

אות לטובה

פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן



עורכים
עלי יסיף חביבה ישי אוריה כפיר

מכאן / יא

איל פריזינטי / 1



מכון הקים והמחלקה לספרות עברית
אוניברסיטת בר גוריון בנגב



מרכז גאון
לثقרתות הלאדינו

אות לטובה

פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן

מכאן, כתב־עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית

איל פריזנטי, מחקרים בתרבות יהודי ספרד

עורכים: עלי יסיד, חביבה ישי, אוריה כפיר

מכאן, כרך י"א, איל פריזנטי, כרך ו'

יוני 2012, סיון תשע"ב



דביר



מכון הקשרים והמחלקה לספרות עברית,
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



מרכז משה דוד גאון
לתרבות הלאדינו

עורכים: עלי יסיף, חביבה ישי, אוריה כפיר

מרכזת המערכת: מירי פלד

עריכה לשונית: לילך צ'לנוב (עברית), אורן מוקד (אנגלית)

סדר ועימוד: יוסי לוקסנבורג

על העטיפה: Giovanni dal Ponte, *Septem artes liberales* (פירנצה, המאה החמש־עשרה)

שבע האמנויות – אריתמטיקה, גיאומטריה, מוזיקה, אסטרוולוגיה, לוגיקה, רטוריקה ודקדוק – מיוצגות על ידי שבע דמויות נשים אלגוריות.

הכנה לדפוס: חלפי פתרונות דפוס מתקדמים בע"מ

מסת"ב: 978-965-552-370-6

כל הזכויות שמורות © תשע"ב 2012 מכון הקשרים לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית ומרכז מ"ד גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע וכנרת, זמורה־ביתן, דביר – מוציאים לאור בע"מ, אור יהודה

נדפס בישראל

www.kinbooks.co.il



תוכן העניינים

בשער הספר – 7

טובה רוזן: רשימת פרסומים – 10

דניאל בווארין – 16

אהבה שאינה תלויה בדבר, או אהבה אקדמית

אופיר מינץ־מנור – 43

נוצרים ונצרות בספרות הפיוט: בין ייצוגים טיפולוגיים לייצוגים מפורשים

פיטר ש' לנרד – 57

שיר, שבח ותודה: התמורה בעבור שיר שבח בכמה עולמות בימי הביניים

אוריה כפיר – 83

פנינים או עדרים: מהו היפה על פי שלמה אבן גבירול

טובה בארי – 98

אישה כשרה, אישה משכלת: קינות על דמויות נשיות ייחודיות

שולמית אליצור – 115

דו־שיח על דו־שיח: בין ר' יהודה הלוי לדרמה פייטנית קדומה

מתי הוס – 135

השתקפות ביקורתו של יהודה הלוי על התרבות החצרנית ב"נאום אשר בן יהודה"
לשלמה אבן צקבל

נילי שלו – 161

"נבון תחבולות יקנה": ההקדמה ושירי הפתיחה לשתי גרסאותיו של ספר שקל הקודש
ליוסף קמחי

חביבה ישי – 176

על מרידתו האדיפלית של טדרוס אבולעאפיה, רוויזיוניסט אינטלקטואלי במאה השלוש־
עשרה בספרד

רם בן שלום – 196

החצרן כ"שבט יהודה": האיגרות ושירי השבח לחצרנים של יום טוב בן חנה, סופר קהילת
מונטאלבן שבספרד

עלי יסיף – 225

”המתן לי עד שאדבר“: סיפורי נשים בכתב יד ירושלים (בית הספרים 8°3182)

תמר אלכסנדר – 251

בין פתגם לשיר במסורת יהודי ספרד

גלית חזן-רוקם – 273

ניסינו בחידות, ניסינו בתבניות: על יסוד הטרנספורמציה בסטרוקטורליזם כגשר מן המודרניות אל הפוסט-מודרניות

תקצירי המאמרים הכתובים באנגלית – 285

Ross Brann – 9*

Competing Tropes of Eleventh-Century Andalusí Jewish Culture

Raymond P. Scheindlin – 29*

Caged Culture: Ibn Gabirol's Poetic Manifesto

Angel Sáenz-Badillos – 44*

The Poetics of the Hebrew *Muwashshah* Revisited

Jonathan Decter – 56*

"*Em kol hai*": Virtues and Vices in Benjamin ben 'Anav of Rome's *Masa' gei hizayon*

Judit Targarona Borrás – 73*

The Language in which God Created the World: The Poetry of Solomon de Piera

Esperanza Alfonso – 82*

A Poem Attributed to al-Ghazzālī in Hebrew Translation

Sheila Delany – 97*

Bible, Jews, Revolution: Sylvain Maréchal's *Pour et contre la Bible* (1801)

Mark R. Cohen – 112*

Historical Memory and History in the Memoirs of Iraqi Jews

Abstracts of the Hebrew Essays – 140*

טובה רוזן – חוקרת, מתרגמת, מנהיגה אקדמית, פעילת זכויות אדם, פמיניסטית, חברה, שותפה לדרך ומורה אהובה. על כל אחד מתחומים אלו אפשר לכתוב ולכתוב, עט יהיה לכל עת. קובץ המאמרים שבידינו אינו אלא סיכומה של תקופה אחת ופתיחתה של תקופה חדשה, שתהיה, אין לנו ספק בכך, רבת הישגים אף היא.

כאשר החלה טובה לפרסם את מחקריה היה ברור לכל שמהדהדים כאן קול חדש, שפה אחרת וגישה מקורית לשירת ימי הביניים. טובה הפנתה את תשומת לבם של חוקרי השירה העברית של ימי הביניים ושל קוראיה אל ערכיהם הספרותיים של השירים; אל הרלוונטיות שלהם לימינו בהיותם טקסטים אסתטיים בעלי משמעות חברתית ותרבותית עמוקה. טובה, שאיחדה באישיותה המחקרית הן את הגישה הפילולוגית הנוקדנית והן את הגישה הספרותית הפתוחה ורבת הדמיון, הייתה החוקרת שהצליחה להעלות את חקר שירת ימי הביניים אל המסלול הייחודי והמרתק שבו הוא צועד כיום.

את לימודיה לדוקטורט באוניברסיטת אוקספורד החלה טובה אצל המזרחן הנודע ש"מ שטרן, ולאחר מותו הפתאומי המשיכה אותם בהנחיית פרופ' ישראל לוי מאוניברסיטת תל אביב. בעקבות מחקריו פורצי הדרך של שטרן על המןשח כתבה טובה את עבודת הדוקטור שלה על שירי האזור של יהודה הלוי, ואחר כך את ספרה לאזור שיר (1985). מחקרה על השירה הסטרופית הקנו לה פרסום עולמי בקרב חוקרי ימי הביניים.

הספר שכתבה עם עדי צמח יצירה מחזוכמה (1983) הציע קריאות מרתקות בשירי שמואל הנגיד ברוח ה"ניו קריטיסיזם". כבר בשלב זה ניכרה שאיפתה של טובה לפרוץ לכיוונים חדשים. הגישות הסטרטוקטוראליסטיות שאימצה ברוח "אסכולת תל אביב" לתורת הספרות ניכרות במחקריה הרבים על שירת האזור, וכן במאמריה על החידה הספרותית (1981, 1999), על הדיאלוג בשירת שלמה אבן גבירול (1985), על הפואטיקה של פיוטי יונה (1987) ועוד.

מחקריה של טובה מגוונים בנושאים ובגישותיהם: ספרה שירת החזל העברית בימי הביניים (1997) הוא ממחקרי היסוד של השירה העברית מימי הביניים, ספר חובה לכל תלמידי התחום; סקירתה את כיווני החקירה ואת האידיאולוגיות המגוונות, שהנחו את תולדות מחקר השירה העברית בימי הביניים ומנחים אותו גם היום (2000) היא סקירה ביקורתית ומאירת עיניים; מאמרה על טדרוס אבולעאפיה (1994) הוא מסה היסטורית-ספרותית

תרבותית נרחבת, המשרטטת דיוקן של יוצר יוצא דופן בתקופה רבת תהפוכות; מאמרה "כמו בשיר של שמואל הנגיד" (1995) מזהה את עקבותיו של הנגיד בשירי יהודה עמיחי ומזמין שיח אינטרטקסטואלי מרתק בין שירת ימי הביניים לשירה בת ימינו.

טובה היא מורה אהובה מאוד. היא לימדה בארץ באוניברסיטת חיפה, באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטת בן-גוריון, ובארצות הברית בפרינסטון, בקולומביה ובברקלי. היא העמידה תלמידים הרבה וקנתה אוהבים רבים לספרות העברית של ימי הביניים. תלמידיה של טובה מעידים לא רק על הנחייתה רבת ההשראה, אלא גם על ההנאה המרובה שבעבודה במחיצתה.

כדרכם של חוקרים שאינם קופאים על עומדם אלא חותרים תמיד לאמירות חדשות ולחיפוש כיוונים חדשים, פיתחה טובה תחום חדש בחקר הספרות העברית של ימי הביניים, אתו היא מזוהה בשנים האחרונות כחוקרת פורצת דרך וכדמות מובילה – תחום המגדר. השאלות הראשונות שהעלתה בתחום זה פורסמו בכתב העת האמריקני *Prooftexts* בשנת 1988, ומאז הלכו ותכפו מחקריה עד לשיאם (עד כה) בספרה *Unveiling Eve* (2003), ובמהדורתו העברית ציד הצבייה (2006). מפליא עד כמה הקורפוס השירי העצום של השירה העברית בימי הביניים "מתמסר" להתבוננות הפמיניסטית-המגדרית של טובה. מחקר השירה העברית בימי הביניים, כך נראה, היה זקוק לחוקרת בשיעור קומתה של טובה שתדע למזג ביד אומן את הידע התאורטי העצום שהתפתח בתאוריה הפמיניסטית עם הדיוק הפילולוגי ועם הפתיחות האסתטית-הספרותית כדי לגיע להישגים כאלה.

בשנים האחרונות שוקדת טובה יחד עם ישראל לוין על פרסום מהדורה מדעית של שירי הקודש של משה אבן עזרא (שהכרך הראשון שלה כבר ראה אור), ועוד ידה נטויה. דומה שאין מתאים מטובה רוזן, האישה, המורה והחוקרת, להעמיד את המורשת הספרותית של השירה העברית בימי הביניים בפני התרבות הישראלית; לחשוף את יופייה ואת משמעויותיה ולהציג אותם כמנוף רב עוצמה לתיקון פניה האנושיים של המציאות הישראלית.

על כל אלה, טובה, מעניקים לך תלמידיך, עמיתייך, חברייך ואוהבייך בארץ ומעבר לים תשורה זו: אות לטובה.

ספר זה הוא כרך מיוחד של שני כתבי עת שחברו יחדיו: מכאן – כתב עת לחקר הספרות והתרבות היהודית והישראלית, ואיל פריזינטי – מחקרים בתרבות יהודי ספרד. נאספו בו עשרים ואחד מחקרים חדשים הפרושים על פני יותר מאלף שנות יצירה, ובהם פיוטים ושירי חול, מקאמות וסיפורי עם, משלים ופתגמים. המאמרים מושתתים על שיטות מחקר מכמה תחומי דעת וממשיכים את השיח המחקרי שטובה רוזן מובילה: ספרות, מגדר, פילוסופיה, סוציולוגיה, היסטוריה, פילולוגיה, אמנות והגות. בשני חלקיו של הספר, העברי והאנגלי, מסודרים המאמרים בסדר כרונולוגי על פי נושאים.

אנו מבקשים להודות לפרופ' תמר אלכסנדר, מנהלת מרכז גאון לתרבות הלאדינו באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, לפרופ' יגאל שוורץ, ראש מכון הקשרים לחקר הספרות והתרבות היהודית

והישראלית באוניברסיטת בן גוריון בנגב, לפרופ' רבקה כרמי, נשיאת האוניברסיטה, לפרופ' צבי הכהן, רקטור האוניברסיטה, לפרופ' דיוויד ניומן, דיקן הפקולטה למדעי הרוח והחברה ולמחלקה לספרות עברית על תמיכתם הנדיבה. עוד אנו מכירים תודה לד"ר פיטר לנרד על עצותיו הטובות ולגב' מירי פלד על עבודתה המדויקת והמסורה.

יהא אֹת לטובה, אֹת בְּאוֹת, אֹת תודה ואֹת הוקרה לטובה שלנו, מלווה בברכה לשנים רבות של נחת רוח ויצירה.

העורכים

ספרים

1. [עם עדי צמח], יצירה מחוכמה: עיון בשירי שמואל הנגיד, ירושלים: כתר, 1983.
2. לאזור שיר: על שירת האזור העברית בימי הביניים, חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, 1985.
3. שירת החזל העברית בימי הביניים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד וקרן תל אביב, סדרת מושג, 1997.
4. *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2003.
5. ציד הצבייה: קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל אביב: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב, סדרת מגדרים, 2006.
6. [עם ישראל לוין], שירי הקודש של משה אבן עזרא: מהדורה ביקורתית, א: קדושתאות ליום הכיפורים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין, 2012; ב: סליחות ופיוטים שונים [בכתובים], 2012.

עריכת ספרים

1. [עם ראובן צור], ספר ישראל לוין: קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, שני כרכים, תל אביב: ביה"ס למדעי היהדות ע"ש ח' רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, 1994.
2. [עם אבנר הולצמן], מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס מוגשים לפרופ' יונה דוד, תעודה יט, תל אביב: ביה"ס למדעי היהדות ע"ש ח' רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, 2002.
3. שמואל הנגיד: שירים (עם הקדמות והערות), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין, 2008.

תרגום ספרים

1. וואלאס סטיבנס, האיש עם הגיטרה הכחולה ושירים אחרים (עם אחרית דבר והערות), ירושלים: כתר, 1983.
2. ראובן ברקוביץ', ארנבים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1984.
3. ג'ימס בוזוול, חיי סמואל ג'ונסון, ירושלים: כרמל והמועצה לתרגומי מופת, 1992.

מאמרים

1. "כוס העלה: שיר אזור חדש ליהודה הלוי (?)", הספרות ג (1971), עמ' 150-156.
2. "שירה אוואנגרדית בימי הביניים: לפואטיקה של שירת האזור", עכשיו 25-28 (1973), עמ' 141-155.

3. "לגמור שיר: על החטיבה האחרונה בשירי האזור", הספרות 25 (1979), עמ' 101-108.
4. "לנסות בחידות: עיון בחידה העברית בימי הביניים", הספרות 30-31 (1981), עמ' 168-183.
5. "על שילובה של החידה בסיפור העממי של יהודי המזרח", מחקרים בספרות יהודי המזרח, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1982, עמ' 50-65.
6. "לתולדות שיר האזור העברי במזרח", פעמים 13 (1982), עמ' 125-148.
7. "כוזרים, מונגולים וחבלי משיח", בין היסטוריה לספרות, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1983, עמ' 41-54.
8. "לתולדות משפחה אחת של שירי אזור", תרביץ נב (1983), עמ' 523-528.
9. "טכניקה דיאלוגית וסיטואציה דראמטית בשירים האישיים של אבן גבירול", צבי מלאכי (עורך), מחקרים ביצירת שלמה אבן גבירול, תל אביב: מכון כ"ץ, אוניברסיטת תל אביב, 1985, עמ' 143-178.
10. "חושן ירקרק: עיון בשיר טבע לשלמה אבן גבירול", ראובן צור ועוזי שביט (עורכים), ספר זכרון לאורי שהם, תעודה ה (1986), עמ' 9-28.
11. "The Hebrew Mariner and the Beast", *Mediterranean Historical Review* 1 (1986), pp. 238-244.
12. "Approaching the Finale: On Closures Effects in Muwashshah Poetry", *Hebrew Studies* 28 (1987), pp. 117-131.
13. "On Tongues Being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts* 8 (1988), pp. 67-87.
14. "Fórmulas de dicción y procedimientos de cierre en la sección final del Poema 'muwashshah'", Carlos Carrete Parrondo (ed.), *Encuentro de las tres culturas*, Toledo 1988, pp. 137-141.
15. "הפואטיקה של העיבוד בפיטי יונה", מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (1987-1988), עמ' 707-736.
16. "'Freedom' and 'Discipline' in the Religious Muwashshahat by Abraham Ibn Ezra", Fernando Díaz Esteban (ed.), *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, Madrid: Asociación española de orientistas, 1990, pp. 279-285.
17. "Towards the Kharja: A Study of Penultimate Units in Arabic and Hebrew Muwashshahat", Federico Corriente and Angel Sáenz-Badillos (eds.), *Poesía Estrófica Árabe y Hebrea y sus Paralelos Romances*, Madrid: Universidad Complutense, 1991, pp. 279-295.
18. "החטיבה האחרונה בפיטי האזור", דפים למחקר בספרות 7 (1991), עמ' 239-254.
19. "חמש מאות שנות ספרות עברית בספרד", זמנים 41 (1992), עמ' 54-69.
20. "La poésie juive espagnole", Ron Barkai (ed.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, Paris: Les éditions du Cerf, 1994, pp. 103-133.
21. "מאניריזם ספרותי כפן של ארכאיזם תרבותי: קוים לדיוקנו התרבותי של טדרוס אבולעפיה", סדן: מחקרים בספרות עברית א (1994), עמ' 49-76.
22. "המהלך הסטרופי בשירת יהודה הלוי: פואטיקה אלטרנטיבית?", ראובן צור וטובה רוזן (עורכים), ספר ישראל לויין: קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, א, תל אביב:

- ביה"ס למדעי היהדות ע"ש ח' רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, 1994, עמ' 315–328.
23. "כמו בשיר של שמואל הנגיד: בין שמואל הנגיד ליהודה עמיחי", מחקר ירושלים בספרות עברית טו (1995), עמ' 83–106.
24. "'Like a Woman': Gender and Genre in a Love Poem by Isaac Ibn Khalfun", *Prooftexts* 16 (1996), pp. 5–14.
25. "הבגד והבגידה: ייצוגים נשיים בספרות העברית של ימי הביניים", מותר 5 (1997), עמ' 81–84.
26. "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea", Ricardo Izquierdo Benito and Ángel Aáenz-Badillos (eds.), *La sociedad medieval a través de la literatura hispano-judía*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 123–138.
27. "החידה כמשל: על חידות דיאלוגיות של שמואל הנגיד", דפים למחקר בספרות 12 (2000), עמ' 7–23.
28. "The Muwashshah", Maria Rosa Menocal, Raymond Scheindlin and Michael Sells (eds.), *Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 165–189.
29. "Veils and Wiles: Poetry as Woman in Andalusian Hebrew Poetry", Tudor Parfitt (ed.), *Israel and Ishmael: Studies in Muslim-Jewish Relations*, Richmond, Surrey: Curzon, SOAS Publications, 2000, pp. 78–85.
30. "Sexual Politics in a Medieval Jewish Marriage Debate", *Exemplaria* 12 (2000), pp. 157–184.
31. "Circumcised Cinderella: The Fantasies of a Fourteenth Century Jewish Author", *Prooftexts* 20 (2000), pp. 87–110.
32. "ציד הצבייה: קריאה חתרנית בשירי אהבה עבריים מימי הביניים", מכאן ב (2001), עמ' 95–124.
33. [With Eli Yassif], "Major Trends and Goals in the Research of Medieval Hebrew Literature in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Martin Goodmann (ed.), *Oxford Handbook for Jewish Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 241–294.
34. "משל שכל עלי אהב – ארוס ואינטלקט במקאמה אליגורית ליעקב בן אלעזר", טובה רוזן ואבנר הולצמן (עורכים), מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס מוגשים לפרופ' יונה דוד, תעודה יט (2002), עמ' 191–212.
35. "האובייקט המדבר: ויכוח בין איש לאישה במקאמה של יהודה אחרזיז", בקורת ופרשנות 39 (2006), עמ' 97–124.
36. [עם ישראל לוין], "פיוטים חדשים מתוך הקדושתא 'מארץ שפלנו' לרבי משה בן עזרא", פרקי שירה ד (2008), עמ' 79–107.
37. [With Uriah Kfir], "What Does a Father Want?: An unpublished poem and its intertexts", Jonathan P. Decker and Michael Rand (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond P. Scheindlin*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007, pp. 129–154.

38. "Love and Race in a Thirteenth-Century Romance in Hebrew (with a Translation of The Story of Maskil and Peninah by Jacob Ben Elazar)", *Florilegium* 23, 1 (2006), pp. 155–172.
39. "ביניטקסטואליות והומוטקסטואליות במחברת השבע עשרה לעמנואל הרומי", 197 היובל לפרופ' זיוה בן פורת, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, מכון פורטר [בדפוס].
40. [With Uriah Kfir], "Hebrew Poetry in Spain: An Annotated Bibliography", David Biale (ed.), *Oxford Bibliographies Online*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2012 (<http://oxfordbibliographies.com>)

מאמרי ביקורת

1. [ללא כותרת] (על Leon J. Weinberger [ed.], *Jewish Poets in Crete*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986), *Hebrew Studies* 28 (1987), pp. 213–214.
2. "על החיים המתוקים ועל המוות" (על Raymond P. Scheindlin, *Wine, Women and Death*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1986), 4/9/1987, הדואר.
3. "בין קרון חתום לסוד חתום" (על: דן פגיס, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, ירושלים: מאגנס, 1986), עתון 77 90 (1987), עמ' 17–19.
4. "שימו לב לנשמה" (על: פנחס שדה, ענני, תל אביב: כרטא, 1987), הארץ - תרבות וספרות, 12/2/1988.
5. "פיוטי יעב"ץ במהדורה ביקורתית" (על: בנימין בר-תקוה [מהדיר], פיוטי ר' יעקב אבן צור, ירושלים: משגב ירושלים, 1988), פעמים 38 (1989), עמ' 149–152.
6. "מן הקראים אל תור הזהב" (על: רינה דרווי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב: מכון פורטר, אוניברסיטת תל אביב, 1988), הארץ - תרבות וספרות, 14/4/1989.
7. "איזו המשכיות שעוברת מזה לזה" (על: Yael Feldman, *Gabriel Preil and the Tradition*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1986), מאזנים סב, 11 (1989), עמ' 54–56.
8. "המשורר המתחרט ושירת ספרד" (על: Ross Brann, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Poetry in Muslim Spain*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), הארץ - תרבות וספרות, 23/4/1992.
9. (על הספר הנ"ל), "המשורר המתחרט ושירת ספרד", הדואר, 21/8/1992.
10. "Andalusian Types of Ambiguity", *Association of Jewish Review* (על הספר הנ"ל), 28, 2 (1993), pp. 273–277.
11. "איילת אהבים: שירת הקודש העברית, מקור ותרגום" (על: Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), הדואר, 25/9/1992.
12. "תמיד רדף אחרי המילה הנכונה" (על: עזרא פליישר [עורך], דן פגיס, השיר דבור על אופניו, ירושלים: מאגנס, 1993), הארץ - תרבות וספרות, 26/11/1993.
13. "אלתרמן פוסט-מודרניסטי" (על: רות קרטון-בלום, הלך והצל: חגיגת קיץ", הפואמה המניפאית של נתן אלתרמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994), הארץ - תרבות וספרות, 14/7/1995.

14. "לפגוש את המדרש במגרש שלנו" (על: גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב: עם עובד, 1996), הארץ - תרבות וספרות, 27/4/1997.
15. "אורח הוא אנקול של שאלות" (על: מרדכי גלדמן, ספר שְׁאֵל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997), מאזנים 73 (1999), עמ' 48-49.
16. "על הערביזציה או המודרניזציה של התרבות היהודית" (על: Rina Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and Its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden: Brill, 2000), הארץ - תרבות וספרות, 27/10/2000.
17. "המוזה המורדת" (על: Shirley Kaufman, Galit Hasan-Rokem and Tamar Hess [eds.], *The Defiant Muse: Hebrew Feminist Poems from Antiquity to the Present*, New York: The Feminist Press of the City University of New York, 1999), נגה 39 (2000), עמ' 52-54.
18. "Specular Images: Jews and Muslims in Al-Andalus" (on: Ross Bran, *Power in the Portrayal*, Princeton: Princeton University Press, 2000), *Prooftexts* 24 (2004), pp. 206-216.
19. "דינה כמשל: סיפור בשר ודם או דרשת מוסר?" (על: מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת: פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים: מאגנס, 2003), פעמים 104 (2005), עמ' 125-134.
20. "הטרובדור המאוהב" (על: ישראל לוי, יהודה הלוי: שירים, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין, 2007, וכן על: Raymond P. Scheindlin, *The Song of a Distant Dove: Judah Halevi Pilgrimage*, Oxford: Oxford University Press, 2008), הארץ - ספרים, 16/4/2008.

רשימות

1. "יצירה מחוכמה במעשיה: עיון בשיר הגות של שמואל הנגיד", ראש 2 (1978), עמ' 13-9.
2. "על תורה ועל אכסנייתה", עם הענקת פרס ביאליק לחכמת ישראל לפרופסור ישראל לוי, הארץ - תרבות וספרות, 8/1/1982.
3. "על האימאג'יזם: הצלחה כתיאוריה, כשלון כתנועה", מאזניים נז, 1-2 (1983), עמ' 19-15.
4. "דמי ענב עלי ורד": עיון בשיר יין של שמואל הנגיד", מאזניים נז, 3 (1983), עמ' 55-54.
5. "אי בונים ומחריבים?": עיון בשיר הגות של שמואל הנגיד", מעריב, 2/9/1983.
6. "השירה היא הנושא של השיר": על שירתו של וואלאס סטיבנס", מאזנים נח, 5-6 (1984), עמ' 35-33.
7. "לבו במזרח" (על כתיבתו של אדוארד סעיד), חדשות, 17/6/1988.
8. "Hebrew Muwashshahat in Egypt", *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 18 (January 1994), pp. 19-23.
9. "אבינו שבשמיים ... מי ייתן ותהפכני מזכר לנקבה" (על קטע מ"אבן בוחר" לקלונימוס בן קלונימוס), הארץ - תרבות וספרות, 12/6/1998.

10. "אבוי לעם אשר כבודו / עלי ראשם נקליהם" (על שירו של שמואל הנגיד "ואומר: מה יחזק עם?"), הארץ - תרבות וספרות, 22/11/2006.

ערכים באנציקלופדיות

1. "muwashshah", "kharja", Katharina M. Wilson and Nadia Margolis (eds.), *Women in the Middle Ages: An Encyclopedia*, 2, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2004.
2. "Women in Hebrew Literature", Margaret C. Schaus (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, London and New York: Routledge, 2006.
3. "Medieval Hebrew Literature", Moshe Shalvi (ed.), *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia (Digital)*, Jerusalem: Shalvi Publishing Ltd., 2006.

דניאל בויארין

לכבוד ידידה מופלאה שתחיה,
בתקווה שיהיה נאה בעיניה.

דומני שלא אחטא לאמת אם אקבע שבתולדות המחשבה המערבית מסתמנות שלוש חקירות גדולות שעסקו בפילוסופיה של האהבה, חקירות פרי הגותם של אפלטון, של אוגוסטינוס ושל פרויד. אם לגבי דידם של השניים הראשונים המין הוא השער לאהבה או, לחלופין, אבן הנגף שלה (איזה מהם יתחוויר בהמשך), הרי האחרון רואה באהבה מיסטיפיקציה של המין (או מיסטיפיקציה אפשרית אחת כזאת). במאמר זה בכוונתי לבחון את הטענה שכל אהבה המתוארת במחשבת המערב, החל באפלטון וברבות הימים גם בנצרות וביהדות בעת העתיקה המאוחרת, אינה אלא אהבה אפלטונית. כברבים ממחקריי האחרים, המטרה העומדת כאן לנגד עיני היא להתיק את מושג ה"טבעי" מההתנהגות האנושית, ובתוך כך לעמוד על הקוויריות המהותית, האבסולוטית, המקופלת בתוכה.

אהבה אקדמית; או אפלטון כנאו־אפלטוניסט מוקדם

שאלת משמעותה של "אהבה אפלטונית" אינה שאלה פשוטה כלל וכלל. נוכל להעלותה בקיצור אם נשאל (כשם שעשיתי במאמר קודם): "על מה אנחנו מדברים בדברנו על אהבה אפלטונית?"¹ כדי לקדם את הדיון, אסכם תחילה את הטענה שהצגתי במאמר ההוא על אחד הטקסטים המרכזיים והמכוננים לצורך חקירה זו: המשתה לאפלטון.² יצירה זו נקראה בכמה וכמה דרכים במשך אלפי השנים שלאחר חיבורה. בעת העתיקה ובתקופת ימי הביניים

1 Daniel Boyarin, "What Do we Talk about When we Talk About Platonic Love: Towards a Genealogy of Christian Sex", Virginia Burrus and Catherine Keller (eds.), *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, pp. 3–22, 375–384 (כל התרגומים הם שלי, ד"ב, אלא אם כן מצוין אחרת).

2 "המשתה", כתבי אפלטון, ב, מיוונית יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל אביב תשט"ו-תשכ"ט. לגרסה מלאה יותר של הטענה שמועלית כאן בקצרה ראו Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 290–308. הגרסה שלפנינו באה במקומה, שכן היא כבר עונה לכמה מהערותיו של דוד הלפרין, כאמור להלן.

נחשבה האהבה האפלטונית לאהבה שאינה כרוכה ביחסי מין ו"מתעלה" מעליהם. הבנה זו היא שהביאה לשימוש ה"עממי" במושג זה, המזהה "יחסים אפלטוניים" עם יחסים שאין בהם יחסי מין ותו לא. בתקופת הרפורמציה, מציין תומס לקסון, הסיטו אישים כמו ג'ון מילטון פרשנות זו של האהבה האפלטונית לכיוון אחר, שלא התבסס על בידול בין הגופני לרוחני, ולפיכך לא דחה לחלוטין את המיניות הפיזית. בה בעת נשתמרה הפרשנות הישנה אצל פרשנים כמו ההומניסטים האיטלקים הנאו-אפלטוניים, ובהם ג'ובאני פיקו דלה מירנדולה, מרסיליו פיצינו, וגם מונטיין (Montaigne).³ גם כיום, בקרב חוקרים בני זמננו, אפשר למצוא את שתי הפרשנויות זו בצד זו, כפי שעוד נראה בהמשך – מישל פוקו, למשל, מאמץ את קריאתו של מילטון, ואילו קנת דובר קורא את אפלטון על דרך האפלטוניים.⁴ הבדל זה בפרשנות נעוץ בקשיים מהותיים אחדים הטבועים בטקסט של אפלטון.

אחד הקשיים הללו קשור ביחס שבין תיאור "האהבה השמימית" בפי פאוסניאס לבין תיאור הארוס האידאלי בדבריה של דיוטימה. כזכור, המשטה הוא סדרה של נאומי שבח לארוס הנאמרים מפי דמויות "אמיתיות" (כמה מהן אולי בדויות) מעולמו של סוקרטס, ונחתמים בדיווח על דו-שיח שהתקיים בין סוקרטס לבין דיוטימה, הנביאה מן הפלופוניסוס, המלמדת את סוקרטס תורה יאה של ארוטיקה. פאוסניאס תורם את תרומתו לדיון בהציגו אידאליזציה (ויש אומרים אפולוגטיקה) של הפרדסטיה האתונאית, של אהבת נערים שבמסגרתה גבר מבוגר פורש את חסותו על גבר צעיר (שטרם צמח זקנו), ובתמורה לסיפוק מיני מקנה לו את מה שעליו לדעת כדי להיות לאתונאי מכובד. לדבריו, דפוס זה של יחסים פרדסטיים ראוי לכנותו "אהבה שמימית", והוא עומד בניגוד ל"אהבה העממית", שעיקרה, או כל-כולה, הוא התענוג המיני. דיוטימה מפתחת גרסה נשגבה יותר של אהבה פרדסטית – יחסים המתעלים כליל מעל למין, לטובת שותפות רעיונית ורוחנית בחיפוש אחר האמת. לפי רוב הפרשנויות של המשטה, פילוסופיית האהבה של דיוטימה מייצגת אהבה אפלטונית, את האידאולוגיה של הארוס בהגותו של אפלטון. כמה מסורות פרשניות מוקדמות יותר כרכו יחד את האהבה השמימית בנוסח פאוסניאס עם הארוס הפילוסופי בגרסתה של דיוטימה, וראו בזו וגם בזה "אהבה אפלטונית" נטולת יחסי מין.⁵ קוראים אחרים, טובים יותר, הבחינו בהיבט המיני של ה"אהבה השמימית" אך הניחו שהוא הדין ביחס לאהבה הדיוטימנית-האפלטונית, וכך שוב כמעט כרכו יחד את השתיים.⁶ לקסון, הרואה בהצגת הדברים של דיוטימה-סוקרטס "גרסה מפוארת עוד

3 ראו Thomas H. Luxon, *Single Imperfection: Milton, Marriage, and Friendship*, Pittsburgh, Pa. 2005.

4 אין תמה אפוא שפוקו מוצא נתק גדול יותר בין דפוסים הסגפנות היווניים לדפוסים הסגפנות הנוצריים, כדבריה של קלרק בספרה: Elizabeth A. Clark, "Foucault, the Fathers, and Sex", *Journal of the American Academy of Religion* 56, 4 (Winter 1988), p. 622, esp. p. 625, n. 13.

5 Anders Nygren, *Agape and Eros*, form Swedish: Philip S. Watson, New York 1969, p. 303.
לעמדה זו ראו גם David Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, UK 1991, p. 175.

6 "יש לזכור כי אותה 'סגפנות' [אפלטונית] לא הייתה דרך לפסול את אהבת הנערים, אלא להפך: אמצעי לסגן אותה, ולפיכך – תוך מתן צורה ודמות – להעלות את ערכה" (מישל פוקו, תולדות המיניות, ב: השימוש בתענוגות, מצרפתית: הילה קרס, תל אביב 2008, עמ' 219).

יותר של יחסים הומוארוטיים", מאמץ צורה מסוימת של העמדה האחרונה. הוא מבחין בהבדל בין השמימיות הפאוסניאנית לשמימיות האפלטונית, אך לטעמי אינו מדגיש די הצורך שדיוטימה-סוקרטס (וממילא האהבה האפלטונית) עומדים בניגוד ל"אפולוגטיקה המדוקדקת של אהבת הנערים האתונאית", אם לצטט את האפיון התמציתי שנוקט לקסון בהתייחסו לתפיסתו של פאוסניאס. הייתי אומר שאפשר להגן על קריאה נאו-אפלטונית של המשתה לפחות כמו על קריאתו של מילטון, אם לא הרבה יותר.

להבדיל מפוקו ומהשותפים להשקפתו, קנת דובר מבחין הבחנה ברורה בין פאוסניאס (המייצג את "מיטב" הארוס האתונאי) לבין דיוטימה וכותב, למשל, שאצל אפלטון –

הארוס ההטרסקסואלי וההזדווגות ההומוסקסואלית זוכים להתייחסות שווה על סמך רדיפתם המשותפת אחר תענוג גופני שאינו מוליך הלאה ממנו [...] ובחיבור המשתה תענוג זה הוא תת-רציונלי, ביטוי לארוס הפועל אצל בעלי החיים.⁷

כך מבדיל דובר בין הפרקטיקות המיניות של האתונאים בכלל – אפילו בהתגלמותן השמימית הנעלה ביותר – ובין הבוז שבז אפלטון למגע המיני. לפי השקפה זו, אפלטון מקדם ארוטיקה העומדת כמעט בניגוד בינארי לארוטיקה של אתונה, כפי שזו מיוצגת במיטבה בנאומו של פאוסניאס, ומגמה זו עולה בקנה אחד עם עמדתו האנטוגוניסטית של אפלטון כלפי אורח החיים האופייני לפוליס היוונית.

כמו דובר, אף הקריאה שאני עצמי קורא את המשתה מצביעה על הבדל רדיקלי בין האהבה האפלטונית לאהבה האתונאית השמימית בנוסח פאוסניאס, אך בתוך כך שוברת את הרצף שהעמיד פוקו בין הנוהג הפרדסטי האתונאי הקלסי ובין תורתו של אפלטון.⁸ כפי שיתבהר בהמשך, לשבירת רצף זה תהיה השלכה עצומה על דרך קריאתנו את האהבה המצטיירת בהגותם של אבות הכנסייה וחכמי התלמוד.⁹

אם לדעת פוקו, "אין הוא [אפלטון] משרטט קו הפרדה חד, מוחלט ובל יעבור בין אהבת הגוף הרעה לבין אהבת הנפש היפה", ו"בנושא זה 'המשתה' ו'פיידרוס' כאחד מפורשים מאוד",¹⁰ הרי אני ואחרים נוטים לחשוב שההפך הגמור מסתמן אף הוא בבירור ובפירושו.¹¹ כפי שהבהיר גר"פ פרארי באופן צלול כבדולח, בנאומו של דיוטימה מובלעים שני ניגודים, ולא אחד בלבד. מחד גיסא, מופיע בו הניגוד המוכר בין המדרגות הנמוכות לבין המדרגות

K. J. Dover, *Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript*, Cambridge 1989, p. 7
163

8 ראו גם Gregory Vlastos, "The Individual as Object of Love in Plato", *Platonic Studies*, Princeton, N.J. 1981, pp. 39-40. השקפתו של ולסטוס בנדון דומה מאוד לזו של פוקו.

9 המסקנה העולה מסעף זה, כפי שהיא מוצגת בפסקאות הבאות, משחזרת את הפסקאות האחרונות במאמר קודם שלי (Boyarin, הערה 1 לעיל).

10 פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 212.

11 David M. Halperin, "Platonic *Erōs* and What Men Call Love", *Ancient Philosophy* 5 (1985), p. 11
185

הגבוהות של מסתורי הארוטיקה, המדרגות שבאמצעותן עולים מאהבת הגופים היפים אל עיסוקים רוחניים יותר. מאידך גיסא, יש בנאום חלוקה משנית בין אוהבי החכמה לאוהבי הכבוד. אלה גם אלה מתקדמים בסולם המיסטריות, אך כבר בשלבים הנמוכים ביותר, ברמת האהבה ליופיו של אדם מסוים, הפילוסוף־שבדרך מוליד "רעיונות יפים" (logoi) (kaloi), ולא זרע, ואילו אוהבי הכבוד – האוהבים השמימיים של פאוסניאס – מסתפקים מן הסתם במגע מיני.¹² ברמה הנמוכה ביותר אוהב החכמה העוסק בפרדסטיה הנאותה, "יאה עליו לאהוב גוף אחד ולהוליד בו רעיונות יפים",¹³ בטרם הוא (או היא) העריכו את יופיין של הנשמות במקום את יפי הגופים. לעומת זאת, אוהבי הכבוד, והם אולי האוהבים הפאוסניאניים, מתחילים במגע המיני ומתקדמים משם "כלפי מעלה", אל השמים.

דומה שההדגמה המוחשית ביותר של נקודה זו נמצאת בפיידרוס,¹⁴ בקטע רהוט ורב עוצמה המתאר תשוקה אל נער יפה להפליא, תשוקה המוצאת את סיפוקה במראה עיניים, בלי שום התגפפות והזדקקות למגע מיני. יתר על כן, בהזוקים¹⁵ אפלטון מייחס אהבה נטולת מין זו לזוג הפילוסופי, ולעומתו, האוהבים הפילוסופיים פחות, אוהבי הכבוד, מקיימים יחסי מין, גם המכובדים ביותר שבהם, אם כי לעתים רחוקות בלבד.¹⁶ סוקרטס ממחיש את הפרדסטיה הנאותה הזאת ביחסיו עם אלקיביאדס, המתאפיינים בארוטיות חסרת מיניות, כמסופר בהמשחה. לבסוף, בקטע על האהבה בחיבור הזוקים מופיעה אותה דיכטומיה שבין האוהב המתמכר ל"תאוות הגוף" לבין האוהב ש"ממש בנפשו הוא משתוקק אל הנפש".¹⁷ אפלטון מציג כאן את הניגוד בין אוהב הגופים והכבוד (time) לבין אוהב הנשמות והידיעה (episteme).

הנקודה המכרעת, שלא אחת מתעלמים ממנה, היא שההתקדמות שחלה אצל הפילוסופים (לרבות מי שהיו בתחילת דרכם) אינה מן הגופים שחווים אותם באמצעות מגע (מיני) אל נשמות שחווים אותן באופן רוחני, אלא מן הגופים שחווים אותם באמצעות חוש הראייה בלבד – "הבהיר שבחושינו"¹⁸ – אל נשמות הנחוות באופן רוחני, ומהן אל האידאות.¹⁹ פילוסופים אלה אכן מכשירים עצמם לשמש בתפקיד מלכים־פילוסופים או ראשי האקדמיות הפילוסופיות, ולא להיות אזרחים פשוטים של הפוליס הדמוקרטית. מן העבר האחד, הגוף הפוליטי והגוף המיני, המעמיד ולדות, וגם הגוף ההומוסקסואלי; ומן העבר האחר, הגוף הפילוסופי המוליד נשמות בלבד. פוקו מדגיש שהפילוסופיה של אפלטון "פותחת שאלות שמאוחר יותר נודעה להן חשיבות רבה בהקשר של הפיכת אתיקה זו למוסר של התנזרות

G. R. F. Ferrari, "Platonic Love", Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 12 Cambridge 1992, p. 256.

13 המשתה, הערה 2 לעיל, עמ' 138 [ההדרגה שלי, ד"ב].

14 "פיידרוס", שם, ג, e251, עמ' 383-384.

15 אפלטון, "החוקים", שם, ד, 837b, עמ' 273-274.

16 הערה 14 לעיל, 256c, עמ' 390-391.

17 הערה 15 לעיל.

18 הערה 14 לעיל, 250c, עמ' 383.

19 ברצוני להודות במיוחד לדוד הלפרין על שעזר לי ללבן נקודה זו, שלא הוצגה כראוי בגרסאותיי הקודמות לטענה זו, משום שלא נתתי דעתי להיבט הגופני של הראייה.

ולהתהוותה של הרמנויטיקה של התשוקה", וזאת לדבריו, "במקביל להשתרשותה העמוקה בתמות הרגילות של אתיקת התענוגות".²⁰ להבדיל מפוקו, קריאתי שלי נוטה להציע שאפלטון אינו רק בבחינת זרז מבלי משים של טרנספורמציה זו, אלא הוא משמש, כביכול, סוכן שתול שלה, ובהמשחה (כמו בפיידרוס) הוא מציב את הקו המפריד (קו הניגוד שבין הגוף לנשמה), ובכך כבר מביא לידי ביטוי כמה מהמרכיבים המשמעותיים ביותר בארוטיקה של העת העתיקה המאוחרת, מרכיבים שאנו מזהים אותם עם הנצרות.²¹

נראה לי שהצדק עם בנג'מין ג'וט במסקנתו שדיוטימה "לימדה את סוקרטס שהאהבה היא היבט נוסף של הפילוסופיה. המחסור בנשמה האנושית, הבא על סיפוקו אצל המוני העם בהולדת ילדים, עשוי להתפתח לשאיפה הנעלה ביותר, לתשוקה אינטלקטואלית. כשם שהנוצרי מדבר על היותו רעב וצמא לצדקה, או על אהבה אלוהית במטפורה של אנושית;²² כשם שהקדוש הביניימי מדבר על 'הנאה אלוהית' (fruitio Dei, מילולית: הפריה); כשם שדנטה ראה את כל הדברים כלולים באהבתו לביאטריצ'ה – כך היה בכוונתו של אפלטון שנטמיע את כל האהבות והתשוקות האחרות בתוך אהבת הידיעה. כאן תחילתו של הנאו-אפלטוניזם, או אולי ההוכחה (אחת מני רבות) שמה שידוע בשם "המיסטיקה של המזרח" לא היה זר ליוונים במאה החמישית לפני הספירה".²³

המסקנה ש'גווט הגיע אליה, מסקנה המקבלת את אישורה מהדרך שבה אני עצמי קורא את הטקסט, היא שהמשחה כבר טומן בחובו את זרעיה של תורת מיניות נוצרית (או, ביתר הרחבה, את זו של שלהי העת העתיקה), תורת מיניות שהתבססה ונשתמרה בפילוסופיה הסכולסטית הביניימית ובאפלטוניזם ההומניסטי של הרנסנס (הקתולי). דובר ופוקו, שניהם כאחד, צודקים בקביעתם שהאהבה האפלטונית אינה מבוססת על "חוק",²⁴ כפי שהייתה עתידה להתכונן אצל היהודים והנוצרים. מכל מקום, נקודה חשובה יותר, לדעתי, היא שמדובר באהבה רוחנית, שלא רק שאין לה ולא כלום עם הגופני, אלא היא אף מנוגדת לו

20 פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 204 |ההדגשה שלי, ד"ב|. ראו גם שם, עמ' 218-219, בנוגע להבחנה החדה למדי בין אפלטון למסורת הנוצרית המאוחרת שהתפתחה בעקבותיו.

21 מיד בעמוד הבא נוצר הרושם שפוקו מתבלבל מעט, ולכך בדיוק הוא מתכוון ברומזו על "חומר הגלם שאפלטון מפתח וממיר כאשר הוא מחליף את סוגיית ה'חזיר' והכבוד בסוגיית האמת והסגפנות" (שם, עמ' 205). השוו דבריה של קלרק בעניין זה: "מודל רגיש יותר של האתיקה המינית הנוצרית המוקדמת היה יכול אף להסתמך על התיאור של פוקו עצמו ביחס ליוונים ולרומים: אפשר למתוח קו אחד של התפתחות מה'רומים' של פוקו אל הנוצרים הנשואים ואת קו ההתפתחות האחר, השונה בתכלית, מה'האתונאים' של פוקו אל הנוצרים הסגפנים" (Clark, הערה 4 לעיל). אף שאני מחלק את העוגה אחרת במקצת (בין אתונאים לאתונאים במקום בין יוונים לרומים), האסטרטגיה ההיסטוריוגרפית הכלולת שנוקטת קלרק דומה לזו שלי כאן. ראו גם הערותיה של קלרק, שם, עמ' 636, המטרימות כמה מהנקודות שאני עומד עליהן כאן.

22 השוו האגרת אל האפסיים ה: 30-32: "כי אברי גופו אנחנו מבשרו ומעצמיו: על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו שניהם לבשר אחד: גדול הסוד הזה ואני פותר אתו במשיח ועדה".

23 *The Dialogues of Plato*, II, from Greek: Benjamin Jowett, Oxford 1875, p. 18

24 אף שהקניית מעמד שכוה היא לרוחו של הזר בהחזקים לאפלטון, וראו דיון בנושא אצל Seth Benardete, *Plato's "Laws": The Discovery of Being*, Chicago 2000, p. 239. ראו גם פוקו, תולדות המיניות, הערה 6 לעיל, עמ' 86-87.

במישרין. המסקנה מהמשתתף היא שהארוס היווני השתנה שינוי מהותי והמיר את המשיכה אל הגופים היפים באינטראקציה עם הנשמות באמצעות שיג ושיח. הדיאולוג הסוקרטי בא במקום הנחלת החכמה בתיווכה של זרימת הזרע, אם להשתמש באותו דימוי הידרולי (של זרימת החכמה מן המלא אל הריק) שסוקרטס משתמש בו בדחותו בבזו את אגותו. פדרסטיה (אהבת הנערים) הופכת לפדגוגיה. הנתק מדפוסי הקברות בפוליס האתונאית הוא מוחלט.²⁵ דומה שמבחינתו של אפלטון, הפרקטיקה המינית של הגוף, הרטוריקה והנוהגים החברתיים של קהילת אנשים רגילים החולקים ביניהם דעות ומגיעים למסקנות ולהחלטות – שייכים לתחום החזות (לאו דווקא חזות כוזבת, אך בהחלט לא אמיתית) ולתחום האמונה הרווחת (doxa) שיש להיזהר מפניה, ואת כולם יש להמיר בארוס של אהבת האידאות, בדעה (episteme). לדעתי, היבטים מסוימים של נאו־אפלטוניזם נוצרי, ואפילו תלמודי, מתחילים כבר אצל אפלטון.

הנתק שאפלטון מתנתק מהמנהגים (mores) הארוטיים שהשתרשו באתונה חד, כפי שהיו החוקרים הוויקטוריאניים יכולים לשער, ואולי אפילו למעלה מזה, משום שחוקרים חסודים אלו לא העלו בדעתם את מדרגת הגשמיות שבאהבה האתונאית הלא־אפלטונית. יש אפוא להבדיל הבדלה ברורה בין אהבה יוונית לאהבה אפלטונית.²⁶ אמנם אהבה אפלטונית היא בגדר ארוס, אך אין לה ולא כלום עם מגע גופני. היא מיועדת לקבוצת עילית מסוימת בלבד, ליחיד סגולה שברי להם כי מלכתחילה תשוקתם תהיה אל התענוג הבלתי גשמי של ראיית האדם היפה, ומכאן ואילך היא תתפתח לכלל התבוננות באידאה של היופי בצורתו העליונה. כך אפוא, שלא כמו כמה קריאות בנות זמננו של אפלטון, אני גורס שאהבה אפלטונית אכן כרוכה בפרישות גמורה של העילית, ובהיותה כזאת הייתה לה השפעה עמוקה על המנהגים והמוסכמות הנוצריים, הרבה מעבר למה שמקובל לחשוב היום.²⁷ ניתוח זה יעזור לנו להפריד הפרדה ברורה בין שני אידאלים נוצריים אחרים: לרבים – מין לצורך הולדה, ואילו לעילית – פרישות. בין שלהפרדה זו יש נגיעה כלשהי ל"מיסטיקה של המזרח" ובין לאו, סבורני שהיא נוגעת בכל היבטיה לתפיסת היחסים בין הגוף הפוליטי לרוחני בנצרות יהדות של העת העתיקה המאוחרת. הארוס הפרושי הנוצרי – למשל, הארוס של הירונימוס ופאולה²⁸ – אינו האנטיתזה של האהבה השמימית היוונית ואף אינו תוצר שלה. שורשי בנתק המוחלט מהמין ומהפוליס, שנוצר מלכתחילה על ידי "האהבה האפלטונית".

25 השווי Ferrarini, הערה 12 לעיל, עמ' 256: את המעבר מהשלבים הנחותים לגבוהים אפשר להשוות להסטה המכרעת של המוקד בהמדינה ממוסדות הנוטעים בקוד הכבוד (ספרים ב-ד) למוסדות הנובעים משלטונם של המלכים-הפילוסופים (ספרים ה-ז). על כך ברצוני להוסיף, בעקבות דבריו של פרארי עצמו, שהניגוד בין מוסדות המייצגים את קוד הכבוד לבין המלכים-הפילוסופים כבר נוצר מלכתחילה, בשלב הראשון של הסולם.

26 נראה שקונסטן היה טוען שהקרקע אירע עוד לפני אפלטון, ושהתפקיד המכונן שממלאים היחסים הפרדסטיים בין גברים לנערים בהכניית הארוס היווני הוא שיצר את ההבחנה החדה בין קשרי ערגה לקשרי ידידות" (David Konstan, *Friendship in the Classical World*, (Key Themes in Ancient History), Cambridge and New York 1996, p. 6. לנקודה זו נודעת חשיבות מסוימת, שכן היא נוגעת לשורשיה של העת העתיקה הקלסית והמאוחרת, ועל כך ארחיב את הדיבור בהמשך.

27 Boyarin, הערה 1 לעיל.

28 Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, (Divinations: Reading Late Ancient Religions), Philadelphia 2003, pp. 60-69

"נבלאחה אהבתך לי מאהבת נשים"

לאהבה האפלטונית עצמה גנאלוגיה ארוכה משלה. קדמה לה הידידות ההרואית, אהבת הלוחמים.²⁹ הלפרין חושף מוסד זה, או "תווית חברתית" זו, כלשונו, כאשר הוא דן בידידותם של אכילס ופטרוקלוס בהקשר לתיאור יחסי הידידות בין גילגמש לאנקידו באפוס המסופוטמי העתיק וביחסים בין דוד ויהונתן בתנ"ך. הוא מראה כיצד גרסאות מאוחרות יותר, בסביבות התקופה ההומרית, הקנו ליחסים אלה חשיבות ערכית רבה יותר, ועל כן הוא טוען שאפשר לראות בידידות בין אכילס לפטרוקלוס, כפי שהיא מתוארת באייל'אדה, לא סימן היכר קבוע של האפוס, אלא "תוצר של תפנית מחשבה שהתרחשה בצומת היסטורי מסוים שהטביע את חותמו על העיבוד האמנותי של החומר המסורתי".³⁰ לענייננו חשוב יותר לדעת שההתפתחות התרבותית ההיסטורית הזאת, המסוימת מאוד, פשטה באזור הים התיכון, במזרח ובמערב, בנקודת זמן מסוימת בתולדות תרבותו, ולכן זרמי מחשבה שנבעו מיוון ומארץ ישראל התנקזו אל תוך הנצרות-יהדות בשלהי העת העתיקה.³¹

הלפרין מיטיב לתאר את מאפייניה של הידידות ההרואית. לדבריו –

צמד הרעים מהווה עולם בפני עצמו הנפרד מהחברה, גם אם אינו מגלם יחס "פרטי" ותו לא, מעין היחס שאפשר לנהלו כהלכה בבית. אדרבה, הידידות עוזרת לעצב – ואולי אף להפריט – את המרחב החברתי; היא לוכשת צורה בעולם השוכן מעבר לאופק של התחום הביתי, ולצורך ביטויה היא דורשת זירת היערכות צבאית או פוליטית.³²

ניסוח זה מצביע על מתח בין תחום הידידות הגברית ההרואית לבין מרחב היחסים עם נשים, ובפרט מרחב הבית (oikos). נראה שליבון המתח הזה הוא תמה עיקרית בתרבות היוונית-רומית לגווניה, יהיו זהויותיהן העצמיות ה"דתיות" של גוונים אלו אשר יהיו. הלפרין מבהיר באופן משכנע שזעקת השבר של דוד על מות יונתן, "נפלאֶתָה אהבתָּ לִי מאהבת נשים" (שמ"ב א, כו) אינה מעידה על יחסי מין בין השניים אלא על ידידות נפש בין גברים, ידידות העולה על אהבת הגוף המתגלמת ביחסי נישואין. "אהבתו של יונתן לדוד

David M. Halperin, "Heroes and Their Pals", *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, pp. 75-87. כדי להסיר את החשש שאני כורך כאן יחד את החברות (philia) והארוס, ברצוני לציין שברור מליסיס שאפלטון אינו מעמידם זה כנגד זה, שכן אפילו בדיאלוג זה נאמר כי "התשוקה היא סיבת הידידות" (כתבי אפלטון, הערה 2 לעיל, א, עמ' 203). ראו David B. Robinson, "Plato's Lysis: The Structural Problem", *Illinois Classical Studies* (1986), pp. 75-76. מלכודת ההיגיון שאפלטון נכנס אליה, דווקא משום שהוא טוען שהתשוקה (epithumia) היא בסיס הידידות – מרתקת, והמסקנה המופרכת המתבקשת ממנה היא שלא ייתכן שהטובים (מי שהטוב ברשותם ואליו תשוקתם) יהיו ידידים זה לזה – ומכאן האפורייה. ראו Robinson, בהערה זו לעיל, עמ' 83. לעומת זאת, להבחנות ברורות בין תשוקה לארוס ראו Halperin, הערה 11 לעיל, עמ' 172; להבחנות חרות פחות, שיש בהן כדי להצביע על קרבה רבה יותר בין השניים, ראו שם, עמ' 190, הערה 8.

Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 77-76. 30

שם, עמ' 84. 31

שם, עמ' 77. 32

הייתה מדהימה, שכן – גם בלא המרכיב המיני – היא הייתה חזקה ולוחמנית יותר מאהבה מינית³³. יוצא אפוא שלפחות לרגע קט הסיפור המקראי מציע שידידות, כלומר קשרים עמוקים של קרבה רגשית בין גברים, היא יחס בסיסי יותר מקשרי נישואין בניהול סדריה של חברה אנושית.³⁴ כאלף שנה לאחר מכן עדיין עסקה התרבות היהודית, בגרסאותיה התלמודיות והנוצריות, בחקר הקונפליקט המבני הזה.

הפרישות שאפיינה את הסגפנות הנוצרית המוקדמת קידמה מודל של ידידות נפש אפלטונית מחוץ לעולם ההולדה, על המעורבות הפוליטית הכרוכה בו, לא פחות משהדגישה עניינים הקשורים במישרין במין ובגוף. בכלכלה זו נחשבו הנישואין להסדר המווסת את המיניות ואת הולדת הצאצאים ושומר על המשק הביתי שהוא יסוד העיר והמדינה, ואילו הידידות, דהיינו איחוד נפש אחת בשני גופים, נחשבה לבסיס ללכידות חברתית חשובה יותר, או, במקרה של הפילוסופים, לזוג הראשוני (שהתפצל מהאנדרווינס) העוסק בחיפוש אחר האמת. מתקבל אפוא על הדעת, כדבריה של קרולין וויט, ש"העניין הגובר באפשרויות לקיים יחסי ידידות ברמה אישית, כנסייתית ותאולוגית היה קשור גם בצמיחתה של תנועת הסגפנות"³⁵.

אם כן, מה שנחשב לבעייתי לא היה המגדר אלא המין. לידו של אפלטון, כמו לגבי דיסוס של אפלטוניסטים, נוצרים, יהודים ו"אחרים", יחסי פרישות היו בביורר נעלים מיחסים גופניים, מיניים, הומוסקסואליים והטרנסקסואליים כאחד. זהו, ככלות הכול, לב-לבו של העניין במעבר מפאוסניאס לדיוטימה, כפי שאני קורא אותו. אצל אפלטון עצמו, בתיאור היחסים בין סוקרטס לדיוטימה, וכן בידידות הפרושת שנירקמה בין גבר לאישה בנצרות הקדומה, כבר היו נשים שותפות במשק ההומו־נורמטיבי, ולכן היותה של דיטימה דמות נשית נועד להבהיר כי מאחר שאין הדברים אמורים ביחסי מין, הידידות יאה לנשים לא פחות משהיא יאה לגברים.³⁶ כבר עמד על כך קלמנס מאלכסנדריה: "הואיל ויש זהות [בין גברים לנשים] מבחינת הנשמה, היא [האישה] תגיע לאותה מעלה, אך הואיל ויש הבדל מבחינת המבנה המיוחד של הגוף, היא נועדה ללדת ילדים ולנהל את משק הבית".³⁷ בלא הבשר, תרגום המגדר בעייתי הרבה פחות.³⁸ בסעיף הבא אתמוך בהצעה זו באמצעות

33 שם, עמ' 83.

34 "דומה שכל הייצוגים הללו מצביעים על פרדוקס דומה: אף שהאסטרטגיות הטקסטואליות שלהם הופכות את יחסי השארות והנישואין למוקרי משמוע מועדפים לייצוג הידידות, הן גם הופכות את הידידות למקרה פרדיגמטי של חברתיות אנושית. במילים אחרות, הן תולדות בשארות ובנישואין רק כדי להפיקם ולרדם לכדי דימויים של ידידות גרידא" (שם, עמ' 85).

35 Caroline White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992, p. 9

36 תימוכין לכך אפשר למצוא בקשרים שבין חיבוריו של גרגוריוס מניסה, חיי מאקרינה ועל הנשמה ותחיית המתים, לטקסטים אפלטוניים, ובמיוחד המשתה לאפלטון ומשתה הבתולים למתודיוס מאולימפוס. ראו Virginia Burrus, "Begotten, not Made": *Conceiving Manhood in Late Antiquity*, (Figurae: Reading Medieval Culture), Stanford-California 2000, pp. 112-122

37 Clement of Alexandria, "The Instructor", Alexander Roberts and James Donaldson (eds.), *The Fathers of the Second Century: The Anti-Nicene Fathers*, II, Grand Rapids 1989, p. 20

38 כאן המקום לציין שבהגו ירידיו של פלוטינוס היו גם נשים. מקביעתו הנחרצת ש"כמה [יחסי ידידות] משתייכים לישות המשותפת [של גוף ונפש] ואילו אחרים משתייכים לאדם הפנימי", המובאת אצל

בדיקת מקצת מהספרות שחיברו פרושים נוצרים בעת העתיקה והספרות עליהם ויחסי הידידות הפרושיים הארוטיים עם נשים פרושות.

נזירים וחברותיהם: אהבה אפלטונית ומקומה של האישה הנוצרית

על סמך קריאתי את המשתה ברצוני להציע בנקודה זו שלוש הצעות: הראשונה – שמערכת היחסים בין סוקרטס לדיוטימה מוצגת לפנינו לא רק כאהבה אפלטונית אלא גם כמקרה של אהבה ארוטית אפלטונית.³⁹ (אינני מרמז על תופעה וולגרית כלשהי, כגון "הטרורסוקסואליות סוקרטית", אלא על מחאה אפלטונית נגד הרעיון שיש להגביל את הארוס הפילוסופי – מהסוג שאינו כולל מגע – ולהחילו רק על יחסים בין גברים). אהבה זו היא הניגוד החיובי של האהבה העממית שפאוסוניאס מדבר בשמה. באהבה האפלטונית האהבה בין גבר לאישה נאה לא פחות מאהבת גברים זה לזה. השנייה – שהאהבה האפלטונית מותנית לחלוטין בויתור על מגע מיני. והשלישית – שהבוז למין אינו מוצג כדחייה של הגוף הנשי אלא כשלילת הגוף המיני כשלעצמו. הצעות אלו, שלושתן כאחת, מאפשרות לנו להתקדם לקראת הבנה מורכבת יותר של הארוס הנוצרי של הסגפנות ושל היחסים בין המינים המובלעים בו. שאלת שורשיו של הוויתור הנוצרי על המין היא שאלה מרכזית בחקר הנצרות המוקדמת, ופיטר בראון היה אחד הקולות העיקריים שניסה למצוא לה מענה. מצד אחד, בראון דוחה מכול וכול את התפיסה שנוהג מיני זה, שהוא קיצוני במיוחד, בא בתגובה להוללות "פגאנית" כביכול (או רומית מאוחרת):

הראיות ששקלנו עד כה אין בהן כדי לתמוך בתפיסה הרומנטית הנפוצה שהעולם הרומי הטרורס-נוצרי היה גן עדן שטוף שמש של יצרים בלתי מודחקים. עוד פחות מכך אפשר להסביר, ובמשתמע גם לתרץ, את חומרת האתיקה המינית הנוצרית ואת החידוש שבהדגשת הנצרות את הוויתור המיני המוחלט, כאילו לא הייתה זו אלא תגובה מובנת, ולו גם מופרזת, להוללות שפשטה בקרב המעמדות התרבותיים של האימפריה.⁴⁰

מצד אחר, בראון אינו רואה בחידוש זה המשך של נוהג קודם:

כבר הערתי לא אחת שהטעם החריף והמסוכן של רעיונות נוצריים רבים בדבר הוויתור על מין, על השלכותיהם האישיות והחברתיות, איבד מחיותו על ידי כך שתירצו אותם

White, הערה 35 לעיל, עמ' 42, אפשר להבין אינטואיטיבית שאת יחסיו עם המין האחר הוא משייך לקטגוריה השנייה, אף על פי שהטקסט עצמו עמום למדי, כפי שמציינת וייט – מבלי לקשרו לירידות בין גברים לנשים. בהקשר זה יש לשים לב שתורת האפלטונית של סינסיוס על יחסי ירידות מסדרים מגוונים עומדת בזיקה למערכת היחסים המיוחדת שלו עם היפטיה. על כך ראו שם, עמ' 104-106. ייתכן שבעיני וייט הקשר בין הדברים מובן מאליו, ומטעם זה היא אינה עומדת על כך במפורש.

39 מבחינה זו עמדתי הפוכה מעמדתו של מרק ג'ורדן, כפי שאבהיר להלן. ראו Mark Jordan, "Divine Skins: Speeches, Irony, Incarnation", Virginia Burrus (ed.), *Eros and Theology*, New York 2006.

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity: Lectures on the History of Religions*, New York 1988, pp. 22-23 40

כהשאלות מן המוכן שנשאבו מ"רקע" פגאני או יהודי משוער.⁴¹

אם כן, ודאי לא אחרון על השאלות מן המוכן, ועל רקע זה או אחר לא כל שכן, אך לאור קריאתי את המשתה, ברצוני להציע, כי הקשר שבין כמה תפיסות נוצריות לפחות באשר לויתור על המין לבין אפלטון אמיץ יותר מכפי שהיה עולה בדעתנו. התזה שלי היא שרבות (ואם לנסח זאת ביתר ענווה – כמה) מהגרסאות החשובות ביותר של הויתור הנוצרי על המין מייצגות עיצוב מחדש של תורת הארוטיקה של דיוטימה.⁴² רוברט מרקוס כבר העיר בעניין:

אך כלום לא נכון גם שהתחושה שאנו חשים בקוראנו את המשתה לאפלטון, תחושה האומרת לנו שהאהבה המוצגת שם היא אכן "נוצרית מאוד" במהותה, אינה בעיקרה פרי ההשפעה הנרחבת והמשחיתה של דפוסים אפלטוניים במסורת המחשבה הנוצרית שהוליכו אותנו שולל? זוהי הגישה שברצוני לחקור כאן; לנסות לזהות ב"דיאלקטיקת האהבה" האפלטונית סממנים שקסמו להוגים נוצרים כגון אוגוסטינוס הקדוש והפסבדו-דיוניסוס, ודרכם אל תומס אקווינס הקדוש; למצוא בתוכה, ולא באמונה הפתיה שלנו, את המקור לקסם הנצחי שהיא מהלכת על בעלי המחשבה הנוצרים.⁴³

קריאתי את המשתה, כפי שהיא מוצעת כאן, נועדה להפנות את תחושתנו של מרקוס לכיוון אחר לגמרי משלו – אל העיון בארוס בהקשר של תולדות המיניות בכלל, ובתוך כך להבנה עמוקה יותר של האפלטוניזם הנוצרי ושל התפקיד שמילא ביצירת הארוס הנוצרי.⁴⁴ בראון כותב:

לא די לדבר על עליית הנצרות בעולם הרומי במונחים של מעבר מחברה שמדחיקה יצרים במידה פחותה יותר לחברה שעושה זאת במידה רבה יותר. הנקודה המכרעת הייתה שינוי עדין בתפיסת הגוף עצמו. לא רק שהגברים והנשים במאות המאוחרות יותר היו כפופים למערך שונה ומחמיר יותר של איסורים, הם אף ראו את גופם באור אחר.⁴⁵

41 שם, עמ' xvi.

42 ניגרון עומד על כך שבראשית הנצרות הכול (ובמיוחד אוריגנס) היו מוקסמים מהארוס. אף שניגרון מציג את דבריו בחוסר טעם, יש בהם משום הכרה חלקית בנקודה זו. למרבה הצער, כפי שכבר טענתי, דומה שהוא אינו מבין את פשר המשתה (Nygren, הערה 5 לעיל). מקור קלסי לכתיבתה של אישה נוצרייה כדיוטימה הוא כמוכרן חיבורו של גרגוריוס מניסה על אחותו מאקרינה, חיבור שבכוונתי לעסוק בו בהרחבה בגרסה ארוכה יותר של מאמר זה. ראו Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 58, והספרות המובאת שם.

43 R. A. Markus, "The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*", Gregory Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, (Modern Studies in Philosophy), Garden City, N.Y. 1970, p. 132
 44 ברצוני להדגיש שמרקוס, כמו ג'וז' ובניגוד מוחלט לניגרון ולרבים אחרים, אינו רואה טעם לפגם באפלטוניזם העמוק שבמחשבה הנוצרית. ראו גם Vlastos, הערה 8 לעיל, עמ' 11-12, הערה 28. ולסטוס מוצא אצל אפלטון דבר-מה קרוב יותר לאהבת האל הנוצרית משמפרשים זאת אחרים, ובמיוחד ניגרון.

45 Brown, הערה 40 לעיל, עמ' 30.

באור אחר ממה? בראון ער בוודאי למורכבותו של העולם הרומי שהוא מתאר. אולם גם אם הוא מדגיש את עומק המעבר מהעולם הלא נוצרי לעולם הנוצרי, הוא אינו מעריך כראוי נקודה זו. סבורני שאל לנו להמעיט בערך ההשפעה (המעוכבת) של הבנתו המהפכנית – כפי שטענתי – של אפלטון את הארוס ואת תפקידו בחיי הפילוסופים. אם נעריכה כראוי, ניטיב להבין את התפקיד שמילאה האהבה האפלטונית וגם את התגלמותה בחיים הנוצריים בשלהי העת העתיקה.

בראון חשף חלק רב מהדברים הללו בכתבו על הוולנטיניאניזם (Valentinianism) הגנוסטי.⁴⁶ לדבריו, חוגי העיון הוולנטיניאניים, מפגשים שישבו בהם גברים ונשים בעלי נטיות רוחניות עם מורם, מזכירים את חוג העיון של הפילוסוף העתיק. בראון אינו מרחיק לכת מעבר להשוואה פורמלית זו כאשר הוא כותב ש"הטענה כי הנגאלים התגברו על התשוקה המינית אפשרה לגנוסטים לקבל נשים כשותפות שוות בחיים הקבוצתיים הנמרצים של האינטליגנציה הנוצרית". הוא אינו מציין כאן שהגורם העמוק ביותר ל"התגברות" על התשוקה המינית – או ליתר דיוק, התגלגלותה של התשוקה המינית לכדי ארוס רוחני – היה אף הוא תוצר של תורתו ושל נוהגו המשוער של הפילוסוף (המסוים). תיאוריו של בראון מקרבים אותנו אל האווירה של המזוהה:

האהבה ה"חמה לעד ועודנה מענגת", ההתמזגות המאושרת של שתי ישויות, הפוריית שופעת החיים: כל אלה לא איבדו את קסמם, אלא שמעתה חיפשו אותם בתוככי הליבה המלוכדת של היקום, במחוז השפע האלוהי, וזאת מתוך הכרה שאין להגיע עדיהם דרך הגוף או באמצעות הדימויים המנופצים של העולם הפיזי. מנטליות סמלית זו שיוותה לעולם הפיזי שקיפות לאירועים רוחניים כבירים. כך תרמו הוולנטיניאנים במישרין לטוויית גדיל נאה במרקם התחושה של נוצרים אירופים בעלי דעות שונות ומגוונות. עם הנוצרים של "הכנסייה הגדולה" הם ייצגו את ההנחלה האינטימית של חכמה גואלת, שאין לה תחליף, בהיותה צורת ההולדה האמיתית ביותר.⁴⁷

סבורני שמהקריאה של המזוהה המוצעת במאמרי זה – ואם קריאה זו אכן משכנעת – מתברר שהגדיל שבראון מדבר עליו נטווה מחוטים אפלטוניים, והוא הדין בליבה המלוכדת, בהנחלת החכמה הגואלת ובהתמזגות הישויות.

בראון מבקש להבהיר את ההבדל החד בין אישים כגון קלמנס מאלכסנדריה, פלוטינוס ופורפיריוס, לבין אישים כמו אוריגנס ומתודיוס – כולם אפלטוניסטים, כפי שהוא אכן מציין, מבחינת תחושותיהם והאידיאולוגיות שלהם ביחס למיניות. לדעתו, אף שקלמנס, פלוטינוס ופורפיריוס היו פרושים בעצמם, הם לא הדירו את חיי המין במסגרת הנישואין מהתחום הערכי של חיי הרוח. קלמנס במיוחד ראה בחיי המין של הצעירים שלב מקובל

46 על כך ראו Christoph Marksches, *Valentinus Gnostic? Untersuchungen Zur Valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu Den Fragmenten Valentins*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), Tübingen 1992.

47 Brown, הערה 40 לעיל, עמ' 118-119.

והכרחי בסולם הרוחני המוביל למלוא הגנוסיס והגאולה הנוצריים, ואילו פלוטינוס, שדמה יותר לקלמנס מלאוריגנס בגישתו כלפי המיניות – הסתכל על הגוף מגובה רב ועצום. המשטר הסגפני שלו כלל צניעות מינית מוחלטת, אבל הוא התהלך בנינוחות בין פטרוניס ותלמידים נשואים וקיבל את חיי הנישואין שלהם כדבר מובן מאליו. האידאל שלו היה גוף מכוונן בעדינות, רוטט כנבל שפורטים בו היטב.⁴⁸

אשר לפורפיריוס, בראון מדגיש שהלה סבר שאכילת בשר היא הסכנה הרוחנית הגדולה ביותר: "מבחינתו של פורפיריוס, מילוי הכרס בבשר בעלי חיים ביטא יותר מתענוגות המיטה את פגיעותה של הרוח האנושית לגודש המעיק של הגשמיות שאפפה אותה מכל עבר."⁴⁹

אוריגנס, לדעת בראון, הוא עניין אחר לחלוטין. דומה שלדידו אין כל תועלת במיניות האנושית. בראון מבהיר שתלמידו זה של קלמנס, כפי שאכן אמרו עליו, שולל מכול וכול את האפשרות לראות ביחסי מין שלב בסולם הישועה, שכן חוויית המין, מעצם טבעה, מקהה את הרוח האנושית. בראון מכיר, כמובן, בתרומה שתרם אפלטון לעיצוב תפיסתו של אוריגנס את המיניות: "גישתו של אוריגנס לנישואין הייתה נוקבת הרבה יותר מזו של קלמנס בעיקר משום הנטייה לאפלטוניזם 'פרוע' שעברה כחוט השני במחשבתו."⁵⁰ אולם לנוכח הדברים האלה יקשה עלינו לעקוב אחר מהלך מחשבתו של בראון ולהבין מדוע הוא מייחס את ההבדל בין אוריגנס לפורפיריוס ל"פיצול שחל בין תפיסות הוויתור הפגאניות והנוצריות."⁵¹ על סמך קריאתי את המשתה, ברצוני להציע שההבדל בין שתי קבוצות אלה של אפלטוניסטים ביחס למיניות נעוץ בדיוק בקו השבר שבין שני הטיפוסים של הארוס המקבלים את אישורם אצל אפלטון (גם אם לא במידה שווה).⁵² אני מציע אפוא לראות בעמדתו של קלמנס אנלוגיה לאהבה השמימית בנוסח פאוסניאס, ואילו ה"אפלטוניזם הפרוע" שמאמץ אוריגנס, לפחות בעניין זה, הוא לדעתי פועל יוצא של הבנה עמוקה, ואולי לא פרועה כל כך, אם כך, של האהבה האפלטונית. מנקודת ראותו של קלמנס (אם נלך בעקבות תיאורו של בראון), הנועם והעונג של תשמיש המיטה בחיי הנישואין יוצרים את השלב הראשון בסולם הידע של הגנוסיס הגואל, השלב שהאהבה הגופנית של הצמד הפרדסטי מוליכה אליו, לפי תיאורו של פאוסניאס את האהבה השמימית. גם

48 שם, עמ' 179, המביא את דבריו של E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, (The Wiles Lectures), Cambridge 1965, 24-26.

49 שם, עמ' 182.

50 שם, עמ' 173.

51 שם, עמ' 180.

52 ארמסטרונג נתלה בקלמנס מאלכסנדריה לצורך טענתו ש"האפלטוניזם ריסן את הנטייה לסלוד מענייני העולם הזה ומגוּף, נטייה שיש לה שורשים עמוקים בדת האינקרנציה, ולא אחת עזר להתגבר עליה".
ראו A. Hilary Armstrong, "Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect", *Augustinian Studies* 3 (1972), p. 38.
Studies 3 (1972), p. 38. לעניות דעתי, ארמסטרונג אינו קשוב דיו לשסע שהתגלע באפלטוניזם עצמו.

פלוטינוס, אף שהוא עצמו לא קיים יחסי מין, ראה במגע המיני רמז ראשון ומורה דרך לאקסטזה רוחנית. באופן פרדוקסלי, שני האפלטוניסטים האלה, וגם פלוטרכוס,⁵³ אינם אפלטוניסטים מובהקים, שכן הם משקפים את דעותיהם של אנשי שיחו של סוקרטס ולא של סוקרטס או של אפלטון (על פי המשוער), כפי שנוכל לראות אחרי שנתווה בבירור את ההבדל המסתמן ביניהם בתוך דבריו של אפלטון.⁵⁴ לעומתם, נראה שאוריגנס, עם כל מחויבותו התאורטית המוחלטת לבתולים פיזיים תמידיים ול"אפלטוניזם הפרוע" של האנרגיה הארוטית המלווה את חיפושיו הרוחני, הוא הקרוב ביותר לדיוטימה, אכן קרוב מאוד בהבנתו את האפשרויות הטמונות בארוס האנושי.

במחקריה החלוציים על מקומה של האישה במחשבה החברתית של אבות הכנסייה, מחקרים הנחשבים היום לכמעט קלסיים, אליזבת קלרק מציינת שיוחנן כריזוסטמוס, בן המאה הרביעית, ראה ברעיונות הנוצריים על אודות המין ניגוד ישיר (וסתירה) לרעיונותיו של אפלטון. לדבריה, כריזוסטמוס ראה בבתולין (בתולין תמידיים לאישה) סדרי המדינה, והעמידם כתקבולת ניגודית לרעיון האפלטוני בדבר נשים בשיתוף מיני, המובע בהמדינה, ספר ה. "הטענה שביקש להעמיד", כותבת קלרק, "הייתה שאת הרפובליקה האמתית שתשנה את מעמד האישה יש למצוא לא בקהילה האפלטונית אלא בסגפנות הנוצרית".⁵⁵ יש משום אירוניה, הייתי אומר, שדווקא בהעלאת טענות לפילוסופיה בתולית, מהלך העומד בניגוד לטענה שהנישואין הם בסיס לחירות האישה, ביטא כריזוסטמוס (וכמוהו גם טרטוליאנוס, אולי ביתר אירוניה) את הדעה שאני מייחס לאפלטון. קלרק מזכירה את דבריו של קלמנס וכן את דבריו של אפלטון עצמו, כפי שפירשתי אותם, כאשר היא קובעת:

כריזוסטמוס הקנה לבתולות מעמד רם מעלה. הוא האמין שבסדרי העולם הזה אישה אינה יכולה להשתוות לגבר או לקבל על עצמה תפקידים הנחשבים לגבריים על פי המסורת, ולעומת זאת, בסדר הרוחני היא יכולה גם יכולה ואכן אף עושה כך.⁵⁶

עם זאת, במאמר אחר קלרק תוהה כיצד ייתכן שעל סמך אידאל פילוסופי עתיק ש"מעצם ההגדרה הוציא מכלל אפשרות ידידות בין המינים [...] עלינו לפרש את תופעת הידידות הבין-מינית שהתפתחה בנצרות המוקדמת, ובמיוחד את יחסי הידידות עם נשים, כפי שטיפחו אבות הכנסייה הירונימוס ויוחנן כריזוסטמוס במאה הרביעית?"⁵⁷

Paul Veyne, "The Roman Empire", Philippe Ariès and Georges Duby (eds.), *A History of Private Life*, I: *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge 1987, p. 43

54 ויין עצמו (שם, עמ' 43) מעדיף לראות בגישות אלה תוצר של התרבות הרומית, ואין בכך משום הערכה שגויה מצדו.

55 Elizabeth A. Clark, "The Virginal *Politeia* and Plato's *Republic*: John Chrysostom on Women and the Sexual Relation", *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations*, (Studies in Women and Religion, 2), New York and Toronto 1979, p. 16

56 שם, עמ' 19.

57 "Elizabeth A. Clark, "Friendship between the Sexes: Classical Theory and Christian Practice", שם, עמ' 35.

השאלה שקלרק מעלה מבוססת על ההנחה שבפילוסופיה העתיקה כולה, לרבות בכתבי אפלטון, נשללה האפשרות של ידידות בין גבר לאישה כליל, להלכה ולמעשה. לדעתי, תשובה אחת לשאלתה של קלרק היא שאפלטון עצמו סיפק את המודל לידידות מעין זו בין המינים. מודל זה בא לידי ביטוי בתיאורו את מערכת היחסים בין דיוטימה לסוקרטס, בניגוד ליחסים בין פריקלס לאפסיה, מזה, ובין אגתון לפאוסניאס, מזה.⁵⁸ מתוך שלוש האפשרויות האלה, אפלטון טוען שידידות בין פילוסופים פרושים בלא תלות במגדר נעלה מאהבה הכוללת יחסי מין, בין אהבת גבר לנער בין אהבת גבר לאישה. אפשרות זאת מספקת, לפחות להלכה, את התכנית לידידות סגפנית, החוצה את גבולות המגדר בעולם הנוצרי.⁵⁹ יתר על כן, יש לכך השלכות מבחינת הערכתנו את יחסי הידידות שקיימו אבות הכנסייה. הדיוטימות של אלוהים הן לא רק "גברים של כבוד" (מבלי להכחיש אף לרגע את הדומיננטיות של האנדרוגינוס ה"גברי"), אלא גם מי שזנחו את המין (וממילא גם את המגדר), כמו הגברים הפרושים, שלא אחת הציגו עצמם כנשים.⁶⁰ וירג'יניה בורוס הבחינה היטב בדקות זו כאשר כתבה על גרוגוריוס מניסה:

אם הנוצרי היה "הכול לכולם", אזי כל זהות מגדרית של מושא התשוקה מתאימה: הדמות האהובה אלוהית במידה שווה בין שהיא הסופיה המלכותית בין שהיא החתן (ישוע) נקי הכפיים, כך מסיק גרוגוריוס (De virg. 20). אכן, רוב הזמן "האדם הפנימי" של גרוגוריוס נראה מאושר לגלם את האישה ביחס ל"בעל הטוב" שבשבילו הוא יולד לידים בני אלמוות, מגן על צניעותו (20) ואפילו מנהל את משק הבית (18).⁶¹

58 שם, עמ' 39. עם זאת, יש עדויות אחדות מהעת העתיקה על נשים שנמנו עם אנשי האקדמיה (Konrad Gaiser, *Philodems Academica: die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanensischen Papyri*, Stuttgart-Bad Canstatt 1988, p. 154, cited in Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge 2002, p. 61). עדויות אלו תומכות בהצעת השתורה האפלטונית אפשרת, ואפילו ניסחה, ידידות מעין זו (כהתגלמותה ביחסים בין סוקרטס לדיוטימה; ראו המשתה, הערה 2 לעיל, עמ' 127 ואילך). ראו Boyarin, הערה 1 לעיל. אם השקפתי בעניין זה מתקבלת על הדעת, למותר להניח שכריזוסטמוס נזקק לליסיס בהעלאת הרעיון של ידידות בין גברים לנשים, או של ידידות בכלל. לעומת זאת, גרוגוריוס מניסה בחיבורו דיאלוג על תחיית המתים ועל הנשמה, אכן עיצב את יחסיו עם אחותו מאקרניה בדמות יחסי הידידות המצטיירים בין סוקרטס לדיוטימה בהמשתה לאפלטון, ועל כך ראו Burrus, הערה 36 לעיל, עמ' 112-122.

59 כך אולי באשר להירונימוס, אבל לא, למשל, ביחס לאוגוסטינוס, שכתב כי "חזה לא הייתה יכולה להיברא בעיקר כדי לשמש בת לווייתו של אדם, 'שכן נאה יותר לשני ידידים ממין זכר לחיות יחדיו, בהיותם דומים זה לזה בהֶחֱבֵר ובשיח, מאשר לגבר ולאישה'" (ראו White, הערה 35 לעיל, עמ' 10).

60 בנקודה זו אני חולק במידה מסוימת על קלרק (Clark), הערה 55 לעיל, עמ' 48). אינני מתכחש לעדות הנרחבת שנשים יוצגו לא אחת כגברים, ועל כך ראו שם, עמ' 56-57, אך לטענתי אין ליחס לה חשיבות מרכזית. אל לנו לשכוח, כמובן, שבעולם היווני גופא הייתה גבורה (andreia) תכונה שנשים וגברים כאחד שאפו אליה. אחת הטענות נגד כל הנחה שנשים סגפניות מצטיירות כגברים, היא שגברים סגפניים יכולים להיות מיוצגים כנשים, כדבריה של בורוס (Burrus), הערה 28 לעיל, עמ' 20, 59, 91, וכן לכל אורך ספרה, *Begotten Not Made*, הערה 36 לעיל, ובפרט עמ' 111, 131-133. אין בכך כדי לייחס פמיניזם לגברים אלה (בורוס מביאה את דבריו של לורו: "הגבר זוכה במורכבות, בעוד שהאישה מאבדת ממהותה" [שם, עמ' 84]; Nicole Loraux, *The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*, Princeton 1995, pp. 14-15).

61 Burrus, הערה 36 לעיל, עמ' 96, המביאה את דבריו של Loraux, הערה 60 לעיל, עמ' 13-14. יש

ועוד כותבת בורוס, בניסוח מרשים:

בגייסו את הנזילות של האנדרווגניות בשם אהבה אחרת, "הלוגוס הפילוסופי" האנכי של גרגוריוס, אינו זורם בערוצי הריבוי המגדרי אלא מוליד סובייקטיביות גברית יחידה – וחיננית במיוחד – השואבת את עמדתה מדומיננטיות טרנסצנדנטית, "מכוחה לשרש את ההבדל בין המינים".⁶²

כמובן, התעלות זו עצמה מעוצבת לעתים קרובות כגברית,⁶³ ועם זאת, הדיכוטומיה של המגדר נפרצת פריצה בעלת משמעות, ולא בכיוון אחד בלבד. נראה שההבניה של אנשי אלוהים ממין נקבה נעשית בשתי דרכים – אנשי אלוהים (רוחניים) שהם נקבות מבחינה אנטומית, ואנשי אלוהים (רוחניים) ממין נקבה שהם גברים מבחינה אנטומית. טרנס-סקסואלים אלה יכולים להיות (לפחות להלכה) ידידים, ואף למעלה מזה, כמו סוקרטס ודיוטימה, שכן הארוס עומד בעינו.⁶⁴ ובכן, ביכולתי להציע תשובה לקושיה שהעלתה קלרק לפני עשרים שנה – במסורת הפילוסופית הקלסית יש לפחות משהו שאבות הכנסייה וידידיהם יכולים להיתלות בו בדברם בשם הידידות שבין גבר לאישה.

במאמר נהדר חקר מרק ג'ורדן את הקשר שבין המשתה לאוגוסטינוס. הוא קרא בקפידה את תיאור המפגש בין סוקרטס לאלקיביאדס בסיומו של המשתה, והראה עד כמה ארוטי הרושם שהותיר המשתה בדמינו של אפלטון וכיצד הוא הכשיר את הקרקע לתאוריה האוגוסטיניאנית, שלפיה יחסי האדם עם אלוהים טעונים ארוטית. כמו כן – וזאת, כפי שמדגיש ג'ורדן, נקודה חשובה מאוד – יחסיו של הגבר הפרוש עם גברים פרושים אחרים מצטיינים בארוטיות ובתשוקה. בהתייחסו לסיפור של אוגוסטינוס על אודות שני פקידים רמי דרג שהתמסרו לפרישות נוצרית אחרי שקראו את "חיי אנטוניוס", ג'ורדן כותב:

התברר שכל אחד מהם כבר היה מאורס, אך בשמוע ארוטיתיהם את הבשורה הן ניאותו בחפץ לב להקדיש את בתוליהן לאלוהים. השלשלת היא האישה (femina) ואילו המשענת היא החבר, השותף (socius). נטישת הבשרים אין פירושה נטישת ידידות חד-מינית.⁶⁵

לציין שגרגוריוס עצמו היה נשוי וגילה יחס מורכב לתנועת הפרישות; ראו דינה של Burrus, שם, עמ' 84-97. רלוונטית במיוחד הערתה של בורוס, ולפיה "הגם שגרגוריוס מגדיר את הבתולים 'שיטה מעשית' שבאמצעותה הנשמה שומרת על מבטה כלפי מעלה מבלי להיגרר מטה, באופן חזירי, לרגשות השייכים לבשר ודם (De virg. 5), כוונתו היא שיש לפרש את ה'נישואים' באופן מטפורי יותר, כבעיה של נטייה ארוטית הנובעת לא מעצם ההזדווגות המינית במסגרת חיי הנישואין, אלא מהכישלון להישאר מנותק מהזוטות המכאיבות ומסיחות הדעת של 'שגרת החיים'" (שם, עמ' 90). אם כך הדבר, נוכל להסיק שהוא ראה בנישואיו שלו מעין מצב בתולים.

62 שם, עמ' 84, 97. המובאה האחרונה לקוחה מתוך Luce Irigaray, *This Sex Which is not One*, from French: Catherine Porter and Carolyn Burke, Ithaca 1985, p. 74.

63 Daniel Boyarin, "Gender", Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for the Study of Religion*, Chicago 1998, pp. 117-135.

64 לניתוח מבריק ומרגש של ההבחנה המושגית ושל היחס בין תשוקה מינית לארוס, ראו Halperin, הערה 11 לעיל, עמ' 182-185.

65 Mark Jordan, "Flesh in Confession: Alcibiades Beside Augustine", Virginia Burrus and Catherine

מה שאנו מכנים בכינוי "הקונברסיה" (הפיכת הלב) של אוגוסטינוס אינו שינוי באמונה. זהו הסירוב האהוב לקבל את הכלכלה השלטת של יחסי מין בין גבר לאישה לטובת פרישות (בין גברים?) מול האלוהים.

לא באתי לחלוק על דבריו של ג'ורדן, כי אם להוסיף עליהם. הייתי מציע שחידוש בולט אחד של האהבה האפלטונית הלובשת צורה של פרישות נוצרית מול האלוהים, הוא בדיוק הדרך שבה ג'ורדן תיאר אותה – מעין התעלות מדומיינת של הבינאריות של המגדר עצמו (אף שלא במקרה של אוגוסטינוס עצמו),⁶⁶ התעלות שמדמה לעצמה לפחות חבר (socius) ממין נקבה (דיוטימה), ואישה (femina) ממין זכר (אגתון).⁶⁷

המתח שבין מין שעבר סובלימציה – אך לא איבד מהארוטיות הטבעוה בו – לבין חיי העיר מובע אצל אפלטון במסגרת התנגדותה של הפילוסופיה לרטוריקה; הוא מוצא את ביטויו אצל הנוצרים המוקדמים בכוח עמידתה של הסגפנות נגד חיי היום-יום, ואצל חכמי בבל בשלהי העת העתיקה, כפי שנראה בהמשך, בהצבה מורכבת וטעונית מתח, ובסופו של דבר בלתי אפשרית, של ערכי הנישואין וההולדה (ערכיה של העיר העתיקה), מזה, ושל ערכי החברותא הרוחנית של לומדי התורה, מזה.

חכמים וחבריהם: אהבה אפלטונית בבבל התלמודית

לטענתו של לקסון –

אריסטו, קיקרו, פלוטרכוס ומונטיין ראו בידידות יחס אנושי במהותו, אם לא יחס מכונן. אף שלא יקשה עלינו למצוא דוגמאות מקראיות ליחסי ידידות הומו-חברתיים, החל בספר בראשית המקרא מעמיד את הנישואין כרפוס המקורי והבסיסי ביותר של חברה אנושית. כאשר ראה אלוהים כי לא טוב היות האדם לבדו, ברא אישה כדי להביא מזור לבדידותו.⁶⁸

בעקבות הלפרין, ניסיתי להראות למעלה שיש במקרא תקדימים נוספים לידידות הומו-

Keller (eds.), *Towards a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, 23-37; 34-35.

66 ראו Halperin, הערה 11 לעיל, הערה 53.

67 בתגובה שהגיב למאמר קודם שלי (Boyarin, הערה 1 לעיל), ג'ורדן מבין את דברי שלא כהלכה בנקודה מסוימת. אף שקבעתי כי ג'ואט קורא את הדברים נכונה, לא התכוונתי לתמוך בהשקפתו, שלפיה אפלטון בז לתשוקה הומוארוטית. אדרבה, לדעתי סוקרטס (האפלטוני) אינו מגנה הזדווגות בין זכרים, אלא מביע שאט נפש מכל הזדווגות שהיא, אם מין במינו ואם מין בשאינו מינו. הבחנה זו חשובה ביותר. הערכתי לדיוטימה גבוהה בוודאי במידה רבה מזו של ג'ורדן, אך זאת דווקא משום שאני רואה בה מאהבת של סוקרטס ולא דמות המדחיקה אהבה.

68 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 79.

חברתית או הומו־נורמטיבית, שלקסון אינו נותן דעתו עליהם. נראה שהחכמים שסיפור את סיפור המעשה שאנו עומדים לעיין בו התחבטו באותה שאלה אך לא הכריעו בה. התלמוד פשוט אינו דבק באחת משתי ההשקפות בנוגע ליחס בין הארוס הגשמי (בין גברים לנשים) לארוס הרוחני (בין גברים לבין עצמם), אלא מניח להן לחתור זו תחת זו, מבלי לערער את האחת ולאשר את רעותה. נטייה זו שלא להכריע שכחה בתלמוד, והיא כנראה הסיבה שהחכמים לא כתבו כתיבה עיונית אלא העדיפו להביע את ערכיהם בדרך סיפורית, שאינה מתחייבת לעמדה חד־משמעית. מעבר לזה, דומה שבעיני חז"ל חוסר היכולת למצוא פתרונות הולמים והצורך להישאר תמיד בדו־משמעות ובמתח מעידים על מצבו של העולם ועל המצב האנושי.

התלמוד הבבלי מספר סיפור על ידידות הומו־נורמטיבית בין שני חכמים. סיפור זה, המופיע בבבא מציעא, פד ע"א, זכה עד כה לפירושים רבים ושונים בספרות המחקר (ובהם גם פירושי שלי). במאמר זה בכוונתי לראות בסיפור זה עימות בין סוגי הדילמות שהאפלטוניזם המוקדם והווריאנטים הנוצריים שלו עסקו בהם. בסיפור זה נוצר עימות בין הטרור־נורמטיביות להומו־נורמטיביות (או להפך), אגב תיאור מהלך העניינים בפי המספר, וכך נוצרת בו, באופן רב עוצמה, תמטיזציה של אפזרייה אידאולוגית.

הרי תמצית העלילה:

ריש לקיש הוא שודד יהודי ורודף נשים נודע. פעם אחת ראה מרחוק את ר' יוחנן, סמל היופי והזהר הגברי, שוחה בירדן. הוא נעץ את רומחו בירדן, קפץ מעליו וזינק לעברה של דמות זו שעוררה את תשוקתו. כתבי היד מעמידים את שאלת ההומו־נורמטיביות וההטרור־נורמטיביות כנושא הסיפור ברומזם שבעיני המחזר הנלהב השתמעה זהותה המינית של הדמות המושכת לשתי פנים. אחרי עלילה צדדית, המצביעה על ההקבלה ועל התחרות בין חיי המין לחיים המוקדשים ללימוד התורה, ר' יוחנן מציע לריש לקיש את האפשרות לחיות את שניהם: אני כחברך ואחותי כאשתך. הצעתו הלא מהוגנת במיוחד של ר' יוחנן מזכירה לי את הצעתה של המלכה אליזבת למרי מלכת הסקוטים – שתינשא לרוברט דדלי, חביבה של המלכה, ותבוא לאנגליה לנהל את ענייני הממלכה עם המלכה אליזבת ולחיות אתה. כפי שמעיר לקסון על הרעיון הקוויירי המוזר המסתתר מאחורי הצעה זו, בצטטו הערה בת אותה תקופה:

"הואיל ושתינה [אליזבת ומרי] לא יכלו לבוא בברית הנישואין, הדרגה השנייה לעשות אותן ואת ממלכותיהן מאושרות הייתה שמרי תינשא למי שאליזבת נטתה אליו חסד ואהבה אותו כאחיה". כל אותם מתחים שלא באו על פתרונם, והסתירות המובלעות ביחס לנישואין כידידות צצו ועלו בשעה ששתי המלכות ניהלו, פעמים כשורה ופעמים באופן כושל, את חיי הנישואין שלהם, את היעדר הנישואין ואת הנישואין לכאורה.⁶⁹

כך הדבר, בשינויים המתחייבים, באשר לגיבורים בסיפורנו. הקשרים הארוטיים המשותפים של שני החכמים עם מושא "נשי" של תשוקה – עם התורה שהם לומדים

69 שם, עמ' 24-25.

יחד, בחברותא, מזה, ועם מושאים נשיים אנושיים – אחותו של האחד ואשתו של האחר, מזה, מכפרים על אי־יכולתם להינשא זה לזה, כביכול. המבנים הקלסיים של קרבה "בין גברים" שאווה סדג'וויק דנה בהם, או של גבר־מיניות (hom[m]o-sexualité) (כמובן, לא הומו־סקסואליות) אצל איריגרי משועתקים ומוכפלים בסיפור שלפנינו בצורה מושלמת, הן במישור הידידות החף ממיניות והן במישור הנישואין בעל הצביון המיני.⁷⁰

בינתיים, בבית המדרש, נראה תחילה שהכול מתנהל כשורה. ריש לקיש לומד היטב ובמרץ ונעשה לגבר גדול בתורה בעוד הוא ר' יוחנן מקיימים יחסי חברותא – הגרסה ההומו־נורמטיבית החז'לית המיוחסת של ידידות אפלטונית. אולם, כפי שקורה לעתים קרובות ביחסי אהבה, גם במקרה זה סופה של האהבה להחמיץ. העכרת היחסים וההמשך המר והנמהר הם, לדעתי, המקום שבו המתח בין ידידות לנישואין נדונים באופן העשיר ביותר בספרות חז"ל:

יומא חד הוה קא מיפלגי בי מדרשא: "הסייף והסכין והפגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה?" – משעת גמר מלאכתן, ומאימתי נגמרה מלאכתן? ר' יוחנן אמר: "משיצרפם בכבשן". ריש לקיש אמר: "משיצחצחן במים". אמר ליה ר' יוחנן: "לסטאה בלסטיותיה ידע!" אמר ריש לקיש ליה: "מאי אהנית לי? התם ר' קרו לי, והכא ר' קרו לי." {אמר ר' יוחנן ליה: "אהנאי לך דאקריבנך תחת כנפי השכינה."} חלש דעתיה דר' יוחנן. חלש ריש לקיש.⁷²

ותרגום לעברית: יום אחד היו חלוקים בבית המדרש: "הסייף והסכין והפגיון ומגל יד ומגל קציר מאימתי מקבלין טומאה – משעת גמר מלאכתן, ומאימתי נגמרה מלאכתן?" ר' יוחנן אמר: "משיצרפם בכבשן". ריש לקיש אמר: "משיצחצחן במים". אמר לו ר' יוחנן: "שודר בענייני שוד הוא יודע" (כלומר, בסרקסטיות: אתה צריך לדעת על מה אתה מדבר. ככלות הכול, כלי נשק הם מומחיותך). אמר ריש לקיש לר' יוחנן: "מה הועלת לי? שם (בקרס) קראו לי רבי, וכאן (בבית המדרש) קוראים לי רבי". {אמר לו ר' יוחנן: "הועלת לי

70 "המונח homo-sexualité של איריגרי – המאוית לעתים hom(m)osexualité – הוא משחק מלים על המלה homme, "אדם" או "גבר" בצרפתית, שמקורה ב־homo – "אדם" או "גבר" בלטינית, "זהה" ביונית. באמצע את ההבחנה בין הומוסקסואליות (או הומו־סקסואליות) לבין 'homo-sexualité' (או (hom(m)osexualité), ברצוני לציין את המרחק המושגי שבין המונח הראשון, הומוסקסואליות, המשמש אותי בהוראה של מיניות לסבית (או גאה), לבין המונח הדיאקריטי של איריגרי המציין אינדיפרנטיות מינית, מונח המציין (בעצם) הטרסקסואליות. ברצוני לסמן הן את המרחק הבלתי ניתן לגישור בין שני המושגים, והן את דו־המשמעות המושגית המתקבלת משני הדימויים האקוסטיים הזהים כמעט לחלוטין" (Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation," *Theatre Journal*, 40:2 [1988], pp. 155–177, at p. 165; ראו גם: Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York 1985).

71 חומרי גלם אינם מקבלים טומאה, שלא כמו כלים מוגמרים. השאלה שמעמיד טקסט זה היא אפוא מהי הפעולה המשלימה את ייצורם של כלי הנשק האלה.

72 על פי נוסח כתב יד המבורג 165.

לך שקרבתך תחת כנפי השכינה".⁷³ חלשה דעתו של ר' יוחנן (כלומר, נפגע ונעלב). חלה ריש לקיש (עקב הקללה שקיללו ר' יוחנן).

כאן אנו מבחינים בבירור בדו־הערכיות המובנית בתוך הטקסט הזה. מצד אחד, ר' יוחנן מצטייר כאחד מגדולי גיבורי התרבות של חז"ל, ועל כן היינו מצפים שהמסר שאהבת התורה עולה על אהבת נשים יהיה המסר ה"מנצח" בכל מאבק אידאולוגי המוצא את ביטויו בטקסט. מצד אחר, כפי שעולה במישרין מהטקסט, מבלי להשליך עליו פירושים כלשהם מבחוץ, לא כך הדבר. התפרצותו של ריש לקיש: "מאי אהנית לי? התם רבי קרו [בחולם, היינו "קראו" בעבר] לי, והכא רבי קרו [שורוק, היינו "קוראים" בהווה] לי", נשמעת כהאשמה חריפה על "יומרותיה" של החברותא, החבורה הקדושה של החכמים. ריש לקיש קובל על שהארוס הכל-גברי אמור להיות לא היררכי ולא אלים מטבעו, ואילו ר' יוחנן המחיש זה עתה שהארוס, אינו 'לא היררכי' ואינו 'לא אלים'. למעשה, במקום להתאים לאידאל המוצהר של שיג ושיח בחברותא, ניכר שהידידות בין גברים משעתקת דפוס עתיק מאוד של יחסים דווקא, דפוס שהלפרין מתאר כך:

אסימטריה מבנית, הנוצרת בעקבות חלוקה בלתי שווה של קדימות, בין השותפים למערכת היחסים [כגון ביחסי מורה ותלמיד, ד"ב] ומהתייחסות אחרת לכל אחד מהם בסיפור: לאחד החברים נודעת חשיבות גדולה יותר מלרעהו; והחשוב פחות כפוף לחשוב יותר – אישית, חברתית ונרטולוגית.⁷⁴

נראה אפוא שהתלמוד קובע את הערך העליון של תלמוד התורה על דרך השקלא וטריא, ובה בעת מערער את היומרות של הערך הזה. בתלמוד, מכל מקום, בניגוד לטענות לאהבה אפלטונית שהעלו כמה חוקרים, שוויון בין גברים בעולם האינטלקטואלי כמוהו כשוויון בעולם ה"אהבה" ההטרוסקסואלית: שניהם מסתמנים כמראית עין כוזבת – לא רחוקה פחות מההדדיות ומהשוויון בתשוקה מן הפדרסטיה הפאוסניאנית. הלפרין גורס שהמהלך המהפכני שעשה אפלטון היה חריגתו מן הדגם ההיררכי של המין אל דגם של תשוקה ועינוג הדדיים. הוא מוסיף ואומר שלהדדיות זו של התשוקה הפעילה, ל"עיצובו מחדש של האתוס ההומוארוטי של אתונה הקלסית בידי אפלטון", נודעו "השלכות ישירות על תכנית החקירה הפילוסופית שלו". בעקבותיהם נוצר אתוס של שיחה אמיתית שבה "תשוקה הדדית מאפשרת חילופי שאלות ותשובות ברוח טובה, שהם נשמת אפה של הפרקטיקה הפילוסופית".⁷⁵ דומה שזה מה שמציע גם ר' יוחנן, הנראה בעיניי כאפלטוניסט, אך כשריש לקיש חולק עליו הוא מגיב באומרו: "לסטאה בלסטיותיה ידע", וריש לקיש מטיח כלפיו

73 משפט זה אינו מופיע בכתבי ידות (שם נאמר: "לא אֶהְיֶי לך ולא מידי?" כלומר, האומנם לא הועיל לך ולא כלום?) והוא תוספת לטקסט (ככל הנראה, הגהה עתיקה). אני מצטט את המשפט מגרסת הרפוס משום שהוא חושף את המשמעות הכוללת של הנרטיב ותומך בקריאתי את הטקסט. לא נאמר שר' יוחנן הביא תועלת לריש לקיש בשדכו לו אישה, אלא בכך שסיפק לו אובייקט נשי רוחני לתשוקה – השכינה.

74 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 78.

75 David M. Halperin, "Why is Diotima a Woman?", *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, p. 133

במרירות: "מאי אהנית לי? התם רבי קרו לי, והכא רבי קרו לי". הבטחותיך להדדיות, קובל ריש לקיש, היו הבטחות שווא. לאמתו של דבר, לפי תגובתך אני מבין שציפיית ממני, אחי יוחנן, שאהיה סביל וממושמע ואחדיר את הלוגוס שלך אל תוך גוף תורתו. ואכן, תגובתו של ר' יוחנן לדעה המנוגדת שהשמיע מי שהיה אמור להיות חברו-אהובו, מצטיינת באלימות מילולית ובנימה זלזלנית. היא מעידה שדבר לא נשתנה. מבחינתו, ריש לקיש הוא עדיין בבחינת "לסטאה", איש זרוע הנוהג עם עמיתו כשם שנהג במחיצת חבורת השוודדים. אולם באופן פרדוקסלי, תשובה זו מעידה שהפוסל – במומו פוסל, שכן ר' יוחנן עצמו נוקט את נהגיה של חבורת שוודדים. ובכן, כמוך כמוני. בית המדרש, המרחב של הארוס הכול-גברי ההדדי והלא רכושני, לכאורה, מוצב כנעלה ממרחב המשפחה בעל האופי המיני, אך בעת ובעונה אחת, מערך זה עובר דקונסטרוקציה ומוקנה לו צביון אלים והיררכי. היית טוען שהדיאלקטיקה של אפלטון קרובה יותר באתוס שלה לדפוס השליטה ההיררכיים המוחלטים של הידידות ההרואית משאפלטון (או "ר' יוחנן") היה רוצה שנאמין.⁷⁶

השבר בסיפור, או אי-הלכידות הטבועה בו, הוא תוצר של מתח חברתי ועיוני. בה בעת שהארוס של גברים עם גברים מוצג כנעלה מהארוס של המשפחה, יהדות חז"ל מציגה את הנישואין וההולדה כצורך עילאי ומוחלט החל על הכול, ובכך יוצרת מתח שאין ליישבו בין שני רעיונות כמעט סותרים הקובעים את יסוד היסודות ועיקר המהות של היחסים האנושיים: ידידים ו/או משפחה. נראה שר' יוחנן עצמו מייצג את האפלטוניזם, ואילו אחרות ובני ביתה – את תביעותיה של הפוליס. למן התקופה התנאית, הרעיון שיש קבוצת עילית המתבדלת מכלל ישראל היה מאוס בעיני החכמים וכמוהו המחשבה שאת ההולדה יש להניח לעמי הארץ.⁷⁷ במקום לחלק את האוכלוסייה לשתי קבוצות, כפי שעשו כמה אפלטוניסטים יהודים (ובהם פילון האלכסנדרוני) וכמה נוצרים, נטו חז"ל להפריד בין שני תחומי חיים: תשוקה אינטלקטואלית הומוארוטית שמוקנה לה ערך רב, ועולם הטרוסקסואלי פונקציונלי של רכישה ובזבז. ר' יוחנן ניסח זאת ניסוח בלתי נשכח: "ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה?" (בבלי, קידושין כט ע"ב). ואף על פי כן: "הלכה: נושא אשה ואח"כ לימוד תורה" (שם). אפשר אפילו לחשוב שהמוסד החז"לי של נישואין היה ערך מוחלט באופן המשתמע לשתי פנים, סוג של תיקון ביחס למסורות יהודיות אחרות בנות זמנם, כולן או רובן, שהיו דו-ערכיות

76 העלילה הצדדית הפותחת את פרוטגורס היא אפוא מעניינינו ממש, שכן אפלטון מרמז על אחרות לוחמים אצל הומרוס לעומת המשיכה האתונאית לנערים. הואיל ואפלטון היה לדעתי קורא מיומן של הומרוס, משתמע מכך שירידות המתנזרת ממין עולה על יחסי מין פדרסטיים, והדברים חלים גם על המשתה. כפי שמציין הלפרין, קוראים אתונאים אחרים ייחסו לאכילס ולפרטרוקלוס מערכת יחסים פדרסטית. (דומה שהוא אינו מכין את משמעות הקטע בפרוטגורס). אמנם הלפרין מודע לזיקה ההיסטורית בין ירידות אפלטונית כדמותה בספר המדינה ובין דמותה במודל העתיק, אך כשהוא ניגש לנתח את האהבה שכנגד האפלטונית (anteros), הוא שולל את האפשרות שהגרסה האפלטונית, כמו זו ההומרית, נגועה בשליטה היררכית. כמעט באותה נשימה שהוא מעיר שהירידות ההומרית מוצאת את המשכה בהמדינה לאפלטון, הלפרין כותב: "במקום לראות באחרות לוחמים את מקור האהבה היוונית, אני רואה בה את התרחשותה הסופית של מסורת סיפורית מוקדמת באפיקה היוונית" (Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 87 וההרגשה שלי, ד"ב). לדעתי, מסורת זו נמשכה זמן רב לאחר מכן. ראו עתה בספרי Socrates and the Fat Rabbis, Chicago 2009.

77 כלומר, יש בעם ישראל קבוצה של בורים בהלכה המכונה עם הארץ, אך החכמים מצווים שלא להיכרל ממנה. אפשר וצריך להוסיף על כך כהנה וכהנה, אך לפי שעה אסתפק בדברים אלה.

הרבה יותר, אפילו יותר מגישתם של החכמים. השוואה למוסד הפרוטסטנטי של נישואין כידידות, השוואה חלקית אך אמתית, עשויה להיות מאלפת בשל קווי הדמיון לדילמה המומחזת בטרגיקומדיה התלמודית. המתקנים הפרוטסטנטים, מציין לקסון, "קידמו [את הנישואין] באופן נמרץ בשביל כל אחד, אפילו (או במיוחד) בעבור אנשי הכמורה"⁷⁸, ובתוך כך יצרו, כפי שלקסון מראה לנו היטב, מערך של דילמות שאין לפתורן ומטרידות אותנו עד היום. מטעמים ברורים, דומה שאותה סתירה מטביעה את חותמה על ניסיונותיהם של חז"ל לאחד פרישות ונישואין במסגרת חיים אחת.

אף על פי שבעבר חשבתי שיש להבחין בין היהדות ההלניסטית לגונוניה לבין זו של חז"ל, ואפילו בין היהדות האפלטונית לגונוניה לזו של חז"ל, היום ברור לי שלא ראוי לעשות זאת. לפעמים, בטקסטים מסוימים, החכמים אכן מכריזים שנישואין, ואפילו אהבה בין בעל לאשתו, הם ידידות. את הרגע הזה תיעדתי בספרי הבשר שברוך,⁷⁹ ומדובר ברגע שבו, למשל, בטקס הנישואין אפשר לראות בכלה ובחתן ידידים אוהבים. אולם הבחנה זו הייתה כרוכה בכיסוי (מבלי משים) של דברים רבים אחרים ובהתעלמות מכמה הבדלים חשובים בין חכמי ארץ ישראל לחכמי בבל, חכמי בבל, שסיפרו מחדש את הסיפור שאנו מעיינים בו, היו לכודים בסבך ההבנות האפלטוניות וההלניסטיות האחרות בדבר נישואין וחברה.⁸⁰ הם לא דבקו ברעיון ההלניסטי השכיח (שארסטופנס מביע בהמשחה בזנון וברומנים ההלניסטיים) ש"ארוס הוא אל התורם לביטחון העיר"⁸¹ – לפי הסיפור שלפנינו התשוקה תורמת להרס העיר דווקא – אך עם זאת הסיפור אינו שש להרס (כפי שאפלטון היה אולי עשוי לנהוג, וכמה מגדולי ה"אפלטוניסטים הפרועים" של העולם הנוצרי לא כל שכן).

במחקר שנעשה בעת האחרונה מיכאל סטלו טוען שיש הבדל מהותי בין אידאולוגיות הנישואין היהודיות בתלמוד הירושלמי לבין אידאולוגיות הנישואין בתלמוד הבבלי. סטלו שם לב שלעומת הטקסטים בתלמוד הירושלמי, המקורות הבבליים כמעט שאינם מדברים על הבית (oikos) כעל ערך בפני עצמו, וטוען טיעונים משכנעים שבתלמוד הירושלמי עוצבה סוגיית הנישואין אחרת מבתלמוד הבבלי. לדעת סטלו, אפשר להסביר את השוני בעזרת אנלוגיה לְשוני בין הפילוסופיות ההלניסטיות – התלמוד הירושלמי מייצג את התפיסה ה"סטואית" שהנישואין הכרחיים לסדר הטוב של החברה,⁸² ואילו התפיסה הדו־ערכיות הרבה יותר שמגלה התלמוד הבבלי כלפי הנישואין, במיוחד ביחס לתלמוד תורה, קרובה יותר לעמדות פילוסופיות הלניסטיות אחרות, כמו אלה של הציניקנים.⁸³ אני מקבל את ההבחנה של

78 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 28.

79 דניאל בויראין, הבשר שברוך: שיח המיניות בתלמוד, מאנגלית: עדי אופיר, תל אביב תשנ"ט, עמ' 83-11.

80 על ההלניזם בבבל דווקא, ראו עתה מאמרי "על המגעים התאולוגיים של אבות הכנסייה וחכמי בבל בעת העתיקה המאוחרת: דגם ודוגמה", העתיד להתפרסם בכתב העת, מדעי היהדות.

81 A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge, UK and New York 1987, p. 430.

82 להערות מבריקות ונוקבות על תפקידו של הסטואיציזם בהתפתחותו של מוסר זה ובהפצתו, ראו Veyne, הערה 47 לעיל, עמ' 44-45. על אנטיפטרוס ומוסוניוס, שסטלו מצטט, ראו שם, עמ' 46-47.

83 Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001, p. 33.

סטלו, אך מציע שהשקפת התלמוד הירושלמי, ולפיה נישואין הטרוסקסואלים ומשק הבית הם הבסיס לחברה מסודרת, מייצגת יותר מדעות מקובלות, עממיות ומלומדות גם יחד, ואילו העוינות, לכאורה, שמגלים חכמי בבל כלפי הבית קרובה יותר לדעות הפילוסופיות של קבוצת העילית שהושפעו מהאפלטוניזם. ניתוח הטקסט התלמודי המוצג כאן (טקסט שסטלו אינו דן בו בהקשר זה כלל) תומך בהצעה שמשנתם של חכמי בבל, משנה שהיא באופן ייחודי יותר תוצר של עיצוב חברתי סכולסטי (דהיינו אקדמי ממש), קרובה יותר לעמדתו של אפלטון עצמו, כפי שהדברים מנוסחים בהמשחה ובפיידרוס.⁸⁴ בניסוחו הקולע של אלן בלום:

תנועה זו [מן המשפחה אל ה"פוליס"] מסוכמת בספר המדינה, על השקר האצילי שלה, המיתוסים שלה ותקנותיה המיניות המזורות – קודם כול המשפחה מחוסלת לטובת העיר, ואחר כך הפילוסופים, שהם מושלי העיר, ממאנים להפנות עורף למרום עיוניהם כדי לרדת אל חשכת המערה המפעפעת בעיר.⁸⁵

מכל מקום, גם משנתם של חכמי בבל מפולגת בעקבות סלידה זו, שכן אף על פי שחיי הפרישות קסמו לחכמים, דומה שמחויבותם לנישואין לייסוד המשפחה הייתה חזקה לפחות במידה שווה, ומכאן ההתחבטויות והפסיחה על שתי הסעיפים בסיפור שלפנינו.

ההתרוצצות בין אידאולוגיות הידידות והמיניות של חז"ל מוצאת את ביטוייה התמטי בהמשך הסיפור התלמודי. אף שכוונתו ה"אמתית" של ר' יוחנן בהזמינו את ריש לקיש לבית המדרש הייתה לצרפו לחברותא ההומוארוטית של לומדי התורה, מעורבת בעניין גם דמות אנושית של אישה, אחותו של ר' יוחנן, שנעשתה בינתיים גם אם לילדים. מקומה במשק היחסים משורטט בצורה נאה במהלך הסיפור:

אתיא אחתיה וקא בכיא קמיה. אמרה ליה: "חזי לדידי". לא אשגח בה. "חזי להני יתמי!" אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה" (ירמיהו מט, יא). אמרה ליה: "עשה בשביל אלמנותי!" אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו" (שם).
[באה אחותו (של ר' יוחנן, אשת ריש לקיש) ובכתה לפניו (לפני ר' יוחנן). אמרה לו: "ראַה אותי". לא שם לב אליה. "ראַה אלה יתומי!" אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה". אמרה לו: "עשה בשביל אלמנותי!" אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו"]

יקשה עלינו לתאר לעצמנו הכרזה נוקבת יותר של עמדתו של ר' יוחנן מ"אמרה ליה: 'חזי לדידי'. לא אשגח בה", וגם גינוי נוקב יותר של עמדה זו עצמה. עם זאת, לא ברור לגמרי אם הטקסט התלמודי אכן נוקט גישה אמפתית כלפי אשתו של ריש לקיש, כפי שעולה מדבריה, שכן כאשר ר' יוחנן מכה על חטא, הוא מבכה את כישלוננו באהבת

84 סטלו עצמו מכנה עמדה זו "ציניקנית", וייתכן שאכן כך הדבר, אך אם כן, הייתי טוען שמדובר במורשת שמקורה בשלשלת האפלטונית של האסכולה הציניקנית.

85 Allan David Bloom, "The Ladder of Love", *Plato's Symposium*, by Plato, from Greek: Seth .Benardete, Chicago 2001, p. 66

התורה, שבעטייו כשלה אף אהבתו לריש לקיש, אך אינו ניחם על שנהג בקשיחות לב כלפי אחרות:

נח נפשיה. הוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרי רבנן: "מאן נעביד דמיתבא דעתיה? נתייה לר' אלעזר בן פדת, דמחדדן שמעתתיה, ונותבוה קמיה". אתייה לר' אלעזר בן פדת ואותבוה קמיה. כל מילתא דהוה קאמ', הוה אמר ליה: "תניא דמסייעא לך". אמר: "וכי להדין צריכנא? בר לקישא כל מילתא דהוה קאמינא, הוה מקשי לי עשרין וארבעה קושיאתא, ופריקנא ליה ארבעה ועשרין פירוקי, עד דרווחא שמעתא. ואת אמרת: 'תניא דמסייע לך'. אטו אנא לא ידענא דשפיר קאמינא?" הוה קא אזיל וקאר' אבבי: "היכא את בר לקישא, היכא את?" עד דשני דעתיה. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה. |מת ריש לקיש. היה מצטער רבי יוחנן עליו, על ריש לקיש, ביותר. אמרו החכמים: "מה נעשה שתהא דעתו מיושבת? נביא אליו את ר' אלעזר בן פדת, שכן ההלכות (או המסורות) שבידו מחודדות, ונושיבהו לפניו, לפני ר' יוחנן". הביאו את ר' אלעזר בן פדת והושיבוהו לפניו. כל דבר שהיה ר' יוחנן אומר, אמר לו רבי אלעזר: "תניא דמסייעא לך" (שנויה ברייתא שמסייעת לך, כלומר: יש מסורת שתומכת בדבריך). אמר ור' יוחנן: "וכי לזה אני צריך? בר לקישא כל דבר שהייתי אומר, היה מקשה לי עשרים וארבע קושיאות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים, עד שההלכה הייתה מתפרשת (כלומר עד שהעניין התבהר). ואתה אמרת: 'תניא דמסייע לך'. וכי אינני יודע שיפה אני אומר?" היה הולך וקורא בשערים: "היכן אתה בן לקיש, היכן אתה?" (והיה צווח) עד שנטרפה דעתו. התפללו עליו החכמים ונפטרו. |

כפי שאנו למדים מקטע זה, לא רק שר' יוחנן אינו דואג לאחותו, אשת ריש לקיש, ולילדיה, שהם אחייניו ואחיותיו גם בדיעבד; אלא הטקסט עצמו אינו מביע דאגה להם. הוא אינו מספר על מר גורלם, ואף אינו טורח לקונן עליהם. מצד אחד, הטקסט העלה משפחה זאת בתודעתנו – במישור האנושי, המואר בטקסט אי אפשר להתעלם ממנה; מצד אחר, העלאה זו לתודעה מודחקת כמעט מיד – אף שמובן שאין זו הדחקה סופית ומוחלטת. בסופו של דבר, התוצאה היא דיאלקטיקה או תנודה בין שתי עמדות, פסיחה על שתי הסעיפים.

הבה נתקדם הלאה בקריאת הטקסט. התנכרותו של ר' יוחנן לאחותו מעידה בוודאי על קשיחות לב ועל חוש מוסרי לקוי, אך אפשר לראות בה גם ייצוג של נקודת ראות ביקורתית ביותר של יחסי שארות, וזו מתיישבת עם ההשקפה הכמעט-אפלטונית שר' יוחנן מבטא במהלך הסיפור. כפי שלקסון מציין, יחסי שארות כשלעצמם נחשבו בסיס נחות לנאמנות אנושית בשל היבט הברשר(ים) הטבוע בהם (כמו אמירתו על הרחיים לעיל).⁸⁶ באדישותו של ר' יוחנן לגורל אחותו, ובהתעקשותו שעליה להתעלם מ"ברשרה" – מאלמנטה, מאובדן הקרבה המינית עם בעלה – וגם מ"עצמה וברשרה", מילדיה-יתומיה, אפשר לראות גם תגובה תרבותית צוננת לתביעות מעין אלה ולא רק רגע של תרעומת ויהירות. הוא, אשר ניתק את קשריו עם ריש לקיש, אינו יכול לשאת את צלצולן הנוקב של תביעות נחותות שכאלה, כשם שקשרי הנישואין נראו לפתע בעיני דוד כאין ואפס לעומת עומק אהבתו

86 Luxon, הערה 3 לעיל, עמ' 37, 46-47.

ליהונתן, וכשם שבעיני אכילס אהבתו לפטרוקלוס הייתה נעלה מאהבת אח או בן.⁸⁷ אם האהבה שרחש ר' יוחנן לריש לקיש, ידד נפשו, אכזבה אותו, אזי מה טעם בקשרים נחותים שנוצרו מתענוגות בשרים, מהתחברות של גוף אל גוף? נקודה זו ממקמת את סיפורנו אי-שם בין קינתו של דוד: "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים", לבין ההתעקשות של ישו (ושל פאולוס, בשינויים הנדרשים) שרק באמצעות נטישת המשפחה אפשר להיגאל.⁸⁸ התמונה המצטיירת בתיאור פאולה הקדושה הנוטשת את בנה הקט, "המתחנן אל אמו ברציף שלא להפקירו", שונה בתכלית באתוס שלה.⁸⁹ הרציף מסמל את הסיפיות שקלרק הצביעה עליה ביחס למחצית הדרך הנזירית שבין העולם הזה לעולם שמעבר.⁹⁰ אני מציע שלא לראות בסיפיות זו (רק, או אפילו בעיקר) את הסף בין מגדרים, אלא את הסף שבין העולם של יחסי הבשרים, של יחסי שארות ומין, לבין עולם הידידות.

הידידות עצמה היא סיפית, ועל כך כבר עמדו בבירור הקלסיקונים. במובן זה יש להבין את הערתו של הלפרין כי –

ידידות היא יחס אנומלי: היא קיימת מחוץ לרשתות חברתיות מוסדרות לפניי ולפנים, רשתות הנוצרות בעקבות יחסי שארות וקשרים מיניים; ברוב החברות המערביות היא מוצאת את מקומה בפרצות של המבנה החברתי.⁹¹

לפי המשפט הראשון בדבריו של הלפרין, דומה שהידידות טבעית פחות מקשרים גופניים, אך המשפט האחרון מראה בבירור שהלפרין סבור שהטבעיות היא המבנה החברתי. דיויד קונסטן עמד על אותה נקודה במונחים אחרים במקצת, וכך הוא כותב:

בעוד שרעיון הידידות אינו אחיד לרוח תרבויות שונות או אפילו בכל רגע נתון במסגרת תרבות אחת, אפשר לאפיין את ליבת הידידות כקשר אינטימי הדדי, נאמן ואוהב בין שני אנשים, או בין אנשים אחרים, קשר שאינו נובע בעיקרו מחברות בקבוצה שניחנה בסולידריות מלידה, כגון משפחה, שבט, וכיוצא בזה. הידידות היא אפוא, בלשון האנתרופולוגים, מערכת יחסים הישגית ולא שיוכית – האחרונה מבוססת על מעמד ואילו הראשונה, בעיקרון, אינה תלויה בקשר פורמלי קודם, כמו שארות או מוצא אתני.⁹²

דברים אלה עוזרים לנו להתקדם קמעה ולענות על כמה שאלות היסטוריות. אם הידידות אכן מייצגת את ניצחונם של קשרים הישגיים (כלומר, קשרים המתוארים כהישגיים) על קשרים הנחשבים לטבעיים במסגרת מערך תרבותי או חברתי נתון, כגון קשרי מין ושארות, אזי אין תמה שבתרבות הנוצרית המוקדמת, שהתבססה כל כולה, לפחות בתחילה, על

87 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 84.

88 ההערפה הברורה של מרתה על פני מרים בבשורה על פי לוקס י: 38-42 מתווה היררכיה זו בצורה אחרת. ראו Clark, הערה 55 לעיל, עמ' 7.

89 שם, עמ' 51.

90 שם, עמ' 49.

91 Halperin, הערה 29 לעיל, עמ' 75.

92 Konstan, הערה 26 לעיל, עמ' 1.

עליונותם של קשרים הישגיים על פני קשרים שיוכיים, הפכה הידידות הפרושית – האנטיתזה הסמלית המובהקת של קשרים שיוכיים – לגורם מרכזי.⁹³ כך מתקשר הוויתור הנוצרי על יחסי מין ונגזרותיהם עם לב-לבה של הנצרות בקשר שאינו תלוי כלל וכלל בשנאה כלפי הגוף, המין, או הנשים, אלא חופף למחויבויות תאולוגיות בסיסיות הנוגעות לויתור על תביעות בשם קשרי שארות (הבשר הפאוליני) לטובת תביעות בשם כלל האנושות. מכאן גם הסבר נוסף ללחץ ולמתח העצומים המערערים את יציבות הסיפור התלמודי – החכמים (והתרבות המקראית שקדמה להם) מרגישים משיכה חזקה כלפי הקרבה ההישגית של הידידות, ובעיניהם היא עומדת מעל קשרי השארות השיוכיים, ואולם, החברה היהודית התלמודית, על מחויבותה המוחלטת לערך המוצא האתני של הבשר וקרבת הדם, אינה יכולה להתבצר בעמדה זו בשום פנים ואופן.

עד העת האחרונה לא זכתה המשיכה שהפגינו חז"ל (ויהודים אחרים בני זמנם, כפי שמציין סטיבן פראדה במאמר פורץ דרך), לסגפנות, ואפילו לפרישות, לתשומת לב בספרות המחקר.⁹⁴ אולם בזמן האחרון, הרחיקו חוקרים מסוימים לכת יותר מפראדה. הם נוכחו לדעת שהפרישות הייתה סוגיה טעונה בתוככי קהילת החכמים עצמה,⁹⁵ וכך הראו לנו שוב עד כמה רופפים ההבדלים שאנו מוצאים בין הנצרות ליהדות בעת העתיקה. נקודה זו מובילה אותנו הרחק מעבר ליגודים הבינאריים המוחלטים (או הכמעט מוחלטים) בין הקוסמולוגיות והאנתרופולוגיות האפלטוניות והחז"ליות; אני מבחין עתה בקרבה רבה יותר ביניהן, לפחות בכמה טקסטים של חז"ל. עד העת האחרונה ייחסתי את המתחים הפנימיים הגלויים בספרות חז"ל למאבקים בעניין זה בין החכמים ובין קבוצות יהודיות אחרות, מוקדמות יותר.⁹⁶ לכל היותר הסקתי שגרסה קדומה יותר, בעלת צביון ארץ-ישראלי של מחשבת חז"ל, הייתה קרובה ביותר לאידאלים סגפניים, אלא שמגמה זו השתנתה שינוי דרמטי אצל חכמי בבל.⁹⁷ אולם בעת האחרונה, בעקבות עבודת המחקר המעולה של דור חדש של חוקרים, הגעתי למסקנה שהמתחים והדו־ערכיות ביחס לגשמיות ולמיניות היו בלב מחשבת חז"ל עצמה. מה שקודם נקל היה לראותו כאיזוגלוסה בין חז"ל לאבות הכנסייה, נראה לי עתה כמערך מורכב של איזוגלוסות גם בקרב קהילת החכמים עצמה. ניסיתי לחשוף את הדו־משמעות

Hal A. Drake, "Lambs Into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, 93 (1996), pp. 3-36.

Steven D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Bible Through the Middle Ages*, (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest), New York 1986.

Shlomo Naeh, "Freedom and Celibacy: A Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and Its Syrian Background", Judith Frishman and Lucas Van Rompay (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, (*Traditio Exegetica Graeca*, 5), Louvain 1997, pp. 73-89; Naomi Koltun-Fronm, "Yoke of the Holy-Ones: The Embodiment of a Christian Vocation", *Harvard Theological Review* 94: 2 (2001), pp. 205-218; Michael L. Satlow, "And on the Earth You Shall Sleep: Talmud Torah and Rabbinic Asceticism", *Journal of Religion* 83 (2003), pp. 204-225; Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, Oxford 2004.

96 בויאריין, הבשר שברוח, הערה 79 לעיל, עמ' 83-67.

97 שם, שם.

העולה מהטקסט התלמודי בשאלת האהבה ההומוארוטית החפה מיחסי מין וזיקתה לענייני הגוף, המין וההולדה, וחשיפה זו התאפשרה בחלקה על ידי קריאת הטקסט לאור שני זרמי מחשבה קרובים זה לזה בנושא זה – זה של אפלטון וזה של הנצרות הקדומה. קודם לכן, במיוחד בספרי הבשר שברוח, נטייתי להעלות רק את העמדות שנראו מנוגדות ביותר לעמדות ה"נוצריות" או ה"הלניסטיות"; כעת הייתי אומר שאותן עמדות עצמן היו תמיד מעורבות ומותנות בנוכחותן של עמדות אחרות בתלמוד עצמו, ושהן קרובות יותר לעמדות אחרות בנות זמנן, שהיו שרירות וקיימות בעולם היס-תיכוני. לפי קריאתי עכשיו, הסיפור התלמודי מעצב וחושף אידאולוגיה של מיניות שאינה שונה כל כך מזו של המשטה, כמו שהייתי מתאר לעצמי קודם לכן, ואף אינה עומדת בניגוד ברור כל כך לנצרות של אבות הכנסייה, כמו שהייתי קובע לפני. אותו מבנה דואלי(סטי) של תשוקה גשמית לעומת תשוקה לא גשמית (מדובר באותו ה"יצר"⁹⁸) זוכה לקידום כשקרבה רוחנית הומוארוטית רבת עוצמה (אך מנוטרלת ממין) הנוצרת בין גברים לשם חיפוש החכמה (סופיה, פילוסופיה, תורה), נטועה בבירור בנסיבות היררכיות שבהן היא נחשבת נעלה לאין ערוך על הארוס הגופני גרידא של יחסי מין עם נשים והולדת ילדים.⁹⁹

יפה העיר רוברט מרקוס בכותבו, "פשוט אין תרבות נפרדת שיש בה כדי להבדיל את הנוצרים מאחיהם הפגאנים, פרט לדתם."¹⁰⁰ אני תוהה יותר ויותר שמא הדברים אמורים, בשינויים הנדרשים ואולי בהפרזה כלשהי, גם ביהודים.

הומוארוטיות פדרסטית עשויה לציין (כמו נישואין חד-מיניים) תחום של התייחסות של גברים העולה על הטרוארוטיות במסגרת חיי הנישואין אך עדיין בר השוואה אליה, ואילו הארוס האפלטוני (יווני, נוצרי, או חז"לי) מעמיד ידיות הומו-נורמטיבית (אפילו בין המיניים) בניגוד לאהבת הנערים ולנישואין גם יחד, מתוך התנגדות למוסכמות של הפוליס העתיקה (ואולי ל"מוסכמה" הסוציופוליטית כשלעצמה), אך בה בעת הוא מערער את הבינאריות של נער לעומת אישה בכך שהוא משלב דמויות נשיות בדויות, או אפילו אמתיות (כמו דיוטימה, תורה או חכמה), במשק הארוטי הבין-גברי. בורוס היא שהעלתה את האפשרויות של תשוקה בין-מינית נוצרית-פרושית בצורה העשירה ביותר, והיא עשתה זאת בהקשר לטענה שחיי סגפנות הם (או מכל מקום, יכולים להיות) "מקומה של ארוטיות מתפרצת".¹⁰¹ בקטע הראוי לציטוט בורוס טוענת:

אהבה קדושה מתחילה בהתנגדות לפיתוי הארוטיות ה"ארצית" – התנגדות לא רק לתענוגות בני חלוק של מגע פיזי (הנפתחים לתחום רחב יותר של הנאות חושים מפתות) אלא גם להיררכיות משפחתיות ופוליטיות מאריכות ימים, ליחסים ממוסדים של שליטה

98 כפי שצוין בספרי (שם, עמ' 73), אך מוצג ביתר בהירות ועוצמה במאמרו של ישי רוזן-צבי, "יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית", תיאוריה וביקורת, 14 (קיץ 1999), עמ' 55-84.

99 אל נשכח שסוקרטס עצמו, להבדיל מאפלטון, היה נשוי ואב לילדים (אולי ילדיו היו שובבים מאוד).

100 Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, p. 12

101 Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 1.

וכניעה המעצבים יחסי מין ומגדר ומעוצבים על ידם. ברם התנגדות כזאת לנורמות תרבותיות, שבמונחי זמננו נקראת כ"אות" קווי־רית", אינה פונה בכיוון אנטי-ארוטי, בהציעה בטיחות עקרה של אהבה (agape) משוללת מיניות בתמורה להדחקה חזקה של תשוקה מינית. אדרבה, היא מצמיחה אמנות של ארוטיות מתפרצת, שבה האישור הרדיקלי של התשוקה, שאף הוא טמון בתוך ההתנגדות, מעיב על השליליות המקננת בתוך ההתנגדות.¹⁰²

הטקסט של בורוס ממחיש "זוגיות סגפנית מרתקת [אשר] מעמידה את הנישואין בסימן שאלה בעודה מסרבת להציע הדחקה מינית (או סובלימציה – תופעה המשיקה לה) כמענה קל ונוח".¹⁰³ הזוגיות הסגפנית המעמידה את הנישואין בסימן שאלה אינה אפוא הדחקה של הארוס, אף שאיש הדת הוויקטוריאני היה מייחל לכך, אלא ארוטיזציה של דפוס חיים שמחוץ למסגרת האזרחית של חיים בנפרד מקשרי הבשר – מין ושארות – המחייבים. זהו "עולם נפרד מהחברה הרחבה", העולם הנפרד, טעון הארוטיות של האקדמיה, המנזר והישיבה. כפי שניסח זאת ליאו ברסאני בקטע שבורוס מצטטת ודנה בו: "יש כמובן טיהור מסוים של יצר התשוקה, אך עלינו להבין את הטיהור הזה כתהליך הפשטה שלא בהכרח מנטרל את המיניות". לדידם של ברסאני ובורוס (והייתי מוסיף אליהם את אפלטון), הסובלימציה, עידון היצרים, "עולה בקנה אחד עם המיניות".¹⁰⁴ כך, אף שבורוס מתמקדת פחות בדפוס של הידידות עצמה,¹⁰⁵ אפילו כאשר היא דנה בהירונימוס ובפאולה, למשל, היא מאפשרת לנו להיות ערים לעובדה שהידידות אינה עומדת בניגוד לארוטי אלא קורצה מאותו חומר עצמו, מאותה ארוטיות מעודנת, שהיא עצמה מיניות (קווי־רית).

אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי

102 שם, עמ' 14.

103 שם, עמ' 34.

104 Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*, New York 1986, p. 49. מובא אצל

Burrus, הערה 28 לעיל, עמ' 47.

105 פרט למקרה של מלכוס, הנזיר ה"נשוי". יתר על כן, כאשר הירונימוס מתעקש שהוא לא יקלס ולא יגנה את פאולוס החבר של אנטוניוס הקדוש (שם, עמ' 65), הוא נתלה במוטיב של ידידות קלסית, להבריל מחנופה.

נוצרים ונצרות בספרות הכיפוי: בין "יצוגים טיפולוגיים" ל"יצוגים מכורשים"

אופיר מינץ־מנור

מאמר זה מוקדש להשוואה בין ייצוגי הנוצרים והנצרות בפיוטים מארץ ישראל של שלהי העת העתיקה, לבין ייצוגם בפיוט האירופי בימי הביניים. כפי שאבקש להראות, בפיוטים מן התקופה המוקדמת תפסו הנצרות והנוצרים מקום שולי למדי, אולם בימי הביניים, במיוחד לאחר מסע הצלב הראשון, הם נעשו לנושא שכיח בפיוטים רבים. יתרה מזו, בפיוטים מארץ ישראל הביזנטית – ברובם המכריע של המקרים – התבסס ייצוג הנצרות על הזיהוי הטיפולוגי שקשר בין עשו, אדום, מלכות רומי והשלטון הביזנטי־נוצרי. גישה טיפולוגית זו הפכה את ייצוג הנוצרים והנצרות לעניין חמקמק ומופשט. בפיוטים מימי הביניים המצב אחר לחלוטין; אמנם גם כאן הייצוגים הטיפולוגיים שכיחים, אולם לצדם אנו מוצאים יותר ויותר התייחסויות מפורשות לאירועים, לאמונות ולמעשים הקשורים לנוצרים ולאמונותיהם. בד בבד, ההתבטאויות כנגד הנוצרים נעשות חריפות יותר ויותר וכוללות לעתים קרובות נאצות וקריאות בוז ונקמה. תמורה זו בייצוג הנצרות והנוצרים מתקשרת, לדעתי, לשינויים שחלו במציאות החיים של הקהילות היהודיות במעבר בין שתי התקופות ההיסטוריות, עניין שאדון בו בחלקו האחרון של המאמר.

שאלת ייצוג הנצרות בפיוטים קשורה לשאלה רחבה יותר, הנוגעת למערכות היחסים שבין יהודים לנוצרים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. מחקר מערכות היחסים הללו עבר תמורות מרחיקות לכת בעשורים האחרונים – התפיסה המחקרית־המסורתית ראתה בנצרות וביהדות שני גופים נבדלים ומרוחקים זה מזה, ואילו התפיסה העדכנית מדיגישה דווקא את הקרבה הרבה שבין השניים ואת הדיאלוג המתמשך ביניהן, הדיאלקטיות והמתחים הפנימיים.¹ קריאת הפיוטים במאמר זה יוצאת מנקודת המוצא של הגישה החדשה בחקר יחסי היהודים והנוצרים, ואם כך היא מבקשת לתרום הן לשיח המחקרי הרחב על אודות יחסים אלו, הן לשיח הפנימי של חקר השירה הליטורגית היהודית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים.

1 להצגה מאירת עיניים של שינוי פרדיגמטי זה ראו Carol Bakhos, "Figuring (out) Esau: The Rabbis and Their Others", *Journal of Jewish Studies* 58 (2007), pp. 250–254.

א. הנצרות כ"אדום": פיוטים משלהי העת העתיקה

במאמר שהוקדש לפולמוס עם הנצרות בפיוטים מהמאות השישית והשביעית ציין וואט
 ון בקום כי –

התייחסויות ספציפיות מפורשות למעמד הדתי והפוליטי של היהודים בביזנטיון נדירות.
 בהיותם נציגים רשמיים של הקהילות היהודיות, לא היו הפייטנים מעוניינים כל כך
 בפולמוסים דתיים ישירים, ואין למצוא ביצירותיהם תימוכין מפורשים להם [...] השירה
 האליטיסטית שלהם לא התירה להם לכוון לאמונות נוצריות וללעוג להן כפי שנעשה
 בשירה ארמית בת הזמן.²

כפי שיתברר מהמשך הדברים, אינני מקבל את קביעתו של ון בקום בנוגע לשירה הארמית
 במלואה,³ אולם בכל הנוגע לפיוט העברי אין ספק שהצדק עמו, הנוצרים או הנצרות אכן
 תופסים מקום שולי בלבד בקורפוס הפייטני של שלהי העת העתיקה. על היחס לנצרות
 אפשר ללמוד כמעט אך ורק מקטעי פיוטים העוסקים בדמותו של עשו, הוא אדום, המייצג
 את המלכות הנוצרית-ביזנטית.⁴ למעשה, אפשר להבחין בהתפתחות בעניין זה כבר בתוך
 הקורפוס הפייטני הקדום עצמו. בתקופה הראשונה לצמיחת הפיוט, המכונה במחקר
 ה"תקופה הקדם-קלסית" (המאות הרביעית והחמישית לספירה הנוצרית לערך), אין
 כמעט ייצוגים טיפולוגיים של אדום, ושל הנצרות לא כל שכן. הדוגמה המובהקת לטענה
 זו היא פיוטיו של יוסי בן יוסי, הפייטן המרכזי החותם את תקופת הפיוט הקדם-קלסי.
 אחד הקטעים היחידים במכלול פיוטיו שאפשר לטעון שיש בו רמז למלכות הנוצרית בת
 הזמן מופיע בפיוט המלכויות שלו לראש השנה:

תְּקוּם גּוֹיִם / תּוֹכִיחַ לְאֲמִים / תִּשְׁבֹּר מִטֶּה רָשָׁע / מוֹשֵׁל בְּמַלְכוֹה
 תַּחְלִיף אֱלִילִים / תִּשְׁגֹּב לְבַדָּךְ / תִּקְרָא נִצְחָ / יְחִיד בְּמַלְכוֹה⁵

עד כמה שלקריאה לנקמה בגויים ולהסרת האלילים יש השתמעויות ממשיות לימיו של
 הפייטן, ברור שהרקע המקראי (בעקבות תהלים קמט, ז; ישעיהו יד, ה וישעיהו ב, יח)
 והאופי הכללי של הדברים מותירים את הפיוט במרחב א-היסטורי למדי. למעשה, אפשר

2 Wout Van Bekkum, "Anti-Christian Polemics in Hebrew Liturgical Poetry (Piyut) of the Sixth and Seventh Centuries", J. den Boeft and A. Hilhorst (eds.), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*, Leiden 1993, p. 308 (כל התרגומים הם שלי, אמ"מ). ראו גם את דבריו האלה: "הפייטנים אינם מעורבים ישירות בפולמוסים דתיים וההתייחסויות שלהם למציאות הפוליטית והחברתית של יהודי ביזנטיון מועטות" (שם, עמ' 302).

3 ראו להלן הערה 39.

4 למאמר יסודי העוסק בזיהוי שבין אדום והנצרות ראו Gerson D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought", Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, pp. 19–48; לדיון מעורכן ראו Bakhos הערה 1 לעיל. על אדום ועשו בפיוט ובמדרש כתב גם ישראל רוזנסון, אם כי גישתו לנושא פשטנית מדי בעיני; ראו ישראל רוזנסון, "אדום – הפיוט, המדרש וההיסטוריה", מסורת הפיוט ג (תשס"ב), עמ' 45–75.

5 פיוטי יוסי בן יוסי, אהרון מירסקי (מהדיר), ירושלים תשנ"א, עמ' 100. התייחסות נוספת לאדום – חריפה פחות – אפשר למצוא בפיוט השופרות של יוסי בן יוסי (שם, עמ' 113–114).

לקבוע במידה רבה של ביטחון שלפני זמנו של ינאי, היינו המאה השישית, כמעט שאיננו יכולים למצוא התייחסויות למלכות הביזנטית-נוצרית.⁶ משום שינאי הוא הפייטן העיקרי שביצירתו אנו מוצאים ציון מפורש של אדום ושל הנצרות, אביא כעת כמה דוגמאות מפיוטי. הקטע הראשון לקוח מתוך קדושתא המוקדשת למנורת המשכן (בעקבות סדר הקריאה במדבר ת, א). המטפוריקה של אור וחושך מובילה את המשורר לתיאור מצבם העגום של היהודים לעומת שגשוגם של הנוצרים:

נְרוֹת אֲדוֹם אֲמָצוּ וְרָבוּ	נְרוֹת צִיּוֹן בְּלָעוּ וְחָרְבוּ
נְרוֹת אֲדוֹם גָּבְרוּ וְלָהָבוּ	נְרוֹת צִיּוֹן דָּעְכוּ וְכָבוּ [...]]
נְרוֹת אֲדוֹם זָהָרָם צָהוּר	נְרוֹת צִיּוֹן חָשְׁכוּ מִשְׁחֹר [...]]
נְרוֹת אֲדוֹם מְבַהֲקִים עַל מַת	נְרוֹת צִיּוֹן נִשְׁפָּחִים כְּמַת ⁷

כל יחידה בפיוט תבניתית זה מציבה את "נְרוֹת אֲדוֹם", המייצגים את המלכות הנוצרית, אל מול "נְרוֹת צִיּוֹן", המייצגים את היהודים. פעם אחר פעם מנצל הפייטן את השדה הסמנטי של האור כדי לתאר את שגשוג המלכות הביזנטית ואת מפלת היהודים.⁸ יוצא מן הכלל בפיוט טיפולוגי זה הוא הטור הרביעי, שבו אנו מוצאים התייחסות ישירה לממד הנוצרי של אדום. בטור זה ינאי רומז למנהג הנוצרי להדליק נרות בכנסייה כדי להנציח את זכרו של ישוע (המכונה בעוקצנות "מת"). מעבר לפרטים הרבים בפיוט זה, עולה ממנו שאלה בסיסית שתלווה אותנו לכל אורך הדין – האם השימוש הטיפולוגי באדום יצר אצל נמעני הפיוט, היינו קהל המתפללים, קישור ישיר וחד-משמעי לנצרות, או שמא שימוש זה ערפל את הקשר ההיסטורי הממשי דווקא והשאיר את הטיעון ואת הקריאה לנקמה בחלל האסכטולוגי? בנקודה זו חלוקים החוקרים; מן הצד האחד ישראל יובל טוען כי –

החל במאה הרביעית, לאחר שהמלכות הייתה למינות, בא קצה של הפתיחות ושל התקווה לשיתוף פעולה. העוינות בין "שני האחים" התגברה על האחווה, והיא התנקזה לתוך האפיק השוצף קוצף בלאו הכי של היחסים המתוחים בין הנצרות ליהדות. נהר עכור זה התמיד במהלכו לכל אורך ימי הביניים. הויהווי שזיהו יהודים את אדום עם רומא היה מעתה בעל משמעות כפולה, דתית ומדינית [...] אדום הפך אפוא לאויב המיתולוגי האחרון של ישראל עד אחרית הימים – מחליף זהות, שם, זמן ומקום, אך תמיד מכונה בכינוי הקמאי והמאיים: אדום.⁹

6 Wout Van Bekkum, *Hebrew Poetry from Late Antiquity: Liturgical Poems of Yehudah: Critical Edition with Introduction and Commentary*, Leiden 1998; שמעון בירבי מגס, פיוטי שמעון בר מגס, יוסף יהלום (מהדיר), ירושלים תשמ"ד, עמ' 12-13.

7 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ב, צבי משה רבינוביץ (מהדיר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 37-38.

8 לניתוח של פיוט זה ופיוטים נוספים העושים שימוש בשדה הסמנטי של האור בהקשר למצבם של ישראל, ראו שולמית אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 226-230; Van Bekkum, הערה 2 לעיל, עמ' 305; יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 74-75.

9 ישראל יובל, שני גויים בבטן, יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 26-27.

מן הצד האחר וואט ון בקום עומד דווקא על חוסר המוגדרות של טיפולוגיה זו:

הפייטנים השתמשו בשמות אלו [עשו ואדום] ככינויים קונוונציונליים כדי לספק בסיס מקראי לביקורת שלהם על ביוזנטיון, על פי נקודת המבט של הפרשנות המסורתית – המדרש [...] שימוש סוגסטיבי זה במושג [אדום] בפיוט אינו מקל את ההבנה של כוונתו המסוימת ואינו מאפשר לדבר על "פולמוס אנטי-נוצרי" מצד הפייטנים. יותר מכך, מסורת עתיקה יותר של אנטי-פגאניות התקיימה במחשבה היהודית ואף היא השפיעה על הגישה המאוחרת למצבו של העם היהודי.¹⁰

עמדתו של ון בקום, יש לציין, מקבלת חיזוק גם ממחקרה של קרול בקוס העוסק בטיפולוגיה של עשו-אדום בספרות המדרש. בקוס מראה כי אי אפשר לטעון את הטענה הגורפת שכל עיסוק בעשו-אדום בספרות המדרש מייצג את המלכות הנוצרית דווקא.¹¹ נראה לי שאי אפשר, ואף אין צורך, להכריע הכרעה גורפת בשאלת הקונקרטיות של הטיפולוגיה, ויש לבחון כל מקרה לגופו, מתוך הבנה שהשימוש בטיפולוגיה הוא שילוב מורכב בין על-זמניות ובין ההקשר ההיסטורי המידי. כפי שנראה בפיוטים שאדון בהם במאמר זה, הפיוט משלהי העת העתיקה נוטה לקוטב המופשט יותר, ואילו הפיוט הימי ביניימי מתאפיין בקונקרטיות ומוגדרות היסטורית גבוהה.

אשוב כעת ליניי ולשימוש בדמותו של אדום. שלא כמו בפיוט הקודם, שהיה מתון למדי בכל הנוגע לאדום, בקטע הבא הסלידה מאדום מתעצמת ומקבלת גוון חריף הרבה יותר. הקטע לקוח מקומפוזיציה לבראשית לב, ד:

יְהִי לֵאמֹר / אִם פִּינוּ יְדוֹם / לְהַפְרֵעַ מֵאָדוֹם / וִירְשָׁה תְהִיָּה אָדוֹם
נִצַּח מְדוֹן / וּמִצַּח זָדוֹן / תַּעֲבִיר אָדוֹן / וְתַרְבִּי וְתָדוֹן
יִרְדוּ לְאֲבָדוֹן / וְיִדְעוּ שְׂדוֹן / וְתִנְטָה כִּידוֹן / עַל צוֹר וְצִידוֹן
לְשַׁלַּח בָּם רְדוֹן / וְיִהְיוּ לְאֵשׁ מְזוֹן / וְצַעֲקֵתֵינוּ תֵאָזוֹן / כְּהוֹדְעֵתָה לְעוֹבְדֵיהָ חֲזוֹן¹²

אם בפיוט הקודם אדום היה רק סמל מופשט למלכות הביזנטית, כאן הוא לובש דמות מסוימת של אויב שהאל עתיד להכניע. פיוט זה מוקדש לנקמה באדום בעקבות הפסוק מעובדיה א, א. הפסוק בא בסוף הפיוט ואף נרמז בצלעית האחרונה שלו. ההפטרה מספר עובדיה מוקדשת כל-כולה לנבואת זעם על מלחמת האל באדום ובעשו. על רקע הקשר מקראי זה יש להבין גם את הפיוט החריף בגנות אדום ואת השימוש בביטויים כגון "לְהַפְרֵעַ", "יִרְדוּ לְאֲבָדוֹן" או "וְיִהְיוּ לְאֵשׁ מְזוֹן".¹³ אין ספק שחלק מהחרון נגד אדום המקראי עובר למלכות הביזנטית בת הזמן, אך בה בעת אפשר להבחין בא-היסטוריות

10 Van Bekkum, הערה 2 לעיל, עמ' 302.
11 Bakhos, הערה 1 לעיל, עמ' 252-254.
12 מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, א, צבי משה רבינוביץ (מהדיר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 193.
לדיון בפיוט זה ראו Van Bekkum, הערה 2 לעיל, עמ' 304.
13 השוו גם לפיוט המופיע בהמשך הקומפוזיציה, פיוט המוקדש כולו לתיאור שלילי עד מאוד של אדום ולכתימה למפלה ולנקמת האל בו; פיוטי ינאי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 197-198.

של הפיוט, במקרה זה התפילה לאל לתקוף את הערים "צור וְצִדוֹן", ערים שנקלעו לפיוט בשל החרוזה ולא משום שהיו ערים בעלות חשיבות מיוחדת (או אפילו חשיבות כלשהי) באימפריה הביזנטית. אביא כעת דוגמה נוספת מפיוט המיוחס לאלעזר בירבי קליר, שפעל מעט לאחר יניי. מדובר בקטע מתוך סילוק הנושא אופי אפוקליפטי, וכדברי מהדיר הפיוט, עזרא פליישר, "בחלק השני של הפיוט, בפרץ מסעיר של אָלָה ומשטמה, מנבא המשורר את מיני הפורענויות שיחולו על אדום באחרית הימים";¹⁴ כך היא לשון הפיוט:

בְּעֶשֶׂר מְכוֹת לְהַכְחִידֶם
 בְּעֶשֶׂר אֲפִילוֹת לְהַעֲמִידֶם¹⁵
 בְּעֶשֶׂר מְעִידוֹת לְהַמְעִידֶם
 בְּעֶשֶׂר זְוָעוֹת לְהַרְעִידֶם
 בְּעֶשֶׂר הַפִּיכוֹת לְהַשְׁמִידֶם
 בְּעֶשֶׂר שְׂרִיפוֹת לְהַפְלִידֶם
 מְגַדְלָתֶם לְשַׁדְּדֶם
 מְגַבְוֹרָתֶם לְלַכְדֶם
 מִתְפַּאֲרֶתֶם לְהוֹרִידֶם
 לְצַלְמוֹת לְהַצְדִּידֶם¹⁶

הצפייה למפלתו של אדום ולנקמה בו בפיוט זה משלבת שוב שילוב יפה בין הממד העל־זמני והמופשט לבין הפנייה לעבר אדום הממשי, היינו האימפריה הביזנטית. רצף הבקשות לתבוסתו של אדום משתלב היטב גם בשני פיוטים נוספים המופיעים בסדרת פיוטים ליום הכיפורים המיוחסת ליניי. בפיוט הראשון אנו מוצאים רמז לנוצרים ולמנהגיהם, שנראה שאינו טיפולוגי כלל ועיקר:

ובכן יבושו ויחפרו ויכלמו

הְאוֹמְרִים לְכִילֵי שׁוֹעַ / הַבוֹחֲרִים בְּשִׁקּוּצֵי תַעֲב
 הַגְּלִים לְגִלוֹל גְּלוֹי גּוֹף / הַדְּבֻקִים בְּמַת לְפָנַי חֵי [...]
 הַצְּמִים וּמִתְעַנִּים לְתוֹהוֹ / הַקּוֹנִים לְקוֹט עֲצָמוֹת [...]
 הַשׁוֹמְרִים הַכְּלֵי שְׂוֹא / הַתְּפוּשִׁים עוֹלָם בְּשִׁקְרֵיהֶם¹⁷

14 עזרא פליישר, "לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 387. מעניין לראות שכאשר ישראל יובל ציטט משפט זה מפליישר הוא הסב אותו באופן ישיר על הנוצרים: "בסילוק לתשעה באב מאת הקליר שנתפרסם לאחרונה, ראה המהדיר 'פרץ מסעיר של אלה ומשטמה' נגד הנוצרים" (ההרגשה שלי, אמ"מ); יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 117. פליישר יצא בחריפות נגד מהלך זה במאמר התגובה שלו למאמר המקורי של יובל, שבו עלה עניין זה בפעם הראשונה: עזרא פליישר, "יחסי נוצרים-יהודים בימי הביניים בראי עקום", ציון נט (תשנ"ד), עמ' 111.

15 הקריאה "לְהַעֲמִידֶם" היא על פי הצעת פליישר בפרסום הפיוט (פליישר, שם).

16 פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 421.

17 פיוטי יניי, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 221-222. לפיוט מקביל שכתב כנראה פייטן מאוחר יותר ראו פיוטי

פיוט זה, כפי שעולה מכותרתו, הוא מעין הרחבה של הפסוק מתהלים לה, ד "יבשו ויכלמו מבקשי נפשי יסגו אחר ויחפרו חשבי רעתי". הפייטן מונה את מגרעותיהם של מי שאינם יהודים ומזכיר כמה מנהגים נוצריים מובהקים, כמו "הַדְּבָקִים בְּיַמַּת לַפְּנֵי חַי" או "הַקּוֹנִים לְקוּט עֲצָמוֹת". עם זאת, יש לציין שלא כל החוקרים מסכימים בדבר ההקשר הנוצרי של הפיוט. ובמיוחד יש לציין את דעתו של יוהן מאיר שטוען שהפיוט עוסק בעבודה זרה באופן כללי ולא דווקא בנצרות.¹⁸ לאחר סימומו של פיוט זה בה קטע נוסף, אף הוא בנוי בעקבות פסוק מקראי (תהלים עט, ו: "שֶׁפֶךְ חַמְתָּךְ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מַמְלְכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קְרָאוּ") וגם הוא מכיל רצף קללות וקריאות לפגיעה במבקשי רעתי של אלוהי היהודים:

ובכן שפוך חמתך על מנאצִיךְ

תִּאֲמִילֶם לְאוֹר אֲבָדוֹן / תִּבְלַעֶם לְכוֹר בְּרִיאָה
תִּגְיָרֶם לְגַחְלֵי גֵהֶם / תִּדְיַחֶם לְדָמֵן דְּרָאוֹן [...]
תִּקְפִּיצֶם לְקַצְפַּת קוֹרְחַת / תִּרְטֶם לְרִיצוֹת רָפֶשׁ
תִּשְׁחִילֶם לְשַׁעְרֵי שְׂאוּל / תִּתִּיכֶם לְתַחְתִּית תַּפְתָּהוּ¹⁹

בשני פיוטים חריפים אלו, שהם כאמור חריגים ביותר בנופו של הפיוט משלהי העת העתיקה, אנו מסיימים את הדיון בפיוט הארץ-ישראלי הקדום. כפי שנראה מיד, פיוטים ברוח דומה היו שכיחים הרבה יותר במערב אירופה בימי הביניים.

ג. הייצוג הנרחב והמפורש יותר של הנצרות בפיוטים אירופיים מימי הביניים

השירה הליטורגית האירופית קשורה בטבורה – מבחינה פואטית, פרוזודית ותמאטית לפיוט הארץ-ישראלי הקדום, שהגיע אליה בתיווך הקהילות היהודיות בדרום איטליה.²⁰ השירה העברית באיטליה החלה להיכתב, ככל הידוע לנו, במאה השמינית בחלקיה הדרומיים של הארץ שבאותה העת שלט בהם שלטון ביזנטי. גם בפייטנות האיטלקית רווח השימוש באדום לייצוג המלכות הנוצרית, ובפיוטי אמת, מהחשובים שבפייטני איטליה הקדומים, אנו מוצאים כמה התייחסויות שליליות מוחשיות לנוצרים, בשל רדיפות דת שהתרחשו בימי שלטונו של הקיסר הביזנטי בסילאוס.²¹ מאוחר יותר, ביצירתו של שלמה הבבלי (שפעל

18 יוני, מנחם זולאי (מהדיר), ברלין תחר"ץ, עמ' שפב; על יחס הפיוט הזה לפיוטו של יוני, ראו פיוטי יוני, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 220.

19 יוהן מאיר, "הפיוט 'האומרים' לכילי שוע' והפולמוס האנטי-נוצרי", יעקב פטוחובסקי ועזרא פליישר (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות לזכר י' היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' ק-קי; וראו את דעתו האחרת של רבינוביץ המובאת בביאור הפיוט במהדורתו: פיוטי יוני, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 220-221. ראו עוד אצל Van Bekkum, הערה 2 לעיל, עמ' 306-307.

20 פיוטי יוני, ב, הערה 7 לעיל, עמ' 222-223.

21 עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 425-432.

22 על התיאורים הקונקרטיים למדי של הנוצרים בפיוט האיטלקי המוקדם ראו מגילת אחימעץ, בנימין קלאר (מהדיר), ירושלים תשל"ד, עמ' קנד-קנו; שירי אמת, יונה דוד (מהדיר), ירושלים תשל"ה, עמ' 130-133.

במחצית השנייה של המאה העשירית), שב ייצוג הנוצרים אל מחוזות הטיפולוגיה, אם כי להבדיל מהפיוט הארץ-ישראלי הקדום, התיאורים בפיוטים אלו שכיחים וחרפים יותר.²² תמונה דומה עולה גם מפיוטיו של שמעון בר יצחק, אחד מגדולי הפייטנים האשכנזים, שפעל אף הוא במאה העשירית בגרמניה;²³ להלן חלק מסילוק של קדושתא לשביעי של פסח פרי עטו:

וּבְאֲדָם יִתְּנוּ נִקְמָתוֹ לְעֵינֵינוּ / כִּי אֵיד עֲשׂוּ יָבֵא עָלֵינוּ עַת יִפְקְדֵנוּ
 שְׂדֵד זָרְעוֹ וְאֲחִיר וְשִׁכְנֵנוּ וְאֵינְנוּ / קִבְּעַת כּוֹס הַתְּרַעְלָה יִשְׁקֵנוּ
 קָטָן בְּגוֹיִם בְּזוּי בְּאֲדָם יִתְּנֵנוּ / אִם יִגְבִּיֵה קִנּוּ כְּנֶשֶׁר מִשָּׁם יוֹרִידֵנוּ
 בְּדָבָר וּבְכֵם יִשְׁפֹּטֵנוּ / כְּמַהֲפַכַת סֶדֶם וְעַמְרָה יִהְפְּכֵנוּ
 נִקְמַת דָּם עֲבָדָיו יוֹדֵעַ בְּגוֹיִם לְעֵינֵינוּ / וְשִׁבְעַתִּים אֶל חֵיקֶם יִשִּׁיב לְשִׁכְנֵינוּ
 כִּי יִי שׁוֹפְטֵינוּ יִי מְחַקְקֵינוּ / יִי מְלַכְנוּ הוּא יוֹשִׁיעֵנוּ
 וּכְאֲשֶׁר שָׁמַע לְמַצְרֵים יִשְׁמִיעַ לְאֵיבֵינוּ / בְּאֲדָם וּבִישְׁמַעְאֵל וּבְכָל צְרִינֵנוּ²⁴

קל להבחין שמבחינת ייצוג הנצרות פיוט זה הולך בתלם שהתווה הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, היינו הפיוט אינו עוסק בנצרות עיסוק ישיר, אלא רק מזכיר אותה ברמז בעקבות הפניית הקריאה לנקמה באדום. עם זאת, אציין שוב את האופי המכליל של הטיפולוגיה, עניין המוכח במקרה זה מסיומו של הטור האחרון המצוטט כאן. אמנם רובו של הפיוט קורא לנקמה באדום, אולם בטור האחרון הבקשה מהאל היא להיפרע הן מאדום הן מישמעאל, היינו מהמלכות המוסלמית, ולמעשה מהאויבים כולם. האם אפשר אפוא להסיק מפיוט זה, או מדומיו, כיצד הוצגו הנוצרים או הנצרות? ספק רב אם אפשר לעשות זאת, למעט האמירה שהייצוג הוא שלילי ללא ספק.

האירועים שהתרחשו סביב מסע הצלב הראשון, גרמו לשינוי ניכר באופן ייצוג הנצרות והנוצרים בפיוטים שנתחברו בגרמניה ובצרפת. החל בתקופה זו הנוצרים מיוצגים ייצוג קונקרטי ובוטה יותר מאי פעם, במיוחד בסוגי הפיוט שהתאימו לכך מלכתחילה, כגון הסליחות והקניות. אפתח בעיון בסליחה משל פייטן ושמו רבי חכים, שאיננו יודעים עליו רבות, אך מקובל לומר שהוא כתב את הפיוט הזה זמן לא רב לאחר מסע הצלב הראשון. בפיוט זה השימוש הטיפולוגי באדום עדיין מרכזי, ותיאור ישיר של הנוצרים כמעט שאינו בנמצא, אבל נימת הפיוט והילוכו כבר מלמדים על האווירה הפואטית האחרת. אביא תחילה את טורי האות ע' המראים עד כמה קונקרטי הפיוט ביחסו למסע הצלב:

עֲלוּכָה עַל אֶפְרוּחֶיהָ אֲשֶׁר בֵּין אֲצִילֵי יְדֵיהָ נִרְצָחִים
 עָלֶיהָ אֲבִיָּהֶם וְעַל קִדְשָׁתָּהּ שְׁמֵךְ נִטְבָּחִים²⁵

22 ראו פיוטי שלמה הבלבי, עזרא פליישר (מהדיר), ירושלים תשל"ג, עמ' 131-139.

23 פיוטי רבי שמעון בר יצחק, אברהם מאיר הברמן (מהדיר), ירושלים תרצ"ח.

24 שם, עמ' פג.

25 ספר גזירות אשכנז וצרפת: דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטיהם, אברהם מאיר הברמן (מהדיר), ירושלים תש"ו, עמ' צא.

כעבור כמה טורים פונה הפייטן לתאר את כוונותיהם של הנוצרים:

צוֹרְרִים הָאוֹמְרִים עִמָּךְ מִמֶּךָ לְהַפְרִישׁ
צוֹר הָעוֹלָמִים אֶל תְּהִי כִמְחַרִישׁ

ומכאן ואילך הפייטן מבקש מהאל שינקום בהם:

קוֹמֵה יְיָ רִיבָה מֵעַם חֲרָמֶךָ
קִדְמָה פָּנְיוֹ וְהִכְרִיעָהוּ בְּעִבְרוֹת זַעֲמֶךָ

רוֹמִי וְאֲדָמִי הַחוֹשְׁבִים לְכַבוֹת אֶת הָאֱהָבָה
שִׁפְי שְׁלֵהֶבֶת תְּלֵהֶטֶם וְלֵהֶבָה [...]

יָד עַל כֶּסֶף יֵה זֶרַע עֲמֶלֶק לְהַכְרִית
מִשְׁמֵימִים לְהַמְטִיר עָלָיו אֲבָנֵי אֱלֹהֵי אֲלֹנְבִישׁ וְאֵשׁ וְגַפְרִית²⁶

גם כאן אפשר להבחין בהמשך השימוש בטיפולוגית אדום, אולם להבדיל מהפיוטים הקדומים, הקישור בין אדום לבין הצלבנים הדוק הרבה יותר, הן משום שהפיוט מגיב לאירועים ממשיים והן משום שמעשים אלו נזכרים במפורש בפיוט. אדום כאן הוא הרבה יותר מייצוג כללי של שלטון זר ומתנכל, הפיוט מדבר במפורש על הצלבנים הפורעים, והקריאה לנקמה בהם – גם בשעה שהם מיוצגים על ידי הכינוי אדום – היא ממשית לחלוטין. דוגמה נוספת אביא מפיוט שחיבר אפרים בר יצחק לאחר מסע הצלב השני. בפיוט זה לא נמצא שימוש טיפולוגי באדום, אבל אפשר למצוא בו התייחסויות מפורשות לנוצרים ולמעשיהם. הנה בית אחד מהפיוט שמתוארים בו הנוצרים כעובדי אלילים ("תִּרְפִּים"):

מָה רַבּוֹ רִדְפִים / רַבִּים עָלֵי קָמוּ
וּמְאִימַת חֲרָפִים / שִׁפְתֵי נַחְסָמוּ
בְּרֹאשׁ דְּלִים שְׂאָפִים / וְאוֹתָתֶם שָׂמוּ
עֲבָדֵי הַתְּרָפִים / קָסֶם יְקַסְמוּ

ובבית הבא מתוארת אכזריותם של הצלבנים אגב ציון מסע הצלב עצמו, המכונה כאן "מסע קיִצְתֶם":

בְּרַכּוֹת מְפַלְצָתֶם / מִשְׁטָרֶם מִיָּתֵר
עָלֵי כָל עֲצָתֶם / וְכָרוּ לִי מַחְתָּר
לְמַסַּע קִיִּצְתֶם / הֵן לְבֵי יָתֵר
הִנֵּה כָל עֲלִיצָתֶם / לְאַכֵּל עֲנִי בְּמַסְתָּר²⁷

26 190 גזירות אשכנז וצרפת, שם, עמ' צב.

27 שם, עמ' ט.

בפיוט סליחה אחר, פיוט שחיבר רבי אליעזר ב"ר נתן בעקבות מסע הצלב הראשון, מתוארת בפירוט אלימות הצלבנים ותגובת היהודים בצורה של דו־שיח בין הצדדים. בבית הראשון קוראים הצלבנים ליהודים להמיר את דתם, בבית השני משיבים היהודים בשלילה, ובשלישי מתאר הדובר את התגובה הרצחנית של הצלבנים לסירוב שנתקלו בו:

זְנוּחִים מַה תּוֹחִילוּ לְהַעֲלֹת וְתַרְףּ
 זְנַחְכֶם מִלְכֶכֶם בְּעַמִּים לְהַטְרֹף
 זֹאת עָשׂוּ וְחַיּוּ עִבְדוּ לְתַרְףּ
 זָכַר זֹאת יְיָ אֵיב חַרְףּ

ואז עונים היהודים:

חֲלִילָה חֲלִילָה פָּצוּ נַקְיֵי כַפַּיִם
 חָס לְעִזְבוֹהוּ הַשְּׁמִיעוּ בְּכָל שְׁפָיִם
 חַיִּים בְּרִצּוֹנוֹ רָגַע בְּאָפּוֹ לְעֵלּוּפָיִם
 חֲנוּן וְרַחוּם יְיָ אֲרַךְ אַפָּיִם

למשמע הדברים האלה הדובר מתאר את תגובתם האלימה של הצלבנים:

טְמָאִים כְּשִׁמְעֶם זֹאת אָרַס עֶכְסוּ
 טְבַחּוּם מְלָקוּם בְּמַכְסֵת נַפְשׁוֹת נָכְסוּ
 טָף וְנָשִׁים נָעַר וְזָקֵן רָכְסוּ
 טְמָנוּ גָאִים פָּח לִי וְחַבְלִים פָּרְסוּ

כעס רב מופנה גם כלפי האל עצמו בבית הבא:

רְטִשְׁתָּנוּ נְטִשְׁתָּנוּ בְּיַד גּוֹי בּוֹגְדִיךָ
 רְמָסוֹנוּ רְפָסוֹנוּ בְּנֵי עוֹלָה מוֹרְדִיךָ
 רִיבָה יְיָ וְתַבֵּעַ עֲלֵבוֹן עֲבָדֶיךָ
 עֲזַרְתָּה לָנוּ וּפְדָנוּ לְמַעַן חֲסִדֶךָ²⁸

השימוש במבנה הדיאלוגי, אמצעי שאינו שכיח בפיוט העברי לדורותיו,²⁹ מעצים את הדרמה המתוארת בפיוט וגם את הניגוד שבין היהודים המסכנים לנוצרים הרצחניים, הלהוטים להמיר את דתם של היהודים. על סמך שלוש הדוגמאות האלה, ועוד רבות כמותן, אפשר להבחין בבירור עד כמה שונים ייצוגי הנוצרים והנצרות בפיוטים אשכנזיים אלו מייצוגם של הנוצרים בפיוטים משלהי העת העתיקה ואף מייצוגם בפיוטים האירופיים מלפני מסעי

28 שם, עמ' פד-פח.

29 ראו ערן הכהן, "עיונים בתבנית הדיאלוגית בפייטנות הארץ ישראלית הקדומה ובמקורותיה לאור פיוטי הרחבה דיאלוגיים לפורים", מחקרי ירושלים בספרות עברית כ (תשס"ו), עמ' 111.

הצלב. הפיוטים שהובאו ראשונים מציגים את הנוצרים ואת הנצרות ייצוג ישיר וקונקרטי, לעתים בליווי תיאור טיפולוגי, ואילו הפיוטים שהובאו אחר כך מסתמכים כמעט אך ורק על הטיפולוגיה, ותיאור הנוצרים בהם הוא כמעט תמיד סכמטי, מופשט ולא מפורט. אמנם אפשר לטעון שיש המשכיות במוטיב הנקמה בנוצרים, בין שהם מיוצגים באופן טיפולוגי בין שבאופן קונקרטי, כפי שטוען ישראל יובל,³⁰ אבל טענה זו אינה סותרת את העובדה שאופן הייצוג שונה במידה ניכרת.

עדות נוספת לשינוי שחל בייצוג הנוצרים בפיוט האשכנזי אפשר להביא מהפיוטים המוקדשים להטחת קללות בנצרות ובמאמיניה. למעשה נתקלנו בפיוטים מסוג זה בדיון בצמד הפיוטים המיוחסים ליניי "האומרים לכילי שוע" ו"תאמילם לאור אבדון" לעיל. אולם אם בפיוט הקדום פיוטים כאלה יוצאי דופן עד מאוד, בפיוט האשכנזי הם שכיחים הרבה יותר. הנה, למשל, כמה טורים מתוך הפיוט "הגויים" אפס ותוהו נגדך חשובים" המופיע בתוך סדרת רהיטים המיוחסת לר' קלונימוס הזקן:

הגוים טוענים בפתח יתר צלייתם / ידועיה כורעים לה בפקוק חליותם
 הגוים כסף מצפים עץ פסלם / לקוחיה בחביון עזר ישימו פסלם
 הגוים מכנים קדשתך לעול הזמה / נשואיה משקצים יחום אשת הזמה
 הגוים סמל תמונת נאלח מאליהם / עמך מעידים ארנותך אלהי האלהים³¹

בהמשך סדר הפיוטים אנו מוצאים פיוט קללה של ממש, כפי שמצאנו בפיוטים המיוחסים ליניי. הפיוט פותח בטור הזה:

הגוים אימים ומזומים קדר ואדומים / בלעם קלעם גמומים דמומים³²

הפיוט מביא שמות של כמה וכמה עמים – על פי שמות מקראיים – ומייחל שהאל יפגע בהם. בטור זה אנו מוצאים תחילה את ה"אימים" וה"מזומים", עמים הנזכרים בספר דברים (ב, י ו-כ), ואז את הערבים ("קדר") ואת ה"אדומים", הרי הם הנוצרים. מכאן ממשיך הפיוט ומביא עוד ועוד שמות עמים ומקלל אותם קללות נמרצות. פיוט קללה מפורסם נוסף הוא הפיוט "תתנם לחרפה", שממנו אביא ארבעה טורים:

תתנם לחרפה לקללה ולשמה
 תתיך עליהם אף שצף קצף וחימה
 תשלח בם מלאכי מאירה ומגערת ומהומה
 תשמידם בשכול חרב מחוץ ומחדרים אימה³³

על מרכזיותו של פיוט קללה זה בתרבות היהודית האשכנזית בימי הביניים אפשר ללמוד,

30 ראו יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 108-124.
 31 מחזור לימים הנוראים, ב: יום כיפור, דניאל גולדשמידט (מהדיר), ירושלים תש"ל, עמ' 187.
 32 שם, עמ' 196.
 33 אברהם חיים פריימן, "תתנם לחרפה – תוכחה לרשי" ז"ל", תרביץ יב (ת"ש), עמ' 72.

בין השאר, מהמקום המרכזי שנתנו לו מחברים נוצרים בני הזמן.³⁴ מחד גיסא, פיוטי הקללה המוקדמים מדגישים את ההמשכיות של רעיון הנקמה בתרבות היהודית במעבר מארץ ישראל לאירופה, כפי שהדגיש שוב ושוב ישראל יובל.³⁵ מאידך גיסא, ההשוואה בין הפיוטים משתי התקופות מלמדת גם על החידושים הגדולים של התקופה המאוחרת, או לכל הפחות על שינוי מהותי במקום שתפסו הנוצרים במחשבת הגאולה היהודית.

אני מבקש לחתום חלק זה של המאמר בעיון בפיוט יוצא דופן, שבו אנו מוצאים ייצוג מורכב יותר של ה"אחר" הנוצרי. מדובר בקינה שנשתמרה בכתב יד אחד בלבד, במחזור נירנברג שנכתב בשנת 1331. הקינה נתחברה, כפי הנראה, במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה,³⁶ והיא פותחת בסצנה הלא-צפויה הזאת:

"קומי, לְכִי, אומרים, מִכֶּת לְחַיִּים, עָרַל וְטָמֵא וְצָר כָּל אִישׁ שִׁפְתֵיָם
 "הִנֵּה הֲלֵא נֹסְעִים אָנוּ אֶל מְקוֹם אֶרֶץ צְפִירַת צְבִי מְאוּר לְעֵינֵינוּ
 נַעֲלָה וְנָבִיז שְׁלַל עָרִים בְּצוֹרוֹת וְשֶׁם נַחֲלוֹק צְבָעִים לְרֹאשׁ אִישׁ רִקְמָתֵינוּ."
 חָרַב לְשׁוֹנֵנוּ וְחָץ שְׁחוֹט בְּלִבֵּי וְאֵשׁ תּוֹקֵד בְּקִרְבֵּי וְגַם כִּשְׁל לְבָרְכֵינוּ
 כִּי אֵיךְ אֲנִי אֶעֱלֶה עִם הַפְּסִילִים וְעִם עֲוֹרִים וְחֲרָשִׁים וְלֹא עֵין וְאֲזִנִּים?
 או עִם יְבוּל עֵץ וְשֶׁם בֵּן הַזְּנוּנִים וְעִם נִסְבָּל בְּכַתְף לְוֹ יָרֵךְ וְשִׁקְיָם?
 או עִם רְשָׁעִים אֲשֶׁר גּוֹזְלִים וְחוֹמְסִים וְשׁוֹפְכִים דָּם נְקִיִּים וְאוֹרְבִים בֵּין שִׁפְתֵינוּ?³⁷

חיים הלל בן-ששון, שהיה מופתע מאוד מפתחת השיר ומהזמנת היהודים להצטרף אל הצלבנים במסעם לארץ הקודש, כתב: "כאילו קראו [הצלבנים] excitatoria בפני פייטן יהודי זה".³⁸ אי אפשר לטעות באנטי-נוצריות החריפה של שיר זה, החל מטורו החמישי ואילך, וכפי שכבר ראינו, אין הדבר יוצא דופן. אבל בארבעת הטורים הראשונים אנו עדים – לשבריר של שנייה – לייצוג אמביוולנטי יותר של הצלבנים. בשלושת הטורים הפותחים את הקינה קוראים הצלבנים אל היהודים להצטרף אליהם למסעם לארץ הקודש, והם אף מתארים את הארץ במונחים יהודיים-מקראיים: "אֶרֶץ צְפִירַת צְבִי מְאוּר לְעֵינֵינוּ". יתרה מזו, הם מבטיחים ליהודים לשחרר את הארץ מכובשיה המוסלמים. התיאור בטור הראשון אינו מטשטש את ההבדלים בין הצלבנים ליהודים; הפייטן מכנה את הצלבנים "עָרַל וְטָמֵא וְצָר כָּל אִישׁ שִׁפְתֵינוּ", ואילו הצלבנים קוראים ליהודים בכינוי "מִכֶּת לְחַיִּים". תיאור זה דווקא מעניק נופך ראיסטי לסיטואציה ומחדד עוד יותר את המתח בינה לבין

34 עם זאת יש לציין שפליישר טען כי פיוט זה היה שולי למדי בליטורגיה; ראו פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 285–287.

35 ראו למשל את דבריו: "האשכנזים פיתחו מסורת ארץ ישראלית זו והעצימה, ובעצמות נפשם הפכו את הקריאה הקדומה לנקמה מתקוות לב דחוקה לזעקת קרב"; יובל, שני גויים, הערה 9 לעיל, עמ' 40.

36 Elisabeth Hollender, "Late Ashkenazic Qintot in the Nuremberg Mahzor", Wout van Bekkum and Naoya Katsumata (eds.), *Giving a Diamond: A Festive Volume for Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden 2011, pp. 265–278.

37 T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, New York 1981, pp. 368–369.

38 חיים הלל בן-ששון, תולדות היהודים בימי הביניים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 42.

ההצעה חסרת התקדים להצטרף לצלבנים במסעם לשחרור ירושלים. הטור הרביעי מייצג ייצוג נהדר את "מבוכת היהודים" לנוכח ההצעה המפתה, לכאורה, או שלא לכאורה. עם זאת, מבוכה זו אינה נמשכת זמן רב, ובסדרה של שאלות רטוריות הפייטן מבהיר מדוע היהודים אינם יכולים להצטרף לנצרים, המתוארים תיאור שלילי ובוטה. חריגותו של פיוט זה תתחדד עוד יותר אם נשווה אותו לפיוט של רבי אליעזר ב"ר נתן, שעסקתי בו קודם, וגם בו מצאנו ייצוג לדיאלוג בין הצלבנים ליהודים. אולם אם בפיוט של אליעזר ב"ר נתן ייצוג הצלבנים הוא סטראוטיפי (הם רעים, קוראים להמרת דת ואכזריים), בפיוט זה הם מוצגים כדורשי טובתם של היהודים (אם כי באורח מתעתע). בפיוט הראשון תגובת היהודים היא חד-משמעית, ואילו כאן נמצא הדובר השירי במבוכה בתחילה. הבדל גדול נוסף בין השירים הוא שפיוטו של רבי אליעזר ב"ר נתן מוקדש כולו לתיאור הזוועות ולקריאה לנקמה, ואילו בקינה שבמחזור נירנברג אין כל קריאה לנקמה, ובמקומה באה מסכת ארוכה של תלונות על הגלות ותקווה לגאולה. ייחודיותה של הקינה הזאת מקשה להסיק ממנה מסקנות היסטוריות-תרבותיות פוזיטיביסטיות, אבל חשיבותה ניכרת בתמונה שהיא חושפת לעינינו, ולו לרגע קט – תמונה מורכבת יותר של יחסי היהודים והנוצרים בימי הביניים, או לכל הפחות של עולמו הפנימי של מחבר אחד וקהל שומעיו. אסטרטגיית קריאה דומה הצעתי במקום אחר לשני שירים ארמיים לפורים שבהם מוצגות דמויותיהם של ישוע ושל זרש (שהיא ייצוג טיפולוגי של מרים, אם ישוע). בדרך כלל נאמר ששירים אלו לועגים לדמות "האחר" המוצגת בהם ושמחים לאידם, אולם על פי הקריאה שלי, השירים האלה מציגים מצב תרבותי ספּי (לימנילי) שבו דחייה וקרבה אינן קטגוריות המוציאות זו את זו.³⁹ אין ספק שבמחינה פוזיטיביסטית קשה להסיק משני השירים הארמיים האלה ומהקינה שבמחזור נירנברג הרבה על אודות היחסים הממשיים שבין יהודים לנוצרים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. אולם דווקא אופיים האנקדוטלי של שירים אלו מעניק להם כוח פרשני מיוחד. על חשיבותה של האנקדוטה במחקר התרבות כתבו קתרין גאלגר וסטיבן גרינבלט בספרם *Practicing New Historicism*:

האנקדוטה צריכה לשמש כלי שאפשר להבריש אתו טקסטים ספרותיים נגד כיוון הפרווה של תפיסות מקובלות בנוגע למגמות שלהם, וכך לחשוף את טביעות האצבעות של המקרי, המודחק, המובס [...] ההיסטוריות שאנו מבקשים לחקור בעזרת האנקדוטה יכולות להיקרא היסטוריות-שכנגד [...] הכוח הסגולי של האנקדוטה מצליח להדוף אפילו את המקור הקאנוני ביותר אל גבולות ההיסטוריה, ושם הוא נמצא בחברתם של מקורות שכוחים ומוזנחים.⁴⁰

לדעתי, הקינה ממחזור נירנברג והשירים הארמיים שנזכרו משתייכים לסוג האנקדוטות שגאלגר וגרינבלט מדברים עליהן, ולפיכך עדותם חשובה מאוד. אולם גם אם נסכים כי הם אינם מלמדים אותנו רבות על מה שהיה, בכל זאת נוכל להשתמש בהם כאספקלריה

Ophir Münz-Manor, "Carnavalesque Ambivalence and the Christian Other in Jewish Poems from Byzantine Palestine", R. Bonfil, G. G. Stroumsa (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden 2011, pp. 831–845 39

.Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago 2000, p. 52 40
הרעיונות בקטע זה מושפעים עמוקות מדברים שכתבו ולטר בנימין ועמוס פונקנשטיין.

למה שהיה עשוי להיות, או במילים אחרות, למציאות היסטורית מורכבת המסתתרת בין קפלי הטקסטים הקאנוניים והרשמיים.

ג. סיכום

אין כמעט ספק שהשינוי בייצוגי הנוצרים והנצרות שעמדתי עליו במאמר זה קשור בתמורות שחלו במציאות ההיסטורית בשני המרחבים הגיאוגרפיים ובשתי התקופות שנדונו כאן.⁴¹ למען האמת, עובדה זו אינה צריכה להפתיע. בקרב חוקרי ההיסטוריה מקובל לומר שמצב היהודים במערב אירופה בעיצומם של ימי הביניים היה מסובך הרבה יותר מזה של יהודי ארץ ישראל בשלהי העת העתיקה, וכי לרדיפות היהודים שהתרחשו מעת לעת בימי הביניים אין מקבילה של ממש בשלהי העת העתיקה, לכל הפחות לא מבחינת העוצמה וההיקף. עניין זה דורש הבלטה, משום שלעיתים אפשר להיתקל בהצגת דברים שונה בתכלית השינוי, במיוחד בהקשר לפיוט, ועל פיה חיי היהודים בתקופת השלטון הביזנטי-נוצרי בשלהי העת העתיקה היו דומים במידה רבה למציאות החיים בימי הביניים באירופה המערבית.⁴² הדוגמה המובהקת לכך היא הדברים שכתב צבי משה רבינוביץ במבואו למהדורת פיוטי יניי, המשורר בין המאה השישית:

שנאתו הלוהטת של הפייטן לאדם תוכן על רקע מצבם של יהודי ארץ-ישראל בתקופת ביזאנטיון. במאות החמישית והשישית נמצא היישוב היהודי בארץ במצב של ירידה מתמדת [...] המונים ערכו פרעות ביהודים והרסו את בתי הכנסת; מותר היה רק לתקן את הישנים המטים ליפול [...] החוקים-הגזירות הביאו לבסוף לכליון היישוב היהודי בארץ.⁴³

הצגת היהדות בארץ ישראל הביזנטית כקבוצה הסובלת מרדיפות בסגנון ימי הביניים, אגב הזדקקות ל"מיתוס עזיבת הארץ",⁴⁴ מתאימה היטב לקווי המתאר של מה שמכונה "ההיסטוריה הבכיינית" של היהודים ולאידאולוגיה הציונית, שתי תפיסות שעל הבעייתיות המחקרית שלהן עמדו חוקרים רבים.⁴⁵ אלן מינץ הטיב להבחין כי משעה שנתחברו פיוטי

41 ראו למשל את דברי פליישר: "אבל הספרדים הלכו בעניין זה בדרכה של המסורת הפייטנית הקדומה, שהסתפקה בהכללות; הפיוט האשכנזי הוא שסטה כאן אל כיוון הדייק הריאלי. אין ספק שבאשכנז (ועוד קודם לכן, באיטליה) נתחייב המפנה מן המציאות ההיסטורית, אשר כוחה היה גדול יותר מכוח הנאמנות למוסכמות: מעשי ההרג ביהודים שרווחו באזורים הללו בכל הזמנים, חייבו את הפייטן להגיב בעוצמה; עוצמה זו גדלה והלכה ככל שהקו החדש השרש וככל שהמציאות החמירה"; פליישר, "לפתרון שאלת זמנו", הערה 14 לעיל, עמ' 275.

42 מנגד אפשר להצביע על הערכות מחקריות מתונות הרבה יותר; ראו, למשל, ירון דן, חיי העיר בארץ-ישראל בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13-50.

43 פיוטי יניי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 47. השוו גם: "ארץ ישראל" אדמת קודש המקדשת / ומכל ארצות מוקדשת', הולכת ונעזבת מבניה, זורים משתלטים על אדמתה". צבי משה רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי יניי - מקורות הפייטן, לשונו ותקופתו, תל אביב תשכ"ה, עמ' כז.

44 על עניין זה ראו ישראל יובל, "מיתוס ההגליה מן הארץ: זמן יהודי וזמן נוצרי", אלפיים 29 (תשס"ו), עמ' 9-25.

45 על שהפרספקטיבה המחקרית של רבינוביץ היא ציונית במובהק ראו את דבריו במבוא למהדורת

מסעי הצלב, הם הפכו לדגם מחייב בדורות מאוחרים יותר, ושעל פיו יש לייצג את האסונות הניחתים על היהודים.⁴⁶ כעת מתברר כי תהליך זה היה יכול לפעול גם לאחור – תקופות שקדמו למסע הצלב הראשון נצבעו אף הן בצבעים הקודרים של מה שהיה לאחד האייקונים המרכזיים של הסבל היהודי לדורותיו.

כללו של דבר, במאמר זה ביקשתי לעמוד על השינוי באופני הייצוג של הנוצרים והנצרות בפיוטים משלהי העת העתיקה ומימי הביניים. בתקופה המוקדמת היה אפשר להבחין שברובם המכריע של המקרים שבהם אפשר למצוא התייחסות לנצרות (ומקרים אלו מעטים למדי) ההתייחסות מתבססת כמעט לחלוטין על התפיסה הטיפולוגית המזהה בין אדום המקראי לבין רומי והמלכות הנוצרית. בתקופה המאוחרת התמונה משתנה מאוד; ראשית, הנצרות והנוצרים נעשים לתמה מרכזית הרבה יותר מהתקופה המוקדמת, ושנית, לצד המשך השימוש בטיפולוגיה של אדום אנו עדים להתקפות ישירות וקונקרטיות על הנצרות ועל סמליה. שינוי זה, הקשור, כאמרו, בטבורו למציאות ההיסטורית המשתנה, מלמד אותנו שוב שהפיוט – כמו כל תופעה ספרותית-תרבותית אחרת – משתנה ומתפתח לאורך השנים. הפניית תשומת הלב להיסטוריות של הטקסטים השירים מסייעת, לפיכך, לא רק לחקר ההיסטוריה, אלא אף להבנה מלאה יותר של הקורפוס השירי העשיר והמורכב הנקרא "פיוט".

האוניברסיטה הפתוחה

פיוטי ינאי: "עם תחיית עצמאותנו מהראוי שתתגלה בכל תפארתה גם יצירתו של הפייטן הלאומי [ינאי], שקדם לרבי יהודה הלוי, בלהט אהבתו לעם ישראל, לארץ-ישראל ולחרות ישראל"; פיוטי ינאי, א, הערה 12 לעיל, עמ' 7. על "התפיסה הבכיינית" של הגלות ראו David Engel, "Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarbarianism, and the Study of Modern European Jewish History", *Jewish History* 20 (2006), pp. 243–264. על היסוד הלאומי-ציוני במחקר ההיסטוריה של ימי הביניים במדינת ישראל ראו איבן מרקוס, "ההיסטוריוגרפיה הישראלית של תולדות היהודים בימי הביניים: מפרויטיביזם לאומי להיסטוריה תרבותית וחברתית חדשה", ציון עד (תשס"ט), עמ' 140–109.

46 אלן מינץ, חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים, ירושלים תשס"ג, עמ' 88–91.

שיר, שבח ותודה: התמורה בעבור שיר שבח בכמה עולמות בימי הביניים

פיטר שי לנרד

בתרבות ימי הביניים היה השיר ביטוי אישי, אך הוא שיקף לא רק את מבטו האישי של המשורר על הסובב אותו. למשל, שיר שבח כבר כלל בתוכו גם את מבטו של הנמען. ואם שיר השבח היה אמור לא רק להניב טובות למהולל אלא גם לקדם את רווחתו של המשורר, היה עליו להיות מצד אחד חדש די הצורך כדי לעורר את תשומת הלב של הנמען, ומצד אחר קרוב לקונוונציות התקשורת בערוצי שירת השבח. בכך שיר השבח – וכמוהו אחיו התאום, שיר התודה לאחר הענקת החסד – מיזגו בתוכם ביטוי אישי עם קונוונציות של סוגה. שיר השבח תיעד אפוא נורמות ספרותיות מגוונות ומתפתחות בכמה תקופות ובכמה מקומות בימי הביניים, אך במאמר זה אני מבקש לבחון אם שירי שבח תיעדו גם נורמות ותמורות חברתיות, ואם כן, כיצד עשו זאת.

שיר השבח הביזנטי, האנקומיון (ἐγκώμιον) הפואטי,¹ שנועד לשבח את דמות השליט, הבכיר או בעל המשאבים המקומי, תפס מקום מרכזי בהופעות הציבוריות של כל דמות רמת דרג בעולם הביזנטי, כגון קיסר, מושל או אפיסקופוס (בישוף). בעקבות "כיבוש הכובשים" ולאחר תהליך של קליטה מסגלת נהפך האנקומיון ליסוד ולתת-סוגה של הקצידה האמיתית שהוקדשה לצרכים חצרניים ועוצבה במוטיביקה חצרנית.² המופת של ליווי בניית יחסים חברתיים בהקדמת שיר לאיגרת או בהגשת שיר שבח בשעת קבלת

1 Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, (Byzantinisches Handbuch, 5, 1-2), München 1978, pp. 120-130.

2 להתעלמות מאפשרות של השפעה עירונית-ביזנטית בתחום הספרות לעומת השפעה זו על כל תחומי הלשון והמדע האחרים בתרבות הערבית ראו Lenn E. Goodman, "The Greek Impact on Arabic Literature", Alfred F. L. Beeston et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (The Cambridge History of Arabic Literature, [1]), Cambridge 1983, pp. 460-482. זו נותרה בעינה גם כאשר תוארו השינוי המהותי שחל בסוגת הקצידה (Primary and Secondary) (Qasidah) בתקופה העבאסית ופיתוח סוגת הקטעה באותה תקופה, סוגת הקרובות עוד יותר מן הקצידה, לשימושים בשירת החול בתרבות הביזנטית; ראו Muhammad Mustafa Badawi, "Abbasid Poetry and its Antecedents", Julia Ashtiany et al. (eds.), *Abbasid Belles-Lettres*, (The Cambridge History of Arabic Literature, [2]), Cambridge 1990, pp. 146-166, esp. pp. 149-152.

פנים התקבל, כנראה, במרכזים היהודיים במזרח כבר מסוף המאה העשירית,³ אך הסוגה קיבלה את עיצובה הסופי הן מבחינת הגדרת התהליך התקשורתי הן מבחינת המרקם הספרותי רק בקרב העילית החברתית-החצרנית של יהדות אלאנדלוס.⁴ לאור היוקרה של התרבות היהודית של אלאנדלוס זכו שיר השבח בתבנית קצידה, וכן שיר הידידות באותה תבנית ושיר השבח בצורת שיר האזור, לתפוצה רחבה בכל שלוחותיה: בתחילה בצפון אפריקה⁵ ולאחר מכן במזרח⁶ ובספרד הנוצרית. המעברים למעגלים תרבותיים חדשים הולידו התפתחויות סגנוניות ביחס למופתים האנדלוסיים הקלסיים, ותולדות הסוגה והשינויים שחלו במיקומה במפת הסוגות שהמשוררים כתבו בהן, משקפים גם את ההבדלים במבנים החברתיים במקומות החדשים שבהם ניסו ליישם את הקצידה החצרנית.⁷

שירת ימי הביניים, בעיקר בהדרה הקלסי, היא קודם כול עדות לעצמה, לעושר סוגי ולמגוון ביטוייה. שיר מתייחס אל שיר, ודיואן שוכן ליד דיואן, אך החללים הפיזיים והמרחבים החברתיים שהשירים בראשית דרכם נשמעו בהם נחרבו או נעלמו כלא היו. ברוב המקרים אנו לומדים על נסיבות חיבור השיר מתוך הכתובת שנמסרה בראשו, כתובת מאת המחבר, עורך קובץ השירים או לומדי השיר. המשוררים שמרו באדיקות על עיקרו של השיר כיצירה במרחב האסתטי. רק לקראת סופו של שיר השבח חזר לעתים

- 3 לכבל ראו עזרא פליישר, "שירו של רב האי גאון אל רב יהודה ראש הסדר מקירואן – נסיבותיו וסביבותיו", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 451-482 (נדפס שוב: עזרא פליישר, השירה העברית בספרד ובשלושזוהיה, ג, שולמית אליצור וטובה בארי [עורכות], ירושלים תש"ע, עמ' 1295-1327). למצרים ראו לדוגמה מסורת של "ערבייה" בשירה העברית בדגם לא אנדלוסי: Julius H. Greenstone, "The Turkoman Defeat at Cairo: By Solomon Ben Joseph Ha-Kohen, Edited with Introduction and Notes", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), pp. 144-176.
- 4 לסיכום ראו את המחקר הקלסי של דן פגיס, שירת החזן ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 151-196. וראו עתה את השיר "ואומר אל תישן" מאת דונש בן לברט קצידה חצרנית: שולמית אליצור, "חירושים בחקר השירה והפיוט", דוד רוזנטל (עורך), אוסף הגניזה בז'נבה: קטלוג ומחקרים, ירושלים תש"ע, עמ' 176-207.
- 5 לדוגמה מן המרחב הצפון-אפריקני-המצרי ראו: Joachim Yeshaya, "Moses ben Abraham Dar'i: A Karaite Poet and Physician from Twelfth-Century Egypt, Selective Edition of the Diwan on the Basis of Manuscript Firkovicz Heb. I, 802, with Introduction and Commentary", Ph.D. dissertation, Rijksuniversiteit Groningen, 2009, pp. 78-84 (ed.), *Medieval Hebrew poetry in Muslim Egypt: the secular poetry of the Karaite poet Moses ben Abraham Dar'i*, (Études sur le judaïsme médiéval, 44; Karaite texts and studies, 3), Leiden and Boston 2011.
- 6 לדוגמה מן המרחב המזרחי ראו Wout J. van Bekkum (ed.), *The Secular Poetry of El'azar Ben Ya'aqov Ha-bavli: Baghdad, Thirteenth Century on the Basis of Manuscript Fircovicz HEB. IIA, 210.1. St. Petersburg*, (Études sur le judaïsme médiéval, 34), Leiden 2006.
- 7 השו" Ross Brann, Ángel Sáenz-Badillos and Judit Targarona Borrás, "The Poetic Universe of Samuel Ibn Sasson, Hebrew Poet of Fourteenth-Century Castile", *Prooftexts* 16 (1996), pp. 75-103; Raymond P. Scheindlin, "Secular Hebrew Poetry in Fifteenth-Century Spain", וכן Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, New York 1997, pp. 25-37.

המחבר אל עולמם שלו ושל נמענו והציע בלשון בקשה לקשור בין שבח לתמורה. ובמקום שהשירה לכאורה משפילה את עצמה לעיסוק בעניינא דיומא היא מעלה – בעזרת רמזים לפניית המשורר אל הנמען – את המודעות להקשרם התרבותי של השירים. לפיכך אעיין בנקודת מעבר זו בכמה שירים, כדי לבחון את התמורות שחלו ב"עסקי השירה" בדיאלוג עם הסביבה התרבותית.

כדי לבחון את שירת השבח במסגרת עיון היסטורי חברתי-תרבותי בשירה העברית בימי הביניים, אסף חיים שירמן רמזים מתוך שירי השבח ומהכתובות שמעליהם וכן עדויות חיצוניות, גם מן התרבות הערבית, על תפקודם ותפקידם של השירים ביחסים שבין משורר למהלל ובמסגרת החברתית בכלל. בפרק המבוא למפעלו הגדול, שבו סיכם את תולדות השירה העברית בספרד, צירף שירמן כל מה שהיה ידוע לו בסוגיה לנרטיב כולל על היחסים בין משורר לנדיב בספרד המוסלמית ובספרד הנוצרית כאחת.⁸ לצד התמונה הכוללת הוא העמיד גם עיונים פרטניים במשוררים מסוימים שלנושא היחסים עם נדיב או נדיבים הייתה חשיבות להבנת יצירתם.⁹

מורשת השירה העברית הספרדית מבהירה שמשורר שפרנסתו הייתה מבוססת על חסדי נדיב או נדיבים בלבד היה מקרה קיצוני. רוב המשוררים עסקו בכתובות שירה לצד עיסוקים אחרים. יצירתו של יצחק אבן כ'לפון בראשית האסכולה האנדלוסית, או זו של יהודה אחריו בסופה, מעידות ב"אלף מילים" עד כמה קשה היה לבסס את הקיום היומיומי על נדודים מנדיב מקומי לנדיב מקומי. החברה היהודית בעולם המוסלמי, למרות ההשפעה המכרעת של תרבות הרוב עליה בעניין הערצת השירה והמשוררים, כנראה נטתה פחות מן החברה הסובבת לחיי חצרנות, ולו בזעיר אנפין. על כן במה שנוגע ליצירה הספרותית היא שחזרה את ימי הזהר של קורדובה או גרנדה, בעיקר בשירי ידירות, סוגה המכירה אמנם את הקוטביות שבין שבח לגנאי אך בלא בקשה לתמורה חומרית. זירת השירה בתרבות העברית בימי הביניים לא הייתה תלויה אפוא ביחסי "משא ומתן" חומריים בין המחבר לנמענו.

מצד אחד, ההעלאה המחודשת של שאלת ייצוג הקשרה של שירה, שאלה שנדחקה בדור האחרון לרקע לאור שאלות ארס פואטיות, יכולה לעודד ולו במעט ניסיונות פוריים לחקור את המורשת הספרותית מימי הביניים, לא רק בהיותם ביטוי ספרותי מהוקצע המשקף ש"צבת בצבת עשויה", אלא גם בהיותם יצירה שהציעה מענה לדורה ולדורות בהתבוננות על אלוהים, העולם והאדם.¹⁰ מצד אחר, העיון החוזר ב"עסקי השיר" יכול לקבל משמעות מחודשת אם אנו מודעים לכך שמהלך התגבשותו, ובעיקר מהלך הפצתו של שיר השבח של האסכולה האנדלוסית צפונה, התרחשו במקביל לתהליכים היסטוריים חברתיים שהתחוללו גם מעבר לגבולות העולם הערבי, באירופה הנוצרית.

8 חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 61-69.

9 ראו לדוגמה, שם, עמ' 173-179 (יצחק אבן כ'לפון), 273-280 (שלמה אבן גבירול).

10 ראו דוגמה להרחבת הקנון המחקרי, טובה רוזן, ציד הצבייה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, מאנגלית: אורן מוקד, תל אביב תשס"ו.

עם קריסת סדרי העולם העתיק, התפתחה החברה הפאודלית באירופה וארגנה מחדש את החברה ואת הכלכלה על בסיס מקומי ואזורי. אמנם הסניוריה או הדגם הפאודלי לא הפכו את חבלי הארץ לאוטורקיים מבחינת הניצול והיצירה של המשאבים הכלכליים, אך הרבה מן המסחר, תשלום המסים ושכירת כוח העבודה נעשו באמצעות תוצרת חקלאית או סחורות. במחצית השנייה של האלף הראשון לסה"נ הצטמצם השימוש בכסף באירופה הנוצרית למסחר על-אזורי, לקביעת שיעורי קנסות בבית המשפט וכיוצא באלה. ככלל עד המאה האחת-עשרה התבססה החברה באירופה הנוצרית בחיי היום-יום על סחר חליפין מגובה בשימוש במטבעות. רק לאחר מכן, בד בבד עם הברוא והעיור מחדש במרכז אירופה ובמערבה, עברה הכלכלה בהדרגה – אם להלכה ואם למעשה – לכלכלת כסף, ואוכלוסיית הערים, ולא דווקא האצולה וחצרונותיה, הייתה סוכנת השינוי.¹¹ לעומת זאת, העולם הערבי היה מושתת כבר במאות העשירית והאחת-עשרה על כלכלת כסף. כך לפחות במרכזים העירוניים, כפי שמעידים המסמכים מן הגניזה הקהירית, שיתרונם הגדול על מסמכים רשמיים משדרות השלטון הוא שהם משיחים פעמים רבות לפי תומם ומשקפים את כל תחומי החיים.¹² משני צדי אגן ים התיכון התקשו תקופה ארוכה להבין לאשורה את ההבחנה בין כסף למטבעות, ובמקרים רבים ה"כסף" המשיך לשמש סחורה בין-לאומית נוחה להעברה, וערכו נמדד בערך מתכתו ובמשקלו.¹³ באמצעות המשורר, שלא היה אדם הצמוד אל נחלתו ששילם את מסיו בשירותים או בתוצרת עמל כפיו, אלא נדד למרכזי, לעיר או לחצר, להציע את "סחורתו", אפשר לבחון אם במקום ובזמן שהוא חיבר בהם את שירי השבח שלו כבר עברו – להלכה או למעשה – למתן תמורה בכסף, או עדיין דבקו, בעיקר באירופה הנוצרית, במסורת החצרנות הפאודלית שהייתה סממן של אורח חיים של אצולת השלטון.¹⁴

א. מחרץ גבינה לגשם נדבות – התמורה לשיר בשירה העברית האנדלוסית

שירת החול בקרב העילית החברתית באלאנדלוס לא נולדה בבת אחת, אלא מתוך דיאלוג מתמשך בין ההיצע מצד התרבות החצרנית הערבית הנערצת, תרבות השלטון ולא דווקא שלטון הרוב, לבין אפשרויות השפה העברית והתרבות העברית. לאחר שדונש בן לברט הציע הגדרות חדשות למערך התנועות בשפה העברית, כפי שגיבשו בעלי המסורה בדורות שלפניו, היה אפשר בפעם הראשונה בארצות האסלאם לחקות בהגייה העברית את הפרוזודיה של

11 השוו את ההצגה הקלסית של מארק בלוך, החברה הפיאודאלית, מאנגלית: אורה גרינגרד, עריכה מדעית, מבוא והשלמות: אריה גראבוויס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 69-81.

12 ראו Shlomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, I: Economic Foundations*, Berkeley and Los Angeles 1967, pp. 148-272.

13 ראו לדוגמה, שם, עמ' 230.

14 השוו את ההצעה לראות בארכאיזם של האצולה הקסטיליאנית מפתח לחיפוש של טדרוס אבולעפיה אחר זהות תרבותית יהודית במופת האנדלוסי, טובה רוזן, "מאניריזם ספרותי כפן של ארכאיזם תרבותי – קווים לדיוקנו התרבותי של טדרוס אבולעפיה", טזן א (תשנ"ד), עמ' 49-76.

השירה הערבית,¹⁵ בהתאמות מסוימות למסורת העברית.¹⁶ אולם כדי להעביר את השירה החצרנית הערבית במלואה לתרבות העברית נותרו עוד שתי משימות לא קטנות: להתאים את מפת הסוגות ומאפייניהן¹⁷ לתרבות העברית, ולהרגיל קהלים רחבים מחוץ לחצרות בעלי התפקידים הבכירים שליד חצרות השליטים באלאנדלוס לצרוך את השירה הזאת. שמואל הנגיד, שיצר בדור שאחרי דונש בן לברט, הצטיין בהתאמת מגוון משקלים רחב מאוד וסוגות רבות לשירה העברית.¹⁸ באותן שנים פעל המשורר יצחק אבן כ'לפון שככל הנראה נאלץ לעזוב את אלאנדלוס, ושבמהלך שהייתו בצפון אפריקה ובארצות המזרח ניסה לחיות, בין היתר, מכתיבת שירת שבח לנדיבים יהודים מקומיים.

משירתו של אבן כ'לפון, בן זמנו המבוגר וידידו של שמואל הנגיד, נותרו לנו שני מקבצים. לצד קבוצה קטנה של שירי ידידות בעיקר ששולבו בדיואן של שמואל הנגיד, נמצאו בגניזה שרידים מכמה העתקות של דיואן של שיריו המתעדים, ככל הנראה, את מסעותיו מבית נדיב פוטנציאלי למשנהו בפרק חייו האחרון.¹⁹ התמהיל של שירי שבח, קצרים ופשוטים יחסית, ושל שירי תלונה רבים על אימתן תמורה ראויה על השבח שבשיר, עם הניסיון להגביר את כוחו של המשורר בעזרת שירי גנאי, מלמדים שאבן

15 אולם יש להדגיש שהחיקוי נעשה לא רק ברובד הפרוודי, ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 119-127.

16 מצד אחר, שמרו המשוררים על נורמת החרוז של העולם השירה העברית של המאה העשירית, כלומר נורמת החרוז של השירה הפייטנית, נורמה שעל פיה כלל החרוז את הצלילים שמן העיצור שלפני התנועה האחרונה ועד סוף היחידה הפרוודית. ומצד אחר, התעלמו מן היכולת לגוון את המשקלים בשירה הערבית על ידי המרת תנועה ארוכה בשתי קצרות, שכן לפי הניקוד בדגם המסורה, אין בעברית המקראית רצף של תנועות קצרות, וכך, שלא כבשירה הערבית, נוצר בעצם דגם של שירה הברתית. ראו שולמית אליצור, שירת החזל העברית בספרד המוסלמית, ג, תל אביב תשס"ד, עמ' 32-33. היעדר גיוון ריתמי והמונוטוניות בהברת החרוז בשירה העברית לפי הדגם האנדלוסי העיקר בשירים הארוכים – והשוו את שירו של רב האי גאון אל רב יהודה ראש הסדר מקירואן (פליישר, "שירו של רב האי גאון", הערה 3 לעיל) – וכנראה גרמה לכך שהקצידה עברית שמרה על חילוף תכוף של נושאים.

17 בשירה הערבית, שלא כמו בשירה האירופית, באו ההבחנות בין הסוגות לידי ביטוי בעיקר בנושאי השיר ובמוטיבים, כמעט בלא הבדל בהיבט הפרוודי, ראו Arie Schippers, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition: Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry*, (Medieval Iberian Peninsula, 7), Leiden 1994, pp. 9-11.

18 ראו את מפתח המשקלים: דיואן שמואל הנגיד, א: בן תהלים, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשכ"ו, עמ' 392-396; דיואן שמואל הנגיד, ב: בן משלי, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשמ"ג, עמ' 473-476; דיואן שמואל הנגיד, ג: בן קהלת, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשנ"ב, עמ' 207-209 – מגוון יחיד במינו לעומת כל משורר אנדלוסי אחר בשירה העברית. וראו גם את 'צירתו בתחום שירת האזור (מושח), סוגה שהתחדשה באותה תקופה באלאנדלוס, María Tova Rosen, "The Muwashshah", Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin and Michael Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*, (The Cambridge History of Arabic Literature, [5]), Cambridge 2000, pp. 165-189.

19 ראו את סיכום הידוע לנו על תולדות חייו, שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 173-179; ובמנוגרפיה Ann Brener, *Isaac Ibn Khalfun: A Wandering Hebrew Poet of the Eleventh Century*, (Hebrew Language and Literature Series, 4), Leiden and Boston 2003, pp. 13-26.

כ'לפון היה צריך להשקיע בחינוך לשימוש נאות בשירה חצרנית לא פחות מבכתיבת השירים עצמם. פרנסי הקהילות היהודיות בצפון אפריקה ובמזרח ועשיריהן בימיו עדיין לא הפנימו את הנורמות של חיי הכרך, קורדובה, נורמות שעל פיהן משורר הבא ממרחקים ועתיד להפיץ למרחקים את שמו הטוב של נמענו בעזרת ההנצחה בשירה, ראוי לשכר הולם על עבודתו.

לפיכך היה על אבן כ'לפון להזכיר לאבי סלימן דאוד בן באבשד,²⁰ בשיר "אני מודה ידידי בעוני", את הבטחתו המפורשת – שטרם קוימה – לדאוג לו ל"רפואה", למחיה.²¹ המשורר טען שעליו לפנות כחלופה למענק מצד הנדיב לעשבי מרפא, כלומר לאכול ירקות, אף על פי שציפה שיין ירפא את מחסורו, כראוי לארוחה של איש חצר. בשיר מריר ושנון, "ידיד נפשי ולבי את", העלה המשורר את עניין ההבטחה לתשלום שלא קוימה באמרו שאין לו במה לחמם את מקום מגוריו בחורף – רמז לצורך בעצים להסקה.²² אמנם כוחה של השירה הלירית בהמחשה ובמטפוריקה, אבל כאשר הכוונה היא להזכיר את התמורה בעבור שיר השבח, הלבוש האמנותי יכול להטעות את מי שאינו אמון על הנורמות של חיי החצר של קורדובה, גרנדה, פסטאט או בגדאד. יצחק אבן כ'לפון תיעד בשיר תשלום מיניאטורי מהוקצע "קצר בתקשורת" בין מתן שיר למתן תשורה.

ואסהתהדי בעצהם כמרא פוגה לה גבנה פכתב אליה
 (וביקש מאחד מהם שייתן לו יין במתנה והגיש לו גבינה וכתב אליו)
 שְׁאֵלְתִּיךָ, אֲדוֹן נַפְשִׁי, בְּרִינָה / וְהִרְבִּיתִי לְפָנֶיךָ תְּחִינָה,
 וְשִׁמְתִּיךָ כְּמַגְדֵּל עוֹז לְנוֹסִי, / וְלִפְנֵי צַר – כְּסוֹחֲרָה וְצָנָה,
 וְכִסְפָּה בְּיוֹם שְׁמֵשׁ וְשָׁרֵב / וְגַם כְּאֵחַ בְּיוֹם שְׁלֵג וְצָנָה.
 זְכַרְתִּנִּי, זְכַרְךָ אֵל לְטוֹבָה, / כְּאֶלְקָנָה בְּזָכְרוֹ אֶת פְּנֵנָה,
 5 וְשִׁלַּחְתָּ גִבְנָה לִי לְמָנָה – / וּמָה יִדְמָה בְּיוֹם אֶתְמוֹל גִּבְנָה?²³

- 20 לניסיונות למקם דמות זו, ששם אביו מלמד על מוצא מזרחי, ראו שם, עמ' 21–22.
- 21 ראו שירי יצחק אבן כ'לפון, אהרן מירסקי (מהדיר), ירושלים תשכ"א, עמ' 73–75, ס' ז; והשוו הצעה אחרת לקריאת הכתובת שבראש השיר: שמואל מ' שטרן, "שירי ר' יצחק אבן כ'לפון", קריית 190 לח (תשכ"ג), עמ' 26.
- 22 ראו אבן כ'לפון, הערה 21 לעיל, עמ' 114–115, ס' מ. לתיקון נוסח הכתובת ראו שטרן, שם. להצעה לזיהוי נמען השיר ראו פליישר, "שירו של רב האי גאון", הערה 3 לעיל, עמ' 469, הערה 51 (נדפס שוב: פליישר, השירה העברית בספרד, ג, הערה 3 לעיל, עמ' 1313).
- 23 השיר פורסם בפעם הראשונה אצל Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimids*, II: *Texts*, London 1922, p. 20, #XV. מאן גרס בשורת המחץ של השיר "אתמול", והעיר שהצלע האחרונה אינה ברורה לו. שירמן הציע לתקן, כנראה בעקבות הכתובת שמעל השיר – "אֶצְמָא", ראו חיים שירמן, "יצחק אבן כ'לפון", תרביץ ז (תרצ"ו), עמ' 295, 314 (נדפס שוב: חיים שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית, א, ירושלים תש"ם, עמ' 122, 131); וכך הדפיס את הטור במהדורתו, חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, ירושלים ותל אביב תשכ"א, עמ' 70, ס' 16; ובעקבותיו: Brener, הערה 19 לעיל, עמ' 59, Peter Cole, *The Dream of the Poem: Hebrew Poetry from Muslim & Christian Spain*, Princeton 2007, pp. 36, 371 "אחמול" כמו "אעמול", במובן "אצטער", ראו כל שירי רבי שמואל הנגיד: בן משלי, שרגא אברמסון (מהדיר), תל אביב תש"ח, עמ' 356–357; והשוו דוד ילין, "שמואל הנגיד", כתבים נבחרים: לתורת

פירושו: הכתובת: קשה לדעת אם היא מקורית לשיר זה או שעורך הדיואן כתב אותה, לאור הבקשה לייך בשיר "אני מודה ידידי בעוני" וכיוצא בזה. 1 **שאלתיך:** ביקשתי ממך. **אדון נפשי:** פנייה אל הנמען המדגישה שחיי הדובר תלויים בו. **ברינה:** לפי המשמעות הבסיסית: בקול שמחה, כלומר מקביל להודיה או לשבח, אך השוו לתקבולת בין סיומות הדלת והסוגר במסגרת תפארת הפתיחה: "אל הרנה ואל התפלה" (מלכים א' ח, כח). 2 **ושמתוך כמגדל [...]** ולפני צר: אני בחרתי בחסותך, השוו: "כי היית מְחֶסֶה לי מגדל עז מפני אויב" (תהלים סא, ד), "ומגדל עז היה בתוך העיר וינסו שמה כל האנשים והנשים וכל בעלי העיר" (שופטים ט, נא). 3 **כסוורה וצנה:** כמגן, הצירוף על פי "ותחת כנפיו תחסה צנה וסְחָרָה אמתו" (תהלים צא, ד). 3 **וכסוה ביום שמש ושרב:** הנותנת צל בקיץ, השוו: "וְסֹכָה תהיה לְצֵל יומם מחרב [מחום, מיובש] ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" (ישעיהו ד, ו). 4 **כאח:** המחמם. **ביום שלג וצנה:** בחורף, וריאציה על הצירוף "כְּצַנַת שלג ביום קציר" (משלי כה, ג). 4 **זכרך אל לטובה:** שיזכור אותך האל ויזכה אותך, על פי "זְכֹרָה לי אלהי לטובה כל אשר עשיתי על העם הזה" (נחמיה ה, יט), והשוו: שם יג, לא. **כאלקנה בזכרו את פננה:** אפיון של אופן הזכירה בעזרת רמיזה לסיטואציה בסיפור המקראי שבה מוצג אלקנה כמי שנתן לפנינה מנותיה (שמואל א' א, ב-ד), אולם שם ברור שחנה היא האישה האהובה על אלקנה, והיא זוכה "למנה אחת אפִים" (שם ה), ושמה המנות לפנינה הן בגדר מצוות אנשים מלומדה.

הגבינה כאן היא רמז לארוחה לא חגיגית, צנועה, בלי יין ובשר.²⁴ נראה כי מן הכיוון הזה יש לנסות לפענח את הדימוי הפתוח בין "מה ביום אתמול" ל"גבינה".²⁵ לצד שפע דמויות בטוריו ושורה ארוכה של דימויים לכל אורכו, השיר בנוי במהלכו הכולל בסימטריה מרשימה: "שאלתיך", "ושמתוך" – "זכרתני", "ושלחת". מאחר שכל הדימויים מתפענחים בביורור ורק האחרון נותר בגדר שאלה, מתערערת כנראה גם הסימטריה הפשוטה בין פעולות המשורר "אתמול" לבין פעולת ה"נדיב" היום. נראה שהנמען לא הבין את השילוב העדין בין שיר שבח לבין שיר בקשה לתמיכה חומרית, שילוב המוצג בכיזום המשוכל בשורת הפתיחה של השיר. מבחינה סמנטית "רינה", כאן במובן שבח, בהתאמה לשם תפארת הפתיחה, מתאימה הרבה יותר ל"זהרובית", וכן "תחינה" קרובה יותר ל"שאלתיך" – ומכאן התמיכה העמוקה בסוף השיר: האם מה שנתתי לך אתמול אכן דומה בעיניך למה שנתת

המליצה בתנ"ך והשירה העברית בספרד: מחזקרים, עיונים והרצאות, ירושלים תרצ"ט, עמ' 264 (נרפס שוב: דוד ילין, לחקר השירה העברית בספרד, [כתבי דוד ילין בשבעה כרכים, ג], ירושלים תשל"ה, עמ' 97). מירסקי הרפיס כמו שכתוב בכתב היד ואצל מאן, ראו שירי אבן כ'לפון, הערה 21 לעיל, עמ' 95-96, 181, ס' כג. שטרן הזהיר מפני הצעות תיקון דחוקות אך הציע פירוש היתולי קמעא, שיצחק אבן כ'לפון ציפה לייך לפורים אך מה שקיבל הזכיר יותר את תענית אסתר, ראו שטרן, "שירי אבן כ'לפון", הערה 21 לעיל, עמ' 26.

24 השוו דבריו של שמואל הנגיד בשירו "זבח זבח להלך בא ולעם" על מופת לתזונה נכונה: "וְאָחַ יְהִיָּה כְּנִפְשֶׁךָ בָּא לְבִיתְךָ / וְיִסְעֵד פֶּת בְּיַרְךָ אוּ גְבִינָה", בן משלי, הערה 18 לעיל, עמ' 195, ס' תקג, שורה 2.

25 והדגש כאן על ה"מה" ולא על ציר הזמן במובן "וירא יעקב את פני לכן והנה איננו עמו כתמול שלשום" (בראשית לא, ב) או במובן שהגבינה מזכירה לאדם את חלוף הזמן, השוו, שמואל הנגיד, "גבינה קפאה ממי אנשים", בן קהלת, הערה 18 לעיל, עמ' 51, ס' צג.

לי היום? האם שיר השבח שלי אינו ראוי ל"יין מלכות רב כיד המלך" (אסתר א, ז) ²⁶ אלא שווה גבינה?

ריבוי שירי התשלום ²⁷ במה שנותר בידינו מיצירתו של יצחק אבן כלפון משלב הנידודים בחייו, מלמד שבחברה היהודית, גם מחוץ לאלאנדלוס, היה ידוע ששיר השבח הוא בסיס למחייתו של המשורר, אך קשה להתבסס עליו.

על רקע הדיאלוג המוחשי המשתקף בשירו של החבר הבוגר, בולט האופי האחר של שיר התשלום היחיד שנותר לנו מידי שמואל הנגיד. בזכות מעמדו הרם נראה ששמואל הנגיד לא כתב מעולם שיר תשלום לסיטואציה קונקרטי. מעידה על כך גם העובדה ששיר התשלום שלו אינו מופיע בחלק הראשון של הדיואן, שבו הרבה לעסוק באירועים בחייו, אלא בחלק השני, המכונה "בן משלי".

תעזו חֲסִדֵיךָ לַיּוֹם כְּזֶה אֶקוּ, לֹא / הִיֹתֶם לִי בְּאוֹצְרֶךָ צְפוּנִים!
 יַעֲדֶתְנִי לְמַחֵר בְּשִׂמוֹנִים, / תִּנְהַ לִּי כֹה שְׂמוֹנָה מְשִׂמוֹנִים!
 וּמָה-בְּצַעַע לְמַת הַיּוֹם בְּצַמָּא, / בְּגִשֶׁם יִרְעַפּוּ מַחֵר עֲנָנִים?
 וּמִי יֵאמֵר בְּבוֹא טוֹבְךָ אֲשֶׁר לֹא / אֵהִי שׁוֹכֵב בְּקֶבֶר בֵּין יְשָׁנִים?²⁸

פירוש: 1 ליום כזה: היום הזה, בהווה. אקו: אקנה. צפונים: מוחבאים, טמונים. 2 יעדתי: הבטחת לי, על פי הערבית وعد. השוו "יעדתני והיטבת" במובן "הבטחת וקיימת": שמואל הנגיד, "ראה היום בצרתי שמע ושעה עתרתי" (דיואן שמואל הנגיד, הערה 18 לעיל, עמ' 15 [סי' ג]. **בשמונים:** סכום הכסף. כה: עכשיו, מיד, השוו: "והנה לא שמעת עד כה" (שמות ז, טז). **שמונה משמונים:** עשרה אחוזים מן הסכום המובטח. 3 ומה בצע: ומה התועלת. ירעפו: ימטירו. 4 ישנים: מתים, השוו: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו" (דניאל יב, ב).

מובן מאליו שבקובץ של שירה על חכמת החיים אין מעל השיר כתובת המזכירה נמען מסוים. בשיר עצמו הענקת המתת מועברת לתחום החומרי-המופשט של כסף שאפשר לפרוט, והדבר הולם את ההכללה לאמת אוניברסלית בשימוש במוטיב המת בצמא לפני בוא הגשם.²⁹ אך הקריאה "ומי יאמר [את שבחך] בבוא טובך" ממקדת שוב את השיר ביחסים ממשיים בין המשורר לנדיב.³⁰

26 וראו עוד להלן את השיר "בלבי נתנה אתמול מגנה" מאת אנטולי בן יוסף שנכתב בסיציליה כעבור כמאה שנים.

27 ראו Brener, הערה 19 לעיל, עמ' 51-64, והשוו לסוגות האחרות בטבלה, שם, עמ' 30.

28 על פי בן משלי, הערה 18 לעיל, עמ' 211, סי' תקמו.

29 למימוש מקברי-פתי במוטיב שבכית הסיום של השיר השוו אבן כלפון: "אני אדרש בְּחִידְךָ נְדָרִי [הנדרים שנתת לי] וְאִם אָמוֹת אֲצַוֶּה בָּם – יִלְדִי" ("ידיד נפשי ונפש כל ידירי", שירי אבן כלפון, הערה 21 לעיל, עמ' 84, סי' יג).

30 השיר הוא דוגמה מאלפת לאופי סדנת הכתיבה של שמואל הנגיד, שכן הוא מעיד שהנגיד חנן בשירתו הלירית גם מצבים שהיו היפותטיים מבחינתו. ועל כן אין לחתור, כמו שנעשה בעיקר כאשר לשירת החשק שלו, למימוש, או להרחקה, של קריאה ביוגרפית.

לכאורה, ההבדל בין שני שירי התשלום נובע מן הקונקרטיזציה של האחד לעומת ההיפותטיזציה של האחר. אולם ייתכן שסיבה מהותית יותר להבדל בין השירים היא מיקום הזירה הספרותית שכל אחד מהם כיוון אליה ביחס למרכז האנדלוסי. השירה ליד מרכזי השלטון במרחב העירוני באלאנדלוס, וכנראה ביתר שאת בחברת המיעוט היהודית, שיקפה כלכלה שהייתה מבוססת על שימוש בכסף; ואילו השירה שהייתה מרוחקת ממרכז ההתהוות של שירת החול העברית הייתה צריכה להתמודד גם עם הפרובינציאליות ועסקה גם בשאלה מה אפשר לבקש בתמורה לשיר שבח ומה אפשר לקבל. על פי רוב הייתה התרומה נמוכה מציפיותיו של המחבר, ולכן שימשה סיבה מכוונת לשיר תשלום.

המחקר כבר העמיק בעיסוקו בלבוש הספרותי של שבח הנדיבות בקצידות³¹ ושל אזכורי ההבטחות בשירי התשלום,³² והראה כי המשלב הלשוני של הבקשה בענייני דיומא הותאם לרמה הסגנונית של יתר השיר באמצעות מטפוריזציה. המענק המצופה תואר כ"טל" או "גשם" המעניק חיים, והמהלך המטפורי הקונונציונלי אפשר להקביל – בד בבד עם שמירת האוניברסליות וההפשטה – בין טיפות המים למטבעות הכסף.³³ השירים ששולבה בהם בקשה מסוימת נדירים, והם בולטים, לפעמים, דווקא בגלל יכולתו של המשורר לשוות לבקשה לבוש הולם במהלך השיר כולו; דוגמה בולטת היא "שירה יתומה", שכתב יוסף אבן חסדאי אל שמואל הנגיד בעניין הדאגה לשני יתומים.³⁴

אפשר שבקשות ממשיות נדירות בשירת השבח האנדלוסית לא רק בגלל העדפה סגנונית לנסח בצורה מטפורית ולייחד את הפן המוחשי לביטוי הלירי. נסיבות הביצוע של שיר שבח – הן שיר שנועד להיאמר בקבלת פנים אצל הנדיב, הן שיר שעמד בראש איגרת – יכלו לפטור את המשורר מן הצורך לנקוט לשונות מפורשות להבעת חפצו. מתברר שבקבלת הפנים אצל הנדיב קבע הנוהל המקומי את טווח הציפיות של המשורר, ומן הסתם די היה בהזכרת הנדיבות בחטיבת השבח כדי לזכות בתמיכה המקובלת. לעומת זאת, בשיר בראש איגרת היה המשורר יכול להסתפק ברמיזה כללית, שכן בגוף האיגרת היה לו כרחב לפרט את בקשתו בלשון פרוזאית, תרתי משמע.

ב. ממחי מחלוננים בשיר על מעיל – תמורה לשיר וסיבה לחלונה

החווה הבלתי כתוב בין המשורר, שבכוחו להלל או לגנות, לבין הנדיב, שביכולתו "להמטיר כסף" או להעביר את חסדיו למי שהוא חפץ ביקרו, שייך לכאורה למעגלי השירה העברית האנדלוסית בלבד. אולי היה אפשר עוד להעתיקו למזרח האגן הים התיכון, מרחב שאף בו שלטה תרבות הרוב הערבית, אך בעולם הנוצרי לא הייתה למשוררים העבריים שירת

31 ראו ישראל לוי, מעיל תשבץ: הסוגים השונים של שירת החזל העברית בספרד, א, תל אביב תש"ם, עמ' 84-92.

32 ראו Brener, הערה 19 לעיל, עמ' 56, טבלאות 4-5.

33 ראו לדוגמה את רישום המוטיבים אצל דן פגיס, "מפתח עניינים כללי לבאור", משה אבן עזרא, שירי החזל, ג: באור לשירי האזור למכתבים ולספר הענק, חיים בראדי ודן פגיס (מהדירים), ירושלים תשל"ח, עמ' 330-331.

34 לשיר מפורסם זה ראו בעת האחרונה: אליצור, שירת החזל, הערה 16 לעיל, ב, עמ' 282-290.

שבח לחקות, ועל כן אם רצו לאמץ את הדגם של בקשה בשיר שבח לנדיב או את דגם התלונה על פי הרטוריקה של שיר תשלום, דגמים שהכירו מן השירה האנדלוסית, היו צריכים להתאימם למציאות חייהם – כדי שקהל הנמענים יבין את השיר – ולשם כך היה עליהם להפנות את השיר אל הדרג הגבוה ביותר.

מְעִיל יֵשׁ לִי, וְהוּא כְדָמוֹת כְּבָרָה / לְחֻטָּה לְהַנְפֶּה אוּ שְׁעוֹרָה,
כְּאִהֵל אֶפְרָשֶׁהוּ [לֵיל בְּאִישׁוֹן] – / וְכֹכְבֵי רוֹם יִשְׁימוֹן בּוֹ [מְאוֹרָה],
בְּתוֹכוֹ אֶחָזָה סֵהַר וְכִימָה / [וְיוֹפִיעַ] כְּסִיל עָלָיו [נְהַרָה].
[וְאֵלֶּה] מִסְפָּר אֶת כָּל נְקֻבָּיו / אֲשֶׁר דּוֹמִים לְשֵׁנֵי הַמְּגָרָה,
וְתִקְנֹת חוּט תְּפִירַת כָּל קְרוּעָיו – / עָלֵי שְׁתֵּי וְעֵרֵב – הִיא יִתְרָה, 5
וְאִם יִפֹּל זָבוּב עָלָיו בְּחֻזְקָה – / כְּמוֹ פְתִי יְהִי נִמְלֵךְ מֵהֵרָה.
אֱלוֹהֵי, הַחֲלִיפֶהוּ בְּמַעֲטָה / תִּהְלֶה לִּי, וְתִיטִיב הַתְּפִירָה!

מקור: כתב יד וינה, הספרייה הלאומית Cod. hebr. 72 (שוורץ 111), מאסף ספרותי של משוררי ספרד הנוצרית ופרובנס (כתיבה ספרדית-מזרחית, המאה השבע-עשרה), דף 297א (ללא כותרת, בתוך קבוצת שירים של משוררי ספרד).

מהדורה: יהודה ליב דוקס, [איגרת מחודש כסלו תרי"ז], אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 182 (בכותרת 'על מעיל קרוע' ומייחסו למשה אבן עזרא); שניאור זקש, 'על מעיל קרוע', השחר א (תרכ"ט), ב (נספח), עמ' 53-54; קובץ חכמת הראב"ע, א, דוד כהנא (מהדיר), ורשה תרנ"ד, עמ' 10-11, סי' ד; שירת ישראל, יהושע ח' רבניצקי, חיים נ' ביאליק וש' בן-ציון (מהדירים), קראקא תרס"ו, עמ' 53; שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, הערה 23 לעיל, עמ' 576; אליצור, שירת החזל, א, הערה 16 לעיל, עמ' 117.

נוסח: 1 והוא] והא וכנראה תוקן ל'והוא'. **להנפה]** לאנפה. 2 ליל] באיש ליל. **מאורה]** נהורה, זק"ש הציע לתקן: מנורה, התיקון בפנים מאת כהנא. 3 ויופיע] והופיע. **נהרה]** חסר כהנ"י, הצעת השלמה מאת דוקס. 4 ואלה] ואלאה. 6 **זבוב עליו]** עליו זבוב ומסומן בנקודות שיש לתקן את סדר המילים.

פירוש: 1 **כדמות כברה:** מלא חורים, עד שאפשר לנפות בו דגנים. 2 **ליל באישון:** באישון לילה. 3 **סהר וכימה [...]** כסיל: הירח וקבוצות כוכבים. **נהרה:** אור. 4 **ואלה:** ואני לָאָה, עייף. **לשני המגרה:** שורות שורות, כמו שני המשור. 5 **ותקות חוט:** ואורך החוט. **עלי שתי וערב:** על חוטי שתי וערב של הבד המקורי. **היא יתרה:** החוט עודף. 6 **כמו פתי יהי נמלך מהרה:** יטעה לחשוב שנפל בקורי עכביש ויברח מיד. 7 **במעטה תהלה לי:** בלבוש המכבד את בעליו. **ותיטיב התפירה:** אבל דאג שיהיה תפור כראוי!

שיר זה התגלה בלקט של שירים מן האסכולה הספרדית שנספח לאוסף חיבורים ספרותיים מספרד הנוצרית ומפרובנס שהועתק כנראה במאה השבע-עשרה במזרח אגן ים התיכון. בלקט זה, שהיקפו כ־150 דפים, שירי קודש וחול בערבוביה, פרי עטם של מחברים רבים. יהודה ליב דוקס ייחס את השיר למשה אבן עזרא. שניאור זק"ש הציע לייחסו לשלמה אבן גבירול, בגלל מצוקותיו והיותו משורר גדול. הייחוס לאברהם אבן עזרא התקבע לאחר שאברהם כהנא כלל את השיר במהדורתו לשירי ראב"ע, בגלל האירוניה העצמית ביחסו של המשורר בשיר זה אל עונו. שנינות, שניות, כגון פרודיה, ואירוניה עצמית נחשבות בחקר

השירה העברית לסימני ההיכר של שלהי האסכולה הספרדית, וליתר דיוק של שלוחותיה בספרד הנוצרית, בפרובנס, באיטליה ובמזרח. מדוע נראה השיר מתאים כל כך לאברהם אבן עזרא עד שהייחוס שהציע כהנא התקבל במחקר כמעט ללא עוררין?³⁵ השיר כתוב לפי כללי צורה של האסכולה האנדלוסית: חרוז אחיד, משקל כמותי (המרובה) ותפארת הפתיחה. יש בו מושגים אסטרונומיים (כימה, כסיל), הוא "פילוסופי" שכן הדובר עומד מול אלוהיו כיחיד ולא כשליח ציבור של אחת מקהילות ישראל, והמחבר הפגין בשיר לירי מתומצת עושר מילוני ומורפולוגי גדול. על כל אלה נוספה ההתאמה לביוגרפיה של אברהם אבן עזרא, משורר מוכשר ועני מרוד שנדד באירופה הנוצרית. אולם לא היה די בכל המאפיינים הללו אילו לא היה ידוע כי בשירה האירופית, ובמערב אירופה (בצרפת ובסביבותיה) דווקא, אזור נדודיו של אברהם אבן עזרא בפרקי חייו האחרונים, רווח טופוס של תלונה על המעיל.³⁶ ועל פי ההסבר המקובל, מאחר ששיר השבח לנדיב, כביכול, לא היה מוכר בקהילות היהודיות, היה על הדובר בשיר לפנות בתלונתו על המתנה אל הנדיב הגדול מכולם, אל בורא העולם.

המהלך הרטורי של השיר הוא בעל תנופה מרשימה ביחס למושא. התלונה על המעיל המרופט פותחת בהזרה מוחשית, בדימוי לכברה, המשמשת לצרכים יום-יומיים. לאחר מכן הדובר עובר אל הממד הקוסמי של גרמי השמים, ומשם יורד לתיאור מפורט של האריג לאחר שנעשה ניסיון לתפור את קרעיו, תיאור שאף בו משולב דימוי מוחשי לחפץ יום-יומי, לשיני משור. אחר כך מפליג הדובר לתיאור תעתועיו של זבוב שראה בשילוב בין החוט שבו תוקן המעיל לבין חוריו של קור עכביש, ומסיים בחזרה לממד הנשגב, בפנייה לאל ששוב יש בה – בפואנטה – ירידה לפרט: הדאגה לאיכות התפירה של מעיל בעתיד. מהלך מפתיע זה יוצר גיחוך מול המצב ומעורר צחוק על הגורל, צחוק המשכיח את הפגיעה האפשרית ברגשות דתיים. חצי הגיחוך מכוונים כלפי עמדת הדובר, המטריד את אלוהים בתפילתו בפרטי התפירה של מעילו, ואפשר לפרשו אפוא כאירוניה עצמית.

עלינו להודות באמת ובתמים שאיננו יודעים מי חיבר שיר שנינה זה, אך דווקא מצרפת ומחבלי הארץ הגובלים בה ידועים שירי שבח ושירי גנאי חילוניים שיש בהם מקום מרכזי למתנת מעיל.³⁷ מן התקופה הקדומה ועד המעבר מן הלטינית לשפות הספרותיות

35 ראו יוספה רחמן, "מעילו הקרוע של אבן עזרא ובגדי המודות אשר ליעקב", תעודה ח (תשנ"ב), עמ' 29-39; ולעומת זאת, את ביטויי ההיסוס אצל שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 63, הערה 213; חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז, ירושלים תשנ"ז, עמ' 23, הערה 38.

36 ראו את סקירת תולדות המוטיב ושימושו כטופוס במסורת הלטינית: Therese Latzke, "Die Mantelgedichte des Primas Hugo von Orléans und Martial", *Mittelalterliches Jahrbuch* 5 (1968), pp. 54-58. אך ראו גם מקור אפשרי בתחום הספרות הערבית: Josef van Ess, *Der Tailas-an des Ibn Harb: "Mantelgedichte" in arabischer Sprache*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 4), Heidelberg 1979.

37 כבר פליישר עמד על הקרבה לשירה הסובבת, הן במוטיב המעיל הן בזמן, ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 35 לעיל, עמ' 23, הערה 38.

המתחדשות באירופה הנוצרית תקף הכלל ששירים מעין אלה נשתמרו רק מסביבת העילית הכנסייתית הכותבת – ממנזרים, מבתי הספר הכנסייתיים שליד הקתדרלות או מקרב אנשי האצולה שחיו במסגרות כנסייתיות ליד כנסיות מרכזיות. בד בבד עם הפריחה העצומה של שירת הקודש הלטינית במאות העשירית והאחת-עשרה, התחדשה במוסדות האלה השירה הלירית הלטינית.³⁸

אחד הבולטים במחדשיה של שירת החול בחוגי הכנסייה, שכונו גוליארדים, היה הוגו פרימס מאורליאנס (Hugo Primas), שנולד לקראת סוף המאה האחת-עשרה באורליאנס (Aurelianensis, Orléans), ואחרי תקופת לימודים ונדודים חזר לשם ולימד בבית הספר ליד הקתדרלה. מוסדות מסוג זה, שבפעם הראשונה חזרו ללמד בהם באופן שיטתי את הידוע בפילוסופיה, בתאולוגיה, במדעים ובספרות, היו לאחר מכן הגרעין להתפתחות האוניברסיטאות בצפון-מערב אירופה, אך לפני כן קידמו בהם את מסירת המורשת הספרותית מן העת העתיקה ומראשית ימי הביניים ואת לימודה. המעט שאנו יודעים על הוגו פרימס נלמד בעיקר מתוך שיריו, ששרדו בעיקר בכתב יד אחד ויחיד, ומתוך הערה שנוספה בכתב יד צרפתי לכרוניקה מאת ריקרדוס פיקטוויאנסיס (Richard le Poitevin [de Cluny]), מאמצע המאה השתים-עשרה,³⁹ הערה שעל פי החשד היא תוצר של קריאה אינטנסיבית בשיריו של הוגו פרימס יותר משהיא תעודה היסטורית עצמאית עליו.⁴⁰ עם זאת, יש לציין שמחבר ההערה, רוברטו דה מונטה, אב המנזר של סנט מישל, כתב את הדברים בסוף ימיו של הוגו פרימס, או בדור שלאחר מותו המשווער (סביב שנת 1160), ופעל בקרב אותם אנשי ספר כנסייתיים שהיו עמיתיו של הוגו פרימס, קהלו ותלמידיו. לכן העובדה שהוגו פרימס, שהיה מודע לכינויו – הוא "חתם" אותו בשבעה משיריו (ראו להלן טור 20) – ולתדמיתו הציבורית, רמז בשיריו לא פעם למראהו ולמעמדו, אינה מבטלת בהכרח את תקפות עדותו של רוברטו דה מונטה בעניינים אלה.

38 השו" 1965-1966, Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, I-II, Oxford 1965-1966 (reprint 1968); Peter Dronke, *The Medieval Lyric*, London 1968; Peter Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry 1000-1150*, Oxford 1970

39 ראו, Peter Dronke, "Hugh Primas and the Archpoet: Some Historical (and Unhistorical) Testimonies", Fleur Adcock (ed.), *Hugh Primas and the Archpoet*, (Cambridge Medieval Classics, 2), Cambridge 1994, pp. XVII-XXII.

40 Francis Cairns, "The Addition to the Chronica of Richard of Poitiers", *Mittelalterliches Jahrbuch* 19 (1984), pp. 159-161. אותו שיקול דעת ביקורתי בקריאת הערות ביוגרפיות מעל שירים או ידיעות על משוררים נהוג גם בחקר השירה העברית.

Ms Leiden, Universiteitsbibliotheek, Lat. 20, fol. 2-50: Richardi Pictaviensis Chronica (saec. XII)

התחיבה מאת רוברטו דה מונטה בכרוניקה של ריקרדוס פיקטוויאנסיס

Hiis etenim diebus viguit apud Parisius quidam scolasticus Hugo nomine a conscolasticis Primas cognominatus, persona quidem vilis, vultu deformis. Hic a primaeva aetate litteris secularibus informatus, propter face(s)ciam suam et litterarum noticiam fama sui nominis per diversas provincias divulgata resplenduit. Inter alios vero scolasticos in metris ita fac(i)undus atque promptus extitit, ut sequentibus versibus omnibus audientibus cachinum moventibus declaratur, quos de paupere mantello sibi a quodam presule dato declamatorie composuit.

De Hugone lo Primat Aurelia(c)[n]ensi

2. Hoc indumentum tibi quis dedit? [...]

3. Pauper mantelle, macer, absque pilo, [...]⁴¹

באותם הימים [בשנת 1142] שגשג בפריז מלומד מסוים ושמו הוגו, שזכה מעמיתיו המלומדים לכינוי פרימס [הראשון], בעל קומה נמוכה ופרצוף מעוות. הוא היה בקיא מגיל צעיר בספרות החול, בגלל יכולתו וכושר הבחנתו בענייני ספרות הלילו את שמו הטוב והוא זכה לפרסום בחבלי ארץ מרוחקים. הרי הוא בלט בקרב עמיתיו המלומדים כמיומן וכזריז [בחיבור] טורי שיר, כפי שמתברר מתוך טורי השיר הבאים – שגרמו לכל מי ששמע אותם לצחוק צוהל – שהוא חיבר בדרך קינה על מעיל עלוב שהעניק לו בישוף מסוים:

מאת הוגו פרימט [אלוף] מאורליאנש

[השיר השני בסדרה]

[השיר השלישי בסדרה]

והנה השירים כפי שנשתמרו בקובץ שירי הוגו פרימס:

- | | |
|--|--|
| <p>1. Pontificum spuma,
fex cleri, sordida struma,
qui dedit in bruma
michi mantellum sine pluma!</p> <p>2. "Hoc indumentum
tibi quis dedit? an fuit emptum?
estne tuum?" — "Nostrum;
sed qui dedit, abstulit ostrum".</p> <p>"Quis dedit hoc munus?" —
"Presul michi prebuit unus". 5</p> <p>"Qui dedit hoc munus,
dedit hoc in munere funus.
Quid valet in bruma
clamis absque pilo, sine pluma?
cernis adesse nives,
moriere gelu neque vives".</p> | <p>1. קֶפֶה הבישופות,
משקע הכמורה, זפק מטונף,
הוא שנתן לי בחורף
מעיל ללא שום פרווה!</p> <p>2. "את ה'כסות' הזאת
מי נתן לך? שמה היא קנויה?
היא שלך, לא?" — "שלנו;
אבל מי שנתנה, הסיר את שכמתה".
"מי נתן לך את המתנה הזאת?" —
"בישוף אחד מסר לי אותה".
"מי שנתן את המתנה הזאת,
נתן אותה כמתנה להלווייה.
מה מועיל מעיל
ללא שער, קֶרֶה בעונת הקֶרֶה?
הנה מתקרבים השלגים
תמות מכפור ולא תחיה".</p> |
|--|--|

41 על פי Georg Waitz (ed.), "Ex Richardi Pictaviensis Chronica", *Ex rerum Francogallicarum scriptoribus: Ex historiis auctorum Flandrensium Francogallica lingua scriptis*, Supplementum, XXIV (1882), (Monumenta Germaniae Historica Scriptores [SS in folio], 26), Hannover 1925, pp. 81-82.

3. "מעילון מסכן, רזה, ללא שער, בלי עור, אם תוכל, גרש את רוחות הצפון הסוערות! היה לי למגן שלא אדקר מן הקור החד! בעזרתך אוכל, כך אאמין, לעמוד בבטחה נגד הרוחות". אז אמר המעיל: "אין לי שיער וגם אין עור אני קליל וללא שער דקיק ללא כיסוי כחוט השערה. רוח הצפון תינעץ כך דרכי כמו חנית. אם רוח הדרום הזועפת תישוב דרך החורים הפתוחים לרווחה, תעטרף |אותך| משני הצדדים ודרך אלף פתחים נושפת". "ראה, הנה בא הקור" – "אני רואה כי הכפור מרעיד אותך; אבל אל תיתן בי אמון, עד שלא תיתן טלאי עור על השכמייה. אתה יודע מה עליך לעשות, פרימס? קנה עורות, סתום את הקרעים! אז אצליה להדוף ממני בעורות את ההסתערות המלוכרת. אני בוודאי מרחם עליך, ובאדיקות מתחשב כך ואעשה את המצווה עלי אבל יעקב אני ולא עשו".
3. "Pauper mantelle,
macer, absque pilo, sine pelle,
si potes, expelle
boream rabiemque procelle! 10
Sis michi pro scuto,
ne frigore pungar acuto!
Per te posse puto
ventis obsistere tuto."
Tunc ita mantellus:
"Michi nec pilus est neque vellus.
sum levis absque pilo,
tenui sine tegmine filo.
te mordax aquilo
per me fieret quasi pilo. 15
Si notus iratus
patulos perflabit hiatus,
stringet utrumque latus
per mille foramina flatus".
"Frigus adesse vides". —
"Video quia frigore strides;
sed michi nulla fides,
nisi pelliculas clamidi des.
Scis quid ages, Primas?
Eme pelles, obstrue rimas! 20
Tunc bene depellam
iunctam michi pelle procellam.
Conpatior certe,
moveor pietate super te
et facerem iussum,
sed Iacob, non Esau sum".⁴²

42 הטקסט נמצא בכתב יד אוקספורד, בודליאנה Rawlinson G. 109, קובץ ספרותי (אנגליה, המאות השתיים-עשרה-שלוש-עשרה), דף 4r-5r, ומובא כאן על פי המהדורה האחרונה: Christopher J. McDonough (ed.), *The Oxford Poems of Hugh Primas And the Arundel Lyrics, Edited from Bodleian Library MS. Rawlinson G. 109 and British Library MS. Arundel 384*, (Toronto Medieval Latin Texts, Fleur Adcock (ed.), 15), Toronto 1984, p. 30, #2. והשוו את המהדורה הזאת עם תרגום לאנגלית, *Hugh Primas and the Archpoet*, (Cambridge Medieval Classics, 2), Cambridge 1994, pp. 4-5.

לפנינו טרילוגיה של שירים בהקסמטר לאוניני, כלומר שירים במשקל ההקסמטר עם חרוז בצורה. מבנה טור זה שילב שקילה כמותית, מורשת העת העתיקה, עם חרוז, אחד היסודות של שירת ימי הביניים הלטינית, וזכה לתפוצה רבה במאות העשירית והאחת-עשרה. השקילה הכמותית הייתה מסורת זרה להגיית הלטינית באירופה בימי הביניים, והוחלפה בשיטה מקבילה של חילופי הברות מוטעמות ובלתי מוטעמות, כפי שהיא מוכרת מן השפות הספרותיות המודרניות באירופה.

לא קשה להבין למה השמיט אב המנזר רוברטו דה מונטה בהערת השוליים שלו את השיר הראשון. ביטויי הגנאי הקושרים לדמותו של הבישוף כינויים למוצרי לוואי מסריחים או מגעילים של הכנת תבשיל או משקה, כגון קֶפָה (קופי) – הקצף הצף מעל תבשיל עתיר חלבונים, או משקע השמרים בבירה או ביינ, משקע שאינו ראוי לשתיה, היו מן הסתם פגיעה חמורה מדי בכבודו של בעל תפקיד בכיר בכנסייה בעיני אב המנזר. אשר לכינוי הפוגעני ביותר, "זפק מטונף", לא ברור אם הכוונה לתוכו של הלוע או לחזות החיצונית של אזור הצוואר. התחבולה הקונה את לב הקורא היא שהעלבונות מוטחים במשקל ובחרוז, שהדובר מנבל את פיו בשיא האלגנטיות, ואף מעשיר את החרוז בחרוז הנמשך מן ההברה המוטעמת האחרונה עד סוף הצלעית ומצליח לחזור עליה ארבע פעמים. וכל זה בשיר על "נדיב" שהעניק למשורר הנודד מעיל במתנה, אולי בעבור שיר שבח באותו משקל ובעל אותו ברק טוררי.

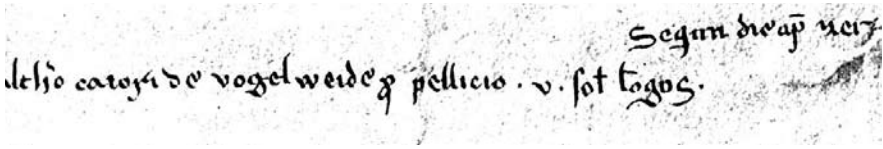
השיר השני הוא מעין שיחת חולין על הבגד בין שני אנשים שבדרך, והשילוב הדינמי של הדו־שיח בטורים שקולים וחרוזים בקפידה מעורר פליאה. מצבו של המשורר האומלל מוצג מזווית חדשה – במקום קריאת המצוקה הפוגענית נגד הבישוף, מצוטטת כביכול מפי עובר אורח התרשמותו מן המעיל העלוב.

בשיר השלישי הוגו פרימס מפליג בחירות המשורר (*licentia poetica*) מעבר לבניית סצנה דרמטית כמו בשיר הקודם, ומציג דו־שיח בין המשורר למעילו המואנש. במהלך השיחה מתגלה האמפתיה העמוקה בין שני העמיתים לדרך בהתמודדות עם קור החורף. זהו מהלך ספרותי נועז, והוא משתלב יפה עם העובדה שהמשורר לא הזכיר כלל את שם הבישוף. נראה שיותר משרצה להעליב, היה הדובר־המחבר של הטרילוגיה מעוניין למשוך את לב השומע או הקורא לפרספקטיבה שלו על מצבו. בחברה הדתית של ימי הביניים השירה הלירית היא שאפשרה לומר דברים חריפים כל כך על בישוף רק מפני שלא עמד כנדיב בציפיות של המשורר⁴³ והדבר מפתיע במיוחד מפני שהפואנטה של הטרילוגיה מבוססת על רמיזה מקראית, כלומר יש להניח, ולא רק בגלל בחירת השפה הלטינית, שהקהל שהשיר כיוון אליו היו אנשים בעל השכלה מקראית, היינו כלי קודש בכמה דרגות.

חצרות הבישופים, שהיו לא רק מרכזים להנהגת הכנסייה, אלא לעתים גם מרכזי שלטון

43 הוגו פרימס נהפך בכך למתווה דרך והשפיע לא מעט על המשוררים הנודדים הלטינים במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה, הגוליארדים (Goliardi). השוו לדוגמה את מה שנותר מיצירתו של משורר המיכר לנו רק בכינויו "ארכיפואטה" (*archipoeta*) בספרה של Adcock, שם.

על חבלי ארץ, היו אכסניה למשוררי שירת החול הלטינית ואף למשוררים שכתבו בשפות הספרותיות המתחדשות של אירופה. אולי בניגוד לתדמית המקובלת של הכנסייה בימי הביניים, מתברר כי גם טרובדורים קיבלו מבישופים תמיכה חומרית. ברישום הוצאות הנסיעה של וולפגַר מאַלְהָ, בישוף פֶאָסָאוּ, ב־12 בנובמבר 1203 בציזלמור (Zeiselmauer) שעל נהר הדנובה נכתב:⁴⁴



Walth[er]o ca[n]tori de vogelweide p[ro] pellicio - v - sol[ido] lo[n]gos⁴⁵

כלומר: לזמר ולטר מן פוגלוויידה בעבור מעיל פרווה – 5 סולידי שלמים. הרישום הפרוזאי הזה ביומן הוצאות של בישוף, שהיה לימים לפטריארך של אקויליאה באיטליה, רישום בדבר הענקת מעיל פרווה בשווי חמישה מטבעות כסף, הוא ההופעה היחידה של ולטר פון דר פוגלוויידה (Walther von der Vogelweide, דרום גרמניה, 1170 בערך – 1230), בתעודות בנות הזמן, ומדובר במשורר המפורסם ביותר אולי שכתב שירה בשפה הגרמנית החצרנית של ימי הביניים (Mittelhochdeutsch).⁴⁶ השורה הזאת לא רק מעידה על המעבר מכלכלת חליפין – תמיכה במשורר בעונת החורף באמצעות מתן מעיל – לרישום הערך במטבעות כסף, אלא זורה אור על יחסי שליט-נדיב ומשוררים במרכז אירופה בימי הביניים.

ג. בקשות גדולות ובקשות קטנות – סימני מעמד בספרד הנוצרית, סיציליה ואיטליה

ככל שמתרחקים בזמן ובמרחב מתקופת הזוהר של השירה העברית באלאנדלוס, יורדת קרנו של שיר השבח כאמצעי הספרותי המרכזי להפיץ ברבים את שמו הטוב של הנדיב. לצדו הופיעו יצירות אחרות בתחום הספרות היפה. אמנם כבר משה אבן עזרא הצעיר הקדיש את ספר שירי הצימודים שלו, ספר הענוק, לכבוד אדם ושמו אבן אלמהאג'ר,⁴⁷ אך נראה שיהודה אחרזיזי הפך את הקדשת קובצי שירי הצימודים שלו לתעשייה – הוא

44 כתב יד סיווידלה דל פריולי (Cividale del Friuli), המוזאון הארכאולוגי הלאומי, על פי Josef Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*, I, Berlin 1939, p. 129.

45 ראו Hedwig Heger, *Das Lebenszeugnis Walthers von der Vogelweide: die Reiserrechnungen des Passauer Bischofs Wolfger von Erla*, Wien 1970, pp. 85-87. וולפגַר מארלה היה, ככל הנראה, גם מי שנתן את חסותו לוולפגַר מאשנבך, מחבר שירת הניבלונגן, אחד האפוסים החשובים בתחום השירה החצרנית הגרמאנית.

46 להערכת תרומתו של ולטר פון דר פוגלוויידה להתפתחות השירה הלירית בשפות הרומניות והגרמניות באירופה ראו Dronke, הערה 38 לעיל, עמ' 131-140.

47 ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 387-391.

ערך אותם שוב ושוב, בכל פעם לכבוד פרנס מקומי אחר.⁴⁸ הוא שב וערך גם את ספר המקאמות שלו, משנה מקום משנה נוסח, והקדיש אותן לכמה אנשים, משנה נוסח משנה מזל, כדי לזכות בתהילה ובתמיכה כספית.⁴⁹ שיר בשבחו של הנדיב כבר לא היה היצירה היחידה ב"משא ומתן" בין היוצר לנדיב – חיבור מתורגם, מקאמה וקובץ שירים נחשבו אף הם יצירות שהמחבר היה יכול לצפות לתמורה בעבורן.

יהודה אבן שבתי שילב בחיבורו המכונה "מנחת יהודה שונא הנשים" התייחסות מתוחכמת למנהג זה של אנשי העט. הוא העלה את נושא התגמול לא בסוף הספר – המקום הצפוי לכאורה לבקשת תמורה – אלא בסוף הסיפור המשובץ בתוך סיפור המסגרת של הספר.

וַיֵּטֵב הַדְּבָר בְּעֵינֵי הַמֶּלֶךְ וּבְעֵינֵי גְדוּדָיו / וּבְעֵינֵי כָּל שָׂרָיו וְעַבְדָּיו. / וַיִּמְלֵא פִיהֶם שְׂחֹק / וְדָף יב ע"א [א] אֲשֶׁר נִשְׁמַע לְמַרְחֹק / וַיִּפּוֹל אֲבָרְהָם עַל פְּנֵיו וַיִּשְׂחַק. / וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ: "הַטִּיבוֹת / וּמְלִים טוֹבִים וּגְבוּהִים הַשִּׁיבוֹת / וּמַחְשָׁבָה טוֹבָה חֲשִׁבָה / רְאֵה חַיִּים עִם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר אֶהְבֵּת / וְעַלִּי לָתֵת אֶת שְׂאֵלְתְךָ / וּלְעֲשׂוֹת אֶת בְּקִשְׁתְּךָ / וְאֲשִׁים עֲלֶיךָ עֵינַי / וְהָיִיתִי בְּאוֹכְלֵי שְׂלַחְנִי / וְהִנֵּה לְךָ עַל טוֹב הַמְּלוֹת / שְׁלוֹשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְחֲמִשָּׁה חֲלִיפוֹת שְׂמֻלוֹת". / וּמִן הַיּוֹם הַהוּא וְהַלָּאָה נִכְתָּב בְּסֵפֶר זְכוֹרוֹנוֹת שְׂמוֹ / וְאֶרְוִיחֶתּוּ אֶרְוִיחֶת תְּמִיד נִתְּנָה לוֹ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. / נִשְׁלַם הַסֵּפֶר / וְתַרְמִית שָׁקֵר בֶּן חֶפְר / וְאֲשֶׁר קָרָה לְזוֹרַח עַל אֵילָה שְׁלוּחָה / יִתְעַבֵּר הַמֶּנַּחֵה / [...]⁵⁰

יתרה מזו, יהודה אבן שבתי לא תיאר את הבקשה לתמורה אלא את מתן המתנות: מקום (של קבע) ליד שולחן המלך, סכום כסף נאה ומלתחה ההולמת את המעמד. בהתחשב בסוגה ובתחכום של המחבר לא מפתיע שפירוט המתנות מעוגן היטב בלשון המקרא. באכילה מ"שולחן המלך" יש רמיזה לפסוקים כגון "ומפיבשת ישב בירושלם כי על שְׁלַחן המלך [דוד] תמיד הוא אכל" (שמואל ב' ט, יג) או "וכלכלו הנצבים האלה את המלך שלמה ואת כל הקרב אל שְׁלַחן המלך שלמה" (מלכים א' ה, ז), ותיאור מימוש הדברים בהמשך מבוסס על שייבוץ לשון הפסוק "וארחתו ארחת תמיד נתנה לו מאת המלך דבר יום ביומו כל ימי חייו" (מלכים ב' כה, ל). ואף פירוט סכום הכסף והבגדים מבוסס על שייבוץ של לשון פסוק: "לְכֹלֵם נָתַן לְאִישׁ חֲלָפוֹת שְׂמֻלוֹת וּלְבַנְיָמִן נָתַן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְחֹמֶשׁ חֲלָפוֹת שְׂמֻלוֹת" (בראשית מה, כב). על פי המופת המקראי של יוסף המשביר או מלכי ישראל ואחרים היה הנדיב יכול "להחזיר עטרה ליושנה" לקטן שבחבורה.

שיר מעניין היכול ללמד על הציפיות של משורר מאירופה הנוצרית, הרחק מאלאנדלוס

48 ראו עזרא פליישר, "השלמות לקובץ שירי הצימודים של יהודה אלהריזי לכבוד נכבדי קהל הקראים בדמשק", קבץ על ידי יח [כח] (תשס"ה), עמ' 197-222 (נרפס שוב: פליישר, השירה העברית בספרד, ג, הערה 3 לעיל, עמ' 1190-1213) והביבליוגרפיה הרשומה שם.
49 לסיכום הדברים ראו יהודה אלהריזי, תחכמוני או מחברות הימין הארוזי מאת יהודה אלהריזי, יוסף יהלום ונאויה קצומטה (מהדירים), ירושלים תש"ע, עמ' 49-54.
50 ראו אליעזר אשכנזי, טעם זקנים, פרנקפורט ע"נ מיינ תרט"ו, דף ר"ב ע"ב-יב ע"א.

אך באזור ההשפעה של השירה האנדלוסית, הוא שיר תודה קטן מאת משורר שמוצאו בלוּנל שבפרובנס אך עיקר יצירתו נשתמר משהיית ביניים בפרלמו שבסיציליה, בדרכו אל כס הדיינות בפסטאט בימי הרמב"ם ולאחר מכן באלכסנדריה.⁵¹

וזה ז"ל אלי צדיק בעת' אליה הדיה ופי גמלתהא לחם וגבן
 (ולו ז"ל אל חבר ששלח אליו מתנה ובכללה בשר וגבינה)
 בְּלִבִּי נִתְּנָה אֶתְמוֹל מִגְּנָה / וְנִפְשִׁי הָיְתָה בְּמֵאֵד מְעֵנָה
 וְשִׁלַּחַת בְּעוֹד לַיִל בְּבֵיתִי / מִבְּשָׂר טוֹב וְסָרָה הַתְּלוּנָה
 וְנָסוּ כָּל יְגוֹנוֹתַי וְשִׁשְׁתִּי / וְנִהַפְּכָה מִגְּנָתִי לְרֵנָה
 פְּקָדְתַּנִּי בְּמִשְׁאֵת רַב וּמִנְחָה / וְהִכִּין דוֹד אַרְוַחְתִּי וּמְנָה
 5 בֵּינֵן מַלְכוּת וּמִרְקָחִים וְלָחֵם / וּבָן עוֹף חַי וּפְלַח מִגְּבֵנָה
 וְחִמּוֹתַי בֵּינַי אֶת לִבִּי / וּבִסְמִים, בְּיוֹם שֶׁלֶג וְצִנָּה,
 וְהִשְׁפַּמְתִּי וְלַחְמִתִּי בְּלַחְמִי / וְהָיָה לִי כְּסוֹחֲרָה וְצִנָּה
 וְנִשְׁאַרוּ בְּבֵיתִי עוֹד שְׁנַיִם / וְהָן צְרוֹת כְּחִנָּה עִם פְּנִנָּה.
 וְאוּלָּם מִמֶּךָ תִּקְוֶם מְלוּכָה / וְעִמָּד מִמֶּךָ יִתֵּד וּפְנָה.
 10 יִשְׁלַם לְךָ אֱלֹהֶיךָ גְּמוּלָה עַל / פְּעֻלָּתְךָ וְנָתַן לְךָ תַּחֲנָנָה.

מקור: כתב יד סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית Eyr. II A 72/1, אנטולי בן יוסף, דיואן (כתיבה מזרחית, המאות השתי-עשרה-שלוש-עשרה, דף 26א).

מהדורה: שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 35 לעיל, עמ' 444, הערה 70 (חלקית).

נוסח: 5 [ובן] פליישר קרא וכן.

פירוש: 1 **מגנה:** כמו 'מגנת לב' (איכה ג, סה), כלומר שברון לב, עצבות. **ונפשי** [...] **מעונה:** וקיבתי ריקה, לביטוי לצום השוו למשל: "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם ועניתם את נפשתיכם והקרבתם אשה לה" (ויקרא כג, כז). 2 **בעוד ליל:** לפנות בוקר. **מבשר טוב:** שליח, אך השוו למטען המסורתי של הצירוף: "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך" (ישעיהו נב, ז). **התלונה:** מטונימיה לצרה. 3 **ונסו כל יגונותי:** השוו: "ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמתח עולם על ראשם ששון ושמחה ישינו ונסו יגון ואנחה" (ישעיהו לה, י; נא, יא). **ונהפכה מגנתי לרנה:** השוו: "כימים אשר נחו בהם היהודים מאיביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלח מנות איש לרעהו ומתנות לאבינים" (אסתר ט, כב). 4 **במשאת רב:** במתנה גדולה. **דוד:** חבר, אוהב. 5 **ביין מלכות:** ויין הראוי לשולחן המלך, הצירוף על פי "והשקות בכלי זהב וכלים מכלים שונים ויין מלכות רב כיד המלך" (אסתר א, ז). **ומרקחים:** השלמת האפיון של היין, שהוא מבושם בתבלינים, השוו: "אשקך מיין הקֶּחַח" (שיר השירים ח, ב). **ובן עוף:** להבדיל מצאן או בקר, הצירוף על פי תלמוד בבלי, כתובות ה ע"א ועוד. 6 **וחמותי:** וחיממתי, על פי "ויאמר הקֶּחַח חמותי ראיתי אור" (ישעיהו מד, טז). **ובסמים:** השלמה לאפיון היין: ובריחו של היין המבושם,

51 לסיכום ידיעותינו עליו, והתחלה של הערכה מחדש, ראו את ההשלמה של פליישר בתוך: שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 35 לעיל, עמ' 440-452.

השוו בפרוש לבית 5, "ומרקחים". **ביום שלג וצנה**: על פי "כצנת שלג ביום קציר" (משלי כה, יג). 7 **ולחמתי בלחמי**: ואכלתי את סעודתי, הצירוף על פי "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" (משלי ט, ה). **כסוחרה וצנה**: כמגן (מול הרעב, מול צרות הזמן), הצירוף על פי "ותחת כנפיו תחסה צנה וסוחרה אמתו" (תהלים צא, ד). 8 **ונשאר בביתי**: השוו בהתאם להמשך: "והנה כל הנשים אשר נשאר בבית מלך יהודה" (ירמיהו לח, כב). **עוד שנים**: עוד שני מאכלים, בשר העוף והגבינה. והן **צרות כחנה עם פנינה**: והם מתחרים, כי הרי אי אפשר לאכול אותם יחד בגלל איסור אכילת בשר בחלב, כשתי נשותיו של אלקנה, ראו: שמואל א' א. 9 **ממך תקום** [...] **ופנה**: לשון הטור מבוסס על הנבואה המטפורית לבני יהודה כעץ שממנו יצאו ענפים חזקים: "ממנו פנה, ממנו יתד, ממנו קשת מלחמה, ממנו יצא כל נוגש יחדו" (זכריה י, ד). 10 **ונתן**: כמו: וכבר נתן. **תחינה**: כמו: חנינה (על חטאיך), השוו: "לא אתן לכם חנינה" (ירמיהו טז, יג).

אפשר לסכם שיר זה, ששאל הרבה מן המוכן משירו של יצחק אבן כ'לפון שהבאתי לעיל, במשפט אחד: אם לא לאכול על שולחן המלך לפחות לאכול כבן אדם, ובמילים אחרות: "וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא" (משנה, סנהדרין ד, ה, והשוו תלמוד בבלי, בבא בתרא יא ע"א), וברוח אמרה זו מעשה משלוח האוכל בשיר תודה זה מתואר כראשית הגאולה.

לכל מי שרגיל בדרכיה של שירת ימי הביניים ברור שבחברה מעמדית שיר המופנה לשליט או לבעל אמצעים יכול לשמש כלי לשיפור מעמדו של המחבר בחצרו של הנמען. אולם המעמד צריך להיראות גם בהופעה החיצונית, ומתברר כי כלל זה היה תקף גם בסביבת חצרו של אלפונסו העשירי בטולדו במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה. בראשית שנות השבעים חולל אלפונסו העשירי משבר כלכלי. המשבר גרם לאינפלציה, והאינפלציה שיתקה את המסחר. ככל הנראה, בתקופת המשבר הזה כתב טדרוס אבועלאפיה שיר שבח ליצחק בן שלמה אבן צדוק, פטרונו העיקרי, שלכבודו כתב מאות משירי⁵² ובו הודה לו על מתנותיו היקרות, שמן הסתם אפשרו למשורר להתהדר במעמדו למרות חולאי הזמן.

ובצוות המלך להמונים 'להיות כל הדברים גדולים וקטנים' בחצי ערכם נמכרים ונקנים 'יותחבאו הסוחרים והכנענים' אין יוצא ואין בא מפני נוגשים וממנים 'ילכשו המלך והמגנים' בלויי סחבות כעניים נענים' ולאכל לא היו מוצאים הסרנים' שני תורים או שני בני יונים' הוא הלבשי א>חד< הרעים שני עם עדנים 'כלים מכלים שונים' ויאכילהו מעדנים וירכיבהו הרכש והאחשתרנים' ואני על לשונו דברתי בו פנים אל פנים' ומלתי יקרה היא מפנינים

נז חֲלֵי שֵׁם הַזְּמֵן, וְיֵהִי כְּכֹלֹת / וְרִבִּיד קֶשְׁרוֹ יָמִים וְלִילֹת
וְהַדּוֹר שֶׁב־מְאֹרֵי הַדּוֹר, וְתִבֵּל / בְּלֵי תִבֵּל, וְלֹא רִשַׁע וְעוֹלוֹת
וְתִבֵּל אֶסְרָה אֶסְרָה בְּנִפְשָׁה / הִכִּי לֹא תַחֲזֶה עוֹד מִהַתְּלוֹת
וְנִשְׁבַּע הַזְּמֵן לָשׁוּב לְהִיטִיב / וְלֹא יִשְׁחִית, וְלֹא יִתְעִיב עֲלִילֹת

52 ראו שם, עמ' 373-380.

- [- - -]
- 15 וְאֶת־מֹלֵךְ הַעֲטָנִי בַחֲסָדָיו / לְבוֹשׁ מַלְכוּת, אֲבָל מַעֲטָה תְהִלּוֹת
 וַיּוֹם יוֹם קִדְמוֹנִי מִתְנוּחָיו / בְּעוֹף וּגְדֵי וּמִיַּי מַאֲכָלוֹת
 וּפְרָדָה יִקְרָה מְבוֹא בְדָמַיִם / וּמִלְעָרֶךְ בְּכַתֶּם גַּם לְסֵלֵאוֹת.
 וְאֲמַנֶּם כִּי חֲסָדָיו יִם רַחֵב יָד / וְשֵׁם חַיּוֹת קִטְנוֹת עִם גְּדוּלוֹת
 וְבוֹ לִתְתִּי יִהְיֶה אֲנִיּוֹת - / בְּגָדִים וְחִלְפֹת הַשְּׂמָלוֹת
 20 וְנִדְבוּתָיו כְּחֹל רֶכֶב, וּמִהֶן / מְקוֹם חוֹל שֵׁם לַיָּם חֲסָדוֹ גְּבוּלוֹת
 אֲבָל לֹא יִהְיֶה גְּלוּי, וְלֹא מֵר, / וְלֹא יִצִּיף עָלַי פְּנֵי נְבָלוֹת
 בְּכַף אִישׁ נַח, וַיִּם צוּף הוּא, וַיִּצִּיף / פְּנִינִי מֵעֵלָה, וְלֹא בַמְצוּלוֹת
 [- - -]
- 36 וַיְהִי עוֹד לְשׁוֹנוֹת כָּל נִתְחִי / הֲכִי לֹא אוֹכְלָה יָדְךָ לְמֵלֵאוֹת
 אֲבָל בְּשֶׁרֶה תְהִלְתֶּךָ וְחֲסָדְךָ / לְאֵט בְּאֵתִי וְקִטְפֵתִי מִלֵּילוֹת -
 וּמְדָרֵי אֲמָרֵי בְהֶדְרְךָ / "חֲלִי שֵׁם הַזְּמֵן, וַיְהִי כְּכֹלוֹת".

מקור: כתב יד ירושלים, ספריית שוקן Add. 19524 (שוקן 37), מאסף שירים של משוררי ספרד (כתיבה מזרחית, המאה השמונה-עשרה), (ס' נז).

מהדורות: טדרוס בן יהודה אבולעאפיה: גן המשלים והחידות, שאול בן עבדאללה יוסף (מהדיר), לונדון תרפ"ו, ס' נז; גן המשלים והחידות: אסף שירי טדרוס בן יהודה אבו אל עאפיה, א, דוד לילן (מהדיר), ירושלים תרצ"ד-תרצ"ז, עמ' 122-123, (פירוש) 82-83 (ס' שצג); טדרוס אבולעאפיה: שירים (שירת תור הזהב בספרד), ישראל ליון (מהדיר), תל אביב תשמ"ט, עמ' 98-100 (ס' נח).

זכר: רוזן, "מאניריזם ספרותי", הערה 14 לעיל, עמ', עמ' 56-57; שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 67; שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 35 לעיל, עמ' 374, הערה 34, עמ' 375, הערה 37.

פירוש: לכבוד יצחק בן שלמה אבן צדוק (אחרי שנת 1273). 1 **חלי:** תכשיט. **ככלות:** כמו כלות (בחופתן). **קשרו:** ערו כתכשיט. 2 **שב:** נעשה. **מאור:** מראה. **ותבל:** והעולם. **תבל:** זימה. **ועולות:** כמו ועוולות. 3 **אסרה אסר:** נדרה נדר (להימנע). **הכי לא:** שלא. **מהתלות:** הבלים. 4 **לשוב:** לחזור, להתמיד. **יתעב עלילות:** יעולל תועבות. 15 **לבוש מלכות:** בגד מפואר (בניגוד לצו המלך הנזכר בכתובת). **אבל:** לשם הדגשה, אכן, ולא לציון ניגוד. 17 **מבוא בדמים:** משאפשר לנקוב במחירה. **בכתם:** בזהב, על פי הצירוף "כתם פז" (שיר השירים ה, יא). **לסלאות:** להעריך, על פי "בני ציון המסלאים בפז" (איכה ד, ב). 18-19 **ים רחב יד [...]** **אניות:** השוו: "מה רבו מעשיך ה' [...]" מלאה הארץ קניגך. זה הים גדול ורחב ידיים שם רמש ואין מספר חיות קטנות עם גדלות. שם **אניות** יהלכון" (תהלים קד, כד-כו). 19 **בגדים וחליפות השמלות:** מלאות בגדים וכו'. 20 **ונדיבותיו:** ומתנות נדיבותו. **מקום חול:** במקום החול, השוו: "אשר שמתו חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו" (ירמיהו ה, כב), והשוו גם: תהלים קד, ט. 21-22 **אבל לא יהמו [...]** **במצולות:** הבדלה, על פי בית מתוך שיר מאת אבו אלקאסם מחמד מסוויליה: *ألا ترى البحر تطفو فوّه جيف / وتستقر باقصى قعره الدرر,* שתרגם לעברית מאיר הלוי אבולעאפיה: "לך-נא ראה ים יצופו נבלות על / פניו ובמצלותיו יצללו דריו" ("אמרו לחורפינו בזמן לחמנו", חיים בראדי, "שירים ומכתבים מרבי מאיר הלוי אבולעאפיה", ידיעות המכון לחקר השירה העברית ב [תרצ"ו], עמ' ח [ס' ה, שורה 2], וראו בפירוש שם); והשוו: יהודה רצהבי, מוטיבים שאולים בספרות ישראל, רמת גן תשס"ז, עמ' 288. 36 **ויהיו לשונות:** אילו היה בכוחם לדבר. **כל נתחי:** כל איברי, וריאציה על "כל עצמתי

תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגזלו" (תהלים לה, י). הכי לא אוכלה: לא יכולתי. ידך: לידך הנדיבה, לחסדך (על פי אחד המשמעויות של יָצַע בערבית). למלאות: להשתוות. 37 לאט: בזוהרות, במידה קטנה. וקטפתי מלילות: ולקחתי (רק) כמה שיבולים בודדים, על פי החוק המקראי: "כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילת בידך וחרמש לא תניף על קמת רעך" (דב' כג, כו). 38 ומדרי אמרי בהדרך: ומפניו דברי שיר שבח שלי.

הזמנים השתנו – במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה כבר התערב המלך בטולדו בשוק הכסף, והחברה בספרד הנוצרית התפתחה במהירות במרכזיה העירוניים. על רקע התמורות הללו דבקה חברה זו דווקא בערכי הרקונקיסטה, ערכים שמקורם בעמידה מול הכיבוש הערבי במאה התשיעית, בימי ממלכת הוויזיגותים ומסעותיהם הצבאיים של הפרנקים. כמו החברה הסובבת, בחר טדרוס להפנות את מרצו היצירתי למופת של תקופת הזוהר של עדתו בחצי האי איברי. אין זאת אומרת שהוא חיקה חיקוי כפייתי את השירה האנדלוסית, אלא כמעט ההפך, תחת הכותרת "שירה עברית אנדלוסית" יצר שפע חידושים משלו.⁵³ כך גם בשיר שלפנינו, המזכיר מבחינת ייעודו ומבנהו הפרוודי שיר שבח בסגנון הקלסי, אבל לחלוקת הנושאים של קצידה כבר אין כאן זכר, וחתימת השיר בסוגר החוזר על הדלת של בית הפתיחה היא תחבולה שהועתקה בספרד הנוצרית מפיזוי הבקשות הספרדיים הקלסיים לשירת החול. השיר הוא שיר שבח שאינו מחקה את הקצידה הקלסית כהווייתה אלא בתפקודה.

בשעת מצוקה היה אפשר גם לקצר תהליכים ולהגיש בקשה – מסוג חדש – בעטיפה מזערית. במקום שיר תשלום – שהמסר שלו בדרך כלל: זכור מה שהבטחת אתמול וקיים סוף סוף את הבטחתך כדי להושיע אותי ממצוקתי – אפשר היה לכתוב "שיר בקשה" שעיקרו: זכור איך היללתי אותך אתמול, עכשיו אין לי זמן לחבר שיר שבח כראוי, אך אני זקוק לעזרה, אנא מהר לעזור לי. בסגנון זה פנה טדרוס בן יהודה הלוי בצעירותו אל הרב טדרוס בן יוסף הלוי אבולעאפיה וביקש שיעמיד לרשותו אמצעי תחבורה ראוי למעמדו:

ותולדות יום מאין בהמה עזבוני / ואת רגלים רצתי וילאוני / ולכן שעפי ישיבוני
 לָךְ יָאֲתוּ שִׁירֵי וּמְהַלְלֵי, / הָרַב וּבִשְׁמֶךָ נַעֲמֹו מְלִי! קלא
 אֲחַשֵׁק בְּכַלֶּיךָ, כְּלֵי חֲמֻדָּה / הַמָּה, וְשִׁנְאֲתֵי כְּלֵי כִילֵי.
 מְטִיט לְהַצִּילִי לְבַל אֶטְבַּע – / פְּרֻדָּה מְעַט קֵט נָא שְׁלַח אֵלַי.
 נוֹפֵל עָלַי אֲרֻצָּה אָנִי, אֶכֶן / לֹא יָד אֲדַנֶּי הֵיטָה עָלַי:
 עַל יָד בְּהִמְתִּי הֵיטָה יָדוֹ – / וְתַעֲמִידֵנִי עָלֵי רַגְלֵי! 5

מקור: כתב יד ירושלים, ספריית שוקן Add. 19524 (שוקן 37), מאסף שירים של משוררי ספרד (כתיבה מזרחית, המאה השמונה-עשרה), (סי' קלא);
 מהדורות: טדרוס בן יהודה אבולעפיה, גן המשלים והחידות, שאול בן עבדאללה יוסף (מהדיר),
 לונדון תרפ"ו, סי' קלא; טדרוס אבו אל עאפיה, גן המשלים והחידות, א. דוד ילין (מהדיר), ירושלים
 תרצ"ד-תרצ"ז, עמ' 179 (פירוש) עמ' 120-121 (סי' תכט); שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס,

53 רזון, "מאנייריזם ספרותי", הערה 14 לעיל, עמ' 50-53.

ב, ירושלים ותל אביב תשכ"א, עמ' 439.

הרמיזות למעמד התגלות האל ליחזקאל, כגון "היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן [...] ותהי עליו שם יד ה'" (יחזקאל א, ג) או "ותבא בי רוח [...] ותעמדני על רגלי ואשמע את מְדַבֵּר אֵלַי" (שם ב, ב), משעשעות בשיר אל נדיב, שההשראה לכתיבתו היא התמוטטותה של בהמת הרכיבה של המשורר או בריחתה, והשנינה נועדה לשבות את לב הנמען. הבאת השבחים בהתחלה היא רק מס שפתים לטיעון המקורי של שירי שבח שהייתה בהם בקשה לתמיכה. אין שגב בשירה מעין זו אלא קריצת עין. השיר לנדיב כבר איננו הפוגה אסתטית מענייני דיומא. כמו בשיר התלונה של הוגו פרימס, הוא מבוסס על הצגה חדה ושנונה של העניין היום-יומי.⁵⁴

גם באחת העדויות הקדומות ביותר לשירה האיטלקית שנותרו בידינו, שיר שבח לנדיב שנכתב במאה השנים-עשרה, ביקש המשורר מנמענו פְּרֵדָה או סוס קטן. ברור שהשירה האיטלקית לא התמודדה עם מורשת הקצידה בעלת החרוז האחיד ומבנה התוכן הנתון, כמו השירה העברית שנכתבה בשלוחותיה של השירה האנדלוסית או בהשפעה ישירה של המופת של השירה הערבית. הריתמו לאורנציאנו (Ritmo laurenziano) – כפי שכונה השיר על שם הספרייה של לורנצו דה מדיצ'י שבה שמור כתב היד שבשוליו נמצאה העתקת השיר – בנוי בסטרופות. בכל טור בהן יש שמונה הברות וסיומו בהטעמה מלעילית. המחבר, שלפי תוכן השיר לא היה בן אצולה אלא כנראה משורר נודד, כמו הוגו פרימס, טרם זוהה, ולפיכך הועלו כמה הצעות לזהות את הבישוף המהולל בשיר.⁵⁵

54 מכאן לא רחוקה ההתפתחות לסגנון הראליסטי שאפיין את השירה האיטלקית ואת השירה עברית באיטליה בימי הרנסנס, כמו שירתו של עמנואל הרומי.

55 ראו Frank-Rutger Hausmann, "Der klügste Bischof der Christenheit oder nur der Bischof von Iesi? Der anonyme 'Ritmo laurenziano' und die europäische Vagantendichtung", *Mittelaltinisches Jahrbuch* 40 (2005), pp. 209–223.

<p>1. Salva lo vescovo senato, lo mellior c'u(n)q(ue) sia nato, ce [dall'] ora fue sagrato tutt'allumina-l cerciato. Né Fisolaco⁵⁹ né Cato 5 no(n) fue sì ringrafiato: e-l pap'à llui [dal destro l]ato p(er) suo drudo plù p(r)ivato. Suo gentile vescovato ben è⁶⁰ cresciuto e melliorato.</p>	<p>10</p>	<p>ישמור (האל) את הבישוף החכם, הטוב ביותר מכל שנולד אי פעם, שמשעה שנעשה כלי קודש הוא המאור הגדול למעמד הכמורה. לא פיזיולוגוס ולא קאטו לא היה מחונן כל כך:⁵⁶ האפיפיור מושיב אותו לימינו כאהוב כביתרוב אליו ביותר. ותפקידו כבישוף הנאצל מתגבר לטובה ומשתפר. השליח מרומא⁵⁷ הסמיך אותו בלטרانو;⁵⁸ הקדוש בנדיקטוס והקדוש גרמנוס ייעדו אותו לעמוד בראשות כל השלטון הנוצרי: כי מוצאו מן העיר לורנאנו, מגן עדן כה מהנה. אין בו שום דבר פְּרִי או גס! מאז שהיה העולם פגאני אינני מכיר כמוהו בין יושבי הגלילות. אם ייתן לי סוס ברוד, לאדון הטוב מטוסקנה אראה אותו, לבישוף מוולטרה, כאשר אדרוש בשלומי ואנשק את ידו. לו, לבישוף גרימלדסקו, מאה פרשים לשולחנו בעת ובעונה אחת, לא מוטרד מהם אלא הוא נהנה וטוב לו יותר. אין איש לאטיו, ואין גרמני, אין לומברדי, ואין צרפתי</p>
<p>2. L'apostolico romano lo [sagroe in] Lat(er)ano; san Benedetto e san Germano -l destioe d'esser sovrano de tutto regno cristiano: p(er)oe ve(n)ne da Lornano, del paradis dilitiano. Çà no(n) fue questo villano! Da ce-l mo(n)do fue pagano no(n) ci so tal marchisciano. Se mi dà caval balçano, mo(n)steroll'al bon toscano, alo vescovo volterrano, cui bendicente bascio la mano.</p>	<p>15</p> <p>20</p>	<p>15</p> <p>20</p>
<p>3. Lo vescovo Grimaldesco cento cavaler a [desco] d'in un tempo⁶¹ no⁶² Ili 'ncrescono, ançi plaçono (e) abelliscono. Né latino né tedesco, né lonbardo né fran[çesco]</p>	<p>25</p> <p>30</p>	<p>25</p> <p>30</p>

56 שמא נכון יותר: זכה לחסד כזה.
 57 כיני לאפיפיור ברומא, שלפי תפיסת הכנסייה הקתולית הוא שליח האל להפצת הבשורה הנוצרית,
 כמו פאולוס ובעיקר כמו פטרוס.
 58 כינוי לארמון ולכנסייה הראשית של האפיפיור ברומא עד המאה הארבע-עשרה.
 59 במקור: .fi solaco
 60 במקור: .bene
 61 במקור: .te(ne)po
 62 במקור: .no(n)

<p>suo mellior re no '(n)vestisco, tant' è di bontade fresco. A lui ne vo [per di]sparesco corridor caval pultre[sco]. Li arcador ne vann' a tresco; di paura sbaguttisco. Rispos'e disse latinesco: "Ste(r)n'ett il!"; et 'i nutiaresco di lui bendicer no(n) finisco mentre 'n questo mo(n)do tresco.⁶³</p>	<p>35 40</p>	<p>טוב ממנו לשים אותו למלך (עליך), כה גדולה היא מתנת חסדו (כל יום) חדש. אליו אבקש לפנות בעניין סוס מרוץ בעל גוונים. הקשתים עוברים (כבר) למדינות אני מתחיל כבר לפחד והוא ענה בלטינית לאמור: "הבוס וצא!" – ואני כמו חתן כלה לא אפסיק לשבח אותו כל עוד אני סובב בעולם הזה.</p>
--	---	---

שלוש מחרוזות אלו הן ביכורי השירה בניב הטוסקני, ניב שמאה שנה מאוחר יותר, בעקבות תרומתו של דנטה, והפך לשפת השירה והספרות באיטליה וליסוד האיטלקית המודרנית. המשורר ממשיך את הקו של שירת הגוליארדים, כמו הוגו פרימס, בצרפו טורים בעלי חרוז בצורה למחרוזות ובהעשירו את החרוז בצלילים עוד לפני החרוז, מן התנועה המוטעמת עד סוף המילה, כגון *senato* (שורה 1) / *sia nato* (שורה 2). המשורר האלמוני מראה את מודעותו לערך הקישוטי של החרוז גם בכך שהוא משלב בזיקה הצלילית בין מילים מרוחקות אף את המישור הסמנטי. הרי *senato*, חכם, גזור מן המילה *senex*, זקן; מי שניסיונו וחכמתו עומדים לו בפרק האחרון של חייו ניצב כאן מול *nato*, הנולד. בד בבד המשורר גם משקף את הרנסנס של המאה האחת-עשרה: אחרי רמז בווריאציה חדשה ("הוא האור לכול, להיות לאור הכולל")⁶⁴ למטפורת זיהוי קלסית של שבח ("הוא השמש")⁶⁵ הוא מזכיר שתי דמויות שמקורן על גבול הקאנון הכנסייתי או מחוצה לו: הפיזיולוגוס וקאטו (שורה 5). פיזיולוגוס הוא כינוי למחבר אחד הספרים הנפוצים ביותר בתחום "מדעי הטבע" בימי הביניים. חיבור יווני זה משלהי העת העתיקה גישר בעזרת דרשות וסיפורים בין גופי ידע על חיות, על צמחים ועל אבנים לבין תפיסת עולם נוצרית, ועד שלהי ימי הביניים תורגם לכל השפות של הקהילות הנוצריות בארצות אגן הים התיכון.⁶⁶ קאטו הצעיר, פוליטיקאי ופילוסוף רומי במאה הראשונה לפסה"נ, שזכה

63 הטקסט נמסר בשולי הרף בכתב יד פירנצה, הספרייה על שם מדיצי' לאורנציוס XV Santa Croce destra 6, דף 166v. הנוסח כאן על פי המחקר הפילולוגי המקיף ושחזור הטקסט של Arrigo Castellani, "Il Ritmo laurenziano", *Studi linguistici italiani* 12 (1986), pp. 182-216. הטקסט נרפס כאן עם השלמותיו של קסטלני והפרדת המילים שלו, וכן עם הבחנתו בין ההגיות השונות של האות u הלטינית לפי הפונטיקה האיטלקית: u הנהגית כתנועת u, u בצירופים כגון qu הנהגית כווי"ו עיצורית v המסמנת וי"ו עיצורית; אותיות בסוגריים עגולים – השלמות של קיצורי מעתיק; אותיות נטויות – קריאה והשלמה לא ודאיות; אותיות בסוגריים מרובעים – השלמות המהדיר לטקסט בלתי קריא.

64 allumina כצירוף של ad lumina.

65 השווה fecitque Deus duo magna luminaria luminare maius ut praeesset diei et luminare minus ut praeesset nocti et stellas (Gen 1, 16).

66 השווה בתרבות היהודית את החיבור המכונה "פרק שירה", הקושר בעזרת פסוק תופעות בטבע לשבח הבורא. לנוסח יווני ראו, Dimitris Kaimakis, *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, Francis Meisenheim am Glan 1974 (Beiträge zur klassischen Philologie, 63). לנוסח לטיני השווה J. Carmody (ed.), *Physiologus Latinus versio y*, (University of California Publications in Classical

לדימוי של איש הגון על פי גישת הפילוסופיה הסטואית, שונא שוחד ומסור לצורכי הציבור, היה ידוע בימי הביניים משורה של מקורות, אך בעיקר מאזכורים אוהדים ב"אינאיס" מאת ורגיליוס.⁶⁷ הזכרת שתי הדמויות מוסיפה לשיר נופך מיוחד הן בממד ההיסטורי והן בממד הקנון הספרותי המופעל אצל שומעיו.⁶⁸ המחבר מפתח בשתי המחרוזות האלה גם את המרחב הגאוגרפי: הוא מתחיל במרחב הכנסייתי (הלטרננו, שורה 12), ממשיך במרחב הביורפי (לורננו, שורה 16), מראה את יכולתו של שיר השבח להביא את שמו הטוב של הנדיב לידיעת הבישוף של חבל הטוסקנה, הבישוף מוולטרה (שורות 22–23), ולבסוף מותח את האופק של השיר ממרכז איטליה (לאטיו, שעל שמו נקראת השפה הלטינית) לגרמניה, ומצפון איטליה לצרפת (שורות 29–30). ואל המרחב הזה יוצא המשורר, שאינו נמנה עם בעלי הנחלות הסמוכים על שולחנו של הבישוף גרימלדסקו באופן קבוע, על הסוס שקיבל במתנה, מאושר כחתן בדרך אל כלתו, ושיר השבח על שפתיו.

שיר זה משקף את אמנות שיר השבח בחוגים כנסייתיים, שרק מעט מן המעט ממנה הגיע לדיננו. המחרוזת הראשונה יכולה להיות חנופה כמעט לכל בישוף, בשנייה משתלבים כבר נתונים אישיים, כמו יום מינויו של הנמען לבישוף ועיר הולדתו, ובמחרוזת השלישית שמו של הבישוף הנמען כבר קובע את החרוז. לצד ההתפתחות הזאת נבנה גם המתח – משבח התחלתי להגשת הבקשה ולהמתנה מול היריבים בחצר לתשובה הגואלת, מהלך השובה את לב השומעים קוראים בפרספקטיבה של הדובר-המשורר של השיר על הפוני החדש.

במהלך הדורות האחרונים, בעיקר מימי מפעלו המחקרי של חיים בראדי, התברר שאין לקרוא את השירה העברית שנוצרה באלאנדלוס בלי לעמוד על הדיאלוג שלה עם העולם שסבב אותה. ביטויי השמחה על מתנה מוחשית בשיר שבח יכולים להזכיר לנו שגם השירה העברית שנכתבה באירופה הנוצרית משקפת דיאלוג עם הסביבה. הלכידות של התרבות החצרנית באלאנדלוס אפשרה מטפוריזציה מופשטת של הנדיבות, ואילו במרחבים תרבותיים אחרים באותה תקופה ובתקופות מאוחרות ממנה באירופה הנוצרית משתקפים ב"עסקי השירה" יסודות הכלכלה הפאודלית מראשית ימי הביניים.⁶⁹ הצגתי כאן רק מבוחר קטן של טקסטים המקשרים בין הנשגב והאוניברסלי שבשירה לקונקרטי ולחומרי. אולם גם על פי יצירות מעטות אלה, נראה שהסבירות לחיבור בין שני הפנים השונים כל כך בשירת השבח החצרנית בימי הביניים באירופה הנוצרית, חיבור הבולט במיוחד בשירה העברית

Michael J. Curley, ונוסח זה בתרגום לאנגלית: *Philology*, 12), Berkeley, Calif. 1941, pp. 95–134

Physiologus, Austin 1979

67 ראו גם את אזכורו כאחד משני אנשים פגאנים בפורגרטוריו (כור המצרף) מאת דנטה (שיר א, שורות 31–111), שבגלל מידותיהם, במקרה של קאטו בגלל אמונתו בהישארות הנפש, זכו השניים לאפשרות לזכות בסופו של דבר בחיי העולם הבא.

68 השוו לעיל את הרמיזה המקראית בסיום הטרילוגיה על המעיל מאת הגוג פרימס.

69 ראו לדוגמה, שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 8 לעיל, עמ' 374, הערה

על רקע המופת האנדלוסי, נעוצה ביסוד ה"ארכאיזם" בקרב העיליות השולטות.⁷⁰ השיר היה במובנים רבים הסוכן שבישר את שינוי האופקים התרבותיים, כפי שאפשר לראות בנקל בתקופת הרנסנס, אך הבקשה מבעל השלטון והאמצעים עדיין נוסחה בהתאם לסדרי השלטון הישנים.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

70 ראו רוזן, "מאנייריזם ספרותי", הערה 14, לעיל, עמ' 72-73.

פנינים או עדרים: מהו היפה על פי שלמה אבן גבירול

אוריה נכיר

משלמה עד שלמה

מהו היפה? האם היופי הוא רק בעיני המתבונן, עניין סובייקטיבי, תלוי טעם משתנה ואופנה חולפת? או שמא יש יפה מוחלט, "נכון" בכל מצב, בכל מקום ובכל זמן? האם אפשר להסיק מתפיסת היופי בתקופה אחת על תפיסת היופי בתקופה אחרת? ומה קורה לטעם האסתטי בחילופי ההקשרים התרבותיים? שאלות אלו תעמודנה בבסיס המאמר שלפנינו, המוקדש לשיר קצר בן שלושה בתים מאת שלמה אבן גבירול.¹ תחילה אפרש את השיר כפשוטו, ואחר כך ארחיב על משמעויותיו ההיסטוריות, החברתיות והתרבותיות.

וקאל פי וצף אסנאן [ואמר בתארו שיניים]
ושני הצבי חיים וקררים / והמה כחרוזי דר ברורים,
ואתמה משלמה המדמה / בכקמתו פנינים לעדרים
כאלו אברה בהם עצתו / ועזב את לכבו לבקרים.

השיר עוסק בנושא בלתי שגרתי, ומוקדש לשינוי של הצבי היפה כל-כולו. ואמנם, תיאורים של שיניים מופיעים לעתים בשירי אהבה, אך הם תמיד חלק מתיאור כולל של דמות האהוב או האהובה ולא נושא בפני עצמו.² כבר הבית הפותח את השיר מעורר קושי פרשני: "ושני הצבי חיים וקררים / והמה כחרוזי דר ברורים". המשורר מתאר את שיני הצבי בשלושה אופנים: הן חיות, הן קרות והן דומות לחרוזי דר. הדמיון החזותי בין השיניים לבין האבן הטובה והלבנה "דר" – מובן ועוד נעסוק בו בהמשך, אך מה לשיניים ולשמות התואר "חיים" ו"קררים"? תארים אלה אינם נאמרים ברגיל על שיניים אלא על מים ("מים חיים"),³

- 1 שלמה אבן גבירול: שירי החזן, חיים בראדי וחיים שירמן (מהדירים), ירושלים תשל"ה, שיר רה, עמ' 132.
- 2 ביאליק ורבניצקי סברו שלפנינו קטע מתוך שיר ארוך יותר (שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, א, ח"ג ביאליק וי"ח רבניצקי [מהדירים], תל אביב-ברלין תרפ"ד, שיר צח, עמ' 165). ואולם, מן הכותרת הערבית בכתב היד עולה שלמרות הנושא החרגי, לפנינו שיר שלם.
- 3 ראו למשל, בראשית כו, יט.

"מים קרים" (מים קרים). קושי זה עורר את חשדם של המהדירים שמא נפלה טעות בכתב היד, והיו אף שהציעו שמות תואר חלופיים, שלכאורה הולמים את השיניים יותר. ביאליק ורבניצקי הציעו לתקן: "וְשֵׁנֵי הַצְּבִי חֲדָיִם וְקָרִים"⁵ ואף הביאו בביאור לשיר את הנוסח החלופי: "צִחִים וְבָרִים"⁶. דב ירדן מיזג את שתי הקריאות וגרס: "וְשֵׁנֵי הַצְּבִי חֲדָיִם וְבָרִים"⁷. חיים בראדי וחיים שירמן, לעומת זאת, דבקו בנוסח כתב היד, הוא הנוסח המובא לעיל. לי נראה ללכת בדרכם ולפתור את הקושי בכך שהמשורר אכן כיוון למים חיים וקרים, וליתר דיוק לאגלי מים קפואים. הכוונה לגרגרי ברד, המשמשים גם הם דימוי מקובל לשיניים בשל צורתם וצבעם הלבן. כך, למשל, מצאנו בשירה הערבית בדברי אלחרירי על האהובה הנראית "כְּאֵלוּ הַיָּא מַחֲיֶכֶת בְּפִינֵינִים סְדוּרֹת אוּ בְּרָד אוּ קַחְוֹ"⁸. ניסוח עברי לרעיון נמצא בשירו של שמואל הנגיד על הצבי החשוק: "וּמְטָר נְדָבוֹת בְּפִיו וּכְגִלְגִּלֵי בְּרָד / חוּץ מְלִשׁוֹנוּ וּמִפִּית לְשִׁפְתוֹתָיו"⁹.

הדימוי השני, זה המדמה את שיניו היפות של הצבי לחרוזי דר או לפנינים, נפוץ מאוד בשירה הערבית. דוגמה אחת לכך אצל עֲנַתְרָה העבאסי: "חִיכָה – וְהֵאִיר זֶהֱר פְּנִינֵי פִיָּה, שְׂרָפָאוֹת בּוֹ לְחֻלֵי הַחוֹשְׁקִים"; ואחרת אצל אבן אלמַעְתָּז: "יָרַח וְלִלְיָהּ וְעֵנָף – פְּנִינִים וְשִׁעָר וְקוֹמָה; // יֵינן נֶדְר וְיֶרֶד – / רֶק וּפְקָה וְלַחִי"¹⁰. המשוררים העבריים הרבו אף הם להשתמש בדימוי.¹¹ בשיר אחר מאת אבן גבירול מתאר המשורר את שיני מוזג היין היפה כְּדָרִים העולים בערכם על זהוב: "וּנִיבִיו מְשֻׁפְּתָיו דָּר עֲלֵי דָר / וּבִשְׁחֹק פִּיו בְּכַתֵּם לֹא יִסְלַח"¹²; יהודה הלוי משתמש בדימוי בתארו את כפל הפנים – היפות והמסוכנות – של האהוב: "שִׁפְת אֲדָם מְטוּנִים מְפִינִים / וְעֵינָיִם כְּמוֹ חֲצִים שְׁנוּנִים"¹³, וגם יהודה אלחרירי מתפעם מיופיו של הצבי בלשון דומה: "שִׁפְתָיו צוֹף וּפְנִיו גֵּן / וְשֵׁנָיו דָּר וּפִיו נֶפֶת"¹⁴. פנינים מדמות לעתים קרובות גם את דמעותיהם של האוהבים. שיר מיוחד מאת טדרוס אבולעאפיה משלב את שני דימויי הפנינה – לדמעות ולשיניים. האוהב המיוסר מתאר כיצד אהובתו

- 4 ראו למשל, משלי כה, כה.
- 5 שירי אבן גבירול, הערה 2 לעיל.
- 6 שם, ב, עמ' 128.
- 7 שירי החזול לרבי שלמה אבן גבירול, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשל"ה, שיר רכא, עמ' 372.
- 8 מערבית: יהודה רצהבי, מוטיבים שאוליים בספרות ישראל, רמת גן תשס"ז, עמ' 293.
- 9 דיואן שמואל הנגיד, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשכ"ו, שיר קצו, עמ' 310.
- 10 מערבית: ישראל לוי, מעיל תשבץ: הסוגים השונים של שירת החזול העברית בספרד, ב, תל אביב תשנ"ה, עמ' 344, 373. ראו גם את הדוגמה מאת אלחרירי בתרגום רצהבי, הערה 8 לעיל.
- 11 אבנים טובות נוספות המדמות את השיניים בשירת ספרד הן הספיר והברדלח, וראו למשל: "מְרָאָה דְמוֹת אֲדָם עֲלֵי סְפִיר כְּעַת / אֲרָאָה שִׁפְתֶיךָ עֲלֵי שְׁנִיךָ". דיואן יהודה הלוי, ב, חיים בראדי (מהדיר), ברלין תרנ"ד-תר"ץ, שיר ד, עמ' 7, טורים 37-38. וכן "וּפִיפִיּוֹת יָפָה-פִּיּוֹת אֲדָמוֹת / עֲלֵי טוּרֵי כְּדָלְחִים רְצוּפוֹת". שם, א, שיר ע, עמ' 99, טורים 23-24.
- 12 שירי החזול, הערה 1 לעיל, שיר עט, עמ' 42.
- 13 דיואן יהודה הלוי, ב, הערה 11 לעיל, שיר ח, עמ' 12. בראדי מפרש שהביטוי "בטורים מפנינים" מוסב על השיניים, אך מציע גם שאולי הכוונה לשפתיים עצמן, על פי הסברה שצבע הפנינה הוא אדום. וראו דברי שלמה פרחון בעניין צבע הפנינה, הערה 21 להלן.
- 14 תזכמוני או מחברות הימן הארוחי מאת יהודה אלחרירי, יוסף יהלום ונאויה קצומטה (מהדירים), ירושלים תש"ע, שיר עא, עמ' 554.

מנצלת את סבלו והופכת את איבריו הדואבים (לבו השרוף, דמעות עיניו, שעררו המלבין, וכבדו המדמם) לתכשירי יופי. את דמעות הפנינה הזולגות מעיניו היא מנצלת כדי למלא רווחים בין שיני הפנינה המעטרות את פיה:¹⁵

בְּשָׁחֹר לִבִּי קָרְעָה עֵינֶיהָ / וּבְדָר דָּמְעֵי מִלְּאָה שְׁנֵיהָ,
תִּלְבִּין וְתֹאדִים, כִּי בְּלִבְנֵת שְׁעָרַי / וּבְדָם כְּבִדִי צָבְעָה פְּנֵיהָ.

מבחינה זו, תיאורי השיניים של אבן גבירול אינם חורגים מן המקובל בסוגת החשק. אולם המשך התיאור טומן בחובו תפנית מפתיעה: המשורר אינו מסתפק בדימויים ההולמים בעיניו את שיני הצבי היפה, אלא ממשיך לדימויים שלדעתו אינם הולמים אותן: "וְאִתָּמָה מְשֻׁלְמָה הַמְדָמָה / בְּחֻכְמָתוֹ פְּנִינִים לְעֵדְרִים // פְּאֵלוֹ אֶבְדָּה בְּהֶם עֲצָתוֹ / וְעִזָּב אֶת לִבָּבוֹ לְבָקָרִים". בתים אלה רומזים לפסוקים המפורסמים ממגילת שיר השירים המיוחסת לשלמה המלך:

הנך יפה רעיתי, הנך יפה, עיניך יונים מבעד לצמתך; שערך כעדר העזים שגלשו מהר גלעד. שניך כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה, שכלם מתאימות ושכלה אין בהם (שיר השירים ד, א-ב).¹⁶

בפסוקים אלה הדוד מתאר את יופייה של הרעיה בדימויים פלסטיים מהווי החיים של רועי הצאן במדבר יהודה. על שום מה דימה המשורר המקראי את השער ואת השיניים לעדרי צאן? לפרשני המקרא פתרונים. רש"י תולה זאת בבוקהם וביפי צורתם:

שערך כעדר העזים – הקילוס הזה דוגמת קילוס אשה הנאהבת לחתן, [...] שערך נאה ומבהיק כצוהר ולבנונית, כשער עזים לבנות היורדות מן ההרים ושערן מבהיק מרחוק; [...] שיניך – דקות ולבנות וסדורות על סדרן כצמר [הכבשים], [...] ומשמרין אותן מעת לירדתן שלא יתלכלך הצמר ורוחצין אותם מיום אל יום.

אברהם אבן עזרא מזכיר אף הוא את לובן הכבשים והשיניים, אך מוצא דמיון גם בין מראה העזים הגולשות מראשי ההרים למראה השער הגולש מראש האהובה:

העניין כי מנהג העזים שיתלו בהרים הגבוהים ועומדות ברגליהן ללקט עלים לכאן ולכאן, כן דימה שער ראשה שזה על זה נופל; [...] ועניין [עדר הקצובות שעלו] מן הרחצה – [על שום צבען] הלבן.

פירוש נוסף – שאולי נעלם מעיני שני החכמים האורבניים האלה אך מוכר לכל מי שעבר במדבר יהודה – קשור לדרך ההתנהלות השונה של עדרי הצאן: העזים רועות במרחק

15 גן המשלים והחידות, א, דוד ילין (מהדיר), ירושלים תרצ"ד-תרצ"ז, שיר סט, עמ' 38. לניתוח השיר ראו טובה רוזן, ציד הצבייה: קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, מאנגלית: אורן מוקד, תל אביב תשס"ו, עמ' 62.

16 והשוו שיר השירים ו, ה-ו.

מה זו מזו, ואילו הכבשים רועות בדבוקה אחת (ועל כן נקראות "קצובות", מלשון קצב וסדירות). המשורר המקראי דימה אפוא את שערות האהובה לעזים, כיוון שכמוהן גם הן נבדלות זו מזו ואינן "סבוכות" אלו באלו; ואת שיניה דימה לכבשים, כיוון שגם הן צמודות זו לזו ואף אחת מהן איננה חסרה ("שכולה"). אם כך ואם אחרת, אבן גבירול פוסל את דימוי השיניים לעדרי צאן מכול וכול. אגב המרת מושא התשוקה ממושא ממין נקבה (רַעֲיָתִי) למושא ממין זכר (הַצְּבִי),¹⁷ מביע אבן גבירול הסתייגות מן הדימוי של המשורר המקראי, הרי השיניים הן פנינים, וכיצד אפשר לדמות פנינים לעדרי בהמות? אבן גבירול, שבמקום אחר מציג את שלמה המלך כמופת של תבונה,¹⁸ אף מעיר כאן באירוניה עוקצנית על הבחירה התמוהה של מי שאמור להיות החכם באדם.

גם הבית השלישי של השיר – *כְּאֵלוּ אֲבָדָה בְּהֶם עֲצָתוֹ / וְעִזָּב אֶת לִבָּבוֹ לְבָקָרִים* – אינו מתפרש בנקל: על מה מוסבת מילת היחס "בְּהֶם"? ומה פירוש הביטוי "וְעִזָּב אֶת לִבָּבוֹ"? קושי מיוחד נובע מן המילה "בְּקָרִים". דב ירדן מגייס לפירושו את הבקרים המפוסלים שהעמיד שלמה המלך מתחת לאגן המים, "הים", שבבית במקדש.¹⁹ המילה "בהם" מוסבת לדעתו על יפי השיניים, ובקשר בין הדלת לסוגר הוא רואה קשר של סיבה ותוצאה. במהלך מפותל למדי ירדן מסביר את הבית של אבן גבירול כך: "כאלו אבדה בהם עצתו – השניים היפות העבירוהו [את שלמה המלך] על דעתו; ועזב את לבבו לבקרים – והשאיר את חכמתו לבניית שנים עשר הבקר תחת ים שלמה".²⁰ פירוש קדום ומפותל בכיוון אחר מופיע במחברת הערוך מאת המדקדק הספרדי שלמה פרחון (המאה השתי-עשרה). פרחון, המזכיר את שירו של אבן גבירול אגב דינו בשורש פ-נ-ן,²¹ קובע שפנינה היא אבן טובה בצבע אדום (על פי איכה ד, ז) ועל כן שגה המשורר כשהמשיל אותה לשיניים. את המילה "בקרים" מן השיר רואה פרחון כריבוי של המילה "בוקר", והיא מרמזת בעיניו לאור הבוקר – לכאורה דימוי נוסף שאבן גבירול מציע לשיניים הצחות. פרחון מפרש שאבן גבירול תמה על שלמה המלך, שכאשר ביקש לתאר את השיניים בחר בדימוי העדרים והתעלם משני דימויים "טובים" יותר: פנינים ואור הבקרים.²² ואולם, המדקדק נחלץ להגנתו של שלמה המלך וממשיך בדברי ביקורת על המשורר. לשונו אמנם חסכונית וסתומה מעט, אך משתמע ממנה כי דימוי אור הבוקר שאבן גבירול מציע כביכול, אינו הולם אף הוא את השיניים היפות, שכן יש לו קונוטציה

17 השימוש בתיאורי הרעיה משיר השירים בשירי אהבה הומוארוטיים מספרד הוא עניין מקובל. ראו למשל, בשירו של אבן גבירול על הנערים החשוקים: "אֲמַר לְשִׁכְנִים חֲגִי סֵלְעִים" (שירי החזול, הערה 1 לעיל, שיר קנב, עמ' 94), על פי הפסוק המתאר את הרעיה: "יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה" (שיר השירים ב, יד). ביאליק ורבניצקי מפרשים שבשיר "ושני הצבי" נקט אבן גבירול לשון זכר אף על פי שכיוון לנקבה, ראו שירי אבן גבירול, הערה 6 לעיל. כך גם מפרש ירדן, שירי החזול לרבי שלמה אבן גבירול, הערה 7 לעיל.

18 ראו דבריו: "אֲדַרְשׁ בְּעוֹדֵי אַחַפְשׁ / כְּמִצְוֹת שְׁלֵמָה זְקֵנִי // אוֹלֵי מְגֵלָה עֲמָקוֹת / יִגְלֶה תְּבוּנָה לְעֵינַי", שירי החזול, הערה 1 לעיל, שיר קב, עמ' 67, טורים 52-53.

19 מלכים א' ז, כג-כו.

20 שירי החזול לרבי שלמה אבן גבירול, הערה 7 לעיל.

21 מחברת הערוך, זלמן בן גאטליב (מהדיר), פרעסבורג תר"ד, דף נג ע"ב.

22 נוסח הסוגר על פי פרחון הוא: "והניח לבכו בבקרים".

שלילית, שנאמר: "לְבַקְרִים [מידי בוקר] אצמית כל רשעי ארץ" (תהלים קא, ח). ספק מגלגל, ספק אינו מגלגל, את הפסוק על אבן גבירול, פרחון פוסק: "הרי זה בא לתפוס דברי שלמה [המלך] מחכמתו, ונתפס הוא בדבורו!"

פירושים מפותלים אלה מתעלמים מכך שהבית השלישי איננו מבוסס אלא על תקבולת בין הדלת לבין הסוגר. לי נראה ללכת בעקבות ביאליק ורבינציק ולפרש שבמילה "בְּקָרִים" אבן גבירול אינו מכוון לפסלים מן המקדש או לאור הבוקר, אלא לעדרי בקר דווקא.²³ כפי הנראה, אבן גבירול רואה ב"בְּקָרִים" שם כולל לבהמות דקות וגסות, ומכאן מקבילה ומטונימיה לעדרי הצאן משיר השירים שהוזכרו אך בבית הקודם. המטונימיה מתאפשרת על פי נורמות השירה העברית בימי הביניים,²⁴ בשל הסמיכות המקראית השגורה בין אלה לאלה.²⁵ המילה "בהם" אינה מוסבת אפוא על השיניים אלא על העדרים, ומכאן התקבולת בין הדלת לסוגר, בין עדרי הצאן ("בהם") לעדרי הבקר. הלב, שעל פי התפיסה הימית-ביניימית שוכנת בו התבונה,²⁶ עומד בתקבולת מול העצה; עזיבת הלב ואובדן העצה מתארים שניהם את שיבוש הדעת שלשלמה המלך לקה בו, כביכול, כאשר דימה את השיניים לעדרים. ובפשטות: אבן גבירול תמה אם יש בה, בתפיסה שהבהמות הן סמל ליופי, כדי להעיד שעצתו של המשורר המקראי אבדה ממנו וחכמת לבו עזבה אותו.

התמיהה על שלמה המלך ועל דימויו מאירה באור חדש את הטענה הרווחת ששירת החשק הספרדית נטלה מלוא חופניים משיר השירים. אבן גבירול מגלה כאן קריאה ביקורתית, סלקטיבית בשיר השירים, ורואה בו מאגר של דימויים, ביטויים ואוצרות לשון שאין ליטול ממנו ללא הבחנה. כך, השיר שפתח בדברי אהבה אל הצבי מתגלגל לכדי אמירה עקרונית על מלאכת הדימוי ועל הזהירות והדיוק שצריכים לאפיין אותה. אמנם במהדורת דב ירדן נמצא השיר בין שירי החשק, ועל פי שירמן ובראדי הוא עוסק בנושא האהבה,²⁷ ועם זאת הוא אינו עוד שיר חשק רגיל. בראש ובראשונה זהו שיר ארס-פואטי הטומן בחובו הצהרה נחרצת בדבר התואם – וטוב הטעם – הנדרשים, על פי אבן גבירול, בין מסמן למסומן, בין מדמה למדומה.

התלבטות ארס-פואטית דומה בשאלת הדימוי ההולם לשיניים – עדרי צאן או פנינים – מופיעה

23 ראו הערה 6 לעיל.

24 דוגמה מפורסמת לחילוף מטונימי שכוה מופיעה בשירו של יצחק אבן מר שאול "צבי חשוק באספמיא", שבו החליף המשורר את שם אבשלום עם שם אחיו אדוניה לצורך החרוז. ראו חיים שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 158. עוד בעניין ראו שולמית אליצור, שירת החזל העברית בספרד המוסלמית, א, תל אביב תשס"ד, עמ' 129.

25 ראו למשל: "נִבְכּוּ עַדְרֵי בִקְרָה כִּי אֵין מַרְעָה לָהֶם גַּם עַדְרֵי הַצֶּאֱן נִאֲשָׁמוּ" (יואל א, יח), והשוו בראשית כ, יד; כא, כז; שמות יב, לח ועוד דוגמאות רבות.

26 ראו למשל, דברי אבן גבירול על אחד מחבריו: "לְבֹו כְּמוֹ מִזְבַּח תְּבוֹנוֹת" (שירי החזל, הערה 1 לעיל, שיר כו, עמ' 17). בשיר אחר הוא אומר על עצמו: "וְאֵיךְ יִמְרָה אֲנֹשׁ דַּעַת לְכְבוֹ?" (שם, שיר רג, עמ' 128, טור 54). "חֶסֶר לֵב" הוא חסר דעת ותבונה, וראו באותו השיר על בני דורו: "וּכְרָא אֵל כְּלֵי לֵב עֵם זְמַנִּי [...] וְיָרוּם כָּל אֹיִל בּוֹ וְחֶסֶר לֵב" (שם, טורים 56-57).
27 שם, מפתח "סוגי השירים, נושאים וענייניהם", עמ' 309.

גם בפירושו לשיר השירים מאת פרשן המקרא הספרדי יוסף אבן עקנין (1150–1220),
וזו לשונו:

המשיל את סדור השנים ותקבולתן לעדר כבשים, [...] ויש להקשות על המליצה ולשאול:
למה המשיל את סדור השנים בעדר הצאן ולא המשילן בפנינים חרוזות כדרך שמוצאים
את המשוררים עושים, ויהיה דוגמא נאה יותר ומעשה מחושב יותר? ולישב את הקושיא
אומר כי דעת החכם [שלמה המלך] נכונה, שהרי שאף להמשיל את השנים בדבר הידוע
לכל האדם, [...] והפנינה אין שְׁעוּבָה [ערכה] ניכר אלא למתי מספר.²⁸

בניגוד לאבן גבירול, אבן עקנין קובע כי טוב עשה שלמה המלך כאשר המשיל את השניים
לעדרי צאן דווקא. מדבריו משתמע כי המשורר המקראי הביא בחשבון את דימוי הפנינים,
אך העדיף על פניו את דימוי העדרים כיוון שביקש להשתמש בדימוי שווה לכל נפש.
בהמשך דבריו אבן עקנין אף מזכיר את שירו של אבן גבירול במפורש ופוסק בנחרצות:
"וכיוון שלא הבין מר שלמה ה' גבירול נ"ע את הענין הזה נתפס לטענה על החכם [...],
יסלח ה' לנו ולו ויכפר לנו ולו".

שירת השְׁעוּבָה

ויכוחים מעין אלו לא היו רק עניין למשוררים עברים ולפרשני מקרא, אלא התחוללו,
ואף ביתר להט, בספרות הערבית. הוויכוחים בין המשוררים הערבים – שעסקו בסוגיית
הדימוי ההולם, אך, כפי שנראה, גם חרגו ממנה מאוד – היו תוצר של המציאות החברתית-
פוליטית המיוחדת בעולם המוסלמי בראשיתו. כיבושי האסלאם המהירים במאות השביעית
והשמינית, והחלת חוקי הדת החדשה בארצות חדשות ועל אוכלוסיות מגוונות, מגבול הודו
במזרח ועד צפון אפריקה וספרד במערב, הביאו למפגש, ואף להתנגשות, בין שתי מורשות
תרבותיות: בצדו האחד של המתרס עמדה התרבות הערבית המסורתית שמקורה בתקופת
הג'אהליה, במדבריות חצי האי ערב, ובצדו האחר עמדו תרבויות העמים שהתודעו לעולם
הערבי זה מקרוב. התוצר של מפגשים אלה היה ויכוח בין הדוגלים באסכולת ה"עֲרַבְיָה"
שהעניקה עדיפות ערכית לתרבות הערבית, לבין הדוגלים באסכולת ה"שְׁעוּבָה" שהדגישה
את תרבויות העמים שהצטרפו לעולם המוסלמי (מן המילה שְׁעָבָ = עם).²⁹ משה מעוז
מסכם את הרעיונות של אסכולת ה"שְׁעוּבָה": "תנועה זו התנגדה לעליונות ערבית, סירבה
להכיר בה ותבעה שוויון זכויות לכל המוסלמים בלי הבדלי גזע. ה'שְׁעוּבָה' נלחמה להכרה
בזכויותיהם הגדולות בעבר של העמים הלא-ערבים [...], תומכיה התפארו בבניאים הגדולים

28 יוסף בן יהודה אבן עקנין נולד בכרצלונה וחי בפאס, ושם היה מקורב לרמב"ם. הציטוט לקוח מתוך
פירושו לשיר השירים: התגלות הסודות והופעת המאורות, אברהם שלמה הלקין (מתרגם ומדריך),
ירושלים תשכ"ד, עמ' 323.

29 החלוקה בין חסידיו ה"ערביה" לחסידיו ה"שְׁעוּבָה" לא הייתה רק על פי ארץ המוצא. ראו נחמיה
אלוני, "השתקפות המרד ב'ערביה' בספרותנו בימי הביניים", ספר מאיר ולנשטיין: מחקרים במקרא
ובלשון, חיים רבין ואחרים (עורכים), ירושלים תשל"ט, עמ' 92, וכן יוסף טובי, קירוב ודחייה: יחסי
השירה העברית והשירה הערבית בימי הביניים, חיפה תש"ס, עמ' 171.

שלא היו ערבים, החל מאדם הראשון, וציינו את הישגיהם של העמים הלא-ערבים בכל שטחי התרבות.³⁰ לזיכור בין שתי האסכולות היה גם צד ספרותי מובהק. השירה הג'אהלית הייתה נטועה עמוק בהווי החיים המדברי של שבטי הבדווים הנוודים: נוף המדבר, קרבות בין שבטים, תיאורי מאהלים ושרידיהם וצער הנודדים המפרידים בין אוהבים – כל אלה היו מחומרי הבסיס שלה. עם המעבר מחברה ערבית, נוודית ומצומצמת לציביליזציה מוסלמית, יושבת קבע ועצומת ממדים עלתה מאליה שאלת גורלה של השירה הג'אהלית וערכיה: באיזו מידה יש לראות בשירה זו מודל לכתיבה? האם על השירה הערבית לאמץ את הארכאיות של השירה הקדומה, או להעדיף תיאורים ריאליסטיים של הווי החיים העכשווי? כפי שמתאר יוסף טובי, גם המרקם הרטורי של השירה הערבית היה נתון לזיכור בין המצדדים בסגנון הג'אהלי הקדום שנתן עדיפות לתכנים, לבין הסגנון החדש שהחשיב במיוחד את קישוטי השיר המלוטשים.³¹ באמצע המאה השמינית, עם תחילתה של תקופת הח'ליפות העבאסית שהייתה מיוסדת על יסודות פרסיים, נטתה הכף לטובת אסכולת ה"שעוביה". מעוז מדבר על "איראניזציה" של האימפריה העבאסית, שבמסגרתה הוחלפה מערכת השלטון השבטית על מנהגיה הבדווים באדמיניסטרציה אורבנית חצרנית, וכן הבירה הועתקה מדמשק לבגדאד, מן האזור הערבי היס'ת'כוני לאזורי הקיסרויות המזרחיות העתיקות.³²

בשיא פריחתה של הח'ליפות העבאסית, בימי הח'ליף הארון אל-רשיד, הגיע לבגדאד אבו נוואס (757–815 לערך), מי שנחשב ל"משורר השעוביה" בה"א הידיעה. אָמו, שפחה שלא שלטה בערבית מעולם, הייתה ממוצא פרסי, ועל פי אחת מן הסברות גם אביו היה פרסי במוצאו.³³ עפרה בנג'ו ושמואל רגולנט, שפירסמו אסופה משיריו בתרגום לעברית, מסכמים את הצדדים האנטי-ערביים בשירתו של אבו נוואס: "[הוא קרא] תיגר על תוכני השירה הערבית הקדומה – הג'אהלית – שעסקה בשירת קרב וגבורה, העלתה על נס את ערכי הכבוד, האבירות, הנאמנות, ההקרבה והייחוס השבטי, וביכתה את שרידי המחנה הנטוש וייסורי הפרידה מהאהובה. אבו-נוואס בז ולעג לתימות אלו, והוא נחשב לנציגה המובהק ביותר של האסכולה החדשה אל-מחדת'ון, המשוררים המודרניים של הימים ההם. כך, במקום לבכות את משכן האהובה שחרב והפרידה ממנה, הוא מבכה את בית המרוח ואת בני לווייתו שנעלמו, ובמקום לספר בשבחן של המלחמות ומעשי הגבורה, הוא שר שירי הלל לחיי התענוגות וליין".³⁴ כך, למשל, כותב אבו נוואס באחד משיריו:³⁵

30 משה מעוז, "בית עבאס", פרקים בתולדות הערבים והאסלאם, חוה לצרוסייפה (עורכת), תל אביב תשל"ג, עמ' 210. לרעיונות ה"ערביה" וה"שעוביה" בהרחבה, ראו אלוני, "המרד בערביה", הערה 29 לעיל, עמ' 85–92, 98–110.

31 טובי מתאר זאת כזיכור בין המענא (התוכן) לבין הלפט' (המילה). טובי, קירוב ודחיייה, הערה 29 לעיל, עמ' 172.

32 מעוז, "בית עבאס", הערה 30 לעיל, עמ' 210.

33 אבו-נוואס: שירי יין ואהבה, מערבית: עפרה בנג'ו ושמואל רגולנט, ירושלים ותל אביב תשנ"ט, עמ' 8.

34 שם, עמ' 12.

35 שם, עמ' 49.

בְּכִיתִי, אֲךָ לֹא עַל שְׂרִידֵי הַמֵּאָהֵל הַנְּטוּשׁ,
 גַּם אֵינְךָ בִּי אֶהְבֶּה שְׂאֵבְכָה עַל הַפְּרָדָה,
 אֶלֶּא חֲדִית' (דבר מסורת) שְׁהִגִּיעֵנוּ מִנְּבִיאָנוּ
 הוּא שְׁהִנִּיעֵנִי לְבִכּוֹת מְרָה;
 זֶה הַחֲדִית' הַמוּסַר שְׁשִׁיתִת הַשֶּׁכֶר אֶסְנֶה,
 וּבְגִלְלֵי הָאֶסּוּר בְּכִיתִי עַל רַע־הַגְּזֵרָה.
 אֲךָ שָׁתָה אֶשְׁתַּנּוּ טְהוֹר גַּם בְּיָדַי שְׁבִזָּת
 אֲנִי גּוֹזֵר עַל גְּבִי שְׁמוֹנִים מְלָקוֹת.

בשיר זה יוצא אבו נוואס נגד מוטיב האטלל – מוטיב ג'אהלי רווח מן הקצידה הערבית הקלסית, מוטיב הקשור בחי הנודדים המדבריים ובצער הפרדה מן האהובה שהשבט שלה נדד למקום בלתי ידוע והותיר מאחוריו את שרידי המאהל הנטוש. אבו נוואס, שפעל בחצר העבאסית בשיא פריחתה ועוצמתה, מלגלג על השימוש במוטיב שאבד עליו הכלח,³⁶ ומציע, במקום זאת, לבכות מסיבה קרובה, מוחשית ורלוונטית הרבה יותר, והיא האיסור הדתי על שתיית היין. בקטע השיר הבא יש לבכיו סיבה אחרת:

סוֹכֵב הַקִּנְקֵן בֵּין נְעָרִים שְׁהִגִּיעוּ לְפָרְקָם,
 הַיֵּג יִשְׁיגוּ בּוֹ כֹּל מְשָׁלוֹת לָבָם –
 עַל זֹאת יִכְךָ לְבִי, אֲךָ לֹא לְמֵאָהֵל
 שְׁשָׁכְנוּ בּוֹ הַנֶּדְ וְאֶסְמָא.

בקטע הלקוח משירו "חדל להוכיחני",³⁷ אבו נוואס בוכה על אהבה בלתי אפשרית. המשורר שהיה ידוע בשירי האהבה ההומאורטיים שלו, בוכה בשיר על הנערים שגדלו והגיעו לפרקם, ולכן, על פי הנורמות המקובלות בחברה העבאסית, הוא אינו יכול עוד להשיגם. על אלה, אומר אבו נוואס, ראוי לבכות, ולא על סיפורים מתקופת הג'אהליה, כמו סיפוריהן של הנד ואסמאא – שתי נערות בדוויות שסיפורי האהבה הטרגיים שלהן ושל כמותן פרנסו שירים לא מעטים.³⁸ פולמוס בין ערכי החיים בחצר העבאסית לערכי החיים המדבריים עומד גם במרכז הקטע הזה מן השיר "חי נפשי":³⁹

36 אבו נוואס מתעמת עם מוטיב האטלל גם בשיר הזה, בתרגום ישראל לוי: "נְטָה הַמִּסְכָּן אֶל מְעוֹנוֹת (חרבים), יִשְׁאֵל עַל שׁוֹכְנֵיהֶם – וְנִטְיִיתִי אֶשְׁאֵל עַל בֵּית הַיַּיִן הַמְּקוּמִי. / אֵל יִיבֵשׁ אֱלֵהָ עֵינֵי הַבּוֹכָה עַל אֶכּוּ, וְאֵל יִרְפָּא תְּשׁוּקַת הַמִּשְׁתַּוְּקֵק לִיתֵד! / אֶמְרוּ: הַזִּכְרָת מְעוֹנוֹת הַשֶּׁכֶּט שֶׁל אֶסְד; אֵל יִרְכֶּה טוֹבְכָד! אֶמְר לִי: מִי הֵם בְּנֵי אֶסְד? / וּמִי תַמִּים? וּמִי קִיס וְאֶחִיהֶם? אֵינְךָ הַבְּדוּיִם-הַעֲרָבִים מָאוּם אֶצֶל אֱלֵהָ. / עֶזֶב זֹאת, וְלוֹא יִאֲבֹתֶיךָ! וְשִׁתְּנָה – נוֹשְׁנָה, זְהִבְהֶבֶת, מְתְרוֹצְצָת בֵּין תַּמִּים (הנמהלים) וְהַקְּצָף". לוי, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 161.

37 אברנוואס, הערה 33 לעיל, עמ' 54.

38 הנד הוא שם הגיבורה בשני סיפורים שחביבה ישי מזכירה, ראו חביבה ישי, ובגן עטים וכתבים נתעלטה באהבים: ספרות האהבה בחזל השיח התרבותי העברי ערבי בימי הביניים, ירושלים תשע"א, עמ' 184, 203.

39 אברנוואס, הערה 33 לעיל, עמ' 93.

הַיְדִידוּת עִם הָעָלָם הִיא מְרוֹם־מְאֹדִי,
וְעִם הָעֲלָמוֹת – הִיא שְׁפֵל־חַיִּי;
בְּשִׁתּוֹת הָעָלָם יִינן
הָרִיחוּ מְכַל־יָפִי,
[...]

חֲבָרְתוֹ טוֹכָה לִי מִחַיִּים
עִם בְּרוּיִם בְּמִקְוֵמוֹת צְחִיחִים,
שְׁכַל חַיִּיהֶם – אֲכִילַת חֲרָדוֹנִים
וְשִׁתֵּית מִיָּם מְבוֹרוֹת נְשָׁבְרִים.

בשיר זה אבו נוואס מעמת שתי מערכות מנוגדות המסמלות את חיי החצר מזה ואת חיי המדבר מזה: נערי שעשועים (ולא נערות) לעומת בדווים, בית המרוח לעומת מקומות צחיחים, ושתיית יין לעומת שתיית מים. במאמר המוקדש לפולמוס בין ה"ערביה" ל"שעוביה" יוסף סדן מביא דוגמאות נוספות למוטיב העימות בין המים, המסמלים את חיי המדבר, לבין היין, המסמל את חיי החצר. למשל, דבריו של שראעה אבן אל-זנדבד, הולל ידוע מן המאה השמינית, המבדיל בין המים ש"אין מנוס משתייתם, אך גם החמור שותף לנו בשתייתם", לבין היין – "הוא הוא ידיד נפשי האמיתי"⁴⁰. וריאציה אחרת של הניגוד הזה, הזוכה לעיקר תשומת הלב של סדן, היא הניגוד שבין היין החצרני לחלב הבהמות המדברי.⁴¹ ישראל לוינ מסכם: "התקפתו [של אבו נוואס] על חיי המדבר, שבטיו, גיבוריו האגדיים ושירתו איננה רק מרד החדש כנגד הישן, ההדוניזם של חברת ארמונות עשירה כנגד הסגירות של חיי השימון מוכי העוני והמחסור. הוא גם ביטוי למרי המתקומם על מרותה של מסורת עתיקה ועל דברים שנחשבו מקודשים תקופות ארוכות"⁴².

כפי שכותב נחמיה אלוני, "גם בארץ ספרד היתה ידועה ה'שעוביה' והיו לה חסידים לא מעטים בין [המוסלמים] ילידי ארץ ספרד ובין השבויים והעבדים שנשבו או נשכרו מבין הנוצרים [...] המכונים הסלאבים". אלוני המדגיש כי "כאן נאמרו לערבים המלים החריפות העולות על כל מה שנאמר להם בארצות המזרח", אף מעריך כי חוזקה הרב של תנועת ה"שעוביה" בספרד תרם להתפוררות הח'ליפות האנדלוסית למדינות קטנות ומתחרות במאה האחת-עשרה.⁴³ יוסף טובי מדגיש את הפן הספרותי של מאבק

40 יוסף סדן, "חלב ויין: התגוששות בין קלאסיקה ארכאית לריאליזם חדשני בספרות הערבית של ימי הביניים", הספרות 21 (1975), עמ' 132.

41 וראו לדוגמה דבריו של אבן אל-זנדבד על החלב: "הריני מתבייש אפילו מאורך התקופה שאמי הניקנתי". שם, שם. סדן מתרגם שיר מאת אבו נוואס העוסק אף הוא במוטיב זה, ובו: "לֹא מִחַיִּי הָעֲרָבִים שִׁים עֲדָנָה! / כֹּל מִנְהָגָם אֶךְ כִּיבֶשׁ חֲצִיר. // הֲרַף חֲלָב אֶל פִּיהֶם לְמִשְׁתָּה, / אִישׁ בָּם עֲנוּג חֲחִיִּים לֹא יִפִּיר. // עַל הַחֲלָב הַנְּחַמֵּן בֹּא־הַשְּׁתָן! / גַּם מִקְלוֹן עֲצֻמָּךְ כִּךְ תִּפְטִיר. // טוֹב יִינן הָרִקָּח הַיִּמְנָן, מִתּוֹךְ / כּוֹס שֶׁל מִלְצָר, רַב נְמוֹס, גַּם צְעִיר". שם, עמ' 126.

42 לוינ, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 164.

43 אלוני, "המרד בערביה", הערה 29 לעיל, עמ' 105. למבחר משמותיהם של חסידיו ה"שעוביה" בספרד, ראו שם, עמ' 107. לייחודה של תנועת ה"שעוביה" במערב לעומת זו שבמזרח ראו שם, עמ' 112.

התרבויות: המשוררים הערבים באל-אנדלוס, על פי טובי, "הקדישו מחילם יותר לסוגי השירה החצרניים מאשר לסוגי השירה המלחמתיים הכתובים בסגנון הג'אהליה"⁴⁴, ואין תמה בדבר, הרי "חלק הערבים הטהורים באוכלוסיה המוסלמית בספרד היה קטן ביותר ובוודאי גברה בה אסכולת ה'שעוביה'"⁴⁵. טובי מזכיר במיוחד את מקומם של המשוררים האנדלוסים שהיו מצאצאי נוצרים שהתאסלמו ושלשון אָמם הייתה ניב רומאני.

שירת שעוביה עברית?

בסיכום דבריו על סיעת ה"שעוביה" שואל אלוני: "הידעו משוררי ישראל וסופריו החכמים והמלומדים היהודים השקפות ה'שעוביה'? הידעו את יצירות חסידי ה'שעוביה' ואת הדברים המיוחדים או הספרים המיוחדים שהיו מכוונים נגד ה'ערביה'? ההבינו את העקיצות והעלבונות שהשתמשו בהם אנשי ה'שעוביה'?"⁴⁶ ביטויים אחדים בשירת היין של אבן גבירול, שאלוני אינו דן בהם, מלמדים שהמשורר לא רק הכיר את רעיונות ה"שעוביה", אלא אף ידע להשתמש בהם:⁴⁷

יְדִידִי, נְהַלְנִי עַל גִּפְנִים / וְהִשְׁקֵנִי וְאִמְלֵא שְׁשׁוֹנִים,
 וְכֹסוֹת אֶהְבֶּתְךָ יִדְבְּקוּ בִי – / וְאוֹלֵי הֵם יִנְיִסוּן הִיגוֹנִים.
 וְאִם תִּשְׁתֶּה בְּאֶהְבְּתִי שְׁמוֹנָה – / אֲנִי אֶשְׁתֶּה בְּאֶהְבְּתְךָ שְׁמוֹנִים.
 וְאִם אָמוֹת לְפָנֶיךָ, יְדִידִי, / חֶצֶב קִבְרֵי בְּשָׂרֵי הַגִּפְנִים,
 וְשִׁים רַחֲצֵי בְּמִימֵי הָעֵנָבִים / וְחִנְטֵנִי בְּחֶרְצָנִים וְזֹנִים,
 וְאֵל תִּבְכֶּה וְאֵל תִּנּוֹד לְמוֹתִי – / עֲשֵׂה כְּנֹד וְעִוְגָבִים וּמְנִים.
 וְאֵל תִּשִׁים עָלַי קִבְרֵי עֶפְרַיִם – / אֲכַל כְּדִים חֲדָשִׁים עִם יִשְׁנִים.

ישראל לזין מלמד כי שיר זה מתחקה אחרי מוטיב ידוע, ובו, ברוח של "שובבות הוללה, קלת דעת, היודעת את שבחי רעות הרוח ומשוחררת מכל מעמסה של צווי מוסר", המשורר מבקש להיקבר בין גפנים.⁴⁸ הדובר בשיר משאיר לידו צוואה מפורטת: מקום הקבר, הטיפול בגופה, אופי המספד, הטמנת המת באדמה, כולם צריכים להיעשות בהשראת היין. שייכותה של דוגמה זו לאבן גבירול מוטלת בספק.⁴⁹ ודאית ממנה הדוגמה מתוך שירו "ברק אשר", המנסחת את אותו הרעיון אם כי בקיצור נמרץ:⁵⁰ "אם אָגוּעָה מְשֵׂאת יְגוֹזִים נְגַדְכֶם /

44 טובי, קירוב ודחיה, הערה 29 לעיל, עמ' 174.

45 שם, עמ' 173.

46 אלוני, "המרד בערביה", הערה 29 לעיל, עמ' 109.

47 שירי החול, הערה 1 לעיל, שיר רסז, עמ' 180.

48 לזין, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 165.

49 שירמן ובראדי מציבים את השיר במדור השירים המסופקים. עזרא פליישר קובע כי רק שלושת הבתים הראשונים הם מאת אבן גבירול, ואילו שאר הבתים הם "מעשי ידי חרזן מאוחר וצנוע שהשתעשע במוטיב קדמון". עזרא פליישר, "גלגוליו המופלאים של שיר ירירות לשלמה אבן גבירול", שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), השירה העברית בספרד ובשלוזחוחיה, ב, ירושלים תש"ע, עמ' 680.

50 שירי החול, הערה 1 לעיל, שיר קפח, עמ' 112.

כְּסוּ עֲצָמַי בְּעֵצֵי שַׁרְקֶת". כפי שמראה לוינ, מוצאו של מוטיב הקבורה בכרם בשירה הערבית הוא מופיע אף אצל אבו נוואס:⁵¹

יְדִידִי, אֵל תַּחֲפְרוּ לִי קֶבֶר
אֶלָּא בְּקִטְרֵבֵל,⁵²
בִּינּוֹת לְכַרְמִים בְּעַת הַדְרִיכָה בְּיָקְבִים;
— וְאֵל תִּקְרֹנִי אֵל הַשְּׂפֵלִים —
אוּלֵי אֲשַׁמַּע מִקְבְּרֵי
אֶת מְדַבֵּר הַרְגֵלִים בְּיָקְבִים.

כפי שהראה יוסף סדן, שירת היין שימשה במה מרכזית לפולמוס ה"ערביה" וה"שעוביה"⁵³. באסופה העברית של שירי אבו נוואס מביאים המתרגמים בשולי השיר את דברי סדן, שבהם הוא מפנה את תשומת הלב לא רק למה שנאמר במפורש בשיר אלא אף למה שרק נרמז בו: "היסוד החשוב [בשיר] הוא הסתייגות מיושב המדבר ונהייה אחר ארץ נושבת ומשקאותיה"⁵⁴. אף על פי שהשיר, כמו שני השירים העבריים לעיל, אינו מתייחס לתרבות המדברית במפורש, יש לראות בו, לדברי סדן, עדות נוספת לתיעוב שחש אבו נוואס כלפי אוירת המדבר ומורשתו. מפורש ממנו שירו של אבו מחגן אל-תקפי, שלוין משער שאבן גבירול שאב ממנו את המוטיב:⁵⁵

כְּשֵׁאֲמוֹת קֶבְרוֹנִי בְּצֵל גִּפְן, יִרְוּ אֶת עֲצְמוֹתֵי שַׁרְשֵׁיהַ,
וְאֵל תִּקְבְּרוֹנִי בְּמִדְבָּר — אֶכֶן אֵירָא שְׂבִמּוֹתֵי לֹא אֶטְעַמְנָה.

השירים סביב מוטיב הקבורה בינות הגפנים ולא במדבר מצטרפים לשירי אבו נוואס שהובאו לעיל. אלו ואלו מעמידים למבחן את הישן מול החדש, את הארכאי מול העדכני ואת המדברי מול החצרני. אל השאלות מאיזו סיבה יש לבכות ומאיזו סיבה אין לבכות, אל מי ראוי לחבור וממי כדאי להתרחק, ומה מומלץ לשתות ולאכול וממה כדאי להימנע – מצטרפת כאן השאלה היכן מוטב להיקבר והיכן עדיף שלא. משוררי השעוביה הערבים דוחים את ערכי החיים המדבריים של התרבות הערבית הקדומה, ואבן גבירול הולך בעקבותיהם ומעניק לרעיונותיהם ניסוח עברי. שירים עבריים רבים נכתבו בסוגת היין,⁵⁶ אך חשיבותם של שירי אבן גבירול שלעיל מתגלה בקריאתם לצד המקבילות הערביות. מקבילות אלו

51 אברנוואס, הערה 33 לעיל, עמ' 29.

52 בנג'ו ורגולנט מפרשים ש"קטרבל" הוא שם פרסי של כפר ליד בגדאד שנודע כמקום תענוגות (שם).

53 סדן, "חלב ויין", הערה 40 לעיל.

54 ההרגשה שלי, א"כ.

55 לוינ, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 165. לוינ מביא שיר נוסף שמוטיב זה מופיע בו מאת אבו אלהנדי: "כְּשֵׁאֲמוֹת עֲשׂוּ תִכְרִיכֵי עֲלֵי הַגִּפְן וְקֶבְרֵי — גֵּת הַיֵּין // וְקֶבְרוֹנִי — וְקֶבְרוֹ הַיֵּין עֲמִי וְשִׁימוּ הַפְּדִים סָבִיב לְקֶבְרֵי". לדוגמאות נוספות בשירה הערבית ראו רצהבי, מוטיבים שאוליים, הערה 8 לעיל, עמ' 333-334.

56 לוינ, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 147 ואילך.

משלימות את הצד השני של המטבע: משמעו של שבח משתאות היין בחצר העשירה היה גם ולזול בחיי המדבר הצחיח.⁵⁷

לפי אלוני, לא רק שהמשוררים העבריים הכירו את הפולמוס בין ה"ערביה" ל"שעוביה", אלא אף יש לראות בו, בפולמוס, מפתח להבנת השקפות ומגמות בתרבות יהודי ימי הביניים, ובמיוחד בשירת ספרד. אלוני, הרואה ביהדות ספרד חלק מתרבויות העמים שכבשו הערבים, מדבר על "מרד עברי ב'ערביה"⁵⁸. לדבריו, בחוד החנית של המרד עמדו המשוררים, ובמיוחד יהודה הלוי, שהיה "לדובר עמו בשער, כלוחם ב'ערביה' וכדובר ה'שעוביה'⁵⁹. אלוני מטעים במיוחד את ההקפדה של שירת תור הזהב בספרד על העברית כשפתה הבלעדית, ורואה בה הפנמה של השקפות ה"שעוביה" נגד ה"ערביה": "השירה העברית, השירה החילונית ושירת הקודש, נשארה נאמנה לספרות העברית, והיא היחידה שנשארה בימי הביניים רק בתחום היצירה העברית [...] השמרנות בפיט ובשירה היתה התגובה הטבעית ומתוך כוונה ברורה נגד ה'ערביה'⁶⁰. וכן, "הלחץ הכבד שהפעילו אנשי ה'ערביה' על העמים הכבושים והארצות הנכבשות עורר בבני עמים שונים ובייחוד בבני עמנו את התגובה הנגדית החריפה, העקשנות ליצור בלשון עמם ולהמשיך את חוט היצירה העברית בכל הדורות של תקופת ימי הביניים"⁶¹.

57 יש לשים לב במיוחד לבחירת המילים הלא שגרתית של אבן גבירול בשיר. הביטוי "לנהל על" הפותח את השיר, פירושו להוליך את העדרים אל מקור מים. ביטוי נדיר זה מופיע במקרא פעמיים בלבד, ובשתיהן הוא מטפורה להשגחה פרטית או ציבורית של האל על חסידיו: בפעם הראשונה בפי משורר תהלים: "בנאות דשא ירביצני, על מִי מנחות ינהלני" (תהלים כג, ב), ובפעם השנייה בפי הנביא: "לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכֹּם שרב ושמש, כי מרחמם ינהגם ועל מבועי מים ינהלם" (ישעיהו מט, י). אבן גבירול משתמש אפוא בביטוי המקראי, אך מחליף את המים בעלי הקונוטציה החקלאית-מדברית בין החצרני. לניגוד בין היין למים ראו גם השיר "ככלות ייני" שיש המייחסים אף אותו לאבן גבירול. שירי אבן גבירול, הערה 2 לעיל, שיר פג, עמ' 155. לדוגמה לניגוד בין היין למים בשירת ה"שעוביה", ראו דברי אבן אל-זנדבור. בתוך סדן, "חלב ויין", הערה 40 לעיל.

58 אלוני, "המרד בערביה", הערה 29 לעיל, עמ' 110.

59 שם, עמ' 129. אלוני מדגיש במיוחד את הסתייגותו של יהודה הלוי מן המוזיקליות של השירה הערבית. שם, עמ' 120. על גישתו של הלוי לאימוץ יסודות ריתמיים מן השירה הערבית ראו בהרחבה: טובה רוזן, "המהלך הסטרופי בשירת יהודה הלוי – פואטיקה אלטרנטיבית?", ראובן צור וטובה רוזן (עורכים), ספר ישראל ליון, א, תל אביב תשנ"ה, עמ' 315-328. לעומת זאת, מוצא אלוני את המגמה ההפוכה אצל משה אבן עזרא, שבדבריו ניכרת "השתעבדות ל'ערביה' יותר מאשר כל מה שמצאנו לפניו ומה שנמצא אחריו". שם, עמ' 96. וראו גם נחמיה אלוני, "תגובת רבי משה אבן עזרא ל'ערביה'", מחקר לשון וספרות [ד]: השירה העברית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 70-55. באשר לאברהם אבן עזרא, אלוני מצביע על "כפילות בעמדתו": "נמצא [שהוא] משבח את השירים השקולים במשקלים הערבים, ובמקום אחר משבח את הפיוט [שלא על דרך השירה הערבית]. [...] כפילותו של רבא"ע באה לידי ביטוי גם ביצירתו: שירה חילונית הוא שוקל במשקלים ערביים קלסיים ואילו שירת קודש הוא כותב כשירי אזור או פיוטים". אלוני, "המרד בערביה", הערה 29 לעיל, עמ' 121-122.

60 שם, הערה 29 לעיל, עמ' 117.

61 שם, עמ' 135.

כפי שאראה להלן, הדיון בזיקתם של המשוררים העבריים בתור הזהב בספרד אל המאבק התרבותי בתוך העולם המוסלמי, פותח אפשרות פרשנית חדשה להבנת השיר "ושיני הצבי", ולהבנת ההתלבטות האסתטית בין פנינים לעדרים. גם כאן המקבילות בשירה הערבית מאירות עיניים. יוסף סדן מביא מדבריהם של משוררים ערבים, דברים המזכירים מאוד את תפיסת היופי של אבן גבירול. כאלה הם, למשל, דברי המשורר אל-ג'אח'ט מן המאה התשיעית על המשוררים הערבים מתקופת הג'אהליה: "אלה היו בדואים גסים שלא הכירו מימיהם חיי עידון ולא עינוגי העולם הזה. כאשר אחד מהם היה שוקד במלאכתו נהג לדמות אשה לפרה..."⁶² דוגמה אחת לכך נמצאת בדברי משורר ערבי המתאר את הילוכן של הנערות היפות ואת עיניהן: "צְבָאוֹת [נערות] אֲשֶׁר פְּרוֹת הֶבֶר הִשְׁאִילוּ לָהֶן יְפֵי הַלוֹכֵן / כְּשֶׁם שֶׁהִשְׁאִילוּ לָהֶן עֵגְלֵי הֶבֶר אֶת הָעֵינַיִם"⁶³. בשיר אחר מתואר מבטה של האהובה באופן דומה: "וּבֵינִי וּבֵינָה – מִבֶּטַל שֶׁל פֶּרֶת בֶּר מוֹגֵרָה אֲשֶׁר לָהּ עֵגְלִים; // וְצֹאֵר כְּצֹאֵר הַרְאִים"⁶⁴.

בהקשר זה מביא סדן סיפור ערבי נוסף מפי אבו אלפרג' אל-אצפהאני, המתרחש גם הוא על רקע המציאות החברתית-הפוליטית המיוחדת בעולם המוסלמי בראשיתו.⁶⁵ הסיפור מספר על מפגש בין מלך פרסי לנסיך ערבי בתיווך מתורגמן. הנסיך הערבי מבקש להחמיא לנערות פרס היפפיות ומכנה אותן באזני המלך "פרות בר" – "סמל מדברי לחן ולגמישות בקרב הערבים"⁶⁶. אולם המתורגמן, המבקש לנקום בנסיך הערבי על מות אביו, מתרגם את המושג במובן פרות רגילות, ומעלה את חמת המלך הפרסי עליו. סיפור זה, המיטיב להדגים את עוצמת המפגשים שזימן האסלאם בראשיתו בין אנשים וקבוצות מרקעים תרבותיים שונים זה מזה, מעלה אף הוא את הבעייתיות של מלאכת הדימוי, וביתר דיוק את השאלה: האם ראוי לדמות נערות יפות לפרות? האם בהמות יכולות לשמש סמל ליופי?

הוויכוח בשאלות מהו היפה ואם לגטימי להשתמש בהמות כסמל ליופי, מזכירים מאוד את שירו של אבן גבירול, המותח ביקורת על ההשוואה המקראית בין שיני הצבי לבין עדרי הצאן. לא רק שהוויכוח בשני המקרים סובב סביב שאלת הדימויים מן החי, אם ראוי או לא ראוי להשתמש בהם, אלא שהוא גם מתעצב כוויכוח בין הווי ארכאי, מדברי, חקלאי,

62 סדן, "חלב ויין", הערה 40 לעיל, עמ' 120 [ההדגשה שלי, א"כ].
63 אבו מחמד בן מטראן, מערבית: יהודה רצהבי, "האהבה בשירת ר' שמואל הנגיד", תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 155.

64 אַמְרוּ אֶלְקִיס, מערבית: ישראל לויז, מעיל תשבץ, הערה 10 לעיל, עמ' 339. בשיר זה המשורר מתאר גם את מותן אהובתו שהוא עדין "כְּרֶסֶן הַגְּמֵל הַצֵּעִיר". בשיר אחר מאת אל-אעשא אל-אכבר נאמר על האהובה שהיא "צֶרֶת מְתַנֵּים כְּסִיחָה רְזוּחַ", שם, עמ' 341. דימוי הנערות היפות לפרות אינו נמצא בשירה העברית (שם, הערה 119), מלבד הד קלוש אחד, אף הוא אצל אבן גבירול, האומר על הנערה: "גִּפְן שְׂתוּלָה עַל מִים וּפְרִיָה / הַאֲתָ צְבִיָה אוּ עֵגְלָה יְפֵה־פִיָה" (על פי ירמיהו מו, כ; שירי החזל, הערה 1 לעיל, שיר סא, עמ' 34).

65 סדן, "חלב ויין", הערה 40 לעיל, עמ' 120, הערה 10.
66 שם.

לבין הווי עדכני, אורבני, חצרני. אבן גבירול השואל כיצד יש לתאר את הצבי היפה ואת שיניו, הולך בדרכם של משוררי השעוביה. כמוהם הוא דוחה את הדימויים המדבריים שמציעה תרבות העבר הקדומה (עדרים) ובוחר בדימויים "מודרניים" ההולמים את ערכי החיים החצרניים בהווה ומשקפים אותם (פנינים).⁶⁷ ואולם, חשיבות שירו של אבן גבירול אינה טמונה רק בלבוש העברי שהוא מעניק לפולמוס הערבי. שלא כמו בשירי היין שהובאו לעיל, כאן אבן גבירול אינו רק "מתרגם" את הרעיון הערבי לעברית, אלא מייחד אותו. ובכך חידושו הגדול, שכן בניגוד לדברי אלוני הרואה באימוץ העברי של השקפות ה"שעוביה" כלי שרת פְּוִיכוּחַ בין שתי מערכות ספרותיות ותרבותיות – עברית וערבית, אבן גבירול הופך את הוויכוח בין ההווי החיים המדברי להווי החיים החצרני לוויכוח פנימי בתוך המערכת הספרותית העברית. הוויכוח של אבן גבירול אינו עם השירה הערבית מתקופת הג'אהליה הקדומה, אלא דווקא עם מי שבעיניו היא המקבילה העברית שלה – מגילת שיר השירים המקראית.

וכאן נעוץ אולי גם פשרו של הבית השלישי הקשה לפענוח: "כְּפָאֵלוּ אֶבְדָּה בְּהֶם [בעדרים] עֵצְתוֹ / וְעִזְבָּ אֶת לִבָּבוֹ לַבְּקָרִים". לעיל תמנהו על החיבור המטונימי שאבן גבירול מחבר בין ה"עדרים" לבין ה"בקרים", אף שהבקרים אינם מופיעים בשיר השירים. הייתכן שאבן גבירול לא כיוון ב"בְּקָרִים" אלא לפרות הבר ולעגלות הבקר מן השירה הערבית? האם ההתייחסות לשלמה המלך כאל "משורר ג'אהליה עברי", גררה את אבן גבירול לייחס לו שימוש בדימוי הערבי הקדום? הייתכן שהוא יוצא כאן נגד הסמלים הקדומים ליופי – העבריים והערביים, העדרים והבקרים – ופוסל את אלה וגם את אלה? גם אם לא נרחיק לכת כל כך, הרי הזיקה בין שירו של אבן גבירול לבין שירת ה"שעוביה" מובהקת. אבן גבירול הולך אחרי עמיתיו הערבים ומנהל בשירו שיג ושיח ברור עם שתי המורשות הספרותיות – העברית והערבית – שבעיניו היו קשורות זו בזו בעבר, כשם שהן קשורות זו בזו בהווה.⁶⁸

לסיום נחזור אל השאלה שפתחנו בה: "היפה מהו?". לכאורה, עמדתו של אבן גבירול חדה וחלקה: הפנינים הן הדבר היפה ולא העדרים. אולם אולי אפשר לחוש בשירו גם בתפיסה אחרת מעט. למרות הזיקה הברורה לשירת השעוביה, יש לציין את מתינות הלשון של אבן גבירול. בניגוד לעמדה הערבית הבזה למשוררי העבר ה"גסים שלא הכירו מימיהם חיי

67 השוו לדברי אבן גבירול המתאר מזרקה בחצרו של ארמון אנדלוסי: "וְיָם מְלֵא וְיִדְמָה יָם שְׁלֵמָה / אֶבְלָ לֹא יַעֲמַד עַל הַבְּקָרִים // וְיַצֵּב הָאֲרִיּוֹת עַל שְׁפָתוֹ / כְּפָאֵלוּ שְׂאֵגוֹ טָרְף כְּפִירִים". שירי החזן, הערה 1 לעיל, שיר רז, עמ' 134, טורים 18-19. גם כאן אבן גבירול מזכיר את שלמה המלך. הוא משווה את המזרקה האנדלוסית לים שלמה שעמד בחצר בית המקדש (מלכים א', ז, כג-כו), אך מדגיש שהיא איננה ניצבת על בקרים אלא על אריות. דומה שדוגמה זו ממחישה אף היא, אם כי באופן מעורר יותר, שאבן גבירול מעדיף את מושגי היופי של העולם האנדלוסי שהוא חי בו בהווה, על פני מושגי היופי של העולם המקראי שאבותיו חיו בו בעבר.

68 להקבלות בין שיר השירים לשירי אהבה בדוים מדרום חצי סיני, ראו מיכאל ששר, "שיר השירים ושירת האהבה הברואית", בית מקרא לא, ד (תשמ"ו), עמ' 360-370. הקבלות אלו, על פי ששר, קורעות צוהר, בין היתר, גם "להווי, לתנאי החיים, לטבע על צמחיית השרה והחי, לשירה ולערכי היופי והדת של קדמונינו בתקופת המקרא". שם, עמ' 361.

עידון",⁶⁹ הוא אינו אלא תמה על שלמה המלך שרק נראה כאילו אבדה עצתו. יש לראות בכך, בוודאי, עדות לכבוד שרחש אבן גבירול למשורר המופת המקראי, ואולי גם מס שפתיים כלפי שלמה המלך שחכמתו המפורסמת מוזכרת אף היא בשיר. אך אולי יש בה, בלשון המתונה, גם כדי לרמוז על אפשרות מפויסת עוד יותר, אפשרות שאינה מתנגדת לגמרי לדימוי משיר השירים ואף מנסה להכיל אותו. קריאה זו מכירה בעובדה הפשוטה שתפיסות אסתטיות, תמוהות ככל שתהיינה, משתנות מעצם טבען מתקופה לתקופה ומהקשר תרבותי אחד למשנהו, ועם זאת התשוקה אל היפה כשלעצמו לעולם נשמרת. בסופו של דבר, התשוקה אל היפה משותפת לשלמה המלך, למשוררי הג'אהליה, לאבו נוואס ולאבן גבירול, והיא חזקה מן הזמן החולף ומן ההקשרים התרבותיים המשתנים.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

69 סדן, "חלב ויין", הערה 40 לעיל.

אישה כשרה, אישה משכללת: קינות על דמויות נשיות ייחודיות

טובה בארי

מעמדן הנחות של נשים בחברה היהודית בימי הביניים, כמו בחברות האחרות בסביבה – החברה המוסלמית והחברה הנוצרית – אינה צריכה ראייה. הנושא נדון רבות במחקר מהיבטים מגוונים, היסטוריים וספרותיים כאחד, ולא כאן המקום לחזור לדיונים אלה. פרופסור טובה רוזן, שלכבודה מוקדש מאמר זה בהערכה רבה, היא ללא ספק מהחוקרות המובילות בתחום זה – רוזן עסקה בבירור מקומה ומעמדה של האישה ביצירות ספרות עבריות מימי הביניים במאמרים רבים ובשני ספרים מקיפים.¹

דברי במאמר זה נשענים על עולם הגניזה הקלסי, כלומר על מקורות מהמאה האחת-עשרה ועד המאה השלוש-עשרה. נשים יהודיות בעולם המוסלמי של ימי הביניים, שבחייהן היו מודרות מרוב תחומי המרחב הציבורי, זכו דווקא במותן "שוויון מתקן". כידוע, עולמם של קדמונינו היה מלא שירה, ובימי אבל הם נהגו להיפרד מיקיריהם ולבטא את כאבם ביצירות שיריות, המכוננות בכתבי היד "הספדים", "קינות" ו"צידוקי דין".² על תוכנם של הספדים כאלה, שנכתבו בצורות שיר, אומר עזרא פליישר:

לפי הנראה רוב המשוררים הקפידו שלא למחזר שירי מספר. מפני זה הם הרשו לעצמם, יותר מאשר בסוגי הפיוט האחרים, לתת סמני היכר אישיים במת הנספד, ואף לשרטט לפעמים את דמותו כמו שהיתה באמת. לעתים לא רחוקות הם נוקבים בשמו ובשם בניו, מזכירים פרטים על משפחתו, מונים מעשים שעשה, מציינים תפקידי מנהיגות שמילא, ומעלים על נס את גדולתו בתורה ובחכמה. לפעמים הם

1 Tova Rosen, *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia 2003. לגרסה עברית מורחבת של הספר ראו טובה רוזן, ציד הצבייה, קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, מאנגלית: אורן מוקד, תל אביב תשס"ו. וראו גם טובה רוזן, "הבגד והבגידה: ייצוגים נשיים בספרות העברית של ימי הביניים", מותר 5 (1997), עמ' 84-81; Tova Rosen, "On Tongues Being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts* 8 (1988), pp.67-88; Tova Rosen, "Like a Woman': Gender and Genre in a Love Poem by Isaac Ibn Khalfun", *Prooftexts* 16 (1996), pp. 5-13.

2 להבחנות מדויקות בין המונחים האלה ראו חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 676, 697, 701-700.

מפרטים את נסיכות מותו. בעולם הממודר של תרבות ימי הביניים, עולם שבו לא ניתנה לנשים דריסת רגל אם לא במידה מזערית ובהקשרים מסוימים מאוד – ההספד היה שוויוני לחלוטין: נשים נספדו כדרך הגברים, בלא שום הפלייה כלל. בין ממצאי הגניזה נתגלו הרבה עשרות הספרים על נשים, ומחלק נכבד מאלה עולה עדות יפה לא רק על הכבוד שחלקו להן (ולו במיתתן) בימי קדם, אלא גם על האהבה שנאצלה אליהן, בחייהן, מבני זוגן וילדיהן. יש לזכור שההספרים נאמרו ברוב עם, וביטאו מטבע הדברים את הערכים הדתיים, המוסריים והחברתיים שהיו מקובלים בימי מחבריהם על כלל העדה.³

במאגר של המפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר נרשמו כמאתיים וחמישים הספרים וצידוקי דין שנכתבו על מותן של נשים במגוון גילים ומצבים משפחתיים: בהם שירים המזכירים את גילה הצעיר של הנפטרת שטרם נישאה לאיש, או מספרים על יולדת שהשאירה אחריה עולל יתום; שירים אחרים מספרים על הבעל-האלמן המתקשה להתנחם ועל הילדים שנותרו יתומים ועל מצבים כיוצא באלה. את רוב ההספרים חיבר חזן הקהילה או אדם שמקצועו בכך, שהיה קל לשון ומהיר כתיבה, שהרי לא היה אפשר להכין יצירות כאלה מראש, וגם אם היה לפני המחבר שלד כלשהו של הספד מן המוכן, היה עליו להתאימו לנסיבות שלפניו: להזכיר בו פרטים מחיי הנפטר או הנפטרת, להזכיר את הילדים, את הבעל או את ההורים וכד'. אולם מתוכנם או מכותרתם של אחדים מן ההספרים על נשים, ברור שקרוב משפחה, האב או הבעל,⁴ חיבר אותם לזכר יקירתו, ובכך השאיר לנו תיעוד אישי ומרגש במיוחד. לא כאן המקום למצות את הדיון בהספרים השיריים על נשים שעלו מן הגניזות; הנושא ראוי לטיפול רחב ומפורט בהקשר אחר. כאן ברצוני להביא דוגמאות לכמה מן השירים, שמעוצבות בהם דמויות נשיות בלתי שגרתיות בחברה הימי ביניימית של עולם הגניזה. מהדוגמאות האלה אפשר ללמוד על מעמדן יוצא הדופן של הנשים ההן ועל ההערכה הכנה שהמקורבים אליהן, וכנראה גם הקהילה שהשתייכו אליה, רחשו להן ולפועלן.

על אוריינות בקרב נשים יהודיות בימי הביניים בארצות האסלאם, ובמיוחד במצרים, בזמן הנדון כאן, נותרו לנו עדויות מעניינות. רוב התעודות מן הגניזה בנושא זה

3 עזרא פליישר, "שיר מספד לגדול בישראל" (קינה על מות אברהם הכהן, ליוסף אבן אביתור, על פי כ"י אנטונין 1100), שמחה רו (עורך), קובץ הציונות הדתית, ג, מוקדש לזכרו של הרב ד"ר שלמה יוסף בורג ז"ל, ירושלים תשס"א, עמ' 272 (נרפס שוב: עזרא פליישר, השירה העברית בספרד ובשלווחותיה, ב, שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), ירושלים תש"ע, עמ' 525) [ההדגשות שלי, ט"ב].

4 ניסוח בגוף ראשון אינו ראיה מספקת לכך שהאבֵל הוא מחבר הקינה. יש הספרים המנוסחים כאילו האבל הוא שחיבר אותם כדי לעורר את רגשות הנוכחים (כזהו, למשל, רוב ההספד על השפחה, שיר ה שבנספח). אולם לעתים הכותרת שמעל השיר ותוכנו אינם משאירים ספק שהאבל הוא המחבר (בייחוד אם כתב היד הוא אוטוגרף, וראו בהרחבה בהמשך). לעתים התוכן האישי מאוד מלמד שמחבר הקינה הוא האבל עצמו. ראו, למשל, בהספד של יצחק כנוי (מצרים, המחצית השנייה של המאה האחת-עשרה וראשית המאה השתים-עשרה) על מות אשתו, טורים כגון: "הנכספת אלי אביך ואמך גבירתי שהיו שרי ארץ גם קצינה" ובהמשך שם: "סיח לבבי וכל מקרה תשוקתי אגיד ואומר כיום לפניה" וכיוצא באלה ניסוחים. התחלת הקינה "נפשי במרר בכי" מועתקת בחלקה בכמה מקורות, בכ"י קמברידג' T-S NS 325.205; T-S NS 132.57 ועוד.

פורסמו בזמנו בידי שלמה דב גויטיין,⁵ ובעת האחרונה סוכמו גם בידי יהודית ר' בסקין, בתוספת עדויות על חינוך נשים בארצות אשכנז.⁶ מן התעודות האלה עולה שלצד לימוד מקצועות "נשיים" כגון רקמה ותפירה, זכו בנות, למצער, ללמוד להתפלל.⁷ בית הספר, כלומר מוסד ובו כיתות לימוד ותלמידים רבים, לא היה קיים בזמן ההוא; המורה היה המוסד, והלימודים התקיימו באחד משלושה מקומות: בבית הכנסת (כמו במסגדים), בביתו של המורה, או בביתו של התלמיד או בביתה של התלמידה. סביר להניח שכאשר השיעור התקיים בביתו של המורה, היו גם בנותיו של המורה וכן אשתו חשופות לקלוט ממה שלמדו התלמידים הצעירים. כך יכלו קרובי משפחה של המורה – ולענייננו קרובות משפחה – לעזור על ידו בהוראה ובניהול "בית הספר", ובמקרים מסוימים אף למלא את מקומו בהיעדרו או להיות למלמדות עצמאיות. מתעודות רבות שאסף גויטיין עולה "שנשים מלמדות מקצועות עבריים היו תופעה רגילה", אף שהרמב"ם המעיט בערכן ובתרומתן.⁸ סביר להניח שנשים אחדות זכו להשכלה לא רק בהיותן "שומעות חינוך" שהקשיבו לשיעורים של הבנים – היו אבות שדאגו ללמד את בנותיהם (להלן דיון בשיירים ג וד).⁹

- 5 שלמה דב גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' סג-עד, ובמקורות המובאים שם. בספרו האנגלי מסכם גויטיין את עיקרי הדברים שהביא בספר העברי בתוספת ביבליוגרפיה. ראו Shlomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, II, Berkeley-London 1971, pp. 183-186; Shlomo D. Goitein, "Some Lights on Jewish Education from the Cairo Geniza", *Gratz College Anniversary Volume*, Philadelphia 1971, pp. 83-110.
- 6 Judith R. Baskin, "Jewish Women in the Middle Ages", J. R. Baskin (ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Michigan 1991, pp. 94-114; "חינוך נשים יהודיות והשכלתן בימי הביניים בארצות האסלאם והנצרות", פעמים 82 (תש"ס), עמ' 31-49. וראו גם א' בשן, "התמורות במעמדה החברתי וההשכלתי של האישה היהודיה במזרח התיכון", משפחות בית ישראל: 190 הכינוס למחשבת היהדות, יה, ירושלים תשל"ו, עמ' 177-187. וראו עוד Reneé Levine Melamed, "He Said, She Said': A woman Teacher in Twelfth Century Cairo", *AJS Review* 22 (1997), pp. 19-35. רוב המאמרים האלה עוסקים במקורות שציין גויטיין, מתרגמים אותם ומרחיבים את הדיון בהם. יהודית בסקין דנה במאמריה בהשכלת נשים בארצות נוצריות, נושא שלא נגעתי בו כאן. על אוריינות נשים בחברה המוסלמית ראו למשל A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, pp. 140-143.
- 7 כך עולה מסוף שאלה שנשלחה אל הרמב"ם בעניינו של מורה עיוור שלימד בנות קטנות. ראו תשובות הרמב"ם, ב, יהושע בלאו (מהדיר), ירושלים תשמ"ו, עמ' 525.
- 8 ראו גויטיין, סדרי חינוך, הערה 5 לעיל, עמ' סד, ובמקורות שם. על לימוד תורה של נשים קובע הרמב"ם: "מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן" (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, יג). בעת האחרונה עסק אברהם גרוסמן בייחסו של הרמב"ם לנשים, כפי שהוא משתקף בדעותיו ובפסיקותיו. ראו אברהם גרוסמן, והוא ימשול בד? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א, פרק 3. וראו במיוחד, עמ' 102-106, על זלזולו של הרמב"ם בכישוריה האינטלקטואליים של האישה, ובמקורות המצוינים שם.
- 9 על אבות שלימדו את בנותיהם (בעיקר אבות שלא היו להם בנים) נותרו עדויות אחדות. מפורסמת בהקשר זה כתו של הגאון שמואל בן עלי (בגדאד, המחצית השנייה של המאה השתיים-עשרה), שהייתה מלומדת בתורה ואף לימדה בחורים, ועל השכלתה יש עדויות בנות הזמן. אחת מהן עולה מקינה ארוכה שחיבר אלעזר בן יעקב הבבלי לזכרה, קינה שתחילתה: "להי מבכי בכי אדומים", ראו במהדורת שירי החול שלו Wout J. *The Secular Poetry of Elcazar ben Yacaqov Ha-Bavli*.

ואחרות, משכבות אמידות יותר, אף רכשו את השכלתן מפי מורים מקצועיים, ואולי גם מפי מורות מקצועיות.

נביא תחילה את השירים מתוך כתבי היד, השירים מתפרסמים כאן בפעם הראשונה, ונאמר עליהם דברים בהמשך.

שיר א

מקור: כתב יד סנט פטרסבורג, אוסף פירקוביץ 1502 IIA, מכיל אוסף פיוטים ושירים רבים להזדמנויות מגוונות. השירים ממוספרים ברצף (האחרון נושא את המספר תנב), אבל כתב היד לקוי במקומות רבים, כמה מדפיו חסרים ואחרים קרועים. באוסף שירים מכמה וכמה סוגים: פיוטים, הספדים, שירים לחתן, לברית מילה, שירי שבח לאישים ועוד. כתב היד הועתק, ככל הנראה, בהקשר קראי, ומעל רוב השירים מופיעה כותרת המורה על ייעודם. הכתיבה מתוארכת למאה השלוש-עשרה בערך (אני מודה לד"ר עדנה אנגל על קביעה זו). ממקור זה בחרתי בשני הספדים על מלמדות. בשניהם המקצוע מצוין גם בכותרת. שירים א ו-ב מועתקים ברצף וסביבם עוד הספדים על נשים.

80 ע"א

	רסט	פי מלמדה	
	על יְקָה וטְהוֹרָה / מְלַמֶּדֶת הַתּוֹרָה		פז'מון]
	כְּשֵׁרוֹתָה וְצַדִּיקוֹתָה / בְּסִי יַעֲרִידוּ [...]		
	אוֹי כִּי שָׁמַם בֵּיתָה / וְהִיא הִלְכָה לְקַבּוּרָה		[פז']
	יְפֵה חֲשׂוּקָה הֶגְוָנָה / כְּלִילַת דָּעָה וּבִינָה		
5	אַחֲוָתָה בְּמֵר וּבְקִינָה / הוֹגָה בְּמִסְפֵּד וּמְרָה		[פז']
	הַמּוֹת בָּא פְתָאוֹם / לָהּ וְלֹא מִצָּאָה פְרִיּוֹם		
	יְאוֹת לִי לִיל יוֹם / לְאַבְלוֹתָה אֶעֱוֹרָה		[פז']
	גְבוּרָה בְּמִקְרָא / פּוֹחֶדֶת מְנוּרָא		
	אִמָּה בְּיָגוֹן וְצָרָה / מְקוֹנֵנֶת בְּגוֹרָה		[פז']

Van Bekkum (ed.), Leiden-Boston 2007, pp. 130-133. (שירו של אלעזר הכבלי נזכר גם אצל בסקין, "חינוך נשים", הערה 6 לעיל, עמ' 33). תופעות דומות מתועדות גם בארצות הנוצריות. גם מעתיקים מקצועיים לימדו לעתים את בנותיהם עברית, מקרא וכד', כדי שתוכלנה לעזור על ידם במלאכת ההעתקה. וראו עוד לעניין זה דיון בשירים ג ו-ד. על נשים מעתיקות שהשאירו תיעוד המאשש שלמדו את מקצוען מאביהן ראו: Michael Riegler and Judith R. Baskin, "May the Writer be Strong" Medieval Hebrew Manuscripts Copied by and for Women", *Nashim* 16 (2008), pp. 9-28.

- 10 העֲלֵמָה הַתְּמָה / לְבָה מְלֵא חֻכְמָה
 עַל הַמְלֻמְדוֹת רָמָה / יָדָה וְעַל כָּל בְּשָׂרָה
 [פז']
- אָחוּתָה עַל שָׂדִים / תִּסְפּוֹק וְעַל לְחִיִּים
 תַּחַת הַשָּׁמַיִם / אֵינן זוֹלָתָה יִשְׂרָה
 [פז']
- 15 אֲזַעַק עַל מְזֻמָּתָה / וְעַל עוֹצֵם חֻכְמָתָה
 וְעַל שִׁכְלָה מְזֻמָּתָה / אוֹי אֶף אֵל בַּה חָרָה
 [פז']
- ע"ב עֲלֵיָה הַקְּטָנִים / יוֹשְׁבִים אַבְלִים אָנוּנִים
 וְהַנְּעָרִים כָּל יְגוּנִים / עַל מְלֻמְדַת הַדְּוִרָה
 [פז']
- שׁוֹבֵי הַמְלֻמְדָה / בְּלִבְנוּ אֵשׁ יְקוּדָה
 גִּזְרָה מֵעַל יָרְדָה / וְנִשְׁבְּרָה הַמְּנוּרָה
 [פז']
- 20 אֵל אֱלֹהִים יִרְחַמֶּיהָ / וַיִּנְחַם עִמָּיהָ
 בְּגֵן עֵדֶן יִשְׁמִיָהָ / שְׁבִי הֵן הַמְּאוֹשְׂרָה
 [פז']

ביאור לשיר א

1 מלמדת התורה: מלמדת חומש (לנערים). כשרותה: הגינותה, יושרה. 5 הוגה במספד ומרה: נוהמת דברי קינה מרים. 7 יאות [...] אעורה: ראוי שאומר קינה עליה כל הזמן ("ליל ויום"). 8 מנורא: מהאל. 9 בגזרה: בשל גזרת האל. 11 על המלמדות [...] כשרה: היא עלתה בכישוריה ובצדקתה על כל המלמדות. 12 על שדיים [...] לחיים: תכה ("תספוק") על חֲזָה ועל פניה, במחוות של אבלות. השוו ישעיהו לב, יב: "על שדים ספדים". 10 העלמה: מלמד כנראה שטרם נישאה. 14 מזמתה: מחשבתה, והמילה הועתקה שוב בטעות בטור הבא. 15 אף אל בה חרה: מותה מתפרש כתוצאה של כעס האל. 16-17 הקטנים [...] והנערים: תלמידיה. אנונים: אבלים. 18 בלבנו אש יקודה: אש הצער על הסתלקותך בוער בלבנו. מלמדה: מנוקד מלמדה. 19 ונשברה המנורה: סמל לאבל. 20 עמיה: רומז אולי למקורביה, למשפחתה או לקהילתה. 21 ישימיה שבי: אולי הכוונה שתהיה הנספדת קבועה בגן עדן לעולם. הן: כנראה כמו אכן. המאושרה: היא המלמדת שהגיעה לגן עדן.

שיר ב

מקור: כמו בשיר א.
 80 ע"ב-81 ע"א

רע פי מלמדה
 כל לְשׁוֹן מְגֵדַת / כְּשָׂרוֹת הַמְּלֻמְדַת
 [פז'מון]

מְלֻמְדַת הַתּוֹרָה / חֻק לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל
 וַיּוֹרֶשֶׁת הַמְּשֻׁרָה / מִן הָאֲנָשִׁים הָאֵל
 אוֹי כִּי פִתְאוּם (סרה) | צָרָה | לָהּ בָּאָה מִהָאֵל

פזמ'ון]	וְאַחֲזֵתָהּ בְּקוֹל מְרָה עֲלֶיהָ סוֹפֶדֶת	5
	יֹשֶׁבֶת בְּחִלְחָלָה / אֲתִי וְאַחֲזֵתִי אֲתִי בְּיוֹם נַחֲרָצָה וְכָלָה / שְׁקִים לְבוֹשֵׁי שְׁמָתִי וְאַסְפָּדָה וְאַלִּילָה / מִי יִתֵּן לוֹ מָתִי פזמ'ון]	
	וְשָׁמָּה אָבֵד שְׂאוּלָה / כְּמוֹ חֵישׁ הִיא יוֹרֶדֶת	
	10 (עלמה) עמלה לִילָה וְיוֹמָה / הוֹגָה בְּתוֹרַת צוֹרָה אוֹי עַל בְּלוֹת עֲמָה / זְמַנָּה כְּבָה אוֹרָה 81 ע"א] מִשְׁתוּמִים זֶה מִקוֹמָה / הֵעֵת כָּל בְּנֵי דוֹרָה פזמון]	
	לְפִירוּדָה הַנְּעָרִים / צוֹרְחִים אֵן בְּרַכְתָּהּ וּמְלִיָּה הִיקָרִים / עֵת תִּקְרָא בְּתוֹרָתָהּ וּמַעֲשֵׂיָה הִישָׁרִים / אֵינן בְּמַלְמְדוֹת כְּמוֹתָהּ פזמון]	15
	קָהֳלָה חֹד תוֹךְ בֵּיתָהּ / בְּלִבּוֹ אֵשׁ יוֹקֶרֶת	
	שָׂאוּ עִמִּי כָל עֵדֶתָה עֲדָתִי / קוֹל קִינָה וּבְכוּנִי וְיוֹם שְׂבִיעֵי לְמִיתָתִי / הַמְקוֹנְנוֹת יִנְהוּנִי 20 יְחִידָתִי יִדְרָתִי / יְגוֹנוֹתִי בְּאוֹנִי פזמון]	
	בְּפִשְׁעֵי וְחַטָּאתִי / בְּפָנַי אֲז עוֹמֶדֶת	

ביאור לשיר ב

2 **התורה** [...] **ישראל**: את התורה שהיא ספר החוקים של ישראל, והלשון על פי תהלים פא, ה. **לבני ישראל**: אפשר שרומז גם לבנים, התלמידים. 3 **האל**: כמו האלה, דהיינו מבני הקהילה. 4 **אוי כי**: לשון קריאה של צער. **סרה**: מתוקן בשוליים ל"צרה". 6-11 כל המחזרות מושמעת מפי אחות הנספדת. **אתי**: כנראה שגוי כי המילה חוזרת בסוף הטור, ונראה שרצה לכתוב: **אמי**. 7 **נחרצה וכלה**: כיליון מוחלט, והלשון על פי ישעיהו י, כג ועוד. 8 **ואספדה ואילילה**: הלשון על פי מיכה א, ת. 9 **ושמה** [...] **יורדת**: שיעור הטור: ושמה אבד, כמו חיש היא יורדת שאולה, וסדר המילים בטור מכורח החרוז. 10 **עלמה**: כך במקור, אבל תיקנתי על פי ההקשר. 11 הטור רשום בשוליים. **אוי** [...] **זמנה**: אבוי על שחלפו, נשחתו ("בלות") חייה ("זמנה") **אורה**: אור החיים. 12 **משתומם**: המשמיע את הקינה שואל בתמיהה. **זה מקומה**: בקבר? האם ראוי שזה יהיה גורלה? 13 **נוהים**: מבכים, מלשון נהי. 14 **הנערים**: תלמידיה. 15 **עת תקרא בתורתה**: בשעה שלימדה אותם חומש. 17 **קהלה**: בני עדתה (הקראים?). **חד**: אינו מובן, ואולי רצה לומר: חג, מסתובב בימי השבעה. **בלבו**: של הקהל. 18-21 המחזרות מושמעת מפי הנפטרת. 18 **עדתה**: צ"ל: עדתי, כמתחייב גם מן החרוז ומן ההקשר. בין השיטין ומעל המילה "עדתה" נוספה המילה "עליה" בכתובה אחרת, ונראה שהיא ניסיון לתקן את הטור. 19 **ינהוני**: יבכו אותי. 20 **יחידתי ידידתי**: כנראה לשונות פנייה של חיבה אל האם והאחות המתאבלות. **יגונותי באוני**: באו עלי עצב וצער. 21 **בפשעי** [...]

עומדת: בשל חטאי.

שיר ג

מקור: כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק (JTS ENA 2935.16 (FGPC 32233), דף אחד. בע"א סוף של צידוק דין, גם הוא לאישה, וטורו האחרון הוא: "עת תעלי לרנן לצורך וקונ[ך]". אחריו פסוקים מישעיהו מב, יא; יחזקאל לז, יג. בע"ב התחלת השיר, אותיות: א-ג והמשכו (בחסרון דף, אותיות ד-כ) בכתב יד קמברידג' ספריית האוניברסיטה Or. UCL 1080.13 דף 14 ע"א-ע"ב, אותיות ל-סוף (אני מודה לד"ר רות למדן שהסבה את תשומת לבי למקור זה).

כתב היד הוא חלק מטומוס שהכיל הספדים וצידוקי דין על נשים, שדפיו נתלשו ונתפזרו. כתב היד מנוקד ניקוד טברני מלא. בכתב יד קמברידג', לפני השיר המובא כאן, מועתקת התחלה של צידוק דין נוסף בידי אותו מעתיק, שפתיחתו: "לבי יחיל בקרבי", ובראשו כתוב: "צידוק דין על אשה כשרה".

מקבילות: כתב יד קמברידג' T-S AS 114.55 (שרד קטע קטן ומעובד מההספד המובא כאן. בקרע נשתמרו שתי מחרוזות – אותיות גימ"ל ודל"ת [טורים 12-20] – ועוד מחרוזת זרה שאינה חלק מהשיר הזה, וכאן היא סיום להספד). כתב יד קמברידג' T-S AS 117.187 (שריד קטן מאוד, מנוקד, שאפשר לזהות בו את הרפרין "ואילילה על זאת"; אי אפשר לקבוע אם הוא חלק מהיצירה הנדונה כאן). אקרוסטיכון: א-[ד]; ל-ת

והרה איצ'א קטעה אכרי צנפתהא עלי אבנתי הצדקת [נוחה ערן
פזמ'ון] על זאת אֶסְפְּדָה וְאֵילִילָה

5 |עו| / אֶשֶׁה הַכְּשֶׁרָה
הַגְּבִירָה הַיְקָרָה
הַכְּבוֹדָה הַהַדוּרָה
אֲשֶׁר נִגְדְּעָה וְנִפְלָה אֵילִילָה
על זאת [אספדה ואילילה]

10 |על / בֵּיתָה כִּי חָרַב
וְשִׁמְשָׁה כִּי עָרַב
אֶעֱשֶׂה מִסְפֵּד רַב
וְאָרִים קוֹל כְּחוֹלָה וְאֵילִילָה
פז'מון על זאת אספדה ואילילה]

15 |על / גוּמְלַת חֲסָדִים וְצַדִּיקוֹת
וּמִזְאָסֶת כְּבָצַע מַעֲשֵׂקוֹת
אֲגַדִּיל בְּכִי וְנִאֲקוֹת
עַד לְמַעְלָה וְאֵילִילָה
פז'מון על זאת אספדה ואילילה]

על / דוכרת אמת במלה
 ואוחזת ביושר פעולה
 ומתרחק! מכל שוא ועוולה
 אספור ואגביר יללה איילילה] 20

על / לומדת לעשות חוקה
 ובתום וביושר דבקה
 ועושה עם יתומים ועניים צדקה
 אשר רחקה מגבולה איל'ילה]
 פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 25

על / מתפללת תפלה בעתה
 וחוזרת לעשות מלאכתה
 אשר קרב קצה וכא עתה
 אוי לי כי נעדרה מקהלה איל'ילה]
 פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 30

על / נסיכה וגבירה במשפחתה
 וגדולה וחשובה בעדתה
 אשר לא עלתה ארוכה למכתה
 ולא רוח והצלה [אילילה]
 פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 35

על / סובלת עול החקים
 ללמוד וללמד ולהקים
 כדרכי צדיקות וצדיקים
 אשר בלבכם לאל מסלה [אילילה]
 [פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 40

על / עושה [ע"ב] רצון יוצרה
 ועוזבת רצון יצרה
 אשר נשחת הודה וכבה נרה
 ביום חשך ואפלה [אילילה]
 פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 45

על / פותחת פיה בחכמה
 ויודעת דעת ומזמה
 בתורת יי תמימה
 להגות יומם ולילה איל'ילה]
 פז'מון על זאת אספדה ואילילה] 50

על / צופיה הליכות ביתה
 לשמור טהרת נדתה
 ומברכת להפריש חלתה
 דמעי פנהר אזילה [אילילה]
 פדן/מון על זאת אספדה ואילילה] 55

על / קוראה מקרא ומשנה
 ללמוד וללמד ולשננה
 אקונן ואספור לחדשי השנה
 בכל חדש כבתחלה ואילילה]
 על זאת [אספדה ואילילה] 60

רוח יי במלונה תניחנה
 ותורתו בהקיצה תשיחנה
 ולנעים גורלה יעמידנה
 בנעת] שילום שכר כל פעולה

שערי גן עדן יפתחו לה
 ועם הצדיקות והנביאות יהי חלקה וגורלה
 בואי כלה עלי יענו למולה
 בשערים אותה להלה 65

תהי נפשך בתי צרורה בצרור החיים
 ותזכי גברתי אהובתי יחידתי לישב תחת עץ החיים
 ועם הצדיקים והצדיקות ותחקי ותפתחי לחיים
 עם כל הכתוב לחיים
 כאשר הבטיח האל הנאמן בכל דבריו סלה 70

ככתוב > ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם וידעתם כי אני יי דברתי
 ועשיתי נאם יי (יחזקאל לו, יד)

ביאור לשיר ג

תרגום הכותרת: גם זה שיר אחר שחיברתי על (לזכר) בתי הצדקת נוחה עדן

1 על זאת אספדה ואילילה: מיכה א, ח. חלק פסוק זה משמש גם בהספדים אחרים. 2 על: מילה קבועה הפותחת את מחרוזות השיר להוציא שלוש האחרונות. 8 ושמשה כי ערב: שקיעת השמש מסמלת את סוף החיים. 10 קול כחולה: ירמיהו ד, לא. ואילילה: ואזעק מתוך צער. מילה זו מסומנת בסוף רוב המחרוזות בקיצור, והיא נועדה להשלים את המשפט הפותח את המחרוזות ב"על" וכו' ומסתיימת ב"אילילה" או "ואילילה". 13 מעשקות: מעשה עושק. 14 ונאקות: ואנחות. והטור יורד אל שלאחריו. 17-20 על פי המקבילה. 19 ומתרחק: כך במקור, וצ"ל: מתרחקת. שוא [ע]ולה: דברי שקר ורשע. 21 לומדת לעשות חוקה: עושה את המוטל עליה. 24 רחקה

מגבולה: עזבה את ביתה (נפטרה). 28 **ובא עתה:** והגיע זמנה לצאת מהעולם הזה. 32 **בעדתה:** מקביל ל"קהלה" שבסוף טור 29. 33 **אשר [...]** למכתה: מכאן שהייתה חולה טרם מותה, והטור גולש אל המשכו. 36 **סובלת עול החקים:** מקיימת את המצוות. 37 **ולהקים:** כמו ולקיים. 18-39 **כדרכי [...]** מסלה: מתנהלת כמו כל הצדיקים שהאל שוכן בלבם. סוף טור 38 גולש אל שלאחריו. 41 **יוצרה:** בוראה, האל. 43 **הודה:** יופייה. **נרה:** בפנים כתב "אורה" ותיקן בשוליים ל"נרה". **וכבה נרה:** הנשמה משולה לנר וכיבוי הנר מסמל את הסתלקות הנשמה. לצירוף השוו משלי כ, כז: "נר יי נשמת אדם". הטור גולש אל שלאחריו. 44 **ביום חשך ואפלה:** ביום המוות. 46 **פותחת פיה בחכמה:** על פי משלי לא, כו. 47 **ומזמה:** ומחשבה. **דעת ומזמה:** משלי א, ד. 48-49 **בתורת [...]** **ולילה:** לומדת תורה כל הזמן. **בתורת יי תמימה:** על פי תהלים יט, ח. ושני הטורים על פי יהושע א, ח: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה וגו'". 51 **צופיה הליכות ביתה:** משלי לא, כז. 52-53 **לשמור [...]** להפריש חלטה: שלוש המצוות שנשים בלבד מחויבות בהן: שמירה על ימי נידה, הפרשת חלה מן העיסה והדלקת הנר בשבת. וראו משנה, שבת ב, ו: "על שלוש עברות נשים מתות בשעת לדתן, על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר". 54 **דמעי כנהר אזילה:** ציור היפרבולי לבכי רב. 57 **ללמוד ולשננה:** הנספדת הייתה לא רק בקיאה במקרא ובמשנה, היא גם לימדה אחרים. 58-59 **לחדשי השנה [...]** כבתחילה: אולי נרמז כאן מנהג שבשנה הראשונה נהגו להשמיע הספד בכל חודש. מטור 61 והלאה עובר השיר ללשונות פְּרָדָה מן המנוחה ואיחולים לקבלתה בגן עדן ולציפייה לתחיית המתים לעתיד לבוא. 61 **רוח [...]** **תניחנה:** הלשון על פי ישעיהו סג, יד, והביטוי "רוח יי תניחנו" שגור באגרות מן התקופה לאחר ציון שמו של המת, לרוב בראשי תיבות (ר"ת). **במלונה:** במשכנה, בגן עדן. 62 **ותורתו בהקיצה תשיחנה:** הלשון על פי משלי ו, כב. 63 **ולנעים גורלה יעמידנה:** על פי דניאל יב, יג. והטור גולש אל שלאחריו. גם זה משפט שגור בהספדים. 64 **בעת:** לעתיד לבוא. **פעולה:** שכר כל מעשיו של האדם. 67 **בואי כלה:** על פי שיר השירים ד, ח: "אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי". **יענו למולה:** יאמרו לה הצדיקות והנביאות שבגן עדן. 68 **בשערים אותה להללה:** על פי משלי לא, לא. 69 **צורה בצרור החיים:** הלשון על פי שמואל א כה, כט. נוסח מקובל בתפילה לעילוי נשמתו של המת. 72 **עם [...]** לחיים: ישעיהו ד, ג.

שיר ד

מקור: כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק (FGPC 3235) JTS ENA 2935.17, דף אחד. בע"א לפני השיר מועתק באותה כתיבה סופו של צידוק דין אחר, גם הוא על אישה: "מרחמך כי בגן עדנו יזרך טוב זבוד // אשת חן תתמוך כבוד // הצור". ייתכן שקטע זה נכתב לאותו אירוע כמו השיר שלאחריו. כתב היד הוא חלק מהטומוס שבו מועתק שיר ג, וראו תיאורו למעלה.

נזכר: "Jewish Education", Goitein, הערה 5 לעיל, עמ' 87, ושם תרגום לטורים 5, 7, 8. וכן Goitein, *A Mediterranean Society*, הערה 5 לעיל, ב, עמ' 184. טורים 5, 6, 7 מצוטטים גם על ידי בסקין, "חינוך נשים", הערה 6 לעיל, עמ' 34.

אקרוסטיכון: א-ג והתחלת אות דל"ת בלבד.

עא
אֶסְפֹּד וְאַבְכָּה וְאַנְוָדָה מֵתוֹךְ כָּאֵב לֵב וְעוֹצֵם דָּאָגָה
וְאַקְרָא לְמִקְוֵנוֹת לְסִפּוֹד וְלְעֵנוֹת בְּקוֹל יֵלֵל וְתוֹנָה

על מות הרבה הגבירה הצנועה החכמה אגדיל נהי ואנחה ולא אתן פוגה
ואצרח 'יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה' הצור

5 בזכרי חכמתך ותורתך וחסדיך ונועם אמריך ויושר וע'ב] פעלך
יקד יקוד פיקוד אש בלבי ותשתפך מרתי בקרבי על חסרוגך ושיכולך
ואומרה מי יתן לי שומע לי בעת אשר הייתי קוראך ועל פיסוקך שואלך
ואצעק 'הראיני את מראיך השמיעיני את קולך' הצור

10 גדל כאבי ועצבי ולבי למאוד דוה
על אסיפת הרבה הצדקת הצנועה החכמה אשר אין לה בכל הנשים שוה
עליה כאבל אם שחותי והילכתי קודר ונעוה
ואבקש ואומר 'השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה' הצור

דמיתי

ביאור לשיר ד

1 אנוחה: אתנווע (מרוב כאב). **ונועם דאגה:** דאגה עצומה (בסמיכות תיאור הפוכה). 2 ילל: יללה, צעקה. 3 הרבה: צורת נקבה של רב. נהי: קינה. **ולא אתן פוגה:** ולא אחדל, על פי איכה ב, יח. 4 יונתי [...] **המדורה:** שיר השירים ב, יד. **הצור:** התחלת הפסוק "הצור תמים פעלו" וגו' (דברים לב, ד) שמשמש רפרין קבוע בצידוקי דין. 5 **ותורתך:** וידעויותיך בתורה. **ונועם אמריך:** ואופן דיבורך הנעים. 6 **יקד [...]** **בלבי:** אש (הכאב) שורפת את לבי. ללשון ראו ישעיהו י, טז. 7 **מי [...]** **לי:** לו יכולתי שוב לשמוע. **מי יתן לי:** כמו מי יתתני, וללשון השוה איוב ט, יח ועוד. **הייתי קוראך:** הייתי מלמד אותך מקרא. **ועל פיסוקך שואלך:** ובוחן אותך על קטע המקרא ("פיסוקך") שלמדת בעל-פה (על פי Goitein, *A Mediterranean Society*, הערה 5 לעיל, ב, הערה 10). 8 **הראיני [...]** **קולך:** שיר השירים ב, יד. 9 **דוה:** כואב. 11 **כאבל אם [...]** **קודר:** על פי תהלים לה, יד: "כרע כאח לי התהלכתי כאבל אם קדר שחותי". **כאבל אם:** כמו אבל על מות אם. **שחותי:** הלכתי שפוף וכפוף מרוב צער. **קודר:** אפוף בעצב. **ונועה:** ובגוף מעוקם, ומקביל ל"שחותי". ללשון הטור השוה גם תהלים לח, ז: "נעויתי שחתי עד מאד כל היום קדר הלכתי". 12 **השמיעיני [...]** **נאוה:** שיר השירים ב, יד. 13 **דמיתי:** חשבתי. אין יותר.

נספח (שיר ה)

בכתב היד מאוסף פירקוביץ, שממנו הובאו שני ההספדים על המלמדות, נשתמר הספד מעניין על מותה של שפחה כשרה ונאמנה, ודברי ההספד מושמעים מפי המתאבל, הבעלים שלה. ברוב המשפחות האמידות בתקופה היא היו עבדים ושפחות.¹⁰ תפקידם של העבדים

10 Goitein Shlomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, I, Berkeley-London 1971, pp. 147-130 גויטיין סוקר בהרחבה את מקומם, מעמדם ותנאי העסקתם של עבדים ושפחות בקרב היהודים בחברת הגניזה, ולא כאן מקום להרחיב בעניין זה. על יחסי ארון ושפחה ראו גם מרדכי עקיבא פרידמן, "הרי את מקודשת לי לאחר שתשתחררי – הרי זו מקודשת; שתי תשובות מן הגניזה על נישואי שפחות", דיני ישראל ט (תשל"ה-תשמ"מ), עמ' קסא-קפא. ביתר הרחבה ראו מרדכי עקיבא פרידמן,

היה שונה משל השפחות; העבדים ייצגו את האדון בקשרי המסחר, נסעו עמו וטיפלו בעסקיו, ואילו השפחות עבדו במשק הבית או בטיפול בילדים בתפקיד האומנת, הנקראת בתעודות הגניזה ג'אריה. על פי ההלכה עבדים ושפחות חייבים לשמור על מצוות דת בסיסיות ועליהם לטבול במקווה כמו בגיור. בהספד מובלטת אדיקותה של השפחה בשמירת מצוות הדת (טורים 16-17), ועל תפקידה בטיפול בילדי המשפחה והאהבה שהם רחשו לה מרחיב המחבר בטורים 22-24.

תוכנו של הספד זה, כמו של קודמיו שנדונו למעלה, משקף מציאות בת הזמן והמקום, מציאות שמעידות עליה גם תעודות היסטוריות (מכתבים ומסמכים רשמיים של בית דין וכד'). יחסי קרבה כמו משפחתיים בין שפחה לאדונה או גברתה עולים ממכתבים שבהם השפחה מוסרת דרישת שלום לקרובי המשפחה של בעליה וכדומה. גם ביטויים להשתתפות בצער על מות שפחה נשתמרו במכתבים, ואפילו בשיר חול מאת יהודה הלוי,¹¹ אבל בין מאות ההספדים שנשתמרו בגניזות, הספד על שפחה (או עבד) טרם ראיתי.¹² אפשר שהדבר נובע מן האיסור שאסרו חז"ל להספיד עבדים ושפחות.¹³ ואולם, גם במקרה זה הייתה המציאות חזקה מן ההלכה הפסוקה, ואדם שהרגיש קרבה רגשית עמוקה וצער אמתי על מות שפחתו הכשרה ביקש להנציח אותה בהספד שהזמין להלווייתה.

זהה לשון השיר מתוך כתב יד סנט פטרסבורג, אוסף פירקוביץ IIA 1502, דף 84 ע"ב-85 ע"א. לתיאור כתב היד ראו למעלה, לפני שיר א.

ריבוי נשים בישראל, מקורות חדשים מגניזת קהיר, ירושלים ותל אביב תשמ"ו, עמ' 291-339 ובספרות שם. פרידמן מרגיש ש"המנהג המתירני של האסלאם, באשר ליחסי האדון ושפחתו, השפיעו אף על החברה היהודית" (שם, עמ' 291). להערכתו אין בקינה שבפנים (שיר ה) כל רמז ליחסים אסורים כאלה.

11 בשיר "השר עטרת כל ידידיך" (דיואן יהודה בן שמואל הלוי, א, חיים בראדי [מהדיר], ברלין תרנ"ד, שיר לא, עמ' 40-41. המשורר מנחם את נמענו על מות שפחתו ומתנצל שלא הגיע לבקרו בשל מחלת עיניים. Goitein, הערה 10 לעיל, עמ' 143. גויטיין מזכיר מקור זה ומתרגם כמה בתים מן השיר.

12 קביעה זו מתבססת על הרשומות שבמאגר מפעל השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר. כאשר ייעשה רישום ממצה של כל חומר הגניזות בתחום זה, סביר שיימצאו הספרים נוספים גם על מות שפחות או עבדים. מעניין לציין שבכ"י פירקוביץ, שממנו מובא כאן ההספד על השפחה, מועתק (ברף 87 ע"א) שיר גנאי קצר על עבד: "ראו בן חם בעמדו בין שרידים / כקוף עלה סבכוהו ורדים // ואוי לדור אשר שריו בני כוש / לזאת לבות תמהים וחרדים // [...] משרה אבקש / ולהיות שר ואדון [...] דים // ותורה אמרה: ארור כנען / לאחיו יהיה עבד] עבדים". השיר שקול במשקל המרוּבָה, ומעליו נרשם: הג'ו (שיר גנאי) פי עבד. לא ברור לאיזו מטרה חובר.

13 על פי בבלי, ברכות טז ע"ב: "תנו רבנן: עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ותנחומי אבלים [...] אלא מה אומרים עליהם – כשם שאומרים לו לאדם על שורו ועל חמורו שמתו: 'המקום ימלא לך חסרונך', כך אומרים לו על עבדו ועל שפחתו". אבל השור את דברי רבן גמליאל שקיבל תנחומים על מות עבדו ואמר: "אין טְבִי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה" (משנה, ברכות ז, ב). וראו עוד בכרייתא אחרת בבבלי, שם: "עבדים ושפחות אין מספדין אותן, רבי יוסי אומר: אם עבד כשר הוא אומרים עליו: הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו".

- רעד פי ג'אריה כשורה)
 לא לא נשארה לי שמחה / אחרי זאת השפחה
- להשפחה ממעוני / נגף בא מאדוני
 לא קוניה בני אמוני / בלפם אש אף קדחה
- 5 היתה יריאה מאל / (במלכתה) (במלאכתה) יום וליל
 לא ותתנרב לכל שואל / אוי לי חיש נלקחה
- תקפוה האסונים / ולנו מיהרו יגונים
 לא גבירתה ואישה עונים / גילתנו ברחה
- השפחה היפה / מהולל בכל שפה
 לא לפמות נחרפה / וירדה שאל באנחה
- 10 ילל הרבו ובכיה / וחלחלה ותאניה
 לא כתומתה לא היה / בשפחות משפחה
- יתרון על השפחות / לה בניה הארחות
 לא עליה האנחות / הגדילו בלא שכחה
- 15 אין שפחה בעיר צען / כמותה ובכני כנען
 לא אחריה מי יען / קולי וזכרה נמחה
- שפחה ולבה הואל / לאהבת שמע ישראל
 לא על השפחות האל / שמש צדקה זרחה
- השפחות בכיתכם / הבו על בת דודכם
 לא והעבדים קינתכם / עוררו עם ה...ה
- 20 אדונה בעין בוכיה / עליה וובניה
 לא איך שפחתי בציה / שכנה ובגוש נחה
- וגברתה בקול קינים / תצעק וכן הקטנים
 לא יושבים אבלים אנונים / תוגתם בלפם שלחה
- 25 טפחה ורבתה אותם / ועצמה לה אהבתם
 לא היום מתוך ביתם / יצאה והכל זנחה

ביאור לשיר ה

כותרת: על שפחה כשרה.

2 נגף: מפגע, מכשול. 3 קוניה: בעליה. בני אמוני: אנשי אמת, ישרים. וצורת הריבוי מכורח החרוז. **בלבם** [...] קדחה: הצער והכעס בווערים בלבם. ללשון השוו: "כי אש קדחה באפי" (דברים לב, כב). 6 האסונים: צרות רבות, ואולי רומז למחלתה. ולנו: אדוניה, שבביתם עבדה. 7 ואישה: כנראה בעלה של גברת הבית, דהיינו אדונה. 8 מהולל: כך, וצ"ל: מהוללה. 9 למות נחרפה: נלקחה למות. ללשון השוו "עם חרף נפשו למוות" (שופטים ה, יח). שאול: לקבר. 10 וחלחלה: ופחד. ותאניה: יללה. ללשון ראו ישעיהו כט, ב ועוד. 12 בנוה הארחות: בהליכותיה הנאות, מלשון נוי (בסמיכות תיאור הפוכה). 14 צען: כינויה של פסטאט בתקופת הגניזה. ובבני כנען: ובין השפחות והעבדים. כנען הוא כינוי לעבד, על פי בראשית ט, כה: "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו". 16 שפחה [...] ישראל: שפחה אשר לבה נטה אל יראת שמים. 17 שמש צדקה זרחה: על פי מלאכי ג, כ: "וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה". 18 בת דודכם: לאו דווקא, קרובתכם במעמד. 20 וובנהיה: נראה משובש. לפני תיבה זו נותר רווח בכתב היד, ואפשר שו"ו אחת הייתה שייכת למילה החסרה שם. בנהיה: בבכי, בקינה. 21 בציה: בשממה, כינוי לקבר. ובגוש: ובאדמה. 21 הקטנים: כנראה ילדי הבית. 22 אנונים: אבלים. 23 תוגתם בלבם שלחה: גרמה לעצב שהם חשים בלבם. 24 טפחה ורבתה: טיפלה בהם הרבה. ללשון השוו איכה ב, כב: "אשר טפחתי ורביתי". ועצמה לה אהבתם: וחזיקה את אהבתם של הילדים אליה. 26 אלהי רוחות רצונו: הקב"ה ("אלוהי רוחות"), ברצונו, ויורד אל הטור הבא. 26-27 על [...] יטליל: ברכה על הקבר, והטור יורד אל המשכו. תנו: ברחמיו. הבקשה להטליל את הקבר קשורה לאמונה שהקב"ה יחיה מתים בטל תחייה. ראו בירושלמי, תענית פ"א ה"א (סג ע"ד): "אין המתים חיים אלא בטללים שנאמר 'יחיו מתיך' [...] כי טל אורת טליך וארץ רפאים תפיל" (ישעיהו כו, יט).

ענייני צורה ותוכן

ארבעה מהשירים שהבאנו כתובים בתבנית מעין אזורית,¹⁴ תבנית המאפשרת שילובו של רפרין, ומשום כך מתאימה לביצוע המשתף את הציבור בטקסי הלוויית המת או בטקסי זיכרון אחרים. מקורו של הרפרין, כמקובל בשירים בתבניות כאלה, הוא במחרוזת הפתיחה, אשר בהספדים וצידוקי הדין היא לרוב קצרה ופשוטה,¹⁵ כפי שראינו בשירים שלמעלה. היקף המחרוזות בשירים א־ה קצר ופשוט: בכל מחרוזת שלושה טורים שחרוזם מתחלף ממחרוזת למחרוזת, והטור הרביעי, שחרוזו אחיד, מתחרז עם טורי מחרוזת הפתיחה (הרפרין). שיר ב מקיף יותר ועומד על ארבעה טורים ארוכים המתפצלים לשתי צלעיות עם חריזה פנימית. הצלעית האחרונה בכל מחרוזת נחרזת, כרגיל, עם טורי מחרוזת הפתיחה. במקומות אחדים יוצר החרוז הפנימי מתח תחבירי בין שתי צלעיות הטור, כמו בטורים 4 ו-14, והצלעית האחרונה בטור 12 גולשת אל הטור שלאחריו. שיר ג, אף שתבניתו מעין

14 על תבנית השיר המעין אזורי ראו שירמן, תולדות השירה העברית, הערה 2 לעיל, ובהפניות שם.

15 בצידוקי הדין שגור רפרין שמקורו בפסוק "הצור תמים פעלו" וגו' (דברים לב, ד) ולהכריז מן השירים האחרים אין הוא נקשר אל גוף המחרוזת בקשר חרוזי.

אזורית רגילה, ניכר בו מאמץ עיצובי מורכב יותר: שילובו של טור הרפריז, שהוא חלק מפסוק (מיכה א, ח), מעוגן בשיר זה לא רק מכוח החריזה האחידה שבסופי המחרוזות. פתיחתן הקבועה של המחרוזות במילה "על", שהיא גם התחלת הרפריז, מאפשרת למחבר ליצור משפט הממסגר את המחרוזות כולה ותוכנו הוא: "על אשה [...] אילילה". מבנה זה נשנה לפי סדר האלפבית, ובגופי המחרוזות בא פירוט המתאר את אופייה של האישה הנספדת, תכונותיה, השכלתה וכד'. רק בשלוש המחרוזות האחרונות, כאשר המחבר עובר לברכות המלוות את הנפטרת, המבנה משתנה: אין עוד שימוש במילת הקבע "על" וגם הרפריז נעדר, מפני שתוכנו אינו הולם עוד את הנאמר בקטעים אלה. ברור מכאן שהושקעה מחשבה בבינויו של השיר כדי להתאימו ליעודו. השיר הרביעי, שממנו שרדו למרבה הצער רק שלוש מחרוזות ראשונות, כתוב בתבנית סטרופית רגילה, וכל טור רביעי בה מסתיים בפסוק מקראי (כאן משיר השירים, וכנראה כך היה גם בהמשך). גם בשיר זה ניכר מאמץ "לשכלל" את השימוש השגור בסימות מקראיות, שיטה רווחת בכמה וכמה סוגי פיוט. כאן המחבר הקדים לפסוק המצוטט מילות גישור הקושרות בין תוכנו של הפסוק לבין תוכנם של המחרוזות והשיר.

בעיון קרוב בטקסטים שהובאו כאן נמצא שבחמשת השירים נספדות, למעשה, שלוש נשים בלבד. אחת מהן הייתה מורה שלימדה מקרא לתלמידים, השנייה – תלמידת חכמים ובקיאה במקורות שאולי עסקה גם היא בהוראה,¹⁶ והשלישית – שפחה כשרה ונאמנה. על כל שלוש הנשים נאמר שהיו כשרות, לצד תכונות חיוביות אחרות, והתואר "כשרה" בהקשר זה משמעותו אישה הגונה וישרה המקפידה על מצוות הדת ומנהגי המקום.

שני השירים הראשונים (א, ב) נכתבו על אותה אישה: המורה, המלמדת. הראשון ליום הלווייתה, כנרמז במחרוזות האחרונה, והשני נועד להיקרא בתום השבעה: "יום שביעי למיתתי" (טור 19). בשני השירים נזכרות האם והאחות האבלות (א 5, 9, 12; ב 5, 6). בשניהם המחבר מבלית את שקדנותה של הנספדת ואת בקיאותה במקורות, את כישוריה המיוחדים שאין בין המלמדות מי שתשווה לה (א, 11; ב, 16), וכן את הקשר החם והאהדה שרחשו לה תלמידיה, הילדים הצעירים וגם הנערים הבוגרים (א 16, 17; ב 14, 15). בהספד הראשון המחבר הוא הדובר בשיר, והוא כנראה החזן או איש מחברי הקהילה; בשיר השני יש מעבר בין שלושה דוברים: המחבר פותח בדבריו שלו, אבל בטור 5 הוא מכין את המעבר אל המחרוזת הבאה, ושם אותה בפי האחות האבלה כציטוט ישיר מדבריה (טורים 6-9). שתי המחרוזות הבאות (טורים 10-17) נאמרות שוב מפי המחבר, ואילו במחרוזת החותמת הוא מדובב את הנפטרת, הפונה בקריאה נרגשת אל אמה ואל אחותה ומבקשת מבני הקהילה והמקוננות שיבכו אותה לציון תום ימי השבעה. אמצעי רטורי זה, של השמעת דברי המת מקברו, יוצר רושם רגשי חזק על הנוכחים, ומשוררים רבים נקטו שיטה זו כדי לעורר את תגובת הקהל בשעת האבל.¹⁷

16 כך אולי יש להבין את הטורים 56-57: "קוראה מקרא ומשנה // ללמוד וללמד ולשננה".
 17 השיטה נקוטה בידי פייטנים במזרח כבר מתקופה קדומה, והיא פותחה גם בידי משוררי ספרד הקלסיים. ראו דיון מפורט בנושא אצל ורדה פדבה, "קול המת בקינה", מחקר ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ז-תשמ"ח), אסופת מאמרים לזכר דן פגיס, עמ' 179-222, ובהפניות שם. ראו גם טובה בארי, "שתי קינות היסטוריות על רציחתו של אברהם התסתרני", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 127-141.

נראה לי שגם שירים ג ו־ד מספידים את אותה האישה. אולי גם כאן, כמו בדוגמאות שלמעלה, נכתבו היצירות לשתי הזדמנויות אחרות: האחת (שיר ד) נתחברה, כנראה, קרוב למותה של האישה, שכן רגשי הכאב בשיר זה עזים יותר, וההיזכרות בשיחה עמה והגעגועים לשמוע ולראות אותה נחרצים וחדים; גם הטורים הארוכים והבלתי אחידים משקפים משהו מסערת הרגשות של הדובר בשיר. לעומת זאת, השיר השני (ג) מהוקצע יותר, מאורגן, יש בו מילת קבע ורפרין אחיד, תוכנו תיאורי ברובו, ורק בסופו הוא משתנה ונעשה אישי ומרוכז.

שני השירים מידי מעתיק אחד יצאו. בראש שיר ג כותרת המנוסחת בגוף ראשון ומתארת בדיוק את נסיבות חיבורו: ההספד נכתב על מות בתו של המחבר. עוד נזכר בכותרת שזהו שיר נוסף על מה שכתב קודם לכן לזכרה. הבת שהאב מבכה הייתה בשעת פטירתה אישה נשואה ובעלת בית,¹⁸ אישיות מוכרת ומכובדת בקהילה. בשני ההספדים מועלות על נס השכלתה, למדנותה ובקיאותה של הבת בלשונות דומים, ומובעת בהם הערצה יוצאת דופן לכישוריה אלה, עד שהיא מכונה פעמיים בשיר ד "רַבָּה" (צורת נקבה של "רב") כינוי בלתי שגור לאישה. בשיר ג, שהוא ארוך ומלא יותר, יש מקום לפירוט המצדיק את התואר "רבה": היא לומדת מקרא ומשנה (56–57), מתפללת בעתה, ולמרות אדיקותה אינה מזניחה את מלאכות ביתה ואת שאר חובותיה כלפי הקהילה והמשפחה. לשונות הפנייה האינטימיות שבסוף שיר ג, כגון "גברתי, אהובתי יחידתי" (טור 70) מזכירים לשונות חיבה דומות בשיר ד, שהמחבר מפיך מציטוט פסוקי שיר השירים. על כן נראה שאפשר לייחס את שני השירים למחבר אחד – האב השכול. כפי שהערתי למעלה, שירים ג ו־ד הם חלק מטומוס של הספדים שדפיו נתלשו ונתפזרו, ואלה ששרדו נכתבו כולם על נשים. אין לדעת אם כל השירים שהיו באוסף המקורי חוברו על מות הבת הנזכרת בשירים שנדונו בפנים, אבל לאור כישורי המחבר המתגלים בהספדים אלו ועוצמת הכאב העולה מהם, לא רחוק להניח שהאב השכול חיבר סדרת הספדים וצידוקי דין על האסון שפקד אותו במות בתו האהובה. כתב היד הוא אוטוגרף של מעתיק מקצועי,¹⁹ שגם הקפיד לנקד את הטקסטים ניקוד טברני מלא ומדויק. חבל שאין אנו יודעים מיהו ומתי והיכן פעל, ואין אנו יכולים לומר עליו בשלב זה אלא שהוא שייך לעולם הגניזה הקלסי ושהכתיבה אופיינית למאות האחת-עשרה–שתיים-עשרה.

סיכום

העדויות העולות מן התעודות ומגובות גם בשירים מלמדות על נוכחות כלשהי של נשים משכילות בחברה היהודית של עולם הגניזה, למרות ההגבלות שהוטלו על הנשים והיחס המזלזל בערכה של השכלת האישה, יחס המשתקף בפסקי דין, בשאלות ותשובות וביצירות

18 ראו למשל תיאורים כגון: "צופיה הליכות ביתה // לשמור טהרת נדתה // ומברכת להפריש חלתה" (טורים 51–53).

19 אולי מקצועו זה של האב קשור לכך שהבת זכתה ללמוד ממנו עברית וקריאה במקורות. וכבר ראינו למעלה (בהערה 9) שלעיתים חינוכו סופרים את בנותיהם לעזור להם ולהמשיך בעבודתם זו לאחר מותם. אפשר שהיעדר אזכורם של אחים אבלים מההספדים רומז שהנפטרת הייתה בת יחידה לאביה, והוא חניך אותה (כמעט) כמו בן.

ספרות בנות הזמן. נשים אלו רכשו שליטה מסוימת בשפה העברית ובמקרא – מעוזם הבלעדי של הגברים באותו הזמן – וכמה מהן אף השתמשו בדיעותיהן והתפרנסו מהוראה. עובדה זו מעידה, כנראה, שהפער בין הרצוי – על פי תפיסת המנהיגים, הפוסקים – לבין המציאות היה גדול יותר ממה שנדמה לנו היום. רוב העדויות ששרדו מאז הן פסקי ההלכה הכתובים דווקא, ואילו הווי החיים האמתיים מגיח אלינו בהקשרים נדירים ובתיעוד מקוטע ומועט יחסית. תיעוד כזה של החיים עולה מן השירים שליקטנו כאן מכתבי יד שנמצאו בגניזות. את ההספדים האלה, ויש עוד כדוגמתם, כתבו גברים: הבעל, האב ומספיד מקצועי נציג הקהילה, ומועלות בהם על נס נשים שהשיגו בחייהן מעמד מכובד ומוערך בתחום הלימוד וההוראה. יפים לענייננו דבריו של אברהם גרוסמן, ש"אין בכך כדי להקהות לחלוטין את הטעם המר המתקבל מהתבטאויות של חכמים, של סופרים ושל משוררים נגד נשים, אך יש בכך כדי להחלישו".²⁰

אוניברסיטת תל אביב

20 אברהם גרוסמן, "שותף או אחר – קווים למעמדה של האישה היהודייה בימי הביניים", חיים דויטש ומנחם בן-ששון (עורכים), האחר, בין אדם לעצמו ולזולתו, תל אביב 2001, עמ' 472.

שׁוֹלֵמִית אֲלִיצוֹר

א

מִן הַמְפּוֹרְסֻמוֹת הוּא שֵׁר' יְהוּדָה הַלּוֹי נִהַג "לְשׁוּחַח" – וּלְעֵתִים אַף לְהַתּוֹכַח – עִם חֲבֵרָיו בְּאַמְצָעוֹת שִׁירָיו. עַל שִׁיר שֶׁהִיָּה בְעֵינָיו "בְּעֵייתִי" עֵנָה ר' יְהוּדָה הַלּוֹי בְּשִׁיר מְשֻׁלּוּ, וְבוּ "תִּיקַן" בְּעֵדִינּוֹת אֶת טְעוּיּוֹתָיו שֶׁל קוּדְמוֹ. כֵּךְ, דֶּרֶךְ מְשֻׁל, מְסוּפֵר בְּדִיוָאן שִׁירֵי הַחֹל שֶׁלּוּ שְׁמִשׁוֹרֵר בֶּן זְמַנּוּ, ר' יִצְחָק בֶּן אֲלִשָׁאֲמִי, בַּחֵר לְחֵרוֹז שִׁיר בְּחֶרֶז הַקְּשָׁה "–זָן". הוּא סָבַר שֶׁכֻּלל בְּשִׁיר זֶה אֶת כָּל הַמִּילִים הָעֵבְרִיּוֹת הַחֵרוֹזוֹת כֵּךְ, וְהַתְנַצֵּל רַק עַל שֵׁם הַמְּקוֹם "גִּזְזָן" שֶׁלֹּא הִצְלִיחַ לְשַׁלֵּב בְּשִׁירוֹ. כְּשֶׁהִגִּיעַ הַשִּׁיר אֶל ר' יְהוּדָה הַלּוֹי הוּא גִילָה שֶׁנִּעְלְמוּ מֵהַמַּחְבֵּר עוֹד מִילִים רַבּוֹת הַמְּתַאֲיָמוֹת לְחֵרוֹזוֹ, וּבִתְשׁוּבָה כָּתַב לר' יִצְחָק אֲלִשָׁאֲמִי שִׁיר שֶׁבַח אֲרוּךְ, "הִגַּם לְכַבּוֹשׁ אֲרִי שְׂדֵי זִיזָן", וְחֵרַז גַּם אוֹתוֹ ב"–זָן" – אֲךָ לֹא כָּלל בּוּ אֲלֵא מִילִים שֶׁלֹּא הוֹפִיעוּ בְּשִׁירוֹ שֶׁל קוּדְמוֹ;¹ וְכֵן "הַשִּׁיב" לְאוֹתוֹ מְשׁוֹרֵר עַל הַתְּפָאֲרוֹתָיו וְלִימַד אוֹתוֹ שִׁישׁ עוֹד הִרְבָּה מִילִים שֶׁחֵרוֹז "–זָן". בְּהוֹמֹר הָאוֹפִיִּינִי לוֹ רֹמַז יְהוּדָה הַלּוֹי בְּשִׁירוֹ לְאִירוּעַ, וְאוֹמֵר:

וְלִכֵּן אִם יִשְׁאַלְכֶם וְיֹאמֶר: / לְמִי אֱלֹהִי, וְיִמַּי גִּרְזָן גִּרְזָן?

הַשִּׁיבוּהוּ: יְלִיד אֶסְפָּי אֶסְפָּן / וְיִמְאֹכְדֵי עֲדָרֶיךָ גִּזְזָן [...]

כְּלוֹמֵר, אִם מַחְבֵּר הַשִּׁיר הִרְאִשׁוֹן יִשְׁאַל מִי חִיבֵר אֶת בְּתֵי הַשִּׁיר הַשֵּׁנִי, יֵשׁ לְהַשִּׁיב לוֹ: יְהוּדָה הַלּוֹי, מְצַאֲצֵאֵי הַמְּשׁוֹרְרִים בְּמַקְדֵּשׁ ("יְלִיד אֶסְפָּן") אֶסְפָּי אֶת הַחֵרוֹזִים הַלּוֹי מִמֶּה שֶׁאֲבָד לָךְ כְּשֶׁחִיבַרְתָּ אֶת שִׁירְךָ.

בְּמַקְרָה אַחֵר נִכְשַׁל דּוּוֹקָא הַמְּדַקְדֵּק הַיְדוּעַ, ר' לּוֹי אֲבָן אֲלֵתְבָאן, וּבִפְתִיחַת שִׁיר שֶׁשַׁלַּח לר' יְהוּדָה הַלּוֹי – "זְמַן הָעִיז מֵאֵד פְּנִיּוֹ וְצִדָּה / וְלִקַּח לוֹ קֶשֶׁי עֲרֶף לְצִדָּה" – הַשְּׁתַּמֵּשׁ בְּמִילָה "הָעִיז" כְּאִשֶּׁר הַתְּכוּוֹן לּוֹמֵר "הָעִז". בְּשִׁיר תְּשׁוּבַתוֹ לר' לּוֹי תִּיקַן ר' יְהוּדָה הַלּוֹי בְּעֵדִינּוֹת אֶת הַטְּעוּת, וּפְתַח אוֹתוֹ בְּהַדְּגַמַּת הַשִּׁימוּשׁ הַנְּכוּן בְּשֵׁתֵי הַמִּילִים:

זְמַן הָעִז כְּצוֹר פְּנִיּוֹ וּמְצָחוֹ / וְלֹא הָעִיז יְלָרִיו אֶל מְנוּחָו²

1 דִּיוָאן יְהוּדָה הַלּוֹי, ב, חִיִּים בְּרֵאדִי (מֵהַדִּיר), בְּרֵלִין תְּרַנ"ד–תְּר"ץ, עַמ' 285, עַל נְסִיכוֹת כְּתִיבַת הַשִּׁיר עֵינַן שֵׁם, חֵלֶק הַבִּיאוּרִים, עַמ' 262.

2 שֵׁם, א, עַמ' 30, וְלִסְפּוֹר שְׁמֵאֲחֹרֵי הַשִּׁיר רֵאוּ שֵׁם, חֵלֶק הַבִּיאוּרִים, עַמ' 59, וְכֵן שִׁירֵי לּוֹי אֲבָן אֲלֵתְבָאן, דֵּן פְּגִיס (מֵהַדִּיר), יְרוּשָׁלַיִם תְּשַׁכ"ח, עַמ' 18–19, רֵאוּ שֵׁם גַּם לְעֵינַן נּוֹסַח פְּתִיחַת שִׁיר הַתְּשׁוּבָה, עַמ' 19.

להבדיל מהתכתבויות שיריות אלה בין משוררים בני תקופה אחת, אני מבקשת להציג כאן מעין "דרושיח" סמוי בין סילוק של ר' יהודה הלוי לבין יצירותיו של משורר שחי במקום אחר וקדם לו בכארבע מאות וחמישים שנה: ר' אלעזר בירבי קליר. ננסה לעקוב כאן אחרי מערכת קשרים מסועפת, תבניתית אך בעיקר תוכנית, בין הפיוט של ר' יהודה הלוי ובין פיוטים קליריים, פיוטים מזרחיים המיוחסים לקלירי או פיוטים שהושפעו ממנו.

1

הסילוק שיעמוד במרכז עיוננו הוא הסילוק "אמר אויב" שכתב ר' יהודה הלוי לשבת זכור. נציג אותו תחילה במלואו, כדי שנוכל לעמוד על מהלכו:⁴

163. השיר עצמו אבד, ולא נותר בידינו אלא ביתו הראשון שצוטט בכתובת של שיר התשובה של ר' יהודה הלוי.
- 3 סילוק הוא הקטע המעביר אל פסוק הקדושה "קדוש קדוש קדוש" בקדושתאות. ראו עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 50.
- 4 הסילוק נדפס במהדורתו של בראדי: דואן, הערה 1 לעיל, ד, עמ' 51-55, וכן במהדורתו של דב ירדן: שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, א, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשל"ח-תשמ"ו, עמ' 287-293. נוסחו המדויק של השיר אינו חשוב לדיוננו, והוא מובא כאן על פי מהדורותיו הנדפסות. ביאור השיר: 1-3 אמר אויב ארדך [...] ואשיג [...] אחלק שלל: על פי שמות טו, ט. כשבטלת: כשטף מים (ראו תהלים טט, טז). לבן אגג ועמלק: להמן האגגי. אחלק שלל: העניין על פי אסתר ג, יג. 6 פנו דרך וסלו: על פי ישעיהו נו, יד. שולליכם תשלו: השוו יחזקאל לט, י. ועתה לשלל: מלכים ב', ג. כג. 7 לכרות [...] הדר: להשמיד את ישראל, המשוליים ל"פרי עץ הדר" (ויקרא כג, מ, והשוו ויקרא רבה ל, יב: "פרי עץ הדר, אלו ישראל"). 9 כי מי יערך אלי: על פי תהלים פט, ז. ואיך [...] מגבור: על פי ישעיהו מט, כד. 11 דרכתי קשת: הבאתי פורענות. לעובדי הבשת: לאויבי ישראל עובדי האילים. 12 צאני: ישראל. גם שבי גבור יקח: ישעיהו מט, כה (המשך האמור בטור 9). מה [...] הגבור: תהלים נב, ג. 14 עם מפרד ומפזר: על פי אסתר ג, ח. ומכסא [...] נגזר: הורד מגדולתו (עם החורבן והגלות). 15 בשל קציר: יואל ד, יג, וכאן במשמע מטפורי: הגיע הזמן להכרית את ישראל. ויבש חציר: למשמע המטפורי ראו ישעיהו מ, ז-ח. לכו [...] מגוי: תהלים פה, ג. 17 ואם לא בריתי יומם ולילה: ירמיהו לג, כה, והמשך העניין (בטור הבא) על פי הפסוק הבא שם. ועמודי [...] סלה: על פי תהלים עה, ד. 18 מהיות גוי: ירמיהו לא, לה. ומשמע הטורים: כשם שאני מקיים את בריתי ש"יום ולילה לא ישבתו" (בראשית ח, כב) ומקיים את עמודי הארץ – כך מקיימת בריתי עם ישראל ואי אפשר להכריתהם. 20 זעומת בעלה: כינוי לכנסת ישראל, הרעיה, שהקב"ה, הוא בעלה, זעם עליה. גרושת אהלה: זו שגירשוה מארצה וממקדשה ("אהלה"). 21 שלחים: כלי נשק. מרקו הרמחים: ירמיהו מו, ד. 22 לכתולת [...] קום: על פי עמוס ה, ב. 25 שוכני עפר: כאן משמעו: גרי ארץ, בני האדם (המן וחבריו). עוצו [...] יקום: ישעיהו ח, י. 27 טבח [...] קרואי: על פי צפניה א, ז, ו"טבח" במקום "זבח" לצורך האקרוסטיכון. לאלפי [...] שנואי: לבני יהודה (השוו מיכה ה, א ועוד) השנואים עלי (דברי המן). 28 ואיה אלהיהם: על פי תהלים עט, י ועוד. 30 צפון [...] לבם: מחשבותיהם הצפונות בקרבם. 31 כי לא [...] דרכיהם: על פי ישעיהו נה, ח. ילכו ממועצותיהם: תהלים ה, יא. 33 תבטחו על שקר: השוו ירמיהו ז, ד. ושוט שוטף: על פי ישעיהו כח, יח. בטרם בקר: ישעיהו יז, יד, וכאן משמעו: פורענותכם תמהר לבוא. 34-35 איה אלהיכם: ראו לעיל, 27. יקומו [...] סתרה: דברים לב, לה. על [...] כבודכם: ישעיהו יג, ג. 37 לכן חכו לי: צפניה ג, ח. 38 יבלו כבגד: על פי ישעיהו נ, ט; תהלים קב, כז. ואתם תעמדו מנגד: השוו שמואל ב יח, יג, וכאן משמעו: לא תצטרכו לטרוד ולהילחם. יי ילחם לכם: שמות יד, יד. 40 מה יפעל אל: על פי במדבר כג, כג. אריאל: ירושלים (השוו ישעיהו כט, א). 41 כי [...] המת: על פי שמואל א' כ, כ. ג. בארץ צלמות: ישעיהו ט, א. ואיה כל נפלאותיו: שופטים ו, יג. 42 נתתי [...] לאין: על פי ישעיהו

אָמַר אוֹיֵב

אָרְדֹף כְּאַרְיֵה וְאַחַטֵף / וְאַשִׁיג כְּשִׁבְלֵת וְאַשְׁטֵף
וְאֵשׁ קָרֵב אֲדַלֵק / לְבֹן אֲגַג וְעַמְלֵק // אֲחַלֵק שְׁלָל
וַיֹּאמֶר יי

5 בי נִשְׁבַּעְתִּי / אִם אֶעֱקֹר אֲשֶׁר נִטַּעְתִּי
פִּנּוּ דֶרֶךְ יְסֻלוּ / כִּי שׁוֹלְלֵיכֶם תִּשְׁלֹוּ // וְעַתָּה לְשָׁלָל

אָמַר אוֹיֵב

גִּזְרַתִּי בְּחֹדֶשׁ אֶדְר / לְכָרוֹת פְּרֵי עֵץ הָדָר
כִּי מִי יַעֲרֶךְ אֵלַי בְּכַח / וְאִיד מְלָקוֹחַ // יִקַּח מִגְבוֹר
וַיֹּאמֶר יי

10 דְרַכְתִּי קִשְׁת / לְעֵבְרֵי הַבִּשֵׁת
וְעֵינַי עַל צֹאנֵי אֶפְקָח / גַּם שְׂבִי גְבוֹר יִקַּח // מֵהַ תְּתַהַלֵּל בְּרַעַה הַגְּבוֹר

אָמַר אוֹיֵב

הִנֵּה עִם מַפְרָד וּמַפְזָר / וּמַכְסֵּא מְלוֹכָה נִגְזֹר
בְּשָׁל קָצִיר / וַיִּבֶשׂ חֲצִיר // לְכוּ וְנִכְחָדְרִם מִגְזֹר

15

מ, כג. ותשועתי כהרף עין: ייתכן שיש כאן עדות להיכרות עם הפתגם "ישועת ה' כהרף עין" המתועד בספרד מאוחר יותר בדברשות ר' יהושע אבן שועיב (לאחרון של פסח) ובמקורות נוספים. 44 וחלק רע: על פי משנה, אבות ה, יב. 45 הצינו [...] מזבח: מטפורה לעונש מוות. הכינו [...] מטבח: ישעיהו יד, כא. בעון אבותינו: על פי המשך הפסוק שם ("בעון אביהם"), אך כלשון תהלים קט, יד. 47 ספרי קדמתי: שלחתי את האיגרות הקוראות להשמיד את היהודים (ראו אסתר ג, ג). ונדרי שלמתי: ואני מבקש לקיים את נדרי לכלות את ישראל. 48 שארית יעקב: מיכה ה, ו-ז. אנושה [...] לך: על פי ירמיהו ל, יב-ג. 50 על [...] אתאפק: על פי ישעיהו סד, יא. מרכבות ישועה: על פי חבקוק ג, ח. אתרפק: השורש פורש בספרד כלשון פיס (ראו בספר השרשים לאבן ג'נאח) או לשון חיבור (ראו בספר השרשים לרד"ק ובפירושו אבן עזרא לשיר השירים ח, ה), וכאן משמעו כנראה: אפייס את ישראל בישועתי. 51 אל [...] עברי: על פי ישעיהו מד, ב ועוד. מאתך [...] חסדי: על פי ישעיהו נד, י. אנכי מגן לך: בראשית יד, א. 53 והרהר להשיב אפוי: תהלים עה, לח. 54 קרא עלי מועד: איכה א, טו. ועתה: והכין (ראו משלי כד, כז). מלאכי מות: משלי טז, יד. 55 רכב על כרוב: על פי שמואל ב' כב, יא; תהלים יח, יא. צנה וסוחרה אמתו: תהלים צא, ד. 56 אפעה ושרף מעופף: ישעיהו לו, ו, והם מיני נחשים. 57 שרף בשתיים יעופף: על פי ישעיהו ו, ב, והוא מלאך. 58 יעופף [...] רגליו: ראו שם. 59 המונים המונים: יואל ד, יד, וכאן מוסב על המוני המלאכים. מכניסי תחנונים: המביאים את תפילות בני האדם לפני הקב"ה. אדני האדנים: הקב"ה, על פי דברים י, יז ועוד. 60 וכל [...] עומדים עליו: השוו מלכים א' כב, יט. זבוליו: השמים (ראו ישעיהו סג, טו). 61 אם עמוסה: ישראל, על שום ישעיהו מז, ג. נתתם למשסה: השוו ישעיהו מה, כד ועוד. 62 כפרי מעלליו: ירמיהו יז, י. 63 דהרות אראלים: נראה שהוא לשון גדולה ורוממות, כמשמע השורש בפיוט הארץ ישראלי (ראו מנחם זולאי, ארץ-ישראל ופיוטיה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 467-469), ומשמעו כאן: מלאכים נישאים. זה אל זה שאלים: על פי ישעיהו ו, ג, והלשון מופיע במדויק ברהיטים ליום הכיפורים (ראו, דרך משל, דניאל גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפייהם, ב, ירושלים תשל"ל, עמ' 153). 65 זרע קדש: ישראל (השוו ישעיהו ו, יג ועוד). יקדישוהו [...] קדש: על פי נוסח הקבע של הפתיחה לקדושה. 66 ושאלים זה אל זה: מוסב על ישראל הנוטלים גם הם זה מזה רשות לומר קדושה; והלשון אמור בדרך כלל במלאכים (כגון בנוסח הקבע של קדושת מוסף בשבתות וחגים). 67 אל נערץ [...] סביביו: תהלים פט, ח.

- וַיֹּאמֶר יי
וְאִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וּלְיָלָה / וְעַמּוּדֵי אֲרֶץ תִּכְנַתִּי סָלָה
כֵּן בְּרִיתִי עִם בְּנֵי / לְכָל יִכְרְתוּ מִלְּפָנַי // מֵהַיּוֹת גּוֹי
- אָמַר אוֹיֵב
זְעוּמַת בְּעֵלָה / גְּרוּשַׁת אֶהְלָה 20
הִכִּינוּ שְׁלָחִים / מִרְקוּ הַרְמָחִים
כִּי אֵין גָּאֵל / לְבַתּוּלַת יִשְׂרָאֵל // נִפְלָה לֹא תוֹסִיף קוּם
וַיֹּאמֶר יי
חִי אֲנִי נִשְׁבַּעְתִּי / שְׂאוּנְכֶם שְׁמַעְתִּי
וּמִמַּעַל אֶקְרָא עַל שְׁכְנֵי עֶפְרָ / עֲצוּ עֲצָה וְתַפֵּר // דְּבַרוּ דְבַר וְלֹא יִקּוּם 25
- אָמַר אוֹיֵב
טֹבַח אֲכִין וְאֶקְדִּישׁ קְרָאִי / לְאַלְפֵי יְהוּדָה שְׁנוּאִי
כִּי הִנֵּה פִסְלֵי / יַעֲזֹר לִי // וְאִיָּה אֱלֹהֵיהֶם
וַיֹּאמֶר יי
יִדְעָתִי צַפּוֹן חֲבֵם / וּטְמוֹן לִבֵּם 30
כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיהֶם / וְלֹא דְרָכֵי דְרָכֵיהֶם // יִפְלוּ מִמַּעֲצוֹתֵיהֶם
- אָמַר אוֹיֵב
כַּמָּה תִבְטְחוּ עַל שְׁקָר / וְשׁוֹט שׁוֹטָף בְּטָרֶם בְּקָר
אִיָּה אֱלֹהֵיכֶם / יְקוּמוּ וַיַּעֲזֹרְכֶם
יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה / עַל מִי תִנוּסוּ לְעֹזְרָה // וְאִנָּה תַעֲזֹבוּ כְבוֹדְכֶם 35
וַיֹּאמֶר יי
לְכֵן חֲכוּ לִי / לְיוֹם אַרְבֵּה חֵילִי
וּבְגֵדִים יִבְלוּ כְכֶגֶד / וְאַתֶּם תַּעֲמְדוּ מִנְגֵד // יי יִלְחֶם לְכֶם
- אָמַר אוֹיֵב
מַה יַּפְעַל אֵל / לְגוֹלַת אַרְיָאֵל 40
כִּי כַפְשָׁע בֵּינָם וּבֵין הַמּוֹת / וַיֹּאבְדוּ בְּאֶרֶץ צַלְמוֹת // וְאִיָּה כָל נִפְלְאוֹתָיו
וַיֹּאמֶר יי
נִתְתִי רוּזְנִים לְאֵין / וְתִשׁוּעָתִי כְהֶרֶף עֵין
וְחִלְקָ רַע אַחְלָק / לְכֵן אֲגַג וְעַמְלָק
הַצִּיּוֹב לִפְנֵינוּ מִזְבַּח / הִכִּינוּ לְבָנֵינוּ מִטְבַּח // בַּעֲזוֹן אֲבוֹתָיו 45
- אָמַר אוֹיֵב
סַפְרֵי קְדָמְתִי / וּנְדָרֵי שְׁלִמְתִי
כֵּן שְׂאִירִית יַעֲקֹב לְכָלֹתָךְ / אֲנוּשָׁה נַחֲלָה מִכְתָּךְ // רַפְאוֹת תַּעֲלָה אֵין לָךְ
וַיֹּאמֶר יי
עַל אֱלֹהֵי לֹא אֶתְאַפֵּק / וְעַל מְרַכְבוֹת יִשׁוּעָה אֶתְרַפֵּק 50

אל תִּירָא יַעֲקֹב עֲבָדִי / מֵאֲתֶךָ לֹא יִמוּשׁ חֲסָדִי // אֲנֹכִי מִגֹּז לְךָ

*

צוֹרְרִי פָקֵד עָלַי מִלְאֲכֵי חֲמָתוֹ וְקִצְפוּ
וְצוֹרְרִי צְוֶה מִלְאֲכֵי רַחֲמִים לְכָל יִשְׁחִית וְהִרְבֵּה לְהָשִׁיב אָפוֹ

צוֹרְרִי קְרָא עָלַי מוֹעֵד וְעֲתֵד מִלְאֲכֵי מוֹת בְּכָלִי מִלְחַמָּתוֹ
וְצוֹרְרִי רִכַּב עַל כְּרוֹב יִשַׁע וְשַׁע בְּעַדֵי צָנֶה וְסוֹחֲרָה אֲמָתוֹ 55

צוֹרְרִי שְׁלַח מִלְאֲכֵי אִפְעָה וְשָׂרָף מְעוֹפֵף
וְצוֹרְרִי תִמְךָ יְמִינִי בְּרִכְבוֹ עַל כִּנֹּף שָׂרָף בְּשָׂתִים יְעוֹפֵף

*

יְעוֹפֵף בְּשָׂתִים / וּבְשָׂתִים יְכֹסֶה פָּנָיו / וּבְשָׂתִים יְכֹסֶה רַגְלָיו
הַמוֹנִים הַמוֹנִים / מְכַנְיֵסֵי תַחֲנוּנִים / פָּנָיו אֲדֹנָי הָאֲדֹנִים
וְכָל צָבָא זָבָלוֹ / עֲמָדִים עָלָיו 60

וַיֹּאמְרוּ חוֹסֶה / עַל אִם עֲמוּסָה / נִתְתָּה לְמִשְׁפָּה
וַיִּגְעַר בְּסוֹרֵר / וְהִשָּׁב לְצוֹרֵר // כִּפְרֵי מַעֲלָלָיו
דְּהִרּוֹת אֲרָאִים / חִילִים חִילִים / זֶה אֵל זֶה שְׂאֵלִים
וְלִדְבַר אֵל יְחוּשׁוֹ / מִפִּיהֶם לֹא יִמוּשׁוּ // מִהֲלָלוֹ
הַיּוֹם זֶרַע קִדְשׁ / יְקִדִּישׁוּהוּ בְּסוֹד שְׂרָפֵי קִדְשׁ 65
וְשְׂאֵלִים זֶה אֵל זֶה כְּאֲרָאִיו וּכְרוּכָיו
אֵל נְעַרְץ בְּסוֹד קְדוּשִׁים רַבָּה וְנוֹרָא עַל כָּל סְבִיבָיו

בסילוק שלפנינו שלושה חלקים: חלקו הראשון והמקיף ביותר מציג מעין דו-שיח בין ה"אויב" – הוא המן הרשע – לבין הקב"ה. כל יחידה שירית מתחלקת בו לשניים: חלקה הראשון פותח בכותרת המציגה את הדובר הראשון במילות הקבע "אמר אויב"; וחלקה השני מציג את הדובר השני במילים "ויאמר יי". כדי להעמיד את דברי האל כתשובה מדויקת על תכניות האויב, הקפיד ר' יהודה הלוי לחתום את שני חלקיה של כל יחידה בחרוז זהה, ובמרבית המחרוזות אף במילה זהה, החותמת את פסוקי הסיימות המקראיות שבקטע: מול "אֲחַלֵּק שְׁלָל" – "וְנִעַתָּה לְשָׁלָל"; בתשובה על "וַיֵּאָדָּם מִלְּקוֹחַ יָקַח מִגְבוּר" – "מִמָּה תִתְהַלֵּל בְּרַעַה הַגְּבוּר" וכן הלאה.

לאחר קטע זה, שהוא עיקר מניינו ובניינו של הסילוק, בא קטע נוסף הממשיך באותו נושא בשינוי מילות הקבע והתבנית. בקטע זה הקצב מואץ: לכל אחד מן המשתתפים מוקצה בו טור אחד בלבד בכל יחידה. להבדיל מאורכה של החטיבה הראשונה, חלק זה קצר מאוד: יש בו רק שלוש מחרוזות. את מקום הדיבור הישיר תופס כאן סיפורו של הפייטן, המתאר מה יעץ "צוררי", הוא המן, ומה הכין הקב"ה – "צורי" – כנגדו.

אבל גם כאן יצר הפייטן קשר לשוני ואף ענייני בין תחבולות האויב למעשי ה': כנגד "מְלֹאכֵי חֶמְתוֹ" באים "מְלֹאכֵי רְחֵמִים"; כנגד "מְלֹאכֵי מְוֹת" – "כְּרֹב יֵשַׁע", ובמקום "אֶפְעָה וְשָׂרְף מְעוֹפֵף" רוכב ה' על שרפיו המעופפים. העמדת מוקד הקטע על השוואות הכרוכות במלאכי מרום אינה מקרית, והיא המפתח להבנת תפקידו בקומפוזיציה: הקטע מעביר אותנו מהדיון הרחב בין האויב לקב"ה אל רוממותם של שרפי מעלה, הכהנה לאמירת הקדושה הממששת ובאה; ואכן אחריו בא קטע סיום העוסק באופן ממוקד בעיקר במלאכים.⁵

עיצוב דומה של סילוקים, כשבמרכזם קטע המציג שני עניינים זה כנגד זה, ואחריו נמשכת ההשוואה (או השוואה דומה) בקצב מואץ לקראת קטע סיום המעביר לקדושה, אנו מוצאים מאות שנים לפני ר' יהודה הלוי בסילוקים מזרחיים קלסיים ובראשם סילוקים קליריים. הקלירי מקפיד לפתוח את סילוקיו בקטע המנוני מפואר, אך במרכז רבים מהם עומדת פסקה מפורטת של דרשה אנלוגית.⁶ הדרשה נמשכת לעתים בקטע מואץ, לרוב אגב שינוי מילות הקבע, ואחריו קטע סיום הפונה לתיאור מלאכי מרום ומוביל לקדושה. לדוגמה נביא קטעים מסילוק קלירי לפרשת פרה:⁷

5 גם בקטע זה נשמרת זיקה מסוימת לנושא המרכזי: המלאכים מבקשים מהקב"ה לחוס על ישראל ולנקום בצוררים; אך בקשה זו מובלעת בין תיאורים של המוני המלאכים המהללים ומקדישים את האל.

6 על דרשות אנלוגיות בפיוטים ראו שולמית אליצור, "לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים", היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאתו לו שבעים וחמש שנים, יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם (עורכים), ירושלים תשס"ז, עמ' 499–528.

7 הסילוק הוא מן הקדושתא "אחת שאלתי"; ראו שולמית אליצור, "אחת שאלתי" – קדושתא לשבת פרה לר' אלעזר בירבי קיליר, קבץ על ידי (כ, תשמ"ב), עמ' 13–55. ביאור הקטע: 1 זאת בזאת: פרשת פרה, הפותחת ב"זאת חקת" (כמדבר יט, א), נכתבה בתורה, המכונה "זאת" על שום דברים ד, מד ("וזאת התורה"). בהגה בשנון: בהגייה, כלומר בקריאה, ובלמיד. 2 קהלת יעקב [...] מורשה: על פי דברים לג, ד. נחתמה נעלמה: טעמי הפרה האדומה צפונים, חתומים ועלומים. נאלמה: אי אפשר לדבר בהם. נתחרשה: כולם כחרשים שאינם יכולים לשמוע את טעמיה. 3 ואני בער: ואני הבער, כלומר: אף על פי שאני בער, והלשון על פי תהלים עג, כב. ארשה: אטול רשות. אחד מני אלף: טעם אחד מתוך אלף. 4 נתרווי: השרידים הנותרים, קצות הדברים. קוצות תלתיה: פרטי ענייניה (השוו שיר השירים ה, יא, ומדרשו בכבלי, עירובין כא ע"ב: "מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות"). מעט מהרבה: מעט טעמים מתוך עומקם הגדול של הדברים. דלות: להעלות. בפרישה: בביאור. 5 מתן[... הרשה: המעט המותר לאנוש. לבנון: ללמד, להורות בינה ולאששה: לייסד ולבסס. 6 שי: קרבן. ולחטאת [...] נקובה: והיא קרויה "מי חטאת". 7 אם כל חי: חוה (בראשית ג, כ). ובעבט: ובמשכון, סמל לעונש. לחטאת רובץ: בגלל החטא שרביץ לפתחה והכשילה, והלשון על פי בראשית ד, ז. נעקבה: נשתלמה. ומשמע הטור: שולם לה עונש על חטאה. 8 למספק: לדבר תמוה ומוזר, שהדעת מסופקת בהבנתו. לטמאת [...] טמאה: שמי הפרה מטהרים את הטמאים אך מטמאים את הנוגעים בהם (ראו במדבר יט, ז–כב, והשוו פסיקתא דרב כהנא פרה א: "כל העסוקין בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בבגדים, היא עצמה מטהרת טמאים"). 9 מספק: צרה, עניין רע. וטהור [...] וטמאה: וטימאה על ידי החטא את האדם שניתנה בו נשמה טהורה. 10 רגילים [...] בעצי תאנה: רגילים לשרוף את הפרה בעצי תאנה; על פי המשנה (פרה ג, ח) תאנה היא אחד העצים ששורפים עם הפרה, ואת הלשון העביר הפייטן ממשנת תמיד: "כל העצים כשרים למערכה [...] אבל באלו רגילין, במרביות של תאנה" (ב, ג). ונקנסה עליהם: ונגזרה מצווה זו על ישראל. כמין

זאת בזאת נכתבה פְּרִשָּׁה / בהגה בשנון נְקָרָה וְנִדְרָשָׁה [...] קהלת יַעֲקֹב נְחַלָּה מוֹרְשָׁה / נְחַתְמָה נְעַלְמָה נְאֻלְמָה נְתַחַרְשָׁה [...] וְאֵנִי כַּעַר אֶרְשָׁה וְאֶדְרָשָׁה / אֶחָד מִנִּי אֶלֶף לְפָרְשָׁה נְתוּרֵי קוֹצוֹת תְּלַתְלִיָּה לְדְרָשָׁה / מַעֲט מְהֻרָּבָה דְלוֹת בְּפָרְשָׁה מָה אֲשֶׁר אֲנוֹש הַרְשָׁה / לְהִתְבּוֹנֵן לְבּוֹנֵן לְשׁוֹן וּלְאֲשָׁה

תואנה: כדבר שרירותי, בלא טעם; והדרש תאנה-תואנה מצוי דווקא על אדם וחיה: "עלה תאנה" [...] עלה שהביא תואנה לעולם" (בראשית רבה יט, ז, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 175). 11 **תפרו** [...] **תאנה:** אדם וחיה לאחר החטא, על פי בראשית ג, ז. **ולא לנו בחופת חתונה:** ולא זכו ללון בגן עדן שהיה חופתם (השוו בראשית רבה יא, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 88: "אדם הראשון לא לן בכבודו, מה טעם, 'אדם ביקר כל ילין' [ותהלים מט, יג]") 12 **ארז** [...] **אפרה:** על פי: "ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה" (במדבר יט, ו). **מגלעת:** מפרסמת. 13 **קומת ארזים:** קומתו הגבוהה של אדם הראשון; וכוונת הטור: זו שהורירה לשאל את גבוהי הקומה, חיה שהביאה מוות לעולם. **להשתנות** [...] **ובתולעת:** וקומת הארזים משתנה בקבר לאפר (כלומר, לעפר) ומתמלאת ברימה ובתולעים. 14 **ומסכה למו:** ומזגה להם. **כוס המיתה:** לציור השוו את לשון תנחומי האבלים: "זאת היא עומדת לעד, נתיב הוא מששת ימי בראשית, רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים" (בבלי, כתובות ח, ע"ב). 16 **זאת בואת:** הפרה בעניין חיה. **עמותה:** מחוברת, באה כנגדה. 17 **באפר המת:** באפר הפרה המתה. **מים חיים:** על פי במדבר יט, יז. 18 **חטאת ומי נדה:** על פי במדבר יט, ט: "למי נדה חטאת היא". **למקור** [...] **ולנדה:** על פי נבואת אחרית הימים בזכריה יג, א. 19 **מזה** [...] **ושביעי:** על פי במדבר יט, יט. **לקימת שלישי:** לתחיית המתים, על פי: "יחינו מימֵימֵי, כיום השלישי יקימנו ונחיה לפניו" (הושע ו, ב). **וישועת שביעי:** ישועת משיח בן דוד, שנאמר בו "דודי השביעי" (דברי הימים א ב, טו). 20 **טבח גדול:** שהקב"ה עתיד לעשות בגויים; וההשוואה כולה באה במדרש: "ושחט אותה לפניו" (במדבר יט, ג) – 'כי זבח לה' בבצרה' (ישעיהו לד, ו), אמר ר' ברכיה: 'טבח גדול בארץ אדום' (שם) "פסיקתא דרב כהנא, פרה ט, מהדורת דוב מנדלבוים, עמ' 75). 21 **נכח** [...] **יזה:** על פי במדבר יט, ד. **לדמם** [...] **יזה:** לדם הגויים שיינתו כביכול על לבושו של הקב"ה ויאדימו בעת הנקמה, על פי ישעיהו סג, ג. **ונצחם:** ודמם (שם). 22 **להובד** [...] **אש:** לחיה הרביעית בחזון דניאל, המסמלת את מלכות אדום-רומי-ביזנטיון המשעבדת את ישראל, שגופה 'גשמה" (להובד", כמו הואבד) בשרפת אש, על פי דניאל ז, יא. 23 **והיה בית יעקב** [...] **להבית אש:** על פי עובדיה א, יח. **בית גאים:** כינוי למלכות רומי-ביזנטיון, והלשון על פי משלי טו, כה, וראו מדרשו בסדר אליהו רבה כב (מהדורת מאיר איש שלום, עמ' 125): "'בית גאים יסח ה', זה ביתו של עשו". **להחפיר:** לכייש. **ולהבאש:** כמו להבאיש, מטפורה לקלקול ולהשחתה. 24 **לאכלם קש יבש:** על פי נחום א, י. **וכל העם רואים בדרת האש:** תיאור מתן תורה, בשילוב של שמות כ, יד עם דברי הימים ב ז, ג. **וקול מדבר מתוך האש:** המשך תיאור מתן תורה, על פי דברים ד, לג ועוד; ועניין מתן תורה נזכר כאן משום מצוות פרה אדומה הכלולה בתורה. 25 **להאיר:** לגלות. **צאצאי בית אש:** זרע יעקב, על שום עובדיה א, יח (ראו לעיל, שורה 23). 26 **ולא יכבו בלבת אש:** בדומה למובא בשמות רבה ב, ה (מהדורת אביגדור שנאן עמ' 115), שכשנגלה הקב"ה על משה 'בלבת אש מתוך הסנה" (שמות ג, ב) רמז לו על ידי כך ש"המצריים אינן יכולין לכלות את ישראל". כמו **משרתים חצובים מאש:** כמו המלאכים, "שהמלאכים אינם אלא מאש" (פסיקתא רבתי לג, מהדורת מאיר איש שלום דף קנה ע"ב). 27 **אשר ברייתם מתוך אש:** השוו בראשית רבה עח, כז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 917): "בכל יום הקב"ה בורא כת מלאכים חדשים [...] מנן איתברון (=מניין נבראו), [...] מנהר דינור". **וטהר טבילתם** [...] **נגד אש:** ראו שמות רבה טו, ז: "המלאכים מתחדשים בכל יום [...] והם חוזרים לנהר אש שיצאו ממנו ושוב האלהים מחדשן ומחזירן כשם שהיו בראשונה". **בנהר דינור נגד:** הלשון על פי דניאל ז, י. 28 **וזה אל זה:** על פי ישעיהו ו, ג. 29 **לחוצב להבות אש:** להקב"ה, על שום תהלים כט, ז. **בכסא שביבי אש:** תיאור כיסא הכבוד, על פי דניאל ז, ט.

*

מה טעם כמו אם	מפל שי היא באה נקבה / ולחטאת ולחטוי בשם נקובה כל חי שהיא נקבה / ובעבט לחטאת רובץ נעקבה
מה טעם כמו אם	למספק זה היא באה / לטמאת טהרה לטהר טמאה מספק זה הביאה / וטהור ונקי טנפה וטמאה [...]
10 מה טעם כמו	רגילים שרפתה בעצי תאנה / ונקנסה עליהם כמין תואנה תפרו וחגרו עלי תאנה / ולא לנו בחפת חתנה
מה טעם כמו	ארז ואזוב ושני תולעת / בהשלכת אפרה אותם מגלעת קומת ארזים בשאול מבלעת / להשתנות באפר ברמה ובתולעת
15 מה טעם כ	מטהרת על טמאת מיתה / בהזיתה לטהר בני תמותה גרמה לדורות לטעם מיתה / ומסכה למו כוס המיתה ככן זאת בזאת עמותה / לטהר על טמאת מיתה

*

20 ולמה ולמה ולמה ולמה ולמה ולמה	באפר המת מים חיים נקראת חטאת ומי נדה מזה ממנה שלישי ושביעי כהן שוחט וטובח ושורף נכח אהל מועד דמה יזה היתה לשרפה מאכלת אש	רמז רמז רמז רמז רמז רמז	למתים כי הם חיים למקור נפתח לחטאת ולנדה לקימת שלישי וישועת שביעי לטבח גדול זוכה ועורף לדמם ונצחם למלבוש יזה [...] להיבד גשמה ביקידת אש
---	---	--	---

*

25 והיה בית יעקב אש / ובית יוסף להבת אש / בית גאים להחפיר ולהבאש
לאכלם כקש יבש באש [...]. וכל העם רואים בדרת האש / וקול מדבר מתוך האש
וטעמי פרה להאיר באש [...]. ועתה צאצאי בית אש / אשר כל שירותם אש
ולא יכבו בלבת אש / טהרתם תהיה כמו אש / כמו משרתים חצובים מאש
אשר ברייתם מתוך אש / וטהר טבילתם בנהרי אש / בנהר דינור נגד אש
וקשהן מטהרין בטהרת אש / ישמיעו זה לזה באש [...]. וזה אל זה מאש
יקרישו לחוצב להבות אש / ויושב בכסא שביבי אש / ישלשו קדשה בשלוש אש.

אחרי קטע הפתיחה ("זאת בזאת [...] לאששה") עומד קטע דרשני נרחב (אשר רק חלק קטן ממנו הובא כאן), ובאמצעות מילות קבע מארגנות – "מה טעם" כנגד "תבוא אמו" (בשינויים קלים) – הקלירי מציב בו דרשה רחבה של כל פרט מפרטי מצוות פרה אדומה,

המטהרת את טומאת המת, והוא עומד כנגד פרט מפרטי חטאה של חוה אשר הביאה מוות לעולם.

עם סיום הקטע באה דרשה נוספת, ובה משתנות מילות הקבע – מעתה הן "ולמה", "רמז ל" – והקצב מואץ: אחרי כל מילת קבע בא טור שירי אחד בלבד, בדיוק כמו בסילוקו של ר' יהודה הלוי. בסילוק הקלירי הזה משתנה מעט גם הנושא: מעתה מוצגת הפרה האדומה על פרטי מצוותיה לא כנגד החטא הקדמון אלא כנגד הגאולה שלעתיד לבוא, עת תחיית המתים. אולם בסילוקים קליריים אחרים אנו מוצאים את מילות הקבע משתנות בהאצת הקצב של הדרשה בלי שהנושא ישתנה.⁸ החשת הקצב יוצרת מעין קוצר רוח לקראת השיא; ואכן עם סיום קטע הדרשה המואץ בא קטע סיום מרומם (הוא הקטע החוזר ב"אש") המעביר אל עולם המלאכים ואל הקדושה.⁹

8 ראו, דרך משל, את הסילוק שבקדושתא המקבילה לפרה, "אצולת אומן" (דוידזון א 7256): אחרי קטע דרשני רחב המציב את הפרה כנגד מעשה העגל על ידי מילות הקבע "הם" ו"תבוא אמו", בא קטע מואץ שמילות הקבע שלו הן "וכמו" ו"כן". קטע זה אמנם אינו מעביר ישירות אל סוף הסילוק, בגלל כמה דרשות נוספות שהקלירי מביא שם, אך בעיצובו העקרוני הוא דומה לסילוק שלפניו.

9 יש לציין שקטעי דרשה מואצים אינם הכרחיים אצל הקלירי, ושכיחות אצלו גם קדושתאות שבהן אין אלא קטע דרשה רחב אחד. אולם אפשר למצוא את דגם הדרשה הרחבה המלווה בדרשה מואצת בעוד כמה סילוקים: בסילוק שבקדושתא "אדיר כניצב בעדתו" לחנוכה בא קטע המשווה בין המשכן למקדש שלמה (ראו אופיר מינץ-מנור, "רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות לשבתות החנוכה", עבודה מחקרית מורחבת במסגרת המסלול הישיר לדוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 86-97). קטע הדרשה מאורגן סביב מילות הקבע "בזה" ו"וזה" (כגון: "בְּזֶה עֵת הַיּוֹגֵם מִיַּד יִצְאָה אֵשׁ / וְזֶה בְּתַכְלַל פְּרָשִׁיּוֹת שְׁמוֹנֶה הַיּוֹרֵד אֵשׁ"). כאן אמנם בא רק טור אחד כנגד כל אחד מהפריטים המשווים, כמצוי בסילוקים קליריים נוספים, אך בכל זאת באה בעקבות קטע זה דרשה נוספת, מואצת, המציבה את המשכן כנגד העולם, ובה טורים קצרים במיוחד (בעלי שתי יחידות מוטעמות בכל צלעית), ומילת הקבע "מול" עומדת בין הצלעיות (למשל, "מְנוֹרַת הַמְאֹר / מוֹל שְׁמֶשׁ וּמְאֹר // שְׁבַעַת הַיָּרוֹת / מוֹל שְׁבַעַת אֹרוֹת"). בסיום הקטע משווה הקלירי את פרטי עבודת המשכן לעולם המלאכים ("כִּהֵן מְשֶׁרֶת / מוֹל מְלָאכֵי הַשְּׁרֵת // נְשִׂאֵת כְּפָיִם / מוֹל רְבוּעַ גְּפִיִם" והן ארבע כנפי החיות, על פי יחזקאל א, ו' וכו'). בעקבות קטע זה מופיעה פסקת הסיום העוסקת כולה במלאכים. דרשה רחבה ואחריה דרשה מואצת אנו מוצאים גם בסילוק שבקדושתא הקלירית "אחד באחד גשו" לשבת ראש חודש (שלוש שפגל, אבות הפיוט, מנחם חיים שמלצר (עורך), ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 114-121): הדרשה הראשונה מבארת את טעמי קרבנות שבת וראש חודש, ומאורגנת באמצעות מילות הקבע "למה" ו"כי"; בכל יחידה שני טורים בלבד. אחרי קטע מעבר באה דרשה נוספת על מספרים חזורים במניין הזמן על פי הלוח העברי, ובה מציב הפייטן כל שני איברים מושווים בטור אחד בלבד ("כְּשֶׁעוֹת הַיּוֹם תְּחַשֵּׁי שְׁנֵה אַחַת / וְכִשְׁעוֹת שְׁבַת תְּחַשֵּׁי שְׁמֵטָה אַחַת" וכו'). מדרשה מואצת זו הוא עובר התיאור מכונף של חירוש העולם לעתיד לבוא, ומשם – אל עולם המלאכים והקדושה. גם בסילוק שבקדושתא "אסירים אשר בכושר" לראשון של פסח (מחזור פסח על פי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, יונה פרנקל [מהדיר], ירושלים תשנ"ג, עמ' 120-125) באה תחילה דרשה רחבה על עשר המכות הבאות כנגד חטאים מדויקים של המצרים, אגב שימוש במילות הקבע "הם" ו"לכן" (ואחריהן תמיד שוב טור אחד בלבד), ובהמשך דרשה נוספת המתארת את סבלות השכינה המקבילים לסבלות עם ישראל, ובה קצב הטורים הולך ומואץ (תחילתה בטורים הרחבים "וְכִמּוֹ הָיוּ בֵּין הַחוֹחִים / לְנֶאֱמַן בֵּית נְגִלֵית בְּסִנֵּה בַחוֹחִים // וְכִמּוֹ לְחֻצוֹ בְּלִבָּנִים וְחֶמֶר / כֵּן נְגִלֵית בְּלִבְנֵת סְפִיר בְּאֶמֶר", אך היא ממשיכה בטורים הקצרים "וְכִנְדְּרוּ לְעֵילָם / כְּסֶאֱךָ הַיּוֹשֵׁם בְּעֵילָם // וְכִנְדְּרוּ לְיוֹן / עוֹרְרֵת בּוֹא

בסילוקים קליריים ספורים בא במקום הדרשה דיאלוג מפותח.¹⁰ במקרה אחד – בקדושתא המיוחסת לקלירי לשמחת תורה “אומן שלא קם כמותו”¹¹ – אף מצאנו דו-שיח המלווה בקטע השוואתי נוסף, שקצבו מואץ. אמנם קטע זה אינו ממשיך את הדיאלוג, אך התבנית ההשוואתית נשמרת גם בו. בקטע המרכזי מסביר הקב”ה (או – כלשון הפייטן – “בת קול”) למשה רבנו שעליו למות כשם שמתו גדולי הדורות שקדמו לו, ואילו משה מנסה להסביר שבכל אחד מאותם אנשים יש גגם המצדיק את מותו, ומשה עצמו מעולה מהם;¹² הקטע המואץ בא כולו מפי הקב”ה, המנסה להרגיע את משה ולהסביר לו במה יהיה מותו שונה ממות כל אדם אחר. הסילוק נפתח בקטע החוזר ב”מֹות” ועוסק בקץ כל האדם, ומיד אחריו עובר הפייטן לעסוק במותו של משה:¹³

- לִינֹן וכו'. ההאצה מתרחשת כאן במהלך הדרשה השנייה, אך המהלך המכין את קטע הסיום של הסילוק אגב החשת הקצב מתרחש גם כאן.
- 10 דיאלוג במקום דרשה נמצא בקדושתא הקלירית לשבת שובה שהדפיס עדן הכהן, “אימנתה תעל לנמהרים”: קדושתא קלירית לשבת שובה”, קבץ על יד יג (תשנ”ו), עמ’ 1-42; במרכז הסילוק עומד דו-שיח מפותח בין כנסת ישראל לבין הקב”ה, ובו עם ישראל, המודע לחטאיו הרבים, שואל שוב ושוב “איך נשוב”, והקב”ה מבטיח להם שחטאיהם יימחלו והם יוכלו לשוב בתשובה. הדיאלוג מאורגן על ידי מילות הקבע “הואו ישיבם”, “הם ישיבו”. על סילוק דיאלוגי נוסף ראו בהמשך.
- 11 את הקדושתא הדפיס חיים בראדי, “פיוטים בלתי נודעים – העתיקים שזח”ה מתוך כתב יד”, קבץ על יד א (יא, תרצ”ו), עמ’ ג-כג. ייחוסה לקלירי טרם הוברר: רבנו תם קבע ש”כל האומ’ שהוא (הקלירי) עשה אומן שלא קם כמותו אינו אלא טועה” (מחזור ויטרי, שמעון הלוי הורוויץ [מהדיר], ברלין תרמ”ט-תרנ”ז, סימן שכה, עמ’ 363); אמנם בכתב היד ששימש מקור לבראדי הקדושתא באה בהרכב חסר, אבל המשלש חתום בה ‘אלעזר חזק’, כמו בכמה קדושתאות קליריות, ופיוט ה – המקום שבו נוהג הקלירי לחתום את שמו המלא – חתום “אלעזר בר”, וייתכן שהמעתיק קטעו ובמקור הייתה בו החתימה המלאה “אלעזר בירבי קליר”, כמקובל; מובן שאין בכך כדי לבסס את בעלותו של הקלירי על חלקי הקדושתא הבאים, כולל הסילוק הנדון כאן. הזכרת המלאכים “סנדלפון” ו”מטטרון” בשמותם בסילוק יש בה כדי להטיל ספק בייחוס לקלירי: שמות המלאכים האלה (ושמות לא מקראיים של מלאכים בכלל) אינם מופיעים בשום פיוט קלירי אחר. אבל גם אם מחבר הקדושתא אינו הקלירי, אין ספק שמחברה הוא פייטן ארץ-ישראלי קדום יחסית.
- 12 הקטע מבוסס על מקור מדרשי. השוו מדרש פטירת משה (אהרן ילינק, בית המדרש, חדר ראשון, לייפציג תר”ג, עמ’ 116): “אמר לו [הקב”ה למשה], כבר קנסתי מיתה על אדם. אמר לו, רבונו שלעולם, אדם הראשון מצוה קלה צוית אתו ועבר עליה, ואני לא עברתי! אמר לו, הרי אברהם קדש שמי בעולם ומת. אמר לו, יצא ממנו ישמעאל. אמר לו, הרי יצחק בנו שפשט צוארו על גבי המזבח. אמר לו, יצא ממנו עשיר. אמר לו, הרי יעקב שיצאו ממנו י”ב שבטים ולא הכעיסוני. אמר לו, לא עלה לרקיע, ולא דשו רגליו בערפל, ולא דברת עמו פנים אל פנים, ולא קבל התורה מידך. אמר לו הקדוש ברוך הוא, ר’ב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה” (דברים ג, כו) “כפי שנראה מיד, יש שינוי מעניין אחד: משה טוען שגם יעקב חטא כאשר רימה את אביו (על חטא זה הנוזכר בפיוטים למן ימי הקלירי ראו שולמית אליצור, רבי אלעזר בירבי קליר: קדושתאות ליום מתן תורה, ירושלים תש”ס, עמ’ 70), ומוסיף גם את אהרן – ורק בו משה אינו מוצא חטא, אלא טוען שלהבדיל ממנו אהרן “לא רָד בְּעַרְפֶּל לְקַבֵּל אֲלֵפִים קְדוּמוֹת”.
- 13 ביאור הפיוט: 1 כפץ: כאשר אמר. צור: הקב”ה. לענו: למשה. אחותו: אולי צריך להיות: אחוזו. 2 הצור תמים: דברים לב, ד. ומה [...] אמות: על פי תהלים ל, י. 3 אדם יציר כפי: אדם הראשון. שנדמה בדמות: שנבצר בצלם ובדמות אלוהים. 4 ונס ענו: ואמר משה. ביקר בל ילין: השוו בראשית רבה יא, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ’ 88: “אדם הראשון לא לן בכבודו, מה טעם, אדם ביקר בל ילין” (תהלים מט, יג). “ונמשל כבהמות: ונעשה בן חלוף כבהמות (וכהמשך הפסוק בתהלים מט, יג). 5

וְאִז כִּפְּץ צוֹר לְעָנּוּ "הֵן קָרְבוּ יְמֵיךָ לְמוֹת" / אֶחָזְתוּ חֵיל וּרְעָדָה וְאִימוֹת [...] / וְנָם: הַחַיִּינִי, הַצּוֹר תָּמִים, וְלֹא אָמוֹת! / וּמָה בְּצַע כִּי אָמוֹת? [...]

וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ אֲדָם יִצִּיר כְּפִי שְׂנֵדְמָה בְּדַמוֹת, / הוּא מֵת, וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!
וְנָם עָנּוּ בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / בִּיקָר בַּל לָלִין וְנִמְשָׁל כִּבְהַמוֹת!

5 וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ אִישׁ צְדִיק מִתְהַלֵּךְ בְּתַמִּימוֹת, / הוּא מֵת, וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!
וְנָם עָנּוּ בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / נִשְׁתַּפֵּר זֵיץ וְקָלָל גִּזְעוּ כַחַמוֹת!

וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ מְנַסָּה בְּעֶשֶׂר וְנִמְצָא שְׁלֵם בְּכָל הַרוֹמוֹת, / הוּא מֵת,
וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!
וְנָם עָנּוּ בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / צָץ מְגִזְעוּ שְׁהַרְגִיזְךָ עַלִי אֲדַמוֹת!

10 וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ יַחִיד הַנֶּעֱקָד כְּשֶׁה לְמוֹת / וּמְסַר נִפְשׁוֹ לְמוֹת, /
הוּא מֵת, וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!
וְנָם עָנּוּ בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / יִצָּא מִחֻלְצִיו בֶּן שְׁהַכְעִיסְךָ בְּכָל הָאֲמוֹת!

וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ הוֹגֵה אֲמָרוֹת נְעִימוֹת / וְנַחַתָּם בְּכֵס רֵם בְּחוֹתְמוֹת,
הוּא מֵת, וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!
וְנָם עָנּוּ בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / בָּא לְאֲבִיו בְּמַרְמוֹת!

15 וּבֵת קוֹל מְשִׁיבוּ מְשָׁרְתֵי הַנְּדָמָה לְמַלְאָךְ אֱלֹהִים לְדַמוֹת / וּמְכַהֵן בְּכַהֲנַת עוֹלְמוֹת, /
הוּא מֵת, וְאֵתָה לֹא תַמוֹת!!

איש [...] בתמימות: נח שהיה צדיק תמים (בראשית ו, ט). 6 גזעו: את בנו, חם. בחמות: מתוך כעס.
7 מנסה בעשר: אברהם שנתנסה עשרה ניסיונות (משנה, אבות ה, ג). 8 נמצא שלם: ועמד ככולם.
בכל הרומות: בכל הארץ (על שום "והארץ הרום רגלי", ישעיה סו, א). 8 צץ מגזעו: יצא ממנו
בן. שהרגיזו עלי אדמות: ישמעאל. 9 יחיד: יצחק. 11 בן שהכעיסך: עשו. בכל האומות: יותר
מכל האומות. 12 הוגה [...] נעימות: יעקב שהגה בתורה הנעימה. ונחתם בכס רם: ודמותו חקוקה
בכיסא הכבוד (על פי מדרשים רבים). 14 בא [...] במרמות: רימה את אביו בעת קבלת הברכות.
15 משרתי: אהרן הכהן. הנדמה למלאך: על פי מלאכי ב, ז. בכהנת עולמות: בכהונת עולם. 17
לא רד בערפל: לא נכנס לתוך הערפל כמשה בעת מתן תורה. לקבל אלפים קדומות: לקבל את
התורה שקדמה אלפיים שנים לבריאת העולם (השוו בראשית רבה ח, ב, מהדרות תיאודור-אלבק, עמ'
57 ועוד). 19 זויך: מראך; הקב"ה מבטיח כאן למשה שגופו לא ישתנה בקבר. 20 מלאך [...] לא
יבהלך: משום שהקב"ה בעצמו יטול את נשמת משה בנישקה. 21 מטפלים בו: עוסקים בקבורתו.
בשר: בני אדם. 22 בזרוע [...] ומטה: בזרוע ה' (שעה שהקב"ה יקבור אותך). 23 עוברת: כלה,
שאינה קיימת לעולם. לא לעולם עוברת: שאינה כלה לעולם, היא התורה. 24 כבודו [...] לא ירד:
אין אדם לוקח עמו לקבר דבר מהונו ומכבודו בעולם הזה (על פי תהלים מט, יח). על מטתך: בעת
מותך. כבודך ירד: תיקח עמך לעולם הבא את השם הטוב והמעשים הטובים שקנית לך בעולם הזה.
25 מחשבותיו [...] יאבדו: רעיונותיו יישכחו אחרי מותו (והלשון על פי תהלים קמו, ד). 26 לשננה
לעולם: ייש לחזור עליה שוב ושוב תמיד, שאין הברכה מתקיימת מאליה. ו"לשננה" פירושו כאן:
לשנותה. וזאת הברכה: דברים לג, א.

וְנָם עָנָו / בְּדִין הוּא שְׁיִמוֹת, / לֹא רַד בְּעַרְפֵּל לְקַבֵּל אֲלֵפִים קְדוּמוֹת!

וּבַת קוֹל מְשִׁיבָה וְאוֹמֶרֶת:

	אָדָם כִּי יָמוֹת הוּד פָּנָיו יִשְׁנֶה	וְאֵתָה זֵינָךְ לֹא יִשְׁתַּנֶּה	
20	אָדָם כִּי יָמוֹת מְלֶאכִי מוֹת יִבְהִילוּהוּ	וְאֵתָה מְלֶאכֶּה הַמּוֹת לֹא יִבְהִלְךָ	
	אָדָם כִּי יָמוֹת מְטַפְלִים בּוּ בָשָׂר	וְאֵתָה יִטְפֹּל בְּךָ אֱלוֹהַּ כָּל בָּשָׂר	
	אָדָם כִּי יָמוֹת מְטָל בְּמִטָּה	וְאֵתָה תִּנְטֹל בְּזָרוּעַ תּוֹלָה	
		מַעֲלָה וְמִטָּה [...]	
	אָדָם מְצָה וּמוֹרִישׁ יִרְשָׁה עוֹבֶרֶת	וְאֵתָה תִּצְנֶה יִרְשָׁה לֹא לְעוֹלָם עוֹבֶרֶת	
	אָדָם כְּבוֹדוֹ אַחֲרָיו לֹא יֵרֵד	וְאֵתָה עַל מְטַתְךָ כְּבוֹדְךָ יֵרֵד	
25	אָדָם מַחְשְׁבוֹתָיו וְעִשְׂתַּנְתּוֹ יֵאָבְדוּ	וְאֵתָה תוֹרַתְךָ וּמַחְשְׁבוֹתֶיךָ לְעוֹלָם יֵעֲמְדוּ	
	אָדָם מְכַרְךָ בְּרָכָה לְשִׁנְנָה לְעוֹלָם	וְאֵתָה תְּכַרְךָ "זוֹאת הַבְּרָכָה" וְהִיא תִהְיֶה לְעוֹלָם	

הדיאלוג הרחב שבין משה לבין הקב"ה מאורגן באמצעות מילות הקבע "ובת קול משיבו" ו"ונם עניו". הוא מעוצב כאן – עיצוב בלתי שגרתי – בחרוז אחיד, כדי להתאימו לשאלה הרטורית החותמת את דברי הקב"ה שוב ושוב כרפרין: "הוא מת, אתה לא תמות!?" גם תשובותיו של משה אמורות באותו חרוז עצמו. בקטע המואץ, הבא מפי הקב"ה, באות מתחילה מילות הקבע "אדם כי ימות" כנגד "ואתה", אך בהמשך מתקצרות מילות הקבע עוד יותר והפייטן מסתפק ב"אדם" במקום "אדם כי ימות". בין כך ובין כך, עיצובו של הקטע הדרמטי שבסילוק זה קרוב מאוד לדרך שר' יהודה הלוי בחר לעצב בה את סילוקו "אמר אויב".

אין שום סיבה להניח שר' יהודה הלוי הכיר דווקא את הסילוקים שהובאו כאן. בשום מקום אין רמז לנוכחות הקדושתא "אחת שאלתי" לפרה במרחב הספרדי,¹⁴ ולא הבאתיה כאן אלא כדוגמה לסילוק דרשני אופייני, שבו הקטע המואץ הוא הכנה ישירה לפסקת הסיום המעבירה לקדושה.¹⁵ גם על תפוצתו של הסילוק ל"זאת הברכה" אין כל מידע.¹⁶

14 הקדושתא "אחת שאלתי" זכתה לתפוצה מוגבלת יחסית. היא נמצאה רק בגניזה הקהירית, וגם בה היא אינה נפוצה מאוד. בדרום אירופה ובמרכזה מתועד הקיקלר "אצילי עם" שבקדושתא הזאת, והוא אף נרפס בסידורי אשכנז כחלק מהקדושתא האחרת לפרה, "אצולת אומן" (ראו הערה 8 לעיל, ועיינו אליצור, "אחת שאלתי", הערה 7 לעיל, עמ' 13).

15 בחרתי בסילוק לפרשת פרה משום שמופיעה בו התבנית של קטע פתיחה, דרשה רחבה, דרשה מואצת וקטע סיום במבנה ה"נגק" ביותר; בסילוקים דרשניים אחרים באים לעיתים עוד קטעים המטשטשים את התבנית, ולעיתים קרובות גם חסר מהם הקטע הדרשני המואץ. גם בסילוק ל"זאת הברכה" שהובא כאן המהלך אחר: אחרי הקטע המואץ שב ומתפתח ויכוח רחב מאוד ופחות מאורגן בין משה לבין הקב"ה, ואחריה בא תיאור מפורט של מעשי משה עד לרגע מותו. המעבר לקדושה מגיע בסופו של דבר באמצעות תיאור המלאכים הבוכים על מות משה.

16 הפיטושה ידוע בארצות דרום אירופה (בראדי הרפיסו מכתב יד של מנהג יוון או רומניא, שהיה בידי שז"ח), והקדושתא "אומן שלא קם כמותו" הייתה ידועה גם בצרפת, כמוכח מהזכרתו של רבנו תם (ראו הערה 11 לעיל).

אבל התבנית הכללית של הסילוק הדרשני (ולעתים רחוקות – הדיאלוגי) חוזרת בעוד סילוקים קליריים רבים. אמנם סילוקו של ר' יהודה הלוי איננו מעתיק את הדגם במדויק, שכן אין בו קטע פתיחה,¹⁷ אבל התבנית הכללית של קטע המציב דבר כנגד חברו יוצר מכנה משותף ומשתמש במילות קבע, ובעיקר הקטע המואץ המלווה אותו כמעבר לקטע הסיום, דומים מכדי שיהיה זה מקרה. ייתכן אפוא שר' יהודה הלוי ראה סילוקים קליריים ולמד מהם לעצב את סילוקו שלו; אבל אולי סביר יותר שבין הקלירי לבין יהודה הלוי שימשו פיוטים מתווכים: הדגם הקלירי נתחבב על כמה פייטנים וזכה לחיקויים, ואפילו ר' יוסף אבן אביתור – פייטן ספרדי שפעל רבות גם במזרח¹⁸ – הכיר את דגם הסילוק הדרשני וחיקה אותו,¹⁹ ולא מן הנמנע שאחד הפיוטים המזרחיים הבתר-קליריים, או אחד מפיוטיו של אבן אביתור, הוא הדגם שבבסיס הסילוק "אמר אויב". אין אפוא דרך לקבוע איזה פיוט בדיוק ראה ר' יהודה הלוי. עם זאת, יש לפחות סילוק מזרחי אחד שאפשר להצביע על דמיון לשוני מסוים בינו לבין סילוקו של ר' יהודה הלוי. הכוונה לסילוק "אתה אדיר מהררי טרף" מן הקדושתא "אגמונו שלחף" לשביעי של פסח של ר' יוסף בירבי ניסן.²⁰ מדובר בסילוק ארוך ביותר, אך בולטת בו דרשה רחבה המציגה את פורענות המצרים כתשובה מדויקת על רשעתם, מידה כנגד מידה, ומשתמשת במילות הקבע "הם" ו"לכן",²¹ כגון:

הֵם הַמְרִירוּ חַיִּתָּם בְּמַתְכוֹן לְבָנִים לְכֵן
הֵם חָשְׁבוּ לְשִׁיתָם כְּזֹגְבִים לְכֵן
הִסְעִירָם בְּשִׁמּוֹהַּ מְאוֹת מִן חֲגָבִים²²

- 17 ייתכן שהפזמון השקול הבא אצל ר' יהודה הלוי כפתיחה לסילוק – "יושב תהילות" (דיואן, הערה 1 לעיל, ד, עמ' 50; שירי הקדש, א, הערה 4 לעיל, עמ' 286) – שימש תחליף לקטע הפתיחה המסורתית; ומכל מקום, סילוקים אחרים של ר' יהודה הלוי נפתחים בקטעי המנון מרוממים, כגון סילוקיו "ארץ התמוטטה" ליום הכיפורים (דיואן, הערה 1 לעיל, ג, עמ' 294; שירי הקדש, א, הערה 4 לעיל, עמ' 111) ו"אל אלהים משירי אהורנו" לשבועות (שירי הקדש, הערה 4 לעיל, ירושלים תש"ם, עמ' 471).
- 18 ראו עליו אצל חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 150-156.
- 19 ראו, דרך משל, את הסילוק שלו שבקדושתא לשביעי של פסח "ויהי אוויל", שהרפס עזרא פליישר, "יוסף אבן אביתור: קדושתא ליום ויושע", מחקרי ירושלים בספרות עברית כא (תשס"ו), אסופת מאמרים לזכר מנחם זולאי, עמ' 168-170 (נרפס שוב: עזרא פליישר, השירה העברית בספרד ובשלוזוחיה, ב, ירושלים תש"ע, עמ' 519-521): אחרי קטע פתיחה קצר, בא שם קטע המשווה את גאולת מצרים לגאולה לעתיד, והוא מאורגן באמצעות מילות הקבע "וכמו" ו"כן". אחרי מילים אלה בא טור אחד בלבד המתאר את הגאולה, אך הטורים ארוכים יחסית; לקראת סוף ההשוואה בא קטע בן שישה טורים המחזורים בחרוז אחיד. מילות הקבע עדיין חוזרות בארבעת טוריו הראשונים, אבל הטורים עצמם קצרים יותר, וניכרת החשת המקצב; מקטע זה עובר הפייטן לקטע הסיום העוסק במלאכים.
- 20 הסילוק טרם נרפס, אך הוא מופיע באתר "מאגרים" של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית; הציטוטים בהמשך על פי כ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 3372, בהשמטת אימות קריאה והערות על תיקונים.
- 21 כמו בדרשה הקלירית בסילוק לפסח שהוזכר בהערה 9 לעיל.
- 22 ביאור הטורים 1: המרירו חיתם: על פי שמות א, יד. במתכוון לבנים: מלשון "ותכן לבנים תתנו" (שם ה, יח). קלעו: טולטלו. בפתוח אש וברד: כבדר הפתוח ומעורב באש (ראו שמות ט, כד, והשוו לתיאור הברד בכמדבר רבה נשא יב: "רבי נחמיה אמר, אש וברד פתוכים זה בזה"). כאבנים: על פי הצירוף "אבני ברד" השכיח במקורות מדרשיים, ולעניין הטור השווה לתנחומא (בוכר) ב, ה, דף כב ע"א: "כל מה שחשבו המצרים על ישראל הביא הקב"ה עליהם [...] הם חשבו לסקול אותם באבנים, הביא עליהם הקב"ה את הברד". 2 הם [...] ויוגבים: על פי תנחומא (בוכר), שם: "הם חשבו שיהו

לאחר דרשה זו וקטע ביניים נוסף, באה דרשה שנייה המעמידה כנגד תוכניות המלחמה של המצרים את "מלחמתו" המטפורית של הקב"ה, ומשתמשת במילות קבע דומות להפליא לאלו של ר' יהודה הלוי בחלק השני של סילוקו "אמר אויב" – "צר" כנגד "צור":²³

צַר דְּמָה לְנוֹפֵף וּלְהָרִיק חֲרָבוֹ	וְצוֹר	כְּגִבּוֹר חָגַר עַל יַרְךָ חֲרָבוֹ [...]
צַר הִבְרִיק חֲנִית וְהִמְרִיק רֶמַח לְקָרֵב	וְצוֹר	הִבְרִיק כְּנָגְדוֹ בְּרִקְיִים רַב
צַר רָכַב עַל אוֹפְנָיו בַּחֲטָר גְּאוּה	וְצוֹר	רָכַב עַל כְּרוֹב וּמִמֶּנּוּ גָבַהּ [...]

מילות הקבע אינן יכולות שלא להזכיר את "צוררי" ו"צורי" מן הסילוק "אמר אויב", והצמד האחרון שהובא כאן קרוב ביותר גם אל המשפט של ר' יהודה הלוי "וְצוֹרֵי רָכַב עַל כְּרוֹב יִשְׁעוּ". אמנם שלא כמו לר' יהודה הלוי, ר' יוסף בירבי ניסן לא ניצל תיאור זה למעבר ישיר אל עולם המלאכים והקדושה והוסיף עוד צמד המתאר את הקב"ה הרוכב על סוסתו,²⁴ אך אחריו אכן עבר אל קטע הסיום העוסק במלאכים ובקדושתם.

במקרה זה ייתכן שר' יהודה הלוי ראה את הסילוק של ר' יוסף בירבי ניסן: הקדושתא "אגמונו שלחף" זכתה לתפוצה עצומה בתקופתו, כמוכח מהופעתה בהרבה עשרות קטעי גניזה, ובהחלט ייתכן שהגיעה גם לספרד; אך גם כאן אין לדעת אם ר' יהודה הלוי הושפע ממנה ישירות, ומכל מקום, את הצבת הקטע המואץ לקראת הסיום, המופיעה אצל הקלירי, לא היה יכול ללמוד ממנה. העיצוב ה"נקי" של הסילוק "אמר אויב", ובו דיאלוג רחב, דיאלוג מואץ וקטע סיום בלבד, רומז להיכרות עם עוד קדושתאות, להפנמת הדגם ולהעמדתו על עיקרו. מבחינת תבנית הסילוק ייתכן אפוא שההשפעה המזרחית בכלל – והקלירית בפרט – על ר' יהודה הלוי איננה ישירה, ואין כאן אלא תולדה רחוקה של אב־טיפוס קדמון.

א

אולם אם נבחן את תוכנו המדויק של הסילוק של ר' יהודה הלוי, ייתכן שנמצא שהוא

כורמיהם, הביא הקב"ה את הארבה ואלו אילנותיהם". שמונה מאות מין חגבים: השווי ירושלמי, תענית פ"ד, ה"ה (סט ע"ב), ובמקבילות.

23 הובאו כאן טורים ספורים בלבד. יסוד ההשוואה גם כאן במדרשים; השווי במיוחד למדרש תהלים יח, יד (מהדורת בובר, דף עב). ביאור הקטע: 1 ולהריק חרבו: על פי שמות טו, ט. כגבור [...] חרבו: על פי תהלים מה, ד. 2 הבריק חנית: ליטש את חניתו; והשווי נחום ג, ג; חבקוק ג, יא. ברקים רב: תהלים יח, טו. ולטור כולו ראו במדרש תהלים, שם: "חזר פרעה והביא צחצוחין של ברזן, ואף הקב"ה הביא ברקים שהן מצחצוחין, שנאמר 'וברקים רב ויהומם'". 3 אופניו: מטונימיה למרכבותיו, על שום שמות יד, כה. בחטר גאוה: הלשון על פי משלי יד, ג. רכב על כרוב: שמואל ב' כב, יא; תהלים יח, יא; ובמדרש תהלים, שם, הרכיבה על הכרוב היא מעשה של הקב"ה ואין לו מקבילה במעשי פרעה. וממנו גבה: בכתב היד "גאה", בניגוד לחרו, והצעת התיקון "גבה" משמעה: וברכיבתו על הכרוב נתרומם הקב"ה והראה את יתרונו על פרעה.

24 "צר המיר בסוס נקבה המשתנת מים בריצה / וצור נגלה בסוסתו ראש תנין להרציצה", ועל פי מדרש תהלים, שם: "חזר פרעה ואמר תנו לי סוס נקבה, שהיא יכולה לעמוד במלחמה, למה כשהסוס זכר רוצה להשתין מים הוא עומד ומתאחר, אבל סוס נקבה משתנת מים בריצה כשהיא מהלכת במלחמה, אמר אף אני אדמה לו בסוס נקבה, שנאמר 'לסוסתי ברכבי פרעה' (שיר השירים א, ט)". ו"ראש תנין להרציצה" על פי תהלים עד, יג-יד, אך כאן "תנין" הוא כינוי לפרעה, על שום יחזקאל כט, ג.

מנהל מעין "דיאלוג מתקן" עם פיוט קדום אחר. כדי להבין זאת עלינו להעמיק תחילה בחלקו העיקרי של הסילוק "אמר אויב". ציינו שלכאורה מתנהל בו דו־שיח בין האויב לבין הקב"ה, ושעל כל אחת מן האמירות של האויב באה כביכול תשובה מדויקת של הקב"ה הנחתמת באותו מטבע לשון. אולם עיון בוחן יגלה שאין כאן תשובות אמיתיות כלל. כך דרך משל, ביחידה הראשונה האויב מציג את זממיו לכלות את ישראל במטפורות של חיות טרף ("בְּאֵיֶהָ"), שטף מים ("שִׁבְלֹת") ואש בוערת ("וְאֵשׁ קָרְבִּי אֶדְלֶק"), ואילו הקב"ה עונה במטפורות של עץ נטוע שאי אפשר לעקרו ("אִם אֶעְקֹר אֶעֱשֶׂר נְטִיעֹתַי") ושל דרך סלולה ("פְּנֵי דֶרֶךְ וְסִלִּי"). נקודת המפגש באה רק בסיום דבריהם: כנגד תקוות האויב לחלק שלל הקב"ה קורא לישראל לשלול את שולליהם. כך גם ביתר המחרוזות, ובמחרוזות שאין בהן מילה שלמה משותפת אלא חרוז, ולעתים אפילו חרוז שישודו בסיומת דקדוקית בלבד,²⁵ המרחק גדול עוד יותר; ונראה שר' יהודה הלוי הציג כך את הדברים ככוונת מכוון – המרחק שהוא יצר בין נכלי האויב לתשובת ה' בא אולי ללמד שאין לאויב כל יכולת לגעת בישראל: עם ישראל יציב וקיים ואי אפשר להזיזו ממקומו וממעלתו. אמירותיו של האויב אינן עומדות בשום פנים ואופן על מישור אחד עם דברי ה'. אולם לעומת שני המישורים הנפרדים, הסיום במילה הזוהה נועד לקשר בין חלקיה של כל יחידה וליצור בה סיגור חזק, המציג לכאורה את דברי ה' כתשובה מדויקת על נכלי האויב.

עיון בוחן עוד יותר יגלה שהדברים המוצגים כדו־שיח אינם דיאלוג אמתי כלל וכלל: הקב"ה שומע את דברי האויב, אך האויב אינו שומע את תשובותיו של הקב"ה ואינו יודע שמשמים מודיעים על ביטול כל עצותיו. דברי הקב"ה הם בבחינת "יושב בשמים ישחק, ה' ילעג למו" (תהלים ב, ד). הם עוקרים את דברי האויב מעיקרם ומותירים אותו נלעג וחסר אונים. האויב אינו מודע לביטול עצתו עד לסופו המר: כדרכם של דיאלוגים פייטניים, אין כל התפתחות בדבריו. הוא חוזר על אימויו שוב ושוב, ואפילו לקראת סיום החטיבה הוא פונה פנייה רטורית אל כנסת ישראל ומודיע לה: "אֲנֹשֶׁה נִחְלָה מִכְתָּךְ / רְפָאוֹת תִּעֲלֶה אֵין לְךָ", וכנגדו פונה גם הקב"ה אל העם בדברי ההרגעה "אֵל תִּירָא יַעֲקֹב עַבְדִּי [...] אֲנִי מִגֵּן לְךָ". שני המשתתפים שבפיוט הדרמטי אינם משוחחים אפוא זה עם זה, ואחד מהם אף אינו יודע כלל על קיומו של משנהו.

ייתכן – וכאן אני מציעה הצעה נועזת במקצת – שהצגה זו של עצותיו של המן וביטולן נועדה להשיב על הצגה אחרת של עצות אלו ממש בפיוט עתיק ומפורסם מאוד המיוחס לר' אלעזר בירבי קליר; אמנם ייחוס זה אינו בטוח, אך אין ספק שמדובר בפיוט קדום. כוונתי בפיוט "אחשוּרוּשׁ והמֵן הרע", שהוא פיוט הרחבה בקרובה לפורים.²⁶ אמנם אין כל ראיה שר' יהודה הלוי ראה פיוט זה; אבל במקרה הזה צריך לומר שמדובר באחד הפיוטים הנפוצים בגניזה הקהירית,²⁷ ושנרשמה נוכחות שלו גם בכתבי יד דרום-אירופיים;²⁸ לא

25 כגון הסיומות "הֵם" (שורות 28, 31) ו"כֵּם" (שורות 35, 38).

26 בעת האחרונה זכה הפיוט למהדורה מרעית במאמרו של עדן הכהן, "עיונים בתבנית הדיאלוגית בפייטנות הארץ-ישראלית הקדומה ובמקורותיה לאור פיוטי הרחבה דיאלוגיים לפורים", מחקר ירושלים בספרות עברית כ (תשס"ו), עמ' 124-131. לעניין ייחוסו לקלירי ראו שם, עמ' 100-103, וראו עוד להלן, הערה 30.

27 הפיוט נרשם עד כה בשמונה-עשר קטעי גניזה המייצגים ארבע-עשרה העתקות שונות. על מקורות הפיוט ראו עדן הכהן, "עיונים בתבנית הדיאלוגית", הערה 26 לעיל, עמ' 168-171. כתיב

מן הנמנע אפוא שנוסע מהמזרח הביא פיוט זה גם לספרד, והעתקה שלו הגיעה לידי של ר' יהודה הלוי.

נביא אפוא קטעים עיקריים מן הפיוט כדי לעמוד על מהלכו:²⁹

אַחְשׁוּרוֹשׁ וְהֶמֶן הָרַע / שְׁנִיָּהִם יוֹעֲצִים עֲצַת רָע / וְשְׁנִיָּהִם לְכַבֵּם לְמָרַע
כָּלֵב זֶה כֵּן לֵב זֶה בְּעֲצַת רָע / וְאַתָּה מִפֶּר מַחֲשָׁבוֹת רָע / וְלֹא יָגוּר בְּמַגְוֹרָךְ רָע

אָמַר הֶמֶן לְאַחְשׁוּרוֹשׁ
אִם אַחַד מִכֵּל אָדָם / וְאִינן חֶסְרוֹן בְּאַבְנֹדָם
אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב 5 יִכְתֹּב לְאַבְדָם

אָמַר אַחְשׁוּרוֹשׁ לְהֶמֶן
בְּחַר בָּם אֱלֹהֵי אָדָם / וְהֵם סִגְלָה מִכֵּל אָדָם
וּמָה תֹאמַר בֶּן אֲגָגִי וְהֵם קְרוּאִים צֶאֱן אָדָם

אָמַר הֶמֶן לְאַחְשׁוּרוֹשׁ
גְּנוּזִים הֵם בֵּין כָּל גּוֹי / וּמְטֻלְטְלִים מִגּוֹי אֶל גּוֹי 10
אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב נִכְחָדִים מִגּוֹי

היד האחרונים ברשימה מייצגים את מנהג קורפו.

29 נוסח הפיוט הובא בעיקרו על פי מהדורת ערן הכהן, להוציא שינויים קלים המופיעים שם בשינויי הנוסחאות. אין בהצגתו כאן כדי לקבוע את נוסח הפיוט, והיא לא באה אלא כדי להראות את תבניתו ואת תוכנו. ביאור: 1 והמן הרע: אסתר ז, ו. ושניהם לבכם למרע: על פי דניאל יא, כז. 2 ואתה: פנייה אל הקב"ה. מפר מחשבות רע: על פי איוב ה, יב ועוד. ולא יגור [...] רע: על פי תהלים ה, ה, וכלשון מדרשו בבבלי, סוטה מב ע"א: "לא יגור במגורך רע". 3 אם אחד: השוו אסתר ג, ח. ואין חסרון באבודם: השוו לדברי המן על פי בבלי, מגילה יג ע"ב: "שמא תאמר קרחה אני עושה במלכותך, מפוזרין הם בין העמים". 4 אם [...] לאבדם: אסתר ג, ט. 5 והם סגלה: השוו שמות יט, ה ועוד. 6 צאן אדם: יחזקאל לו, לח. 7 גנוזים: חבויים, מצויים. ומטלטלים [...] אל גוי: וגולים מעם אחד אל משנהו. 8 נכחידם מגוי: תהלים פג, ה. 9 ראשית גוי: את ראשית היות ישראל לעם; וללשון השוו במדרש כד, כ. אלהיהם אהבם: ראו מלאכי א, ב. 10 לקחם גוי מקרב גוי: על פי דברים ד, לד. 11 השמו את נהו: על פי ירמיהו י, כה, ומוסב שם על הגויים מחריבי המקדש, וכאן המן מאשים את ישראל שהם גרמו למקדש להיחרב. ופניו מהם הסתיר: על פי דברים לב, כ ועוד. 12 ולמלך [...] להניחחו: על פי אסתר ג, ח. 13 נוכל לגרשהו: השוו במדרש כב, ו. וגואלם חזק: על פי ירמיהו נ, לד. 14 אלהיהם גבור: השוו צפניה ג, יז. 15 טרודים: מטולטלים, מסורים. לעבדים: להיות עבדים בגלותם. ובגוים הם נדודים: על פי הושע ט, יז. 16 לשודדים: לאויבים המבקשים להשמידם. 17 קדים: על פי שמות יד, כא. נער: השוו שמות יד, כז. מעבידים: את המצרים ששעברו אותם. 18 והוציאם מבית עבדים: ראו שמות כ, ב ועוד. 19 היכלו: את המקדש. 20 אפס עצור ועוזב: דברים לב, לו. 21 מלך [...] וגואלו: על פי ישעיהו מד, ו, בתוספת "צור", אולי בהשפעת נוסח החתימה הארץ-ישראלי של ברכת הגאולה בקריאת שמע. 22 שרף: מוסב על נבוכדנאצר. 23 אין ישועתה לו: תהלים ג, ג.

- אָמַר אַחֲשׁוּרוֹשׁ לְהִמָּן
 דָּרַשׁ וְהִבֵּן רֵאשִׁית גּוֹי / אֱלֹהֵיהֶם אַהֲבֶם מִכָּל גּוֹי
 וּמָה תֹאמַר בֶּן אֲגָגִי / וְהוּא לְקַחֵם גּוֹי מִקְרֵב גּוֹי
- 15 אָמַר הִמָּן לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ
 הַשְּׂמוּ אֶת נֹוֶהוּ / וּפְנִיּוֹ מֵהֶם הַסְּתִיר הוּא
 אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב / וְלִמְלֶכֶךְ אֵין שׁוּה לְהַנִּיחָהוּ
- 20 אָמַר אַחֲשׁוּרוֹשׁ לְהִמָּן
 וְאִיךְ נֹוֹכַל לְגַרְשֵׁהוּ / וּגּוֹאֲלֶם חִזֵּק הוּא
 וּמָה תֹאמַר בֶּן אֲגָגִי / אֱלֹהֵיהֶם גְּבוּר הוּא [...]
- אָמַר הִמָּן לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ
 טְרוּדִים הֵם לְעַבְדִּים / וּבִגּוּיִם הֵם נְדוּדִים
 אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב / יִמְסְרוּ לְשׁוּדְדִים
- 25 אָמַר אַחֲשׁוּרוֹשׁ לְהִמָּן
 יִם קָרַע בְּרוּחַ קָדִים / בְּתוֹכּוֹ נַעַר מְעַבְדִּים
 וּמָה תֹאמַר בֶּן אֲגָגִי / וְהוֹצִיאֵם מִבֵּית עַבְדִּים [...]
- אָמַר הִמָּן לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ
 מִיּוֹם הַחֲרִיב הֵיכְלוֹ / לֹא הָיָה בּוֹ כַּחַ לְהַצִּילוֹ
 אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב / אָפֶס עֲצוּר וְעוֹזֵב לוֹ
- 30 אָמַר אַחֲשׁוּרוֹשׁ לְהִמָּן
 נְבוּכַדְנֶאצַּר עָמַד לְמוּלוֹ / אֱלֹהֵיהֶם הִפִּילוֹ
 וּמָה תֹאמַר בֶּן אֲגָגִי / מֶלֶךְ צוּר יִשְׂרָאֵל וּגּוֹאֲלוֹ
- אָמַר הִמָּן לְאַחֲשׁוּרוֹשׁ
 שָׂרַף בֵּיתוֹ וְהֵיכְלוֹ / וְלֹא עָמַד לְמוּלוֹ
 אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב / אֵין יִשׁוּעָתָה לוֹ
- 35

בהמשך הפיוט משתנה התבנית ובא סיכום כללי של המשך העלילה. אולם הקטע שלפנינו – שהוא עיקרו של הפיוט – מציג גם הוא דיאלוג דרמטי, והפעם דו-שיח אמיתי, בין שני בני אדם: המן מבקש להשמיד את כל היהודים, ואחשורוש מנסה לשכנע אותו לבטל את תכניתו. כבר בעיון קל אפשר לעמוד על הקשר התבניתי בין פיוט זה לבין הסילוק "אמר אויב": גם בפיוט "אחשורוש והמן הרע" יש יחידות שבכל אחת מהן כל אחד משני הדוברים מציג את טענותיו, ובראש דברי השניים באות כותרות המציגות את הדוברים המתחלפים: "אמר המן לאחשורוש" ו"אמר אחשורוש להמן". תשובתו של אחשורוש לדברי המן ניתנת באותו חרוז

שהמן משתמש בו.³⁰ אמנם החרזיה בקטע המקביל של ר' יהודה הלוי מגוונת יותר, והחרוז הזהה בא אצלו רק אחרי שניים (ולעתים שלושה) צמידים של חרוזים מתחלפים. אבל חד-חרוזיותה של הסטרופה היא מחוקה הבסיסיים ביותר של הפייטנות המזרחית עד לימי רב סעדיה גאון,³¹ וכנגד זה מפורסמת ססגוניותה הצלילית של הסטרופה בפיוט הספרדי.³² משום כך אין כאן שינוי מהותי אלא שינוי שהמקום והזמן גרמוהו. עצם העמדת עצותיו של המן כנגד דבריו של גורם המנסה להפר אותן והצבת כותרות המציגות את הדוברים השונים הן עיקר ענייננו, ובנקודה זו שני הפיוטים דומים זה לזה.

נקודה אחת נוספת בפיוט הקדום ראויה להבלטה: כל טור אחרון בדברי שני הדוברים פותח במילות קבע של פנייה. המן חותם את דבריו במשפט הפותח במילותיו שבמגילת אסתר: "אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב", ואילו אחשוורוש מסיים את טענותיו בפנייה "וַיִּמָּה תֵּאמַר בֶּן אֲנִי". מילות קבע אלה מעצימות את הדרמה, ואין להן מקבילה בפיוטו של ר' יהודה הלוי.

אולם ההבדל הגדול והמהותי ביותר בין שני הפיוטים הוא בזוהתו של מי שנבחר להשיב להמן. בפיוט הקדום אחשוורוש מנסה להפר את עצתו של המן ולמנוע ממנו להשמיד את היהודים. הפייטן מודע לעובדה שאי אפשר להציג את אחשוורוש כאוהב ישראל מושבע: אמנם המזימה "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים" הייתה של המן, אבל אחשוורוש נענה לו כמעט ללא הסתייגות, ואף ויתר על השוחד הגבוה שהציע לו המן. אם כן, הפייטן הקדום היה מודע לרשעתו של אחשוורוש, ולפני שמתחיל הוויכוח הוא מציג אותו כשותף להמן במחשבותיו הרעות:

אַחְשׁוּרוֹשׁ וְהֶמֶן הֲרָע / שְׁנֵיהֶם יוֹעֲצִים עֲצַת רָע
וְשְׁנֵיהֶם לְכַבֵּם לְמַרְע / כָּלֵב זֶה כֵּן זֶה בְּעֲצַת רָע
הַפֵּיטָן אֵף יוֹדֵעַ שְׁמִי שֶׁהִפְרָת אֶת מַחְשְׁבוֹתֵיהֶם הוּא הַקֶּב"ה:
וְאֵתָהּ מִפֶּר מַחְשְׁבוֹת רָע / וְלֹא יִגְוֵר בְּמַגּוּרָךְ רָע

למרות זאת, עיקר הפיוט הוא דבריו של אחשוורוש המתנגד לעצתו של המן. מעיון בפיוט מתברר שהתנגדותו של אחשוורוש מקורה בחד מעונש שיביא עליו אלוהי היהודים. על פי הפיוט, אחשוורוש מכיר שישראל הוא העם שהאל העליון בחר בו. על הטענה "אֵין חֶסֶד בְּאַבְנֹתָם" משיב אחשוורוש ש"בְּחַר בָּם אֱלֹהֵי אֲדָם / וְהֵם סִגְלָה מִכָּל אֲדָם"; כאשר

30 במקרה אחד (שלא הובא כאן) משתנה החרוז לכאורה, אבל כנגד "מלך" ו"הלך" שבדברי המן באים "מלכים" ו"פורכים" בתשובת אחשוורוש, מתוך שמירה על העיצורים הבולטים בחרוז. שינוי תנועות תוך שמירת עיצורי חרוז במקום שבו מתבקש, לכאורה, חרוז אחד, נמצא בפיוטים קליריים נוספים (על תופעה זו ראו שולמית אליצור, "על מיקומו ומבנהו של הקיקלר בקדושתא הקלירית", מחקר ירושלים בספרות עברית ג [תשמ"ג], עמ' 150), וייתכן שיש בתופעה זו כדי לרמוז על בעלותו על הפיוט.

31 ראו פליישר, שירת הקודש, הערה 3 לעיל, עמ' 122. על השינוי שחל ביצירתו של רס"ג ראו שם, עמ' 288-289.

32 על מגוון דרכי החרזיה בשירת הקודש בספרד ראו שם, עמ' 344-361; וראו במיוחד שם, עמ' 358, דוגמה מסילוק אחר של ר' יהודה הלוי הנחרז בדומה לסילוק שלפנינו. פליישר מסביר שם שיחידת היסוד, עד לחרוז החותם, נחשבה בעיני פייטני ספרד לטור ארוך אחד בעל חרוזים פנימיים. תפיסה זו יש בה כדי לקרב עוד יותר את דגם סילוקו של ר' יהודה הלוי אל הדגם של "אחשוורוש והמן".

המן משיב שעם ישראל "מְטַלְטְלִים מְגוֹי אֶל גּוֹי", דבר המכחיש לכאורה את מעלתם, יודע אחשוורוש לטעון כנגדו ש"אֱלֹהֵיהֶם אֶהְבֶּם מִכָּל גּוֹי [...] וְהוּא לְקַחֵם גּוֹי מְקַרֵּב גּוֹי". בהמשך אחשוורוש מביע שוב ושוב את פחדו מאלוהי ישראל: "גּוֹאֲלֵם חֶזֶק הוּא", והוא כבר העניש את המלכים הקודמים שניסו לשעבד את ישראל. המן, כמובן, טוען כנגדו שהקב"ה מאס בישראל, ונבוכדנאצר – שבדברי אחשוורוש הוא דוגמה למלך שנענש מיד "מִלֶּךְ צוּר יִשְׁרָאֵל וְגוֹאֲלוֹ" – הצליח דווקא לשרוף את ביתו והיכלו של אלוהי ישראל בלי שהוא עמד למולו. טענה אחרונה זו מכריעה, ומכאן עוזב הפייטן את הוויכוח וממשיך בסיכום התמציתי של המשך מגילת אסתר.

את הרעיון להציב את אחשוורוש דווקא כמי שמתנגד לעצתו של המן, אם כי מתוך פחד, שאב הפייטן הקדום, ככל הנראה, מן המדרשים על מגילת אסתר. אחד המקורות הקרובים לפיוטנו נשתמר במדרש אסתר רבה ז, יג:

בשעה שאמר המן הרשע לאחשוורוש בא ונאבד את ישראל מן העולם, אמר לו אחשוורוש לא יכלת להון, בדיל דאלההון לא שביק לון כל עיקר, תא חזי מה עביד לון למלכין קמאי דהון קומינן דהון פשטון ידיהון עליהון, דהון מלכיא רברביא וגובריא טפי מינן וכל מאן דאתי עליהון למבדינהו מן עלמא ודיעץ עליהון מיבטל מן עלמא והוי למתל לכל דרי עלמא, ואנן דלא מעלינן כותיהו על אחת כמה, וכמה שביק לך מלמלא תוב בפתגמא דנא.

ובתרגום לעברית:

בשעה שאמר המן הרשע לאחשוורוש בוא ונאבד את ישראל מן העולם, אמר לו אחשוורוש לא תוכל להם, משום שאלוהיהם לא עזב אותם כל עיקר. בוא וראה מה עשה להם למלכים הראשונים שהיו לפנינו, שהיו פושטין ידיהם עליהם, שהיו מלכים גדולים וגיבורים יותר מאתנו, וכל מי שבא עליהם לאבדם מן העולם ושיעץ עליהם בטל מן העולם והיה למשל לכל דרי עולם, ואנחנו שאיננו מעולים כמותם – על אחת כמה וכמה. הנח לך מלדבר שוב בדבר זה.

בהמשך הסיפור שבמדרש המן מטריח על אחשוורוש שוב ושוב, ובסופו של דבר אחשוורוש אוסף את חרטומו ואת יועציו ושואל אותם אם לאבד את היהודים. היועצים מתנגדים ומדגישים את גדולתם של ישראל, ואף מזהירים את אחשוורוש: "לך התבונן במלכים הראשונים שעברו על שפשטו ידיהם בישראל מה עלתה בהם כמו פרעה וסנחריב". על דברים אלה משיב המן:

אלוה שטיבע פרעה בים ועשה לישראל נסים וגבורות ששמעתם – כבר הוא זקן ואינו יכול לעשות כלום, שכבר עלה נבוכדנאצר והחריב ביתו, ושרף את היכלו, והגלה את ישראל ופזרן בין האומות, והיכן כחו וגבורתו שכבר הזקיין?!

הכרעת הדיון בטענה ששרפת בית המקדש בידי נבוכדנאצר מוכיחה את חולשתו של אלוהי ישראל, כביכול, מצביעה על מקור דומה למדרש זה שעמד לפני הפייטן;³³ התוספת

33 אין דרך לקבוע את הנוסח המדויק של המדרש שעמד לפני הפייטן. במהלך הכללי הוא קרוב, כאמור,

הייחודית בפיוט לא הייתה אפוא בעצם תוכנו, אלא בארגון המיוחד של חילופי הדברים שיצר דרמה סוערת, ובמיקוד המבט בשני דוברים בלבד – אחשורוש והמן – אגב סילוק דמויות משנה מיותרות של חכמים ויועצים.

הפייטן הציג אפוא את הדברים על פי המדרש. אולם אם אכן הגיע פיוטו לידי ר' יהודה הלוי, דבר שכפי שצוין היה אפשרי בהחלט אך איננו בטוח ואין דרך להוכיחו, אפשר לדמות את ר' יהודה הלוי קורא את הפיוט ותמה: וכי אחשורוש הוא הדמות הראויה לעמוד כנגד המן במרכזה של דרמה פייטנית? וכי הוא זה שהפר את עצתו של המן? וכדרכו של יהודה הלוי לתקן בשיריו את טעויות קודמיו, הוא הציב בסילוק שלו לפרשת זכור דרמה מקבילה, אך בה פועלות הדמויות ה"נכונות": כנגד המן – שעתה לא נזכר כלל בשמו, אלא בכינויו "אויב" או "צוררי" – לא עמד עוד אחשורוש, אלא המפר האמתי של העצות הרעות – הקדוש ברוך הוא.

קריאת שירו של ר' יהודה הלוי על רקע הפיוט "אחשורוש והמן" מציעה אפוא שהדו־שיח הדרמטי הגלוי שבין גיבורי הפיוט נערך במסגרת דו־שיח סמוי בין ר' יהודה הלוי לפייטן הקדום, ושר' יהודה הלוי ניסה כביכול "ללמד" אותו – או את חובבי פיוטו – מי הם הגיבורים האמתיים של הדרמה.

האוניברסיטה העברית בירושלים

לקטע שהובא כאן מאסתר רבה, אך הוויכוח בין המן לאחשורוש מופיע בעוד מקורות, כגון מדרש פנים אחרים, נוסח ב, ג (מהדורת שלמה בובר, דף לד ע"ב); ובייחוד במדרש אבא גוריון, ג (מהדורת שלמה בובר, דף יד ע"א-טו ע"א). המהלך הכללי במקור זה רחב יותר, ומפי אחשורוש באים שם תיאורים מפורטים של גבורתם האדירה של אויבי ישראל הקדומים שבסופו של דבר נפלו, אבל בכמה ממטבעות הלשון במדרש יש קרבה גדולה ללשונות פיוטנו, כגון "מה אעשה שאלהיהם גדול הוא" (השוו לשורה 20), או "שהרי נבוכדנצר עלה והחריב ביתו ושרף היכלו ולא עמד כנגדו" (השוו שורה 34). גם במדרש זה הטענה האחרונה הזאת היא המשכנעת את אחשורוש ואת יועציו.

השתקפות ביקורתו של יהודה הלוי על התרבות החצרנית ב"נאום אשר בן יהודה" לשלמה אבן צקבל

מתי הוס

א

עזרא פליישר ציין כי הידיעות שהגיעו אלינו מן הגניזה המדברות ב"מהומה המלווה את תנועותיו של יהודה הלוי במצרים למן יום בואו לשם, מסייעות בידינו להבין לראשונה במידת העומק הראויה את מעמדו האמיתי של ריה"ל בספרד ואת דמותו בעיני בני דורו".¹ פליישר למד מן התעודות הללו כי יהודה הלוי לא היה רק "משורר גדול ונערץ" ה"מעורב בדעת עם הבריות" אלא גם, ואולי בראש וראשונה, "מנהיגם המוכר של יהודי ספרד" ש"אצילי ספרד ומשכיליה ראו בו את מגלמם המובהק, השלם והאידיאלי, של ערכי התרבות שלהם, את הביטוי המתומצת של שאיפותיהם הרוחניות [...] את 'מעוזם ומנהיגם'".² בעקבות התובנות האלה טען פליישר כי "הסתייגותו של ריה"ל מן המודל התרבותי הספרדי המסורתי, ושלילתו הנחרצת, באחרית ימיו, את הדגם התרבותי הזה, מקבלות לאור המימד המנהיגותי של דמותו היקף אחר ומשמעות אחרת"³ המונעת מאתנו, כפי שמנעה מבני דורו, מלראות בה ביקורת בעלת אופי נקודתי ואידיאליסטיקראטי.

ביקורתו החריפה של יהודה הלוי על כלל מרכיביה של התרבות החצרנית האנדלוסית נחשפה בפני בני דורו לכל המאוחר בסוף שנות העשרים של המאה השתים-עשרה, עם הפצתו הראשונית של ספר הכוזרי ועם חיבור "המאמר על המשקלים".⁴ יהודה הלוי חזר

1 עזרא פליישר, "תמצית ארצנו ומשמעותה": לדיוקנו של רבנו יהודה הלוי על פי ממצאי הגניזה", השירה העברית בספרד ובשלוזחותיה, ג, שולמית אליצור וטובה בארי (עורכות), ירושלים תש"ע, עמ' 1505.

2 שם.

3 שם, עמ' 1507.

4 על מועד הפצתם של שני החיבורים ראו שלמה רב גויטיין, "אוטוגרפים מידו של ר' יהודה הלוי", תרביץ כה (תשט"ו), עמ' 401-402, 409-411; שלמה רב גויטיין, "הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה", תרביץ כב (תשט"ו), עמ' 24; משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו: 56 תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א, עמ' 67-68, 185-187, 324-326. דוד צבי בנעט השיג על קביעתו של גויטיין כי הנוסח הראשון של ספר הכוזרי הופץ "כבר בשנת 1125 או לפנייה",

והביע את הסתייגויותיו מן התרבות החצרנית בכמה שירים ואגרות שחיבר מתקופה זו ועד למותו ב-1141. ביקורתו הופנתה כלפי "החכמה היוונית"⁵ – צירוף שציין את מערכת המדעים הערבית-מוסלמית כפי שהוטמעה בתרבות היהודית האנדלוסית,⁶ כלפי "עבודת השרים" – שילובם של חצרנים יהודים במנגונוני השלטון המוסלמים והנוצרים, שהייתה תנאי הכרחי לכינונה של התרבות החצרנית,⁷ וכלפי השימוש במשקל הכמותי בשירה העברית.⁸ משמעות הביקורת החריפה על המשקל הכמותי הייתה ביטול ערכה של שירת החול על כל סוגיה, שירה שנכתבה רובה ככולה במשקלים הללו, וגם של חלק ניכר משירת הקודש האנדלוסית השקולה בהם. בספר הכוזרי ובבקשה "אברך את ה'" פסל יהודה הלוי במיוחד את שירת החשק וההיתול ואת ההקשר החצרני, המשתאות, שהיא בוצעה בהם.⁹ החוקרים שדנו בביקורת החריפה הזאת וניתחו אותה הדגישו בצדק כי למרות פסילתה הנוקבת של התרבות החצרנית האנדלוסית, המשיך יהודה הלוי לכתוב שירת חול במשקלים כמותיים ושילב בה תמות חצרניות מובהקות, שכללו לעתים גם מבעים הלקוחים משירת החשק.¹⁰

ראו דוד צבי בנעט, "לאוטוגרפים של יהודה הלוי ולהתהוות ספר הכוזרי", תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 300; וראו גם טובה רוזן, "המהלך הסטרופי בשירת יהודה הלוי: פואטיקה אלטרנטיבית?", ראובן צור וטובה רוזן (עורכים), ספר ישראל לוי: קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, א, תל אביב תשנ"ה, עמ' 315-328.

5 ראו "דבריו במר", חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ספר ראשון, ב, ירושלים ותל אביב (תשט"ו-תשי"ז) תשכ"א, עמ' 493-494, בתים 27-32; שרגא אברמסון, "מכתב רב יהודה הלוי על עלייתו לארץ ישראל", קרית ספר כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 140 (נרפס שוב: יוסף יהלום, "עלייתו של ר' יהודה הלוי לארץ-ישראל: במראה ובחידות", שלם ז (תשס"ב), עמ' 44); יהודה רצהבי, "אגרת מר' יהודה הלוי לר' חביב", גיליונות כה (תשי"ג), עמ' 270.

6 Ross Brann, *The Compunctious Poet*, Baltimore and London 1991, p. 88.

7 ראו יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1965, עמ' 42: "יהודה הלוי כפר בערכה של עבודת השרים, שבה נמצא הבסיס לחיי החברה החצרנית ותרבותה ובה היה קשור, לפי השקפת אנשי הדור, קיום הגולה בכלל"; ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי, גרשון דוד כהן (מהדיר), פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 296: "הצורה החמורה ביותר של הונאה עצמית, של בגידה באמונה הדתית, נמצאה לדעתו ושל יהודה הלוי בשירות שחצרנים יהודים העניקו למלכים מוסלמים ולמלכים נוצרים" (כל התרגומים הם שלי, מ"ה, אלא אם כן מצוין אחרת); וראו גם Brann, הערה 6 לעיל, עמ' 116; חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 462-463; "התרדף נערות", שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 494, בית 2; "היכולת הפגרים", שם, עמ' 498, טורים 25-32; ספר הכוזרי, אברהם צפרוני (מהדיר), ירושלים ותל אביב תשכ"ה, ה, כה, עמ' 332-333.

8 ספר הכוזרי, שם, ב, סט-עד, עז, עמ' 124-129; "המאמר על המשקלים", בתוך: רוזן, "המהלך הסטרופי", הערה 4 לעיל, עמ' 325-328.

9 ספר הכוזרי, שם, ב, ס, עמ' 117; ג, ה, עמ' 145-146; שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, א, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשל"ח-תשמ"ו, א, עמ' 134-135.

10 בראן הציג סקירה ביקורתית של הפתרונות שהועלו במחקר בסוגיה זו, ראו הערה 6 לעיל, עמ' 95-101; ניתוח מפורט של המקורות המדברים בשלילת המשקל הכמותי אפשר לבראן לגבש הסבר משכנע לסתירה שנוצרה עקב החלטתו של יהודה הלוי לכתוב שירה חצרנית שקולה למרות ביקורתו החריפה עליה, ראו שם, עמ' 103-118.

במחקרים אחרים עמד פליישר על ההתפתחויות הספרותיות שאפיינו את המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי. כך למשל, באחת מן התוספות החשובות שצירף לספרו של שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ציין פליישר כי בשירי המשוררים הללו "לעתים ניתן לחוש [...] איזו העדפה צורנית הנראית מבשרת התפתחויות חדשות. רובם למשל נראים נוטים חסד לצורת המושח [...] דפוס של שירה שעמד רוב השנים בצל ויצא למרחב רק ביצירתו של יהודה הלוי"¹¹, והוא הוסיף בהערת שוליים כי "שירת החול של יהודה הלוי, אף על פי שחלקים נכבדים ממנה עדיין נתונים בעולמה של הקלאסיקה האנדלוסית, מבשרת בכמה מאפיינים ברורים שלה את שקיעתה של פואטיקה זאת"¹². עם זאת, הוא נמנע במופגן מלקשור את "שקיעתה" של הפואטיקה האנדלוסית במורשתו השירית של יהודה הלוי עם הביקורת החריפה שמתח עליה בשנות חייו האחרונות, ומיעט לעסוק בסתירה שבין ביקורת זו לבין השירים הרבים שיצר יהודה הלוי לאחר ניסוחה והפצתה.¹³ עמדה דומה עולה ממחקריו ביחס לתופעה החריגה של השימוש במשקל ההברתי-הדקדוקי בשירי חול הכתובים בתבנית שיר האזור, תופעה שעלתה בהיסוס בשירתו של משה אבן עזרא ופותחה בידי יהודה הלוי. באשר לשיר האזור "דמעי מלבד עזרי", שאת ייחוסו למשה אבן עזרא חשף במאמרו "תוספות למורשתם של משוררי ספרד הקלאסיים", ציין פליישר כי "אף על פי שהמושח חילוני מבובהק – אין הוא שקול לפי שיטת היתדות והתנועות, אלא לפי השיטה ההברתית-הדקדוקית הנהוגה בספרד כמעט באופן בלעדי בשירת הקודש"¹⁴. פליישר הוסיף כי "ממצא זה יוצא דופן הוא [...] אמנם בין ט"ו השירים הסטרופיים החילוניים של משה אבן עזרא יש אולי עוד אחד השקול בדרך זו [...] כנגד זה יש לא מעט ממושחאת חילוניים הברתיים במורשתו של ר' יהודה הלוי"¹⁵. אולם פליישר לא סבר כי ריבויים היחסי של שירי אזור השקולים במשקל הברתי-דקדוקי אצל יהודה הלוי קשור לביקורתו על התרבות החצרנית וגם לא לשינוי מהותי בפואטיקה של שירת החול האנדלוסית שהתחולל בשירתו. נהפוך הוא, מגילוי של שיר האזור ההברתי-הדקדוקי של משה אבן עזרא הוא למד כי "הנוהג לעצב כך [במשקלים הברתיים] שירי אזור חילוניים היה נפוץ באנדלוסיה יותר ממה שחשבנו"¹⁶. גם העובדה החריגה ש"כל השירים שכתב" יהודה הלוי "לכבוד הנגיד" שמואל בן חנניה הם שירים סטרופיים, שכולם "להוציא" שניים, "אף על פי שהם שירי חול מובהקים [...]" שקולים לפי השיטה ההברתית דקדוקית"¹⁷, אינה קשורה לדעתו למהפך שחל בתפיסתו

- 11 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 7 לעיל, עמ' 482.
- 12 שם, עמ' 483, הערה 6.
- 13 למעשה הוא ביטל את תוקפה של סתירה זו כאשר טען כי "כשנפרד ריה"ל מבית גידולו והגשים את מה שנתחייב מדעותיו – הוא לא ראה את עצמו כחוזר בתשובה המנתק את קשריו עם העולם הזה [...] הוא היה צליין חילוני מאוד [...] אורחות חייו כחודשי שהותו במצרים לא היו שונים במאומה מאורחות חייו בספרד", פליישר, "תמצית ארצנו", הערה 1 לעיל, עמ' 1509.
- 14 עזרא פליישר, "תוספות למורשתם של משוררי ספרד הקלאסיים", השירה העברית בספרד ובשלווחותיה, הערה 1 לעיל, ב, עמ' 705.
- 15 שם, עמ' 705-706; וראו גם עזרא פליישר, "עיונים בשלבי עלייתה והתקבלותה של צורת המושח (שיר האזור) בשירה העברית של ימי-הביניים", שם, א, עמ' 263, הערה י; עזרא פליישר, "בחינות בעליית שיטות השקילה המדויקות בשירה העברית", שם, עמ' 92-93, הערה 62.
- 16 פליישר, "תוספות", הערה 14 לעיל, עמ' 706.
- 17 גיל ופליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, הערה 4 לעיל, עמ' 229-230.

הפואטית. אמנם הוא הדגיש כי "קשה לראות בתופעה מקרה בלבד", אבל לדעתו "נראה יותר שיהודה הלוי התאים את עצמו בעניין הזה למה שהיה שגור או מועדף בחצר הנגיד"¹⁸ והשמרנות שאפיינה חצר זו ביחס לאנדלוסיה ולארכסנדריה היא שהביאה אותו לשקול את רוב השירים ששלח לנגיד במשקל ההברתי-הדקדוקי.¹⁹

1

בניגוד לעמדתו של פליישר, קישרו טובה רוזן ובעקבותיה רוס בראן בין ביקורתו של יהודה הלוי על התרבות החצרנית לבין ריבויים היחסי של שירי חול בתבנית שיר אזור השקולים במשקל ההברתי-הדקדוקי שכתב במצרים. בספרה לאזור שיר דנה רוזן בשני שירי שבח בתבנית שיר אזור השקולים במשקל ההברתי-הדקדוקי שחיבר יהודה הלוי במצרים.²⁰ רוזן ציינה כי –

שירים אלה מוותרים על הפתיחה האירוטית ומוקדשים רובם ככולם לשבח. הכרזות שלהם עבריות. המגמות הפוריטאניות שלהם ניכרות לא רק בצמצום השדה התימאטי אלא גם בויתור על גינוני משקלים ערביים ובבחירה במבנים פשוטים. אולי אפשר לראות בכך אחת ההשלכות החיצוניות לשינוי העמוק שחל בהשקפת עולמו הכללית של ר' יהודה הלוי בשנותיו האחרונות.²¹

רוס בראן פיתח הערה זו. לדבריו –

למרות שטף היצירה של שירת חול בסגנון אנדלוסי שאפיין את שהותו של יהודה הלוי במצרים, אנו יודעים כי בו בזמן הוא חיפש חלופה פרווודית למשקלים הכמותיים. הדבר עולה מניסוייו בכתיבת שירי חול סטרופיים השקולים במשקלים הברתיים ומוקדשים לנדיבים, שלהם כתב במקביל שירי חול שווי חרוז השקולים במשקלים כמותיים. שני שירי אזור שאינם שקולים במשקלים כמותיים, "צאנה בנות נוא אמון" ו"פעמון זהב

18 שם, עמ' 230.

19 על שמרנותה של מצרים ביחס לאנדלוסיה ראו יוסף יהלום, "שירה וחברה במצרים, בחינתן על-פי היחס לשירת החול של רב יהודה הלוי", ציון מה (תש"ם), עמ' 289-290; על השוני שבין האליטה היהודית באלכסנדריה לבין חצר הנגיד השמרנית יחסית בקהיר, ראו יוסף יהלום, "יהודה הלוי במעגלות ארץ-ישראל על פי מאספי שיריו במצרים", שלום ח (תשס"ט), עמ' 79-81; על אופייה של שירת החול העברית במזרח במאה האחת-עשרה ובמאה השתיים-עשרה, ראו יוסף טובי, "השירה העברית בארצות המזרח ובצפון-אפריקה", פעמים 2 (תשל"ט), עמ' 55-64; אפרים חזן, השירה העברית בצפון אפריקה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 22-26; 31-32; טובה בארי, "עלי החבר בן עמרם: משורר עברי במצרים במאה האחת עשרה", ספונות ס"ח, ח (כג) (תשס"ג), עמ' 290; עזרא פליישר, "שירי חול עבריים מסוריה בשלהי המאה הי"ב", השירה העברית בספרד ובשלוזוחוניה, הערה 1 לעיל, ג, עמ' 1405-1426; שרה כהן, שירי ר' אהרן אלעמאני, ירושלים תשס"ה, עמ' 132-157.

20 "פעמון זהב", דיואן יהודה בן שמואל הלוי, חיים בראדי (מהדיר), ברלין תרנ"ד-תר"ץ, א, שיר סז, עמ' 93-94; "צאנה בנות", יהודה רצהבי (מהדיר), מגנזי שירת הקדם, ירושלים תשנ"א, שיר פב, עמ' 231-233.

21 טובה רוזן-מיקד, לאזור שיר: על שירת האזור העברית בימי הביניים, חיפה תשמ"ה, עמ' 50-51.

ורמון",²² אפילו נמנעים משילוב הנסיב הקונוונציונאלי [...] לפני גוף השיר שבמוקדו שבה. שני השירים מסתיימים בכ'רג'ה עברית ולא כמקובל בכ'רג'ה בספרדית-ערבית מדוברת או בכ'רג'ה רומאנית. שני השירים הללו מייצגים את הפואטיקה השמרנית ביותר של יהודה הלוי, משום שבהם התרחק כל כך מן הנורמות הפרוודיות והתמטיות של השירה האנדלוסית [...] ניסויי הפרוודיים והתמטיים של יהודה הלוי במשקלים ההברתיים האופייניים לשירת הקודש האנדלוסית הם האתר הקרוב ביותר לשינוי ערכים מוחלט של צורה ותוכן בשירת החול של יהודה הלוי.²³

כמה שנים אחר כך שבה רוזן ועסקה בסוגיה זו במאמרה "המהלך הסטרופי בשירת יהודה הלוי – פואטיקה אלטרנטיבית?" במאמר זה היא פיתחה את השערתה בדבר כינונה של פואטיקה חלופית לפואטיקה האנדלוסית בשירתו המאוחרת של יהודה הלוי. להבדיל מטענתו של בראן כי "זמרת הלויים, טעמי המקרא והפיוט" אינם "אלטרנטיבות מעשיות העשויות להחליף את השיטה הכמותית, וכי 'הלוי בעל כורחו מודה בתבוסתו'²⁴ של השיטות העבריות למול ההגמוניה של הפרוודיה ערבית",²⁵ רוזן סבורה כי "לעומת זמרת הלויים וטעמי המקרא שהם אכן דגמים לא שימושיים לשירה החיה, נתפס הפיוט כדגם מעשי ובריישום";²⁶ יהודה הלוי "אינו מציע להמציא שיטה חדשה במקום השירה השקולה, אלא מצביע על הפואטיקה הפייטנית כעל חלופה אפשרית".²⁷ עיקרה של פואטיקה זו נמצא לדעתה בהעדפת הכתיבה בתבניות סטרופיות במשקלים לא-כמותיים. רוזן ציינה תשעה מאפיינים של פואטיקה זו, שרובם ככולם קשורים לנושאים פרוודיים וצורניים,²⁸ אבל בדבריה על המאפיין התשיעי היא ציינה "שני סוגי שירה שהמחקר התקשה אם לסווגם כשירי חול או כשירי קודש הם הקינות הסטרופיות ושירי החתונה הסטרופיים [...] בשני סוגים אלה הרבה הלוי לכתוב יותר מקודמיו. נראה כי גם כאן מתבטאת נטייתו של הלוי ליישם את הפרוודיה של הפיוט לשירת החול".²⁹

א

בדברים שלהלן אדון באחד משני הז'אנרים האלה, בשירת החתונה של יהודה הלוי. שלא כמו רוזן ובראן, לא אעסוק בצדדים הפרוודיים והצורניים הגלומים בו אלא בשינויים התמטיים שהכניס אליו יהודה הלוי, ככל הנראה בעקבות משה אבן עזרא, ובשימוש בדיבור ישיר של הכלה ובדיאלוגים בין החתן לכלה, הניכרים בחלק מן השירים, שהם ככל הנראה,

-
- 22 בראן ציין שיר נוסף הכתוב בתבנית זו, "הן חן", דיואן יהודה הלוי, הערה 20 לעיל, א, שיר נו, עמ' 77-76. ראו Brann, הערה 6 לעיל, עמ' 203, הערה 59.
- 23 שם, עמ' 94, וראו גם Ross Brann, "Judah Halevi", Maria Rose Menocal, Raymond P. Scheindlin (eds.), *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge 2000, pp. 271, 276.
- 24 התרגום מספרו של בראן הוא של טובה רוזן המפנה אליו, Brann, הערה 6 לעיל, עמ' 114-115.
- 25 רוזן, "המהלך הסטרופי", הערה 4 לעיל, עמ' 319-320.
- 26 שם, עמ' 320.
- 27 שם.
- 28 שם, עמ' 323-324.
- 29 שם, עמ' 324.

בהקשר האנדלוסי, חידוש מובהק שלו.³⁰ המאפיינים החדשים הללו נמצאים לא רק בשירי קודש אלא גם בשירי חול, לא רק בשירים סטרופיים אזוריים ומעין אזוריים שחלקם שקולים במשקל ההברתי-הדקדוקי, אלא גם בשירים במתכונת הקלסית השקולים במשקל כמותי. קודם שאעמוד על השינויים שחלו בשירת החתונה של משה אבן עזרא ויהודה הלוי אתאר בקצרה את מאפייני שירת החתונה שנכתבה קודם זמנם.

שירי חתונה, בדומה לשירי הספד, הם מן הז'אנרים הקדומים ביותר בשירה העברית. ראשיתה של שירת החתונה במקרא (מזמור מה בתהלים) והמשכה בטקסטים מעטים יחסית שנשמרו בספרות חז"ל.³¹ מן התקופה הביזנטית הגיעו אלינו שירי החתונה הארמיים שפרסמו יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף,³² ומאותה התקופה ומהשנים שלאחריה – שירי חתונה שנכתבו בתקופת הפייטנות הקלסית ובתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת.³³ המשך תולדותיו

30 קדם לו בכך ינון בר צמח שפעל בסוריה במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה לערך, ראו "יפיפיה וחמודה", שולמית אליצור, "פיוטי ר' ינון בר צמח", קבץ על יד ס"ח, יט (תשס"ו), עמ' 63, טורים 26-36, ועמ' 54.

31 ראו למשל משנה, תענית ד, ח; בראשית רבה, ע, יז (מהדורת תיאודור-אלבק, ב, עמ' 818); בבלי, תענית לא ע"א; בבלי, כתובות טז ע"ב-יז ע"א; אהרן מירסקי, "שירת ספרד: תכניה וסוגיה", הפיט, ירושלים תש"ן, עמ' 593; ניסן רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב תשס"ד, עמ' 192-198, 290-294.

32 יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 258-281.

33 ראו, למשל, "אהבת נעורים" מאת אלעזר בירבי קיליר, עזרא פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים [תשל"ה] תשס"ח, עמ' 154-164; שירו של הנ"ל: "אשל טע", יוסף מרקוס, גנזי שירה ופיוט, ניו יורק תרצ"ג, עמ' 64-66; אברהם מאיר הברמן, "ברכות מעין שלוש ומעין ארבע", ידיעות המכון לחקר השירה העברית ה (תרצ"ט), עמ' פג-צ; אבי שמידמן, "ברכות המזון המפויטות לשמחת כלולות מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה; אבי שמידמן, "ברכות מזון מפויטות לאירוסין מן הגניזה", פרקי שירה: מגזי השירה והפיוט של קהילות ישראל ד (תשס"ט), עמ' 9-25; אבי שמידמן, "ברכות המזון המפויטות מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ט, עמ' 609-702; "אש ואש", פיוטי רבי פינחס הכהן, שולמית אליצור (מהדירה), ירושלים תשס"ד, עמ' 741-749; "א... אל... [ל...] תחתן", שם, עמ' 749-751; "ממקומו יצמח", פיוטי רב יהודה בירבי בנימן, שולמית אליצור (מהדירה), ירושלים תשמ"ח, עמ' 283-284; השיר האנונימי: "אורך התן", סדור רב סעדיה גאון, ישראל דרדון, שמחה אסף ויששכר יואל (מהדירים), ירושלים תשל"ג, עמ' תכג-תכה; "יהי אור", החזן הגדול אשר בבגדאד: פיוטי יוסף בן חיים אלברדאני, טובה בארי (מהדירה), ירושלים תשס"ג, עמ' 377; "ישמח יי", שם, עמ' 378; "אל באמותו", שם, עמ' 378-381; "[...] אני אפנה", עזרא פליישר, "שירו של רב האי גאון אל רב יהודה ראש הסדר מקירואן – נסיבותיו וסביבותיו", השירה העברית בספרד ובשלוחותיה, הערה 1 לעיל, ג, עמ' 1317-1327; השיר האנונימי: "ארומם אל", שם, עמ' 1313-1314; השיר האנונימי: "ארומם בתהלה", שולמית אליצור, "ארומם בתהלה", הצופה, כ"ה בסיוון תשנ"ח; השיר האנונימי: "אוהלך נשא", שולמית אליצור, "על פיוטי חתנים והפסרת חתנים", מסכת א (תשס"ב), עמ' 67-69; השיר האנונימי: "אישרתה שמחה", שם, עמ' 71; "אמנם בת", אליצור, "פיוטי ר' ינון בר צמח", הערה 30 לעיל, עמ' 59-61; "יפיפיה וחמודה", שם, עמ' 62-63; "ישושם מדברות", שם, עמ' 64-66; "קול ששון", שם, עמ' 67-68; "מנחם וגם צמח", שם, עמ' 68-71; "יצר הכל", פייטן בעידן של מפנה: ר' יהושע בר כלפה ופיוטי, שולמית אליצור (מהדירה), ירושלים תשנ"ד, עמ' 171-174; שירי דוסא החזן בן יהושע "אגילה ואשמחה", שרגא

של הז'אנר נמצא באסכולה האיטלקית והאשכנזית שאינה רלוונטית לדיונונו³⁴ ובשירת החול והקודש האנדלוסית שנכתבה קודם זמנם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי.³⁵ שירי החתונה הללו נכתבו במגוון של תבניות סטרופיות וחד-חרוזיות במסגרת שירת הקודש³⁶ ושירת החול.³⁷ מספרם של שירי החתונה מתקופה ארוכה זו שראו את אור הדפוס אינו

- אברמסון (מהדיר), "קרובות לחתן", תרביץ טו (תש"ד), עמ' 57-59; "אשת חיל", שם, עמ' 60-62; "יאר לך", שם, עמ' 62 (על בעיות ייחוסם של פיוטי דוסא ראו עזרא פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 454-456); "[...] והצופן בנרבותיו", טובה בארי, "עלי החבר בן עמרם", הערה 19 לעיל, עמ' 299-300; "אמנם הנח", עזרא פליישר, "מדיואן שירי החול של רב נתן בן שמואל נזר החברים", השירה העברית בספרד ובשלוזוחותיה, הערה 1 לעיל, ג, עמ' 1367-1371.
- 34 המשורר האנדלוסי היחיד שבשירתו ניכרת השפעתה של אסכולה זו הוא יוסף אבן אביתור. זולת שלו לפסח, "האבני מנער", הוא "מעין חיקוי לזולת של אמתי לחתונת כסיאה אחותו" (עזרא פליישר, "בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים", הספרות 30-31 [1981], עמ' 159). על השפעות נוספות של האסכולה האיטלקית על שירתו ראו שם, עמ' 151; עזרא פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 34-36; עזרא פליישר, "חדותה (!)", איטליה יג-טו (תשס"א), עמ' כא; שולמית אליצור, "בין יוסף ליוסף: לזהות מחברו של יוצר קדום", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 83-86.
- 35 ראו למשל "דבוק חתן", דונט בן לבראט: שירים, נחמיה אלוני (מהדיר), ירושלים תש"ז, עמ' סא-סג; "אל שוכן", עזרא פליישר, "בחינות בשירתו של רבי יוסף אבן אביתור", השירה העברית בספרד ובשלוזוחותיה, הערה 1 לעיל, ב, עמ' 445-446; "אבות הראשונים", שם, עמ' 447-450; "יבורח חתני", שם, עמ' 450; "ליהודה אברכה", שם, עמ' 451; "רבות בנות", שם, עמ' 452; "מאן דילדה", שם, עמ' 452-453; "לכבוד יושב גבוהים", שם, עמ' 453-454; "אין זולתך אל", שם, עמ' 438; וראו גם שם, עמ' 455, הערה 141 על פיוטים נוספים שלו לחתן; "אז בהיות", עזרא פליישר, "הפייטן ר' יצחק בר לוי ופיוטיו", השירה העברית בספרד ובשלוזוחותיה, הערה 1 לעיל, ב, עמ' 561-567; "לכבי מארעיו", שירי ר' יצחק אבן 1920, אהרן מירסקי (מהדיר), ירושלים תשכ"א, עמ' 63-66; "[...] ואם כלת", שם, עמ' 70-71; "שלחה לכת נדיב", שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, ב, דב רדן (מהדיר), ירושלים תשל"ג, שיר קלו, עמ' 462-463; "שמש כחתן", שם, שיר קמא, עמ' 466; "יפו אמרי", שירי ר' יצחק אבן גיאת, יונה דוד (מהדיר), ירושלים תשמ"ח, שיר רסח, עמ' 374-375; "יקר רוח", שם, שיר רפב, עמ' 389-390; "ידידי קדם" מאת ריצ"ג, פליישר, היוצרות, הערה 33 לעיל, עמ' 597-598; "אם תראי", "משירי ר' משה הכהן אבן ג'יקטילה", חיים בראדי (מהדיר), ידיעות המכון לחקר השירה העברית ג (תרצ"ז), שיר י, עמ' פו-צ; "כוסות יין" למשה (אבן ג'יקטילה?), חיים שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 312; השירים האנונימיים "קול שמחת", שירמן, שירים חדשים, בהערה זו לעיל, עמ' 321; "לשוני אגבירה", שם, עמ' 332-333 (פליישר טען שהשירים "אם תראי", "כוסות יין" ו"לשוני אגבירה", הם שירי חתונה אבל בשירים עצמם אין כל רמז לכך. לדבריו על השיר הראשון ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, הערה 7 לעיל, עמ' 353, הערה 37; לדבריו על שני השירים האחרונים ראו עזרא פליישר, "מבנים סטרופיים מעין אזוריים בפיוט הקדום", השירה העברית בספרד ובשלוזוחותיה, הערה 1 לעיל, א, עמ' 124, הערה 22).
- 36 שירי חתונה נכתבו במגוון סוגות פייטניות: קדושתאות, קרובות יח, שבעות, מערכות יוצר ופיוטים שהיו שייכים במקורם למערכות כאלה או שנכתבו כפיוטים נפרדים בתקופות שכתבתן של מערכות שלמות לא הייתה שכיחה (גופי יוצר, מאורות, אהבות, זולתות, יי מלכנו), ברכות מזון מפייטות, רשויות, רהטים, קילוסים ועוד.
- 37 על מעמם של שירי החתונה וזיקתם אל שירת הקודש ושירת החול ראו אפרים חזן, תורת השיר בפיוט הספרדי לאור שירת הקודש של ר' יהודה הלוי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 17-19; כנרת שוצמן, "שירי החתונה של ר' יהודה הלוי: בחינת מאפיינים צורניים ותוכניים", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ח, עמ' 35-36.

רב,³⁸ אבל הוא מאפשר לשרטט בצורה מדויקת למדי את קווי המתאר של הסוגה. למרות ההיסטוריה הארוכה של הז'אנר, חוזרים ועולים בו בצורות מגוונות מספר מצומצם יחסית של נושאים. לעתים שיר חתונה יפתח רק נושא אחד מן הנושאים הללו, במקרים אחרים ישולבו בו בדרכים מגוונות כמה נושאים. התמות הדומיננטיות בשירים האלה לתקופותיהם הם: מְהַלֵּל האל; מהלל החתן והכלה תוך התייחסות לייחוס הנכבד, ולעתים תוך השוואתם לאבות האומה ולאמותיה; ברכות לפרייה ולרבייה; איחולים להצלחתו הכלכלית של החתן; דברי שבח על השכלתו ובקיאותו בהלכה ובמדרש; איחולים לבנים שיהיו בגרותם תלמידי חכמים מופלגים; תיאור בריאת אדם וחוה וחתונתם וקישורה לחתונה הנוכחית; ותפילות לאל על גאולת העם ושיבתו לארצו, תפילות המנוסחות לעתים כפשוטן ולעתים במהלכים אלגוריים מורכבים, המציגים לצד חתן וכלה בשר ודם חתן וכלה אלגוריים – כנסת ישראל והקב"ה. בשירי החתונה הללו חסרים מבעים שבמהלכם מתייחסים הכלה והחתן בדיבור ישיר או בדיאלוג אל אהבתם ותשוקתם זו לזה.³⁹ כמו כן נעדר מהם תיאור של היבטים ארוטיים הכרוכים במימוש הנישואין. גם במקרים הספורים שיש בהם תיאורים כאלה הם קצרים, נקודתיים ומאופקים ביחס למבעים הארוטיים בשירי החתונה של משה אבן עזרא ויהודה הלוי.⁴⁰

38 יש פער ניכר בין מספרם הרב של שירי חתונה שזוהו במפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה ע"ש עזרא פליישר, לבין מספרם המועט של שירי חתונה שהגיעו לידינו מן האסכולה האנדלוסית קודם לזמנו של יהודה הלוי. ככל הנראה, הסיבה לכך היא מעמדם של שירי החתונה שנחשבו ל"טקסטים א-קנוניים [...] שבמהותם הם חד פעמיים, ושימוש חוזר בהם כמעט אינו אפשרי [...] אלה אינם יפים אלא לשעתם ומלכתחילה לא נועדו להיקרא אלא פעם אחת" (שולמית אליצור, "שירה ופיוט בגניזה: תהליכי הישרדות וקנוניזציה של טקסטים א-קנוניים", מנחם בן-ששון, ירחמיאל ברודי, עמיה ליבליך ודנה שלו [עורכים], הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, ירושלים תשע"א, עמ' 235). הסיבה להימצאותם של מספר רב של שירי חתונה בגניזה היא שהם "הושלכו" אליה "מרגע שנסתיים תפקידם" (אליצור, שם, עמ' 236). הישרדותה של גניזת בית הכנסת בן עזרא בפוסטאט היא הסיבה העיקרית להשתמרותם. אליצור ציינה כי "מחוץ לגניזות השונות לא נשתמרו טקסטים א-קנוניים לדורות אלא במתי מעט" (אליצור, שם). זו הסיבה העיקרית לכך שמן התקופה האנדלוסית, שגניזות בתי כנסיותיה לא הגיעו לידינו, שרדו רק שירי חתונה מועטים. המספר הרב של שירי החתונה שנשמרו בדיואנים של יהודה הלוי נובע, ככל הנראה, ממעמדו המרכזי בתרבות היהודית בת זמנו והמאחרת לו. סוגת שירת החתונה, שבמהותה היא סוגה א-קנונית, עברה לפיכך, מכוח מעמדו של יהודה הלוי וההערכה שזכו לה שירתו ודמותו בקרב בני דורו, תהליך של קנוניזציה, ראו אליצור, שם, עמ' 257-258; רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 212.

39 מבעים שבהם בני זוג מביעים את אהבתם זה לזה קיימים בפייטנות המזרחית בעיקר בחטיבות אלגוריות בשירי חתונה, המתארות את מערכות היחסים שבין כנסת ישראל לקב"ה כמערכות יחסים שבין כלה לחתנה, ובפיוטים אלגוריים מזרחיים ואנדלוסיים שאינם שירי חתונה העוסקים בנושא זה, ראו להלן הערה 40.

40 ראו, למשל, "אשריך חתן" מאת אלעזר בירבי קיליר, הברמן, "ברכות", הערה 33 לעיל, עמ' פז, טור ב (נרפס שוב: שמידמן, "ברכות לשמחת הכלולות", הערה 33 לעיל, עמ' 123; שמידמן, "ברכות המזון מבוא ומהדורה", הערה 33 לעיל, עמ' 654): "גִּוְרֵל וּמְנַה תְּהָא לָךְ / דְּדִיָּה דְבִשׁ יִמְצוּ לָךְ"; השיר האנונימי: "אשר עידן", שמידמן, "ברכות לאירוסין", הערה 33 לעיל, עמ' 21, טורים 17-20 (נרפס שוב: שמידמן, "ברכות המזון מבוא ומהדורה", הערה 33 לעיל, עמ' 619): "טוב דָּגָן וְתִירוֹשׁ יִקְבִּים / טָרֶף יִתְעַלְסוּ בְּעֵילוֹס אֶהָבִים / יַעֲלֵת חָן וְאַיְלִית אֶהָבִים / יִחַוְבְּרוּ כְּחוֹק נְבִיאִים הַמְתַּנְבְּאִים"; "א... .." [...] תתחתן", פיוטי רבי פינחס הכהן, הערה 33 לעיל, עמ' 750, טורים 19-20: "סְמִיחַ

התמונה החד-גונית למדי של חיי הז'אנר עוברת שינוי מהותי בשלושה מתשעה שירי חתונה של משה אבן עזרא,⁴¹ ובשלושים וחמישה משבעים וחמישה שירי החתונה של יהודה הלוי.⁴² המהלך החדש הניכר בשירים האלה אינו ממוקד בהיבטים פרוזודיים של

חֲתָן / עַם פֶּלָה לְהַצְחִיקָה / עַת כִּי יִבְעַל בְּחוּרָן בְּתוּלָה. במקרים אחרים מוסבים מבעים ארוטיים על חתן וכלה אלגוריים, כנסת ישראל והקב"ה, ולא על החתן והכלה הממשיים. ראו, למשל, "אהבת נעורים" לקיילירי: "בְּהַתְלוֹנְנִי בֵּין שְׁנֵי שְׂרִיד / תִּקְשִׁיבִי: 'מֵה יָפוּ דוֹרִיד'" ("אהבת נעורים", הערה 33 לעיל, עמ' 158, ה, טורים 11-12); מבעים כאלה שכיחים בפיוטים אלגוריים אנדלוסיים שאינם שירי חתונה. במקרים אחרים, כאשר משולבים בשירי חתונה מבעים ארוטיים, הם מוסבים על זוג הנישאים הראשון, אדם וחווה, אבל לא על הכלה והחתן הממשיים, ראו, למשל השיר האנונימי: "חתן אדמך", הברמן, "ברכות", הערה 33 לעיל, עמ' פה, טורים ג-ד (נדפס שוב: שמידמן, "ברכות לשמחת הכלולות", הערה 33 לעיל, עמ' 128; שמידמן, "ברכות המזון מבוא ומהדורה", הערה 33 לעיל, עמ' 659): "פֶּלָה גִידְלָתָה בְּמִרְכּוּלוֹת / דְּמָתָה לְתַמְרֵה וְשִׁיחַה לְאַשְׁכּוּלוֹת"; "אש ואש", פנחס הכהן, הערה 33 לעיל, עמ' 742, טור 8: "חֲבוּק חֲבוּר חֲמֻדָּה חָרָר כְּפִלְשֶׁתָה". התחושה העולה משירי החתונה האלה היא שהמשוררים שקדמו למשה אבן עזרא וליהודה הלוי נרתעו ממבעים מפורשים המדברים באהבתם ההדדית של החתן והכלה הממשיים והמתארים את מימוש נישואיהם.

41 שתי קצידות בתבנית הקלסית: "הריח מר", משה אבן עזרא: שירי החזק, א, חיים בראדי (מהדיר), ברלין תרצ"ה, שיר קס, עמ' קנט-קסא; "אולי בקרבת", שם, שיר קצט, עמ' קצט-רא; ושיר אזור אחי: "מה נעמו", שם, שיר רנא, עמ' רסד.

42 כנרת שוצמן כללה במהדורתה לשירי החתונה של יהודה הלוי (שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל) שבעים וארבעה שירים, ועליהם הוספתי שיר נוסף, "את יונה" שפרסם רצהבי (יהודה רצהבי, "שיר החתנים לר' יהודה הלוי", בצרון ח [תשמ"ו-תשמ"ז], עמ' 50-53). מתוך שלושים וחמישה השירים הללו שמונה-עשר כתובים בתבנית הקלסית, שבעה בתבנית שיר אזור במשקל כמותי, שניים בתבנית שיר אזור במשקל הברתי-דקרוקי, חמישה בתבנית מעין אזורית במשקל הברתי-דקרוקי, שנים בתבנית מעין אזורית במשקל כמותי ואחד בתבנית סטרופית בלתי שקולה. שירים בתבנית קלסית: "יונת רחוקים", שירי הקדש, הערה 9 לעיל, ג, שיר שפא, עמ' 864; "שאו כנפי", שם, ד, שיר תמא, עמ' 976-977; "בכנפי החלום", שם, שיר תמד, עמ' 979-981; "מה לצבי", שם, שיר תמח, עמ' 984-985; "אמר לעב", שם, שיר תנ, עמ' 987; "עזב לראות", שם, שיר תנד, עמ' 991-992; "זמן מערנך", שם, שיר תנה, עמ' 992-993; "קחה מן", שם, שיר תנט, עמ' 996-997; "אמרו בני", שם, שיר תסג, עמ' 1001; "חתן תנה", שם, שיר תעה, עמ' 1016; "זרח חתן", שם, שיר תפ, עמ' 1019; "בכל אף", שם, שיר תסז, עמ' 1007; "חתני מה", שם, שיר תעז, עמ' 1017-1018; "אל ההרס", שם, שיר תפג, עמ' 1021-1023; "אתי להר", שם, שיר תפו, עמ' 1028; "בחדר ענג", דיואן יהודה הלוי, הערה 20 לעיל, ב, שיר ל, עמ' 32; "יונה מקוננת", שם, שיר קטו, עמ' 315; "צאי יפה", שם, שיר קה, עמ' 316. שירים בתבנית שיר אזור במשקל כמותי: "הלא עלה", שירי הקדש, בהערה זו לעיל, ד, שיר תלה, עמ' 969-971; "רעית צבי", שם, שיר תמ, עמ' 974-976; "שור אם", שם, שיר תמה, עמ' 981-983; "מן ההרס", שם, שיר תסו, עמ' 1006-1007; "אחלי לי", שם, שיר תפה, עמ' 1026-1027; "בא ידידי", דיואן יהודה הלוי, בהערה זו לעיל, ב, שיר קיא, עמ' 320-321; "עפרה עת", שירמן, שירים חדשים, הערה 35 לעיל, עמ' 313-314 (על ייחוס השיר ליהודה הלוי ראו: שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 26, הערה 49). שירים בתבנית שיר אזור במשקל הברתי-דקרוקי: "יפה עתות", שירי הקדש, בהערה זו לעיל, ד, שיר תפב, עמ' 1020-1021; "את עפרה", שם, שיר תסב, עמ' 999-1001; שירים בתבנית מעין אזורית במשקל הברתי-דקרוקי: "בואו וראו", שם, שיר תלב, עמ' 965-966; "מלאכי האהבה", שם, שיר תלט, עמ' 972-974; "יבא דודי", שם, שיר תסד, עמ' 1002-1003; "יונה על", שם, שיר תסה, עמ' 1003-1005; "מה יפית", שם, שיר תנב, עמ' 988-989; שירים בתבנית מעין אזורית במשקל כמותי: "לפלה הרמון" (נ"א: "כפלה הרמון"), שירמן, שירים חדשים, הערה 35 לעיל, עמ' 368; יהודה רצהבי, "שיר חתנים לר' יהודה הלוי", תרביץ

חריזה ומשקל: רק שמונה משלושים וחמישה שירי החתונה הללו של יהודה הלוי כתובים בתבניות סטרופיות במשקלים לא-כמותיים המייצגות את הפואטיקה האלטרנטיבית שרוזן התייחסה אליה;⁴³ לעומת זאת, כמעט מחציתם כתובים במתכונת קלסית – שבעה מהם בתבנית שיר אזור השקול במשקל כמותי,⁴⁴ ושניים בתבנית מעין אזור השקולה במשקל כמותי. השינויים הניכרים בשירים האלה בהשוואה לשירי החתונה שקדמו להם יסודם בתמות, בציורים, בדרכי אפיון ובסיטואציות שיח שמקורם בשירת החשק בתבנית

- נו (תשמ"ז), עמ' 429-432; "את יונה", רצהבי, "שיר החתנים", הערה זו לעיל, עמ' 50-53. שירים בתבנית סטרופית: "הנך יפה", עזרא פליישר, "שיר חדש של יהודה הלוי", השירה העברית בספרד ובשלוחזותיה, הערה 1 לעיל, ב, עמ' 978-986.
- 43 שוצמן הגיעה לאותה מסקנה כאשר בחנה את כלל שירי החתונה של יהודה הלוי. לדבריה מתוך שבעים וארבעה שירי החתונה שכללה במהדורתה "רק בשליש מיושמת הפואטיקה האלטרנטיבית הלכה למעשה" (שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 70). ממצאים דומים עולים משירי החתונה האנדלוסיים שנכתבו קודם לזמנם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי, ראו שם, עמ' 76-77.
- 44 בשירי האזור האלה אין כ'רג'ה לועזית. קשה לקבוע אם מדובר במהלך מכוון. מצד אחד, הדבר אינו נראה מקרי משום שרק באחד משירי החתונה שהגיעו לידינו, "סמכוני ביין" ליהודה אבן גיאת (חיים שירמן, "המשוררים בני דורם של משה אבן עזרא ויהודה הלוי: סדר ראשון", ידיעות המכון לז'אקר השירה העברית ב [תרצ"ו], עמ' קפח-קפט) משולבת כ'רג'ה לועזית. מצד אחר, מונחים לפנינו כמה שירי חול בתבנית שיר אזור, ובהם שירי שבח (רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 198) החסרים כ'רג'ה לועזית. ראו, למשל "מי זה", "אבן ג'יקטילה", הערה 35 לעיל, שיר י, עמ' עח-פ; "יונה בצל", משה אבן עזרא: שירי החול, הערה 41 לעיל, שיר רמז, עמ' רנח-רנט; "סוית אהבים", שם, שיר רמח, עמ' רנט-רסא; "תאות לבבי", שם, שיר רמט, עמ' רסא-רסב; "דדי יפת", שם, שיר רנ, עמ' רסג (שולמית אליצור העירה לי כי בשיר זה מספר המחרוות קטן מן הרגיל [שלוש ולא ארבע או חמש כמקובל, ראו רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 15] ולכן ייתכן כי במקורו הייתה בו מחרוות נוספת ובה כ'רג'ה לועזית שהושמטה בירי מעתיקים); "תימן האצילי", שירי יוסף אבן צדיק, יונה דוד (מהדיר), ירושלים תשמ"ב, שיר ד, עמ' 27-28; "אי ישן", שם, שיר ו, עמ' 31-32; "לבי מעירי", דיואן יהודה הלוי, הערה 20 לעיל, א, שיר נה, עמ' 73-74; "הגיע זמן", שם, שיר נט, עמ' 81-82; "פעמן זהב", שם, שיר סו, עמ' 93-94; "דרשי תורה", שם, שיר קיד, עמ' 173-174; "בדמי גביעינו", שם, ב, שיר קטו, עמ' 326-327. בחלק משירי החתונה היעדר הכ'רג'ה הלועזית נובע ממעמדם כשירי קודש (ראו פליישר, שירת-הקודש, הערה 33 לעיל, עמ' 347; פליישר, "צורת המושח", הערה 15 לעיל, עמ' 236). גורם נוסף האחראי, כנראה, להיעדר כ'רג'ה משירי חתונה שאינם שירים ליטורגיים, נעוץ בדיקתם של שירי החתונה האלה אל שירת הקודש ועבודתה שחלק ניכר מהם בוצעו במהלך טקס החתונה ובשבעת ימי המשתה (ראו חזן, תורת השיר, הערה 37 לעיל, עמ' 18-19). ייתכן גם כי יהודה הלוי ביקש ליצור הבחנה, באמצעות אי-הכללתה של כ'רג'ה לועזית, בין שירי חשק לכתובים בתבנית שיר האזור והכוללים כ'רג'ה, שרבים מהם זומרו בטקסי חתונה (עדות ביקורתית על נוהג זה עולה מדברי הרמב"ם בביאורו למשנה, אבות א, טז [מסכת אבות עם פירוש רבנו משה בן מיימון, יצחק שילת (מהדיר), מעלה אדומים תשנ"ח, עמ' קכו-קכז] ובאחת מתשובותיו [תשובות הרמב"ם, ב, יהושע בלאו (מהדיר), ירושלים תש"ך, סימן רכד, עמ' 398-400], וראו על כך יהלום, "שירה וחברה", הערה 19 לעיל, עמ' 287-288; וראו גם רברי אברהם בר נתן הירחי, פירוש מסכת כלה רבתי השלם, ברוך טולידאנו [מהדיר], טבריא תרס"ו, עמ' יט, כ-כא) לבין שירי החתונה האלה שנועדו למלא תפקיד זהה. שוצמן סברה כי היעדרה של הכ'רג'ה מצביע על כך שאין מדובר ב"שירי חול מובהקים" (שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 35), אבל על פי אמות המידה של הפואטיקה האלטרנטיבית שהציגה רוזן ("מההלך הסטרופי", הערה 4 לעיל), שירי האזור הללו, למרות היעדר הכ'רג'ה, חורגים ממסגרתה של פואטיקה זו.

הקלסית, בחטיבה האחרונה הכוללת את הכ'רג'ה בשירת האזור ובשירת הקודש האלגורית האנדלוסית. אלו מוטמעים בשירי החתונה הללו תוך שינוי תפקידם ומשמעותם בהקשר המקורי, ומשולבים בהם לצד מאפיינים מסורתיים של הסוגה. השילוב הייחודי הזה, החסר בשירי החתונה שקדמו למשה אבן עזרא ויהודה הלוי, יצר סוג משנה של שירת חתונה ארוטית. קריאה קרובה בשירים מאפשרת להבחין בשישה מאפיינים עיקריים של סוגת משנה זו. בחלק מן השירים מפותח רק מאפיין אחד מהמאפיינים הללו, באחרים אפשר למצוא שניים או שלושה מאפיינים, ולעתים אף ארבעה.⁴⁵

מאפיין ראשון שעליו עמדה כנרת שוצמן, כרוך בשילובם של תמות, ציורים ודרכי אפיון שמקורם בשירת החשק, המשולבים כצורתם בשירת החתונה, אבל הקשרם החדש מנטרל בדיעבד את התפקיד שמילאו בז'אנר המקור: "המוטיב המקובל של שיר החשק" משולב בשיר החתונה אך [...] מפורק כאשר האיום מוסר מתדמית הכלה ואתו נעלמים גם ייסורי החתן [...] באמצעות שילוב הציור משיר החשק כמות שהוא בתוך הסיטואציה החדשה של שיר החתונה עיצב ריה"ל כלה מאיימת, אך כאשר היא פועלת בניגוד לחשוקה – מזמינה את החושק אליה או מתאחדת עימו [...] האיום נמוג מדמותה.⁴⁶

כך למשל ב"עזב לראות" ליהודה הלוי מוסב תיאור אופייני של כוחה הפלאי והמאיים של החשוקה על דמות הכלה: "צְבִי יָצַד בְּעֵינָיו הָאֲרִיּוֹת / תְּצַדְנֹוּ בְּעֵינֶיךָ צְבִיָּה // בְּעֵינֵי אִם תְּמִיתְנֹוּ וְיָמֹוֹת / וְשָׁפָה אִם תְּחִיָּהּ וְחָיָה"; אבל מיד לאחר מכן הדובר מבהיר כי התכונות המאיימות האלה מאבדות מכוחן משום שאין מדובר במערכת היחסים הדיסהרמונית המאפיינת את שירת החשק העברית, אלא במערכת יחסים הרמונית שגילומה בנישואין: "שְׁנֵי אֲבָנֵי יָקָר הֵמָּה וְהָאֵל / אֶסְפֶּם לְהִיּוֹת אָבָן שְׁתֵּיהֶּ [...] יָקָר נִתְּלָה בְּכָבוֹד מִיֵּן בְּמִינוֹ

45 מאפיין אחד כלול בשירים הבאים ליהודה הלוי: "מה לצבי", "אמר לעב", "עזב לראות", "זרח חתן", "בכל אף", "אתי להר", "בחדר ענג", "יונה מקוננת", "יפה עתות", "מלאכי האהבה", "את יונה" (הערה 42 לעיל); שני מאפיינים נמצאים ב"מה נעמו" למשה אבן עזרא (הערה 41 לעיל) ובשירים הבאים ליהודה הלוי: "יונת רחוקים", "שאו כנפי", "בכנפי החלום", "זמן מעדנדך", "קחה מן", "חתן תנה", "אמרו בני", "חתני מה", "אל ההדס", "יפה צאי", "רעית צבי", "מן ההדס", "בא ידירי", "עפרה עת", "בואו וראו", "מה יפית", "יבא דודי" (הערה 42 לעיל); שלושה מאפיינים יש ב"הריח מר" למשה אבן עזרא (שם) ובשירים הבאים ליהודה הלוי: "הלא עלה", "שור אם", "אחלי לי", "את עפרה", "יונה על", "לפלא הרמון" (שם); ארבעה מאפיינים נמצאים ב"אולי בקרבת" למשה אבן עזרא (שם) וב"הנך יפה" ליהודה הלוי (שם).

46 שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 42-43; האיום אינו "נמוג" מדמותה – אי אפשר למחוק את התכונות הרמוניות לאחר העלאתן המפורשת בטקסט, אבל כוחן להרע אכן מושעה באופן זמני לפרק זמן מוגדר במהלך החתונה והטקסים הנערכים סביבה. טובה רוזן הראתה כיצד היסודות המיוזוגניים המפורשים בשירת החשק מנוטרלים מכוחם בשירת החתונה רק כדי לחזור אל תפקידם המקורי, גם אם בעיצוב לשוני השונה מזה שנהג בשירת החשק והחתונה, בכמה מן הסיפורים המחורזים שבמרכזם דמותה של האישה הנשואה, ראו Tova Rosen, "On Tounge Being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts* 8 (1988), p. 77; ציד הצבייה: קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל אביב תשס"ו, עמ' 19-27. על הכלה המזמינה את החתן להתעלס עמה ראו אפרים חזן, "שירי חתונה לרבי יהודה הלוי", דוכן יא (תשל"ח), עמ' 30-31; רוזן, ציד הצבייה, בהערה זו לעיל, עמ' 22.

/ כְּהַתְּלוֹת כְּהִנָּה בְּלוּיָהּ.⁴⁷ מהלך דומה מתרחש ב"אל ההדס". הכלה מאופיינת כחשוקה / אכזרית: "רֵן פָּצְחוּ שְׁפָתַי רְשָׁפִיָּה / לֵב יִהְלֶךְ תִּמָּס בְּשִׁיחִיָּה // יוֹרוּ בְּלֵב חֵץ בּוֹ בְּטַל הַשְּׁקוֹ / מִדָּם לֵבב הוֹשָׁקִים רְצוּחִיָּה [...] לְחִיָּה [...] נוֹשֵׁךְ כְּנָחַשׁ מִבְּלִי לַחֵשׁ / לוֹהֵט פְּעִינִי לֵהֵט רְמַחִיָּה"; אבל המאפיינים המאיימים הללו מאבדים מכוחם בהקשרה של החתונה מכוח הערך האסתטי המיוחס להם על ידי הדובר, הפונה אל החתן ומסביר לו את משמעותם: "חֲתָן בְּבִיתְךָ מִצְּאֵנָה / חֲתָן וְזוֹ שִׁירַת שְׁבָחִיָּה // קוֹם וְעֲלֵה חֲתָן וְתֵן תּוֹדָה / לְאֵל עֲלֵי קֶל טוֹב מִנְחִיָּה".⁴⁸

במקרים אחרים מקטעים מעלילת החשק על ציוריהם האופייניים משולבים כצורתם בשיר החתונה, אבל מבחינת סדר הזמנים הם ממוקמים, לעתים במפורש לעתים במובלע, בתקופה שקדמה לחתונה.⁴⁹ כך למשל, ב"זמן מעדנך" מתוארת התנהגותה של הכלה "בימי פְּרוֹד" שקדמו לחתונה בלשון אופיינית לתיאורי החשוקה האכזרית בשירת החשק: "צְבִיֶּת חֵן אֲשֶׁר פָּצְעָה לְבָבְךָ / יְמֵי פְּרוֹד פְּצָעִים נְאֻמָּנִים [...] וְשִׁפָּה שְׁלָחָה אֶזְ בְּךָ רְשָׁפִים"; אבל הדובר מבהיר כי היסורים הללו, שנגרמו בשל "ימי פְּרוֹד" שהפרידו את החתן מכלתו, בניגוד לייסורי החושק בשירת החשק, הם ייסורים זמניים בלבד העתידים לפקוע במהרה. בבית הקודם לבית זה הדובר הצהיר כי גופה של הכלה, המגן על עצמו מפני החתן קודם לחתונה, שמור לו ולו בלבד: "בְּפְּרִדְסֵךְ חֵן שְׁמְרוּהוּ כְּרוּבִים / וְרִמְזוּנֵי לָךְ בְּלִבְד צְפוּנִים"; בהמשכם הישיר של הדברים הוא קובע כי עיני הכלה שפצעו את לבו של החתן ירפאו בעתיד הקרוב את הפצעים האלה: "אֲשֶׁר פָּצְעָה לְבָבְךָ [...] בְּעֵינַיִם עֲשָׂאֵם אֵל לְצָרְיֶךָ / כְּהַעֲשׂוֹת צָרֵי מִן הַפְּתָנִים"; ומיד לאחר מכן הוא מתאר את השינוי הגמור ביחסה של הכלה אל החתן לאחר החתונה: "וְשִׁפָּה שְׁלָחָה אֶזְ בְּךָ רְשָׁפִים / וְהֵן הֵיא בֵּין שְׁפָתֶיךָ פְּנִינִים [...] נְעַם חֲתָן וְהִתְעַנְגָּה".⁵⁰ מהלך דומה מתרחש בשיר "בא ידידי". החתן מתלונן בפני הכלה בדיוק כמו החושק המיוסר בפני חשוקתו האכזרית: "הֶאֱבִיד נֶחְחִי שְׁחֹר מַחְלָפוֹת [...] לְקָרֵב לְבָבוֹת קְרָבִים // וְעֲלִיהֶם שְׁמַתְ חַיִּי תֵּלְאִים / כִּי לְמוֹתֵי אוֹ חֵיוֹתֵי בְּרָאִים [...] דִּי לְלִבִּי מִנְשׂוֹא אֶת נִדְדֶךָ / דִּי לְחַרְבְּךָ מִנְטוֹת עַל יְדִידְךָ". אולם בשיר החתונה, בניגוד לשיר החשק, תחינותיו של החתן נענות בחיוב כאשר הכלה מצהירה בתגובה לבקשתו: "וְעֲדִי אֲתִי בְּמִלִּים עֲרָבִים / טוֹבִים וְלוֹ מְכַזְּבִים": "הִנְנִי דוֹדֵי יְדִידָתְךָ אֶעֱוֹרֵר / אֶהְבֵּתִי מִתְּנוּאוֹת אֶבְרָר / בְּאֻמָּנָה וְאֻמַּת לָךְ אֲשׁוּרֵר / בֹּא יְדִידִי בֹא לְבֵית בֵּת נְדִיבִים / נִתְעַלְסָה בְּאֶהְבִּים".⁵¹ ב"הנך יפה", כמו בדוגמאות הקודמות, החתן מתלונן על התנהגותה האכזרית של הכלה לפני הנישואין בלשון האופיינית לשירת החשק: "בְּלֵאֵט עֵינֶיךָ יַעֲוֹרוּ נִקְמָה / אֲנִי לְשִׁלוֹם עִם יוֹנָה תִּמָּה / וְהִמָּה לְמִלְחָמָה // גַּם מִיָּדֶיךָ תִּשְׁקֶנִי כּוֹס עֲדָנִים / וּמִעֵינֶיךָ תִּשְׁכִּירְנִי בְּרוֹשׁ פְּתָנִים". אולם בשיר זה, בתגובה חריגה, הכלה מאשימה את חתנה במטבעות לשון דומים

47 "עזב לראות", הערה 42 לעיל; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 45.

48 "אל ההדס", הערה 42 לעיל; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 42.

49 שם, עמ' 47.

50 "זמן מעדנך", הערה 42 לעיל; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 45, מביאה לצד שיר זה דוגמאות נוספות למהלך זה.

51 "בא ידידי", הערה 42 לעיל; רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 215; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 44; ראו מהלכים דומים אצל יהודה הלוי ב"עפרה עת"; "יונה על"; "מלאכי האהבה"; "לפלא הרמון", הערה 42 לעיל.

לשלו בכך שהוא זה שהתאכזר אליה לפני החופה לאחר שגרם לה להתאהב בו: "דְּרַכְתָּ כְּהַיּוֹם קִשְׁתוֹתַיךָ / וַתִּמְשֹׁךְ לִבִּי בֵּין דְּבָרוֹתַיךָ [...] הָאֲרַכְתָּ פְרוּד וַתְּשַׁלֵּף חַרְבְּךָ / שׂוֹדֵד לְבָבוֹת וְלֹא שׂוֹדֵד לְפֶה / וּבּוֹגֵד וְלֹא בְּגָדוֹ בְּךָ". במהלך הדיאלוג המתנהל ביניהם לאורך השיר הכלה פונה אל החתן ומזמינה אותו לתנות עמה אהבים לאחר החופה: "לָךְ נָא וְרַד אֶל גֵּן כִּי הִסְתָּו הֶלֶךְ / וּפְרִי מִגְדִים אֲשֶׁר יֵצֵא בְּגוֹרְלֶךָ / דְּוִדִי צְפַנְתִּי לָךְ".⁵² המהלך הזה, שבדומה למהלכים הקודמים, אינו אפשרי בסוגת החשק העברית, יוצר אפקט של הדדיות במערכת יחסיהם של החתן והכלה: שניהם מאוהבים ושניהם טובלים מייסורי האהבה.

המאפיין השני יסודו בשילובה של לשון ציורית שמקורה בשירת החשק תוך שינוי מהותי של אופייה. טובה רוזן התייחסה למאפיין זה כאשר ציינה כי "שירי החתונה שואבים את דימוייהם מדימוייה של שירת" החשק "ובו בזמן מפרקים אותם";⁵³ במקום אחר היא העירה כי בשירי החתונה ניכר "שימוש מודע במוסכמות הציוריות והמוטיביות של שירת החשק, תוך סיגולן לעמדת דובר שונה".⁵⁴ רוזן, בדומה לחוקרים אחרים שהתייחסו למאפיין זה,⁵⁵ מכוונת לחומרי לשון ציורית מאיימים ואלימים: נחשים, עקרבים, חרבות, חניתות, חצים, אורה המכלה של השמש ועוד, המוסבים בשירת החשק אל איברי גופה של החשוקה: שערותיה, פניה, עיניה, לחייה, שפתיה ושדיה. את הציורים הללו העבירו משה אבן עזרא, וככל הנראה בהשפעתו יהודה הלוי אל שירי חתונה. אולם להבדיל מהמאפיין הראשון, ציורים אלו אינם מובאים בשירי החתונה כצורתם בשירת החשק, אלא מפורקים מיד לאחר הצגתם באמצעות אמירות מפורשות המבהירות כי בניגוד לתפקידם המאיים בגופה של החשוקה, הכללתם בגופה של הכלה לא נועדה לאיים על החתן או למנוע ממנו את קרבתה, אלא להפך, מטרתם לפתות "את הגבר הצעיר שחרדה ואוחזת אותו למול גופה" של הכלה.⁵⁶ כך למשל, בניגוד לשירת החשק שבה נחשי שערותיה של החשוקה נועדו להרתיע את החושק מאהובתו ולפגוע בו אם יהין להתקרב אליה, בשירי החתונה "החתן מתבקש להתעלם מהנחשים המקיפים את האהובת לבו, וליהנות מפרי גן תענוגותיה [...] 'רַמְנִי סְעִיף רְוָה / שְׁמֶרֶם מִעֵינַיִם // כִּי תוֹצִיאֵם מֵאַחַר / צִעִיף צִפְעוֹנִיָּה // אֵךְ אֵת מֶהֶם אֵל תִּירָא / אֵין רוֹשׁ בְּפִתְנִיָּה"⁵⁷ ב"הלא עלה" הכלה עצמה מסבירה זאת לחתן: "וְאֵם תִּרְאֶה תוֹךְ / עֲרוּגַת לְחַיִּי נְחָשִׁי // גֶּשֶׁה אֵל תִּירָא / הֲלֹא שְׁמִתִּיו לָךְ לְהִשְׂיֵא".⁵⁸ המאפיין הזה מופיע, כאמור, ככל הנראה בפעם הראשונה, בשירי החתונה של משה אבן עזרא. כך למשל, ב"הריח מר" הדובר פונה אל החתן ומבהיר לו: "וְאֵל-תִּבְרַח לְצַפְעֵנִי

52 "הנך יפה", הערה 42 לעיל; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 44; שוצמן גורסת במהדורתה: "דודי (צ"ל: "דודי") אֲתַנְהוּ לָךְ", שם, עמ' 61.

53 רוזן, ציד הצביה, הערה 46 לעיל, עמ' 21.

54 רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 219.

55 מירסקי, הפיוט, הערה 31 לעיל, עמ' 593; חזן, "שירי חתונה", הערה 46 לעיל, עמ' 30.

56 רוזן, ציד הצבייה, הערה 46 לעיל, עמ' 22; וראו גם רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 216.

57 רוזן, ציד הצבייה, הערה 46 לעיל, עמ' 21-22, הציטוט לקוח מ"שור אם", הערה 42 לעיל; ראו גם: רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 218-219; מירסקי, הפיוט, הערה 31 לעיל, עמ' 593; חזן, "שירי חתונה", הערה 46 לעיל, עמ' 30.

58 "הלא עלה", הערה 42 לעיל.

קוצות / עלי פנים במי-בשֶׁת פְּבוֹסִים // הִכִּי לְקָרְאֲתָךְ יֵצְאוּ לְשָׁלוֹם⁵⁹; ב"אולי בקרבת" נעשה מהלך דומה: "שְׂרָפֵי קֹצוֹת נִמְשְׁכוּ לֹא-יִשְׁכּוּ / בְּשֶׁם מְקוֹם חָמָה וּמִר יִרְקוּ"⁶⁰; ב"מה נעמו" מפורקת בדרך דומה מטפורת אור פניה של הכלה המאיימת על החתן: "וְאֵם אֹר יִבְהֶ / לָךְ וְתִבְרַח / פֶּסַח בְּשַׁעֲרָה / לֵאט וְיִסְרַח"⁶¹. יהודה הלוי משלב מאפיין זה בתכיפות יחסית רבה בשירי החתונה שלו. כך למשל, ב"שאו כנפי" מְצוּיִים כְּנָפֵי הַשְּׁחָרִים וְהַעֲרָבִים עַל הַחֲרָבוֹת וְהַכְּרוּבִים הַמְגַנִּים עַל הַכֹּלָה לְסוּר מִמְקוֹמָם: "וְצוּ לְהִטִּי חֲרָב סְבִיבִי / וְיִסּוּרוּ וְיִרְמוּ כְּרוּבִים", כדי לאפשר לחתן להסתופף בְּגֵן בְּעֵלְיוֹ – כלומר, להתייחד עם כלתו;⁶² ב"כנפי החלום" הדובר יועץ לחתן להשתמש באותו אמצעי שהוצג ב"אולי בקרבת" למשה אבן עזרא כדי להגן על עצמו ממאור פניה של הכלה: "קָרַב וּבִיעַת יְבַהֲלֶךָ מְאוּרָה / פֶּרֶשׁ מִשַּׁעֲרָה עָלְיוּ עֲנָה"⁶³; מעט קודם לכן מבהיר הדובר בשיר זה כי חצי עיניה של הכלה הפוגעים בגברים אחרים ונודעו להגן על החתן: "תִּמָּה אֵיכָה מְצֹאָוָהוּ כְּחֻצִים / וְהוּא עִמָּךְ פְּסוּחָרָה וְצָנָה"⁶⁴.

שני המאפיינים הבאים שלובים על פי רוב זה בזה, האחד מתגלם בדיבור ישיר של הכלה הפונה אל החתן, והאחר כרוך בתוכנה של פנייה זו, פנייה שהכלה מביעה בה את אהבתה העזה אל החתן, ובחלק מן השירים אף מזמינה אותו להתעלס עמה באהבים.⁶⁵ בעיצובם של המאפיינים האלה ניכרת השפעת שירת הקודש האלגורית המדברת בכנסת ישראל ובקב"ה ומציגה אותם בדמותם של נערה מאוהבת ואהובה בעלה שזנחה;⁶⁶ בכמה מהשירים הללו דמותה האלגורית של כנסת ישראל פונה אל אהובה, בדומה לכלה בשירי החתונה של יהודה הלוי, ותוך שימוש בלשון ציורית וצורות פנייה המצויות בשירים האלה, מצהירה בפניו על אהבתה ומזמינה אותו לתנות עמה אהבים. לעתים הקב"ה, בדמות בעלה, נענה בחיוב לפניויה ומתחייב בפניה לחדש את כלולותיהם;⁶⁷ גורם נוסף שהשפיע על עיצובם של שני המאפיינים האלה נמצא בחטיבה האחרונה של שיר האזור ובכר'ג'ה שבה: "דוברת של הכר'ג'ה הוא החושק [...] אך תוכנה [...] הוא שיר אהבה נשיי המצוטט על ידו, ושבו הנערה היא המתחננת לחושקה החומקני לבוא אצלה".⁶⁸ רוזן ציינה כי "בכר'ג'ות רבות

59 "הריח מר", הערה 41 לעיל.
 60 "אולי בקרבת", שם; ריון-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 216.
 61 "מה נעמו", הערה 41 לעיל.
 62 "שאו כנפי", הערה 42 לעיל.
 63 "כנפי החלום", שם.
 64 שם.
 65 ראו ריון-מוקד, לאזור שיר, הערה 21, עמ' 214-217.
 66 ראו שם, עמ' 174.
 67 ראו, למשל, "שוכנת בשרה", שירי הקדש לרבי שלמה אבן גברול, הערה 35 לעיל, שיר צה, עמ' 323; "שוכב עלי", שם, שיר קלא, עמ' 457; "שחר עלה", שם, שיר קלג, עמ' 460; "באו ימי", שירי ר' יצחק אבן גיאת, הערה 35 לעיל, עמ' 192-193, שיר קג; "בעלת אוב", שם, שיר קי, עמ' 200-201; "רוח ששוני", משה אבן עזרא; שירי הקדש, שמעון ברנשטיין (מהדיר), תל אביב תשי"ז, שיר מב, עמ' מ; "יה למיחלים", שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, הערה 9 לעיל, ב, שיר קמו, עמ' 350-351; "יודעי הפיצוני", שם, שיר קמה, עמ' 352-353; "יודעי מכאובי", שם, ג, שיר רעא, עמ' 664-665; "מה אתנה", שם, שיר שכב, עמ' 761-763; "ימי הרפי", שם, שיר שלא, עמ' 776-778; "יונה בכח", שם, שיר שעט, עמ' 860-862; "יונת אלם", שם, שיר שפ, עמ' 862-864, ועוד.
 68 ריון-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 175, וראו גם שם, עמ' 187-201.

[...] נוטלות לעצמן הנשים הצעירות [...] תפקיד פעיל ביחסי האהבה. ברוב תעוזה הן מציעות פגישות חשאיות [...] הן מעניקות את גופיהן לאהובי-לבן [...] מדריכות אותן בפרטי מעשה האהבים⁶⁹. מהלכים דומים נוקטת הכלה בחלק משירי החתונה הארוטיים ביחס לחתנה. במקום אחר העירה רוזן כי בשירי החתונה "המסתיימים בדברי הכלה, בא דיבורה באותו המקום המיועד בתבנית השירית לדברי הנערה הנאמרים בכרג'ה [...] החתימה העברית (התופסת את מקומה של הכרג'ה הלועזית) היא ציטוט הנערה את דברי עצמה [...] וקודמים לה פועלי אמירה אופייניים" בדומה לאלה המופיעים בחטיבות האחרונות של שירי האזור.⁷⁰ השפעת הדיבור הישיר של הנערה בחטיבה האחרונה בשיר האזור איננה מוגבלת רק לחטיבה האחרונה בשירי חתונה הכתובים בתבנית זו, והיא ניכרת גם בחטיבות הקודמות לה בשירי האזור וגם בשירים בתבנית הקלסית והמעין אזורית. להבדיל מהמאפיין הקודם, לשון ציורית שמקורה בשירת החשק העוברת פירוק במהלך הטמעתה בשירת החתונה, ובדומה למאפיין הראשון המיוסד על שילובן של תמות שמקורן בשירת החשק כצורתן בשירת החתונה, מועברים המאפיינים הללו משירת הקודש האלגורית ומשירת האזור כצורתם אל שירת החתונה, תוך ביטול מעמדם האלגורי בשירת הקודש והמרת הקשר החשק שהם נתונים בו בשירת האזור בהקשרה של החתונה. כך למשל ב"הלא עלה" הכלה פונה אל חתנה ואומרת לו: "יְדִידִי צְמַחוּ בְּגִנַּת עֲדָנֵי עֲדָנִים / שְׁנֵי שְׂדֵיִם נְתוּנִים הֵם לְךָ נְתוּנִים / וְהַיּוֹם לְמִנָּה לְיָדְךָ הִנֵּה נְכוּנִים";⁷¹ ב"רעית צבי" היא מורה לו: "לְעֵלוֹת וְלָרְעוֹת בְּגָנִים / רַד צְבִי וְלָלֶקֶט שׁוֹשְׁנִים / וְאַחַז בְּתָמָר סְנַסְנִים [...] לֵיל אַחְבָּקְךָ נֶשֶׁף חֶשְׁקִי / וּפְרִי שְׁפֵתֶיךָ מִתְקִי / אֶקְרָא לְךָ נְחֹלֶת חֶלְקִי // הַנֶּגֶד מֵאֹד יִפָּה דוֹדִי [...] רַק לְךָ אֶתְנֶה דוֹדִי / וְתִלְוִן בְּבִין שְׂדֵי";⁷² וב"מה יפית": "דוֹדִי אֲשֶׁר יַעִיר לְהַבִּים / לְכֹה נִתְעַלְסָה בְּאַהֲבִים / מִיֵּין חֶפְסִים כִּי טוֹבִים / דוֹדֶיךָ מִיָּו".⁷³

בחלק משירי החתונה משולב במקומם של שני המאפיינים הללו מאפיין חלופי הממלא את תפקידם. במקרים אלה הדובר פונה אל החתן או אל הכלה, ומורה להם כי הגיע מועד מימוש הנישואין תוך מתן הנחיות מפורשות באשר לדרך שעליהם לנהוג בה בעניין זה,⁷⁴ או שהוא מתייחס, ללא פנייה אל החתן או הכלה, להיבטים ארוטיים הכרוכים במימוש החתונה. כך למשל ב"הריח מר" למשה אבן עזרא הדובר אומר לחתן: "וְהִתְעַדָּן בְּקוֹמַת-חַן כְּתָמָר [...] וְרְמוּנִים בְּגֵן שׁוֹשָׁן וְאַכֵּן / בְּרֵאשֵׁי מְשֻׁמְרוֹת בְּשֵׁם תְּפוּשִׁים // וְיָדֶיךָ בְּעִבְרָם עַל פְּנֵיהֶם / לְאִטָּם מְעִכִּים אוֹתָם וְעֵשִׂים";⁷⁵ ב"אולי בקרבת" נוקט אבן עזרא מהלך דומה: "יִתְעַדְנוּ עֵינָיו וְיָדָיו יֵאָרוּ / בְּשֵׁמֶם וְאִם לְבוּ בְּעֹז יִדְחֶקוּ // גִּיל וְאֵל-יְחִיל לְרַגְשֵׁת הַחֲלִי /

69 רוזן, ציד הצבייה, הערה 46 לעיל, עמ' 20.

70 רוזן-מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 215.

71 "הלא עלה", הערה 42 לעיל.

72 "רעית צבי", שם.

73 "מה יפית", שם, וראו גם "בא ידידי", "יבא דודי", "אחלי לי", "באו וראו", "הנך יפה", שם; שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 49.

74 פניות כאלה משולבות לעתים גם בשירים שיש בהם דיבור ישיר של הכלה המזמינה את חתנה להתעלס עמה, ראו למשל "הלא עלה", "אחלי לי", הערה 42 לעיל.

75 "הריח מר", הערה 41 לעיל.

כי-לו עֲנָקִים לַעֲדוֹת הָעֲנָקוֹ;”⁷⁶ ב"יונת רחוקים" ליהודה הלוי הדובר מסביר כללה: "דִּוְדָךְ רְצוֹנוֹ מְצֵא דְבֶשׂ וַיְצַרִי / אֲמַרְי לְדוֹדְךָ רֵאָה רְצוֹנְךָ בְּפִי";⁷⁷ ואילו "בכנפי החלום" הנחיייה דומה מופנית אל החתן: "לְעוֹרְךָ אֶהְבֶּה בְּתַעֲנוּגִים / קָרֵב וְשָׁכֵב בְּעַרְשׁ רַעֲנָה [...] וְפָה אֶל פֶּה בְּמֵרָאָה לֹא בְּחִידוֹת / שָׁבַע וְרֵאָה וְהִבֵּט אֶל תְּמוֹנָה";⁷⁸ וכך גם ב"את יונה": "קוֹם דּוֹד רְדֵה דְדִיָּה / וְלִקַּח אֲמִיר יָדֶיהָ / וְשָׁכֵב בֵּין שְׁנֵי שְׂדֵיָהּ".⁷⁹

מאפיין חמישי מגולם בהתייחסויות שונות למערכת היחסים שבין החתן והכלה. אלו כוללות הצהרות אהבה של החתן אל הכלה, המעוצבות בהשפעת הצהרות מקבילות של החושק אל חשוקתו בשירת החשק ושל האל אל כנסת ישראל בשירת הקודש האלגורית; או בפניות דומות של הכלה אל חתנה, המעוצבות בהשפעת הצהרות אהבה של כנסת ישראל אל האל בשירת הקודש האלגורית ושל הנערה המאוהבת בחטיבות המסיימות בשירת האזור. ב"יונה מקוננת" ליהודה הלוי החתן פונה אל כלתו ואומר לה: "זאת אֶהְבֶּתִי לָךְ חֲדָשָׁה אֶךְ דְּעִי / כִּי לֹא לְעוֹלָם תִּהְיֶה נוֹשֶׁנֶת // אֶפְקִיד בְּיַדְךָ אֶת שְׂאֵר רוּחִי עֲשִׂי / הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ וְאֶת נְאֻמָּתִי";⁸⁰ ב"הלא עלה" מצהירה הכלה: "לְמַתִּי אוֹחִיל / צָבִי אֶפְדֶּהוּ בְּנַפְשִׁי // וּמַתִּי אֶרְאֶה שְׂמָאלוֹ תַּחַת לְרֵאשִׁי";⁸¹ בשירים אחרים מתייחס הדובר אל אהבתם של בני הזוג. כך למשל, ב"חתן תנה" הוא מפנה את תשומת לבו של החתן לאהבתה של הכלה אליו: "חֲתָן תְּנֵה הוֹדְךָ עָלַי כְּלָה / כְּלוּ לָךְ לְבָה וְעֵינֶיהָ";⁸² בשירים אחרים מדובר על אופייה ההדדי של האהבה, יסוד שאיננו אפשרי בשירת החשק הקלסית. כך למשל, ב"הריח מר" למשה אבן עזרא הדובר פונה אל החתן ואומר לו: "וְגִיל בְּחוֹר בְּאֵילַת אֶהְבִּים / וְהִרְנִינוּ שְׂוִיכִם נְעֻלָּסִים";⁸³ ב"צאי יפה" ליהודה הלוי הדובר מסביר כללה כי נשיקותיו של החתן הן מענה לאהבה שהיא עוררה בלבו: "וְיִחְצַב מְשׁוֹפְתֶיךָ פְּנִימִים / כְּמוֹ חֲצַבְתָּ מְלִבּוֹ לְבָבוֹת";⁸⁴ ב"רעית צבי" בני הזוג מחליפים ביניהם אגרות אהבה מטפוריות הנישאות על גבי ריחות הבשמים העולים מגופם: "זֶה שְׁלוֹם צְבִי חוֹן רְקוּחַ [...] גַּם אֲנִי עָלַי כְּנָפֵי רוּחַ / אֲמַסְכָּה בְּמֹד עוֹבֵר סוּדִי / אֶכְתְּבָה אֶהְבִּי לִידִידִי";⁸⁵ ב"בואו וראו" מתוארים בני הזוג הישובים ומתרפקים זה על זה: "בְּשִׁבְתָּהּ לִנְגְדוֹ כְּשֶׁדָּהּ / וְהוּא מִתְרַפֵּק לְצִדָּהּ";⁸⁶ ב"לפלח הרמון" מצהיר החתן: "לְבָבִי וּלְבָבָהּ בְּאֶהְבָּה נִקְשְׂרוּ";⁸⁷ וב"יבא דודי" הכלה מצהירה אגב שימוש בשיבוץ משיך השירים ב, טז: "לִי דוּדִי וְאֲנִי לוֹ".⁸⁸

76 "אולי בקרבת", ש.ם.

77 "יונת רחוקים", הערה 42 לעיל.

78 "בכנפי החלום", ש.ם.

79 "את יונה", ש.ם, וראו גם "אחלי לי"; "אמור לעב"; "שור אם", "קחה מן", "חתן תנה", "שור אם", ש.ם, ועוד.

80 "יונה מקוננת", ש.ם.

81 "הלא עלה", ש.ם.

82 "חתן תנה", ש.ם.

83 "הריח מר", הערה 41 לעיל.

84 יהודה הלוי, "צאי יפה", הערה 42 לעיל.

85 "רעית צבי", ש.ם.

86 "בואו וראו", ש.ם.

87 "לפלח הרמון", ש.ם.

88 "יבא דודי", ש.ם.

מאפיין שישי ואחרון, שלהבדיל מחמשת המאפיינים הקודמים מוכר לנו ממסורת הסוגה שקדמה ליהודה הלוי, נחשף בהתייחסות מפורשת של הדובר אל צניעותה של הכלה. אולם תפקידו של מאפיין זה בשירים האלה הוא תפקיד חדש ומטרתו להבהיר לשומעי השיר כי ציטוט המבע הארוטי הנועז מפי הכלה אינו פוגם במעמדה כנערה כבודה וצנועה. יהודה הלוי מבהיר עניין זה בשני אופנים: הראשון, כאשר הוא מתייחס באמצעות דובריו אל מקומה של הכלה במרחב: דיבורה נעשה כאשר היא נמצאת ספונה בפנים הבית,⁸⁹ והאחר נוגע לתיאור פניה המכוסים ברעלה. כך למשל, ב"צאי יפה" מתייחס הדובר למיקומה של הכלה במרחב: "הלא די לך שכן חֲדָרֵי חֲדָרִים" ולרעלה המכסה את פניה: "וְהָאֵיךְ בְּעַד צִמָּה כְּשִׁמְשׁ";⁹⁰ ב"הלא עלה" מזכיר הדובר את דיבורה של הכלה תוך התייחסות אל מקומה: "תִּנָּה בֵּן יָקִיר / תִּנָּה אֶזֶן אֶל אֲמָרִים // אֲשֶׁר תִּהְגֶּה בָּם / צְבִית חֵן מִחֲדָרִים";⁹¹ ב"שור אם" הוא מכנה את הכלה "עֶפְרָת נֹוּה", כינוי המבהיר כי היא נמצאת בין כתליו השומרים של הבית, ומתאר את פניה המכוסים: "אוֹרָה שְׁבַעֲתִים // תְּחַפֶּיךָ לִוְלֵי מִסְוָה / כָּל כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם";⁹² וכך גם ב"עפרה עת": "לוֹלֵי תֶאֱרָךְ כִּי הֶעֱלַמְתְּ / הַכְּלָמֶתְּ // כּוֹכְבֵי רוֹם וְאָחוֹר נְסוּגִים";⁹³ ב"את עפרה" הכלה מאופיינת כ"צְבִית אֲרָמוֹן" שפניה מכוסים בצעיף: "בְּעַד צְעִיף / דְּמוֹת צְעִיפּוֹנִים";⁹⁴ ב"אחלי לי" הדובר מתייחס אל פניה הרעולים כאשר הוא מורה לחתן: "אֵת צְעִיף תֶּאֱרָךְ פֶּשֶׁט וְתַגֵּל";⁹⁵ וב"מה יפית" החתן מתאר את פניה המכוסים של כלתו כאשר הוא מבקש ממנה: "נָא הִרְאֵי אֶת מְרָאֶיךָ / מֵה תַחְשֻׁכִי אֶת פְּנֵיךָ".⁹⁶

תפקידם של שני המאפיינים האלה במערכת הפטריארכלית האנדלוסית, שמנסחה השירי המובהק היה שמואל הנגיד, היה להבהיר כי אישה המקפידה על מימושם היא אישה הגונה וצנועה: "לְאִשָּׁה נַעֲשׂוּ קִירוֹת וְטִירוֹת / וְתַפְאֲרֶתָהּ פֶּרֶשׁ מִטָּה וּמִטָּוָה // וּפְנֵיהָ כְּעֶרְוָה עַל דְּרָכִים / וְלָהֶם נֶאֱרָג צְעִיף וּמִסָּוָה".⁹⁷

T

שירי החתונה של משה אבן עזרא ויהודה הלוי שמשולבים בהם המאפיינים הללו מציבים תמונת תשליל כמעט מדויקת למוסכמותיה של שירת החשק העברית. החשוקה האכזרית

89 ראו שוצמן, "שירי החתונה", הערה 37 לעיל, עמ' 48.
 90 "צאי יפה", הערה 42 לעיל; על משמעות זו של "צמה" ראו יונה בן ג'נאח, ספר השרשים, בנימין זאב באכער (מהדיר), ברלין תרנ"ו, עמ' 431.
 91 "הלא עלה", הערה 42 לעיל.
 92 "שור אם", שם.
 93 "עפרה עת", שם.
 94 "את עפרה", שם.
 95 "אחלי לי", שם.
 96 "מה יפית", שם.
 97 בן משלי, שרגא אברמסון (מהדיר), תל אביב תש"ח, שיר תשכג, עמ' 210; על שיר זה ראו רוזן, ציד הצבייה, הערה 46 לעיל, עמ' 94-95; מתי הוס, "ייצוגים שליליים של נשים ונשיות בשירת האסכולה האנדלוסית", תעודה יט (תשס"ג), עמ' 30-31. וראו גם שירו "קנה חדר", בן משלי, בהערה זו לעיל, שיר תתרלד, עמ' 294.

והיפה, שפניה גלויות והיא נעה בחופשיות בינות לגברים במשתאות, היא ניגודה הגמור של הכלה היפיפיה שפניה רעולות והיא ספונה בחדרי חדרים; החשוקה המסרבת בעקביות לחיזורי החושקים האומללים בשירת החשק העברית ומונעת עצמה מהם באמצעות שתיקתה, היא היפוכה הגמור של הכלה היפיפיה המחזרת אחר החתן תוך הבעת הצהרות אהבה והזמנות מפורשות להתעלסות; חצי עיניה של החשוקה, חניתות שדיה וצפעוני שערותיה, שבשירת החשק נועדו לאיים על החושקים ולהרחיקם מן החשוקה, משולבים בשירי החתונה מתוך מטרה הפוכה: שידולו של החתן הנבוך לבוא במחיצתה. התפקידים המסורתיים של החושק האומלל והחשוקה האכזרית אף הם מתהפכים בשירים הללו – הכלה המחזרת אחר החתן קרובה אל דמות החושק המחזר אחר החשוקה, ואילו החתן, שלעתים דומה כי הוא נרתע מקרבתה של הכלה הנאלצת לפתותו, מזכיר במקצת את החשוקה הדוחה את חיזורי חושקה.

השערתם של רוזן ושל בראן כי יהודה הלוי הציג בחלק משיריו פואטיקה שנועדה להציע חלופה לפואטיקה של שירת החול, מעלה את האפשרות כי בגיבושו של שיר החתונה הארוטי ביקשו משה אבן עזרא ויהודה הלוי להציע חלופה "כשרה" לשירת החשק. דומה כי שני גורמים שונים שחברו זה אל זה דווקא בתקופה זו ורק בתקופה זו אחראים למהלך הזה. הגורם האחד המוכר לנו גם קודם לזמנם של אבן עזרא והלוי וגם לאחריו הוא התנגדותו של הממסד ההלכתי לביצועם של שירי חשק עבריים וערביים במשתאות החתונה. התנגדות כזו עולה מתשובותיהם של גאוני בבל סמוך לראשית האסכולה ומתשובות הרמב"ם ושמואל בן עלי גאון כמה עשרות שנים לאחר סופה. הגורם האחר מתגלם בביקורתו החריפה של יהודה הלוי על התרבות החצרנית הספרדית שבמהלכה פסל באופן ממוקד את שירת החשק וההיתול ואת ההקשר החצרני, המשתאות, שבהן היא בוצעה. שילובם של שני הגורמים הללו הוא שעורר ככל הנראה את רצונם של בני הדור האחרון באסכולה ליצור חלופה לשירת החשק שאיננה נטולה מן המערכת של שירת החול החצרנית. חלופה זו, שיר החתונה הארוטי, נועדה להשתלב במשתאות החתונה ולספק מצד אחד מענה הולם לביקורתם של אנשי ההלכה על שילובם של שירי חשק בטקסי הכלולות ומצד אחר לשמור על חלק ניכר ממאפייני שירת החשק שהיו אהובים על יהודי אנדלוסיה והמזרח, תוך התאמתם לסוגה החדשה.⁹⁸ שירי החתונה האירוטיים הציגו חלופה שהלמה ברוחה ובתכניה את הקשר ביצועם ופתרה את התחושות הביקורתיות שהתעוררו עקב שילובם של שירי חשק בטקס הכלולות. חלופה זו גם ביטלה את הסתירה שבין עלילותיהם המיניאטוריות של השירים האלה,⁹⁹ המדברים בייסורי אהבה בלתי ממומשת, לבין מערכת יחסיהם של הכלה והחתן המיוסדת על אהבה "הדדית, הרמונית ומספקת עבור שני בני הזוג".¹⁰⁰ על הרצון ליצור חלופה שכזאת

98 ראו: הערה 44 לעיל; אברהם אליהו הרכבי (מהדיר), תשובות הגאונים, ברלין תרמ"ז, עמ' 27-28, סימן ס; שמחה אסף (מהדיר), תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ז, עמ' מה, סימן כא; בנימין מנשה לוין (מהדיר), אוצר הגאונים, י, מסכת גיטין, ירושלים תש"א, עמ' 8-12, סימנים טו-כג; שמחה עמנואל (מהדיר), תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 59-62; יוסף ינון, "תשובה לר' שמואל בן עלי גאון מבגדאד בענין המוסיקה", תצליל, 24 (תשמ"ם), עמ' 12-13.

99 וגם של שירי חשק בתבנית הקלסית ובתבניות הסטרופיות.

100 רוזן, ציד הצבייה, הערה 46 לעיל, עמ' 77.

מלמד כנראה שיר חתונה בתבנית שיר אזור שחיבר יהודה אבן גיאת, בן דורו וידידו של יהודה הלוי. שיר זה, "סמכוני ביין", שונה באופיו הן משירי החתונה המסורתיים והן משירי החתונה הארוטיים. השיר כתוב כשיר שבח בתבנית המורכבת. בחלקו הראשון חושק אומלל מתלונן על אהובו שאינו משיב אהבה אל חיקו. בבית המעבר הדובר פונה אל החושק ומורה לו: "דין עֶפְרַים זָנַח וְאֵל תּוֹסֵף / רַק לְהַפְלִיא בְּמַהְלַל יוֹסֵף", הוא החתן יוסף בן אללכתוש. גוף השיר כולל שתי מחרזות של מהלל ולאחריהם מתאר הדובר את הזר שעזר לחתן אמו; במחרזת האחרונה, כמקובל בשירי האזור, מתחלפים הדוברים "ממוען ונמען גבריים בחטיבה השבח [...] לדובר ונמענת נשית" ה"הופכת לדוברת בכ'ר'ג'ה עצמה":¹⁰¹ "עֲלָה הַרְבֵּתָה הַרְוִיגָה / לְבָבוֹת כָּל אֲנוֹשׁ נְמוּיָה / שְׁכַרְתָּהּ בְּדָם שְׁרִיגָה / וְתַרְיֵן בְּחֵין גִּיגִיָה // גִּרֵר אֲלֵדְלִיל אֵימָא גִּר / וְאֶצֶל אֲלֶסְכֵר מֵנָהוּ בְּאַלְסְכְּרִי"¹⁰² (תרגומו של שמואל מ' שטרן: "סחוב את שולי בגדיך [תמונה רגילה בשביל חיי־נועם] והוסף את השיכרון ממנו [ז"א מהאהוב] על שיכרון [היין]").¹⁰³ קשה לקבוע אם בתיאורה של נערה זו כיוון אבן גיאת לכלה, או שמא, והדבר נראה סביר יותר, דמותה של הכלה עוצבה כאן בהתאם לקונוציה של הדמויות הנשיות הפועלות בכ'ר'ג'ות. בין כך ובין כך נראה כי בשיר זה ביקש אבן גיאת, בדומה למשה אבן עזרא וליהודה הלוי, להציע חלופה לשירי החשק שבוצעו בטקסי החתונה. חלופה זו, בניגוד לשירי החתונה הארוטיים, צמודה מבחינת סיטואציית השיח והיסודות התמאטיים למוסכמות שירת החשק העברית. העובדה שרק שיר אחד כזה הגיע לידינו מלמדת, ככל הנראה, שהחלופה שהציעו אבן עזרא ויהודה הלוי לשירי החשק התקבלה במערכת הספרותית, ואילו החלופה שהציג אבן גיאת נדחתה. דומה שהכללתם של יסודות משירת החשק ללא נטרולם או פירוקם וצירופה של כ'ר'ג'ה לועזית מילאו תפקיד בדחיית סוג זה של שירי חתונה – שירו של יהודה אבן גיאת היווה מקבילה מדויקת מדי לשירת החשק בתבנית שיר האזור שביצועה במהלך משתה החתונה נחשב בעיית.

אינני סבור כי המהלך שנקטו אבן עזרא ויהודה הלוי היה מהלך מודע, לא בעניין זה וגם לא בעניין השימוש במשקל ההברתי־הדקדוקי שרוזן ובראן הצביעו עליו. נהפוך הוא, סביר בעיני כי החידושים הללו, הפרוזודיים והתמאטיים, מבטאים באופן בלתי מודע תחושות והסתייגויות שהעלה יהודה הלוי במפורש בהקשרים אחרים.

ה

ראיה העשויה לתמוך בתוקפה של השערה זו נמצאת באחת משתי המקאמות שחיבר שלמה אבן צקבל איש אלמריה, בן דורו ובן חוגו הספרותי של יהודה הלוי, בשנות העשרים של

101 ריון־מוקד, לאזור שיר, הערה 21 לעיל, עמ' 194.

102 "סמכוני ביין", שירמן, "המשוררים", הערה 44 לעיל, עמ' קפח-קפט; יוסף יהלום, "התגשמות האהבה בשירי אזור עבריים", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 164-165.

103 שמואל מ' שטרן, "חיקויי מושחות ערביים בשירת ספרד העברית", תרביץ יח (תש"ז), עמ' 175, הערה 26.

המאה השתים-עשרה.¹⁰⁴ אבן צקבל מציג במקאמה זו במפורש את העימות המובלע שהתנהל בשירי החתונה הארוטיים עם מוסכמותיה של שירת החשק העברית האנדלוסית.

בתחילת העלילה, אשר בן יהודה, גיבורה הבדיוני של המקאמה, נמצא בחיק הטבע, לבוש בבגדים מפוארים ומעביר את זמנו ב"מלכותה" של "יעלת חן" – נערה יפיפיה: "הייתי בימי נעורים / פאחד העפרים / דולג על ההרים / ושוכן ביערים / שמה חדשי ושפתי / ואין איש אתי / כתנת פסים כתנתי / ויעלת-חן חבלי ומלפדתי".¹⁰⁵ פרשת אהבים זו, המתוארת תוך שימוש בלשון ציורית האופיינית לשירת החשק העברית, מציגה מערכת יחסים שבדומה למערכות היחסים האופייניות לשירת החשק, הייתה חופשית ולא התקיימה במסגרת ממוסדת של נישואין.¹⁰⁶ כאשר אשר שב לביתו, לאחר "ימים ושנים"¹⁰⁷ הוא סבור כי גם בתחום התרבות שהוא שב אליו, מערכות יחסים בין גברים לנשים מתנהלות על פי הצופן של שירת החשק. לאורך כל העלילה הוא אינו מסוגל להבין, למרות סדרה של רמזים, חלקם בוטים למדי, כי בתחום התרבות מערכות יחסים בין גברים ונשים מוכתבות על פי צופן שונה, וצופן זה מיוסד בחיבורו של אבן צקבל על שירי החתונה הארוטיים שחוברו והופצו בתקופה זו ממש. אשר מבלה עם בני משפחתו וידידיו שלושה ימים ושלושה לילות באכילה ובשתייה, וביום הרביעי החבורה יוצאת לטיול בגן חצרני – חלקת טבע מבויתת המנוגדת במהותה למקבילתה הפראית. לפתע הוא משגיח בדמות הרומזת לו מאחד החלונות, פונה אליו ומבקשת שיתקרב אליה: "והנה כוכב משגיח מן החלונות / ומציץ מן הפנות, / קורץ אלי בעינו / ומולל בימינו [...] אני חולף ועובר / והנה קול מדבר / קרב עד הנה ואדברה אליך".¹⁰⁸ לאחר שאשר נענה לפנייתה היא משליכה לעברו תפוח שחרותים עליו שני שירי אהבה. בשיר הראשון מורה לו הדמות לחדול מציד העופרים:¹⁰⁹ "אשר ריוץ לצוד העפרים / במדבר ים והרי הבתרים // חדל, כי הם פלואים בחצרים / ונמצאים בחדרי החדרים!"¹¹⁰

104 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 556-565. על שלמה אבן צקבל ראו חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 100-109 ובביבליוגרפיה המצוינת שם. על מועד חיבור קובץ המקאמות של אבן צקבל ראו מתי הוס, "מחברת שליח הציבור: לשאלת מקורותיה וזיקתה לספרות העברית ההומואורטית בימי הביניים", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 232-233. על כך שהיה תושב אלמריה, ראו גיל ופליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, הערה 4 לעיל, עמ' 294, שורה 10 (תרגום עברי, עמ' 295, שורה 10).

105 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 556, שורות 6-9.

106 ראו להלן, סמוך להערה 122.

107 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 556, שורה 9.

108 שם, עמ' 557, שורות 22-27.

109 זהו אחד הכינויים הנפוצים בשירת החשק האנדלוסית לחשוקות היפיפיות, וכוונתה כאן לאהבהביו עם יעלת החן בטבע הפראי. השימוש בלשון זכר ("עפרים") כאן אינו משמעותי. בשירת החשק הכינויים "עופר" ו"צב" מוסבים לעתים קרובות בכירור על נערות. אם כי, כדיעבד, טמונה בו כאן ככל כהנראה כוונה אירונית, שכן בסוף הסיפור מתברר כי הדמות שנשקפה מן החלון אינה אישה אלא גבר.

110 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 557, שורות 30-31.

לדברי הדמות הנשקפת מן החלון, העפרות הללו אינן נמצאות עוד בתחומי של הטבע, "בְּמַדְבַּר יָם וְיָהֳרֵי הַבְּתָרִים", אלא הן כולואות בתחום התרבותי "בְּחֻצְרִים" ו"בְּחֻדְרֵי הַחֲדָרִים". לטענתה המעבר של אשר ממרחב הטבע למרחב התרבות הפך את קשריו עם הדמויות הנשיות שבמחיצתן בילה בעבר לבלתי אפשריים. זאת ועוד, אמצעי האפיון של הדמות שנשקפה מן החלון נועדו להבהיר לאשר כי מדובר בנערה הגונה ולא בחשוקה, וכי נערה זו ממלאת את דרישותיה של החברה הפטריארכלית, כפי שאלו נוסחו בשירו של שמואל הנגיד שהובא לעיל: היא כולואה בין קירות וטירות ומקפידה שלא לחשוף את פניה לעיניו של אשר. גבירת הארמון המתארת את השינוי שחל בעפרות הטבע מכוח מעברו של אשר לתחום התרבותי, מעוררת במפורש שאלה שעלתה במובלע כבר קודם לכן: כיצד אמורה להתנהל מערכת יחסים עם אישה הגונה במסגרת החברה התרבותית? מקומן החדש של העפרות נועד להבהיר לאשר כי המהלך האופייני לשירת החשק שהיה מורגל בו בעבר, ציד, לא יצלח כאן, שהרי העפרות הללו אינן סובבות חופשיות בטבע אלא הן כבר "כולואות" ומסוגרות בין כתליו של הארמון. האמצעי החלופי ליצירת קשר עם נשים בחברה התרבותית הוא מוסד הנישואין, והנערה רומזת לכך בשיר הכתוב בצדו השני של התפוח: "אֲשֶׁר שָׁכַר בֵּין חָמֵר וְתִירוֹשׁ / וַיִּנְוַע כְּעֵץ תְּמָר וְכַבְרוֹשׁ // לָךְ יִשְׁפָּר וַיִּנְוַע לְבָבִי / וְהָאֵהָבָה תִּשְׁדָּד בִּי וְתַחְרֹשׁ!"¹¹¹

פענוח הרמז הטמון בדבריה מתאפשר בזכות מודעותם של הקוראים למשמעות הנודעת במערכת הספרותית העברית האנדלוסית למהלך שבו נערה יוזמת קשר עם גבר ומצהירה בפניו בדיבור ישיר על אהבתה. כפי שנוכחנו לדעת, הצהרות כאלה שנערות בשר ודם מפנות אל גברים מופיעות בעיקר בז'אנר אחד ומסוים, והוא ז'אנר שירת החתונה הארוטית, שנוצר בזמנו של אבן צקבל בידי בני חוגו הספרותי. כפי שראינו, בחלק ניכר משירי החתונה הארוטיים הפנייה של הכלה אל חתנה נעשית בדיוק כפי שקורה ב"נאום אשר בן יהודה" – על ידי נערה הדוברת מבין כתליו המגנים של בית או של ארמון.¹¹² הדמות המסתורית מן החלון, המתנהגת ככלה, מבקשת יחד עם המספר להבהיר לאשר כי בתחום התרבות הדרך הנאותה ליצור קשר עם אישה הוא במסגרתם של יחסים מותרים – נישואין, ולא במסגרתם של יחסים אסורים – חשק. אולם אשר אינו מבין את דברי הנערה ואינו מסוגל לקרוא נכונה את מחוותיה ואת שירה משום שהוא חסר את המפתח הנחוץ לפענוח כוונותיה, מפתח הנמצא במוסכמות הז'אנר החדש שגיבשו משה אבן עזרא ויהודה הלוי. את מחוותיה ודבריה הוא מפענח באמצעות הצופן היחיד המוכר לו – הצופן של שירת החשק. לפיכך הוא מנסה להתאים את דברי הנערה ואת מחוותיה הגופניות למוסכמות שירת החשק, והוא עושה זאת בתחילה באמצעות היפוך תפקידיהם הקבועים של החושק והחשוקה. מנקודת מבטו הנערה המבקשת ליצור עמו קשר של אהבה נוהגת בדיוק כמו החושק בשירת החשק. בלית בררה הוא מחליט לפיכך לקבל על עצמו את התפקיד היחיד שנותר במערכת ולנהוג כחשוקה אכזרית הדוחה בבזו כל ניסיון קרבה מצד חושקיה:

111 שם, שורות 33-34.

112 ראו לעיל, סמוך להערה 90.

וְכַאֲשֶׁר רְאִיתִים / וְהִבִּינֹתִים / גְּבַהָה נִפְשִׁי [...] וְאָמַרְתִּי: " [...] מִי זֹאת אֲשֶׁר רָאִתָּה
צְבִי / וְחִשְׁקָה בִּיפְיִי? / חֵי נִפְשִׁי, בְּאֶרֶךְ נְרוּדִים אֲכַעִיֶסְנָה / וּבְאֵהֲבֵתִי אֲנִיחֶנָּה /
וְאֶזְבְּנָה בְּחִילָה / וְאֶדְעָה מֶה יִהְיֶה לָּהּ! " / וְנִטְיִתִּי מֵעֲלֶיהָ / וְלֹא פָּנִיתִי אֵלֶיהָ.¹¹³

אשר דוחה בגאווה את חיזוריה של הנערה, מחליט להכעיסה ב"אֶרֶךְ נְרוּדִים" ולעזובה "בְּחִילָה" – בכאב – ובכך לגרום לה, בתפקידו החדש כ"חשוקה אכזרית", סבל וייסורים. אולם אשר מגלה במהרה כי היפוך התפקידים אינו תורם דבר להיווצרותה של מערכת יחסים ביניהם, אלא מבטיח דווקא את אי-מימושה. מודעות זו גורמת לו לנקוט מהלך אחר. בתהליך אטי ומכאיב, העומד בסתירה לאירועי העלילה, הוא מנסה להיכנס לנעליו של החושק המיוסר ולנסות לכפות על המציאות התרבותית את הדגם הזר לה של שירת החשק. במשך שלושה ימים ושלושה לילות, בלא שינה, אכילה ושתייה הוא ניצב מתחת לחלונה של הנערה ונושא בפניה סדרה של שירי חשק. בבוקר היום הרביעי הוא מתעלף מחמת ייסורי האהבה וגם מחמת צמא ורעב וזוכה בתגובה מצד הנערה – היא שולחת אליו איגרת שיר בידי שפחותיה ובה היא חושפת בפניו, במהלך שירי מורכב ומרשים, את הבעיה הרגשית החמורה שהציב בפניה:

דוֹפֵק עָלַי דָּלֶת וְלֹא / מֵאֵז בְּפָנָיו נִנְעָלָה –
רַק הוּא אֲשֶׁר תַּעֲהֶה וְחַ-לָּךְ לֹו בְּאֶפֶס תּוֹחֵלָה
אִם אֶפְתָּחָה – אֵיךְ אֶשְׁכַּחָה? / אוּ אֲנַעֲלָה – אֵיךְ אוֹכְלָה?¹¹⁴

גבירת הארמון מבהירה לאשר כי הוא שדחה את דברי אהבתה אליו, ולפיכך היא אינה יכולה להיענות לו ולשכוח את עלבון הדחייה, אבל גם לסרב לו אינה מסוגלת משום שהיא מאוהבת בו. באמצעות שיר זה היא מספקת לאשר רמז שני באשר לפתרון המיוחל. רמז זה מתגלם בחזרתה על הצהרת האהבה שכללה בשירי התפוח, הצהרה שבמרחב התרבותי של יצירה זו יש לה משמעות אחת ויחידה: שְׁאֵנִי לאישה. אולם אשר אינו מבין דבר ומפענח את דבריה כאן, בדיוק כפי שעשה שלושה ימים קודם לכן, באמצעות הצופן של הטבע ושל שירת החשק. הוא מתמקד בפרט היחיד בדבריה שאפשר לפענח באמצעות צופן זה – הדחייה: "אִם אֶפְתָּחָה – אֵיךְ אֶשְׁכַּחָה?" אבל מתעלם לחלוטין מהצהרת האהבה שהיא מציגה מיד לאחר מכן: "אוּ אֲנַעֲלָה – אֵיךְ אוֹכְלָה?" אשר מגיב לפיכך לדחייה המדומה כפי שכל חושק אנדלוסי ראוי היה מגיב עליה: אש מתלקחת בקרבו, הוא מתמלא ברחמים עצמיים ומנסה בייאושו לקרוע את בגדיו. השפחות שהעבירו אליו את איגרתה של גבירת הארמון ממחרת לתמוך בו ומכניסות אותו אל בית הנשים.

איזו משמעות נושאת חדירתו של אשר אל בית הנשים? מבחינתו של אשר מהלך זה הוא פרק נוסף בעלילת החשק הקונוונציונלית: ציד החשוקה, אבל בתחום התרבות נודעת לחדירה זו משמעות אחרת. היא נחשבת לגיטימית אם מדובר בבעלה של אישה, אך אסורה

113 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 557-558, שורות 35-39.

114 שם, עמ' 561, שורות 104-106.

ופסולה בכל הקשר אחר. השפחות מספקות לו רמזים עבים למדי על כך, ואשר, שאינו מבין דבר, מספר עליהם לפי תומו:

אֲנִי הוֹלֵךְ בְּצַד הָעֲלִיָּה / טָרַם אָבוֹא אֵלֶיָּהּ / וְאֶחְסֶה בְּצִלָּיהָ / שְׁמַעְתִּי אֶחַת מִשְׁנֵנֶת /
 / וּבְכַנְנֹרָה מְנַגֶּנֶת / "יבֹא דוֹדֵי לָגְנוּ" / וַיֹּאכַל פְּרִי מִגִּדְנוֹ" / וְעֲנֵתָה אֶחְרַת / וְעַל
 נְבִלָה מְשׁוֹרְרַת / "מְרַבְּדִים רְבִדְתִּי עֲרָשִׁי. חֲטָבוֹת אֶטוֹן מְצָרִים".¹¹⁵

השיר הראשון "יבֹא דוֹדֵי לָגְנוּ / וַיֹּאכַל פְּרִי מִגִּדְנוֹ" מיוסד על פסוק משיר השירים ד, טז, והוא לקוח מדברי הרעיה המזמינה את דודה לתנות עמה אהבים. השיר והשיבוץ שעליו הוא מיוסד מציגים לפני אשר ולפני קוראי הסיפור מהלך מקביל לזה שנעשה בשליחת שירי התפוח ובאיגרת השירית: נערה היוזמת קשר עם גבר, שאליה נלווית, כמו בחלק משירי החתונה הארוטיים, הזמנה להתעלסות. משמעותו של המהלך הזה הוא נישואין, והפסוק שהנערות שרות מובא בהקשר זה גם בספרות חז"ל: "אמר ר' יוחנן למדתך תורה דרך ארץ שאין חתן נכנס לחופה עד שתהא כלה נותנת לו רשות, הה"ד: "יבֹא דוֹדֵי לָגְנוּ ויאכל פרי מגדיו"; ואחר כך 'באתי לגני אחתי כלה'".¹¹⁶

השיר השני "מְרַבְּדִים רְבִדְתִּי עֲרָשִׁי. חֲטָבוֹת אֶטוֹן מְצָרִים" מספק רמז הפוך. הוא מיוסד על פסוק מפרשת האישה הזרה (משלי ז, טז), והקונוטציות שהוא מעורר, כמו ההקשר שהוא נתון בו במקורו, הם של יחסים אסורים ושל מעשה ניאוף. המסר המועבר לאשר באמצעות שירי הנערות הוא ששהותו בבית הנשים יכולה להוביל לשני מסלולים: האחד, המסלול החיובי והמותר – נישואין, והאחר, הפסול והאסור – ניאוף או יחסים שלא במסגרת הנישואין. אשר אינו מבין את משמעותם של הרמזים הללו; הוא אינו מבין כי המשך שהותו בבית הנשים איננה נתפסת בחברה התרבותית כשליבים האחרונים לקראת מימושה של עלילת החשק, אלא כשליבים המקדימים עלילת ניאוף או קשר מיני אחר הפסול מבחינה הלכתית ומוסרית. בהמשך העלילה הוא מקבל רמזים נוספים על כך. תחילה, באמצעות נערה יפיפיה המחופשת לאדון הארמון המבקש להורגו – מהלך שנועד להבהיר לו כי שהותו בבית הנשים כחושק היא הפרה חמורה של חוקי המוסר הנהוגים בחברה התרבותית, הפרה שעונשה מוות. מעט לאחר מכן, כאשר הגבר המחופש חושף את זהותו האמתית – נערה יפיפיה¹¹⁷ – היא מעבירה לאשר רמז נוסף בדבר הדרך שראוי לו לברור לעצמו. הנערה מסבירה לאשר כי גבירת הארמון שלחה אותה "לְשַׁעֲשֹׁעַךְ / וּלְדַבֵּר עַל לְבָבְךָ וּנְפִשְׁךָ / כִּי אִמְרָה אֶקְדָּמָה פְּנִי בְּמִנְחָה הַהוֹלֵכֶת לְפָנַי / וְאַחֲרַי כֵּן אֶרְאֶה פְּנֵי אוֹלֵי יִשְׂרָאֵל פְּנֵי / לְרַקְמוֹת תּוֹבֵל לְמַלְכְךָ / בְּתוֹלוֹת אַחֲרֵיהָ רְעוּתֶיהָ מוֹבָאוֹת לָךְ".¹¹⁸ המשפט המסיים את דבריה מיוסד על שיבוץ מתהלים מה, טו, המתאר את הכלה המובאת לטקס כלולותיה מלווה ברעותיה; ואם לא די בכך, מיד לאחר מכן

115 עמ' 562, שורות 123-127.

116 ויקרא רבה ט, ו (מהדרות מרגליות, עמ' קפה) ומקבילות.

117 הנערה נהגת כמנהג הכלה בחלק משירי החתונה הארוטיים כאשר היא מכסה את פניה בשערותיה: "וְכַאֲשֶׁר הִבְהִילְנִי מְאוּדָה / כְּפִתְהוּ בְּשַׁעֲרָה" (שירמז, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 564, שורה 160), ראו לעיל סמוך להערות 61 ו-63.

118 שם, שורות 167-170.

המספר מתאר כיצד גבירת הארמון מובאת אל אשר מוקפת ברעותיה בסצנה המבויתת בדיוק על פי שיבוץ זה:

שְׁמַעְתִּי קוֹל הַמּוֹן / וְצִלְצַל פְּעָמוֹן / וְהִרְיַחְתִּי קִנְיָה וְקִנְמוֹן / וְאָרָא וְהִנֵּה שְׁפָעַת
עֲדִינָתוֹ / מִבְּחֹרֵי בָנוֹת / וּבְתוֹכָן עֲלָמָה מְשֻׁכְּמָה וְמַעֲלָה גְבוּהָה עַל כָּלָן / וְנָס
מִפְּנֵיהָ צֶלֶן / כְּלִילֵי מַלְכוּת כְּלִילֵיהָ / וּפְעָמוֹנִים בְּשׁוּלֵיהָ / בְּצַעֲרֵיהָ גְאוּהָ מִתַּעֲטָפֶת
/ וְכִסְעֵיהָ הָרַס מִתְּנוּפֶפֶת / בְּלֵאֵט מִתְּנַהֲלֶת / וְעַל רַעוּתֶיהָ מִתְּגַדְּלֶת.¹¹⁹

גבירת הארמון נוהגת ככלה קודם לטקס הנישואין – פניה מכוסים ברעלה, ואשר, שאינו מודע למשמעותו של פרט זה, מציינו בהבלטה: "ולא ראו עפעפי עיניה / כי כסתה פניה"¹²⁰. רמז נוסף לנישואין עולה מדברי הנערות המלוות את גבירת הארמון בריקודים ובזמרה: "והנה יענו אותה בקולות / בתפים ובמחולות / אמרי נא המרד חמשך קרד. או שכתת מתירושך"¹²¹. השיר שהנערות מזמרות אינו אלא טור משיר חתונה ארוטי של יהודה הלוי שראשיתו "את עפרה"¹²². במהלך הזה מבהיר אבן צקבל לקוראים שעדיין לא הבינו את מהלכי העלילה כי העימות המתנהל כאן אינו רק בין אשר בן יהודה לאהובתו המסתורית, אלא גם בין נורמות שירת החשק למוסכמות שירת החתונה. אולם אשר מתעלם מן הרמזים הללו, כשם שהתעלם מן הרמזים הקודמים. כאשר נערותיה של גבירת הארמון משאירות אותה במחיצתו במקום לבחור בדרך המכובדת, הצעת נישואין, הוא בוחר בדרך הפסולה, יחסים אסורים, וכאשר הוא ניגש לחשוף את פניה הרעולות מתגלה לפניו, בפעם השנייה בסיפור, גבר מזוקן ומאיים. אשר משוכנע גם הפעם כי סופו הגיע, אבל הגבר פורץ בצחוק, מזהה עצמו כחברו הטוב, העדולמי, השניים סועדים את לבם, ולאחר מכן העדולמי משיא את אשר לבתו ומוריש לו את כל רכושו.

I

העימות המתנהל ב"איום אשר בן יהודה" בין מוסכמותיה של שירת חשק הממוקמת בטבע הלא-מיושב, לבין מאפייני הז'אנר החדש של שירת החתונה הארוטית המזוהה עם התרבות ועם החברה הממוסדת, עימות המסתיים בניצחונה הגמור של החתונה על החשק, מפתיע ביותר – בחברה החצרנית היהודית-האנדלוסית הייתה שירת החשק מרכיב מהותי בחיי החצר. הדרתו של החשק ומוסכמותיו מתחום התרבות, הוצאתו אל מרחב הטבע הבלתי מיושב ופסילתו מחזקת את תוקפה של ההשערה שהעליתי בדבר הזיקה שבין יצירה זו לבין ביקורתו הגלויה של יהודה הלוי על החברה החצרנית בכוזרי, בשירתו ובאיגרותיו, וביקורתו הסמויה עליה המתגלמת בחלק משירי החתונה שחיבר. אפיון חייו של אשר בטבע ומערכת יחסיו עם יעלת החן: "הייתי בימי נעורים / כאחד העפרים / דולג על ההרים [...] כתנת פסים כתנתי / ויעלת-חן חבלי ומלכדתי"¹²³.

119 שם, שורות 171-177.

120 שם, שורה 178.

121 שם, שורות 177-178.

122 "את עפרה", הערה 42 לעיל.

123 הערה 105 לעיל.

המנוסחים בלשון כמעט זהה ללשונו של יהודה הלוי בתוכחה "בן אדמה" כאשר הוא מתאר באופן ביקורתי את אורח חייו של בן העשרים: "מֵה נְעִימִים יָמִים לְבֶן עֶשְׂרִים! / קַל כְּעֶפֶר דּוֹלֵג עַלֵי הָרִים, / בְּזֶ לְמוֹסֵר, לוֹעֵג לְקוֹל מוֹרִים, / יַעֲלֵת חֵן חֲבָלוֹ וּמִלְכָּדָתוֹ"¹²⁴, הם ראייה נוספת לתוקפה של השערה זו. גם שילובו של טור מאחד משירי החתונה הארוטיים של יהודה הלוי והתפקיד שהוא ממלא במקאמה מחזקים את הרושם כי ביקורתו הנוקבת של יהודה הלוי על התרבות החצרנית המשתקפת במובלע בשירת החתונה הארוטית מילאה, ספק במודע ספק שלא במודע, תפקיד מרכזי בעיצוב עלילתו של חיבור זה.¹²⁵ ראייה נוספת לזיקה שבין ביקורתו של הלוי לביקורת על שירת החשק ועל מעמדה בתרבות החצרנית ב"נאום אשר בן יהודה" עולה מהדהודיה של יצירה זו בסיפורי האהבה המחוזרים שנכתבו בעקבותיה בספרד הנוצרית ובמזרח. בכל היצירות האלה, להוציא אחת, המחברת השמינית ב"ספר המשלים" של יעקב בן אלעזר, לא נמצא עימות דומה בין החשק לנישואין,¹²⁶ והן מאמצות בשלמותו את המסר העולה מ"נאום אשר בן יהודה" באשר למעמדה של שירת החשק ומוסכמותיה. אמנם שירי חשק משולבים לרוב בחיבורים הללו, אבל הם אינם ממלאים את התפקיד שנועד להם בתרבות החצרנית האנדלוסית אלא מופקעים ממעמדם הז'אנרי כשירי חשק המיוסדים על מונולוגים של חושק מיוסר שחשוקתו האכזרית מסרבת להיעתר לחיזוריו, ובמקום זאת מעוצבים כשירי אהבה וחיזור דיאלוגיים המוחלפים בין בני הזוג בעלילה המכוונת אותם, בין היתר באמצעות השירים הללו, אל מימושה של מערכת יחסיהם במסגרת מוסד הנישואין.¹²⁷ למעשה, בעקבות "נאום אשר בן יהודה", דחתה המערכת הספרותית העברית את האפשרות לפתח את עלילת שיר החשק העברי בהקשר נרטיבי, להוציא

- 124 עמד על כך ש"י קמפף, ראו Saul Isaac Kaempf, *Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter*, II; Prag, p. 197; "בן אדמה", שירמן, השירה העברית בספרד ופרובאנס, הערה 5 לעיל, עמ' 588. על ייחוס השיר ליהודה הלוי ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הומוסלמית, הערה 7 לעיל, עמ' 84, הערה 341. אני מודה לשולמית אליצור שהפנתה את תשומת לבי למקבילה זו.
- 125 האמביוולנטיות העמוקה שיהודה הלוי נמצא בה כאשר הוא תוקף את התרבות החצרנית וממשיך ליצור במסגרותיה ניכרת גם ב"נאום אשר בן יהודה": הביקורת על מוסכמות החשק משולבת בז'אנר זה, המקאמה, שאבן צקבל היה הראשון שהכניסו אל המערכת הספרותית העברית.
- 126 במחברת השמינית ב"ספר המשלים", כמו ב"נאום אשר בן יהודה", העימות בין שתי תפיסות האהבה מסתיים בניצחונה המוחלט של האהבה הממוסדת על פני החשק. יונתן פ' דקטר, שהציג ניתוח יפה של המקאמה, לא עסק במישרין במתח הניכר בה בין האהבה הבלתי ממוסדת המזוהה עם החשק לאהבה הממוסדת שמטרתה נישואין, וטען כי העימות המתנהל בה הוא בין תפיסת האהבה האנדלוסית לתפיסת האהבה האירופית, ראו Jonthan P. Decter, *Iberian Jewish Literature: Between al-Andalus and Christian Europe*, Bloomington Indiana 2007, pp. 164-174 (esp. pp. 169-170), 186-188.
- 127 כך ב"נאום טוביה בן צדקיה" ליוסף בן יהודה אבן שמעון, ב"מחברת תמימה" המיוחסת לאברהם בן חסדאי, ב"מנחת יהודה שונא הנשים" ליהודה אבן שבתאי, ב"עזרת הנשים" ליצחק ובמחברות השישית, השביעית והתשיעית ב"ספר המשלים" ליעקב בן אלעזר. על עוצמתה של מגמה זו מלמדת העובדה שהיא חלחלה גם אל סיפור האהבה ההומוארוטי הכלול במחברת החמישית ב"ספר המשלים" של יעקב בן אלעזר. מערכת יחסיהם הסוערת של ספיר ואהובו שפיר מסתיימת בסוף טוב לאחר שהשוטף ארויך גודר פסק דין מות על ברשע הרשע שפיתה את שפיר לעזוב את אהובו.

חריגים ספורים.¹²⁸ ביקורתו הסמויה של יהודה הלוי על שירת החשק, שאבן צקבל עיבד עיבוד מזהיר ב"נאום אשר בן יהודה", מילאה תפקיד מרכזי במהלך זה והביאה להיעלמותו הכמעט מוחלטת של שיר החשק כז'אנר פעיל בשירת החול¹²⁹ ובסיפורת המחורזת בספרד הנוצרית.

האוניברסיטה העברית בירושלים

128 המחברת העשרים ב"תחמוני" וכמה מסיפורי האהבה ב"מחברות עמנואל הרומי".

129 חורגים מכלל זה יהודה אלחריזי, טדרוס אבולעאפיה, וידאל בנבנשת, שלמה בונפיד וסעדיה אבן דנאן.

“נבון תחבולות יקנה”: ההקדמה ושירי הכתיחה לשתי גרסאותיו של ספר שקל הקודש ליוסף קמחי*

נילי שלו

דברי מבוא

התמונה הרב גונית של ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית בדרום צרפת בימי הביניים, על יצירתה התרבותית העשירה, הילכה קסם על חוקרים רבים. יהדות פרובנס של ימי הביניים מתוארת אצלם כאילו הגיחה לפתע לזירה, ונתגלתה במלוא תפארתה במחצית השנייה של המאה השתיים-עשרה. מנקודת מבטו של איזדור טברסקי, למשל –

במאות המוקדמות, פרובנס היא בגדר “עילגת”, כמעט אילמת [...] לבד ממידע קלוש על חכמים פרובנסליים אחדים אין בידנו שרידים ספרותיים או יצירות מופת של מלומדים [...] פרובנס הייתה בעמדת המתנה, מתכוננת להופעת הבכורה הספרותית שלה בסוף המאה האחת-עשרה ותחילת המאה השתיים-עשרה.¹

תקופה זו מסמנת את תחילתו של רנסנס אמתי מבחינת הלימוד ורכישת הידע בקרב יהודי דרום צרפת, רנסנס שהתאפיין בהתפתחויות מרחיקות לכת בתחומי לימוד רבים ומגוונים כהלכה, דקדוק, פרשנות תנ”ך ותלמוד, שירה, קבלה ופילוסופיה. בתקופה זו פעלו בפרובנס יוצרים ברוכי כשרון וידועי שם, שעמם נמנו גם מלומדים אנדלוסים שעקרו מספרד לפרובנס ונשארו עמם את השכלתם החילונית ואת שליטתם בערבית למקום מושבם החדש. פליטי ספרד שהגיעו לפרובנס עם מטענם הרוחני העשיר באמצע המאה

* הציטוט הוא מתוך ההקדמה של יוסף קמחי לספר שקל הקודש. מאמר זה מבוסס על חלקים מתוך עבודת הדוקטור שלי: נילי שלו, “חכמה תחייה את בעליה”: ‘שקל הקודש’ ליוסף קמחי וספרות הפתגמים והמשלים העברית בימי הביניים”, בהנחיית פרופ’ ישראל לויץ, העתידה לראות אור בקרוב באוניברסיטת תל אביב.

1 Isadore Twersky, “Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry”, H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger (eds.), *Jewish Society Through the Ages*, London [1968] 1971, p. 191 (כל התרגומים הם שלי, נ”ש, אלא אם כן מצוין אחרת).

- השתים-עשרה, "הטביעו את חותמם [...] על נשמתה של יהדות פרובנס"² והביאו למפנה בחיי הרוח והתרבות שלה.
- ר' יוסף קמחי (ריק"ם, 1105-1170 לערך) – מתרגם,³ בלשן,⁴ פרשן מקרא,⁵ פולמוסן דתי,⁶ פייטן⁷ ומשורר, היה אחד המשכילים שנטשו את ספרד מפאת רדיפות המונחֶדוֹן באמצע
-
- 2 בנימין זאב בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים 1985, עמ' 21. על התמורות התרבותיות שהתחוללו בפרובנס בעת ההיא ועל החלק החשוב של חכמי ספרד שהיגרו לפרובנס בתמורות אלו, ראו מאמרו המקיף של יום טוב עסיס, "גלות ספרד אשר בפרובנס": על מהפכה תרבותית ודתית ביהדות פרובנס במאות הי"ב והי"ג", היספניה יודאיקה 7 (תש"ע), עמ' א-מח.
- 3 המתיישבים החדשים שהגיעו מספרד ונקלטו בפרובנס כוננו מפעל תרגומים שהיה אחד הגורמים העיקריים לשינוי פניה של יהדות פרובנס. מלומדים אלו פתחו את השער לתרבות הערבית והיהודית-ערבית בעבור יהודי פרובנס שוחרי הדעת שנבצר מהם לקרוא חיבורים ערביים בשפת המקור, ואפשרו להם גישה לאוצרות הידע הערביים. יוסף קמחי ובן דורו יהודה אבן תיבון (ליד גרנדה) היו בין חלוצי המפעל התרגומי הזה. על מהלכיה של תנופת התרגומים הזאת ועל פעילותם הנמרצת של הקמחים והתיבונים וצאצאיהם במסגרתה, ראו Twersky, הערה 1 לעיל, עמ' 196-202. יוסף קמחי תרגם את חזונות הלבבות לבחיי אבן פקודה בשלמותו. מן התרגום נותר בידנו רק קטע מן השער השביעי – שער התשובה.
- 4 יוסף קמחי חיבר שני חיבורים חשובים בתחום הלשון ובהם קנה לו שם: ספר זכרון, שהוא חיבורו הדקדוקי החשוב ביותר (ראו ספר זכרון, בנימין זאב בכר [מהדיר], [ברלין תרמ"ח] ירושלים תשכ"ח), וספר הגלוי (ראו ספר הגלוי, הינני יוחנן מאתיאוס [מהדיר], ברלין 1887). כמו לחיבורי אברהם אבן עזרא (שהגיע אף הוא לפרובנס באותה עת ושהה בה), לחיבוריו הפילולוגיים המדעיים של ריק"ם נודעה חשיבות יתרה וזכות ראשונים בין הספרים שנכתבו עברית לאחר צמיחתו ושגשוגו של מדע הלשון (מאז ימי יהודה חיג' [ספרד, המחצית הראשונה של המאה העשירית]). אך יתרונו של קמחי בכך שבבואו להציג בעייתיות לשונית זו או אחרת הוא מציג חקירה דקדוקית מעמיקה והבחנות בלשוניות מדויקות. כתביו מצטיינים בסגנון בהיר וקולח (אם גם מליצי), לשונו קלה ומובנת והמינוח הדקדוקי שלו מגובש ובהיר.
- 5 יוסף קמחי, שהיה ממייצגי הכולטים של פרשנות המקרא היהודית שהתפתחה בפרובנס, ייסד אסכולה חדשה בחכמת הלשון ובפרשנות המקרא. ראו למשל משה צבי סגל, פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים 1952, עמ' פו. ייחודה של הפרשנות הזאת היה בנטייה לדרך הפשט ובשילוב חקירה דקדוקית של לשון הכתוב. פרשנותו של יוסף קמחי התאפיינה בשילוב של ידע דקדוקי נרחב, היא נכתבה בהירות וברוח רציונליסטית וחתרה במובהק לניתוח המתמקד בפשט הטקסט המקראי. ככל הנראה, הקיף יוסף קמחי בפירושו את כל ספרי המקרא. על ספריו של יוסף קמחי בפרשנות המקרא – הספרים שאברו, הספרים הספונים עדיין בכתבי יד ואלו שנדפסו – ראו יעקב גיל, "ספריו של רבי יוסף קמחי בפרשנות המקרא וגורלם", בית מקרא כ, ג (תשל"ה), עמ' 370 ואילך. במאמר זה מפורטת גם המובאות מפירושו של יוסף קמחי למקרא שצייטטו פרשנים אחרים, וגם המובאות שצייטט קמחי עצמו בספריו האחרים.
- 6 ספר הפולמוס היחיד שחיבר קמחי – ספר הברית, עניינו ויכוח עם הנצרות וסנגוריה על היהדות, והוא מעין ספר הדרכה למזדמנים לוויכוח עם הנוצרים (ראו ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הנצרות, אפרים תלמיג' [מהדיר ומעיר], ירושלים 1974). לדעת הביבליוגרפים ספר הברית הוא כנראה ספר הוויכוח האנטי-נוצרי הראשון מסוגו שנכתב באירופה, והוא השפיע על עיצוב דרכי הוויכוח של חכמי הדורות הבאים.
- 7 על פעילותו הפייטנית של יוסף קמחי, ראו בנימין בר-תקוה, פיוטי ר' יצחק השניר, רמת גן 1996, עמ' 23, ובנימין בר-תקוה, סוגות וסוגיות בפיוט הפרובנסלי והקטלוני, באר שבע 2009, עמ' 28-29.

המאה השתים-עשרה ועקרו לפרובנס. הוא התגורר ופעל בנרבונה, ונמנה עם מפיצייה הבולטים של התרבות הספרדית בדרום צרפת. מקצת החוקרים סבורים כי אף על פי שהפגין בקיאות ניכרת במלאכת השיר, הרי העיסוק בשקילה ובחריזה היה עניין משני בעבורו, ובעיקר היה פעיל, כשאר בני משפחתו, בתרגום מערבית לעברית, בחקר הלשון ובפרשנות המקרא.⁸ בשורות אלו אסב את תשומת הלב אל יוסף קמחי המשורר דווקא, ואל חיבורו העיקרי בתחום השירה – שקל הקודש.

מטרת המאמר הזה היא להציג את ההקדמה של ריק"ם לשקל הקודש ולפרסם אותה על שני נוסחיה, לרבות שירי הפתיחה, בפעם הראשונה, על פי תשעה כתבי יד הנמצאים ברשותנו,⁹ בניקוד מלא ובלוויית אפראט מדעי ובו חילופי נוסח וביאורים. הדיון הקצר הנלווה לפרסום זה יציג בקווים כלליים את אופיין של שתי הגרסאות של קמחי לשקל הקודש בכלל ושל ההקדמות בפרט, ויעמוד על ההבדלים ביניהן.¹⁰ בין השאר, אבקש לקבוע בדיון הזה את קדימותה של הגרסה הקצרה ולהצביע על המניעים האפשריים שהביאו את הריק"ם לנסח את ההקדמה מחדש בגרסה השנייה.

ספר שקל הקודש

ספר שקל הקודש, פרי מורשת התרבות היהודית-ספרדית, הוא אוסף משלי חכמה ומוסר המעוצבים כשירים שווי-חרוז ושקולים במשקל כמותי. השירים תמציתיים ובני מספר מצומצם של בתים, והם מכונסים בשערים לפי ענייניהם המשותפים. ספר זה, שהוא מתחום ספרות החכמה בעלת המגמה המוסרית, משתייך לענף הספרותי שקנה לו מקום נכבד ועצמאי בעולם שירת החול העברית: משלים ואמרות מוסר המעוצבים בחרוז ובמשקל, ובקצרה – שירי משל.¹¹ הספר כתוב ברוח הקובץ החשוב שנתחבר בספרד למעלה ממאה

לרשימת פיוטי של קמחי ראו אליעזר לייזר לנדרסהוט, עמודי העבודה, (הוסיף את מפתח הפיוטים ל' ל' וונשטיין), [ברלין 1862-1857] ניו יורק תשכ"ה, עמ' 90 ואילך; ישראל דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ד, ניו יורק תרפ"ה-תרצ"ג, עמ' 407-408 ואצל ליאופולד זונץ, שכרשימתו מופיעים רק שישה פיוטים של קמחי, Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 460.

8 ראו, למשל, חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערכן והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 428. על יצירתו הספרותית של ריק"ם ומגוון חיבוריו ראו שמעון אפנשטיין, "מחקרים על ר' יוסף קמחי", עיון וחקר, מגרמנית: צבי בר מאיר וחיים לשם, ירושלים 1976, עמ' 134-139; אפרים תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, אפרים תלמג' (מהדיר), ירושלים 1990, המבוא, עמ' יא-טז.

9 יש בידינו עוד שני כתבי יד מאוחרים המכילים קטעים מן החיבור הזה, אך משום שהם כתבי יד מאוחרים (מהמאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה) אמנע מלהסתמך עליהם כאן, ומכל מקום, חסרים בהם ההקדמה ושירי הפתיחה המעניינים אותנו.

10 עוד על שתי הגרסאות של שקל הקודש – על ההבדלים ביניהן, על נסיבות השינויים שחלו בהן ועל שיעור תלותן במבחר הפנינים המיוחס לשלמה אבן גבירול (בלוויית נתונים מספריים) – ראו בעבודת הדוקטור שלי, נ"ש, ההערה המסומנת בכוכבית לעיל.

11 ספרות המשלים העברית קיבלה תנופה מיוחדת במגעה עם הערבים, שאצלם רווחו אוספים גדולים וידועים של משלים. השירה העברית הספרדית השתמשה במצאי העשיר של ליקוטי המשלים ואמרות

שנה לפניו – בן משלי לשמואל הנגיד (993–1056), וכפי הנראה, הריק"ם הלך בעקבותיו.¹² ספר שקל הקודש שנכתב בפרובנס במאה השתי-עשרה, היה חלק מן הפריחה המרשימה ורבת הפנים של התרבות היהודית בפרובנס שדובר בה לעיל, והוא אחד מנציגיה של סוגה ספרותית ותיקה שזכתה כאן להבלטה מחודשת.

שתי הגרסאות של שקל הקודש

בחינה מדוקדקת של כתבי היד הנמצאים ברשותנו (מן המאה השלוש-עשרה ואילך) מעלה כי קמחי חיבר את שקל הקודש בשתי גרסאות השונות זו מזו באורכן (המוקדמת קצרה יותר), בחלוקה לשערים ובנוסח ההקדמה שהקדים לכל אחת מהן (להלן נוסח א ונוסח ב). בשתי הגרסאות, בסופו של כל שער, קמחי מציב, על פי שיטת ה"סימנים",¹³ מכתם סיכום, ובו צמד חרוזים הומונימיים (צימודים שלמים): החרוז הראשון מרמז לנושא השער, והשני (בגימטרייה של מילת החרוז) – למספר בתי השיר שבו. משום כך המכתמים החותמים את השערים שונים מגרסה לגרסה. חשוב לציין כי השערים העוסקים בנושאים זהים בשתי הגרסאות, ושמצאתם אף נושאים כותרות זהות, מסתיימים במכתמי צימודים אחרים גם במקרים הספורים שיש בהם מספר שווה של בתי שיר (אם כי יש שתיבת הסיום, והיא בלבד, זהה בשני שירי הסיום). מכאן יש לשער שקמחי היה מעוניין לשוות לגרסה השנייה סגנון אחר לחלוטין.

בגרסה הראשונה עשרים ושניים שערים, כמספר אותיות האלפבית העברי, לפי נימוקו של המחבר בהקדמה: "כחשבון האותיות של התורה" (ראו להלן הקדמת נוסח א). בגרסה זו כ-904 בתי שיר. הגרסה השנייה ארוכה מקודמתה, יש בה שלושים ותשעה שערים ובהם כ-935 בתי שיר. בגרסה זו קמחי אינו מרמז בהקדמתו על מספר השערים. הגרסה השנייה כוללת את חלק הארי של המכתמים שבגרסה הראשונה.¹⁴ כך הדבר גם בעניין הנושאים

החכמה בספרות הערבית ועיצבה על פיהם את סוג ספרות החכמה המיוחד לה. ישראל לוי, העומד בהרחבה על מגוון תבניותיה של סוגת הספרות הזאת, מציין כי משוררים עבריים שהביאו את שלל הרעיונות האלה אל תחומי התרבות והשירה העברית, הרבו לכתוב שירי חכמה בתבניות מיניאטוריות מרוכזות בנות מספר מזערי של בתי שיר. למהלך הזה משתייך גם יוסף קמחי (ישראל לוי, מעיל תשבץ: הסוגים השונים של שירת החזן העברית בספרד, ג, תל אביב 1995, עמ' 57–59); ועיינו אצל עזרא פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים 1990, עמ' 28–30.

12 ראו עזרא פליישר, תולדות השירה, הערה 8 לעיל, עמ' 430, הערה 19. אם כי בניגוד לשירי שקל הקודש, שירי בן משלי מכונסים בפרקים באופן שרירותי, לפי סדר האלפבית של המילים הפותחות אותם ולא על פי נושאייהם. לפיכך אפשר למצוא אצל הנגיד מכתמים בנושאים שונים המקובצים באותו הפרק, ולעתים אף מופיע נושא מסוים בכמה וכמה פרקים.

13 על שיטת ה"סימנים" ראו חיים שירמן, לתולדות השירה והדמורה העברית, א, ירושלים 1979, עמ' 402–403 (הוא דן בהם שם במסגרת חידושי של אברהם הברדשי [פרובנס, המחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה]), וראו את הגדרתו של עזרא פליישר, תולדות השירה, הערה 8 לעיל, מילון מונחים, עמ' 693. וראו גם בעת האחרונה (על המכתמים החותמים את שערי ספר הענק למשה אבן עזרא): אהרן דותן ונאסר בסל, "שירי הסיכום", פתרון הענק מאת אלעזר בן חזפון, א, אהרן דותן ונאסר באסל (מהדירים), ירושלים 2011, עמ' 34–35.

14 בגרסה השנייה אפשר למצוא כשבעה-עשר מכתמי שיר שלא נרשמו בגרסה הראשונה (והם אינם

הבאים לידי ביטוי בשערים, אם כי תכופות שינה קמחי את כותרות השערים (בגרסה השנייה הוא נוטה לפרק את כותרות השערים הארוכות וליצור שער חדש ומיוחד לכל נושא המוזכר בכותרת המקורית). לאור הנאמר לעיל, מסתמנת חלוקה לשתי קבוצות ברורות של כתבי היד, כל קבוצה מאגדת בתוכה את כתבי היד המייצגים את אחד משני הנוסחים של הספר (ראו להלן ברשימת כתבי היד). בסופם של שני כתבי יד מתוך הקבוצה המייצגת את נוסח ב מובא במלואו שיר תלונה אישי של ר' משה אבן עזרא: "אני גבר".¹⁵

בהתייחסם לסדר כתיבתן של שתי הגרסאות של שקל הקודש, החוקרים מניחים כי נוסח ב הוא הגרסה המאוחרת (אם כי בדרך כלל הם אינם מנמקים את הקביעה הזאת).¹⁶ ככול הנראה, התגבשה השערה זו על סמך העובדה שבגרסה השנייה הוסיף קמחי מספר לא מבוטל של בתי שיר ואף הגדיל את מספר השערים, וכן לאור הסברה שהתיקונים הרבים, התוספות וההשמטות שערך בגרסה זו, נועדו במידה רבה לקרב את ספרו למבחר הפנינים שהוא המקור העיקרי לפתגמו, כפי שהוא מעיד בהקדמה לגרסה השנייה (ראו להלן). נוסף על כך, בשני כתבי יד המייצגים את נוסח א אנו מוצאים תיקונים והשלמות בהקדמה על פי נוסח ב (ומעולם לא להפך, ראו להלן),¹⁷ מכאן שנוסח ב הוא, קרוב לוודאי, המאוחר והעדכני יותר.

מהדורת הרמן גולאנץ

המהדורה יחידה בדפוס של שקל הקודש יצאה לאור בידי הרמן גולאנץ ב-1919 בלונדון, ובה גם תרגום לאנגלית.¹⁸ החוקרים קיבלו את המהדורה הזאת במאור פנים, הם ברכו על

כוללים, כמובן, את שירי הצימודים החותמים את השערים, שמספרם בגרסה השנייה גדול יותר בשל ריבוי שעריה). כמו כן, מוצאים בה (אם כי לעתים רחוקות) שורות שיר נוספות בתוך מכתם זה או אחר המשותף לשתי הגרסאות, שאין להן זכר בגרסה הראשונה. עם זאת, אף על פי שהגרסה הראשונה קצרה מן השנייה, אפשר למצוא בה מכתמים, כשלושה-עשר במספר, שלא נרשמו בגרסה השנייה (כנראה הושמטו). כצפוי, מספרם של כל המכתמים האלה משתנה מעט בכתבי היד השונים. נוסף על כך, בשלושה מקרים נרשמו מכתמים זהים בשתי הגרסאות בשערים אחרים.

15 משה אבן עזרא, שירי החזל, א, חיים בראדי (מהדיר), ברלין תרצ"ה, שיר קפ, עמ' קעח.
16 ראו, למשל, יעקב גיל, "דבררים אחדים על הספר 'שקל הקודש' לר' יוסף קמחי", עיון ומעש, ב, חיפה 1981, עמ' 151; עזרא פליישר, תולדות השירה, הערה 8 לעיל, עמ' 430, הערה 19; Alexander Marx, "Gabirol's Authorship of the Choice of Pearls and the Two Versions of Joseph Kimchi's Shekel Hakodesh", *Hebrew Union College Annual* 4 (1927), p. 438 (ומאוחר יותר [שם], עמ' 448, הערה 53) הוא מביא חיזוק להנחתו זו). אפרים תלמג' עומד על התלבטויות נפוצות מסוג זה באשר לכתבים מימי הביניים בכלל ומעיר כי לא פעם עברו המחברים עצמם על יצירותיהם, "ברצותם האריכו וברצותם קיצרו. ואין אנו יודעים תמיד איזו היא המהדורה המוקדמת ואיזו היא המאוחרת – המורחבת או המקוצרת" (פירושים לספר משלי, תלמג' [מהדיר], הערה 8 לעיל, עמ' ג).

17 בכתב יד אחר נערכו תיקוני ההקדמה בשולי הדף בידי מעתיק מאוחר, ובאחר שולבו ההשלמות בגוף ההקדמה בידי אותו המעתיק עצמו. על התיקונים והתוספות בהקדמות של כתבי היד האלה ראו בהערות 21, 22 להלן. וראו גם רשימת כתבי היד, הערות 37, 38 להלן, ובמדור חילופי הנוסח.

18 *Shekel Hakodesh (The Holy Shekel): The metrical work of Joseph Kimchi*, Hermann Gollancz (ed.), London 1919.

היוזמה להציל את חיבור החכמה יקר המציאות הזה מחשכת ערמות כתבי היד ולהוציאו אל אורו של מדף הספרים המודפסים. במיוחד הובעה שביעות רצון מכך שמהדורה מודפסת תוכל לקדם צעד נוסף את המחקר הנוגע למחברו ומתרגמו של מבחר הפנינים (ראו להלן, ההקדמה לגרסה השנייה). עם זאת, המהדורה הזאת לוקה בחסרונות רבים ובעריכה בעייתית המקשה במיוחד על שחזור הטקסט, עד כי החוקרים, רובם ככולם, הטילו ספק במהימנותה. הטקסט העברי במהדורה משובש למדי, והוא נדפס בלא ניקוד, בלא ביאור ותוך התעלמות ממשקל בתי השיר.¹⁹ המכתמים ממוספרים, אך המספור שגוי לעתים, שכן למקצת המכתמים נשתרבו בתי שיר שאין מקומם שם, וכן נפלו טעויות בחלוקת השורות במהלך העמדתן בתבניות השיריות. מפאת הליקויים שנזכרו, נעשו טעויות גם בתרגומי השירים לאנגלית, ורבים מהם מעורפלים בתוכם, קשים להבנה ופעמים אינם משקפים אל נכון את מובנם של המכתמים. ייאמר מיד כי בשל נסיבות התקופה עמדו לרשותו של גולאנץ שני כתבי יד בלבד (מן הספרייה הבודליאנית, מהמאות החמש-עשרה והשש-עשרה, ראו להלן ברשימת כתבי היד), והוא אף הצר על כך בהקדמתו למהדורה.²⁰ מהדורת גולאנץ הותקנה על פי כתב יד מן הגרסה הראשונה, הקצרה.

"להודיע לכל חכם ונבון": ההקדמה ושירי הפתיחה

שתי הגרסאות של שקל הקודש נבדלות זו מזו גם בהקדמות הפותחות אותן, ושונות זו מזו בתוכנן (לא ככולו) ובאורכן. בהקדמה לגרסה השנייה של הספר (שהיא ארוכה מקודמתה ובעצם מכילה את רוב רובה), קמחי מצהיר במפורש כי בקובץ הפתגמים שליקט הסתמך על מבחר הפנינים של "המליץ הנבר" ר' שלמה אבן גבירול. לעומת זאת, אין זכר לאבן גבירול ולחיבור מבחר הפנינים בהקדמה לגרסה הראשונה של הספר (להוציא תוספת מאוחרת בשולי הדף באחד מכתבי היד של הגרסה הזאת, שלכל אורכו חלה בו יד של מעתיק מאוחר,²¹ וכן בנוסח אחד "מעורב"²²). לצד שני אלו, ראוי להזכיר כתב יד נוסף שמעתיקו הציב בראש הדף הפותח, עוד לפני ההקדמה (הקצרה, נוסח א), משפט הסבר בדבר היות ספר שקל הקודש לקמחי כולו משלים ואמרות מוסר "כספר מבחר הפנינים", אך לא רמז לשם המחבר או המתרגם ולא הזכיר את אבן גבירול. כאן נערמות לפנינו כמה שאלות בלתי נמנעות: כלום הכיר המעתיק של כתב היד הזה את נוסח ב ואת הקדמתו?

- 19 גם שם החיבור מעיד שכתבי השיר של שקל הקודש שקולים לתלפיות, ובעיקר מעידה על כך הצהרתו החוזרת ונשנית של קמחי בעניין זה בהקדמתו לספר (ראו להלן).
- 20 גולאנץ עבד על פרסום המהדורה בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ובגלל אילוצי המלחמה נבצר ממנו להגיע לכתבי יד חשובים בספריות אחרות.
- 21 לגרסת השוליים של כתב יד זה (כתב היד הבודליאני מן המאה החמש-עשרה) ראו להלן ברישום חילופי נוסח א.
- 22 מיוחד במינו הוא כתב יד בזל – כתב היד המאוחר ביותר מכתבי היד המשמשים אותנו כאן (ראו להלן ברשימת כתבי היד). ייחודו של כתב יד זה בשילוב בין שני הנוסחים שהוא מציג בהקדמה. אמנם על פי גוף הטקסט הוא משייך לקבוצה המייצגת את נוסח א, אך המעתיק, שכבר הכיר את נוסח ב, השלים בנוסח ההקדמה את הקטע הנמצא בנוסח ב ואינו נמצא בנוסח א. דהיינו, הוא כולל את הפסקה המזכירה את מבחר הפנינים ואת אבן גבירול כמחברו ושזור אותה בין שורותיו לכדי הקדמה שהיא שילוב של שני הנוסחים.

ואם כן, מדוע לא כלל את השלמותיו בגוף ההקדמה? מדוע לא נצמד בניסוחיו לנאמר בהקדמה של נוסח ב, אלא בחר לספק מידע חלקי בלבד? מדוע השמיט את שמו של אבן גבירול כמחברו של מבחר הפנינים? יתרה מכך, מבחר הפנינים לא נזכר אצלו בשמו הערבי כלל, כדרך הנוסח המורחב.²³ במילים אחרות, בכתבי היד המייצגים את הגרסה הראשונה כפשוטה חסרה הפסקה על מבחר הפנינים ומחברו. לעומת זאת, כדאי לשים לב שלמרות התוכן הזה והניסוחים הכמעט חופפים בשתי הגרסאות בעניין הבארות הערביים והעבריים שמהן שאב הקמחי את חומרי הגלם של מכתמיו, אין אנו מוצאים בנוסח המורחב ציון מפורש של ה"לשון הערבי" שבה מצא את "דברי החכמים" ו"מוסרי הנבונים" בטרם שקל אותם בלשון הקודש (כדרך הנוסח המקוצר).²⁴ ההיגיון אומר כי לא היה לקמחי צורך בכך משום שכבר הזכיר את מבחר הפנינים, שנלקט ממקורות ערביים וחובר בלשון זו, כמקור העיקרי למכתמי שקל הקודש.

הצהרתו זו של קמחי במהדורה המורחבת הולידה, כך מתברר, את הסברה המייחסת את קובץ הפתגמים הערבי מבחר הפנינים (שנוסחו המקורי השלם אבד והוא שרד רק בתרגומו העברי) לשלמה אבן גבירול.²⁵ אוסף זה של פתגמים ואמרות מוסר, שזכה לפופולריות רבה, הוא אחד מקבוצת הספרים העבריים שיצאו בדפוס ערש (incunabula) ומאז הודפס שוב פעמים רבות, ואין לו מבוא שיעיד על זהות מחברו. שום כתב יד עתיק ושום מהדורה מלפני המאה התשע-עשרה אינם מזכירים שם של מחבר, וגם המלומדים שהשתמשו בקובץ וציטטו ממנו שמרו על שתיקה מוחלטת בעניין המחבר והמתרגם. לפיכך רבו ההשערות באשר למחברו של החיבור הזה ולמתרגומו, ובעיקר ייחסו את ליקוטו לשלמה אבן גבירול. ייחוס זה שנוי במחלוקת ממושכת במחקר, ודומה שהיא עדיין לא הגיעה אל קצה. אם כן, המידע היחיד שיש לנו בסוגיה זו מקורו ביוסף קמחי, ואכן קביעתו הייתה מקובלת תקופה ארוכה.²⁶ בהקדמה המורחבת קמחי מזכיר גם את שמו של יהודה אבן תיבון (יליד גרנדה, 1120–1190, עמיתו של קמחי ומתחרהו במלאכת התרגום בפרובנס), כמי שתרגם את היצירה הזאת (אם כי לא ברור מדוע הוא מציין שאבן תיבון הוא "ממדינת סביליה",²⁷ וייתכן שאבן תיבון אכן התגורר זמן מה במקום זה הרבה לפני הגיעו ללוניל). מכל מקום,

23 אפשרות אחרת היא שהמעתיק (כתב יד בית המדרש לרבנים, ראו להלן ברשימת כתבי היד) הכיר את מבחר הפנינים ועמד על הדמיון הרב בין שתי היצירות, ולפיכך מצא לנכון לציין זאת בפתח העתקתו. לנוסח המשפט הפותח הזה, המובא בראש הקובץ כולו, ראו מדור חילופי הנוסח: כותרת.

24 למעט כתב יד בול (הערה 22 לעיל) המקפיד לשלב בהקדמתו בין שני הנוסחים מבלי להשמיט דבר מן הנוסח המקורי הקצר.

25 עם הזמן זוהו קטעים מן החיבור האבוד הזה, שבמקורו נכתב ערבית, באוספי הגניזה ופורסמו בכמה הזדמנויות, ראו למשל, חגי בן-שמאי, "קטעים חדשים מן המקור הערבי של 'מבחר הפנינים'", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 577–591, ושם מובאים גם הממצאים שקדמו לו בלוויית מראי מקום לפרסומים האחרים.

26 התהיות הרבות, הספקנות הטקסטואלית והדיון המתמשך בדבר זהויו של מחבר קובץ פתגמי החכמה הזה, רובם ככולם, מכונים את דעתם, בראש ובראשונה, לעדותו של יוסף קמחי בהקדמתו לשקל הקודש, שכלל הידוע לנו, היא הראיה היחידה בינתיים לקביעה שאבן גבירול הוא המחבר.

27 לפיכך סבור מוריץ שטיישינידר כי קביעה זו חשודה, וייתכן שנוספה בידי מעתיקים, Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*,

Berlin 1893, p. 385

גם באותם מקומות שיהודה אבן תיבון עצמו מזכיר את מבחר הפנינים בכתביו הוא אינו מציין את היותו מתרגם החיבור וגם אינו מזכיר את מלקטו.

ככול הידוע לנו, אין עדיין תשובה חד-משמעית לשאלה אם שקל הקודש נערך לפי המקור הערבי של מבחר הפנינים או לפי התרגום העברי. עם זאת (ואולי זו יד המקרה), שמו הערבי של מבחר הפנינים – מִנְתַּחַל אֶלְג'וֹאֶהַר – מופיע כמעט תמיד בשיבוש בכתבי היד בעלי ההקדמה המורחבת (ראו להלן במדור חילופי הנוסח), והדפוסים הישנים (ראו הרשימה להלן) אף הוסיפו שיבושים משלהם. מכל מקום, אם קמחי אכן השתמש בתרגום העברי, לא מן הנמנע שהכיר גם את הטקסט הערבי והשתמש בו במידת הצורך. על כך מוסיף מוריץ שטיינשניידר כי ייתכן שמקורו של קמחי היה אחר, בערבית או בעברית, ו"נראה כי הוא מאמץ לעצמו את האמרה הידועה: *omnia mea mecum porto* [כל אשר לי אני נושא עמי]."²⁸

ייאמר מיד כי אף על פי ששקל הקודש בכללו אכן קשור קשר הדוק למבחר הפנינים, הרי כתבי היד המייצגים את הגרסה השנייה, זו שבהקדמתה יש ציון של מבחר הפנינים, קרובים יותר בסדר שעריהם ובכותרותיהם לשערים ולכותרות של מבחר הפנינים.²⁹ אלכסנדר מרכס מעלה את ההשערה שקמחי הזכיר את אבן גבירול ואת היותו מלקטו ומחברו של מבחר הפנינים בהקדמה לגרסה השנייה, משום שהושפע במידה מסוימת מן הנימה הביקורתית של הקוראים המלומדים מלוניל, שכלל הנראה שמו לב לקווי הדמיון בין הספרים והעירו על השמטת שמו של אבן גבירול.³⁰

שירי הפתיחה מתקיימים דרך קבע בשני הנוסחים, וזה סדרם: בראש החיבור, אחרי הכותרת, מופיע שיר קצר בן שני בתים הפותח את הקובץ כולו, ואחריו מובאת ההקדמה בפרוזה. אחרי ההקדמה ולפני פתיחת השערים מופיע שיר פתיחה נוסף בן אחד-עשר בתים, שעניינו הוא ההתפארות בשירה ובכשרון הכתיבה. מבנה זה נשמר, בדרך כלל, בשתי הקבוצות של כתבי היד המייצגים את שתי הגרסאות של שקל הקודש.³¹ שלא כמו בהקדמה שבפרוזה – בשירים אין הבדלים בין שתי הקבוצות של כתבי היד, למעט שינויי נוסח קלים ובלתי משמעותיים.³²

28 Steinschneider, שם, הערה 27 לעיל, עמ' 386. בהמשך הוא אומר כי אפשר להסביר את הזכרתו של אבן תיבון כמתרגמו של מבחר הפנינים בכך שהלה נודע כמתרגם הראשון של חיבורים פילוסופיים (Steinschneider, שם, עמ' 388).

29 מכאן הנטייה של קמחי לחלק את השערים המקוריים שלו (שבגרסה הראשונה) לנושאים וליצור שערים נוספים (ראו לעיל: "שתי הגרסאות של שקל הקודש").

30 Marx, הערה 16 לעיל, עמ' 437. עוד אומר מרכס כי "מתמיהה העובדה שההקדמה לנוסח ב איננה מזכירה ולו במילה את הגרסה האחרת, שקדמה לה, לדעתי, לא במעט, ולכן כבר הספיקה בוודאי להיות נפוצה דיה כדי שהגרסה המתוקנת לא תגרום להיעלמותה" (Marx, שם, עמ' 438).

31 למעט מקרה אחד של שינוי מקומו של השיר הקצר הפותח, ובו הוא מופיע לפני שער החכמה (אחרי שיר הפתיחה הארוך) ובלוויית שורה נוספת שאינה מתחרזת עם בתי השיר הקודמים לה (ראו להלן בחילופי הנוסח).

32 עם זאת, בשניים מכתבי היד נשמט הבית האחרון של שיר הפתיחה השני והוא מונה עשרה בתי שיר בלבד (ראו להלן בחילופי הנוסח).

הקדמת קמחי לשקל הקודש פורסמה בשלושה דפוסים בני המאה התשע־עשרה (בלא ניקוד ובאי־דיוקים): בידי ליאופולד דוקס (נוסח א),³³ ודוקס פרסם מוקדם יותר גם מעין פרפרזה קצרצרה ומנוקדת בת ארבע שורות (על פי נוסח ב);³⁴ בידי מוריץ שטיינשניידר (נוסח ב)³⁵ וכן בידי בנימין חיים אשר (נוסח ב) בהקדמתו למבחר הפנינים.³⁶ כל אחד מן הדפוסים הנזכרים יצא על פי כתב יד יחיד.

ההקדמות

הערת ההדרה: כל הטקסטים, בניקוד שלי, הותקנו כאן לפי כללי הכתיב החסר. למקומות שבהם ננקט כתיב מלא במקור (לרבות נוסחי הפנים) ניתן ביטוי במסגרת חילופי הנוסח. במקרים שבהם הועדף נוסח אחר על פני נוסח הפנים הוא הובא בגוף הטקסט, וגרסתו של נוסח הפנים צוינה במדור חילופי הנוסח. במדור הביאורים צוינו המקור לגרסה החלופית שהובאה והסיבה לסטייה מנוסח הפנים. בתחתית הטקסטים, אחרי חילופי הנוסח, מובאים הביאורים לשני הנוסחים, ונקודת המוצא היא נוסח ב. ביאורים לנוסח א הובאו, במידת הצורך, רק במקומות שבהם הוא אינו חופף לנוסח ב. בביאורים צוינו גם מקורותיהם של ביטויים ורעיונות למיניהם במקרא ובספרות חז"ל שקמחי הסתמך עליהם.

רשימת כתבי היד

כתבי היד המייצגים את נוסח א (בסדר כרונולוגי)

- ד = ניו יורק, בית המדרש לרבנים RAB 1495/2 (המאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה)
ה = אוקספורד, בודליאנה, נויבאוואר 1976 (המאה החמש־עשרה)³⁷
ו = פריז, הספרייה הלאומית HEB 983/3 (המאה החמש־עשרה)
ז = קמברידג', ספריית האוניברסיטה ADD 377,8 (המאות החמש־עשרה והשש־עשרה)
ט = בזל, ספריית האוניברסיטה R III 2 (המאה השבע־עשרה)³⁸

33 Leopold Dukes, "Hebräische Gnomologen, Joseph Kimchi", *Literaturblatt des Orients, Der Orient Journal* 46 (1846), p. 728

34 יהודה ליב דוקס, "העתקות מספר שקל הקדש", ציון 2 (תר"ב), עמ' 97.

35 Moritz Steinschneider, "Typen", *Jeschurun* 4, 8 (1872), p. 68, note 1

36 שלמה אבן גבירול, מבחר הפנינים: כולל משלי חכמים וחידותם, מעריבת: יהודה אבן תיבון, בנימין חיים אשר (מהדיר), לונדון תרי"ט, עמ' XII.

37 בכתב יד זה נוספו השלמות בשוליים על פי הקדמת נוסח ב בידי מעתיק מאוחר.

38 ברישום חילופי הנוסח של ההקדמה כללתי את כתב היד הזה בקבוצה המייצגת את נוסח ב משום שמעתיקו שזר בין שורות ההקדמה את התוספת על מבחר הפנינים, אבן גבירול ואבן תיבון והתקין הקדמה "מעורבת" שהיא שילוב ייחודי של שני הנוסחים (ראו הערה 22 לעיל). עם זאת, על פי גוף הטקסט כתב יד זה מייצג את נוסח א.

כתבי היד המייצגים את נוסח ב (בסדר כרונולוגי)

- א = סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית EVR II A 104/9 (המאה השלוש-עשרה)³⁹
- ב = פרמה, פלטינה 2620/2 (המאה הארבע-עשרה)
- ג = בודפשט, קויפמן 528/4 (המאה הארבע-עשרה)
- ח = אוקספורד, בודליאנה, נויבאוואר 1975 (המאה השש-עשרה)

שקל הקדש

המשקל: הארוך

U / - - - / - - - U // - - - / - - - U / - - - / - - - U

תָּנָה אֶל לֵב מִשְׁכִּיל בְּכָל עֵת וּבְכָל יוֹם / וּבַחֹל וּבְמוֹעֵד וְשַׁבָּת וְחֹדֶשׁ
וְכָל מְדוֹת טוֹבוֹת חֲמוּדוֹת מְזֻהָב / וּמְפֹז תְּמַצֵּאִם בְּשִׁקְלֵי הַקֹּדֶשׁ

נוסח א

זֶה סֵפֶר לְהִבִּין מִשָּׁל וּמְלִיצָה. דַּעַת וּמוֹעֶצָה. דְּבָרֵי חֲכָמִים וְחִירוֹתָם. מוֹסְרֵי נְבוֹנִים וְסוּדוֹתָם. אֲנִי יוֹסֵף בֵּר' יִצְחָק הַמְּכַנֶּה בֶן קַמְחֵי שְׁקֵלְתִּיהוּ בְּשִׁקְלֵי לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ בְּחֲרוּזִים מְצֵאתִים בְּתַחֲלָה מִפְרָדִים מֵהֶם בְּלִשׁוֹן עֲרָבִי וּמֵהֶם בְּעֲבָרֵי וּשְׁקֵלְתִים כְּדִי שִׁיְהֵא נֶקֶל בְּהִבְנָתוֹ וּבְגִרְסָתוֹ עַל כֵּן קָרָאתִי אֶת שְׁמוֹ שִׁקְלֵי הַקֹּדֶשׁ וְחֲבֵרְתִּי הַמְּשָׁלִים וְהַמוֹסְרִים הַדּוֹמִים זֶה לָזֶה בְּשִׁעַר הָרְאוּי לָהֶם וְהֵם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים שְׁעָרִים כְּחֻשְׁבוֹן הָאוֹתוֹת שֶׁל הַתּוֹרָה וּמִנִּיתִי חֲרוּזֵי כָל שְׁעַר וְשִׁעַר בְּאַחֲרִית בְּשְׁנֵי חֲרוּזִים בְּמֵלִים דּוֹמִים אֶחָד תּוֹפֵשׁ עֲנִין וְרֵעוֹ חֲשָׁבוֹן. לְהוֹדִיעַ לְכָל חָכָם וְנָבוֹן. יִשְׁמַע חָכָם וְיוֹסִיף לָקַח בְּכָל דְּבָר וּמַעֲנֶה. וְנָבוֹן תַּחְבּוּלוֹת יִקְנֶה.

נוסח ב

זֶה סֵפֶר לְהִבִּין מִשָּׁל וּמְלִיצָה. וְדַעַת וּמוֹעֶצָה. דְּבָרֵי חֲכָמִים וְחִירוֹתָם. וּמְשָׁלֵי נְבוֹנִים וְסוּדוֹתָם. אֲסַפֵּם וְאֶגְרֵם. לְקַטֵּם וְחִבְרָם. הַמְּלִיץ הַנֶּבֶר. יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דְּבָר. אֵב בַּחֲכָמָה רַךְ בְּשָׁנִים רֹאשׁ הַמְדַבְּרִים ר' שְׁלֵמָה בֶן יְהוּדָה הַמְּכַנֶּה בֶן גְּבִירוֹל חֲפָשֶׁם בְּתוֹךְ סִפְרֵי הַפִּילוֹסוֹפִים הָרְאוּשׁוּנִים וּבַחֵר מִמְּבַחֵר דְּבָרֵיהֶם וּמְשָׁלֵיהֶם וּמוֹסְרֵיהֶם וְחִבְרָ מֵהֶם סֵפֶר קָטָן וּקְרָאוֹ סֵפֶר מִנְתַּכַל אֶלְגִּ'וֹאֶהֱר וְהַחֲכָם ר' יְהוּדָה בֵּר' שְׁאוּל בֶּן תְּבוֹן מִמְדִּינַת אֲשְׁבִילְיָה הֶעֱתִיקוּ מִלִּשׁוֹן הַגְּרִית לְעֵבְרִית וּקְרָא לוֹ מִבְּחַר הַפְּנִינִים וְהוּא שְׁמוֹ בְּעֲרָבִי וְאֲנִי יוֹסֵף בֵּר' יִצְחָק הַמְּכַנֶּה בֶן קַמְחֵי שְׁקֵלְתִיהוּ בְּמִשְׁקַל לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ כְּדִי שִׁיְהִי נֶקֶל לְתַלְמִידִים בְּהִבְנָתוֹ וּבְגִרְסָתוֹ עַל כֵּן קָרָאתִי אֶת שְׁמוֹ סֵפֶר שִׁקְלֵי הַקֹּדֶשׁ בְּעֵבֵר שֶׁהִיא בְּתַחֲלָה מִפְרָד פְּשוּט וּשְׁקֵלְתִיהוּ בְּמִשְׁקַל בְּלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ וְהוֹסַפְתִּי עוֹד עֲלֵיהֶם מְשָׁלִים מְסֻפְרִים אֲחֵרִים וְחֲבֵרְתִּי הַמְּשָׁלִים הַנִּמְשָׁלִים 5
זֶה לָזֶה בְּשִׁעַר הַדּוֹמָה לָהֶם וּמִנִּיתִי חֲרוּזֵי כָל שְׁעַר וְשִׁעַר בְּאַחֲרוֹנָה בְּשְׁנֵי חֲרוּזִים בְּמֵלִים דּוֹמִים בְּאַחֲרִית הַחֲרוּז אֶחָד תּוֹפֵשׁ עֲנִין וְרֵעוֹ תּוֹפֵשׁ חֲשָׁבוֹן. לְהוֹדִיעַ לְכָל חָכָם וְנָבוֹן. יִשְׁמַע חָכָם וְיוֹסֵף לָקַח וְנָבוֹן תַּחְבּוּלוֹת יִקְנֶה. בְּכָל דְּבָר וּמַעֲנֶה. 10

39 זהו כתב היד המשוער מכולם, ולענייננו חסרים בו הכותרת, ההקדמה ושירי הפתיחה.

המשקל: השלם

- - - / -U - - / -U - - // -U - - / -U - - / -U - -
 נִפְשׁ חֵירוֹתָה עַד בְּלִי שָׁמַיִם / מִהֲרֵרִי שְׁכַל קַחִי רַחִים
 כִּם טַחֲנִי קִמַח מְזֻמָּה וְעֵשִׂי / עוֹגוֹת וּמִבֵּין בְּעָרֵי כִירִים
 טַבְּחֵי טַבְּחֵיךְ וַיִּיגַד תִּמְסְכִי / זָכְרוּ כְמוֹ יִשָּׂא לְכָל אֲפִים
 עֲרִכֵי נְעִים שֶׁלְחָן לְכָל הַתּוֹאֲבִים / שֶׁלַּחִי קְרֵא רַחֵם וְרַחֲמָתַיִם
 קְרֵאֵי לָכוּ לַחֲמוּ בְלַחֲמֵי וּשְׁתּוּ / יֵיזַן כְּנֶפֶת צוּף לְמִלְקוֹתַיִם 5
 שִׁירִים רָאוּ לֹא יַעֲרֹךְ אוֹתָם חֲלִי / כִּתְּם יִקְרִים מְזֶהֵב פְּרוֹנִים
 טוֹרִים מְשֻׁבָּצִים בְּשֵׁשׁ בֵּינָה וּבוֹץ / הֵם תֵּאָוֶה לִלְבּ וְלְעֵינַיִם
 לְבַת בְּנוֹ קִמְחֵי שֶׁקֶלְתִּימוּ בֶּשֶׁ- / קֵל מִחֻשָּׁב כִּי לֹא כִכֹּף מֵאוֹנֵיִם
 רְשָׁפֵי יָקוֹד מוֹסֵר כִּלְפִיד יַבְעֵרוּ / בְּלִבֵּב לְקַחֵם לֹא בְמִלְקָתַיִם
 אִם נִכְתְּבוּ שִׁירִים בְּלוּחַ לֵב הִכִּי / אֱלֹהֵ תְנוּ אוֹתָם בְּלוּחוֹתַיִם 10
 פִּתְחוּ שְׁעָרִים תִּמְצְאוּ אֵל כָּל אֲנוּשׁ / מוֹסֵר וְחֻכְמָה רַחֲבַת יָדַיִם

נוסח הפנים: כ"י ג (בודפשט)

כותרת: שקל הקדש] חסר ונשמטו ההקדמה ו־116 בתי השיר הראשונים א ליתא ואחרי ההקדמה
 בפרוזה נכתבה בדף חדש הכותרת: ספר שקל הקדש ב מבחר הפנינים ואחרי ההקדמה בפרוזה
 נכתבה הכותרת: שקל הקודש ג ליתא ובמקומו נוסף משפט פתיחה: ספר שקל הקדש שחבר ר'
 יוסף בר' יצחק המכונה בן קמחי ז"ל והוא כלו מוסרים ומשלים כספר מבחר הפנינים אלא שזה
 עשוי במשקל ובחרוזים ובשירים ובבתים שקולים ד אחל שקל הקדש ה ליתא ונוסף בידי מעתיק
 מאוחר בכתב יד אחר ו ספר שקל הקדש הוא ספר מבחר הפנינים ואחרי ההקדמה בפרוזה נכתבה
 הכותרת: שקל הקדש ח ספר שקל הקדש ט

1 תנה... בשקל הקדש] אינו מופיע כאן ומובא לפני השער הראשון (שער החכמה) ובסיומו שורה
 נוספת: בביתך יהי זכרך בספרך ובדרך תשיתהו חברך ב / אל] ליתא גוח / לב] לבך ח / ובחול
 בגדהוּחַט / וחודש ז 2 מדות] מידות ז מכות(?) ח / חמודות] וחמודות ו / בשקל] בספר ז
 / הקודש ז

חילופי נוסח א

נוסח הפנים: כ"י ז (קמברידג')

1 זה ספר] ליתא ו / דעת ומועצה] ליתא ו / חכמים] חכמ' ו / וחדותם ה / נבונים] חכמ עם סימן
 מחיקה מעל התיבה ואחריה תוקן נבונים ה נבו' ו / וסודותם] עם הפנייה לתוספת של מעתיק
 מאוחר בשוליים הימניים, ושם כתוב: אספם ואגרם ולקטם וחברם המליץ הנבר יודע פשר דבר
 אב בחכמה רך בשנים ר' שלמה ה' גבירול זל חפשמ בתוך אמתחות הפילוסופים הראשונים ובחר
 ממבחר דבריהם ומשליהם ומוסריהם וחבר מהם ספר קטן וקראו מכתאר אלגואהר והחכם ר' יהודה
 בר שאול ה' תבון ממדינת אשביליא העתיקו מלשון הגרית לעברית וקרא לו מבחר הפנינים והוא
 שמו בערבי ואני יוסף בר' יצחק ה 2 המכונה דהוז / בן] ליתא ה / בתחלה] בתח'ל ו בתחילה ז
 3 מפורדים דהוז / בלשון] ליתא ד / ערבי] בערבי ד 4 את שמו] את עם סימני מחיקה ובשוליים
 הימניים תוקן אותו ה שמו ו / הקודש ז / והמוסרי' ו / הדומי' ו / בשער] בספר ו 5 והם]
 והם והאות השנייה של התיבה רשומה על גבי אות אחרת ו / ועשרי' ו / שער'י ו / של התורה]

ליתא דוז 6 תופש] תופס דו / עניין הז 7 לקח] לקח ומענה ה / בכל דבר] ליתא ה / יקנה יקנה ואומר עם רווח גדול בין שתי התיבות ו
 חזילופי נוסח ב

נוסח הפנים: כ"ג (בודפשט)

1 זה] ליתא ב / ספר] הספר ח 2 לקטם] ולקטם בחט / יודע] היודע ח 2-3 ראש המדברים] ליתא ט בן] ג' ח / בן יהודה] ליתא ט / המכנה] המכונה גח ליתא ט / בן] ליתא ח / גבירול] ג'ברול בח גבירול ז"ל ט / בתוך] בראש ב / ספרי] אמתחות / הפילוסופים] הפילוסופי' ח ממבחר] מבחר ב / ספר] ליתא ט 5 מנתכל] מנת כל וכתוב על פני שתי שורות ב מתנכל גח מכתאר ט / אלג'ואהר] אל גוהר ב אל ג'והר גח / בר' בר ח / בן] ג' ח / אשביליה] אצבילייה ח אשביליה ט 6 ואנכי] ואני ב / בר' ברב ח / המכונה גחט 7 בן] ליתא ט שקלתיהו] שקלתיו ב / במשקל] בשקל ט / לשון] בלשון ב נוסף בין השיטין ט / הקדש] הקודש ג הקדש בעבור שיהיה בתחלה ח הקדש בחרוזים מצאתים בתחלה מפורדים מהם בלשון ערבי ומהם בעברי ושקלתיים ט / כדי... בלשון הקדש] ליתא ב / שיהיה] שיהא ט / לתלמידים] ליתא ט / ובגרסתו] וגרסתו ח 8 את שמו] אותו ט / ספר] ליתא חט / הקודש ג / בעבור [...] אחרים] ליתא ט / שהיה] שיהיה ח / מפורד גח 9 הקודש ג / והוספתי עוד] ועוד הוספתי ב -10 9 הנמשלים... להם] והמוסרים הדומים זה לזה בשער הראוי להם והם שנים ועשרים שערים כחשבון אותיות התורה ט 10 באחרונה] באחרית ט 11 באחרית החרוז] ליתא ט / אחד] א' ח / תופש] תופס ח / ורעו תופש] ודעה ותופש ב ורעו תופס ח ורעו ט 12 לקח] לקח לקח ג לקח ומענה ט / בכל דבר ומענה] ליתא ט

חזילופי נוסח - שיר פתיחה

1 חיותה] היותה דוז / רחים] שתי האותיות האחרונות בתיבה משוחזרות בידי מעתיק מאוחר בכתב יד אחר ד ריחים ה רחיים ז 2 טחני] תטחני ה / מזימה הז / ועשי] ועשה עם תיקון הה"א ליו"ד ד / ומבין בערי] פרט לשתי האותיות הראשונות מוכתם ובלתי קריא ד / כירים] משוחזר בידי מעתיק מאוחר בכתב יד אחר ד כרים ח 3 טבחיך] טבחך גח טבחיך הזו / תמסכי] תנסכי ו / זכרו] זכור ועליו סימן מחיקה ומתחתיו תיקון של מעתיק מאוחר זכרו ה זכור ו / כמר] כמור והוא שחזור של מעתיק מאוחר בכתב יד אחר ד כמור הזוח / ישא] ישג והגימ"ל תוקנה לאל"ף ו / ישא לכל אפים] [...] לכל אפים והוא שחזור של מעתיק מאוחר בכתב יד אחר ד / אפיים הז 4 ערכי... למלקוחים] ליתא דוז ליתא ושני הבתים נוספו בידי מעתיק מאוחר בשוליים הימניים ה / התואבים] התאבים ג התאב' ח / קרוא גהח 5 כנופת גח / למלקוחיים ה 6 ראו] ליתא ב / לא] ולא ב / יערוך דהזוח / פרוים] פרויים ז פרוויז (?) פרוים עם סימן מחיקה מעל התיבה הראשונה ח 7 טורים... ולעינים] ליתא ב / משובצים דהזט / ולעינים ז 8 לבת] לבן ב בת ג לכת ד / שקלתימו] שקלתמו ב שקלתיים גדהח שקלתם הזט / בשקל] בש- קל עם מקף להפרדה דזט / מחשב] מחשבתי ד / כי] ליתא ד 9 מוסר] כתוב פעמיים עם סימן מחיקה מעל התיבה הראשונה ב / לא] לו גח / במלקחים] במלקחיים ז במלקוחים ח 10 בלוח] על לוח ומעתיק מאוחר הוסיף את האות ב"ת לפני המילה לוח ה על לוח ח / הכי] אנוש דהזט / תנו אותם] מנוחתם ח / בלוחותיים] במלקחיים ז 11 פתחו... ידים] ליתא והטור נוסף בידי מעתיק מאוחר בכתב יד אחר ה ליתא ז / אל כל אנוש] יום תדרשו ד / וחכמה] וחכמת ח

כותרת: **שקל הקדש**: על פי שמות ל, יג ועוד. 1 **אל**: הנוסח על פי כה"ב, ד, ה, ז, ט. הוא חסר בנוסח היסוד (ג) ולפיכך חל שיבוש במשקל. **בכל עת**: שמות יח, כב ועוד. **ובכל יום**: על פי תהלים ז, יב ועוד. **ושבת וחדש**: על פי מלכים ב' ד, כג. **וחדש**: וראש חודש. 2 **חמודות מזהב ומזב**: על פי עזרא ח, כז; תהלים יט, יא (בשניהם מוסב על מצוות ה').

3 **מפרדים**: ראו להלן 7 (**מפרד**) בנוסח ב (ואפשר שכאן גם במובן מפוזרים במקומות שונים בטרם אספם וריכז אותם תחת קורת גג אחת). 4 **הדומים זה לזה**: בעלי נושא משותף. 5 **האותיות של התורה**: אותיות האלפבית. הנוסח על פי כ"ה, ט. בנוסח היסוד (ז) חסרות שתי התיבות האחרונות. 6 **באחרית**: בסוף השער.

1 **זה ספר**: בראשית ה, א. **להבין משל** [...] **והידותם**: על פי משלי א, ו. **ודעת ומועצה**: על פי משלי כב, כ. 2 **אספם... לקטם**: הלשון על פי רות ב, ז. **מליץ**: הכותב במליצות (על דרך "להבין משל ומליצה" לעיל). **הנבר** [...] **דבר**: השוו יוסף אבן זבארה: "הוא חכם ונבון ונבר, ויודע פשר דבר" (ספר שעשועים, ישראל דוידזון (מהדיר), פרק ג, עמ' 37). **הנבר**: "בר הלבב (מלשון ברור ונקי), על פי שמאל ב' כב, כז; תהלים יח, כז, וראו פירוש רד"ק שם; והשוו: "נְקִי וְנָבֵר" (יהודה אלחרזי, מחברות איתאל, יצחק פרץ (מהדיר), המחברת השביעית, עמ' 58). **יודע פשר דבר**: על פי קהלת ח, א. **אב** [...] **בשנים**: על פי ספרי דברים פסקה א (ושם נאמר על יוסף) ועוד. 2-3 **ראש המדברים**: בבלי ברכות סג, ע"ב ("פתח רבי יהודה ראש המדברים") ועוד. 5 **מנתכל**: מבחר מן (ובתעתיק המקובל כיום: מנתח'ל). הנוסח על פי כ"ב. בנוסח היסוד (ג) חל שיבוש. ולפי נוסח אחר: מְקַתָּא, והוא בעל משמעות דומה. **אלג'זאהר**: האבנים הטובות, הפנינים. הנוסח על פי כ"ט הנאמן לצורת הרבים של התרגום העברי. נוסח היסוד (ג) הוא בצורת היחיד (אל ג'ז'הר, אבן טובה, אם כי הסגנון הערבי נוטה לעתים להביא שם עצם ביחיד בהקשרים כאלה). **אשביליה**: סביליה. **העתיקו**: תרגם אותו. 6 **הגרית**: ערבית, על פי דברי הימים א' ה, י. 8 **מפרד**: לא שקול (פרוזה, ובדרך כלל נקרא כך טקסט מחורזו בלי משקל). **פשוט**: לא מורכב (כמו הסגנון המפרד) להבדיל מסגנון הפיוט והשירה שהוא "מחובר" (וראו אצל אלחרזי: "בְּכָל עֵינֵן מְחֻבֵּר אוּ מְפֻרָד" (תזכרון, ישראל טופורובסקי (מהדיר), תל אביב תשי"ב, שיר הפתיחה, נאם גבר, עמ' 3, טור 8). 9-10 **והיברתי** [...] **להם**: צירפתי אותם זה לזה באותו השער על פי עניינם, ר"ל: הספר מחולק לשערים על פי נושאים. 10 **באחרונה**: בסוף השער. 10-11 **במלים דומים**: זהים בצליל ובכתיב, וכוונתו לצימוד שלם. 11 **תופש עניין**: מעיד על הנושא שהשער עוסק בו. **תופש חשבון**: מעיד על מספר החרוזים בשער. 11-12 **להודיע** [...] **לקח**: על פי משלי ט, ט. **ישמע** [...] **יקנה**: משלי א, ה. 12 **לקח**: הנוסח על

40 על אפשרות הקשר בין אבן זבארה (נולד בסביבות 1140 בכרצלונה) ויוסף קמחי – אבן זבארה ביקר בכרובנה, וככל הנראה בין 1165-1170 נפגשו השניים שם. לא מן הנמנע שהוא למד דברים מפי קמחי, ועם זאת, אין כל ראיה שהיה תלמידו, כפי שסברו מקצת החוקרים (על סמך העובדה שקמחי ציטט את אבן זבארה פעמיים בפירושו לספר משלי וכינה אותו "התלמיד"), ועיינו ישראל דוידזון, "מבוא", יוסף בן מאיר אבן זבארה: ספר שעשועים, ברלין תרפ"ה, עמ' יב.

41 כל הדפוסים (ראו הערות 33-36 לעיל) ובהם מהדורת גולאנץ (ראו Gollancz, הערה 18 לעיל, הערות להקדמה, עמ' 63) טעו לקרוא כאן הגְּבֵר, ולפיכך השתבש גם החרוז.

פי כה"י ב.ח. בנוסח היסוד (ג) חלה טעות של הכפלת המילה. **דבר ומענה**: הצירוף על פי משלי טו א, משלי טו, כג.

1 **נפש** [...] **שמים**: משך חייה של נפש החכמה הוא עד מעבר לשמים, לנצח; והשוו אבן גבירול על נפש החכמה: "מְשׁוּלָה אֶתְּ בְחִיָּתָךְ לְאֵל חַי אֲשֶׁר נִעְלַם [...]" (שיירי הקדש, א, דב ירדן (מהדיר), ירושלים תשל"א, שיר כה, עמ' 80, טור 3). **שמים**: המילה (החוזרת עם מילות החרוז שבסופי הטורים) נשקלת בשינוי התבנית המשקלית – עמוד בן שלוש תנועות, כחלק מתפארת הפתיחה. 1-2 **קחי רחים** [...] **קמה**: על פי ישעיהו מז, ב. 2 **קמה מזימה**: קמה מחשבה (שטוחנים אותו באמצעות הרחיים שנלקחו מהררי השכל). **ועשי עוגות**: בראשית יח, ו. **בערי כירים**: אש התנור. 3-5 **טבחי טבחיך** [...] **ושתו יין**: תיאור החכמה בדמות אישה המזמינה אורחים לסעוד בביתה, על פי משלי ט, ב-ה. 3 **טבחי** [...] **תמסכי**: על פי משלי ט, ב. **טבחיך**: הנוסח על פי כה"י ב,ד,ט. נוסח היסוד (ג) נאמן יותר לצורת המקור התנ"כי (צורת היחיד) אך הוא פוגם במשקל. **זכרו כמד** וכו': על פי הושע יד, ח; ורד"ק מפרש שם: "כגפן זכרו כיון לבנון" – ריחו כמו אזכרתה [...] ריח יין הגפן [...] יהיה כריח יין לבנון שיש לו ריח טוב", וניחוחו נפוץ לכל עבר ומגיע לכל אף. 4 **ערכי** [...] **קרא**: על פי משלי ט, ב-ג. **התואבים**: המשתוקקים, המתאוים. **שלחי** [...] **ורחמתיים**: שיעורו (על דרך הנאמר במשלי ט, ג): שלחי הנערות לקראו ["לכל התואבים"]; ואפשר ש"רחם ורחמתיים" גזור כאן מן השורש הארמי ר-ח-ם המקביל לא-ה-ב העברי, דהיינו: "רחם ורחמתיים" שבסוגר מקביל ל"תואבים" שבדלת. **רחם ורחמתיים**: נערה או שתיים, על פי שופטים ה, ל, וראו פירושי רש"י ורד"ק שם. 5 **לכו** [...] **יין**: על פי משלי ט, ה. **לחמו בלחמי**: אכלו מלחמי. **כנפת צוף**: על פי תהלים יט, יא. **למלקוחים**: לחניכיים, על פי תהלים כב, טז ("וּלְשׁוֹנֵי מְדַבְּקֵי מְלִקּוֹחַי", ורד"ק מפרש: "והמלקוחים הם החניכיים למעלה מהלשון ומתחתיה [...] ונקראו מלקוחים לפי שלוקחים המאכל בעת הלעיסה"). 6 **לא יערך** [...] **חלי כתם**: על פי איוב כח, יז. **לא יערך**: לא ישווה. **חלי כתם**: תכשיט זהב, על פי משלי כה, יב. **מזהב פרוים**: על פי דברי הימים ב' ג, ו, ושיעורו: הזהב הטוב ביותר. 7 **טורים משבצים**: ברמיזה לחושן של הכהן הגדול, שמות כח, כ. **בשש**: באריג מובחר, על פי שמות כו, א ועוד. **ובוץ**: ואריג דק ומשובח, על פי אסתר ה, טו ועוד. **תאווה ללב ולעינים**: על פי בראשית ג, ו. 8 **לבת** [...] **שקלתימו**: השוו בשיר הפתיחה לפירושו לספר משלי: "אֲנִי יוֹסֵף בְּנֵי קִמְחֵי בְחִיָּתִים [את השירים] / וְגַם תוֹךְ מַעְבֵּי לְבִי יִצְקָתִים"⁴² **לבת**:⁴³ לב (לְבָה), על פי יחזקאל טז, ל. הנוסח על פי כה"י ז,ו,ח,ט. נוסח היסוד (ג) אינו סביר והוא פוגם במשקל. **בנו קמחי**: בן קמחי, על פי במדבר כד, ג. **קמחי**: אפשר שיש לנקד קמחי, כך גם על פי כ"י ט. **שקלתימו** [...] **מאזנים**: על פי ישעיהו מ, יב, ושיעורו: שקלתי [את טורי השיר] במאזני המחשבה ולא במאזני החומר; והשקילה ב"שקל מחשב" כאן היא דו־משמעית: שקילתם במובן הערכתם, בחינת שיעורם הרוחני, שהוא גבוה, וכמובן שקילתם במובן הריתמוס השירי. היגד זה מרמז גם לשמו של הספר. **שקלתימו**: הנוסח על פי כ"י ב. בנוסח היסוד (ג) חל שיבוש במשקל. 9 **רשפי יקוד מוסר**: רשפי בערת המוסר,

42 פירושים לספר משלי, אפרים תלמג' (מהדיר), הערה 8 לעיל, עמ' 1.

43 גולאנץ טעה לקרוא כאן (ובשיבוש המשקל): לְבַת (לבת בנו קמחי), ומכאן תרגומו השגוי לאנגלית: "and this for the daughter of the son of Kimchi", דהיינו את ספר שקל הקודש כתב קמחי לנכדתו (Gollancz, הערה 18 לעיל, עמ' 2).

ניצוצות אש המחשבה, וללשון ראו שיר השירים ח, ו. **יקוד**: שרפה, בערה, על פי ישעיהו י, טז. **כלפידי יבערו**: על פי ישעיהו סב, א. **בלב לקחם**: על פי יחזקאל ג, י. **לא במלקחים**: שבאמצעותם לוקחים בדרך כלל את גחלי האש, על פי ישעיהו ו, ו. **לא**: הנוסח על פי כה"י ב, ד, ה, ו, ז, ט. נוסח היסוד (ג) לא סביר. ושיעור הבית כולו: כשם ששקל את טורי השיר במחשבה ולא בכף המאזניים (8), כך לקח את רשפי אש המוסר בלב ולא במלקחיים (שירי החכמה בשקל הקודש נמשלים לרשפי יקוד המוסר אשר אף על פי שלוהטים הם, הרי הם נלקחים בלב, נתפסים בשכל, ללא עזרת המלקחיים). 10 **אם**: אכן, אמנם. **נכתבו** [...] **לב**: כדי שלא יימחו ויישמרו לעד, על פי משלי ג, ג; משלי ז, ג, והשוו בשיר הפתיחה לפירושו לספר משלי: "עֲתָהּ בֵּא קְתָבָהּ [את דְּבַרְת הַבֵּינָה] עַל לֹחַ / לְבָבְךָ [...]"⁴⁴. **הכי**: אכן. **בלוחותים**: שני לוחות הברית, על פי דברים ד, יג ועוד, ושיעורו של הבית: השירים האלה אכן נכתבו על לוח הלב והרי הם ראויים שתחקקו אותם בלוחות הברית. 11 **פתחו שערים**: ישעיהו כו, ב (ורומז כאן תרתי משמע לפתיחת השערים [הפרקים] של שקל הקודש שבהם שירי המוסר). **תמצאו** [...] **רחבת ידים**: כל אדם ימצא כאן לקח ומוסר וחכמה רחבה מאוד, וללשון ראו דברי הימים א' ד, מ. **חכמה רחבת ידיים**: כנאמר: "וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חֻכְמָה לְשִׁלְמֹה וַתְּבוֹנֶה הַרְבֵּה מְאֹד וַרְחֵב לֵב פְּחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם" (מלכים א', ה, ט), ורד"ק פירש שם: "ר"ל רחב היה לו בכל דברי החכמה שהם כחול".

אוניברסיטת תל אביב ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב

44 פירושים 1907 משלי, אפרים תלמיג' (מהדיר), הערה 8 לעיל, "אוהב מוסר", עמ' 1.

על מרידתו האדיפלית של טדרוס אבולעאפיה, רויזיוניסט אינטלקטואלי במאה השלוש-עשרה בספרד

חביבה ישי

"אישיות רבת אנפין זו היא אחת הדמויות הציוריות ביותר שהעמידה לנו האסכולה העברית-ספרדית. לרגע הוא מצטייר לעינינו כאופורטוניסט רודף בצע ושררה, טרזן קל-דעת וליברטיניסט פורק עול, בעל גינוני אבירות נוכריים, ובמשנהו הוא נגלה כחוזר בתשובה כן ובעל נטיות רליגיוזיות עמוקות". כך מתארת טובה רוזן את טדרוס אבולעאפיה,¹ ומוסיפה כי האיש נחן ב"אישיות מסוכסכת".²

כמו במקרים רבים אחרים, גם כאן העירו תיאוריה וקביעותיה של פרופ' טובה רוזן ועוררו את מחשבותי ונעשו מקור לאנרגיה חדשה. זו הזדמנות נפלאה להודות לה על כך ולהגיש לה את הרהורי – מנחת הוקרה ותודה.

כבר נכתב שטדרוס בן יהודה הלוי אבולעאפיה, בן טולדו, בירתה של קסטיליה הקתולית, היה חריג בדורו, אפיגון מבריק, ברוך כישרון ונטול כישרון, חותם תקופה החושש לכיליונה ובה בעת וירטואוז ספרותי ותרבותי.³ מיטב החוקרים לא נשאר שווי נפש לשירתו: דוד ילין חשב ששירתו "יותר חדישה, יותר קלה, יותר מובנה"; יצחק בער ראה בו "מקרה מרתק במיוחד"; דן פגיס הגדיר אותו "אחד מאחרוני המשוררים הגדולים שקמו לאסכולה בספרד"; שטרן ראה בו "אישיות גדולה בשירה הספרדית העברית"; שירמן סבר ש"דבריו מובעים בדרכים חדשות" ולוין ציין כי "ניכרים בשיריו תווי ייחוד". אולם באותה עת העלו כמה מהחוקרים האלה ספקות באשר למעמדו הספרותי ולכישרונו: "חלילה לנו מהשוות אותו עם רשב"ג או עם ריה"ל", הסתייג בער; "שירתו אינה מזהירה ומבריקה", קבע ילין; "אין מקומו של טדרוס בשורת משוררינו הראשונים במעלה", טען שירמן, ולוין ראה בו "אפיגון מבריק [...] שנכשל בניסיונו להחיות בסוף המאה ה-13 את שירת תור הזהב".⁴

1 טובה רוזן, "מאנייריזם ספרותי כפן של ארכאיזם תרבותי – קווים לדיקונו התרבותי של טדרוס אבולעאפיה", סדן א (תשנ"ד), עמ' 49.

2 שם, עמ' 50.

3 אביבה דורון, משורר בחצר המלך: טדרוס הלוי אבולעאפיה, שירה עברית בספרד הנוצרית, תל אביב 1989, עמ' 12-13.

4 רוזן, "מאנייריזם ספרותי", הערה 1 לעיל, עמ' 51.

האם, אכן, ניסה אבולעאפיה להחיות את השירה העברית האנדלוסית? "להחזיר עטרה ליושנה" בלשונו של פליישר? האם עולמה הפנימי, אכן, נשאר זר לו, כדבריו של לוינ, ורק תבניותיה החיצוניות נודעו לו? האומנם ניסה להשוות למסורת פנים חדשות, כדעת פגיס?

קשה לענות על שאלות אלה בהחלטיות, ולא יהיה הוגן מצדי לענות עליהן בשלילה כלאחר יד, אך הן מובילות למחשבה שאולי הגיעה העת לחדול מ"להעריך" את משוררי ימי הביניים הבתר־קלסיים יחסית לשלמה אבן גבירול וליהודה הלוי, ואת שירתם – כחידוש או כחיקוי שהצליח, או שנכשל. אנסה לשאול את השאלות בדרך אחרת: מה הביא את אבולעאפיה "לשמר" את המסורת האנדלוסית? איזה מנגנון בתוך המערכת של הספרות העברית של זמנו אפשר לו לאמץ תבניות ארכאיות ולקלוט תכנים חדשים? מדוע בחר בדגמים מסוימים ולא באחרים? אילו תפקידים תרבותיים מילאו הדגמים האלה?

הספרות העברית למן תקופת ההשכלה ואילך מופתה כרב־מערכת⁵ שיש בה חזקים וחלשים, מרכזיים ושוליים, הנאבקים על הבכורה ויוצרים במאבקם דינמיקה סבוכה ומעניינת. הספרות העברית של ימי הביניים טרם זכתה למיפוי כזה, אף על פי שהגדולים במשורריה יצרו בצמתים מהותיים או על פרשות דרכים רבות עניין. אבולעאפיה היה אחד מהם. אשרטט תחילה את הצומת הקסטייליאני שבו התנהלו חייו ובו נכתבו שיריו, לא רק כמתווה גאוגרפי והיסטורי, אלא גם בהיותו מצע תרבותי, דתי ופואטי.

יהדות קסטיליה במאה השלוש־עשרה

קסטיליה בתקופתו של אבולעאפיה (משנת 1247 לסה"נ ועד אחרי שנת 1300) הייתה נתונה בסימן שליטתם של שני מלכים: פרננדו השלישי, שזכה למעלת קדושה בכנסייה (1217–1252) ואלפונסו העשירי, המכונה "החכם" (1252–1284). את מרבית שטחה של אנדלוסיה כבש פרננדו במסעות כיבוש גדולים, ובשטחים שנכבשו ניתנו ליהודים שטחי קרקע וסדנאות למלאכה. "ספרי חלוקת הנכסים מוסרים על כפרים שלמים שיושבו בידי יהודים [...] השלטון סמך ידו על פועלם של יהודים במדיניות יישוב הספר, ונמצאו אף יהודים שלקחו חלק במסעות הכיבוש עצמם".⁶ יהודים רבים מערי אנדלוסיה הכבושה התיישבו בטולדו. התכונות המיוחדות של משטר המדינה והחברה בקסטיליה, קובע בער, הניחו בידי היהודים במאה השלוש־עשרה והארבע־עשרה תפקידים פוליטיים חשובים:

בקסטיליה נתמזגו באורח משונה המסורת של חצרות השרים הערביים, סגולותיה המיוחדות של המדינה האגרארית־הפיאודלית ועקרוני החסידות הנוצרית [...] מובן שלא היה מקום בשביל היהודים בהנהגת הצבא ובכתי־הדין הגבוהים, אבל הם ישבו כמעט בכל שאר המשרדים המרכזיים של חצר המלכות [...] בימי מלכותו של אלפונסו העשירי נקראו יהודים אחדים בפירוש בתואר מזכירי המלך [...] חוג קטן של יהודים,

5 איתמר אבן־זהר, "עיון מחדש בהיפותזות הרב־מערכת", הספרות 27 (דצמבר 1978), עמ' 1–6.

6 חיים ביינארט, "יהדות קסטיליה", חיים ביינארט, (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 21.

בעיקר תושבי תולדות, שפעל בחצר אלפונסו העשירי, בהשתתפות נוצרים מעטים, אירגן את משק המיסים והפינאנסים של כל המלכות [...] בעיקר היו היהודים, אנשי הכסף ואישי הרוח, מצויים בחצר המלך, הנוסע ממקום למקום [...] בין גדולי היהודים ובני עמם הכפופים להם התקשרו קשרים דומים לאלה שבין האדונים הפיאודלים הנוצרים והטרובדורים האבירים [...] הביטחון החיצוני והמשמעת הפנימית של הקהילות היו תלויים גם עכשיו, כמו בתקופת המשטר הזעיר-מדינתי במאות ה"א והי"ב, בעלייתם וירידתם של ה"גבירים" שעמדו בראשן.⁷

המאה השלוש-עשרה הייתה מאה של פריחה בחיי יהדות קסטיליה, חבל ארץ שהלך ונכבש מחדש. היהודים בני המשפחות הוותיקות כבר היו מוכרים לשלטון, ויהודים חדשים התחילו להשתתף בענייני השלטון. השליט נזקק לתיוכום של יהודים ברחבי הממלכה כשנסע ממקום למקום, והיהודים נזקקו לשליט שישמור על ביטחונם. ביינארט רואה בצורך הכפול הזה, שהביא לעלייתה של חצרנות יהודית בקסטיליה, את שורש הרע:

ניידות זו של חצר המלך והליכתו ממקום למקום, כאשר נמצאים גם חצרנים יהודים וגדולי מלכות יהודים בהיותם משמשים באדמיניסטרציה המלכותית, היא היא שהייתה בעורכיהם של אותם חצרנים. הללו מנותקים היו מעמם ומסביבתם היהודית, וניתוק זה פתח פתח לפריצות במנהגים ואורח חיים שהיה לרועץ להם. הללו בסופו של דבר דבקו בהם וקבעו את דמותם ואת אופיים כחצרנים.⁸

על פי תפיסתו של ביינארט, השררה שניתנה לחצרנים היהודים מטעם הכתר כדי שיוכלו למלא את תפקידיהם (למשל, גביית מסים, חכירת אדמות, מימוש ערבויות), מגעם עם החברה הגבוהה הנוצרית והשאיפה להידמות אליה, הפכו אותם למושא לאיבה מצד כלל האוכלוסייה. היהודים ראו בהם מתנשאים ומנוכרים, והציבור הנוצרי חיפש דרך להתנקם בהם. למרות החינוך היהודי שקיבלו –

החיים ברווחה, השאיפה להידמות לצעירי החצר בכל הליכותיהם הם מגורמי ההתדרדרות בחצר היהודית, שסופה יציאה מן הכלל והזדהות גמורה עם הציבור הנוצרי [...] החצרנים היו הראשונים שעברו על איסורי המלכות בענייני צניעות וצניעות הלבוש; הם נקראו בתואר "דון", שלעתים מזומנות אסר השלטון את השימוש בו; הם רכבו על סוסים ונהגו בכול כאצילים מבטן ומלידה ללא חשש כלשהו, ולא חסרו ביניהם אלימים ובעלי זרוע שלא פעם הוציאו את ריבת הקהל רעה והיו חשודים במלשינות.⁹

יהדות קסטיליה וחצרניה לא ידעו יציבות כלכלית, חברתית, או דתית במאה השלוש-עשרה. גורמים חיצוניים ופנימיים ערערו את יסודות הווייתה של הקהילה היהודית. החצרנות היהודית נעשתה למטרה מפני עצמה:

7 יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב 1986, עמ' 71-73.

8 חיים ביינארט, פרקי ספרד, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 52.

9 שם, עמ' 58-59.

שירות בחצרות שרים, רוזנים ומלכים ועמהם כל טובות ההנאה הנובעות מן ההתהלכות עם שרים ומן ההיראות לפני נדיבים וגדולים. משהתחילה החצרנות היהודית מחפשת בראש ובראשונה את טובתה הפכה דרכה זו לרועץ למחפשים ולעמם [...] כדי לעמוד בכל אלה דרוש כוח מוסרי רב שיהא מושתת על יסודות מוסריים ואיתנים [שלא נמצאו אצל החצרנים היהודים באותו זמן] [...] החצרנים הללו לא היו מסד לציבור היהודי, לכן נתלשו על נקלה והלכו בדרך שהלכו כפי נטיות לבם וכפי שהשיאם יצרם. אלה היו בעוכריו של הציבור היהודי [...] ¹⁰.

שירמן מתאר בפירוט את אורח חייהם של עשירי יהדות קסטיליה באותה תקופה, הם סיגלו לעצמם את אורחות סביבתם והתנכרו לאמונתם, למנהגיהם ואפילו לשפתם העברית.

אנשים אלה זלזלו גם בחיי המשפחה המסורתיים: רבים מהם לא רק קיימו יחסים עם נשים מחוץ לנישואין, אלא אף חיו בתוך ביתם עם שפחות מוסלמיות ונוצריות [...] שחיתות מידות זו לא הייתה נחלת יחידים, אלא הקיפה רבים מבני המעמד העליון, כפי שמעידות התלונות התכופות הנשמעות מכתביהם של בני התקופה, מורי הלכה ומקובלים ¹¹.

חצרנות יהודית זו הייתה "המליה" של אבולעאפיה.

טרום אבולעאפיה - משורר בחצר קסטיליאנית

אבולעאפיה מתאר בשיריו את חייה של החצרנות היהודית בקסטיליה של זמנו, ואולי אף מתעד אותה. הוא היה משורר החצר של דון שלמה אבן צדוק, המכונה דון סולימה, ממוחסי טולדו. בער מתאר אותו כאישיות הגדולה ביותר בתקופתו: "הארי שבחבורת החצרנים [...] בימי אלפונסו העשירי היה שליח דיפלומטי וגובה מסים עליון, בערבית ניתן לו התואר 'די אלוזירתינ' (בעל שתי המשרות) ובעברית היה לו תואר רב" ¹². לאחר מותו שימש אבולעאפיה משורר חצר של בנו, דון יצחק בן צדוק. דון יצחק היה מהחצרנים היהודים שזכויותיהם יוצאות הדופן אצל הכתר גרמו לחיכוכים רבים בעולם היהודי והנוצרי בני זמנו ומקומו ¹³ אבולעאפיה היה ממקורביו של דון יצחק ומבאי ביתו, ובהיותו משורר חצר נתלווה אל פטרונו במסעות העסקים והתענוגות.

שיריו של אבולעאפיה משקפים את הווי החיים בחצר, מתארים את דרכי החצרנים ואנשי החצר, וכדברי בינארט –

לא רק שתאיר את דרכם אלא שהוא עצמו נתפס ללכת בדרכים אלה [...] המשורר נתפס

10 שם, עמ' 62.

11 חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז ירושלים תשנ"ז, עמ' 369.

12 בער, תולדות היהודים, הערה 7 לעיל, עמ' 73.

8 הוא דון צאק די לה מליחה, ששטחי הפקת המלח שזכה בהם מן הכתר עוררו קנאה גדולה בלב מתחרי. ראו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 373-378.

בתשוקה עזה להעשיר, לעלות ולהיות אחד המקורבים אצל המלכות, לעסוק בחכירות כאילו זהו האידיאל הציבורי והחברתי שיש לשאוף אליו. בשיריו העלה באותם ימים את הרעיון לכו, ואלה הועלו שעה שייסרוהו כליותיו על הדרך שבה בחר ללכת, ומהם יוצאות הסכנות הגדולות שבעיסוקי החצר. ברי, שהללו היו ידועות לו. ואין בחצרנות אלא הליכה לקראת קסמים ועזיבת ארחות של ישרים ומנהגם של חסידים תמימים, שכחת דת וקנים ואבות, כדבריו שלו, הם שערערו כל נחלה טובה ופרצו ואכלו בכל פה כל חלקה טובה ביהדות [...] איננו יודעים מה פעל בדרכו החדשה למען עמו, הגם שביקש לראות, והתפאר על כך, שהצלחתו בפועלו סימן הוא שהאלוהים רוצה במעשיו שלו, כך נדמה ביקש להצדיק את שהייתו בכל אוירת החצר.¹⁴

לא רק באווירת החצר הקסטיליאנית, אלא גם במעמדו של אבולעאפיה כמשורר חצר היה משום חוסר ביטחון וחוסר יציבות. אחת מן התופעות הייחודיות לתקופה זו בקסטיליה הייתה המספר הקטן מאוד של נדיבים תומכי שירה יחסית למספר המשוררים שנוקקו לתמיכה. על כן היה על אבולעאפיה "להילחם" במשוררים שהתחרו על מקומו בחצר הנדיב.¹⁵ מלחמתו של אבולעאפיה על מקומו ועל מעמדו כמשורר בכלל וכמשורר חצר בפרט באה לידי ביטוי בדיאלוג שניהל עם המסורת הדתית-היהודית והפואטית-האנדלוסית.

הדיאלוג של אבולעאפיה עם המסורת הדתית-היהודית התנהל בין רדיפתו אחר המעמד האבירי הרם בחצר השליט וסיגול אורח החיים ההדוניסטי המזלזל במנהגי המסורת, לבין רצונו העז בקשר איתן עם רבה של טולדו, הרב טדרוס:

הרב טדרוס בן יוסף הלוי, קרוב משפחתו, ממורי ההלכה החשובים בזמנו, הוגה דעות ומקובל, מטיף לחיי פרישות ומסתייג מחילון אורחות חייהם של עשירי הקהילה. עם זאת היה מקורב מאוד למלך, בעל מעמד רם ורב השפעה בחצרו וער לדרכי ההתנהגות בה, וככל הנראה הוכר באופן רשמי כרב הממלכה, רבם של כל יהודי קסטיליה ודיינם העליון [...] המשורר טדרוס ביקש את קירבתו וקשר קשרים גם עם בנו יוסף. מודע לתוקף מעמדו הרם של הרב הוא התייחס אליו ביראת כבוד, אך נותר רחוק מעולמו הרוחני ומנוכר לתכניו הדתיים, המוסריים והמיסטיים.¹⁶

מחד גיסא, אבולעאפיה מספר בשיריו על חייו רצופי התענוגות של דון יצחק, פטרונו, על יחסיו עם נשים נכריות, משחקי קובייה ומעשי שוחד, והוא, המשורר, היה שותף מלא לחוויות אלה;¹⁷ אבולעאפיה התאהב בשפחה לא יהודייה, לא קבע שעות ללימוד תורה ולא חי לפי רוח ההלכה.¹⁸ מאידך גיסא, כאשר נתלה דון יצחק קבל עם ועדה על פי גזרת

14 ביינארט, פרקי ספרד, הערה 8 לעיל, עמ' 58-59.
 15 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 374-375.
 16 סדרום אבולעאפיה: שירים, ישראל לוי (עורך), תל אביב 2009, עמ' לג.
 זן המשלים והחידות: אסף שירי טדרוס בן יהודה אבו אל עאפיה, א, דוד ילין (מהדיר), ירושלים 1936-1937, ס' שצ, עמ' 117.
 18 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 378-379.

המלך,¹⁹ תיאר טדרוס את המעמד בקינה ארוכה,²⁰ והתעכב בהתרגשות רבה על שהשר היהודי הקפיד לשמור על אמנות אבותיו לפני המוות, ביקש רשות להתפלל וקידש את השם במותו.

הדיאלוג החילוני שניהל אבולעאפיה עם המסורת הדתית-היהודית בא לידי ביטוי במלוא עוצמתו בשבתו במאסר ובשירים שכתב מבית הכלא.²¹ בשיר ארוך שכתב אל הרב טדרוס מן הכלא הוא מודה שהייסורים שבאו עליו הם עונש על משובות נעוריו, ובעיקר על קשריו עם נשים זרות.²² בשיריו אלה הוא מרבה לפנות אל אלוהיו ומתוודה על עוונותיו. לאחר ששוחרר מן הכלא ניסה לתקן את אורחות חייו, אך, כדבריו של שירמן, מסתבר ש"בתשובה שלמה לא חזר".²³

אבולעאפיה לא בעט במסורת אבותיו. המסורת הדתית-היהודית שימשה לו מקור של ביטחון ויציבות שהוא היה זקוק להם מאוד, אך הוא לא היה יכול לדבוק בה ולאמצה כפי שהיא. ההווה שבו הוא חי היה חזק ממנו: "נשמתו כאילו נמשכה ברוח כשפים אל ארמון המלך [...] ניסיונותיו לכבוש את יצרו עלו בתוהו. לא רק תאוות העושר והתשוקה לתענוגות הבעירו את רוחו; באחד משיריו הוא מודה בגילוי לב כי יותר ממה שהוא שואף לקניין הוא שואף לשררה".²⁴

הדיאלוג שניהל אבולעאפיה עם המסורת הפואטית-האנדלוסית הוא דיאלוג מורכב, הממשיך את התפיסה של הדיאלוג עם המסורת הדתית-היהודית. גם המסורת הפואטית-האנדלוסית שימשה לו מקור לביטחון וליציבות שהוא היה זקוק להם מאוד בעולם היהודי-הקסטיליאני. בעבורו תורת השיר העברית הייתה תורת השיר האנדלוסית, והמודלים הספרותיים שלו הם המודלים האנדלוסיים העבריים והערביים. לפי הבנתה של רוזן, ואני רוצה לחזק את דבריה מכוון נוסף, אבולעאפיה בחר לו "את העבריות" החילונית כמקלט תרבותי ארכאיסטי. עבריותו המוצהרת וכן נטיותיו הניאו-קלאסיות והמנייריסטיות הן ניסיון לדבוק בתבניות תרבותיות מוכרות ובטוחות, ובו-בזמן להימנע מעימות ישיר או מהידברות עם רעיונות רוחניים חדשים בעולם יהודי משתנה".²⁵

החלק היהודי המשתנה והמעורער בעולמו הקסטיליאני של אבולעאפיה גרם לו לאחוז בקרנות המזבח הפואטיים (והדתיים) המסורתיים. הם כבר הצליחו לעמוד במבחן הזמן ואפשר לבטוח בהן. לכן הוא בחר לא רק ב"עבריות החילונית" כמקלט, אלא גם במודלים

19 שם, עמ' 380-381.

20 גן המשלים והחידות, הערה 17 לעיל, סי' תה, עמ' 134.

21 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 381-385.

22 גן המשלים והחידות, הערה 17 לעיל, סי' תכב, עמ' 167.

23 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 385.

24 שם, עמ' 386.

25 רוזן, "מאנייריזם ספרותי", הערה 1 לעיל, עמ' 73.

אנדלוסיים ערביים שלא נכנסו לשירה העברית בספרד המוסלמית,²⁶ למשל, סוגת בית האסורים. שירים רבים מבית האסורים נכתבו בספרות הערבית למן התקופה הג'הלית ועד לתקופה העבאסית.²⁷ בשירה העברית בספרד המוסלמית יש בידינו שיר אחד בלבד מסוגה זו – האגרת הארוכה שכתב מנחם אבן סרוק לחסדאי אבן שפרוט מבית הסוהר, ובה הוא מנסה לערער על גזר דינו שניתן ללא דין ועל לא עוול בכפו.²⁸ כשלוש מאות שנה אחרי כתיבת אגרת זו מבית הסוהר בקורדובה, כתב אבולעאפיה שירים מבית הסוהר בטולדו. הוא כתב את שיריו על פי המודלים של אָבוּ פְּרָאס אלחַמְדַּאנִי²⁹ ושל אלמַעְתַּמַּד אָבֶן עֶבְאָד,³⁰ שני משוררי בית האסורים המוכרים ביותר בתולדות הספרות הערבית. לא רק את רכיבי הזמן והמרחב הייחודיים לבית האסורים שאל אבולעאפיה מן המשוררים המוקדמים, אלא גם את אופן תיאור חווית המאסר, את הסמלים ואת הציוורים הפיגורטיביים.³¹ בחירתו של אבולעאפיה במסורת הערבית הקדומה כמקלט בטוח נעשית מורכבת עוד יותר משום שהתרבות הערבית בקסטיליה כבר לא נכחה בתקופתו בעוצמה רבה – יהודים רבים בקסטיליה לא ידעו ערבית, הספרות הפילוסופית וספרות המוסר תורגמה בידי התיבונים מערבית לעברית ונבנה קורפוס עברי חדש. השירה לא הייתה חלק מהקורפוס העברי החדש. יסודותיה, שהחלו להתערער עם חורבנה של אנדלוסיה, התערערו יותר ויותר. גם התפשטותו של הרציונאליזם הפילוסופי דחקה את השירה, המייצגת עולם בדוי, למקום שולי ודחוי. כדי להתגבר על הקושי שבהיעדר מסורת שירית חיה בקסטיליה בתקופתו, פנה אבולעאפיה אל המופת הקלסי הבטוח של השירה – המופת האנדלוסי הערבי.

אם כן, אבולעאפיה אינו מחקה את המודלים הערביים הקדומים, אלא מחייה אותם כדי לפצות את נמעניו (ואת עצמו) על אובדן הערביות המופתית (הלשונית והספרותית גם יחד), שטרם נמצא לה תחליף הולם, לטעמו. לא רק סוגות ומוסכמות ספרותיות ערביות הוא מחייה, אלא, כדברי רוזן:

באחדים משיריו מתפאר המשורר בתרומתו להגמשת הביטוי בלשון העברית ול"הרחבתה" הסמאנטית. רעיון חידוש הלשון באמצעות הרחבתה איננו רעיון חדש מכול-יכול, ויש להבינו כהמשך ההתמודדות של השירה העברית עם האידאל של ה"עֲרַבִּיָּה". המשוררים העבריים שאפו להוכיח בשיריהם כי "צחותה" של העברית ועומק ביטוייה אינם נופלים מאלה של המופת הערבי [...] משוררנו, שחי בטולדו כמאתיים שנה לאחר שזו נכבשה על-ידי הנוצרים וחדלה להיות מרכז יצירה ערבי, ממשיך לקרוא לערבים "עמי הארץ"

Arie Schippers, "Arabic influence in the Poetry of Todros Abulafia", *Eleventh World Congress of Jewish Studies* (c) 3, Jerusalem 1994, pp. 17-23

27 חביבה ישי, "שירי בית הסוהר של טדרוס אבולעאפיה: ביוגרפיה של ז'אנר" (בדפוס).

28 חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, ירושלים ותל אביב (תשט"ו) תשכ"א, עמ' עמ' 30-8.

29 הוא ה"נסיך האסיר". נולד בשנת 932 לסה"נ בעיראק.

30 הוא ה"מלך המשורר". חי בשנים 1040-1095 והיה מלך סביליה בתקופת אלפונסו השישי, מלך קסטיליה.

31 ראו הערה 26 לעיל.

ומוסיף להתפלמס בשם ה"עבריות" עם המודל הערבי ולהתחרות בו. בכך הוא מעיד על עצמו כי ה"מילייה" הספרותי שלו אינו תולדו של זמנו אלא השירה האנדלוסית הישנה שהוא רואה עצמו כממשיכה.³²

ארכאיזם כביטוי לחדת השפעה

באורח פרדוקסלי תחייתה של הלשון העברית מחד גיסא, וזרותה של התרבות הערבית בצפון הנוצרי מאידך גיסא, דחפו את אבולעאפיה אל המסורת הערבית הקדומה והבטוחה. אבולעאפיה לא היה רק "נושא דגל התרבות העברית-חילונית אנדלוסית של העבר", כדברי רוזן,³³ אלא גם מחייה התרבות הערבית האנאכרוניסטית הטרום-אנדלוסית. הארכאיזם הכפול הזה בא לידי ביטוי בשירתו של אבולעאפיה, גם בהחייאת סוגות ערביות קדומות וגם בקונפליקט הניכר בשיריו בין טקסט לבין אינטרטקסט. קונפליקט כזה הוא עניין מרכזי בתאוריית "חדת ההשפעה" של המבקר האמריקני הרולד בלום:³⁴ "כל יצירה חדשה, בין אם היא מציגה את עצמה ככזו ובין אם לאו, היא בגדר קולאז', אוסף של מרכיבים ושיירים, סידור מחדש של נושאים, מוטיבים ודימויים קודמים הנטולים מיצירות אחרות. המשורר אינו עפרוני ואינו זמיר. המשורר הוא עורב חטפן".³⁵ על פי תפיסתו של בלום, תולדות השירה הן תולדותיה של חרדת ההשפעה, וחרדת ההשפעה היא שגורמת למשורר להיות מקורי; על כל משורר פועלים שני כוחות: הכוח לחקות את קודמיו והכוח להשתחרר מהם ולהיות עצמאי ומקורי. המאבק בין שני הכוחות האלה, על פי הבנתו, הוא מאבק אדיפלי בין המשורר שרוצה להידמות לאבותיו (המשוררים) ובאותה עת גם להשתחרר מהשפעתם ולהיות מקורי, כמו ילד המפתח תסביך אדיפוס כלפי אביו; בדרכו אל מקוריותו מנסה הילד (המשורר) להשתחרר מהשפעתו ומסמכותו של אביו (המשוררים הקודמים), הוא רוצה להינתק אך אינו יכול לעשות זאת: "באותה עת שבה המשורר החדש מתרחק מהיצירה המוקדמת – מתיק, הופך, מרוקן, מחליש, מגביל או מנשל את שיר-ההורה – הוא נותר כבול בחבלים הטבוריים אל שושלתו הספרותית".³⁶

אמנם, כדי לנסח את תפיסתו בדק בלום את המשוררים הגדולים של הקאנון המערבי, אך אני רוצה להציע אותה גם לקאנון של השירה העברית בימי הביניים. אם נקבל את תפיסתו הבסיסית של בלום, היא תוכל לסייע לנו להבין את אופייה המיוחד של שירת אבולעאפיה.

32 רוזן, "מאנייריזם ספרותי", הערה 1 לעיל, עמ' 70.

33 שם, עמ' 71.

34 הרולד בלום, חרדת ההשפעה: תיאוריה של השירה, מאנגלית: עופר שור, תל אביב 2008; Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, New York 1997. על פי הגדרתו של בלום, חרדת ההשפעה היא פחדו של המשורר שמא לא נותרה לו עוד עבודה ראויה לעשות. שם, עמ' 176.

35 שם, עמ' 15-16.

36 שם, עמ' 17.

חרדת ההשבעה של סדרום אבולעאפיה

אבולעאפיה סבל מחרדת ההשפעה: הוא חרד שמא לא יצליח להשמיע קול אישי ומקורי, אך חרדתו לא נבעה מקולם החזק והמהדהד של אבותיו, המשוררים הגדולים שקדמו לו, אלא מן הקולות שהדהדו בסביבתו, בצפון הקסטיליאני. כמו כל משורר, הוא בעט, אך לא בעבר אלא בהווה. אבולעאפיה לא סבל מנטל העבר אלא מנטל ההווה. שני הכוחות שפעלו עליו הם הכוח להיות מקורי והכוח להשתחרר מנטל ההווה, והוא נעשה מקורי באמצעות הארכאיזם. הוא השתחרר מן ההווה (הספרותי והדתי) על ידי חיקוי הסוגות הקדומות, הפואטיקה הקדומה, השירים והמשוררים הקדומים והנחתם. אבולעאפיה נאבק על קולו המקורי באמצעות אותם מנגנוני הגנה שעל פי בלום, כל משורר משתמש בהם כדי להתמודד עם חרדת ההשפעה. פנייתו של אבולעאפיה אל הפואטיקה הקדומה (הערבית והאנדלוסית-העברית) לא נבעה ממגמה חקיינית, קלסיציסטית, ניאוקלסיציסטית או רומנטית. היא נבעה מן הצורך למצוא "אב ספרותי" שאת יצירתו אפשר "לקרוא מחדש" ו"לכתוב מחדש". פנייה זו נועדה למלא את הריק בשירת זמנו של אבולעאפיה.

מכאן גם ריבוי הפנים בשירתו של אבולעאפיה, שהזכירו כמה חוקרים; השירים מנסים לקיים מערכת יחסים אינטרטקסטואלית ענפה עם טקסטים מקראיים, פרשניים ומדרשיים, עם טקסטים ספרותיים אנדלוסיים וערביים, עם טקסטים ספרותיים ערביים קדומים ועם תרבות הסיביה. הטקסטים הספרותיים הקדומים (ובכללם השירה האנדלוסית) שימשו לאבולעאפיה "יצירת-על". שירתו לא באה לבטל את השירה האנדלוסית ולהחליפה,³⁷ אלא לאשר מחדש את מעמדה ואת תוקפה, לרענן אותה ולכתוב אותה "כתיבה מחדש" ברוח זמנו ומקומו של אבולעאפיה עצמו. "כתיבה מחדש", כפי שבלום רואה אותה, אינה "שכפול" המודל הקלסי של השירה העברית האנדלוסית.³⁸ על כן אני מתנגדת לקביעה ששירתו של אבולעאפיה היא "שירה אפיגונית, שהרי היא משתדלת בכל מאודה ובגלוי להיות השתקפות של מודל קדום ורב יוקרה, ונמנעת ככל יכולתה ממהלכים בולטים של חידוש".³⁹ השפעה פואטית, אליבא דבלום, אינה העברה של רעיונות, ציורים וסמלים ממשורר מוקדם למשורר מאוחר, אלא מכלול היחסים בין שיר מאוחר ומשורר מאוחר, לבין שיר מוקדם ומשורר מוקדם. כל שיר הוא "פירוש מוטעה", "קריאה מוטעית", "קריאה משבשת", "קריאה מחדש", או "כתיבה מחדש". שיר יהא תמיד תגובה לשיר, כפי שמשורר הוא תגובה למשורר. כדי להתקיים המשורר חייב לקרוא "קריאה מוטעית", או לפרש "פירוש מוטעה" ולשבש את האב הספרותי. ה"קריאה המשבשת" הזאת היא למעשה ה"כתיבה מחדש".⁴⁰

37 כשירתו של משולם דיפיארה, קודמו של אבולעאפיה הקרוב אליו בזמן, למשל, ש"שב אל הצורות האנדלוסיות כדי לבעוט משם ברגל גאוה בכל קודשי הפואטיקה האנדלוסית. הוא ביקש להעמיד במקום עקרונות השירה ההם עקרונות אחרים, חדשים, משלו, ולעצב בכך בגלוי, בהתרסה נמרצת, פנים חדשות לשירה העברית", שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 393.

38 וראו דברי שירמן, שם, עמ' 391: "כדי שימלא את המוטל עליו על פי מעמדו ושאיפותיו, צריך היה אפוא סדרום לשכפל, בדיוק נמרץ ככל שניתן, את המודל הקלאסי של השירה העברית החילונית".

39 שם, עמ' 399.

40 Harold Bloom, *A Map of Misreading*, New York 1975, pp. 18-19.

אם נאמץ את גישתו של בלום, לא נוכל לראות באבולעאפיה אפיון. הוא משכתב את שירת קודמיו ולא משכפל אותה; "כוח שירי", קובע בלום, "לא יכול לבוא אלא ממאבק עטור ניצחון עם גדולי [המשוררים] המתים".⁴¹ לפי בלום, המושגים "שיר", "השפעה" ו"מסורת" הם מושגים בלתי ניתנים להפרדה, ו"שיר אינו כתיבה אלא 'כתיבה מחדש'".⁴² השכתוב של אבולעאפיה את הפואטיקה האנדלוסית העברית ואת השירה הערבית הקדומה אינו מעשה חקיינות אלא התמודדות עם השירה החזקה של העבר. פעולת ההתמודדות עשויה לסייע לנו להבין את המושג "השפעה" כפי שבלום מכוון אותנו להבינו: לא כיחס של התוצר למקור, אלא כ"יחס מקיף של משורר מאוחר לקודמו, או של קורא לטקסט, או של שיר לדמיון יוצרו, או של הדמיון לטוטליות של חיינו".⁴³ השירה העברית האנדלוסית שימשה לאבולעאפיה "יצירת-על". שירתו לא באה לבטל אותה או להחליפה, אלא לאשר את תוקפה בסביבה זרה ובזמן מאוחר. שירתו של אבולעאפיה יונקת את כוחה ממערכת היחסים האינטרטקסטואליים המתקיימים בינה לבין שירת המשוררים האנדלוסיים הקדומים. "יצירת-העל" מתקיימת ותקפה, אך שכתובה (ולא חיקויה) גורם לה לעבור לגולים כאלה ואחרים, והיא יכולה לקבל אופי פארודי או סאטירי, אירוני או מלגלג.

אבולעאפיה עשה רוויזיה במסורת האנדלוסית הקדומה: המוטיבים, הדימויים, מערכת הקישוטים והפיגורות הלשוניות מן השירה האנדלוסית ומן הפואטיקה שלה משמשים אותו בשירתו, אך האוטומטיות שלהם, שאפיינה את המסורת האנדלוסית, מופרת, והם מקבלים אופי אחר. על פי בלום, יחסים רוויזיוניסטיים –

מפרטים את הקשרים האפשריים של האגו הפואטי עם מרכיביו הקדומים. בד בבד ובאופן פרדוקסלי מהווים היחסים עמדות של התנגדות, של שאיפות לחירות, אפילו בזמן שהם מעידים על הקשרים הבלתי ניתנים לניתוק של העבר [...]. אין זה נכון ש"אינך יכול לחזור הבייתה שוב" [...]. אלא שלעולם אינך יכול לעזוב אותו; או ליתר דיוק, הוא לעולם לא יעזוב אותך לנפשך [...]. לפיכך, אף על פי שכל אחד מהיחסים הרוויזיוניסטיים כרוך במתקפה, בפעולה תוקפנית, הוא גם מצביע על האגון, על המשבר והייסורים של ההגנה העצמית. היחסים הם בעת ובעונה אחת מנגנוני הגנה וצורות התעמתות של קריאה מנכסת.⁴⁴

בלום מלמד אותנו שש דרכים של רוויזיוניזם (או שישה מנגנוני הגנה) שנועדו לסייע למשורר לנצח את המקום ואת הזמן. אנסה להראות איך אבולעאפיה "השתמש" בטכניקות שמנה בלום מאות שנים מאוחר יותר. לזמן הכרונולוגי אין חשיבות במקרה זה, שכן "חרדת ההשפעה הינו נרטיב של מסע וחיפוש בכך שהוא שואף להגיע לחוקים אוניברסאליים, נצחיים ובלתי משתנים של הנפש הפואטית".⁴⁵ שש הדרכים האלה יוצרות "שיבושים" או "תיקונים" מְכוּוֹנים ביצירתו של המשורר המאוחר ביחס ליצירות קודמיו, וכך מתאפיינת

41 שם, עמ' 9. (כל התרגומים הם שלי, ח"י, אלא אם כן מצוין אחרת).

42 Harold Bloom, *Poetry and Repression*, New Haven, 1976, p. 3.

43 Bloom, הערה 40 לעיל, עמ' 71.

44 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 17-18.

45 שם, עמ' 21.

יצירתו האותנטית. כל שיר הוא "קריאה מנכסת", "קריאה משבשת" או "קריאה מנשלת" של שיר הוֹרָה. קריאה כזאת דווקא היא הקריאה הפותחת פתח לשיר חדש. "שיר אינו התגברות על חרדה, אלא הוא עצמו אותה חרדה".⁴⁶

"שיר משמעו למלא כד, ויחרה מזאת, לנכץ את הכד"⁴⁷

שום דבר אינו ניתן בחינם, אומר בלום, ונטילה משל אחרים כרוכה בחרדה גדולה של התחייבות. בגלל התחייבות זו אין למשורר המאוחר אלא לשבש ולסלף את מה שנטל. כך נהג אבולעאפיה בשיריו. אדגים זאת בעזרת אחד מן השירים המעניינים מגן המשלים והחזירות, השיר "משורר לא ידבר רק התולים".⁴⁸ המעשה שהיה בשיר הזה כך היה:

סדרוס שלח שיר תהילה אל יוסף בן הרב טדרוס, ובו, תוך שהוא מעריף שבחים מופלגים על ראש נמענו [...] הטיל פגם בנדיבות אביו, הרב טדרוס. הרב הגיב על השיר בזעם מוצדק. בשיר התנצלות ארוך ומפותל שהריץ אל יוסף בן הרב מצטדק טדרוס בדרך מקורית: הוא מטיל את אשמת כישלונו על מקצועו, שלימד את לשונו לומר שקר: מיטב השיר הלא כזבו הוא, ואין כזב גדול יותר מלומר על טדרוס הרב שהוא קמצן. מעתה שיר שכזב גדול כזה אמור בו – ממיטב השירים הוא.⁴⁹

על פי בלום, הפעולה הרוויזיוניסטית הראשונה היא הקריאה המוטעית, הקריאה המנשלת או התפנית.⁵⁰ משורר מאוחר יכול להשמיע את קולו האותנטי רק מכוח קריאה כזאת של משוררים שקדמו לו, רק מכוח פירוש שגוי. המשורר בוחר בפירוש השגוי מתוך חירות גמורה, והסטייה הרוויזיוניסטית שלו – היא שתאפיין את יצירתו. אבולעאפיה כתב שיר התנצלות, סוגה מוכרת בספרות הערבית, ואף שלא נעשה בה שימוש רב בקרב המשוררים העבריים באנדלוסיה, כתבו בה גדולי המשוררים.⁵¹ למרות שכוונתו להתנצל ברורה מן הכתובת הקודמת לשיר, אבולעאפיה מפר בשיר זה את חוקיותו של שיר ההתנצלות הקלסי. הוא אינו מאמץ אף אחד ממאפייני ההתנצלות, אך שומר על המסגרת הז'אנרית. זו אחת האפשרויות של קריאה מנשלת ומשבשת. נוסף על כך, אבולעאפיה מפרש את הכזב הפואטי של אבותיו ואת "מיטב השיר – כזבו" פירוש שגוי מכוון וטוען שהוא שקר אמתי כבר בפתיחת השיר:

מְשׁוֹרֵר לֹא יִדְבֵר רַק הַתּוֹלִים / וְעַל לֹא נִהְיֶה יִשָּׂא מְשָׁלִים
וּמֵה הַשִּׁיר לְבַד דְּבָרֵי שְׁקָרִים / מְשׁוֹרֵר יִפְרָטֵם עַל פִּי נְבָלִים?

46 שם, עמ' 121.

47 שם, עמ' 24.

48 גן המשלים והחזירות, הערה 17 לעיל, סי' תכד, עמ' 173.

49 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 397.

50 Clinamen או Poetic Misprision. ראו בלום, חזרת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 49-74; Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 19-48.

51 ישראל לויך, מעיל תשבץ: הסוגים השונים של שירת החזל העברית בספרד, א, תל אביב תשנ"ה, עמ' 298-308.

משורר לא ידבר אלא התולים, דברי שקר בטלים על דברים שלא קרו. קריאתו ה"מוטעית" של אבולעאפיה את הכזב השירי, אחד מיסודותיה המוסכמים של שירת אבותיו, והמשמוע המסולף שלו מאפשרים לו להשמיע את קולו החדשני אך באותה עת גם המוכר והבטוח.

סוג עדין יותר של יחס רוויזיוניסטי מציעה הפעולה השנייה של בלום: *ההשלמה והאנטיתזה*.⁵² המשורר המאוחר ממשיך להחזיק במונחיהם של קודמיו, משתמש בהם, אך מעניק להם משמעות אחרת; הוא ממשיך להשתמש בשדות הסמנטיים, בציורים ובכינויים של קודמיו, אך מכיוון שהוא קורא אותם "קריאה מוטעית" ומשמע אותם אחרת, הוא יוצק, למעשה, תוכן אחר לדגמים המוכרים. כך הוא מרחיב את המשמעויות ואת האפשרויות של קודמיו. ההרחבה וההשלמה הזאת, קובע בלום, היא קריאה מנשלת לא פחות מההתקה הרוויזיוניסטית שתיארנו קודם. לאחר שהתיק אבולעאפיה את הכזב מן השיר והפך אותו לכזב ממשי, הוא משלים את העניין ומרחיב אותו; הוא מוכיח לקוראיו את שקריו של השיר ושל המשורר. ההוכחות נעשות בדרך הרוויזיוניסטית שבלום מראה: אבולעאפיה משתמש במערכת שלמה של ציורים קונונציונליים ופיגורות לשוניות שנהגו בשירת השבח והחשק של אבותיו, אך מנשל אותם ממשמעותם ויוצק לתוכם את המשמעות המשלימה, לדעתו, שהיא אנטיתזה למשמעות האנדלוסית, הקודמת:

- 5 פְּעָמִים יִקְרָאוּ כִּילֵי לְנָדִיב / וְאִישׁ נָדִיב – לְאַחַד הַנְּבָלִים
 וַיֵּשׁ בְּמִשְׁוֹרְרִים קֹרָא זְמָנוּ / "זְמַן קֶשֶׁה וְרַע הַמְּעַלְלִים"
 וְהוּא בְּטוֹב מְבַלָּה כָּל שְׁנוֹתָיו / וְנִפְּלוּ בְּנַעֲמֵימָם לֹו חֻבְלִים
 וְרַבִּים לֹא יִשִּׁירוּן רַק עֲגָבִים / וּבְחֶשֶׁק זְמִירָהֶם מְכָלִים
 וְזֶה עַל הַנְּדוּד תְּמִיד יְדַבֵּר / וַיֹּאמֶר כִּי אֶחְזוּהוּ חֻבְלִים
 10 וּבַיּוֹם יִהְיֶה מֵאִין הַפּוֹגוֹת / וְכָל הַלִּילָה רוּעָה כְּסִילִים
 וְשֹׁמֵשׁ בְּחֻצֵי שַׁחַק – וַיַּעֲד / הַכִּי אֶרְץ וְשָׁמַיִם אֶפְלִים
 וְזֶה נִשְׁבַּע הַכִּי לְבוֹ וְנִפְשׁוֹ / לְעַפְרֵי נִמְשָׁכוּ מֵאִין חֻבְלִים
 וַיֹּאמֶר כִּי צָבִי גִזְלֵי לְכַבּוֹ / וְהוּא נִקְבֵּ אֵלַי בֵּית הַחֻלְלִים
 וַיַּעֲד כִּי בְּאוֹר לְחַיּוֹ מְאוּרֵי / זְבוּל יְכָלִים, וַאֲיִן דְּבַר לְהַכְלִים
 15 וַיֵּאֲנַח הַכִּי גּוֹפּוֹ מְאֹד דָּל / וְכַמְעַט קֵט סַחְבּוּהוּ נְמָלִים
 וְהִשְׁמָן מְאֹד טַפֵּשׁ בְּקַרְבּוֹ / וְהַחֲלָב אֲשֶׁר עַל הַכֶּסֶלִים

מידת הנדיבות, אומר אבולעאפיה, אחד המיתוסים בשירת השבח העברית והערבית, אינה אלא אחיזת עיניים, וייסורי החושק, אחד מעמודי התווך בשירת החשק של אבותיו, גם הם דברי הבל ושווא ואין להאמין להם. לשון התיאור, סגנונו וציוריו הם המשך ישיר לשירת החשק של קודמיו: תמונת "רוּעָה הַכְּסִילִים" היא תמונה שגורה בשירה הערבית

52 Tessler או Completion and Antithesis, ראו בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 77-100; Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 49-73.

ובשירה העברית הקדומות לתיאור נדודי השינה, וכזאת היא גם תמונת החושק שגופו רזה מחולי חשקו: "גופו מאד דל, וכמעט קט סְחָבוּהוּ נְמָלִים". כך גם ה"עֶפֶר" וה"צְבִי גָזַל לְבָבו", או השימוש במטפורה שלילית (בית 12) שהיה נפוץ מאוד אצל משוררי ספרד שקדמו לו. כל אלה חברו יחדיו בשירו של המשורר המאוחר כדי להשלים ולהוכיח את האנטיתזה שלו:

ומי יוכל לְחוֹת הַפְּרָטִים / אֲשֶׁר שָׁרִים, וִירָאָה הַפְּלָלִים?
 אֲבָל זֶה הַפְּלָל: אֵין חֵן לְשִׁירָה / בְּלִי שֶׁקֶר, בְּלִי דְבָרִים בְּטָלִים
 וְעַל כֵּן בְּעֵשׂוֹתֵי שִׁיר תְּהִלָּה / לְשֶׁר יוֹסֵף, נְשִׂיא אֵל, רַב חִילִים
 20 מְסַכְתִּיהָ בְּשֶׁקֶר, וְאֶקְלָל / גְּבִיר טְרוֹס אֲבִי הַמְהַלְלִים
 הֲכִי אֵין שׂוֹא בְּשֶׁקֶר קָלְלָתוֹ / בְּכָל מִינֵי שֶׁקָרִים וְאֵלִילִים

אבולעאפיה משמיע את קולו האותנטי בקריאתו המשבשת והמשלימה. הוא זקוק לשירת קודמיו הקלסית, הבטוחה, כמנגנון הגנה, בעיקר מפני סביבתו, אך גם כדי לנסח את שירתו האחרת. זה איננו חיקוי. הראליזציה שעושה אבולעאפיה למטפורה "מיטב השיר – כזבו" היא המניפולציה שלו על שירת אבותיו, והיא בחירה מכוונת ומודעת מראש של התקה ממטפורת האב, ולא חוסר הבחנה או בלבול בין הכזב השירי לשקר העובדתי. לאור תפיסותיו של בלום אפשר לחשוב מחדש על ביקורתו של לוינ:

הרעיון הנפוץ על "הטוב בשירים הוא הכוזב שבהם" מואר כאן באור מוזר ושטחי. הטיפול בו נוטה לוולגאריות שטחית שאין עימה דבר ממורכבות הטיעון התיאורטי של בעלי תורת-השיר בימי הביניים. הוא כאילו אינו יודע דבר על ההבדל בין לשון ההשאלה [המג'אז] הפיוטית ובין לשון האמת [החקיקה] ה"עובדתית". את קביעותיה של האחת הוא בוחן באמות מידותיה של האחרת ובדרך מעוררת פליאה הוא משווה את ציוריה האקסטרואוגנטיים של לשון-השיר ל"עובדות" שבמציאות החוץ-ספרותית. נוצרת עירובייה נלעגת בין "השקר העובדתי" המוצהר בלשון ייצוגית פשוטה, ובין "השקר השירי" שבלשון הפיוטית הפיגוראטיבית [...] כך נקלע "המתנצל" לסתירה פנימית: את "חטאו" ביקש לבטל מכוון שקרם המהותי של דברי-פיוט, ואילו השבחים הקיצוניים שהרעיף על הרב בסוף שיר התנצלותו ביקשו להתקבל כדברי "אמת". קשה לגלות בדברים מימד אירוני או הומוריסטי אשר ימתן את רושםם הקשה. בדרך מיוחדת מתגלה גם כאן כישלון ניסיונו של טדרוס אבולעפיה להחיות את סגנונה של התקופה הקלאסית.⁵³

על פי בלום, לא מדובר כאן בשגיאה, או בניסיון חיקוי והחייאה שנכשל, אלא במנגנוני הגנה וצורות התעמתות של "קריאה מוטעית" ו"השלמה" שמובילות אל מנגנון ההגנה השלישי. "הקריאה המנכסת או השירים של משוררים [מאוחרים]", קובע בלום, "הינם דרסטיים יותר מהפירושים השגויים או הביקורת של מבקרים".⁵⁴

53 לוינ, מעיל תשבץ, הערה 51 לעיל, עמ' 308-309.
 54 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 121.

אבולעאפיה ממלא את גרעין הדימוי הקונוונציונלי של לשון ההשאלה ולשון האמת בתוכן חדש ואוטנטי. כדי למלא אותו בתוכן חדש עליו "לרוקן" אותו מן המטען של קודמיו, וזו הפעולה השלישית של בלום: ריקון, או חזרה וקטיעות.⁵⁵ פעולה זו דומה למנגנוני ההגנה שהתודעה מפעילה נגד חזרות ודחפים כפייתיים מגבילים. "כל משורר הוא יצור הלכוד במערכת יחסים דיאלקטית (העברה, הישנות, שגיאה, תקשורת) עם משורר או משוררים אחרים",⁵⁶ וכדי להציל את עצמו מ"להפוך לטאבו בעצמו ולעצמו"⁵⁷ הוא בוחר בפעולה הרוויזיוניסטית של פירוק וריקון. אבולעאפיה מפרק את הדימוי, אולי הדימוי הקונוונציונלי ביותר של קודמיו, אך שומר על רכיבו. הוא מרוקן אותו, אך שומר על הקנקן. המסגרת הקלסית הבטוחה הכרחית לו גם בשל הסביבה התרבותית שהוא חי בה וגם בשל ידיעתו ש"הוא יחדל להיות משורר אם לא ימשיך לחיות את ההמשכיות של 'שחזור קדימה', של פריצה אל דבר מה רענן החוזר עם זאת על הישגי מבשריו".⁵⁸ אבולעאפיה שומר בקנאות לא רק על המבנה הקלסי של הדימוי הקונוונציונלי, אלא גם על המבנה הקלסי של השיר. הוא כותב את שיר ההתנצלות הרוויזיוניסטי שלו במבנה הכפוף למערכת הנוקשה ביותר של הקונוונציות הקדומות, הוא מבנה הקצידה הקלסית.⁵⁹

הפעולה הרביעית, או השלב הרוויזיוניסטי הרביעי שבמנגנוני ההגנה של בלום, היא הדמוניזציה, או הנשגב־שמנגד.⁶⁰ בשלב הדמוניזציה המודעות הפואטית המוגברת של המשורר המאוחר, שהצליח "לרוקן" את יצירתו מהשפעת קודמיו, פתוחה לקבל את הכוח הנמצא ביצירתם. הוא רוצה להשתמש בכוח של קודמיו ובאותה עת לא להציגו כנשגב. כך נוהג אבולעאפיה בתארו את הרב טדרוס בהמשך השיר:

וְאֵלֶּה הֵם שְׁמוֹתַי הַיְדוּעִים: / נְדִיב לֵב, תַּחֲכַמּוּנִי, רַב פְּעָלִים
מְאֹד הַדּוֹר אֲשֶׁר אֵין לוֹ אִפְלוֹת / וַיֵּם הַיֶּקֶר אֲשֶׁר אֵין לוֹ גְבוּלִים
אֲשֶׁר מְדַרְךְ עָלַי כָּל רֹאשׁ לְרִגְלוֹ / וְתוֹךְ כָּל לֵב לְאַהֲבָתוֹ אֶהְלִים
25 וְכָל תְּאוֹת לִכְבוֹ לְעִשִׂיר דָּל / וְרֶשׁ, וְלִהְיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים
לַיֵּם חֲסֵדוֹ יִשְׁמֹן יָם לְדַמְיוֹן / וְהַדְמְיוֹן, אֲמֵת, דַּמְיוֹן אֲוִילִים
הֲכִי זֶה יָם מְמַלֵּא עַל גְּדוֹתָיו / וּמְנַהֵו יוֹצְאִים יָמִים וְגִלִּים
וְהֵם לֹא יְהִי מְלֵא לְעוֹלָם / וְאֵלֶּי הוֹלְכִים כָּל הַנְּחָלִים

סימני ההיכר הקונוונציונאליים של קודמיו מופיעים אצל אבולעאפיה כשהם מלאי ביטחון וכוח; כך הם כינויי של המשובח, תכונותיו ומעשיו. כך הם גם הציורים הפיגורטיביים האופייניים לשירה הקלסית, כגון "אוהל האהבה בלב", "ים היקר" ו"ים החסד". בבית

55 Kenosis או Repetition and Discontinuity. ראו שם, עמ' 103-118; Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 93-77.

56 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 116-117.

57 שם, עמ' 113.

58 שם, עמ' 108.

59 על כך ראו בפעולה הרוויזיוניסטית החמישית, הערה 63 להלן.

60 Demonization או The Counter-Sublime, ראו בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 125-138;

Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 99-112.

ספרו של המשורר המאוחר לא לומדים את נשגבותם של הציורים, אלא את שלילתה של הטכניקה המייצרת אותם, היא "ההקבלה הרצופה בין הציור לפשט"⁶¹. אבולעאפיה משתמש ברכיבי הכוח של הציורים הקדומים: "לֵים חֶסְדוֹ יִשְׁמוּן יָם לְדַמְיוֹן", אך בה בעת דואג לדכא אותם: "וְהַדְמְיוֹן, אֲמַת, דְּמְיוֹן אֲוִלִים". הוא מטשטש את נשגבותם ואת ייחודם של הציורים הקדומים שהוא נזקק להם על ידי ראליזציה של המטפורה הקלסית בגוף השיר: "הֲכִי זֶה יָם [ים החסד] מְמַלָּא עַל גְּדוּתָיו, וּמְנַהוּ יוֹצְאִים יָמִים וְגִלִים – וְהֵיָם [ים המים הטבעי] לֹא יֵהִי מְלֵא לְעוֹלָם, וְאֲלִיו הוֹלְכִים כָּל הַנְּחָלִים". ראליזציה של מטפורה כמימוש של מוביל מטפורי כאילו היה ריאלי, היא תופעה שכיחה בשירה העברית האנדלוסית,⁶² אך טשטוש מכון בין מטפורה לבין אמירה של פשט, שנוצר כאשר צירוף כלשהו יכול להתפרש הן כפשט והן באופן מטפורי, נדיר למדי בשירה זו. אבולעאפיה מטשטש במכוון בין ים החסד לבין הים הטבעי ובכך הוא "מגיב" על הנשגב ביצירת קודמו: ים החסד נתפס כפשט, ולכן יכולים לצאת ממנו ימים וגלים, אך במקום להעלות את ההפלאה המתבקשת מן הציורוף ה"נשגב", הוא קובע שהצירוף המטפורי הזה הוא צירוף אווילי, ואף מסביר את קביעתו.

החמישי במנגנוניו של בלום, או הפעולה הרוויזיוניסטית החמישית, היא האסקיסיס, או טיהור וסולפיסיזם.⁶³ זוהי סובלימציה המשמשת הגנה ביותר נגד חרדת ההשפעה. סובלימציה פואטית, קובע בלום, "היא אסקיסיס, דרך של טיהור המתכוונת להגיע למצב של בדידות בתוך יעד משוער".⁶⁴ זו הדרך היחידה של משורר מאוחר להוליד את עצמו מחדש, לבאר ולהגשים את עצמו ולזכות באוטונומיה. כך "הוא יוצר את תרבותו והוגה מתוך עניין רב במקומו המרכזי בה. אך הגות מחייבת קורבן [...] הכתיבה (והקריאה) של שירה היא תהליך של הקרבה, טיהור המרוקן יותר משהוא ממלא".⁶⁵ הטיהור הזה סולפיסיסטי משום שהמשורר רואה רק את עצמו ואת הכוח שהצליח להשיג לעצמו בפעולת הדמוניזציה. אנוכיות זו נותנת בידו, לא תמיד במודע, את הכלים להשמיד את המשוררים (ואת השירים) שקדמו לו, שכן "קלינאמן וטסרה שואפים לתקן את המתים או להשלים עמם, וקנוסיס ודמוניזציה עמלים להרחיק את זכרון המתים, אך אסקיסיס הוא התחרות עצמה, הקרב-עד-מוות עם המתים".⁶⁶

בחירתו של אבולעאפיה במבנה הצורני של הקצידה לשירו היא האסקיסיס, או הטיהור. זו איננה בחירה מקרית, ולהבנתי אין די בהסבר המקובל, שבתקופתו של אבולעאפיה הקצידה עדיין נחשבה לדגם הקלסי של השירה. בחירתו של אבולעאפיה בדגם המבני המייצג ביותר

61 דן פגיס, שירת החזול ותורת השיר למושה אבן עזרא ובני דורו, ירושלים תשל"ז, עמ' 78-79.
 62 שולמית אליצור, "ריאליזציה של מטפורה – לבחינתה של תבנית עומק המונחת ביסודם של אמצעים אמנותיים ייחודיים בשירה העברית בספרד", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 69-79.
 63 Askesis או Purgation and Solipsis. ראו בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 141-163; Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 115-137.
 64 ראו בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 141.
 65 שם, עמ' 145-146.
 66 שם, עמ' 147.

של השירה הקלסית הקדומה היא "קרב־עד־מוות עם המתים". הקצידה סימלה את מסורתה העתיקה והממושכת של השירה הערבית, ודגמיה המדבריים הקדמונים הטרומ־אסלאמיים נותרו ללא שינוי. גם המשוררים העבריים שאימצו אותה בספרד המוסלמית היו כפופים ליסודות הצורניים של המשקל והחריזה, למבנה הפנימי שלה, לארגון היסודי של חלקיה ולמערכת נוקשה של קונוונציות.⁶⁷ הקצידה היא דוגמה נדירה למרותו של דגם ספרותי קדום. על כך יעידו דבריו של לוי:

עם הקמת האימפריה (המוסלמית), משנשתנו התנאים ההיסטוריים ודרכי החיים ובעיקר לאחר ייסוד החליפות העבאסית, חברו גורמים שונים ומורכבים לחולל שינויים עמוקים גם בשירה, בנושאים, בסגנונה ובתפישתה האסתטית. בחברה עירונית מורכבת [...] נתרבו והלכו יותר ויותר קולות מחאה נגד רודנות השפעתה של השירה העתיקה ומשורריה ותיאורטיקנים חברו יחד כדי לתקוף את העיסוק בעולם האבוד של חיי הברואים ונופי השימון [...] (הקצידה) עמדה בכל ההתקפות; גם המרדנים המשיכו לעצב רבות מהקצידות שלהם בדרכי הקדמונים.⁶⁸

מאות רבות של שנים אחר כך, בספרד הנוצרית, כתב אבולעאפיה לקהל שלא היה אמון על הלשון הערבית ושירתה בדגם הקלסי הקדום, אך הוא פותח את הקצידה (וגם מסיים אותה) בקריאת תיגר: "מְשׁוֹרֵר לֹא יִדְבֵּר רַק הַתּוֹלִים / וְעַל לֹא נִהְיֶה יִשְׂא מְשָׁלִים [...] וְעַל כֵּן נִהְיֶה שְׂרִים לְקֵדָם / בְּרֵאשׁ כָּל מִהְלֵל דְּבָרֵי הַתּוֹלִים". אבולעאפיה תוקף את פתיחת הקצידה, אחת מאבני היסוד שלה, ומאשים את המשוררים הכותבים בדגם זה שהיו מקדימים לדברי השבח פתיחות שאינן "אמת", אלא "דברי התולים". קריאת התיגר על הקונוונציות של הקצידה בתוך הקצידה, לאחר שבחר להשתמש בה מרצונו החופשי ולהיות נאמן לכלליה הפרוזודיים והתמטיים, היא האסקיסיס, הטיהור העצמי של אבולעאפיה: הוא מציב את הקצידה שלו מול הקצידה הקלסית הקדומה בבתים 1-28, מפחית מערכה של הקצידה הקדומה ובה בעת מאמץ את כלליה. כך הוא עורך "קרב עם המתים" ומנצח.

מנגנון ההגנה השישי של בלום הוא האפופראדס, או שובם של המתים:⁶⁹ "המתים רבי העוצמה חוזרים, אך הם חוזרים בצבעינו שלנו ומדברים בקולותינו שלנו".⁷⁰ דווקא השלב האחרון ברוויזיוניזם הפואטי הזה נראה כאילו אינו רוויזיוניסטי כלל; מתחוללת בו תחיית המתים, והמשורר המאוחר כמו כותב את יצירתו הקלסית של קודמו. החטיבה המסיימת את שירו של אבולעאפיה כאילו נלקחה משיר שבח אנדלוסי קלסי שיש בו כל הקונוונציות של הז'אנר: המהולל הוא כליל השלמות; נדיב גדול, חכם, עניו ובעל תושייה. אבולעאפיה נענה גם לנוסחה הקבועה של השבח הסתמי המנוסחת בגוף שלישי, וגם לנימה האובייקטיבית של ה"מספר יודע־כול" האופיינית לשירי שבח:

67 לויז, מעיל תשבץ, הערה 51 לעיל, עמ' 16-33.

68 שם, עמ' 19-20.

69 Apophrades או The Return of The Dead, ראו בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 167-183; Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 139-155.

70 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 169.

להגיד טוב שמו חסדו מרוצץ / ברקים נחשבו לו כעצלים
 שמו גבר ונודע מבלי אות / וחותמת ומטה עם פתלים 30
 אבל נפר ברחמה ועונה / וטוב מפעל וכשרון מעללים
 והמעלות כמעלי פעמיו / ומה יפו פעמיו בנעלים

הנטייה להגזמה קיצונית המאפיינת את השבח הקלסי בולטת מאוד גם כאן: דמותו של המהולל ניחנה בכל המעלות, ואבולעאפיה נוהג כמנהג משוררי השבח הקדומים, שלוין מתאר אותו כך: "מושקע מאמץ גדול, בלתי פוסק ומתוחכם להבקיע גבולות קיצוניים ולחתור אל מידת ההפלגה המוחלטת. הדבר מושג בדרכים הרבה – בהיגדים נועזים, בציורים היפרבוליים מפתיעים, בתחבולות תחביריות שונות ובמערכת עשירה של אמצעים רטוריים".⁷¹ דברי השבח של אבולעאפיה, כמו מושא השבח, מזוככים וטהורים, כאילו עברו דרך "כור מצרף", תנור המזכך כל מתכת מסיגיה. כך מתעצם השבח גם באמצעות השדה הסמנטי של מתכות משובחות, אבני יקר ותכשיטים:

קחה, רב, מענים מאין עלילות / צרפם מחשב מאין עלילים
 והם שיגים, וסיגים אין בכספם / ומים אין בסבאייהם מהולים 35
 לצנאר חסדך שמתים ענקים / ואל אין תהלתך עגילים
 ומלואם בספירים וטעמים / כצוף ודבש וריחם כאהלים
 ונכר מאמרם כך באמרם / במעלתך כמעלת האצילים.
 לך שרתי, ושרתי כל אנוש שר / כך יגיע ולא יוכל להשלים
 היסויף מהלל כך, או התוסיף / תהלה אור אלי אורים גדולים?

כמו בשבח הקלסי, גם כאן אבולעאפיה משתמש בציורי האור, וכפי שמציין לוינ, כוחו של המהולל נהפך ל"כוח האדיר של איתני עולם, הגובה שאין לו שיעור, ההדר הנעלה של מרחבי הקוסמוס. אולם גם אם אין גדול מאור גרמי השמים ולא גבוה ונישא מהם, מצאו השירים דרכים להוליך את שבחו של האדם אל מעבר לגבולם".⁷² המאורות הגדולים בשירו של אבולעאפיה מתכבדים בכבודו של המהולל. סיומו של השיר מוסיף את הדימוי לאריה, מציורי התשתית של השבח הערבי והעברי הקדום, ומוביל את המהולל באמצעות הציור של "מביא ענף תמר לאלים" ("ושם שתיים עשרה עינת מים ושבועים תמרים", שמות טו, כז) לשיאים נוספים. גם כאן אבולעאפיה נאמן למגמות היסוד של סגנון השבח הקלסי:

בדרך פרדוקסאלית כלשהי ידגיש לפעמים השבח, כי ראוי להלל רק את הנדיב הנעלה ורק בו "להתם כל החרוזים". רק השרים תהילתו יצדקו, והשרים תהילתו זולתו משקרים, רודפים הבל וריק, תעו מדרך הישר וסילפו צדק והם רופאי אליל "והולכים אחרי הבל". ותהילתו תסופר "בכל עת" ו"לעד" יתנו "הוד פעליו".⁷³

71 לוינ, מעיל תשבץ, הערה 51 לעיל, עמ' 100.
 72 שם.
 73 שם, עמ' 106.

אבולעאפיה חותם את שירו ברעיון הזה במפורש: מי שיכתוב שיר שבח לאחרים מלבד המהולל, יהיו דבריו דברי שווא בטלים:

40 וּבְמִשְׁרָה כְּאַרְיֵה נִחְשְׁבֶת / וְהָיוּ כָּל בְּנֵי אֱלִים כְּאֵלִים
 וּמִבְּיַא מִהֶלְלִים לָךְ חֲשַׁבְתִּיו / כְּאִישׁ מִבְּיַא עֲנַף תִּמְרָ לְאֵלִים
 וְאִישׁ הֶלֶל לְאִישׁ בְּלִתָּהּ, כְּפִתִּי / עֲגִילִים שָׁם עָלַי אֲזַנִּי עֲגִלִים
 וְכָל שׁוֹר הֶלְלֶךְ – מְלִיו בְּלִי שׁוֹא / מְזַקְקִים כְּפִז מֵאִין בְּדִילִים
 אֲכַל אֶל בְּלִתָּהּ אִם שִׁיר יִחְבֵּר / "מְשׁוֹרֵר לֹא יִדְבֵּר רַק הַתּוֹלֵים"

בשלב הרוויזיוניסטי האחרון אבולעאפיה מוכיח שהוא יכול להנכיח את יצירות קודמיו באופן כזה שיצירתו תיראה כאילו הייתה יצירה קלסית קדומה.

שירה אפיגונית או שירה רוויזיוניסטית

את ששת המהלכים הרוויזיוניסטיים שבלום מונה אפשר למצוא בשירו של אבולעאפיה. הוא קורא את שירת קודמיו "קריאה מנשלת פואטית" וכך יוצר שיר עצמאי וחזק בקולו שלו: "המתים ישובו או שלא ישובו, אך קולם מתעורר לחיים, באופן פרדוקסלי לא בכוח החיקוי אלא בקריאה המנשלת האגוניסטית המבוצעת על משוררים קודמים רבי-כוח מטעם יורשיהם המוכשרים ביותר ומטעמם בלבד".⁷⁴

יש ו"הקריאה האגוניסטית המנשלת" נתפסה במחקר כמעשה חקיינות שנכשל:

טדרוס פוטר עצמו מן האחריות על פליטת הקולמוס שלו בכדיחה. אבל מאחורי הכדיחה מסתתרת מן הסתם מודעות צורכת למופרכות מרכיביה השבלוניים של השירה המסורתית, שהמשורר הזה עצמו היה גדול מטפחיה בתקופה הזאת. אין תמיהה בכך שטדרוס אינו "מסיק מסקנות" ממה שנאמר בשירו: הוא לא הסיק מעולם מסקנות מעשיות מדעותיו. מלבד זאת הלא גם אם השיר היפה אכן משקר בעליל, עדיין שאלה היא אם האמת השכלתנית היבשה חשובה מן היופי. טדרוס כנראה לא חשב כן. הוא בוודאי גם בז בלבו לתמימים שעטים על השיר כדי לחפש בו את האמת, ואינם מסתפקים ביופיו. אבל בדורו של טדרוס ובחוגו רעיונות מן הסוג הזה לא יכלו להתנסח אלא בצחוק.⁷⁵

אבולעאפיה, להבנתי, לא רק שלא היה מודע ל"מופרכות מרכיביה השבלוניים של השירה המסורתית", אלא שהיה גדול מעריציה. בשל כך היה יכול להצליח בפעולה המורכבת של הקריאה המנשלת, או המנכסת החזקה: "חייב להיות אקט רבי-כוח של קריאה מנכסת, שהוא סוג של התאהבות ביצירה ספרותית. קריאה שכזו תהיה בהכרח ייחודית, וכמעט לבטח אמביוולנטית [...] אלמלא קריאתו של קיטס את שייקספיר [...] לא היינו זוכים לאודות ולסונטות של קיטס".⁷⁶ כתיבה גדולה, על פי בלום, קוראת

74 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 203.
 75 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 399.
 76 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 203.

תמיד קריאה מנשלת את הכתיבה שקדמה לה, או מתקנת אותה תיקון יצירתי שהוא פירוש שגוי.

"אין ספק", כותב שירמן, "ששירתו של טדרוס, אם לשפוט אותה בהכללה גדולה, היא שירה אפיוגונית, שהרי היא משתדלת בכל מאודה ובגלוי להיות השתקפות של מודל קדום ורב יוקרה, ונמנעת ככל יכולתה ממהלכים בולטים של חידוש".⁷⁷ "חרדת ההשפעה" של בלום יכולה להטיל ספק גדול באפיוגוניות זו; שירתו של אבולעאפיה עונה על תפיסתו המקורית של בלום, הרואה בשירה המאוחרת החזקה מעין פיצוי עצמי, עיוות, סטייה ורוויזיוניזם מודע ומכוון.⁷⁸ מהלכים אלה יוצרים זיקות אינטרטקסטואליות מורכבות ומגוונות בין שירתו של אבולעאפיה לשירת קודמו. שירתו של אבולעאפיה יונקת את תוקפה ואת כוחה ממערכת יחסים אינטרטקסטואלית עם אותו "מודל קדום ורב יוקרה", אך אינה משתדלת או אינה מתכוונת להיות בבואה מדויקת שלו. אבולעאפיה לא ניסה "להקים לתחייה שירה שכבר כלתה מן העולם",⁷⁹ ולכן לא הצליח וגם לא נכשל בכך. הוא גם לא ניסה "לחדש את פרצוף פניה של זו כדי להתאימה למציאות החדשה שבה נועדה להשתלב",⁸⁰ ולכן אין אנו צריכים לחפש את אופן החידוש.

אבולעאפיה אינו אפיוגון. הוא "משורר חזק" על פי הגדרתו של בלום, משורר שניחן בכוח התמדה שאפשר לו להפוך את ההשפעות הפואטיות לתובנות רויזיוניסטיות. "אין הכרח", אומר בלום, "שהשפעה פואטית תהפוך משוררים למקוריים פחות; לעתים קרובות היא הופכת אותם למקוריים יותר, אף על פי שלא בהכרח לטובים יותר".⁸¹ יש בתפיסה זו כדי להשיב גם על שאלותיהם של שירמן ופליישר:

מופלא הוא (ואולי לא?) שטדרוס נראה בעיני עצמו כמשורר מקורי: פעמים רבות הוא מדגיש את העובדה הזאת בקול רם ובביטחון עצמי מוחלט. הייתכן שהאיש טעה באופן עמוק כל כך בהערכת יצירתו? או שמא היה חכם דיו להבין שחקיינותו היא חקיינות בלבד, ושברובד עמוק של מהות שירתו – בגידותיו הערמומיות ("הקטנות" אבל ההרסניות) בהלכה הקלאסית של שירת אנדרלוס מדברות כבר בשפה אחרת, חדשה, "רומנטית", שצריכה מילון אחר ופרשנות אחרת שתחשוף את מקוריותה?⁸²

בסיומה של סדרת שאלות רוזן ושואלת: האם היה אבולעאפיה "בנה האמיתי של המאה השלוש עשרה – חדשן ופורץ דרך?"⁸³ המודל של בלום מסייע לי לענות בחיוב על השאלה.

77 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 399.

78 Bloom, הערה 34 לעיל, עמ' 30.

79 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 399.

80 שם.

81 בלום, חרדת ההשפעה, הערה 34 לעיל, עמ' 37.

82 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 11 לעיל, עמ' 399. לעניין מקוריותו של אבולעאפיה ראו גם עמ' 403, 405, 407-413, 416-417, וכן רוזן, הערה 1 לעיל, עמ' 51, 53, 63, 70; דן פגיס, חידוש ומסורת בשירת החזן, ירושלים, 1976, עמ' 180, 186.

83 רוזן, הערה 1 לעיל, עמ' 50.

שירתו של אבולעאפיה היא אוסף מכוון של סטיות רוויזיוניסטיות. הוא ממשמע את שירת אבותיו בדרכו וכך יוצר את שירתו האותנטית. אם הוא עושה שימוש בדברי אבותיו, אין זה משום שהוא אפיגון. אין זה גם משום שהוא נזקק לכלים בָּלִים. כך הוא מעיד על עצמו: "וְאִם אֲשָׂא מִשָּׁל קִדְמוֹן, לְהוֹסִיף / יְקַר בּוֹ, לֹא לְהַעֲזֹר בְּבִלּוֹ"⁸⁴.

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

84 גן המשלים והחידות, הערה 17 לעיל, סי' תכב, עמ' 81.

החצרן כ"שבט יהודה": האיגרות ושירי השבח לחצרנים של יום טוב בן חנה, סופר קהילת מונטאלבן שבספרד

דם בן־שלום

יום טוב בן חנה (Abenhanya) היה סופר קהילת מונטאלבן (Montalbán) שבמלכות אראגון בסוף המאה הארבע־עשרה ובראשית המאה החמש־עשרה. אגרונו נשמר, שלא בשלמותו, בכתב יד אוקספורד,¹ ויש בו, כמו באגרונים אחרים בני הזמן, גם שירים מחורזים פרי עטו.² האגרון נאסף ונערך בידי יוסף, בנו של הסופר, שהקדים כתובת לכל איגרת ולכל שיר, ובה הסבר לקונטקסט הכתיבה.

יצחק בער ציטט מכתב היד של האגרון שורות ספורות בספר התעודות שלו על יהודי ספרד הנוצרית.³ במיוחד הוא מזכיר מכתב אחד של בן חנה לדון יוסף הרופא בן אלמלי, המכונה בכתובת לאיגרת "רבו". אפשר להוסיף לדבריו כי גם בכתובת למכתב אחר באגרון מצוין שבן אלמלי הוא "מלמדו" של בן חנה,⁴ ונושא זה חוזר גם במכתב הניחומים שחיבר בן חנה לאחר מותו של בן אלמלי.⁵ המכתבים הללו ועדויות אחרות, שיעלו בהמשך, מאפשרים לעמוד על המעגל החברתי של יום טוב בן חנה, ולהניח שהיה מקורב לחוגי משפחות החצרנים היהודים באראגון.

בדברים שלהלן נעמוד על רשת הקשרים שנרקמה בין סופר קהילת מונטאלבן למשפחות ההנהגה היהודית בסרגוסה – הקהילה הראשה של יהודי אראגון בתחילת המאה החמש־עשרה. נשרטט קווים לדמותם של החצרנים המופיעים באגרון, ונעמוד על דימויי החצרנות היהודית בשיריו של בן חנה בהקשרם ההיסטורי.

- 1 כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, Mich. 155 (ol. 809, 1984), ע"א- 261 ע"א- 276 ע"א (להלן כ"י אוקספורד). על יום טוב בן חנה ואוסף המכתבים הזה ארחיב במחקר אחר.
- 2 עיינו חיים ביינארט, "אגרון עברי מספרד מן המאה הט"ו", פרקי ספרד, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 63.
- 3 ראו Fritz Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien: Urkunden und Regesten*, 1, Berlin 1929, pp. 615-616, 727.
- 4 לכתובת ראו להלן ליד הערה 19.
- 5 כ"י אוקספורד, דף 265 ע"א-ע"ב: "כי מי הוא זה עיניו ראו לקח מאתו עטרת תפארתו הדר כבודו והודו ומלמדו להועיל בארח מישור ינהגהו על מות" (ההדגשה שלי, רב"ש).

באיגרת הראשונה מתוך שלוש הרופא יוסף בן אלמלי, מורהו של יום טוב בן חנה, מכונה "דון" – תואר המעיד על השתייכותו לשכבת החצרנים – ומוזכר שהוא גיסו של דון אלעזר כולוף (Golluf) מסרגוסה. אלעזר כולוף, שבא ממשפחה מיוחסת וותיקה בסרגוסה, היה חצרו בעל עמדה גבוהה מאוד בחצר המלך ג'ואן הראשון (1387–1396) והמלכה ויאולאנטה כבר משנת 1383, כשהיו השניים עדיין אינפאנטים. עם המלכתו של ג'ואן הראשון מונה אלעזר כולוף לתיאזוראריוס (גזבר) של המלכה (regent la tesoreria de la senyora reyna), תפקיד רם דרג שיהודי לא כיהן בו זה כמאה שנה.⁶ המכתב של בן חנה הוא איגרת נחמה ליוסף בן אלמלי על מותו של אלעזר כולוף בחודש אב (אוגוסט) שנת 1389. בכתובת לאיגרת מצוין כי כולוף היה אז בארמון המלך: "לדון יוסף הרופא בן אלמלי רבו על פטירת הנכבד גיסו דון אלעזר כולוף בחדש אב. והוא בהיכל מלך גדול רב".⁷ תעודות הארכיון שפרסם בער מאשרות את הנאמר במכתב על קשרי המשפחה של יוסף אלמלי, הרופא מסרגוסה (Juce Almali fisticus Cesarauguste), עם משפחת כולוף. בני שתי המשפחות התחתנו אלו עם אלו: יוסף עצמו נשא לאישה את אורו כולוף (Oro de Golluf), אחותו של אלעזר; בתם דוניה מירה אלמלי (Mira dAlmali) נישאה לאלעזר כולוף; ויצחק, בנם של אלעזר כולוף ומירה אלמלי, נשא לאישה את סול (Sol) ממשפחת אלמלי. יוסף אלמלי אף נזכר בתעודות המתייחסות לשנים 1378–1379 ו־1397 כאחד מחברי מועצת הקהילה ("מוקדמין", adelantados) של סרגוסה, שהיו כידוע בעלי סמכויות ביצועיות.⁸

מותו של אלעזר כולוף מתואר באיגרת הזאת כאסון לאומי. בן חנה כותב בסגנון הקינה של שלמה אבן גבירול על מות השר הנדיב יקותיאל בן יצחק, וכמו בקינות של משוררים אחרים מימי "תור הזהב" בספרד,⁹ תוהו ושואל מי יגן כעת על יהודי המלכות

6 יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט, עמ' 262, 280–281.

7 כ"י אוקספורד, דף 264 ע"ב. קשה לקבוע אם הכוונה שהוא נפטר בזמן שהותו בארמון המלך, או שמא מדובר במליצה המתארת את עבודתו בחצר המלכות.

8 ראו: Baer, הערה 3 לעיל, תעודה 390, עמ' 612–614; תעודה 341, עמ' 510. על פי מסמך משנת 1398, אפשר להצביע על קשרים אחרים של משפחת אלמלי עם קהילת מונטאלבן דרך דוניה (Dueña) מדרוקה, אחותו של שמואל אלמלי (Simuel Almali), שנישאה לשמואל אבן יוסף Samuel Abenuçaf) ממונטאלבן. עיינו: *The Jews in the Crown of Aragon. Regesta of the Cartas Reales in the Archivo de la Corona de Aragón*, II: 1328–1493, Gemma Escrivà (ed.), Jerusalem 1995, doc. 1258, p. 264; Miguel Ángel Motis Dolader, *La Comunidad judía y conversa de Montalbán*, (siglos XIII–XV), Zaragoza 2006, p. 32.

9 שלמה אבן גבירול בקינה "בימי יקותיאל" על מות יקותיאל: "מי יתגני עוד ויפקד יום ליום, / אם יכבדו כניו ואם יצערו? // מי ימשכני בעבותות אהבה, / מי יתמכני עת צעדי צרו? // מי יעמד לפני עזת מתקוממים, / יתעצו עלי ויתאמרו? // מי יערך בצר להשיב צוררים / כי יערימו סוד ויתעוררו? // מי יתירם שני כפירים שואגים / לטרף שאר צאן אוברות נערו?" (חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, ירושלים ותל אביב תשט"ו–תשי"ז, עמ' 200). אחריו יהודה הלוי בקינה "זאת התלאה" על מותו של רבי שלמה פרוצאל: "מי יהי רעה עדריה // ולמי ינהל תלאיה בחצן ומי / מטות ומוסר יפתח מאסריה?" (דיואן יהודה בן שמואל הלוי, חיים בראדי [מהדיר], ברלין תרנ"ד–תר"ץ, ב, עמ' 95); וכן טררוס בן יהודה אבלעאפיה בקינה "על מה שחקים" על מותו של השר שלמה בן צדוק: "מי זה יעשה טובות / לאלפים ולרבות? / או מי גשם נדבות // ממטיר על הארץ?" (גן המשלים והחידות, א, דוד ילין [מהדיר], ירושלים תרצ"ב, שיר תי [שמח], עמ' 149); ובקינה "נקבר בפשע", שם, שיר תיח (שנה),

אוי לנו מי יתיצב לפני בני מלכים, / להאיר אלי עבר פניו אשר הלך חשכים, / ולפקח בצרות עינים עורות. / מי ימלל גבורות // את אויבים בשער, קול ברמה. על זה דוה לבנו. / נהפך לאבל מחולנו. / שפלנו כאוב מארץ, // קולנו דקה מן הדקה קול דממה. מי יעמוד לגדור פרץ, / וחסרון לא יוכל להמנות, להשלים / ליהודים האמללים, // ומערכם גרועים גדועים רמי הקומה.

כידוע, שנתיים אחר כך, בפרוץ פרעות קנ"א (1391), ייצג חסדאי קרשקש את יהודי הממלכה לפני מלך אראגון, וניסה ככל יכולתו להגן על היהודים ולשקם את הקהילות. יום טוב בן חנה, בהיותו סופר הקהילה, כתב בשנת 1396 איגרת לחסדאי קרשקש בשם הנאמנים (הנהגת הקהילה). הייתה זו איגרת תשובה לדרישתו של קרשקש לשלוח לו כספים לפדיון בית הקברות ב"הר היהודים" (montjuich) בברצלונה, במסגרת מאמציו (שלא צלחו, בסופו של דבר) לשקם את קהילת ברצלונה. בן חנה גם הוסיף ושלח לו מכתב אישי (נכתב בין השנים 1396–1410) וצירף לו תשורה כלשהי, ולכן יש אף לשער שהייתה ביניהם היכרות מוקדמת.¹¹

עם מותו של דון יוסף בן אלמלי (לאחר אפריל 1397), שלח בן חנה מכתב נחמה לשני בניו, יהודה ואלעזר. במכתב הוא קורא להם לתפוס את מקומו של אביהם ולהמשיך ללכת בדרכיו, כלומר לעסוק בפעילות ציבורית: "על כן אמרתי אשמרה לפי מחסום. שפתים

עמ' 162: "מי יקשיב אל דלים, / להחיות רוח שפלים? / או מי ישמע לשואלים // כשמע המלך?". תורת ישראל ליון על שהפנה את תשומת לבי למקורות אלו. אחרי בן חנה השתמש במוטיב זה גם שלמה דאפיירה, בקינה "מה קול" על מותו של כנבנשת בן לביא בשנת 1411: "מי אחריו יעמוד בפרץ על עדת / קדש, אשר בין אויבים ינהקו? // מי יחזיק מגן וצנה, לעזור / נשבים בשבט אויבים נבלקו? // מי נשאר בדור גברי ירחיב גבול / דלים בעקת השבי היעקו?" (דיואן של שלמה בן משולם דאפיירה, שמעון ברנשטיין [מהדיר], ניו יורק תש"ג, עמ' 12). על כנבנשת בן לביא, עיינו להלן הערה 36.

10 כ"י אוקספורד, דף ע"ב 264 ע"ב; Baer, הערה 3 לעיל, עמ' 616. 1 מי יתיצב לפני: דברים ט, ב. אשר הלך חשכים: ישעיהו י. ולפקח [...] עורות: על פי ישעיהו מב, ז. 2 מי ימלל גבורות: תהלים קו, ב. את אויבים בשער: תהלים קכז, ה. קול ברמה: "קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים" (ירמיהו לא, יד). 3 על [...] לבנו: על פי איכה ה, יז. נהפך לאבל מחולנו: איכה ה, טו. שפלת כאוב מארץ: על פי ישעיהו כט, ד. קולנו [...] דממה: על פי מלכים א' יט, יב. 5 וחסרון [...] להמנות: קהלת א, טו. להשלים: עיינו שם בפירוש אברהם אבן עזרא: "ובעל החסרון אין בו יכולת להמנות" עם השלימים וזה הפירוש בחסרון בעל מחסרון [...] ועל הפירוש השני, שנולד במערכה/ה חסירה, אין בו כח להשלים נפשו. והנה נמצא המתעסק לחקור עיקר התולדות ממלאכת השמים מתעסק בתוהו, וזה נכון ברוב מבני אדם וברוב ממעשיהם. ליהודים האמללים: על פי נחמיה ג, לד. 6 גדועים רמי הקומה: על פי ישעיהו י, לג.

11 על פרשה זו ראו רם בן-שלום, "כיצד זוכרים מנהיג? ר' חסדאי קרשקש בעיני דורו ובעיני דור גירוש ספרד" (עתיד להתפרסם בקובץ מאמרים של מרכז זלמן שזר לכבוד זאב הרווי); Ram Ben-Shalom "Hasdai Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis", Jonathan Ray (ed.), *The Jew in Medieval Iberia, 1100–1500*, Boston 2012 pp. 306–349

אשך, אחריש, אתאפק. אלא כמזכיר לבקש מאת כבודכם, לאחוז מנהג אבותיכם בידיכם [...] וכשם הגדולים יעמוד זרעכם ושמכם".¹² בן חנה מצפה מהם כעת שימשיכו להנהיג את השושלת המשפחתית-החצרנית שלהם בעלת "שם הגדולים".¹³

רעיון השושלת החצרנית, שעל פיו בן החצרן תופס את מקומו של אביו בפעילותו למען היהודים, היה חלק מהאידיאולוגיה של החצרנות היהודית בספרד זה שנים ארוכות, וכך גם נתפס תפקיד החצרנות בתודעה היהודית הקיבוצית. כבר שמואל הנגיד בגרנדה המוסלמית חינך את בנו יהוסף בדרך זו. הוא השיא אותו לבתו של רבי נסים בן יעקב גאון מקירואן, קירבו לענייני המדינה והכשירו לקראת תפקידו במלכות גרנדה ולהיות נגיד לבני עמו.¹⁴ החצרנים הגדולים נחשבו לעתים קרובות לשרידים מוצלים לבית דוד ולשליחי ההשגחה האלוהית המרוממים מעם, בעיקר בעקבות מליצות המשוררים. אפשר למצוא את הרעיונות הללו כבר במאה השתים-עשרה, למשל, אצל המשוררים משה אבן עזרא ויהודה הלוי. למרות זאת, כפי שיצחק בער וחיים ביינארט מציינים, לא הייתה כל ערובה שבני החצרן אכן ילכו בדרכי האב, אף שכמה מהם הוכשרו לכך בידי מחנכים ידועי שם, כמו המשורר שלמה דאפיירה, מחנכם של בני בנבנשת דה לה קבלריה ואשתו טולוסנה.¹⁵

במקרה שלפנינו, למשל, המיר יצחק כולוף, בנו של אלעזר כולוף ומירה אלמלי, את דתו כמה חודשים לאחר מות אביו כדי לפתוח קריירה מזהירה בפקידות המלכותית הגבוהה בשמו החדש ג'ואן סנצ'יס דה קלעתאיוד (Juan Sánchez de Calatayud). עוד לפני התנצרותו קיבל יצחק כולוף אישור מן המלך שלא יאבד את זכותו לירושה (על פי חוק קדום, המומר מפסיד את זכות הירושה או שהיא עוברת למלוכה). המרת הדת גרמה לסכסוכים ולדיונים קשים בינו לבין בני משפחתו – שני אחיו, אמו ואשתו סול אלמלי, שדרשה ממנו גט. חסדאי קרשקש, שהוזמן להיות בורר בענייני הירושה, קיבל פקודה מן המלכה שלא לפסוק את דינו בלא הסכמת המלכה. כמו כן, בשנת 1393 נאמר על יוסף אלמלי ואשתו שהם זממו להרעיל את ג'ואן סנצ'יס באמצעות יהודי אחר שהשקה אותו בביתו משקה מורעל. צאצאיו של ג'ואן סנצ'יס מילאו כמוהו תפקידים בכירים בשירות המלוכה. נכדו גבריאל סנצ'יס (Gabriel Sánchez) היה הגזבר הכללי של מלכות אראגון (Tesorero general de Aragon) בתקופת המלך פרננדו הקתולי, מתומכיה המובהקים של שליחותו של כריסטופר קולומבוס ואחד ממלווי הכסף העיקריים למימון נסיעתו. אָחִיו ג'ואן דה פירו סנצ'יס (Juan de Pero Sánchez), אלפונסו סנצ'יס (Alfonso Sánchez) וגילין סנצ'יס (Guillen Sanchez) הואשמו בהשתתפות ברציחת האנקוויזיטור פדרו דה ארבוּאס (Pedro de Arbues) בסרגוסה בשנת

12 כ"י אוקספורד, דף 265 ע"ב.

13 עיינו בפירוּש רש"י לדרברי הימים א' יז, ח: "ועשיתי לך שם כשם הגדולים – כשם מלכים גדולים".

14 ראו ישראל לויין, שמואל הנגיד. חייו ושירתו, תל אביב תשכ"ג, עמ' 65-66.

15 ראו יצחק בער, "המצב הפוליטי של יהודי ספרד בדורו של ר' יהודה הלוי", מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 263-264, הערה 36; בער, תולדות היהודים, הערה 6 לעיל, עמ' 38; חיים ביינארט, "דמותה של החצרנות היהודית בספרד הנוצרית", פרקי ספרד, הערה 2 לעיל, עמ' 57-59. על בנבנשת וטולוסנה ראו הערות 36 ו-44 להלן.

1485, כחלק מההתנגדות הרחבה לכניסת האינקוויזיציה הקסטיליאנית למלכות אראגון.¹⁶ קרוב משפחה אחר, אלויסיו סנצ'ס (Aloysio Sánchez), ברח מן האינקוויזיציה לסיציליה עם משפחתו באותו הזמן, שימש שם פרוקורטור (ממונה) של המלך פרננדו, והקים שושלת משפחתית של בנקאים וחצרנים פקידי מלכות, שבלטה במיוחד בהיותה המשפחה היחידה של הקונברסוס בסיציליה ששימרה את דפוס החצרנות הספרדית.¹⁷

אם כן, קריאתו של יום טוב בן חנה לבני דון יוסף בן אלמלי ביום אבלם לזכור את המורשת המשפחתית שלהם ולתפוס את מקומו של אביהם בעולמם של היהודים לא הייתה מליצה בעלמא שקישרה את הברור והמובן אליו, אלא תזכורת וקריאה לכיוון פעולה רצוי, על רקע אפשרויות אחרות לקריירה מדינית שנפתחו לפני משפחות החצרנים היהודים באראגון באותו הזמן בדיוק; ובמיוחד על רקע התנערותו של אחיינם, החצרן יצחק כולוף, מהציפייה הקיבוצית של היהודים שימלא את התפקיד רם הדרג שירש מאביו והעדפתו לייסד שושלת חצרנית נוצרית חדשה.

מכל מקום, במקרה הזה נשענה תקוותו של בן חנה שבני דון יוסף בן אלמלי יתפסו את מקום אביהם על קשרים ארוכים וממושכים בינו לבין יוסף בן אלמלי, וכן על היכרות אישית עם משפחתו. אפשר לדעת זאת ממכתב אחר שכתב ליוסף בן אלמלי וסיים אותו בנימה אישית:¹⁸ "דורש שלום ביתך, נאווה קדשך [דוניה אורו כולוף], לארך ימים, ובפרט שלום הבן יקר, יגדיל תורה ויאדיר, יהודה, יעלה למעלה למשכיל. ורחב שכלו, שכלו טוב, טוב אלפים בת יכיל".

בכתובת למכתב הזה נכתב:¹⁹

עוד לו כתב התנצלותו לדון יוסף בן אלמלי הרופא, מלמדו, על אשר כתב לו מצד איש ידוע, אמר על הספר ראש המדברים לדון יוסף הנזכר, ולפלו'נין ופלו'נין עמו, כתבו לאיש הידוע על זיווג ידוע, ותשובת האיש הוא כתב אבי לדון יוסף, כאשר צוהו, ודון יוסף האשימו על זה.

איגרת זו מלמדת על מקומו של סופר מונטאלבן ועל היותו מתווך ואיש קשר פעיל בין כמה דמויות מהמעגל החברתי הגבוה של יהודי אראגון – במקרה הזה בין יוסף בן אלמלי לבין ה"איש הידוע", ששמו נשמט בכוונה מן הכתובת, ומתוך איגרת ההתנצלות אי אפשר לדעת במי מדובר. פרסום ברבים של אירועים כמו "זיווג ידוע" היה חלק מתפקידו של בן חנה בהיותו סופר קהילתי וסופר פרטי, שדאג לקשר בין קהילות ובין חוגים חברתיים.

16 בער, תולדות היהודים, הערה 6 לעיל, עמ' 281, Baer; 437-432, הערה 3 לעיל, תעודה 390, עמ' 614-612.

17 ראו Nadia Zeldes, "The Former Jews of This Kingdom": Sicilian Converts after the Expulsion, 1492-1516, Leiden and Boston 2003, pp. 44-47.

18 כ"י אוקספורד, דף 264 ע"א. ביתך נאווה קדשך: על פי תהלים צג, ה. אלפים בת יכיל: מלכים א' ז, כו.

19 כ"י אוקספורד, דף 263 ע"ב.

כפי שעולה מאגרונו, בדרך כלל הוא נהג להגיב לידיעות על קשרי נישואין חשובים מסוג זה בשורה של מכתבי מליצה שנשלחו לכל המעורבים. דוגמה לכך היא האיגרת המשקפת חוזה נישואין בין בתו של חצרון לתלמיד חכם: "תשובת אגרת לדון יום טוב אלמדון, לאשר כשהודיעו בכתב שישדך בתו עם החכם ר' יוסף בן דאוד".²⁰ במקרה הזה הודיע לו החצרון דון יום טוב אלמדון על נישואי בתו עם יוסף בן דאוד, ובן חנה טרח להשיב לו וליוסף במכתב מליצה. אחר כך גם חיבר שיר לכבוד החתן יוסף בן דאוד.²¹

ואולם, מדוע מלכתחילה זעם יוסף בן אלמלי על בן חנה, ובמה בדיוק הוא האשימו, כפי שמסופר בכתובת? אי אפשר לענות על שאלות אלו בוודאות על פי הכתובת עצמה, ואף לא על פי איגרת ההתנצלות, כיוון שבן חנה לא כתב שם מדוע הוא מתנצל. בקריאה ראשונית של הכתובת שיערתי שבן חנה, בהיותו סופר שתיווך בין "האיש הידוע" לבן אלמלי, חטא בחוסר דיסקרטיות בנוגע לקשר הנישואין החשוב הזה של בני המעמד החצרני – אותו "זיווג ידוע".²² כך גורסת הכתובת: "ותשובת האיש ההוא כתב אבי לדון יוסף, כאשר צוהו, ודון יוסף האשימו על זה", כלומר לכאורה בן אלמלי האשים אותו על מכתב התשובה שהסופר בן חנה כתב לו (לבן אלמלי), בשמו של "האיש הידוע". אולם בתחילת הכתובת נכתב: "עוד לו כתב התנצלותו [...] על אשר כתב לו מצד איש ידוע, אמר על הספר ראש המדברים לדון יוסף הנז' [כר]". לפיכך נראה לי כעת שהסיבה להתנצלות קשורה ברטוריקה המליצית של בן חנה ובכינוי שהדביק לבן אלמלי במכתבו: "ראש המדברים".

לכאורה, אין בכינוי זה כל פסול. מטרתו לשבח את הנמען על היותו מנהיג חכם, שרק לו הרשות לדבר ראשון, לפני כל אחד אחר בבית המדרש, או לפני החכמים האחרים שלצדו. במילים אחרות, המליץ תפס את האדם המכונה "ראש המדברים" כראש וראשון לחכמים. חכמי ספרד אכן השתמשו בביטוי הזה במשמעות החיובית הזאת. כך למשל כינה ישראל אלנקווה את רבי יהודה הנשיא: "עד אשר קם רבינו הקדוש ראש המדברים, ותחלת

20 כ"י אוקספורד, דף 274 ע"ב. משפחת בן דאוד, או אבן דאוד (Abendahuët), הייתה אחת המשפחות הידועות בספרד. החבר הידוע ביותר במשפחה זו הוא החכם אברהם אבן דאוד שחי בטולדו במאה השתיים-עשרה, מחבר הספרים האמונה הרמה, שעסק בפילוסופיה האריסטוטלית, והכרוניקה ההיסטורית 990 הקבלה. החצרון והמשורר שלמה בן לביא (המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה), אביו של בנבנשת, תרגם מערבית לעברית את הספר האמונה הרמה. במפנה המאה החמש-עשרה התגוררו בני משפחת אבן דאוד בכמה ערים באראגון, ובהן סרגוסה, קלעתאיוד (Calatayud) וטרואל. על פי מסמך ארכיוני של כתר אראגון מברצלונה, משנת 1395 (להלן תעודה 1241), נזכר יוסף אבן דאוד עם אחיו שמואל בקלעתאיוד, אולם אי אפשר לקבוע שמדובר באותו יוסף שנזכר במכתב. בשנת 1397 נזכר בקלעתאיוד שלמה אבן דאוד. ראו חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית וברום צרפת, ערך והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 582, הערה 8; Escribà, הערה 8 לעיל, תעודה 1241, עמ' 257; תעודה 1252, עמ' 262; תעודה 1275, עמ' 270; תעודה 1291, עמ' 276.

21 ראו השיר המובא בנספח. אפשר להשוות שיר זה, המיועד לתלמיד חכם, עם השירים שיובאו להלן שנכתבו לחצרנים, ולעמוד על הציפיות השונות של המשורר משני סוגי הטיפוסים.

22 הביטוי "זיווג ידוע" מלמד על קשר נישואין עם בן המעמד הגבוה, כפי שאפשר ללמוד גם מכתובת אחרת באגרון שבה נאמר: "היתה מתיעצת עמו על זיווג ידוע, היו מדברים לכתו באלכניס. ועם היות היה הבחור ההוא מיוחס היה משחק בקוביא ורע מעללים" (כ"י אוקספורד, דף 261 ע"ב).

המחברים, וחיבר המשניות, לשמור מזמות ותשויות.²³ שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ) כינה כך את החכם הפרובנסלי והפוסק החשוב אברהם בן דוד (הראב"ד) מפוסקיי, ²⁴ וגם יום טוב בן אברהם אלשבילי (הריטב"א) השתמש בביטוי זה בדברו על ראש בעלי התוספות בזמנו, יורשו של רבנו תם, החכם האשכנזי רבי יצחק (ר"י) מדנפירא.²⁵ אם כן, כיצד היה יכול כינוי כזה לפגוע ביוסף בן אלמלי? מתברר שאף שבין חכמי ספרד לא היה במונח כל פגם, בכל זאת הייתה גלומה בו דו־משמעות, כלומר היה בו גם היבט רעיוני שלילי, במיוחד בהקשר לחצונים בספרד.

מקורו של הכינוי הדו־משמעי הזה "ראש המדברים" בסיפור מפורסם מהתלמוד הבבלי (שבת לג ע"ב). בסיפור מובא הסבר לכינויו של החכם רבי יהודה בר אילעאי "ראש המדברים בכל מקום". לשאלת התלמוד מדוע רבי יהודה מכונה כך, מסופר שם על שיחת החכמים הזאת:

פתח רבי יהודה |בר אילעאי| ואמר: כמה נאים מעשיהם של אומה זו [רומי]: תיקנו גשרים, תיקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה ר' שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתיקנו לא תיקנו אלא לצורך עצמם: תיקנו שווקים להושיב בהם זונות; מרחצאות לעדן בהם עצמן; גשרים ליטול מהם מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו [הרומים]: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי שתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג.

בסוגיה זו באות לידי ביטוי הערכות שונות של חכמים על ביטוייה החומרניים של התרבות הרומית. רבי יהודה בר אילעאי מביע עמדה נלהבת ואוהדת כלפי רומי, לעומתו רבי שמעון בר יוחאי עוין את הרומים ומציג עמדה חריפה ושוללת.²⁶ גיבור המעשה הוא רבי שמעון בר יוחאי דווקא, הוא נאלץ לברוח מהמלכות ולהתחבא במערה. נס החרוב שנעשה לו שם מלמד שההשגחה העליונה הייתה לצדו. אם כן, הכינוי שרבי יהודה מכונה בו שם – "ראש המדברים בכל מקום" – נתפס בהקשר התלמודי, וכן בפירושו של רש"י שם, ככינוי שלילי המלמד על שיתוף פעולה עם המלכות ועל "מינוי מטעם".²⁷

23 מנורת המאור, הלל גרשון ענלאו (מהדיר), ניו יורק תרפ"ט, עמ' 11.

24 שו"ת התשב"ץ, ג, לעמבערג תרנ"א, לה, י ע"א-ע"ב: "וכל זה יש לנו לומר שלא לשכור דברי הראב"ד ז"ל, דרב גדול ומובהק ה'יהוה, ודבריו צריכין לפנים ולפני ולפנים, והוא ה'יהוה| ראש המדברים בשאלה זו וירד לעומקה".

25 שו"ת הריטב"א, יוסף קפאח (מהדיר), ירושלים תשי"ט, מג: "והנה רבי[אנו] יצחק ז"ל ראש המדברים בכל מקום ודבריו כמרגליות מודה לו".

26 עיינו דוד רוקח, "על רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי", ציון נב (תשמ"ז), עמ' 107-110; ישראל בן-שלום, "על יחסו של ר' יהודה בר אילעאי לרומי – תגובה", ציון נב (תשמ"ז), עמ' 111-113; עפרה מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 11-34.

27 רש"י, פירוש לבבלי, שבת לג ע"ב: "ראש המדברים – במצות המלך שצוה עליו לדבר תחלה בכל מקום כדלקמן", כלומר להגיד דברי שבח על רומי. ובהמשך על הפרס שקיבל רבי יהודה ("אמרו יהודה שעילה יתעלה") הוא כותב: "יתעלה – להיות ראש המדברים". גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תשט"ז, עמ' 75, הערה 142, סבור ש"ראש המדברים" – עניינו ודאי: זה שפותח תחילה במשא ומתן בבית המדרש". אולם לא כך הבינו זאת בתלמוד הבבלי וכן רש"י, שגם בפירושו למנחות קג ע"ב הוא כותב: "ראש המדברים בכל מקום – קרי

מכאן אפשר להבין מדוע חצרן יהודי בספרד שעמד בקשרים קבועים עם הכתר ועם שלוחיו, כמו דון יוסף בן אלמלי, היה יכול להיעלב מכינויו "ראש המדברים", מונח הנושא בתוכו, ליהודעי דבר, רמז לשיתוף פעולה שלילי עם המלכות. חכמים ופוסקי הלכה, לעומת חצרנים, לא חששו מרמיזות הקשורות ביחסיהם עם המלכויות, ולכן ביחס אליהם נוטרל ההיבט השלילי של הכינוי, והיה אפשר להשתמש בו, כפי שראינו, ללא כל חשש. אולם חצרן יהודי בספרד, מסוגו של יוסף בן אלמלי, שהיה מעורב בחיי הקהילות ורגיש לדימוי הציבורי שלו, ובה בעת הכיר כנראה היטב את התלמוד בהיותו מורה ומלמד, לא אהב את המשמעות הכפולה הגלומה בכינוי "ראש המדברים", ולכן עלה כעסו.

על רקע זה ביקש בן חנה במכתב ההתנצלות שלו לחזק את מעמדו החברתי החשוב והנכבד של בן אלמלי, ונקט מליצות חלופיות שיכפרו על השגגה הרטורית שלו:²⁸

לכן האדון אחרי נודע בשערים, גדול שמך מכל בני קדם עשר ידות. / מדובר בך נכבדות. / מי ימלל לצד עלאה ויטיל מום בקדשים / על נבון וחכם חרשים. / ומי הוא זה יבאיש ריחו לא נמר ובמאמר יביע. / כה לחי מדבר בצדקה רב להושיע. / מקום אשר על לשניו יפול צרור המר ואשכול הכופר. / איש אשר כמוני יקרא עצי גפר. / ולצלפחד בן חפר, / עיפה ועפר. / איה סופר / ואמר לו ויושת עליו שם כופר, / לספר הכפירה באמרי שפר. / בי אדני העבר חרפתי מנגד עיניך. תרח נא מנחת התנצלותי לריח נוחיחו, כי יבא דברך וכבדונך. נאם הכותב עומד לבקש על נפשו, מפני יראת חטא.

חצרן אחר שעמד בקשרים עם בן חנה היה דון משה בן אלעזר. בן חנה חיבר לכבודו שיר תהילה מליצי, ובו כינה אותו "מאישטרי משה מורי מבני מאלעזר". המאגיסטר (תואר לרופא מוסמך) דון משה בן אלעזר היה רופא מסרגוסה ששירת, בין היתר, את מנזר הפרנציסקנים בעיר. כשכר על שירותיו הטובים ועל ריפוי הנזירים המוצלח התייר המנזר (בשנת 1385) ליהודי סרגוסה להוביל את מתיהם לקבורה בדרך העוברת ליד כנסייתם, בתנאי שלא יקוננו בקול בעוברים שם.²⁹ דון משה השתייך למשפחת הפרנקוס ("בני החורין", francos) אלעזר, שהייתה בעלת מעמד חברתי וכלכלי חשוב מאוד בסרגוסה. כמו כן היו

ליה הכי משום מעשה דמערה במס' שבת". עיינו גם בפירוש התוספות לברכות סג ע"ב; ואברהם זכות, 190 ירוחסי, צבי פיליפאוסקי (מהדיר), מהדורה שנייה, פרנקפורט תרפ"ה, עמ' 44א: "והוא ראש המדברים בכל מקום כמאמר קיסר". נוסף על כך, העמדה השלילית כלפי דעתו של יהודה בר אילעאי עולה בסיפור התלמודי המקביל (בבלי, עבודה זרה ב ע"ב), שבו טוענת האומה הרומית בפני הקב"ה את טענותיו של רבי יהודה כדי ללמד על עצמה זכות, והקב"ה בעצמו מתערב ודוחה את הטענות, על פי הנימוקים של שמעון בר יוחאי. על דימויה של רומי בעיני היהודים בימי הביניים עיינו רם בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, עמ' 89-146.

28 כ"י אוקספורד, דף 264 ע"א. 1 נודע בשערים: משלי לא, כג. עשר ידות: שמואל ב' יט, מד. 2 וחכם חרשים: ישעיהו ג, ג. 3 ריחו לא נמר: ירמיהו מח, יא. ועיינו קהלת י, א. ובמאמר יביע: על פי תהלים יט, ג. 4 צרור המר: שיר השירים א, יג. ואשכול הכופר: שם, יד. עצי גפר: בראשית ו, יד. ולצלפחד בן חפר: על פי במדבר כו, לג. 5 עיפה ועפר: בראשית כה, ד. 6 העבר חרפתי: תהלים קיט, לט.

29 בער, תולדות היהודים, הערה 6 לעיל, עמ' 261.

לו קשרים עם רבי יצחק בר ששת ברפת (הריב"ש), רבה של קהילת סרגוסה בזמן ההוא, שכינה אותו באחת מתשובותיו "הנעלה"³⁰.

שירו של בן חנה הוא "מליצת מימי"ן" – שיר שכל מילותיו מתחילות באות מ"ם – והוא מתאר את מעמדו ופעולותיו של משה בן אלעזר, החצרן החשוב. בין הדימויים העולים בשיר גם מקצועו של בן אלעזר – רופא המציל ממוות – פעילותו החברתית לאיחוד הקהילה, יכולתו למנות את מיודעיו לתפקידים בחצר המלכות, לבושי הפאר ומעמדו הרם והמורם מעם.³¹

עו'ד' לו על הכתב שעשה לדון משה בן אלעזר וכה אמר על דרך ממים:
 מועצתיו מרפא מצילו מות. מקרב משפנו מרוחק מוזר.
 מתדמה מלך משוח. מחיה מתים, מקבץ מדוח, מפורד, מפוזר.
 מפליא מעשיו, מכתיר מיודעיו. מלביש מלבוש מלכות, משי משזר.
 מורם מעם, מאישטרי משה מורי מבני מאלעזר.

משוררים מתחילים היו נוהגים בתקופה זו לשלוח את שיריהם למשוררים הנודעים בסרגוסה, ובעיקר לשלמה דאפיירה (1350–1417 לערך) ולשלמה בונפיד (נפטר אחרי 1445), כדי שיחוו את דעתם עליהם. בתחילה היה מפתה מאוד לשער שלשיר זה התייחס שלמה בונפיד באחד משיריו האירוניים, כשכתב בהקדמה לשיר:³²

בחור אחד הראני רובי מליצותיו וחרוזיו, הכינם גם יצרם להלל מאד איש אחד ממיודעיו, ובפרט הפליג לעשות מליצת מימי"ן, וכי ידעתי מתחיל במלאכת השיר והמלאכה ההיא נפלות ממנו [...] ואני נמשכתי לפי מלאכתו ומהרתי למצוא, ואומר כמהתל.

אולם בונפיד מציין כאן שמי שפנה אליו היה "בחור אחד", ולדעתי לא סביר שבונפיד כינה את יום טוב בן חנה שהיה מבוגר ממנו – "בחור"³³. עם זאת, לא מן הנמנע שבן חנה, שנהג לשלוח את איגרותיו ואת שיריו לחצרנים בסרגוסה, היה חלק מהמעגל החיצוני של חבורת המשוררים של סרגוסה (שכמה מחבריה כינו אותה "כת משוררים" או "עדת נוגנים") שבראשה עמד אז שלמה דאפיירה, ופעלו בה כמה מאותם חצרנים.³⁴

30 שו"ת הריב"ש, ירושלים תשל"ה, תמה, עמ' 274.

31 כ"י אוקספורד, דף ע"א. 1 מועצתיו: במשמעות שמחה ונחת רוח, על פי "מעצת נפש" (משלי כז, ט). עיינו אליעזר בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ו, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 3191, הערה 2. 2 מקבץ מדוח: על פי ישעיהו יג, יד. מפורד מפוזר: על פי אסתר ג, ח.

32 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 20 לעיל, עמ' 632, הערה 14. עיינו Angel Sáenz-Badillos, "The Literary World of Shelomoh Bonafed", Alessandro Guetta and Masha Itzhaki (eds.), *Studies in Medieval Jewish Poetry: A Message upon the Garden*, Leiden and Boston 2009, pp. 167–183.

33 בן חנה שלח ידו בכתובה כבר בסוף שנות השמונים של המאה הארבע-עשרה, ולא מן הנמנע שאף קודם לכן.

34 על חבורת המשוררים עיינו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 20 לעיל, עמ'

עצם לימודיו של יום טוב בן חנה אצל דון יוסף בן אלמלי, ואולי אף אצל מורהו דון משה בן אלעזר, כפי שמשמע מהכתובת ל"מליצת מימי"ן, ואולי גם קשריו האישיים עם חסדאי קרשקש, אינם מלמדים שאף הוא השתייך לחוג החצרנים היהודים. דומה כי הוא היה חלק מהמעגל החברתי הזה, שהקיף את קבוצת החצרנים היהודים בסרגוסה והיו בו גם יהודים מקהילות בערים אחרות של כתר אראגון. באיגרותיו של יום טוב בן חנה יש מידע חשוב ומעניין על בן אלמלי ובן אלעזר – שני חצרנים יהודים, שהיו גם מלמדים לחברים אחרים מתוך הקהילה, וכפי שעולה כאן גם מקהילות נוספות, כפי שנהגו החצרנים הגדולים ידועי השם, כמו חסדאי קרשקש בברצלונה ובסרגוסה, ויוסף בן שם טוב אבן שם טוב בקסטיליה, שידוע כי ניהלו חוגי לימוד ושיבות.³⁵

בהקשר לסרגוסה יש להזכיר בעיקר את החצרן בנבנשת בן לביא (מת בנובמבר 1411), שהיה בנקאי של הארכיבישוף בסרגוסה, ובימי מלכותו של מרטין הראשון שימש שליח המלך לקורטס בענייני מסים וניהל משא ומתן על שידוך המשפחות המלכותיות של אראגון ונבארה.³⁶ כמו אביו שלמה בן לביא, הוא חיבר פיוטים ועסק בתרגום מערבית לעברית. בשנת 1395 תרגם את האריתמטיקה של ניקומכוס גרסיינוס. הוא גם הזמין תרגומים מאנשי רוח וסופרים אחרים: לבקשתו תרגם רב החצר של קסטיליה מאיר אלגואדיש מלטינית את ספר המידות לאריסטו; זרחיה הלוי תרגם לבקשתו את הפלת הפילוסופים של אלגזאלי, ויהושע הלורקי חיבר לפי בקשתו ספר רפואה בערבית, שבנו וידאל (יוסף) בן לביא תרגמו אחר כך לעברית וקרא לו גרם המעלות. ביתה של משפחת לביא (דה לה קבלריה) בסרגוסה היה מרכז של חיי רוח, וכמה מבניה היו בעצמם משוררים, מתרגמים

Judit Targarona Borrás and Tirza Vardi, "Literary Correspondence Between Vidal ;627-601 Abenvenisti and Solomon de Piera (Critical Edition)", *REJ* 167 (2008), pp. 405-509, esp. 406-407; על הכינויים של החבורה ראו גם Raymond P. Scheindlin, "Secular Hebrew Poetry in Fifteenth-Century Spain", Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World*, New York 1997, p. 302, n. 3; וראו בהמשך על קשרי בן חנה עם יהודה בן לביא, ממשוררי החבורה, ועל השימוש במוטיבים דומים המצויים בשירי החבורה, כמו "שמש" ו"כימה" אצל וידאל בנבנשת.

35 על פי קולופון חיבור של אחד מתלמידיו, אברהם בר ליאון, שחיבר את ספרו ארבעה טורים (1378) בביתו של קרשקש, ידוע כי ביתו של חסדאי קרשקש בברצלונה היה בית ועד לחכמים. עיינו שלום רוזנברג, "ארבעה טורים" לר' אברהם בר' יהודה תלמידו של חסדאי קרשקש", מחקר ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 525-621. כמו כן הריב"ש מספר על שמואל ביבש הלומד אצל חסדאי קרשקש בסרגוסה, ראו שו"ת הריב"ש, הערה 30 לעיל, רצ, עמ' 158. יצחק אברבנאל בפירושו על התורה, ירושלים תשכ"ד, פירוש לשמות כה, י, עמ' רנג, מספר כי למד בבחורותיו אצל "הרב האלהי הרי יוסף שם טוב". עיינו גם דברי יוסף אבן שם טוב, רואה החשבונות של Contador mayor של הנסיך אנריקה, על הצורך שהגיש לפנות זמן מעבודת החצרנות כדי לתרגם את ספר הפולמוס של חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים בתרגומו של יוסף בן שם טוב, דניאל לסקר (מהדיר), רמת גן ובאר שבע תש"ן, עמ' 95, "עם היותו טרוד בעת הזאת בעניינים אחרים מעבודת המלכים האלה אלא שלחמלתי על האמת ועל אנשיה חתרתי לבקשת הפנאי המועד מהזמן".

36 בער, תולדות היהודים, הערה 6 לעיל, עמ' 261-263; Francisca Vendrell Gallostra, "Aportaciones documentales para el estudio de la familia Caballeria", *Sefarad* 3 (1943), pp. 115-154.

ואנשי ספר ונטלו חלק בחיי התרבות בעיר. המשורר שלמה דאפירה שימש, בין היתר, סופר ומלמד פרטי של בני המשפחה.³⁷

שתי משפחות הפרנקוס, אלעזר ודה לה קבלריה, בשל היותם וסלים של מסדרי הטמפלרים וההוספיטלרים, היו פטורות מלשלם את מסי הקהילה הישירים והעקיפים ("שישה") וכן את מסי המלך. הן לא היו נתונות לסמכות דייני הקהילה בסרגוסה ואספותיה, ובדרך כלל, גם נטו להתחתן בתוך המשפחה. תופעה זו של חוסר סולידריות הולידה חיכוכים רבים בינן לבין הקהילה וכן בינן לבין הכתר, והובילה לפרסום צווים מלכותיים על הפרדה חברתית מוחלטת בינן לבין הקהילה. אולם בני משפחת קבלריה הגיעו בשנת 1397 להסכם עם קהילת סרגוסה, ומאז הלך והתהדק הקשר בינם לבין בית המלוכה. משפחת אלעזר, לעומתה, עמדה בתוקף על זכויות היתר שלה, ומגמה זו הולידה לעתים ניתוק מגע מוחלט עם הקהילה. עם זאת, כמה מאנשיה המשיכו למלא תפקידים במוסדות הקהילה. כמו כן בשנות ההמרה ההמונית (1414-1415) הם נשארו נאמנים לדתם, בניגוד לרוב בני משפחת קבלריה-לביא.³⁸

מעניין לראות כי שיר חתונה אחד של יום טוב בן חנה הוקדש לחתן בשם יהודה בן לביא:³⁹

ועוד עשה לחתן אחת שהיה אוהבו ושמו יהודה בן לביא.

פזמון לח'זון שני זיתים.
 אַחֵי חַמָּה וּבֵן כִּימָה מֵה נִפְלְאוֹת גְּזֵרֶתְךָ.
 שְׂכֹן אוֹהֵל בְּאוֹר יְהוָה בְּמַחְבֵּרֵת נֹתֶךָ.
 וּבְבוֹאֶךָ דוֹד לְחֵיק בֵּת דוֹד, וְצֵאתְךָ מַחֻפְתֶּךָ.
 בְּרוּךְ אַתָּה בְּבוֹאֶךָ, / וּבְרוּךְ אַתָּה בְּצֵאתְךָ.

37 שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 20 לעיל, עמ' 582; מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת: פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ג, עמ' 7-8; Vendrell Gallostra, הערה 36 לעיל; הקדמת המתרגם מאיר אלגואדיש לספר המידות, בתוך: אליעזר זאב ברמן, "התרגום העברי מן הלטינית של 'ספר המידות' לאריסטו על-שם ניקומאכוס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז (תשמ"ח) [ספר היובל לשלמה פינס, א], עמ' 154-164.

38 ראו אסונסיון בלסקו-מרטינס, "גירוש היהודים מאדמות האצולה: אחוזות קבלריה ואלעזר של מסדר ההוספיטלריים", יום טוב עסיס ויוסף קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 155-175 (גרסה בספרדית: Asunción Blasco Martínez, "Las expulsiones señoriales: los Caballería y los Alazar de Zaragoza, vasallos de la orden del hospital", <http://www.unizar.es/cema/recursos/expulsiones.pdf>).

39 כ"י אוקספורד, דף ע"ב 275 ע"ב. פזמון לח'זון שני זיתים: זהו ציון הלחן על פי הלחן למאורה "שני זיתים נכרתים" לשלמה אבן גבירול. עיינו שלמה אבן גבירול: שירים, ישראל לוי (עורך), תל אביב תשס"ז, סי' קכ, עמ' 235-236. 2 שְׂכֹן אוֹהֵל: על פי "וישכן באהלי שם" (בראשית ט, כז). באור יהל: על פי איוב לא, כו. 4 למשל, בבלי, בבא מציעא קז ע"א. 7 מעיל כבוד: ראו ישעיהו סא, י: "מעיל צדקה יְעִטְנִי כחתן".

מִי יֵגִיד תְּפָאֶרֶת.	וְהִגִּינוּ	בְּלִשׁוֹנוֹ	5
לְכֹל אִישׁ הוּא לְכוֹתֶרֶת.	וְזִיו נִסְךְ	יְקַר יַחֲסֵךְ	
לְקַחַת לְאֶדְרֵת.	וְרוֹב הַהוֹד	מְעִיל כְּבוֹד	
בְּנֵי אֱלִים בְּמִשְׁמֶרֶת.	וְשִׁיר פְּצָחוֹ	לְזֹאת שְׁמָחוֹ	
(כִּי) הוֹד וְהָדָר צְבָאוֹתֶיךָ.	לֹא נַעֲלֵם	כִּי מַעֲלֵם	
בְּרוּךְ וְאַתָּה בְּבוֹאֶךָ, / וּבְרוּךְ אַתָּה בְּצֵאתְךָ.			10

לאור קשריו של בן חנה עם משפחת אלמלי ואלעזר בסרגוסה יש להניח הנחה ראשונית שיהודה זה לא היה אלא אחד מהשלושה: הראשון יהודה דה לה קבלריה (Jahudá de la Cavallería), בנו של דון וידאל דה לה קבלריה ודוניה אורווידה (Doña Orovida), אחיה של טולוסנה, שנישאה לבנבנשת דה לה קבלריה. יהודה זה ושני בניו שלמה וידאל נשאו יהודים גם לאחר המרות הדת של רוב חברי המשפחה בשנים 1414–1415; השני הוא יהודה בנו של הרופא בונפוס בן שלמה (Bonafós de la Cavallería, מת ב־1402), שהמיר את דתו בשנות ההמרה הגדולה הזאת והחליף את שמו בשם הנוצרי Gaspar.⁴⁰ סביר פחות שהוא השלישי – יהודה בנו של דון אברהם דה לה קבלריה (מת לפני 1390) ודוניה בונוסה (Bonosa) שהעדות עליו אינן ברורות.⁴¹

כאמור, בני משפחת דה לה קבלריה נטו להתחתן בינם לבין עצמם, ואכן בשיר של בן חנה מצוין כי יהודה זה נשא לאישה את בת דודו ("וּבְבוֹאֶךָ דוֹד / לְחִיק בֵּת דוֹד"). כמו כן, הוא נקרא מיד בתחילת השיר "אֶחִי חֲמָה / וּבֶן כִּימָה". לכאורה, מדובר רק במטפורה המורה על גרמי השמים המכובדים שבאמצעותם מהלל המשורר את החתן, אולם לעניות דעתי אפשר לפרש זאת גם על משפחתו של יהודה ממש, שהרי גם המונחים "דוד" ו"בת דוד" היו יכולים, לכאורה, להישאר במישור הסמלי בלבד, אולם מצאנו כי הם משקפים תופעה חברתית ראלית של נישואין בתוך המשפחה. אם כן, לפי בן חנה, החתן, יהודה בן לביא, ניכר לעיני כול דווקא באמצעות דמותה של אחותו המדומה "לחמה",⁴² ובאמצעות דמות אביו המדומה "לכימה".⁴³ לפיכך, במקרה זה יש להניח כי מדובר ביהודה בן וידאל דה

40 ראו Vendrell Gallostra, הערה 36 לעיל, עמ' 127; בלסקו־מרטינס, "גירוש היהודים", הערה 38 לעיל, עמ' 164, הערות 56–57, 166 (בגרסה הספרדית, עמ' 11, הערות 63–64, 13), עמ' 175; אולם שם בהערה 57 בלסקו־מרטינס מציינת כאשר ליהודה הראשון, שייכתן שיהודה זה היה אחיו של וידאל דה קבלריה וגיטו של אורווידה, וייתכן גם שהיה בנו של שלמה ואחיינו של וידאל; Judit Targarona Borrás, "The dirges of Don Benvenist and Dona Tolosana de la Cavalleria for the death of their son Solomon", Jonathan P. Decker and Michael Chaim Rand (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew* 'עמ' 217, Bear, *letters in honor of Raymond P. Scheindlin*, New Jersey 2007, p. 116, תעודה 603. במאה הארבע־עשרה היו יהודים ממשפחת קבלריה גם בערים אחרות באראגון, כמו ברצלונה, לרידה וולנסיה, ראו בלסקו־מרטינס, "גירוש היהודים", הערה 38 לעיל, עמ' 155, הערה 4 (בגרסה הספרדית, עמ' 1, הערה 2), אך כאמור קשריו של בן חנה עם המשפחות בסרגוסה מחזקים את הזיהוי עם יהודה בן לביא מסרגוסה.

41 Vendrell Gallostra, הערה 36 לעיל, עמ' 120–122; Targarona Borrás, הערה 40 לעיל, עמ' 217.

42 שיר השירים ו, י: "מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה".

43 על משמעות קבוצת הכוכבים כימה עיינו בן־יהודה, מלון, הערה 31 לעיל, ה, עמ' 2345–2346, הערה 2. בהקשר לפרשנות השיר הזה, מעניינים במיוחד דברי רד"ק בפירושו לעמוס ה, ח: "עושה

לה קבלריה, שהיה אחיה של טולוסנה – אישה רבת פעלים והאישה המפורסמת ביותר במשפחת קבלריה, הן בהיותה אשתו של בנבנשת דה לה קבלריה ובעלת הבית ששימש חצר לאנשי הרוח ולמשוררים, הן בהיותה אישה מלומדת ומשוררת מתחילה בזכות עצמה, כפי שאפשר להתרשם מהקינה שחיברה לשלמה, בנה הקטן, שמת. אישיותה יוצאת הדופן וחזוקה המוסרי של טולוסנה התבטאו אחר כך (לאחר מות בנבנשת), בשנים 1414–1422, כשרוב בניה ומשפחתה התנצרו, אך היא ושתיים מבנותיה, למרות לחץ גדול ואיומים מצד הכתר, נאבקו בכל כוחן לשמור על דת ישראל.⁴⁴ הכינוי לאישה "חמה" היה מקובל בשירת ספרד, כפי שאפשר ללמוד, למשל, משירו של יהודה הלוי "חמה, בְּעֵד רְקִיעַ צִמָּה / אֹר לַחֵיךְ גְּלִי", שבו "החמה" מסמלת את האישה החשוקה: "אם אֶשְׁפָּח דְמוֹתֵךְ, חֲמָה, / אֶשְׁפָּח מְחֻלְלִי"⁴⁵; וכן משיריו של טדרוס בן יהודה אבולעאפיה שבהם הצבייה מדומה לשמש,⁴⁶ ומשיר החשק של שלמה בונפיד, שהוקדש כנראה לנערה ושמה סול, שבו כתב: "זְכְרוּהָ עַל הַיָּן וְשִׁמָּה שְׁמֵשׁ"⁴⁷. מעניין אף לבחון בהקשר זה את שיר האהבה של המשורר וידאל בנבנשת: "עֲפְרָה אַחֹת כִּימָה וַבַּת שְׁמֵשׁ / אֹר זְהָרָה תִּסְתִּיר בְּבִגְדֵי שֵׁשׁ"⁴⁸, שאולי לפי דרך הפרשנות הזאת, נכתב לאשתו, שהייתה בתה של טולוסנה ("בת שמש") ואחותו של וידאל יוסף בן לביא ("כימה").⁴⁹

כימה וכסיל – זכר אלו הכוכבים כי בהם קיום התכוואות בזמניהם וזה הפך זה ושניהם קיום העולם [...] ואלה שני הכוכבים מושלים בזמנים ידועים בשנה, והם צורך העולם ומשפטו [...] ואמרו כי כימה הוא זנב טלה. כימה היא "קיום העולם", כלומר כוכב או קבוצת כוכבים שנותנים חיים – אולי רמז לשם אבי יהודה Vidal, הוא חיים בעברית. יש לזכור כי פרשנים התייחסו לשם "כימה" בלשון זכר ובלשון נקבה, ולעיתים מתחלפות הלשונות אצל אותו פרשן, למשל, אצל רש"י בפירושו לדברי הבבלי, ברכות נח ע"ב: "אלמלא חמה של כסיל – לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה, ואלמלא צינה של כימה – לא נתקיים עולם מפני חמה של כסיל", רש"י כתב: "להכי אקדמיה קרא, כימה שולט בימות הגשמים", ובהמשך, שם: "יש בין הכוכבים של כימה, שהן כחה של כימה". גם אברהם אבן עזרא כתב על כימה בלשון זכר, בפירושו לעמוס ה, ח: "ודעת קדמונינו שכימה היא זנב טלה וראש שור" (ההדגשות שלי, רב"ש).

44 Asunción Blasco Martínez, "Mujeres judías ;225-219 עמ' Targarona Borrás, הערה 40 לעיל, עמ' zaragozanas ante la muerte", *Aragón en la Edad Media* 9 (1991), pp. 88–93, 115–118; Vendrell Gallostra, הערה 36 לעיל, עמ' 133–128.

45 ראו שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, הערה 9 לעיל, א, עמ' 434.

46 שם, ב, עמ' 435, בשיר "בעודי מבלי שכל": "צְבִיָּהּ היא, וְדְמִיָּה לְשִׁמֶשׁ [...] הַלְפְּלוֹנִית תְּחַפֶּה? / וּבְזָבוּל היא, אָמֵת, סֵהָר וְחֲמָה!"; בשיר "צביה אך סגור": "צְבִיָּהּ – אֵךְ סִגּוֹר לְבֵי רְבִיָּהּ / וְשִׁמֶשׁ – אֵךְ עֲנִיָּה בְשַׁעֲרָה" (שם, עמ' 437).

47 יוסף פאטאי, "שירי חשק של שלמה בונפיד", צדוק העוועזי ואחרים (עורכים), חזאת ליהודה: קובץ מאמרים בחכמת ישראל [...] לכבוד יהודה אריה בלוי, וינה תרפ"ו, עמ' 221. בהמשך השיר, שם: "בְּעֵת אָמַר לְבֵי לְהַפֵּק מִשְׁאָלוֹ / הִיעִיזָה פְּנֵיהָ וְתֹאמַר: לא! / וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וְכָא הַשֶּׁמֶשׁ". ייתכן אף שכינויה של טולוסנה, חמה – Sol – היה רמז למילה "שמש", המצויה בהיפוך אותיות בתוך שמה *Tolosana*.

48 תרצה רודר, "שירי דון וידאל בנבנשת: מהדורה ביקורתית, בלויית מבווא, מקורות וביאור", עבודת מוסמך האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, חלק ג: שירים, שיר כז, עמ' 22 (ההדגשה שלי, רב"ש). עיינו גם בשיר "הכיתי בית מאהבי", שם, עמ' 37.

49 ראו שם, חלק א, עמ' 15, קטע מאיגרת שבה כתב וידאל בנבנשת לידאל יוסף בן לביא: "גלה ממני כבוד, בדרך רחוקה נע ונד, לוקחה ממני אחותך נותי נ"ע". גם כאן הכינוי "כימה" מכווון למי שנקרא וידאל. השימוש בכוכב כימה בחרוזים אלגוריים ככינוי לדמות כלשהי הידועה למחבר ולנמענים, היה

שיר חתונה נוסף של יום טוב בן חנה – "זולת לח' [ן] מראש מקדמי ארץ"⁵⁰ – מוקדש אף הוא, לפי הכתובת, לחתונת חצרן. אנו יודעים זאת בראש ובראשונה על פי הפרשנות לביטוי "מקדמי ארץ" המופיע בספר משלי (משלי ח, כג), המרמזת שמדובר באיש נכבד.⁵¹ כמו כן, ניתוח פרטי השיר ילמד שאף הוא נכתב לכבוד אחד מבני משפחת לביא, כפי שעולה מיד בתחילת השיר מדימוי האריה-לביא: "לָרֶד לְפָנָיו, בָּרָא אָדָם [הכוונה לאדם הראשון] וּבְחֻפּוֹת יוֹשִׁיבֵנוּ. כָּרַע רַבֵּץ פְּאֲרִיָה, וּכְלָבִיא מִי יִקְיָמוּנו" [ההדגשה שלי, רב"ש]. יתרה מכך, סביר להניח שגם השיר הזה נכתב לחתן יהודה בן לביא, כיוון שהפסוק המצוטט בו מבראשית מט, ט: "גור אריה יהודה מטרף בני עליה כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימונו", לקוח מברכת יעקב ליהודה. בהמשך, לאורך השיר, חוזר מוטיב האריה-הלביא ומופיע שוב ושוב, והשיר מסתיים בפסוק אחר (במדבר כג, כד): "כָּלְבִיא יָקוּם וְכָאֲרִי יִתְנַשֵּׂא".

יהודה בן לביא הוא שכתב את החיבור המכונה במחקר הלצה, עם וידאל בנבנשת (1380–1439 לערך, מחבר מליצת עפר ודינה) ועם וידאל (יוסף) בן לביא (בנם של בנבנשת בן לביא וטולוסנה).⁵² ההלצה מורכבת מאיגרות שכתבו המחברים זה לזה, והיא עוסקת בכישלונן המיני של הגיבור, אברהם, בליל כלולותיו. החטיבה הרביעית והאחרונה בהלצה היא איגרת ששלח יהודה בן לביא אל וידאל בנבנשת, ובה הוא מספר ששמע שנושט משפחתו של וידאל הן שמנועו מאברהם לממש את אונו ואת נישואיו. הן עשו זאת באמצעות הטלת לחש עליו, ולפיכך הוא מבקש מוידאל להוכיחן על מעשיהן.⁵³ החטיבה הזאת נפתחת במילים "וזאת ליהודה האריה ויאמר"⁵⁴ אם כן, כינויו של יהודה בין המשוררים בכלל, ובתוך משפחת לביא בפרט, היה "האריה". בשירו של בן חנה כעשרה דימויים של האריה,⁵⁵ וכרגיל בשירת

כנראה חלק ממסורת ספרותית ארוכה. ראו למשל באיגרות (הפסבדואפיגרפיות) של יוסף בר' יהודה אל הרמב"ם ושל הרמב"ם אל תלמידו יוסף בר' יהודה. שם בתו של הרמב"ם "כימה", המואשמת כי זנתה, מסמלת את תורתו הפילוסופית של הרמב"ם. עיינו בדברי יצחק שילת, בתוך: איגרות הרמב"ם, ב, יצחק שילת (מהדיר), ירושלים תשנ"ה, עמ' תרצד-תרצה.

50 הכוונה לזולת "מראש מקדמי ארץ" מאת יהוסף האזובי, ראו בנימין בר-תקוה, סוגות וסוגיות בפיטו הפרובנסלי והקטלוני, באר שבע תשס"ט, עמ' 198-206.

51 למשל, אברהם אבן עזרא פירש שם "מקדמוני ארץ".

52 ראו הוס, עפר ודינה, הערה 37 לעיל, עמ' 24-25.

53 שם, עמ' 205-210.

54 הלצה, ראו שם, עמ' 222.

55 ההדגשה של ריבוי הדימויים של אריות באותו השיר חשובה, כיוון שדימוי של אריה אחד או שניים בתוך שירים ואיגרות שנשלחו לבני משפחת לביא היה עניין שכיח, כפי שאפשר לראות, למשל, מהאיגרת ששלח וידאל בנבנשת אל וידאל בן לביא, ובה סיפור על "הארי שבחבורה" שנס מפני אישה ערומה. ראו הוס, עפר ודינה, הערה 37 לעיל, עמ' 32, הערה 75; וכן בשירים רבים של וידאל בנבנשת, שעולים בהם דימויי הלבאי ושמותיו הנרדפים, כמו כפיר, שחל וגור אריה. עיינו ורדי, "וידאל בנבנשת" הערה 48 לעיל, חלק א, עמ' 10-11. ראו, למשל, שירו של וידאל בנבנשת ליום חתונתו של דון וידאל (יוסף) בן לביא. שם, חלק ג, שיר צח, עמ' 51: "בנעים מעניו ירפא נכאב, וכלביא בין צריו שכב". ראו שם, שיר קט, עמ' 57; ובשיר ידירות של שלמה דאפירה לכבוד וידאל (יוסף) בן לביא, דיואן משולם דאפירה, הערה 9 לעיל, שיר ג, עמ' 14: "בְּנֵי לְבִיא יִסְתַּוּן מִחֻשְׁבֵי / לְהוֹלִיךְ אֶל מְעוֹנוֹ שִׁי וְלְבִיא".

ספרד, הם מובאים באמצעות שיבוץ פסוקים מן המקרא. אפשר להניח כי אוסף כה גדול של דימויי אריות בשיר אחד נועד לחתן שכיניו בפי כל היה "האריה"⁵⁶.

- עו'רד' זולת לחון' מראש מקדמי ארץ'
 אָמַר אֱלֹהִים יְהִי אֹר, אַחֲרֵי הַמְּשִׁיךְ אֵין וְהוֹצִיא אִישׁ מִמֶּנּוּ
 תִּכְן שְׁמִים וְכָל צְבָאָם, תִּבְל וּמְלוֹאָה וּמִי יוֹשִׁיבֵנו?
 לָרֵד לְפָנָיו בְּרָא אָדָם, וּבַחֲפוֹת יוֹשִׁיבֵנו.
 בְּרַע רְבִץ כְּאֲרִיָּה, וּכְלָבִיא מִי יִקְיַמֵנו?
- 5 ובקש מאל על פשע, השיב: סלחתי, עונך לא נכתם,
 כי זכרתי לאב המוני, ולנינו ולנכדו איש תם.
 מאחזים פני כסא, והרביעי אשר בו נחתם.
 ופני אריה אל הימין לארבעתם.
- 10 נעשו שמים לפני מלוך מלך. וימלך בן ימיני, ובעברו על אשר הפקד,
 נמשח בן ישי תחתיו, למלאת מקומו אשר נפקד.
 לכד המלוכה, וזמירו יגנן בדלתי אל אשר שקד.
 היתן כפיר קולו ממעונותו בלתי אם לכר?
- 15 מושיע ורב ישברו להכניע כל עובדי לצון.
 השפלא יגביה, כי שם לנעורת החסון.
 יטרוף ואין מציל, כי יי כצנה יעטרנו רצון.
 כאריה בבמהות נגב, ככפיר בעדרי צאן.

56 כ"י אוקספורד, דף 275 ע"ב-276 ע"א. מראש מקדמי ארץ: משלי ח, ג. 2 תכן שמים: על פי ישעיהו מ, יב: "ושמים בזרת תפן". 3 לרד לפניו: ישעיהו מה, א. 4 בראשית מט, א. 6 לאב המוני: על פי בראשית יז, ד-ה. הכוונה לאברהם. ולנינו ולנכדו: על פי ישעיהו יד, כב. ועיינו שם בפירושי רש"י ורד"ק, הקובעים כי הנין הוא הבן, והנכד – בנו של הבן. איש תם: בראשית כה, כז. הכוונה ליעקב. 7 מאחזים פני כסא: על פי דברי הימים ב' ט, יח: "לכסא מאחזים וידות מזה ומזה על מקום השבת ושנים אריות עמדים אצל הידות"; וראו גם איוב כו, ט. 8 יחזקאל א, י. 9 לפני מלוך מלך: על פי בראשית לו, לא. וימלוך בן ימיני: על פי שמואל א' ט, כא. אשר הפקד: ויקרא ה, כג. 11 לכד המלוכה: שמואל א' יד, מז. נאמר שם על שאול. 12 עמוס ג, ד. 13 מושיע ורב: ישעיהו יט, כ. 14 על פי יחזקאל כא, לא. לנעורת החסון: על פי ישעיהו א, לא. 15 יטרוף ואין מציל: על פי תהלים ז, ג; מיכה ה, ז. כי [...] רצון: על פי תהלים א, יג. 16 כאריה [...] צאן: על פי מיכה ה, ז. שם "בבמהות יער". 17 שוכן עד וקדוש: ישעיהו נו, טו. בברכת אב המון: על פי בראשית יז, ד-ה. 18 בין אחים יפריא: הושע ג, טו. 19 במרום המשרה: על פי ישעיהו ט, ה-ו. 20 שופטים, יד, יח. 21 הוא מרומים ישכון: ישעיהו לג, טז. כגפן פוריה: תהלים קכח, ג. תעלה נוח: עיינו "הנה כאריה יעלה מגאון הירדן אל נוה איתן" (ירמיהו נ, מד). 22 על פי שמואל ב' כב, כט. 23 איש איש על דגלו: על פי במדבר א, נב; ב, ב. ברכת [...] ישא: על פי תהלים כד, ה. 24 במדבר כג, כד. 25 יושבים ראשונה במלכות: על פי אסתר א, יד. ענות: ראו שמות לב, יח. 26 ויהיו [...] המלך: אסתר ו, א.

שׁוֹכֵן עַד וְקָדוֹשׁ חֲתָנִי, תִּכְרַךְ בְּכַרְפֶּת אֶב הַמּוֹן מִחֶצֶב צוּרִי.
 יִצְלַח בְּקִנְיָנו הַטּוֹב, וְהוּא בֶן אֲחִים יִפְרִיא.
 הָרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בֶּן יִי, כִּי אֵין כְּמוֹהוּ בְּמֵרוֹם הַמְּשָׁרָה יִמְרִיא.
 מַה מֵתוֹק מְדַבֵּשׁ וּמָה עֵז מֵאֲרִי?

20

הוא מְרוֹמִים יִשְׁכֵן, עִם פֶּת כִּגְפָן פּוֹרְיָה תַעֲלֶה נוֹה.
 בֶּן שְׁנֵיהֶם יִגִּיה וּמִמֶּנָּה פְּרִיו נִמְצָא.
 אִישׁ אִישׁ עַל דְּגָלוֹ, בְּרַכַּת מֵאֵת יְיָ יִשָּׂא.
 כְּלָבִיא יָקוּם וְכֹאֲרִי יִתְנַשָּׂא.

25 יוֹשְׁבִים רֵאשׁוֹנָה בְּמַלְכוּת עֲנוֹת עֵנִי דָל וְהֶלֶךְ,
 אֶל נָא תְבוּזוּ אוֹתָם, וְיִהְיוּ נִקְרָאִים לְפָנֵי הַמֶּלֶךְ.

השיר נפתח בתיאור בריאת אדם הראשון, בעזרת שימוש במונחים הפילוסופים "יש" ו"אין", ומשחק מילים הרומז לבריאת האיש מאין. לאדם מודבק דימוי גור האריות שנלקח מברכת יעקב ליהודה, וממנו נמתחת שרשרת של ברואים נבחרים, המנהיגים כל אחד ואחד בתורו את עם ישראל: בתחילה, שלושת אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב, שיחד עם המשיח ("הרביעי אשר בו נחתם"),⁵⁷ אוחזים בכיסא הכבוד בשמים. תפיסה זו של בן חנה נשענת בעיקר על ההיסטוריוסופיה של יהודה הלוי בספר הכוזרי, ולפיה הועבר "העניין האלהי", או ה"סגולה" (המאפשרת את שמיעת הדיבור האלוהי והנבואה), מאדם הראשון דרך שת, אנוש ונח אל שלושת האבות.⁵⁸ בן חנה נשען כאן גם על רעיונות

57 על פי אברהם אבן עזרא, פירוש לדניאל, ט, כד: "ולחתום חזון ונביא שיפסקו הנביאים ולחתום משיח קדש קדשים והנה זה תחילת הגלות" (ההדרגה שלי רב"ש). תפיסת המשיח הגנוז תחת כיסא הכבוד עולה גם בפסיקתא רבתי, מאיר איש שלום (מהדיר), וינה תר"ם: לו – קומי אורי, ד"ה זה שנאמר ברוח: "מלמד שצפה הקדוש ברוך הוא במשיח ובמעשיו קודם שנברא העולם (וגם) [וגנוז] למשיחו לדורו תחת כסא הכבוד שלו, אמר השטן לפני הקדוש ברוך הוא [רבונו של עולם אור שנגנו תחת כסא הכבוד שלך למי, א"ל למי שהוא עתיד להחזירך ולהכלימך בכבושת פנים, א"ל רבונו של עולם הראהו לי, אמר לו בא וראה אותו, וכיון שראה אותו נדעזעזע ונפל על פניו ואמר בודאי זהו משיח שהוא עתיד להפיל לי ולכל שרי אומות העולם בגיהנם שנאמר ובלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים (ישעיהו כה, ח), [באותה שעה התרגשו האומות] אמרו לפניו רבונו של עולם מי הוא זה שאנחנו נופלים בידו, מה שמו, מה טיבו, אמר להם הקדוש ברוך הוא [הוא] משיח, ושמו אפרים משיח צדקיו". ואולי כוונתו של בן חנה היא דווקא למשיח בן יוסף. עיינו גם: ספר זרובבל, בתוך: מדרשי גאולה, יהודה אבן שמואל (מהדיר), ירושלים ותל-אביב 1968, עמ' 75.

58 ראו ספר הכוזרי, מאמר ראשון, צה, אברהם צפרוני (מהדיר), תל אביב תשכ"ד, עמ' 46-49. על פי יהודה הלוי, לאחר יעקב הועברה הבחירה מיחיד לקהל, לשניים-עשר בני יעקב. מהם הועברה הבחירה לשנים-עשר שבטי ישראל, ומשם לעם ישראל בכללותו. למרות זאת, בתוך קהל ישראל יש עדיין יחידים נבחרים ("פרי שלם דומה לפרי הראשון") כמו משה ואהרן ושבעים הזקנים, שראויים היו יותר מאחרים שהנבואה תשכון בהם בתמידות. עיינו גם שם, מאמר שלישי, יז, עמ' 159-160. בתוך תפיסה זו של בן חנה עולה בשיר גם הרעיון שחטאו של אדם הראשון (החטא הקדמון) נסלח בעקבות מעשי האבות. אמנם תפיסה זו של החטא הקדמון מופיעה פה ושם בעברית בתלמוד ובהגות היהודית, אך היא הייתה בעייתית מבחינת הפולמוס עם הנוצרים. עיינו כתיב הרמב"ן: ויכוח הרמב"ן,

הנמצאים בספרות המדרש ובקבלה הספרדית. במדרש בראשית רבה נאמר: "אמר ריש לקיש האבות הן הן המרכבה"⁵⁹, וגם בפירושו שיר השירים של רבי עזרא מגירונה נאמר: "היו ג' האבות מרכבה לרוכב בשמי שמי קדם". גם בחיבור זה מתוארת שלשלת של ברואים נבחרים, ובהם אדם הראשון והאבות, המעבירים זה לזה את סודות הקבלה.⁶⁰ בשירו של בן חנה כל אחד ואחד מארבעת נושאי הכיסא לובש פנים של אריה בצדו הימני, על פי חזון המרכבה של יחזקאל.

אחריהם נבחר המלך שאול,⁶¹ ואחרון – דוד המלך, המדומה לכפיר אריות, שלכד את המלוכה כמו אריה הלוכד את טרפו. בהמשך השיר מוקדשת חטיבה שלמה לתיאור דיכוי מתנגדיו של דוד, גם זאת באמצעות דימויי האריה הטרורף.

מתוך שלשלת ההנהגה המקראית עובר המשורר לתיאור החתן, הלוא הוא יהודה בן לביא. נראה שמכל בני משפחת קבלריה, בן חנה רואה דווקא בו, ביהודה "האריה", הדמות הראויה להנהגה, ומי שעולה בתכונותיו הטרומיות על יתר אחיו. אפשר להבין זאת מדבריו: "והוא בן [בפסוק: כי הוא בין] אַחִים יִפְרִיא" (הושע יג, טו), ועל פי פירוש פרשן המקרא דוד קמחי (רד"ק) כוונתו: "כי אפרים היה מפריא בין אחים, עד שלא עשה העגלילי[ם], היה הולך וגדל ופורה בין אחיו, כמו שאמר יעקב עליו".⁶² כלומר, בן חנה רוצה לומר שכמו אפרים, גם יהודה גדל ומתבלט בין אחיו. יתרה מכך, בעיניו יהודה בן לביא אף מגלם את תכונותיו של מי שהאל בחר בו למנהיג העם היהודי: "הַרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִי יְיָ, כִּי אֵין כְּמוֹהוּ בְּמִרוֹם הַמְּשֻׁרָה יִמְרֵא. מֶה מִתּוֹק מִדְּבַשׁ וְמֶה עֵץ מֵאֲרִי". יהודה בן לביא מוצג כאן כ"בן" מבית דוד, על פי ישעיהו ט, ה: "כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום".

חיים רב שעוועל (מהדיר), ירושלים תשכ"ג, חלק א, עמ' שי; Joel E. Rembaum, "Medieval Jewish Criticism of the Christian Doctrine of Original Sin", *AJS Review*, 7 (1982), pp. 353-382.

59 בראשית רבה, פרשת לך לך, מז, כב, יהודה תיאודור וחנוך אלבק (מהדירים), ירושלים תשכ"ה, עמ' 475.

60 ראו ישעיה תשבי, "אגדה וקבלה בפירושי האגדות של ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה", חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 31-35.

61 תפקידו של שאול בשלשלת ההנהגה מוצנע משום שהוא לא מילא את שליחותו עד תום – עבר "על אשר הפקד" – ולכן לכד דוד את המלוכה ממנו. כמו כן יש לזכור ששאול היה משבט בנימין ולא משבט יהודה, ולכן בן חנה מזכירו רק בקצרה וקופץ ממנו לחטיבה השלמה המוקדשת לדוד, שהיה משבט יהודה. מלכות שאול אף יצרה קושי בפרשנות היהודית לבראשית מט, י: "לא יסור שבט מיהודה", שכן לא ברור מדוע המלך הראשון בישראל לא בא משבט יהודה. בהקדמה לפירושו לדברי הימים כתב רד"ק: "כי אף על פי שמלך שאול בישראל תחילה, לא היה עיקר המלכות ולא מלך כי אם שנתים. ואע"פ כן הוא נלחם בהם ולא יכלו לעמוד מפניו, ודוד הכניעם. ומלכות בית דוד הוא העיקר בקבלה ובנבואה מיעקב אבינו וממשה רבינו עליו השלום, כי יעקב אמר: לא יסור שבט מיהודה, ומשה אמר: שמע ה' קול יהודה". עיינו David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the NIZZAHON VETUS with an Introduction, Translation, and Commentary*, Philadelphia 1979, p. 251.

62 עיינו פירוש רד"ק להושע יג, טו. ואולם פרשנים אחרים, כמו רש"י ואברהם אבן עזרא, פירשו "אחים" מלשון אהו.

בחירתו של בן חנה בפסוק הזה מישעיהו איננה תמימה או מקרית. מדובר באחד מפסוקי המקרא הטעונים ביותר, יותר מפסוקים רבים אחרים מן המקרא בכלל ומספר ישעיהו בפרט. הפסוק הזה נושא משא הרמנויטי כבד ורב שנים ושימש מאות שנים את אבות הכנסייה. על פי הפרשנות הנוצרית למקרא, פסוק זה הוא פרפיגורציה (תמונה מוקדמת, praefiguratio) של ישוע, בן האלוהים, מבית דוד, שהיה אל ממש, על פי השם "אל" הנמצא בין השמות הרבים של ה"בן" הנזכרים בפסוק.⁶³ למשל, הוויכוח היהודי-נוצרי על הפסוק הזה משתקף בחיבור ספר הברית של יוסף קמחי (המחצית השנייה של המאה השתים-עשרה), שהיה אחד משני ספרי הפולמוס העבריים הראשונים שנכתבו במערב אירופה:⁶⁴

אמר המין: ואיני יכול ללמד ראייה לבן מצד השכל; מכל מקום אלמדנו מהכתוב, כי הנביאים כולם דיברו והתנבאו על הבן [...] ואני מאמין בדברי הנביאים שאמר ישעיה "כי ילד יולד לנו בן ניתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום" (על פי ישעיהו ט, ה). ולא ייתכן שמות אלו לבן-אדם. על כן הכריחני להאמין בכך.

אמר המאמין: זה הפסוק שהבאת ראייה מנבואת ישעיהו טעות בו מאת גירונימוס המעתיק שלכם כי לא ימצא ניקוד "ויקרא אל" אלא "ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום". וזהו חזקיהו הצדיק שקרא שמו השם "שר שלום" [...] ובישרו ישעיהו הנביא כי כבר נולד ילד שתהיה המשרה של בית דוד על שכמו. ומצאנו אותו כאשר הוא מפורש בדבריי-הימים כי כבר נולד חזקיהו [...] ועוד, אם היה כאשר תאמר כי על הבן אמר זה הפסוק, ראוי היה לו לבאר היטב, כי אמונה שאין השכל מקבל אותה בפירוש פסוק פשוט, היו הנביאים מפרשים אותה. כי מי יאמין שהקדוש ברוך הוא נכנס בבטן אישה ולקח בשר? [...] ומי יאמין כי אלוהי העולם היה "ילוד אישה קצר ימים ושבע רוגז"? (איוב יד, יא) כן איני מוכרח להאמין אמונת בן.

הנוצרי בחיבור ספר הברית טוען שכל שמות האלוהים המופיעים בפסוק הם שמותיו של הבן שהנבואה מבשרת עליו. רק בן שהוא גם אלוה זכאי להיקרא בשמות מסוג זה, ולכן יש לקבל את מושג בן-אלוהים כחלק מן השילוש הקדוש. אותה הטענה עלתה, באותו הזמן בערך ובקרבת מקום, בספר מלחמות השם של יעקב בן ראובן. הנוצרי שם טוען ש"אין לילד אשה בעולם שיקראו עליו שמות הללו [שבישעיהו, ט, ה], כי אם משיחנו שהוא אל ואדם".⁶⁵ בתשובה לכך טוען היהודי בחיבור ספר הברית שהירונימוס, מחבר התרגום הלטיני של המקרא (הוולגטה), תרגם בטעות את המילה "ויקרא" כ"וייקרא" בנפעל (vocabitur), ומכאן שכל השמות האלוהיים שבפסוק הם, למעשה, שמות האל, והוא שקרא לבן, הלוא הוא המלך חזקיהו, "שר שלום", על שום שחדלו המלחמות בימיו. אותה התשובה משיב גם יעקב בן ראובן בספר מלחמות השם: "ויקרא שמו, הקורא, שהוא פלא ויועץ ואל גבור ואבי-עד שר שלום, כי שלום גדול היה בימיו".⁶⁶

63 Adolf Poznanski, *Schilo: ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, I. Die Auslegung von* רא *Genesis 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters*, Leipzig 1904, p. 317

64 ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הוצרות, אפרים תלמי (מהדיר), ירושלים תשל"ד, עמ' 22-23.

65 מלחמות השם, יהודה ריונטאל (מהדיר), ירושלים תשכ"ג, עמ' 85.

66 שם, עמ' 90.

הוויכוח הדתי על ישעיהו ט, ה לא נותר נחלת הפולמוס הספרותי בין יהודים לנוצרים בלבד.⁶⁷ הוא תפס מקום מרכזי גם בוויכוחים הרשמיים והפרטיים שהתנהלו למעשה בספרד. למשל, בקתדרלה באווילה (כנראה בשנת 1375) נערך ויכוח דת כפוי בין שני מומרים מן הצד הנוצרי לבין משה הכהן מטורדשיליאס (Tordesillas), לאחר שאנריקה השני, מלך קסטיליה (1369–1379), התיר לשני המומרים לכפות על היהודים להגיע לכל מקום שיבחרו (גם לכנסיות) כדי לשמוע דברי הטפה לנצרות.⁶⁸ את הוויכוח הזה תיאר משה הכהן בספרו עזר האמונה (1375–1379):⁶⁹

ובאותה שנה באו לכאן שני אנשי'ם, בני בליעל וקשי'ם, שהמירו מתורתנו הקדושה, ובחרו להם תורה חדשה, בכח כתב ארונינו המלך [אנריקה השני], בכל מחזו ופלך, שהרשה להם לאסוף כל היהודי'ם לכל מקום שירצו, ובכל זמן שיחפצו, כדי להתוכח עמהם, באמונתם ובדתיהם. ויזמינו אותנו בתחילה, לבית כניסתם הגדולה. ויאמרו ללשונונו נגביר שפתינו אתנו, והתחיל בנבואת "כי ילד יולד לנו בן נתן לנו" (ישעיה ט, ה), באמרם כל אלו השמות נאמרו על ישו משיחנו, הוא אלהינו הוא אבינו הוא מלכנו הוא מושיענו.

מעניין לראות ששני המומרים בחרו לפתוח את הוויכוח הפומבי בקתדרלה בפסוק מישעיהו ט, ה דווקא. אין זאת אלא משום שחשו בחזקתן של הטענות התאולוגיות הקשורות בשמות העולים בפסוק. משה הכהן דחה את הטענה שלהם וגרס, כמו קמחי ובן ראובן, את פשט המקרא – שכל השמות האלה הם שמותיו של המלך חזקיהו.⁷⁰

אולם הפרשנות לישעיהו ט, ה של בעלי הפולמוס היהודים לא הייתה הפרשנות היחידה או ההכרחית, והם הדגישו שהפרשנות הזאת היא הפרשנות הבלעדית בעיקר לצורך האפולוגטיקה. כבר בתלמוד הבבלי (סנהדרין צד ע"א), שהיה משוחרר, בדרך כלל, מכבלי הוויכוח עם הנצרות, עולה פרשנות חליפית, ובה מפורשת המילה "ויקרא" בנפעל, כפי שסבר הירונימוס. מבחינת התלמוד הבבלי מדובר בשמונה שמות של המלך חזקיהו:

אמר הקדוש ברוך הוא: יבא חזקיהו שיש לו שמונה שמות, ויפרע מסנחריב שיש לו שמונה שמות. חזקיה דכתיב "כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום".

לפי קריאה זו, הוויכוח בין נוצרים ליהודים איננו נסב עוד על אופן התרגום של הפסוק,

67 ראו Petrus Alphonsi, "Dialogus Petri cognomento Alphonsi, ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei", Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Paris 1854, 157, col. 619

68 עיינו Yehuda Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas and his Book 'Ezer Ha-Emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Leiden 1975, p. 13

69 טפר עזר האמונה, בתוך: Yehuda Shamir, *Rabbi Moses Ha-Kohen of Tordesillas and his Book 'Ezer Ha-Emunah: A Chapter in the History of the Judeo-Christian Controversy*, Coconut Grove 1972, pp. 6-7

70 שם, עמ' 60.

ובמיוחד על תרגום המילה "ויקרא", אלא על הפרשנות האפשרית לזהותו של ה"בן": האם ה"בן" הוא ישוע או חזקיהו? בספרות המדרש, לעומת זאת, הועלתה אפשרות נוספת, ובה מזוהה הבן עם המשיח. גרסה זו מופיעה באחד ממדרשי "סדר אליהו רבא", או בשמו האחר "חופת אליהו רבא", וכך נכתב שם: "שמונה שמות יש למשיח: ינון (תהלים עב, ז), צמח (זכריה ו, יב), משיח (דניאל ט, כה), פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום (ישעיהו ט, ה)".⁷¹

בעלי הפולמוס היהודים במאה השתים-עשרה לא נדרשו להגן על הפרשנות היהודית לפסוק המופיעה בתלמוד או במדרש. אולם למן המאה השלוש-עשרה, כשהקורפוס הטקסטואלי של הספרות הרבנית החל לשמש את הפולמוס הנוצרי, ובעיקר אחרי פרסום ספרו של ריימונדוס מרטיני פיג'ון האמונה נגד המורים והיהודים (Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos, 1278) שעשה שימוש בתלמוד ובמדרשים להוכחת הכריסטולוגיה, לא היה אפשר עוד להתחמק ממשמעותם המשיחית (או הכריסטולוגית, לדברי הנוצרים) של המדרשים האלה.

למשל, הפולמוס על המדרש הזה מופיע בוויכוח פרטי שהתקיים באווילה בין משה הכהן לאחד הנוצרים:⁷²

אמר הנוצרי: כל זה שאלתי לך לפי שאמר הקונורסו שהתוכח עמך [בקתדרלה באווילה] שהתחלת הויכוח שהיה לך עמו שהיה על פסוק "כי ילד יולד לנו" ושהביא לך ראיות ברורות שזה הפסוק נאמר על ישו ולא אבית לשמוע ושהבאת ראיות כזבניות שלא נאמר כ"א [כי אם] על הבורא שהוא "פלא יועץ אל גבור אביעד" שנקרא "שר שלום" לחזקיה מלך יהודה. על כן באתי לסתור דבריך ולהראות לך ראיה ברורה מחכמיך שכתבו באליהו רבה שכל אלו השמות נאמרו על המשיח כמו שכתוב [וב] לשם: "שמונה שמות יש לו למשיח ואלו הן 'משיח, ינון, צמח, פלא, יועץ, אל גבור, אביעד, שר שלום', ולא אמרו כל זה כי אם על ישו שהיה אל ואדם כי איך תוכל לקרוא למשיח בן אדם "אל" ו"אבי עד" ו"שר שלום", כי אם על הבורא שהוא הכל והכל בו.

אמרתי לו: אם ארצה לא היה לי להשיבך שום תשובה על זה שכבר אמרתי לך שבהסכמת כל החכמים [נ]גזר שאין משיבין על ההגדה, אבל אשיבך כדי שלא תהיה חכם בעיניך. ידוע תדע כי ממקום שבאת מ"אליהו רבא" קשיא לך כי לשם ב"חופת אליהו" כתב שאלו השמות נאמרו על חזקיהו וז"ל [וזה לשונו]: "בחזקיהו כתיב [וב] 'פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום'. 'פלא' על שעשה הקב"ה פלא בימיו, 'יועץ' על שיעץ את ישראל עצה טובה והקריבו לפני אביהם שבשמים, 'אל גבור' על שנתעסק לתקן בנין בית המקדש" [...]. וכ"ש [וכל שכן] אפילו [וב] שתהיה הגדה בתלמוד כמו שאתה אומר, הרי יש לי להאמין נבואת ישעיהו והפוסקים [וב] המורים [וב] באותה הפרשה שזה נאמר על חזקיהו בלי שום ספק יותר מהגדת החכם. ואפילו [וב] שתהיה ההגדה כפי שאתה אומר [וב] אני איישב על

71 גרסה זו מתוך כ"י אוקספורד 1312, נדפסה בתוך: חיים מאיר הורוביץ הלוי, כבוד חופה, פרנקפורט עם מיין 1888. אותה גרסה הרפס גם יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, א, ניו יורק תרע"ה, עמ' 176.

72 ספר עזר האמונה, הערה 69 לעיל, עמ' 129-131.

משיח צדקנו שאנו מחכים [...] "פלא יועץ" אפשר להיות כן בחכם גדול כ"ש (כל שכן) במשיח צדקנו [...] "אל" ר"ל [רוצה לומר] תקיף [...] "גבור" כמשמעו, "אבי" ר"ל שהוא ארון ומושל זמן הרבה [...] "ער" ר"ל זמן הרבה [...] "שר שלום" ר"ל שבזמן שיבוא משיחנו שיהיה שלום בעולם ולא יהיה מלחמה [...] ולא תוכל לשום זה הפסוק על ישו כמו שאמרתי וכמו שכתוב] בואנג'יליאו שלכם שאמ' ישו [הבשורה על פי מתי י, 34] "אל תחשבו שבאתי לשום שלום] בעולם כי אם חרב".

הנוצרי, שהיה מתלמידיו של המומר אבנר מבורגוס (אלפונסו דה וליאדוליד), ולמד ממנו ומספריו את שיטת המדרש הכריסטולוגי (בעיקר נזכר שם ספרו של אבנר מורה הצדק), ביקש להוכיח את היות המשיח אדם ואלוה כאחד מתוך המדרש שבחופת אליהו רבא, ואילו משה הכהן מנסה לסתור את דבריו בהביאו ציטוט מדרשי אחר מתוך אותו החיבור ("חופת אליהו זוטא", שהיה, ככל הנראה, סודר יחדיו עם "סדר אליהו רבא" בכתב היד שהיה לפניו), המלמד שוב שכל השמות האלה נאמרו בעצם על חזקיהו.⁷³

הפרשנות הנוצרית לישעיהו ט, ה הייתה אפוא ידועה מאוד בין היהודים, הם הכירוה הן מתוך ספרי הפולמוס העבריים, והן מוויכוחי הדת הרשמיים והפרטיים שהיו תופעה רווחת מאוד בחצי האי האיברי.⁷⁴

מכאן נחזור לדברי יום טוב בן חנה הטוען כלפי יהודה בן לביא: "'הֲרֵאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בֶּן יִי, כִּי אֵין כְּמוֹהוּ בְּמִרוֹם הַמְּשָׁרָה יִמְרִיא. מֵה מְתוֹק מְדַבֵּשׁ וּמֵה עַז מְאָרֵי?" על פי פשוטו של מקרא יש לפרש את דברי בן חנה כך: הראיתם כי אלוהים בחר "בן" שאין דומה לו, ושהוא עוד יעלה לגדולות מתוך המשרה (תפקיד הנהגת העם) שנבחר למלא. עם זאת, כמו ישעיהו ט, ה המתפרש בשתי דרכים, גם דברי בן חנה בשיר ד'משמעיים, ובקריאה מעט אחרת אפשר להבינו כך: הראיתם כי האלוהים (שהוא "שוכן עד וקדוש" הנזכר במשפט קודם) בחר "בן יי" שאין דומה לו וכו'. אם נביא בחשבון את ההקשר הפרשני הנוצרי, שהיה בוודאי ידוע לבן חנה, דומה שהמשורר שיחק כאן בדו־המשמעות ואִפשר קריאה כפולה. יהודה בן לביא יכול אפוא להיתפס בשיר כאדם שהאל בחר בו למשרה, או כבן־אלוהים שהאל בחר בו לאותה המשרה. משוררי וסופרי ספרד לא היססו לשחק במושגים המקראיים, ובעניין זה היה בן חנה יכול להסתמך, למשל, על יהודה הלוי בספר הכוזרי שראה בכל שרשרת הבחירים במקרא, מאדם הראשון והלאה, בני אלוהים,⁷⁵ על ספר הזוהר שתיאר את רבי שמעון בר יוחאי כבנו של הקב"ה,⁷⁶ וגם על המשורר יהודה

73 ראו "חופת אליהו זוטא". על פי כ"י דה רוסי 327, בתוך: אייזנשטיין, אוצר מדרשים, הערה 71 לעיל עמ' 163-164.

74 ראו Ram Ben-Shalom, "Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages", *AJS Review* 27 (2003), pp. 23-72.

75 ספר הכוזרי, מאמר ראשון, צה, הערה 58 לעיל, עמ' 47: "וכבר נקרא אצלנו בן־אלהים, וכל הדומים לו מזרעו – בני אלהים [...] דומים לאדם [הראשון] ונקראים בני אלהים, שלמים בכריאתם ובמדותם". עיינו הערה 58 לעיל.

76 ראו: יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר. לרמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל. יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד־כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ'

אלחריזי (1165–1225), שהשתמש בדימויים דומים לאלו של בן חנה ותיאר כך את הולדת ספרו תזכמוני: "וְאֶקְרַב אֶל הַנְּבִיאָה [הלשון העברית] וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים וַיִּצְלְמוּ / וַתְּהִי הַמְּשֻׁרָה עַל שְׁכֻמוֹ"⁷⁷ ובהמשך כתב אלחריזי: "וְנֶשֶׁם אֶתְּנוּ נֶעַר עֶבְרִי / בְּמֵרוֹם הַתְּבוֹנוֹת יִמְרִיא / וּבֵין אַחִים יִפְרִיא"⁷⁸. אם כן, שלל הדימויים המופיעים אצל בן חנה: הבן, המשרה, ימריא, ויפריא בין אחים, נמצאים כבר אצל אלחריזי.

אם נסכם את דמותו של יהודה בן לביא, כפי שהיא עולה בשיר, מדובר במנהיג בעל שיעור קומה הדומה ל"אריות" ההנהגה המקראית: שני המלכים שמשח הנביא שמואל, שאול ודוד. הוא נצר לבית דוד והאל בחר בו ל"בן" (או ל"בן יי"), למלא את התפקיד המיועד אצל הנביא ישעיהו למלך המשיח. יש לציין בהקשר זה כי גם בשיר שבן חנה הקדיש למשה בן אלעזר הוא כתב שהחצרן "מתדמה מלך משוח", כלומר מלך משבט יהודה ומבית דוד.

תפיסתו של בן חנה את החצרן יהודה בן לביא, וכנראה גם את משה בן אלעזר, תואמת לדימוי העצמי של כמה ממשפחות ההנהגה החצרנית בספרד, וגם לייצוגם בתודעה הקיבוצית היהודית בספרד – מי שמממשים בהנהגתם את ברכת יעקב ליהודה העולה מהפסוק בבראשית מט, י: "לא יסור שבט מיהודה ומחַקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יִקְהֶת עמים". כלומר, "שבט מיהודה" שהוא הוא שבט השלטון הפוליטי של אותם החצרנים בספרד. פסוק זה מופיע במקרא מיד אחרי הפסוק "כרע רבץ כאריה, וכלביא מי יקימנו", המצוטט בתחילת שירו של בן חנה בהקשר לאדם הראשון. למעשה, שלושה פסוקים רצופים אלו מברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, ח-י) נתפסו כמקשה אחת המתארת את שלטון בית דוד בעבר ובעתיד. כך, למשל, הם מופיעים אצל יצחק קארו (נולד בטולידו בשנת 1458, ממגורשי פורטוגל, נפטר בירושלים בשנת 1535), בספר הדרשות שלו על המקרא (דרשות שנישאו, כפי הנראה, עוד כשהיה בספרד ובפורטוגל) – תולדות יצחק:⁷⁹

"יהודה אתה יודוך אחיך ירך כערף איביך ישתחוו לך בני אביך. גור אריה יהודה מטרף בני עלית כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו. לא יסור שבט מיהודה ומחַקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים" (בראשית מט, ח-י). יהודה אתה יודוך אחיך – יש להקשות למה אמר אתה, ולא אמר כן בכל השבטים [...] תשובה לראשונה, שאמר על יהודה ג' פסוקים, הראשון על יהודה עצמו, הב' על דוד, הג' על המשיח. ולז"א [ולזה אמר] בראשון ישתחוו לך בני אביך, ובשני אמר גור אריה, שבימי שאול היה גור, ואחר שמת אריה [...] הפסוק הג' לא יסור שבט מיהודה על המשיח, ולז"א [ולזאת אמר] בו עד כי יבוא שילה.

224–225, והערה 17, המנתח שם מאמר מספר הזוהר, חלק ג, סא ע"ב. עיינו שם גם עמ' 120–121, הערה 140.

77 תזכמוני או מזבורות הימן האזרחי, א, יוסף יהלום ונאויה קצומטה (מהדירים), ירושלים תש"ע, עמ' 73.

78 שם, עמ' 82.

79 תולדות יצחק, ירושלים תשנ"ד, עמ' מט.

הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" עלה שוב ושוב בפולמוס היהודי-הנוצרי, הספרותי⁸⁰ והראלי,⁸¹ שהתקיים בספרד ובארצות אחרות במערב אירופה, כיוון שבעלי הפולמוס הנוצרים ביקשו להראות באמצעותו כי עם מימוש שליחותו של ישוע בעולם, סר השלטון הפוליטי מיהודה. מבחינת הנוצרים בישר הפסוק את בואו של ישוע המשיח, במיוחד על פי התרגום הלטיני "שילה": "עד כי יבוא זה אשר נשלח (qui mittendus est)", כלומר, המשיח ישוע.⁸² כבר במחצית השנייה של המאה השתים-עשרה ענה לטענה זו יעקב בן ראובן בחיבור מלחמות השם, שאמנם מלך משבט יהודה לא היה ליהודים מימי הבית השני ואילך, "אך נשיא ומחוקק מבית דוד ומשבט יהודה היה להם כל הימים. ועוד היום הזה לחלוחית של בית דוד קיימת, כי גם היום הזה נשיאים ממשפחת בית דוד אשר יצא בכל הארץ טבעם מרוב עשרם ומגודל מדעם, אשר בכל המדינות הולך שמעם וזכרם לא יסוף מזרעם".⁸³ נראה שכיוון את דבריו למשפחות הנשיאים בנרבון וברצלונה, שהתייחסו לבית דוד ומימשו בעיניו את הפסוק על "שבט יהודה".

במאה השלוש-עשרה בספרד נפתח ויכוח ברצלונה (1263) בדברי המומר פאולוס כריסטיאני לרמב"ן.⁸⁴

התחיל ואמר: הנה הכתוב אומר לא יסור שבט מיהודה וגו' עד כי יבא שילה, שהוא

80 ראו למשל בספרו של שם טוב אבן שפרוט, אבן בחן, כפתיחה לספר, בתוך: נחמן פרימר ורב שוורץ, הגות בצל אימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, שער שני, פרק יא, עמ' 41.

81 על הפולמוס הראלי בספרד עיינו Ben-Shalom, הערה 74 לעיל.

82 ראו Berger, הערה 61 לעיל, עמ' 248-251, וביבליוגרפיה נוספת שם.

83 מלחמות השם, הערה 65 לעיל, עמ' 54-55.

84 ויכוח הרמב"ן, הערה 58 לעיל, עמ' שד. הנוסח המופיע בדו"ח הלטיני של הוויכוח, בתוך: אורה לימור, בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, ג, תל אביב תשנ"ג, עמ' 200: "מאחר שהוסכם שאין ביהודה שבט ומחוקק, ברור שהמשיח, זה אשר היה עתיד להישלח, אכן בא". עיינו, שם, עמ' 132-133, על החידוש של פאולוס כריסטיאני בשימוש בתלמוד (בבלי, סנהדרין ה ע"א: "לא יסור שבט מיהודה – אלו ראשי גליות שבבל, שרודין את ישראל בשבט. ומחקק מבין גליו – אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים") כתשובה לטענת רמב"ן שגם בגלות בכל לא הייתה לעם ממשלה. דברי כריסטיאני אלו מן התלמוד היו, בדרך כלל, אחת התשובות היהודיות השגורות בעניין זה כנגד טענת הנוצרים. אולם רמב"ן נקט בוויכוח עמדה אחרת, שהסכימה עם רעיון ביטול השלטון הפוליטי מיהודה לתקופות מסוימות, והוא אף הקדים זאת לימים שלפני ישוע. אין להסיק מכך שרמב"ן טען זאת לצורכי הוויכוח בלבד, משום שזו גם תפיסתו בפירושו למקרא. רמב"ן, פירוש לבראשית מט, י: "לא יסור שבט מיהודה – אין ענינו שלא יסור לעולם [...] והנה הם ומלכם בגולה, אין להם עוד מלך ושרים. וימים רבים אין מלך בישראל. והנביא לא יבטיח את ישראל שלא ילכו בשבי בשום ענין בעבור שימלוך עליהם יהודה. אבל ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו [...] עד כי יבא שילה ולו יקחת כל העמים לעשות בכולם כרצונו, וזהו המשיח, כי השבט ירמוז לדוד שהוא המלך הראשון אשר לו שבט מלכות, ושילה הוא בנו אשר לו יקחת העמים". לפניו אפשר למצוא את הטענה אצל יוסף קמחי, ספר הברית, הערה 64 לעיל, עמ' 36, שפירש ש"שבט" ו"מחוקק" הם ביטויים למונה "שררה", הפחות מן המונה "מלכות", ולכן בירך יעקב את יהודה "שלא תסור שררה מבניו עד בוא דוד לקבל מלכותו". קמחי מצייין כי מלכות בית דוד פסקה לאחר צדקיהו ולא התקיימה לאורך ימי בית המקדש השני.

המשיח [...] ואם כן היום שאין לכם לא שבט אחד ולא מחוקק (אחד) כבר בא המשיח שהוא מזרעו, ולו הממשלה.

בלרידה שבאראגון הטיף אחד מחכמי הנוצרים לקהילה את הפרשנות הכריסטולוגית לפסוק "לא יסור שבט מיהודה". לא נמצא אז בין חברי הקהילה מי שיעלה וישיב לדרשן הנוצרי, ומאחר שהדרשן הצליח לעורר בהם ספקות הם פנו אל שלמה בן אברהם בן אדרת (רשב"א), המנהיג הדתי של יהודי אראגון, וביקשו ממנו להשיב בכתב על דברי הדרשן. בתשובתו להם תיאר רשב"א ויכוח דתי שכבר קיים בעניין זה עם אחד הנוצרים.⁸⁵

גם בוויכוח טורטוסה (1413–1414) השתמש המומר הירונימוס דה סנטה פה (לשעבר יהושע הלורקי) בפסוק זה: "הנה כתוב בתורתכם: 'לא יסור שבט מיהודה [...] והנה אין לכם לא שבט ולא מחוקק – ואיך אמר שלא יסור?'⁸⁶ ומן התשובות השונות שנתנו, ענה לו דון וידאל (יוסף) בן לביא מסרגוסה (גונסאלו דה לה קבלריה, לאחר התנצרותו, בנו של בנבנשת בן לביא): "לא יסור איזה מנוי או שררה מן היהודים עד כי יבא שילה",⁸⁷ ותפיסתו זו עולה בקנה אחד עם התפיסה החצרנית בספרד.

מתוך היכרות אישית קרובה עם התפיסה הספרדית החצרנית הזאת, הציג הבישוף של בורגוס, פאולוס דה סנטה מריה (לשעבר שלמה הלוי, רב בקהילת בורגוס), בספרו העיון במקרא (1434), את פרשת מאסרו ומותו בצו המלך של דון שמואל הלוי, החצרן החשוב, הסוכן העליון ושר האוצר של מלך קסטיליה, פדרו הראשון (1350–1369), כאירוע מפתח בהיסטוריה העולמית. אירוע שנקשר עם מאורעות היסטוריים אחרים – כמו פרעות קנ"א וגזרות (חוקי) וליאדוליד שנקבעו בשנת 1412 – שהיו בעיניו בעלי משמעות אפוקליפטית וסימלו את חורבן היהדות ואת ניצחונה הסופי, האסכטולוגי, של הנצרות. הרקע ההיסטורי-הפולמוסי לפרשת שמואל הלוי נמצא לסנטה מריה בטענה היהודית שהפסוק "לא יסור שבט מיהודה" אכן מתאמת ומתגשם בשבט השלטון הפוליטי שהחזיקו החצרנים היהודים בספרד, ובמיוחד החצרנים במלכויות קסטיליה וליאון. לדבריו, הצלחתם של החצרנים העידה בעיני היהודים על צדקת דרכם והצדיקה את דבקותם בטעותם הדתית. מאסרו של שמואל הלוי ומותו של "מי שהיה הגדול ביותר בין היהודים וגדול מאד בחצר המלכות", בישרו לדבריו את תחילת ירידתם של היהודים מגדולתם. סנטה מריה ראה באירוע זה התחלה של השמדת הכפירה היהודית, תהליך

85 תשובות הרשב"א לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, חיים זלמן דימיטרובסקי (מהדיר), ירושלים תש"ן, חלק ראשון, א, לה, עמ' קח. ראו Poznanski, הערה 63 לעיל, עמ' 210–215; Norman Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *PAAJR*, 54 (1987), pp. 225–226. הביטוי "ומלא אזנים בדבריו" (על פי קהלת א, ח) מלמד על הצלחתו של הדרשן הנוצרי ועל חזירת רעיונותיו אל לבו של הקהל היהודי בלרידה.

86 עדותו של בונאשטרוק דיסמאישטרי בתוך חיבורו של שלמה אבן וירגה שבט יהודה, עזריאל שוחט ויצחק בער (מהדירים), ירושלים תש"ז, עמ' קו. עיינו ג'רמי כהן, "טורטוסה במבט לאחור: תיאור הוויכוח בספר 'שבט יהודה' לר' שלמה אבן וירגה", ציון עו (תשע"א), עמ' 417–452.

87 שבט יהודה, שם, עמ' קז. הדיון בנושא זה נמצא גם בפרוטוקול הלטיני של ויכוח טורטוסה וכן בעדות העברית של האלמוני על ויכוח טורטוסה. ראו כהן, שם, עמ' 451–452.

גאולה שהואץ במהלך פרעות קנ"א ובאמצעות התנצרותם של רבבות יהודים בתחילת המאה החמש-עשרה.⁸⁸

אולם בימים שפאולוס דה סנקטה מריה כתב את ספרו עיון במקרא, וכן במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, תפסו בתודעה הקיבוצית היהודית חצונים גדולים אחרים את מקומו של דון שמואל הלוי. כך למשל נכתב על רב החצר בקסטיליה, דון אברהם סניור, באיגרת שנשלחה בשנת 1487 מקסטיליה לאיטליה: "וב[רוך] אלהינו אשר ברוב[חסדו וטובו מעמנו לא סר ולא יסור שבט מיהודה, הוא ריש-גלותם אשר עלינו, אשר בידו חותם [מאת המלך על ?] הקהלות".⁸⁹ וכך כתב יצחק אברבנאל בשנת 1505, לאחר גירוש ספרד (1492), במבט לאחור על חייו בחצי האי האיברי:⁹⁰

וכן היה הדבר גם היום בגלות הארוך הזה עד צרפת וגלות ירושלים אשר בספרד: אין ספק שהגנשיאים והנגידים אשר היו המלכים והקהלות ממנים על בני ישראל היו כלם מזרע בית דוד, לקיים לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, כי היה רוב גלותנו אשר במלכויות ההם [כלומר, צרפת וספרד] משבט יהודה. הנה אם כן נתקיימה ההבטחה ההיא בזמן ההצלחה ובזמן הגליות עד היום הזה.

על פי תפיסה ספרדית מושרשת זו, החצרנות היא שליחות אלוהית ומלכותית גם יחד, ועל החצון המנהיג לנהוג בעם כמו מלך, ביד ברזל.⁹¹ המקובל דון יוסף בן שושן מוולנסיה קבע שנים אחדות לפני יום טוב בן חנה כי "חוק על כל בן ברית אם הגיע למלכות [...] יראה עצמו כאלו הוא שלוחו של מקום [...] ונתן את חנו בעיני המלך להיות דבריו נשמעים ונעשים בעמדו בפרץ לפניו בעד עם קדש אלהיו. ויקח בידו שבט מושלים ויכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע".⁹² גם בשירו של בן חנה ליהודה בן לביא עולה תפיסת יד הברזל:⁹³ "מוֹשִׁיעַ וְרַב יִשְׁבְּרוּ לְהַכְיֵעַ כָּל עוֹבְדֵי לְצֹן. / [...] יְטָרוֹף וְאֵין מַצִּיל, כִּי יִי כְּצֹנָה יַעֲטְרֵנוּ רְצֹן. / כְּפִיר בְּעֵדְרֵי צֹאן". על המנחה – הלביא – להכניע את כל אלו הסוטים מדרך הישר. יד הברזל של משטר החצרנות היהודית מתבטאת בשיר לכבוד בן לביא בעיקר בדימוי האריות הטורפים.

88 ראו מיכאל גלצר, "פבלו דה סנטה מריה – שלמה הלוי – ויחסו לגזרות קנ"א", שנאת-ישראל לדורותיה, שמואל אלמוג (עורך), ירושלים תש"ם, בעיקר עמ' 149-154, הציטוט שם, עמ' 150, מתוך: *Scrutinium Scripturarum*, pars II, distinctio VI, cap. 10 (Burgos 1591), p. 523. מול תרבות נוצרית, הערה 27 לעיל, עמ' 354.

89 ראו Baer, הערה 3 לעיל, תעודה 360, עמ' 385; חיים הלל בן-ששון, "דור גולי ספרד על עצמו", רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי-הביניים ובעת החדשה, יוסף הקר (עורך), תל אביב, תשמ"ד, עמ' 205-206; חיים ביינארט, גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 391.

90 הערה 35 לעיל, בפירושו על התורה לבראשית מט, י, עמ' תלה.

91 ראו בן-ששון, "דור גולי ספרד", הערה 89 לעיל, עמ' 204-206; בן-שלום, מול תרבות נוצרית, הערה 27 לעיל, עמ' 354. תפיסת יד הברזל עולה כבר בדרך חינוכו של שמואל הנגיד את בנו יהוסף (גביר, ידו בעמו עצרה). עיינו לויך, שמואל הנגיד, הערה 14 לעיל, עמ' 66.

92 פירוש על מסכת אבות, בתוך: בן-ששון, "דור גולי ספרד", הערה 89 לעיל, עמ' 204. עיינו שם, עמ' 449, הערה 25.

93 ראו לעיל, ליד הערה 56.

אם כן, בשירו של בן חנה יהודה בן לביא מלכד בדמותו את כל הדימויים ההכרחיים לחצרן היהודי הספרדי המסמל את "שבט יהודה".

אולם בחטיבת הסיום של השיר מוסיף המשורר את הדברים האלה: "יושבים ראשונה במלכות, ענות"⁹⁴ עני דל והלך אל נא תבוזו אותם, ויהיו נקראים לפני המלך". בדברים אלו קורא בן חנה לחצרנים החשובים, בעלי המעמד הגבוה ביותר, להטות אוזן לתלונות היהודים מהמעמד הנמוך ביותר, ולהביא את צרכיהם בחשבון בעת ניהול ענייניהם. כאמור, במקרה של משפחת בן לביא בסרגוסה אכן נוצרה פשרה בין השתתפותה של המשפחה בעול הכלכלי המוטל על הקהילה לבין זכות היתר של פטור ממסים שזכתה לה שנים ארוכות.⁹⁵ בעקבות ויתורם על זכות היתר, התקרבה המשפחה לכתר, ובניה אכן היו ל"יושבים ראשונה במלכות" בימיו של בן חנה.

"מליצת מימי"ן" של בן חנה נאמר על משה בן אלעזר כי הוא "מְקַרְב מְשָׁפְנוּ מְרוֹחַק מוֹזֵר".⁹⁶ כלומר, לפי תפיסת המשורר, מדובר בחצרן חשוב שלא נותר ספון בהיכלו, אלא יורד אל העם ומשתתף בעניינים שלמטה. התופעה של החצרנים המעורבים בענייני הקהילות בספרד התקיימה, כידוע, בד בבד עם פעילותם של חצרנים יהודים שהתנכרו לחיי הקהילה והקדישו את כל זמנם ומרצם לענייני הכתר ולשירות כמה מהאדונים הפאודליים הגדולים. בעיקר לסוג החצרנים המתנכרים (בקסטיליה, במחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה) ייעד מנחם בן אהרן בן זרח את ספרו צדה לדרך, שבהקדמתו כתב:⁹⁷

ובראותי כי ההולכים בחצר ארוננו המלך ירום הודו הם מגן ומחסה לשאר עמו, כל איש לפי מעלתו ומקומו, ואמנם ברוב מהומות הזמן ובחמדת המותרות והדברים שאינם הכרחיים הולכים הלך וחסור במצות המחוייבות, ובפרט ההולכי דרכים ולמשרתים ורואי פני המלך. והם התפלה, והברכות, ולשמור משמרת האיסור וההיתר במאכלות, ובשמירת שבת והמועדים, ובסדר נשים, וגם אלה ביין שגו.

בסרגוסה במפנה המאה החמש-עשרה היה המצב אחר, במיוחד בגלל קרבתה הגאוגרפית של הקהילה לארמון ולחצר. אולם גם שם, כמו בקסטיליה, התחלקו החצרנים לקבוצה מעורבת בענייני הקהילה ולקבוצה מנוכרת. דון וידאל (יוסף) בן לביא, למשל, שהיה חבר בחבורת

94 עיינו פירוש רמב"ן לשמות, לב, יח: "וטעם קול ענות אנכי שומע – איננו מפני ידיעתו הדבר, כי היה אומר קול ענות הוא, אבל הטעם כי משה אב בחכמה הוא ומכיר ניגוני הקולות, ואמר כי קול ענות הוא הנשמע אליו. וכך אמרו בהגדה (בקהלת רבה ט, יא) שאמר לו משה מי שעתיד לנהוג שררה על ישראל אינו מבחין בין קול לקול".

95 על יחסו השלילי והעויין של בן חנה לעשירים שסירבו להשתתף במסי הקהילה עיינו רם בן-שלום, "יחסי יהודים ואנוסים בספרד לאחר פרעות קנ"א (1391)", על-פי אגרון הסופר יום טוב בן חנה ממונטאלבן", עתיד להתפרסם בדברי האקדמיה הלאומית למדעים לזכרו של חיים ביינארט.

96 ראו לעיל, ליד הערה 31.

97 צדה לדרך, ירושלים תשמ"ח, עמ' ד. עיינו בער, תולדות היהודים, הערה 6 לעיל, עמ' 222-223; ביינארט, "דמותה של החצרנות", הערה 15 לעיל, עמ' 58-59.

המשוררים בסרגוסה, נהג גם לדרוש דרשות פילוסופיות לקהילה.⁹⁸ קשרי המכתבים בין מונטאלבן לסרגוסה, העולים באגרונו של יום טוב בן חנה, ובעיקר שירי לחצרני סרגוסה, הם עדות נוספת להיקף פעילותה של קבוצת החצרנים בעלת הזיקה לחיי הקהילה בסרגוסה ולקשרים החברתיים והתרבותיים שנרקמו בינה לבין הקהילות שסביבה. בחלוף השנים לא עמדו חלק ניכר מהחצרנים האלה בפרץ, ורבים מהם (ובהם וידאל יוסף בן לביא) המירו את דתם, השתלבו בחברה הנוצרית ופעלו ויצרו בתחומי התרבות ההיספנית הגבוהה. מהם דווקא יהודה בן לביא, "האריה", דודו של וידאל יוסף בן לביא, שמר אמונים לעמו, ועם משפחתו נותר כמעט שריד יהודי יחיד למשפחת לביא-קבלריה בסרגוסה. בנו של יהודה בן לביא, וידאל, נשא לאישה את בת דודתו רינה (Reina), בתם של בבנישית וטולוסונה, שהיא ואחות אחת בלבד שלה – פוריה (Puria) – לא המירו את דתן.⁹⁹

על פי ממרה קדומה שיוחסה לאריסטו, היה ידוע באותם הימים כי "מיטב השיר כזבו", וכי בשירי השבח והתהילה ששלחו המשוררים לחצרנים ולנדיבים בספרד הושמעו לרוב דברי חנופה, ולעתים דברי סילוף ושקר. משום כך טען כבר משה אבן עזרא (במחצית הראשונה של המאה השתים-עשרה) שעל המשורר להלל את הנדיב בכנות ולהקפיד שדבריו ישקפו לפחות במידת-מה את רגשותיו. מצד אחד, אבן עזרא קבע שהגזמה מופלגת עלולה לפגוע במהימנות השבחים, מצד אחר, גבולות המותר והאסור בהגזמה לא היו ברורים לגמרי.¹⁰⁰ אין ספק כי שירי יום טוב בן חנה, שיועדו לחצרני סרגוסה, היו שייכים למסורת שתחילתה בספרד המוסלמית, של שירי שבח לנדיבים המלאים ב"כזב", שהיה קישוט ולבוש נאה לשיר. עם זאת, לעתים שרתה על המשורר גם ההשראה הנבואית. במידה מסוימת, בשיר החתונה לכבודו של יהודה בן לביא חזה יום טוב בן חנה בעיני רוחו את העתיד לקרות: מכל בני משפחת לביא הענפה בסרגוסה ראה בן חנה דווקא בו את ה"בן" שנבחר למשרה הרמה, כלומר מי שמסמל באישיותו ובמעשיו את "שבט יהודה". דבקתו של יהודה בן לביא בדתו בשנות ההמרה ההמונית (1414-1415) הגשימה במידת-מה את הרעיונות שהיו טמונים בשירו של בן חנה.

98 ראו דיואן משולגם דאפיירה, הערה 9 לעיל, שיר יד, עמ' 29: "בהגלות נגלות לבב חכמתו כקהל רב, להפליג לחקור במחקרי העקרים האלהיים בררשה אחת שדרש, תחלתה ה' יראה [בראשית כב, יד], צלל במים אדירים והעלה בידו אבני מלואים" (ההדגשה שלי רב"ש).

99 ראו: בלסקו־מרטינס, "גירוש היהודים", הערה 38 לעיל, עמ' 88-93.

100 ראו דן פגיס, שירת החזל ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני-דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 46-50, 153-155; חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערכן והשלים עזרא פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 78-79.

עו/ור' לו עלי נשמת. לשבת נשואי המשכיל הנזכר [יוסף בן דאוד].

נְשֵׁמַת	יִתְּרַת פְּלִיטַת עִם הַמוֹנֵי אֶל עַל יִקְרְאוּהוּ בְּמִיטַב רְנָנִי. יִחְנַן שְׂאֲרִית יוֹסֵף יִי.	תִּיחַדְרָה.
נְשֵׁמַת	וְרוּחַ דַּעַת חֲתָנִי יִסְדֵּר שְׂבָחָיו יוֹם דְּבֶק בְּאַלְהֵיו לְשִׁמּוֹר אוֹרְחָיו. וַיִּלְךְ יוֹסֵף אַחֲרֵי אֶחָיו.	תִּוְעַדְרָה.
נְשֵׁמַת	מִשְׁכִּיל עַל דְּבַר יִמְצֵא טוֹב. בְּפִרוּחַ פְּרָחֵי הַדְּרוֹ כִּגְן רְטוֹב. יִשְׁמַח חֲכָם וְיוֹסֵף לְקַח טוֹב.	תִּמְגַנְדָּה.
נְשֵׁמַת	טוֹב וְשֵׁר חֲתָנִי וְדוֹרֵשׁ טוֹב לְעֵמוֹ צְדִיק בְּאִמוּנָתוֹ וְהֵמוֹן לְאוּמוֹ. עֲדוּת בִּיהוֹסֵף שְׁמוֹ.	תִּטְהַדְרָה.
נְשֵׁמַת	הַקְּטוֹן יִהְיֶה לְאַלְף מַחְנוֹת מְיוֹסֵף וְזִמְן פְּדוּתוֹ יִקְרַב בְּלֵב כּוֹסֵף. בֶּן פּוֹרֵת יוֹסֵף.	תִּהַדְרָה.
נְשֵׁמַת	בֶּן חֲנָה בְּחֻמַּת וּמֵאֵי הַיָּם בְּשִׁרְהוֹ צוֹר הַמַּעְלָהוּ מֵיָם. הַרְחַב פִּיךָ וְאַמְלֵאָהוּ שִׁירָה כִּיָּם. אוֹמְרִים: "וְאֵלֹו פִּינוּ מְלֵא שִׁירָה כִּיָּם".	תִּבְקַדְרָה.

101 כ"י אוקספורד, דף 275 ע"א. "נשמת" הוא פיוט שנועד לקשט את תפילת "נשמת כל חי" בשבתות ובחגים. זהו פיוט קצר ובלתי שקול הבנוי מחרוזות, כמעט תמיד תלת-טוריות, הנפתחות במילה הקבועה "נשמת". עיינו שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית, הערה 20 לעיל, עמ' 691. 3 על פי עמוס ה, טו. 6 בראשית לו, יז. הטור קטוע בכתב היד. ההשלמה על פי הפסוק. משכיל [...] טוב: משלי כז, ט. 9 לקח טוב: הטור קטוע בכתב היד. ההשלמה על פי משלי ד, ב. 10 ודורש טוב לעמו: על פי אסתר י, ג. 11 צדיק באמונתו: חבקוק ב, ד. 12 תהלים פא, ו. 15 בראשית מט, כב. 16 בחמת ומאיי הים: על פי ישעיהו יא, יא. 17 המעלהו מים: על פי ישעיהו סג, יא. 18 הרחב פיך ואמלאהו: תהלים פא, יא. 19 ואלו [...] כים: לשון תפילת "נשמת כל חי", וראו גם תנא רבי אליהו, פרק לא: "ויהיה לנו פה מלא שירה כים". 20 צפנת פענח: בראשית מה, מא. יוסף לקח: משלי א, ה; ט, ט. טוב ה': למשל תהלים לד, ט. 21 קום עלה: בראשית לה, א. 22 על פי דברים לג, ז. קול [...] ה': על פי דברים לג, ז.

וּלְיוֹס"ף. יוֹסֵף צָפַנְתָּ פְּעִנְחָה. יוֹסֵף לָקַח טוֹב יְיָ.
 וּלְמֹשֶׁה עִם רֵאשׁוֹ. עִם מֹשֶׁה. קוּם עֲלֵה אֶל יְיָ.
 וּלְיִהוּדָה עִם עֲדָה. הִתְרַדָּה. קוּל יְהוּדָה יִשְׁמַע יְיָ.

האוניברסיטה הפתוחה

עלי יסר

תיאורים מיזוגניים של נשים בתרבות היהודית של ימי הביניים ידועים ומוכרים לנו מימים ימימה. ספר היסוד של טובה רוזן¹ בוחן סוגיה זו משלל היבטים – ספרותיים, פסיכולוגיים ותרבותיים, ומשאיר רק מעט להתגדר בו. עם זאת, המחקרים הראשוניים של מוריץ שטיינשניידר ואדולף נויבאוור,² החיבורים הרבים הנוספים המנויים בספרה של טובה רוזן וגם ספרו האחרון של אברהם גרוסמן,³ מתמקדים ביצירות של הוגים דתיים ומשוררים, פוסקי הלכה ופרשנים, מורי מוסר ומקובלים, כמו אבן זבארה ואלחריזי, רש"י, הרמב"ם, ר' יהודה החסיד או רבי משה די ליאון, שיצרו יצירות כתובות, ומהם אנו יודעים על יחסן של השירה העברית, ההלכה, תורת המוסר והמיסטיקה היהודית לנשים בחברה היהודית ובתרבות היהודית. אולם מכל הדיונים עד היום נעדרה נקודת המבט החברתית הרחבה. כלומר, במקום לשאול מה היה יחסו של הוגה או משורר יהודי זה או אחר אל הנשים שסביבו, יש לשאול כיצד ראו שכבות העם הרחבות – ובהן, כמובן, גם הנשים – את מקומה של האישה? האם הם קיבלו את השקפתה של "העילית הכותבת" והמנהיגה על הנשים, או דחו אותה ונקטו עמדות אחרות?⁴

כתב יד ירושלים (בית הספרים 8^o3182) הועתק באשכנז בראשית המאה השש-עשרה,

- 1 טובה רוזן, ציד הצבייה: קריאה מיגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל אביב, תשס"ו.
- 2 Moritz Steinschneider, "Die jüdischen Frauen und die jüdische Literatur", *Hebräische Bibliographie* 19 (1879), pp. 9-11, 33-35, 81-83; Adolph Neubauer, "Zur Frauenliteratur", *Israelitische Letterbode* 10 (1884), pp. 49-83.
- 3 אברהם גרוסמן, והוא ימשול בך? האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים תשע"א.
- 4 הדבר משונה לאור הפרסומים העשירים בתחום זה בחקר המגדר בספרות העממית בתרבות המערבית. ראו לדוגמה את סקירת המחקר הענף מאז ראשית המהפך הפמיניסטי בשנות השישים של המאה העשרים, אצל Kay F. Stone, "Feminist Approaches to the Interpretation of Fairy Tales", Ruth B. Bottigheimer (ed.), *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion and Paradigm*, Philadelphia 1986, pp. 229-236; Susan T. Hollis, Linda Pershing and M. J. Young (eds.), *Feminist Theory and the Study of Folklore*, Urbana 1993.

ורוכזו בו חומרים מגוונים, כמו אלפא ביתא דבן סירא, סיפורי אלכסנדר מוקדון, אוספי פתגמים וחידודים, שירה היתולית, מדרשים קטנים על גן עדן וגיהינום, טקסטים בידיש ועוד. אולם במרכז כתב היד עומד קובץ בן תשעים ותשעה סיפורים, שהציג בפעם הראשונה נחמיה בריל עוד בשנת 1889.⁵ עניינם של החוקרים בקובץ סיפורים זה התרכזו בעיקר באגדות השבח על רבי שמואל החסיד ועל רבי יהודה החסיד, מייסדי חסידות אשכנז. ואולם, חלקו הגדול והעיקרי של קובץ הסיפורים אינו מוקדש לאגדות שבח, אלא לאוסף אקלקטי ומרתק של סיפורים עממיים, שנאסף, ככל הנראה, מכמה תקופות וממקורות מגוונים. אין לקובץ הסיפורים נושא מרכזי, לא ניכרת בו יד עורך שערכה את הסיפורים בסדר כלשהו, וצ"ט הסיפורים באים בזה אחר זה ללא היגיון ספרותי או תמטי. בעריכתו האקלקטית דומה קובץ סיפורים זה לאוספי סיפורים שנאספו כבר במאה השלוש-עשרה, כמו ספר המעשים וקובץ הסיפורים המצוי בכתב יד פרמה.⁶ נראה מכאן, שמטרתו של עורך הקובץ הייתה לרכז את כל הסיפורים שנמצאו תחת ידיו, והוא ראה בכל אחד מהם יחידה סיפורית עצמאית שאינה קשורה לאלה שלפניה או לאלה שאחריה (אם כי יש גם כמה דוגמאות למגוון קשרים בין סיפורים עוקבים – כמו עיסוקם באותה דמות, לדוגמה רבי שמואל החסיד ורבי יהודה החסיד). במרכזם של שלושה-עשר מצ"ט הסיפורים עומדות נשים. כיוון שכל הסיפורים הללו, ללא יוצא מן הכלל, הם סיפורים אנונימיים, וכמעט לכולם יש מקבילות קדומות או בנות הזמן, הם מקיימים את תנאי היסוד בספרות העממית, תנאי "הקיום המרובה";⁷ יש לראות בהם סיפורים המשקפים את תפיסת העולם העממית – לא של הוגה ומשורר זה או אחר – על יחסי גברים-נשים בימי הביניים.

יש לציין, עם זאת, שברבים מצ"ט סיפורי הקובץ מופיעות דמויות של נשים, אך הן רק נזכרות בהם ומשמשות דמויות משנה או תפאורה לעלילה. מקבץ שלושה-עשר הסיפורים המובא להלן הוא אחר: בסיפורים האלה אישה היא הדמות הפועלת העיקרית בסיפור וברור שהסיפור "הוא עליה" – כלומר, הוא משקף עמדה כלפי הנשים וכלפי מה שהן צריכות להיות. מבחינה זו הסיפורים הללו משקפים באופן סמוי ומורכב את יחסה של החברה היהודית של ימי הביניים, במשמעותו הרחבה של מושג זה, לנשים.

5 Nehemiah Brüll, "Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter", *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 9 (1889), pp. 1-85. עוד על אוסף הסיפורים בכתב יד ירושלים ראו במאמרי, "הקדוש וההגמון: סיפורי גולה מאשכנז בכתב יד ירושלים", ציון עו (תשע"א), עמ' 305-341. ובו גם ראיות להערכתו שיעקר סיפורי הקובץ, גם אלה המובאים בקובץ סיפורי הנשים שלהלן, שייכים לתקופה שסביב שנת 1300, ולא לראשית המאה השש-עשרה, זמן העתקתו של כתב היד שבידינו.

6 עלי יסיה, "ספר המעשים: לאופיו, מקורותיו והשפעתו של קובץ סיפורים מזמנם של בעלי התוספות", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 409-429; רלה קושלבסקי, סיגופים ופיתויים: הסיפור העברי באשכנז על פי כתב יד פרמא 2295, ירושלים תש"ע.

7 כלומר, הימצאו של הסיפור בריבוי נוסחאות, בכמה תקופות ובכמה חברות מורה על כך שהוא התקבל כנכס תרבותי שלהן, ומבחינה זו הוא "עממי". ראו בספרי, סיפור העם העברי, תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 3-10, והספרות הנוספת הנזכרת שם בהערות.

מקבץ סיפורי הנשים שבכתב יד ירושלים הוא תוספת רבת חשיבות לחומרים שנאספו עד עתה ופורשו במחקר, על דימוין של נשים ועל מקומן בספרות העברית של ימי הביניים, ואני מבקש להקדיש אותו לטובה רוזן – החברה והחוקרת.

הנובלה העממית, או: מה התרחש לאחר "זהם חיו באושר ובעושר"?

אחת התופעות הבולטות במקבץ הסיפורים שלפנינו היא שבכולם גיבורות הסיפורים הן נשים נשואות, הפועלות בעלילת הסיפור בתוך מערכת הנישואין או מטעמה. אפילו בסיפור שסיפר שלמה המלך לשלושת הסוחרים שבאו לפניו כדי שיזהה מי מהם גנב את רכוש חבריו.⁸ בסיפור על צעיר וצעירה שנדרו שלא להינשא לאחרים אלא לאחר שייתנו רשות זו לזה לעשות כן, ניכרת אותה התופעה; לאחר שהצעירה נתארסה לבחור אחר, היא באה לבקש את רשותו של אותו צעיר כפי שהתחייבו זו לזה; ואף שאין היא עדיין בגדר אישה נשואה, היא פועלת ככזאת בשליחות ארוסה לאחר שהחליטו כבר על נישואיהם.

לפני שנים עמדתי על ההבחנה הז'אנרית בין המעשייה לנובלה, הנוגעת לעניין זה ממש:⁹ המעשייה (märchen, fairy tale) עוסקת במסלול אל הנישואין, בחתירתם של הגיבורים הצעירים להשיג את ידם של הנערה-הנסיכה או הנסיך ואת היתרונות החומריים הנלווים אליה – עושר ומלכות, אך מעולם היא אינה שואלת כיצד נראו חיי הזוג או המשפחה שהקימו לאחר הנישואין "המאושרים".¹⁰ לעומת זאת, סוגת הנובלה (novelle) מספרת על מה שקרה לאחר מכן. היא מציגה את המתרחש בין בני הזוג לאחר הנישואין, בדרך כלל, את המתח סביב השליטה וההכרה, הזהות והמעמד. לדוגמה, בקובץ הסיפורים הקדום, ספר המעשים מובאות שתי מעשיות קלסיות שנדונו לא מעט במחקר: "ר' יוחנן והעקרב" ו"מעשה בשני חתנים".¹¹ בשניהם עוברים החתנים המיועדים מסעות רבי הרפתקאות כדי להשיג את ידה של המלכה או של בת גדולי העיר, ולאחר "הסיום המאושר" מסתיימת עלילת הסיפור שכן המטרה הושגה, ומה שמתרחש לאחר מכן בין בני הזוג אינו חשוב או מעניין עוד. לא כך הדבר כמעט בכל סיפורי מקבץ סיפורי הנשים שבכתב יד ירושלים. לא רק ששתי המעשיות הנזכרות אינן מועתקות בו (לעומת כמה וכמה סיפורים מספר המעשים שהועתקו לכאן ומצביעים על זיקה ברורה בין שני הקבצים), אלא, שלא מועתקת לקובץ הסיפורים בכתב יד ירושלים אפילו מעשייה מובהקת אחת.

8 סיפור 2 בנספח להלן.

9 יסיף, סיפור העם העברי, הערה 7 לעיל, עמ' 371-380.

10 במחקר הפמיניסטי של המעשייה המעבר מוגדר כ-"women's transition from an asexual world to the world of sexuality". ראו לדוגמה אצל Cristina Bacchilega, "An Introduction to the 'Innocent Persecuted Heroine' Fairy Tale", *Western Folklore* 52 (1993), p. 9. ברור שהנשים הנשואות בסיפורי הקובץ שלהלן כבר נמצאות מעבר לשלב מעבר זה.

11 על המעשיות האלה ראו יסיף, "ספר המעשים", הערה 6 לעיל; שרה צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג; ענת שפירא, "מגמות ההרחבה בסיפור העברי של ימי הביניים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ד, עמ' 300-325; Vered Tohar, "The Story of 'Johanan and the Scorpion': a Thirteenth Century Hebrew Romance", *Fabula* 50 (2009), pp. 54-66.

דומה שאין מתאים לברורה של הטענה בדבר ההבחנה בין מעשייה לנובלה מן הסיפור על מר עוקבא או עקיבא העשיר ואשת האיש,¹² כיוון שהוא מעמיד זה מול זה את שני המסלולים הנרטיביים; את המעבר בין המצב "המעשייתי" למצב ה"נובליסטי" שהאישה גיבורת הסיפור נתונה בהם. עקיבא, עשיר גדול ויפה תואר, ביקש מאב אחד את יד בתו, אך זה סירב והשיא את בתו לתלמיד חכם. העשיר נפל למשכב וכמעט מת מרוב אהבתו־תשוקתו אליה, אך היא סירבה לראותו עוד. בעלה, התלמיד החכם, שהיה כנראה חדל אישים בחיי היום־יום, הושלך לבית הסוהר בגין חובותיו, ותבע ממנה ללכת אל העשיר כדי שיתן בידה את סכום הכסף הדרוש לפדותו מבית האסורים, אף שהיה ברור לו במה היא עליה לשלם על כך. למרות תחינותיה שלא ישתמש בה כבזונה, הכריח אותה בעלה לעשות את רצונו. האישה התייצבה בבית העשיר אוהבה, והצליחה לשכנעו באמצעות דברים כנים ומלומדים שלא לחטוא באשת איש, ואכן הוא נתן בידה את הכסף לפדיון בעלה בלא שנגע בה.

סיפור זה נפוץ במקורות העבריים של ימי הביניים והוא מסופר בהם בכמה נוסחים שנחקרו ותוארו כבר.¹³ הנוסח הקרוב ביותר לכתב יד ירושלים הוא הנוסח שבקובץ הסיפורים שבכתב יד פרמה מאשכנז של המאה השלוש־עשרה. הקרבה בין הנוסחים רבה עד כדי זהות בביטויים ייחודיים, ולכן קשה להאמין שהם מופיעים בשניהם באורח מקרי. רלה קושלבסקי מצביעה על הקרבה בין פתיחת הסיפור הזה לבין סיפור הבינימי "מעשה בשני חתנים" שנזכר כבר לעיל כמעשייה קלאסית – כלומר חלקו הראשון של סיפור מר עוקבא מתאר מצב "מעשייתי" מובהק.¹⁴ קושלבסקי מראה שבנוסחים אחרים של הסיפור יש הרחבה של אפיזודת הפתיחה, ובה מוצגת תחרות בין העשיר עקיבא לבין התלמיד החכם, ולפי האתוס היהודי המקובל, בחר האב בתלמיד החכם, בדיוק כמו בסיפור "מעשה בשני חתנים". ואולם – וכאן מונח עיקר ההבדל בין נוסח הסיפור בכתב יד פרמה לבין נוסח כתב יד ירושלים שבו אנו דנים – בכתב יד פרמה אין הסיפור מסתיים בפדיונו של הבעל מבית האסורים אלא ממשיך לספר שעקיבא העשיר חזר בתשובה, הצטרף לשיבה, היה לתלמיד חכם גדול – מעין קדוש יהודי שהילה של קדושה זוהר סביב ראשו. בנוסח זה, כפי שמדגישה קושלבסקי בצדק, באה לידי ביטוי ביקורת על בחירתו של האב בחתן שהוא חדל אישים, אף על פי שברור מכמה רמזים בסיפור שהעשיר יפה התואר היה החתן המועדף על הנערה, ואביה לא טרח אפילו לשאול לדעתה.

לעומת זאת, בסיומו של הסיפור בנוסח כתב יד ירושלים, לאחר פדיונו של הבעל מבית האסורים, "והלכה לפדות בעלה מבית אסורים וסיפרה לו כל המעשה ובעלה האמין ולא

12 סיפור 3 בנספח להלן.

13 אבידב ליפסקר, "אור זרוע לצדיק", אנציקלופדיה של הסיפור היהודי, א, רמת גן תשס"ה, עמ' 131-134, והערה הבאה.

14 קושלבסקי, סיוגופים ופיתויים, הערה 6 לעיל, עמ' 42-168. נוסח ספר המעשים ויסף, "ספר המעשים", הערה 6 לעיל, עמ' 307 בכתב היד אוקספורד (Or.135), יוצא דופן בכך שהוא אינו פותח כלל במוטיב "תחרות החתנים", אלא: "מעשה בחסיד אחד שהייתה אשתו יפה ביותר והיה החסיד עני גמור והיה שם בחור אחד בעירו שהיה עשיר ביותר וחמד אשתו של אותו חסיד". אמנם גם נוסח זה מסיים בהילת קדושתו של העשיר, אך היא משמשת כאן בעיקר בשכנועו של הבעל החסיד בצדקתה של אשתו, שעד עתה לא האמין לרבריה, שלא היה מגע מיני בינה לבין העשיר.

האמין", הולך הסיפור בכיוון אחר לגמרי. נוסח כתב יד פרמה עוסק בביקורת חברתית (על האב), או בשינוי התודעתי שהפך חוטא (עקיבא העשיר) לקדוש, ואי לכך הוא סיפור שנושאו העיקרי הוא עולמם של גברים יהודים, ואילו נוסח כתב יד ירושלים, ה"חותך" את עלילת הסיפור כאן, עוסק בשאלת מעמדה ותפקידה של האישה בכינון מערכת היחסים בתוך המשפחה. אביה של האישה בחר בבעל שלא רצתה בו, ואף על פי כן היא שמרה על שלמות נישואיה בכל מחיר. גם כאשר אותו בעל-תלמיד חכם הוציאה לזנות ממש, השכילה האישה לשמור על מה שנחשב בעיניה לקדוש מכול – על טהרתה המינית; ובסופו של דבר, בעלה ששלחה אל ציפורני העשיר האשים אותה בחוסר נאמנות – חשד שלא הפסיק לנקר בו בוודאי לכל אורך נישואיהם מכאן ואילך. היא, ששמרה במחיר חייה ממש על שלמות נישואיה, רואה עתה כיצד הם הולכים ומתפוררים לנגד עיניה.

אכן, ניכר כאן מעבר ברור בין שני הז'אנרים המובהקים העוסקים בזוגיות ובנישואין: המעשייה "מעשה בשני חתנים", שאף היא עברה שינוי רדיקלי משום שהנערה לא נישאה לחתן שרצתה בו אלא לזה שאולצה לשאת; והנובלה, הצועדת כבר מעבר להבטחת האושר והעושר אל המציאות האפורה ורבת המתחים של חיי נישואין. את המשא הזה נושאת האישה הצעירה על כתפיה. הבעל הלומד תורה ועוסק בעסקים כושלים ממחר להאשים אותה בהפקרתו וברצונה להיפטר ממנו כדי להינשא לעשיר – בעודו שולח אותה למרות התנגדותה הנמרצת אל בין זרועותיו למען טובתו שלו. לכל אורך הסיפור נאבקת גיבורת הסיפור במציאות המתנכרת לה כדי לשמור על מה שחשוב לה וקדוש בעיניה. כזה הוא אופייה של הנובלה – היא אינה נרתעת מלהציג את המציאות הקשה ולחשוף את האמת המרה שמתחת לפני הפנטזיה הרומנטית המאפיינת את המעשייה.

לקרוא סיפור "מן השוליים"

ההבחנה שרוב הסיפורים במקבץ כתב יד ירושלים שייכים לסוגת הנובלה ושבמרכזם עומדות, כאמור, נשים, מציגה דימוי אחר לגמרי של האישה בספרות העממית, דימוי כמעט הפוך מזה שמצא המחקר במקאמות או בשירת החול העברית של ימי הביניים. עם זאת, יש כאן סיפור אחד לפחות שהוא בעל אופי מיזוגני מובהק. זהו הסיפור הידוע בשם "אדם אחד מאלף מצאתי"¹⁵ הסיפור שייך למעגל הסיפורים המיזוגניים שבמרכזם עומד שלמה המלך ורוכזו יחדיו במחזור הסיפורים "משלים של שלמה המלך"¹⁶. בעקבות פפוקם של חברי הסנהדרין בדבריו של שלמה, "אדם אחד מאלף מצאתי ואישה בכל אלה לא מצאתי" (קהלת ז, כח), החליט שלמה להוכיח את טענתו באמצעות משפחה מאושרת שמשרתיו מצאו לו לשם כך. הוא הציע לבעל לרצוח את אשתו כדי שיוכל להשיאו לבת המלך ולהעלותו לגדולה, אך הבעל נרתע ולא עשה כצו המלך. האישה עמדה, בלא היסוס, לחתוך את ראש בעלה, אלמלא נתן המלך בידה חרב נוצצת מבדיל, "א"ל [הבעל לשלמה]. הקיצוטי ומצאתי אשתי להרגני ואילו היה הסייף של ברזל כבר הייתי אבד מן העולם. אני רחמתי עליה והיא לא רחמה עלי. א"ל שלמה, אף אני אומר שאין לאשה רחמים, לכך

15 סיפור 10 בנספח להלן.

16 עלי יסיף, "משלים של שלמה": לאחדותו הספרותית של קובץ סיפורי עם", מחקר ירושלים בספרות עברית ט (1986), עמ' 357-373.

לא נתתי לה סייף של ברזל". כלומר, הסיפור מבקש להעמיד במבחן זהה גבר ואישה, כדי לסתור את הטענה המקלה, לכאורה, שהגבר והאישה חיים בתנאים אחרים ועל כן האישה נכנעת לחטא בקלות רבה יותר.

זה בוודאי מה שהסיפור מבקש לומר לקהל שומעי-קוראיו. ואכן, הסיפור סומך על טיפוס סיפורי בין-לאומי נפוץ, שבו בעל ואישה נשבעים נאמנות זה לזו גם לאחר מותם. כאשר נפטרת האישה הצעירה, מקים בעלה אוהל ליד קברה, ואינו זו משם עוד. כאשר עוברת ליד הקבר דמות על-טבעית כלשהי – מלאך או קדוש – ושומעת מן הצעיר את הסיבה לנוכחותו בבית הקברות, מבטיחה לו הדמות שאשתו לא הייתה נוהגת כך. הדמות מחייה את האישה וטומנת את הגבר בקברה, והיא, האישה, אינה מהססת לבגוד בו עם עובר האורח הראשון המזדמן למקום.¹⁷ הצבעה על הנוסחים הבין-לאומיים של הסיפור חשובה, בין השאר, כיוון שהיא מלמדת על תהליך הייחוד שחל בסיפור – כלומר, על דרכי קליטתו בתרבות היהודית. השינוי העיקרי הוא יצירת מסגרת סיפורית הנוטעת את הסיפור בירושלים המקראית, בשלטונו של המלך שלמה ובפסוק מקראי. לולא העמדתה של מסגרת היסטורית מדומה זו, היה הסיפור יכול להשתייך לכל תרבות שהיא בעולם המוסלמי או באירופה הנוצרית.¹⁸

נוסף על מה שמלמד התהליך על אופן הקליטה של טיפוסים סיפוריים בין-לאומיים בתרבות היהודית של ימי הביניים, הוא משנה לא רק את קהל היעד של הסיפור, אלא בעיקר את משמעותו. המוקד הסיפורי נעתק כאן מהתנהגותם של בני הזוג אל סמכותו היודעת-כול של המלך. הסנהדרין המקיפים את שלמה מטילים ספק בסמכותו, ועל כן עליו להוכיחה בפועל. לשון אחר, חייה, עתידה ואושרה של אותה משפחה אינם אלא כלי שרת בידי האגו הגדול של המלך. לפני הזמנתם אליו הם היו משפחה מלוכדת ומאושרת, ומה לאחר מכן? כפי ששאלנו באשר ל"סיפור על עקיבא והאישה הנשואה", האם יוכלו היא ובעלה לשוב ולחיות חיי משפחה ראויים לאחר הניסיון המר הזה, לאחר שהסיפור חותם באמירה שבעלה "האמין ולא האמין" לה? כך יש לשאול אף כאן: לאחר ששבו בני הזוג מארמון המלך, שם סיפר להם המלך בחיוך על שפתיו שהם לא היו אלא שפני ניסיון ושחיי המשפחה שלהם הועלו כזבח על מזבח האגו המלכותי, האם יוכלו לשוב לאורח חייהם הקודם? האם לא ניטעו עתה בלבם חשדות וספקות בנאמנותם זה לזה, שלא יימחו משם לכל אורך חייהם? דומה שלא האישה היא הדמות השלילית כאן, המרשעת שאינה בוחלת באמצעים כדי לקדם את מעמדה, אלא דווקא המלך, אשר דרס ברגל גסה משפחה מאושרת והחריב את חייה רק כדי להוכיח ברבים שאין חכם ממנו.¹⁹

17 ראו שם, עמ' 364-365.

18 על תהליך ה"ייחוד" של מסורות עממיות בין-לאומיות בימי הביניים, ראו יסיף, סיפור העם העברי, הערה 7 לעיל, עמ' 292-310, והספרות הנוספת הנזכרת שם.

19 ראייה חותכת לתקופתה של פרשנות זו היא נוסח הסיפור שעובד לסוגת המקאמה על ידי יוסף אבן זבארה במאה השתיים-עשרה בספר שעשועונים שלו. אמנם המלך אצלו אינו שלמה אלא אחד ממלכי ערב, אך בסיום הסיפור אומר הבעל שסירב להרוג את אשתו דברים שאינם משתמעים לשני פנים: "ארורים יהיו המלכים / כי הם אחר תאותם הולכים / ולבות בני אדם בהבליהם מושכים / וכיין שמחתם מי אנחה נוסכים" (ספר שעשועונים, ישראל דוידזון [מהדיר], ברלין תרפ"ה, עמ' 28).

אם כך, יש לנסות לקרוא גם את הסיפור הראשון, על עקיבא והאישה הנשואה, בדרך דומה, כלומר "מן השוליים".²⁰ לא קשה לקרוא כך את הסיפור השני, שהוא סיפור מיזוגני מובהק, ולכן ברור מה נתכוונה הקריאה הגברית לעשות לדימוי הנשי; אולם קשה יותר לקרוא כך את הסיפור על עקיבא והאישה הנשואה, שם האישה מתוארת כאישה נאמנה וראויה. עומדות בפנינו שתי אפשרויות: אפשרות אחת, המקובלת יותר על הקריאה הפמיניסטית הקלסית, היא לטעון שכך רוצים הגברים לראות את נשותיהם – כנועות, ונתונות לחלוטין לסמכותם של האב והבעל; ואכן, האישה, אף שבוודאי רצתה בעקיבא העשיר והשרמנטי לבעל ולא בתלמיד חכם חדל אישים, לא גילתה כל התנגדות לכפייה זו של סמכות האב. היא לא התנגדה לסמכות גם בעת שבעלה האסיר כפה עליה ללכת אל עקיבא העשיר כדי לקבל את סכום הכסף לפדיונו מבית האסורים, אף על פי שהיה ברור לשניהם שכסף זה ייתן לה רק כאתנון, כלומר, הוא הוציאה לזנות כסרסור ממש, וגם אז נכנעה לרצונו. עם זאת, היא שמרה בקנאות אין קץ על נאמנותה לבעלה ועל ערכי הצניעות הנשית, כפי שהם נתפסים באתוס היהודי. לשון אחר, הסיפור מעצב את דמותה של האישה-הרעייה האידאלית על פי מה שהגברים רוצים שנסוּתיהם תהיינה.²¹

העובדה שתכונות אלו המיוחסות ל"אישה האידאלית" הן עתיקות יומין, מוכחת מסיפור אחר במקבץ הסיפורים, "סיפור שושנה והזקנים", שהוא הגרסה הביניימית של ספר שושנה החיצוני.²² אף בסיפור קדום זה – ובעיקר בנוסחו הביניימי המובא כאן – באות לידי ביטוי אותן תכונות "נשיות" בדיוק. שושנה הכנועה, הנחבאת אל הכלים, שאין לה כל נוכחות לבד מזו שלצד בעלה, ראש הגולה, מוכנה להקריב את חייה הצעירים על מזבח הצניעות וטהרת המשפחה. הכניעות הקיצונית לגברים השולטים בחייה, בצד הקנאות המוחלטת לערכי המשפחה, הן גם התכונות שיוחסו, כפי שראינו, לגיבורת "סיפור עקיבא והאישה הנשואה". דומה, שאלו אינן התכונות שהאישה מייחסת לעצמה, אלא התכונות שחברת הגברים היהודית מצפה שיהיו בה. אל סיפור שושנה יש לצרף באותו עניין ממש גם את סיפור "החלוק המבהיק",²³ שהופיע לראשונה בספרות העממית היהודית ב"חיבור יפה

20 ראו את הגדרת השיטה אצל אורלי לובין, אשה קוראת אשה, חיפה 2003, עמ' 63-101; רחון, ציד הצבייה, הערה 1 לעיל, עמ' 35-38. רלוונטי יותר לשיטת המחקר במאמר זה; Barbara A. Babcock, "Taking Liberties, Writing from the Margins, and Doing It with a Difference", *Journal of American Folklore* 100 (1987), pp. 390-411.

21 Bacchilega, הערה 10 לעיל, עמ' 4, מנסחת עמדה זו במחקר הפמיניסטי של המעשייה ניסוח מחודד ומדויק: "This shift from assuming sexual identity to analyzing its construction in narrative implies 'the question of how women are seduced into consenting to 'feminity'".

22 סיפור 8 בנספח להלן. על הנוסחאות העבריות של סיפור שושנה בימי הביניים ראו, Israel Lévi, "L'histoire de Suzanne et les Deux Vieillards dans la littérature juives", *REJ* 95 (1933), pp. 157-171; והספרות הרבה הנמסרת בספר *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales*, Collected by Micha Josef Bin Gorion, Prepared with Headnotes by Dan Ben-Amos, Bloomington and Indianapolis 1990, pp. 79-80; ועתה, יפעת בירנבוים, "מעשה שושנה": חזרתו לתרבות היהודית בימי הביניים", עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ב.

23 סיפור 7 בנספח להלן.

מן הישועה" של רבי נסים מקיירואן, בן המאה האחת-עשרה.²⁴ אף כאן מקריבה האישה את חייה למען טובתו של בעלה – להשלים את החלוק המבהיק שנועד לו בעולם הבא. היא הסכימה להימכר לשפחה כדי שבעלה ייתן את מחירה לצדקה וכך יזכה להשלמת חלוקו. כזאת היא "האישה הטובה": זו המוכנה להקריב, בלא היסוס, את חייה למען בעלה ומשפחתה.

אפשר שכן, אבל אולי יש לפרש את הסיפור-הסיפורים גם אחרת. הסיבה העיקרית לכך היא ההבחנה הסוגתית. כל השירים והסיפורים העבריים מתקופת ימי הביניים שנבחנו עד עתה במחקר הן יצירות ספרותיות כתובות ששם מחברן מתנוסס עליהן והן מכוונות רק לקהל קוראים משכיל – כלומר, לגברים, ואילו כל הסיפורים שאנו עוסקים בהם כאן הם סיפורי עם. הבחנה זו מכרעת משום שסיפורי העם, קודם שהועלו על הכתב, התגבשו וסופרו בעל-פה, בלשון הדיבור של הקהילה, בשפת יום-יום המובנת לכול, בלי חריזה, שיבוץ ואלוזיה. שירת החול והמקאמה הוציאה מכלל נמעניה את הנשים – שלא הייתה להן נגישות אליהם ואל ההקשר התרבותי שבתוכו נוצרו, ואילו בספרות העממית-האוראלית היו הדברים הפוכים – בדרך הטבע, חלק נכבד מנמעניה של הספרות העממית היו נשים, וזו הייתה דרך הביטוי העיקרית, אם לא היחידה, שנותרה בידיהן. תהייה זו טעות מרה לחשוב שכיוון שאמצעי הביטוי הספרותיים "העיליים" – השירה, הפילוסופיה, המיסטיקה, ההיסטוריוגרפיה – היו חסומים בפני נשים, הן לא התבטאו ולא השתתפו בשיח התרבותי של קהילתיהן. אין ספק שכל אישה בתוך מעגל החיים שלה – העשירה בביתה המוגן והמרווח, הרוכלת בשוק, הכובסת בנהר ועקרת הבית בחוג משפחתה – שמעה, סיפרה ויצרה טקסטים השייכים לתרבות האוראלית-העממית. אף על פי שמתוך היצירה הספרותית הענפה של התרבות היהודית בימי הביניים אפשר לדלות ולסנן קולות נשיים בודדים, מקוטעים ומצונזרים בלבד, אין לי ספק שקולות רבים, מגוונים ומשמעותיים של נשים שרדו דווקא בסיפורת העממית של התקופה.²⁵ אחת ההוכחות לכך היא ההבחנה שפתחנו

24 לספרות העשירה על הסיפור ולרשימת נוסחאות ראו אבידב ליפסקר, "החלוק המבהיק (יוסף הגנן)", אוציקלופדיה, הערה 13 לעיל, ב, עמ' 291-301.

25 הטענה שנשים נעדרו מן היצירה היהודית של ימי הביניים מוכחת ונשמעת היטב אצל אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 502-505. גרוסמן אף אומר ש"מכיוון שקולן של הנשים היהודיות עצמן כמעט שלא נשמע בימי-הביניים, קשה לתאר בפירוט את רגשותיהן כלפי הבעל והילדים ואת מקומן בתוך המשפחה. אמנם קושי זה קיים גם בנושאים אחרים, אבל משקלו גדול במיוחד בחקר עולמה הרגשי והמנטלי של האישה ותפקידה כרעיה וכאם" (שם, עמ' 210). אכן, דברים כדרכנות, אך האפשרות שקולה של האישה עשוי להישמע דווקא באמצעות המקורות הלא-נורמטיביים ששרדו לנו מן התקופה, אף אינה עולה כאן כאפשרות. ועוד, האמירה שתפקידיה של האישה הם תפקידים של "רעיה ואם", כלומר, תלות בבעל מצד אחד, ובגידול בניה מצד אחר, ואין לה ולא יכולים להיות לה תפקידים אחרים שאינם תלויים בגברים שסביבה, היא תפיסה אנכרוניסטית שעבר זמנה. טענה שגויה זו מצטרפת לטענה החמורה יותר המצוטטת כאן מדבריו של משה אידל הטוען שנשים יהודיות ויתרו מרצון, לכאורה, על יצירה רוחנית, כמו זו של נשים בעולם הנוצרי של ימי הביניים, משום שהן רחו את "ההנחה הסמויה, שמקורה בעיקר בעולם הנוצרי, בדבר עליונותה של החוויה הרוחנית על סוגי פעילות דתית אחרים, כגון פרייה ורבייה. לאובדנו של הקול הנשי ביצירה היהודית יש צד אחר: זכיתן של רוב הנשים היהודיות בחיי אישות, בזוגיות ובצאצאים" (שם, עמ' 504). כלומר, לשכיבתן של הנשים היהודיות

בה את הדברים – מרכזיותה של סוגת הנובלה העממית. העובדה שרוב הסיפורים שנשים ממלאות בהם את התפקיד העלילתי המרכזי, הסיפורים שבהם הן פעילות, עצמאיות והחלטיות, שייכים לסוגת הנובלה העממית, היא ראייה מובהקת לקול הנשי: לקול שאינו רואה בנישואין את סופה של הדרך להעלאתו של בעל בחכה, אלא מתבונן בחיי הנישואין בעיניים מפוכחות וראליסטיות, ורואה בהם ראשיתה של דרך ארוכה ורבת תחתים שמטרתה להעמיד את חיי הזוג על בסיס של שוויון והערכה הדדית.

אם אנו בוחנים מזווית ראייה כזאת את "סיפור עקיבא והאישה הנשואה", דומה שמשמעות הסיפור צריכה להיות אחרת. ההנחה שהסיפור הוא סיפור של נשים, על נשים ובשביל נשים – כלומר שהוא סופר במגוון הזדמנויות היגוד שנשים נכחו בהן – מעמידה את האישה במרכז ההוויה החברתית. הגברים שסביבה משתמשים במיניותה – אביה משתמש בה על פי ערכיו, העשיר חושק בה על יופייה, בעלה מוציאה לזנות למען בצע כסף – כדי להשיג, כל אחד ממקומו, את מטרתו. אולם היא עומדת פקוחת עיניים מול מציאות שאינה אוהדת אותה: היא יודעת שאם תפר את רצון אביה – תהיה אבודה מבחינה חברתית, אם תיענה לחשקיו של עקיבא העשיר – תאבד גם כן, ואם לא תיענה לרצונו של בעלה – יהיו חיי משפחה אבודה; היא ניצבת בגבה אל הקיר, ואין לה מוצא אחר. מנקודת המבט הנשית, אין זה סיפור אופטימי אלא ראיסטי: זהו סיפור על תודעה נשית המכירה שכל חלקי החברה היהודית: המשפחה, השררה והתורה, התגייסו להכניעה לרצונם, והיא נאבקת כדי לשרוד ביניהם, כדי להיאבק על המקום שהיא רוצה בו, ולא להסתפק במקום שהקצו לה המסורת והחברה.

אישה רעה, אישה טובה – ואולי ההיפך

אחד הסיפורים המעניינים, ועם זאת הקשים לפענוח, במקבץ סיפורי הנשים שלוקט בקובץ כתב יד ירושלים הוא הסיפור על רבי יוסי ושתי נשותיו.²⁶ לרבי יוסי הייתה אישה מרשעת שנהגה לבזות אותו בפני תלמידיו. כאשר ביקשו החכמים, חבריו, לשכנעו לגרשה, הוא טען בפניהם שאינו יכול לעשות כן כי אין בידו לשלם את כתובתה. כאשר הזמין רבי יוסי את ר' אלעזר בן עזריה לביתו לאחר הלימוד, ואשתו ביקשה להאכיל את האורח המכובד עדשים בלבד, אף שהיו ברשותה גם פרגיות, השתכנע ר' אלעזר בן עזריה ברשעותה, נתן את דמי כתובתה בידי חברו העני, והוא גירש את המרשעת. האישה נישאה לשר העיר, השר התעוור וירד מנכסיו, וגרושתו של רבי יוסי הוליקה אותו ברחובות העיר כדי לקבץ נדבות למחייתם. כאשר היא סירבה לעבור ברחוב של בעלה לשעבר, רבי יוסי, מפאת הבושה, הכה אותה העיוור באכזריות, ורבי יוסי ריחם עליהם, הקצה להם מקום צנוע למגוריהם ותמך בהם בכסף. גם רבי יוסי נשא אישה שנייה, והפעם אישה טובה באמת:

תחת גופות בעליהן, לכביסת בגדי אדונן וילדיהן בנהר הקפוא ולבישול ארוחותיהם אגב "בילוי" שעות ארוכות באווירה "הדתית" של המטבח הדחוס והמחניק, יש ערך דתי ורוחני שווה לזה של כתיבת שירה דתית, נשיאת דרשות בציבור, חיבור חזיונות מיסטיים וספרי מוסר – כפי שעשו נשים נוצריות בימי הביניים. איני בטוח שאידל מבין את ההשלכות החמורות של דברים אלה, שרבני בני ברק לא היו יכולים לנסחם טוב יותר.

היא התייחסה אליו כדת וכדין, כאל אדונה, האכילה והשקתה אותו בשונו מבית הכנסת בכל ערב שבת כדי שישנה אף אותה בברכה. כאשר בישר מלאך המוות לרבי יוסי שהגיע זמנו, ולנוכח הפצרות אשתו החדשה, הוא הבטיח לה שימשיך להגיע בכל ערב שבת, גם לאחר מותו, ולברך על המזון כפי שעשה עד עתה. ואכן, היה המת שב בכל ערב שבת לביתו ומברך על המזון. כאשר שמעו אנשים טובים קול של גבר מביתה של האלמנה, מיהרו לבית הכנסת וסיפרו שלא למנת רבי יוסי יש מאהב. היא זומנה לבית הדין, סיפרה את האמת בעל כורחה, ומאז לא הופיע עוד המת בביתה בערבי שבתות.

חלוקת הסיפור לשניים – אשתו המרשעת של רבי יוסי, ואשתו הטובה – אינה רק עלילתית, אלא אף טקסטואלית. חלקו הראשון של הסיפור מתורגם כאן באורח כמעט מדויק מן הארמית של ספרות חז"ל, ואילו החלק השני, הבנוי עליו, הוא ככל הנראה תוספת שנוספה לסיפור בימי הביניים.²⁷ הסיפור הוא אקסמפלום מובהק, ומטרתו המוסרית-החברתית ברורה ומובנת: חלקו הראשון – הסיפור התלמודי-המדרשי – מתכוון להעמיד את המודל הנשי השלילי – כיצד אסור לאישה לנהוג בבעלה, והתוספת הביניימית מבקשת להוסיף עליו את המודל החיובי – התנהגותה הראויה של "האישה הטובה". מנקודת מבט זו, ובקריאה פוזיטיביסטית תמימה, אפשר לומר שהסיפור הביניימי מפגין יחס חיובי אל הנשים: לא כולן רעות (בבחינת "עזר כנגדו") אלא יש גם טובות, ובחירה נכונה של הגבר באישה ראויה עשויה להעמיד חיי משפחה הרמוניים ומאושרים.

כך בוודאי קראו ושמעו את הסיפור בימי הביניים, וכך התכוונו מי שחיברו את שני הטקסטים הנפרדים לכלל סיפור אחד – שהוא יהיה חומר "חינוכי", אקסמפלרי בעיקר בעבור נשים. קובץ הסיפורים החשוב בן המאה האחת-עשרה, "חיבור יפה מן הישועה" שחיברו ר' נסים מקירואן, הוא ראייה מובהקת לכך. באחד הסעיפים הנרחבים בחיבור הוא מביא סיפורים על נשים טובות ועל נשים רעות – בהם שני סיפורים שהוזכרו כבר למעלה, "אדם מאלף מצאתי" ו"החלוק המבהיק" – כדוגמאות לשני טיפוסים הנשים, הרעה והטובה. אך רבי נסים, בהיותו מנהיג דתי ומחנך, הוסיף לסיפורים האלה דברי הסבר מפורטים:

כמה טובה אשה שמעשיה נאים, וכמה רעה וקשה אשה שמידותיה מגוננות [...] כמה רעה ומרה האשה המרדנית [...] וחייב להיזהר ולהישמר ההצלה מהגהינום וממה שדומה לו [כלומר, מאישה רעה]. וכל שכן שהוסיפו לזה: אם כתובתה מרובה [...] ואמרו תקנה לדבר

27 הסיפור מופיע בספרות חז"ל בכמה נוסחאות, ירושלמי כתובות פ"א, ה"א (לד, ע"ב); בראשית רבה יז, יח (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 152-155); מדרש ויקרא רבה לד, יד (מהדורת מרדכי מרגליות, עמ' תת-תת). מוטיב "המת החוזר לארצות החיים" הוא אחד המוטיבים הפולקלוריים הנפוצים בתרבות היהודית והנוצרית של התקופה. ראו לדוגמה, Frederic C. Tubach, "Dead, Return of", *Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Tales*, Helsinki 1969 (FFC 204); Leander. Petzoldt, *Der Tote als Gast: Volkskunde und Exempel*, Helsinki 1968; Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: the Living and the Dead in Medieval Society*, Chicago and London 1998

שיקח אשה אחרת על הראשונה [...] אבל אם היה עשיר כדי הכתובה, יגרשנה ויפטר מסבל הרע [...] ואשה רעה צרעת לבעלה, מה תקנתה? יגרשנה ויתרפא מצרעתו.²⁸

דברי רבי נסים כאן נאמרו ממש על מה שמסופר בסיפור על שתי נשותיו של רבי יוסי, בהיותו נציג מובהק של הממסד הגברי ששלט בחברה היהודית – את סיפוריו הוא סיפר, ככל הנראה, בעל־פה ובערבית – שפת היום־יום של הקהילה היהודית, והם ראייה ברורה להלכי הרוח בחברה העממית הרחבה. נוסח הסיפור המורחב בקובץ הסיפורים היידי הגדול ה"מעשה בוך" בן המאה השש־עשרה הוא ראייה נוספת לתהליך זה.²⁹ קובץ סיפורים זה כתוב בשפת העם, היידיש, ורוב סיפוריו לוקטו מן המסורת העממית שבעל־פה, כלומר הם סופרו בעל־פה לפני שהועלו על הכתב, והיו מיועדים בעיקר לקריאה או לשמיעה של נשים בחברה היהודית, שלא הייתה להן נגישות, בדרך כלל, לטקסטים הכתובים עברית. בנוסח היידי מורחב באופן דרמטי החלק השני דווקא, החלק המספר על האישה הראויה, שתפקידו היה להעמיד מופת ודוגמה להתנהגותה של "האישה הטובה".

ואולם, אפשר לקרוא את הסיפור המעניין הזה גם "מן השוליים". מיהי באמת האישה השנייה, "הטובה"? – אישה כנועה, חרדה לשינויי מצב הרוח של בעלה, אישה שתכלית חייה היא ההמתנה לו עד לחזרתו מבית הכנסת ובידה כוס המשקה שלו, כדי שלא יצטרך לחכות ולו רגע אחד עד שתיתן אותה בידו ולא יכעס. האם זאת האישה "הטובה"? – דמות רפה, חרדה כעלה נידף, ללא אישיות עצמית, ללא רצון או חיים משלה; גם טעם חייה אבד לחלוטין עם מות בעלה. חזרתו של רבי יוסי המת בכל שבת ניתנת לפרשנות פסיכולוגית ברורה, כדרכם של מוטיבים דמוניים אחרים בסיפורת העממית של ימי הביניים; תלותה של אשתו השנייה של רבי יוסי בבעלה חמורה כל כך עד שאין היא מתנתקת מנוכחותו אפילו לאחר מותו. כך ביקשה המסורת היהודית של ימי הביניים לראות את דמות האישה "הנכונה". היפוכו של דבר אנו קוראים באשת רבי יוסי הראשונה. היא מרשעת משום שהיא מתייחסת לבעלה, החכם הגדול, כאל שווה לה, וכך גורמת "להשפלתו" בפני תלמידיו. מתוך הסיפור ברור לנו שהמשפחה ענייה – לרבי יוסי לא היה די ממון לתשלום כתובתה של אשתו, לולא כן היה מגרשה מזמן, והוא נזקק למתת ידו של חברו העשיר. כאשר הזמין רבי יוסי את חבריו לסעודות בביתו, שלא היה בו די מזון אפילו לו ולאשתו, דאגה האישה לפרנסת המשפחה והסתירה את המזון המועט שהיה לה, משום שהיא הייתה האדם האחראי בבית. לאחר שגורשה (והסיפור אינו שואל כלל אם הסכימה לקבל את הגט. קרוב לוודאי שחבריו של בעלה רבי הכוח וההשפעה אנסו אותה לקבלו) היא נישאה לשר העיר. הסיפור אינו מספר מדוע נשאה שר העיר – האם בגלל יופייה? האם בגלל תכונותיה? כנראה גם זה וגם זה. אולם חשוב יותר הוא השלב המסיים את החלק הזה, השלב שבו התעוור השר וירד מנכסיו. מה היינו מצפים מאישה מרשעת? – שתפקיר את העיבור האלים ותדאג לעצמה ולרווחתה. אולם היא מלווה את העיבור בנאמנות ובהקרבה עצמית למופת, שהוא לא היה שורד רגע בלעדיהן. היא סובלת את השפלותו ואת מכותיו, וממשיכה להובילו ברחובות העיר כדי שלא להפקירו למוות ודאי. הזאת

28 רבנו נסים ב"ד יעקב מקירואן: חיבור יפה מן הישועה, מערבית-יהודית: חיים זאב הירשברג, ירושלים תשל"ל, עמ' כו-לז.

29 *Maaseh Book*, Moses Gaster (ed. and Trans.), Philadelphia 1981, tale no. 202, pp. 466-473

האישה המרשעת? שתי הקריאות האלה של הסיפור הן בעצם קריאות מגדריות. הקריאה הראשונה, הנורמטיבית, היא קריאה גברית מובהקת, המבקשת להעמיד את המודל הראוי למקומה של האישה במשפחה של ימי הביניים. הקריאה השנייה, הקריאה "מן השוליים", היא קריאה נשית מובהקת, קריאה המקבלת דווקא את התנהגותה של האישה "הרעה", על עצמאותה ועל חתירתה לאיזון בחיי המשפחה, על דאגתה לרווחתה, על נאמנותה ומסירותה, ודוחה את הדמות הסבילה, הרדודה של האישה "הטובה" והכנועה.³⁰ ברור לנו שכאשר סיפור מעין זה נשמע או נקרא בחברה של ימי הביניים, גברים ונשים לא קיבלו או לא הבינו אותו באותו אופן. תופעה זו אופיינית לסיפור העממי בכלל, אך היא נכונה שבעתים בסיפורים שבמרכזם עומד המתח המגדרי. דברי אברהם גרוסמן שניתח את המקורות ההלכתיים מתקופה זו חשובים ומדויקים:

המקורות שראינו הם מאותו פרק זמן, והנשים מתוארות בהם כמי ש"גבהו על בעליהן", כ"שחצניות", כ"פרוצות" וכמי ש"אינן צנועות". כל הכינויים הללו יצאו מידי גברים. אילו זכינו לשמוע ולו משהו מקולן של הנשים, ודאי הייתה התמונה שונה.³¹

הטענה העקרונית שאני מבקש להבליט כאן היא שבניגוד לדברים אלה, קולה של האישה נשמע גם נשמע במקורות שלא הושם אליהם לב עד עתה.

הקול הנשי בסיפור העממי

הסיפור הידוע בשם "שבע השנים הטובות" יכול לבאר היטב את הטענה שאני מבקש להעלות כאן בדבר קולה הנוקב של האישה הנשמע מבעד לסיפור העממי התמים לכאורה. הסיפור מופיע בנוסחים רבים בספרות העממית היהודית מאז המאה העשירית לערך,³² והוא מספר על יהודי עני שהתגלה לו אליהו הנביא והודיעו שהקב"ה זיכהו בשבע שנים של עושר, ועליו לבחור רק אם הן תוענקה לו מיד או בסוף ימיו. בעצת אשתו "לוקח" העני

30 מסקנה זו מהדהדת באורח מדויק את הבחנתו של סטיבן ג'ונס: "The tales offer some instruction about how society expects females to behave, part of which is drawn from idealized and sexist conceptualizations of women fostered by a male-dominated society [...]. But the tales also apparently provide dramatic representations of a young girl's point of view, depictions of what might be regarded as her attitudes about those whom she grows up with or encounters and towards the tasks, difficulties, and goals that she faces and must succeed in mastering. The texts and the genre as a whole are multi-dimensional, capable of reflecting different perspectives simultaneously" (Steven Swann Jones, "The Innocent Persecuted Heroine Genre: An Analysis (of Its Structure and Themes", *Western Folklore* 52 [1993], p. 24).

31 גרוסמן, חסידות ומורדות, הערה 24 לעיל, עמ' 444.

32 סיפור 13 בנספח להלן. יפה ברלוביץ', "שבע שנים טובות", אנציקלופדיה, הערה 13 לעיל, ב, עמ' 307-321. ברלוביץ עורכת השוואה מפורטת של הנוסחאות, ועם זאת, היא אינה עומדת על הדמיון הרב שבין נוסח כתב יד ירושלים (וכתב יד ורשה 281) ומספר 6 ברשימת הנוסחאות שם, אף הוא בן המאה השש-עשרה), לבין נוסח ספר המעשים, הערה 6 לעיל, עמ' 317-318א בכתב היד, המצביע שוב על הזיקה שבין שני קובצי הסיפורים האלה, ועל חשיבותו העקרונית של נוסח זה בתולדותיו של הסיפור. כמעט כל מה שאומר להלן על תפקידה של האישה בסיפור תקף גם לנוסח ספר המעשים.

את שבע השנים מיד, ואכן הם חיים בעושר רב, אך בעת ובעונה אחת מחלקים מממונם לצדקה ועוזרים לעניים. בתום התקופה נעלם כל עושרם, אך הם משכנעים את הקב"ה שאין שומרים טובים מהם לאוצרותיו של האל, והעושר חוזר אל ביתם. בין המתכונת הכללית הזאת של הסיפור, לבין הנוסח המופיע בקובץ כתב יד ירושלים, ניכרים הבדלים רבים. אולם, הבדל חשוב אחד בולט מכולם, והוא דמותה ומעמדה של האישה בסיפור. אף בנוסחים האחרים העני מתייעץ עם אשתו ונוהג על פי דעתה, אבל אין הדבר דומה אפילו למתרחש בנוסח הסיפור שבכתב יד ירושלים. בנוסח זה, לא רק שהעני אטום לבשורה שמביא לפניו אליה ודוחה אותה שוב ושוב, בעוד האישה נשמעת לה מיד, אלא שאף שדעת העני הפוכה, הוא מקבל את החלטת אשתו כאילו היא אדון המשפחה: "אמר לאשתו, מה את מייצעת? אמרה לו, לך וקבל אותם עכשיו. א"ל, עכשיו אני בחור ויש לי כח לעבוד, אך מה רצונך יהא". אם נבקש לומר שבסיפור זה האישה היא אכן המחליטה, אך רק במסגרת שהקצתה לה המסורת היהודית – בתוך הבית והמשפחה – דומה שהמשכו של הסיפור מבטל לחלוטין טענה זו. האישה מצווה על בעלה לשכור סופר שישימש מעין מנהל חשבונות של המשפחה ויערוך מאזן מדויק של הוצאותיה. כאן כבר מנהלת האישה את עסקי המשפחה הלכה למעשה, היא שמגדירה את כל ההוצאות הללו (שמן הסתם היו צדקה, חינוך הילדים וכיוצא באלה) כהלוואה שהלוותה המשפחה מממונה לקב"ה. כאן חורגת האישה מן התפקידים המסורתיים שיעדה לה הספרות (אם כי אנו יודעים שבמציאות היו נשים שעסקו אף במסחר ובכספים),³³ ועתיד משפחה תלוי לחלוטין בנבונותה העסקית.³⁴

אולם דומה שהחריגה במעורבותה של האישה בחיים הדתיים חשובה אף יותר מהחריגה מדימויה המסורתי. בסיפור זה כל התנהלותה של האישה מבוססת על פירוש אישי שלה לפסוק "מלווה ה' חונן דל" (משלי יט, יז). מתוך פירוש זה היא שואבת את התפיסה שהממון הרב שהקצו היא ובעלה במשך שבע השנים לצדקה הוא "הלוואה", ואת תעוזתה בפנייה לרבי חייא. גם כאן היינו מצפים שהבעל הוא שיזום את הפנייה למנהיג ההלכתי, אך הסיפור מספר את ההיפך בדיוק:

מיד עמדה והלכה לבית מדרשו של רבי חייא בטבריא ואמרה לו, ח"ו שכתוב בתורה דבר שאין בו אמת. א"ל, ח"ו אין בתורה אלא דבר אמת. א"ל, מה טיבך שאמרת לי כך? אמרה לו שכתוב בתורה מלווה ה' חונן דל, והלוואה גדולה הלוויתי להקב"ה ועכשיו אני ובני מתים ברעב. א"ל, לכי והביאי הכתבים האילו ופשטי אותם על הגג. ובעת קריאת התרנגול עמוד על רגליך לפני הקב"ה על הגג ואמרי לפניו דבריך.

משמעות דברים אלו היא שהאישה קוראת את הקב"ה לדין תורה בפני רבי חייא: היא דורשת מן האל לעמוד בדברים שכתב בתורתו, אחרת תאשים אותו בכתיבת דברים שאינם אמת. דברים חריפים כאלה נשמעו מפעם לפעם מפי דמויות דגולות, כמו רבי אליעזר בן הורקנוס

33 גרוסמן, חסידות ומורדות, הערה 24 לעיל, עמ' 47-265, מביא ראיות רבות מן המציאות ההיסטורית של התקופה למעורבותן של נשים בפרנסת המשפחה ואפילו למעמדן הסמכותי בתחומים אלה.

34 כך גם בסיפור "עבד לשבע שנים" (סיפור 12 בנספח להלן): בעוד הבעל בוכה על מר גורלו, בונה האישה אימפריה כלכלית.

או אחד הצדיקים החסידיים, אך כמעט מעולם לא מפי אישה.³⁵ וחשוב יותר – בסיפור זה בולטת פנייתה של האישה אל הקאנון המקודש כאל מקור סמכות, פנייה שהייתה נתונה מאז ומעולם בידי גברים בלבד. הסתמכות על הפסוק, פרשנותו הנועזת ויישומו למציאות, פנייה ישירה אל הסמכות הדתית וקריאת תגר על האל הם מעשים שהיו אולי משאלות נסתרות בנפשן של נשים, אך המציאות הייתה רחוקה מאוד מכך. ואכן, לדעתי, הסיפור בנוסחו כאן הוא ביטוי עז ורב משמעות לאופן שבו ביקשו נשים לראות את עצמן ואת מקומן במשפחה ובחברה היהודית: לא עוד כנועות, מודרות מן העולם הדתי, מי שנתונות לשלטונם המוחלט של האב ושל הבעל, כפי שראינו בסיפור קודם, אלא מובילות את משפחתן בדרך שהן חושבות לראויה.

הטענה שהצגתי למעלה, שקולות כאלה יכולים להישמע בעיקר דרך אמצעי הביטוי הבלתי נורמטיביים, כלומר בסיפורת העממית, מוכחת במקרה זה הוכחה ברורה. לא רק שהסיפור מקיים את התנאי הבסיסי של הסיפורת העממית, תנאי "הקיום המרובה", כלומר הוא סופר בנוסחאות רבות בכמה זמנים ובמגוון קהילות, אלא אף המשפט האחרון המצוטט כאן מבהיר זאת היטב: רבי חייא מדריך את האישה לקחת את גיליונות הנהלת החשבונות המשפחתית, לשטוח אותם על הגג, ועם שחר להראותם לקב"ה. והרי הוראה כזאת מנוגדת לתפיסת האלוהות הגורסת שהאל נמצא בכל מקום ושהוא רואה-כול ויודע-כול. האם האל זקוק שישטחו בפניו על הגג, עם אור ראשון, את הגיליונות כדי שיוכל לקרואם, משום שהוא אינו יכול לקרוא בחושך? באה כאן לידי ביטוי מובהק תפיסת הדת העממית, שבבסיסה עומדת תפיסת האלוהות המואנשת, הקונקרטיה האופיינית לחשיבה העממית, שלעולם אינה מסתפקת בתפיסה מופשטת ורוחנית של האלוהות. על תפיסה זו מתבססת תפיסת העולם המיתית, והיא ניכרת לכל אורכה של הספרות העממית בתרבויות רבות, גם בספרות העממית היהודית.³⁶ עם זאת, אפיזודה זו מבקשת לומר דבר נוסף: הדת העממית, של קדושים ופולחנים, של טקסים וקברי קדושים שונה מן הדת הממוסדת והסמכותית בכך שהיא נזקקת למגע, לקשר ישיר ובלתי אמצעי עם הקודש; היא אינה יכולה להסתפק בטענות ערטילאיות על הקדושה רוחנית הנמצאת בכל מקום. האפיזודה המתוארת כאן טוענת שהדתיות הנשית היא דתיות אחרת, היא זקוקה למגע, לאמירה ישירה ולראייה מוחשית.³⁷ האישה הרי פנתה אל רבי חייא, אך הוא הבין שהוא אינו יכול לתווך בינה לבין הקב"ה (כפי שוודאי עשה קודם לכן במקרים רבים), משום שהאישה יכולה וצריכה ליצור קשר ישיר ובלתי אמצעי עם האל. אם אכן, כפי שאני טוען, סיפור זה נותן ביטוי לקול הנשי במציאות של ימי הביניים, הטענה כאן ברורה וחד-משמעית: נשים אינן זקוקות

35 בנוסח ספר המעשים פנייתה לר' חייא מרוככת בהרבה (ראו הערה 32 לעיל). אמנם בסיפור הידוע בשם "כלת רבי ראובן ומלאך המוות", (סיפור 11 בנספח להלן) הכלה אינה מגיבה בחריפות כזאת, אך גם היא מגייסת את התורה לטענתה נגד האל ודורשת ממנו לעמוד במה שאמר בה.

36 ראו לדוגמה, Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford and New York, 2003, והספרות הרבה הנזכרת שם.

37 על הדתיות הנשית בתרבות הכללית ובתרבות היהודית בימי הביניים כביטוי מרכזי של הדת העממית, ראו עתה מאמרה של אלישבע באומגרטרן, "מעשה במתחסד" ו"מעשה במתחסדת": אדיקות דתית בימי הביניים בפרספקטיבה מגדרית", אלישבע באומגרטרן, רוני ויינשטיין ואמנון רז-קרקוצקין (עורכים), טובי-עלם: מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים תשע"א, עמ' 68-90.

לגברים שיתווכו בינן לבין אלוהיהן. אמונתן, חכמתן ותושייתן, כפי שהן באות לידי ביטוי במעשיה של האישה בסיפור, מכשירות אותן לשיח ישיר כזה, שאף האל בכבודו ובעצמו מקבלו כלשונו.

קארן רואו, חוקרת פמיניסטית של סיפורי עם, מציעה מטפורה נפלאה, שיש בה כדי להמחיש את התפרצותו של הקול הנשי בסיפורת העממית דווקא, כיוון שהוא נחסם באופני ביטוי אחרים שגברים ניכסו לעצמם. היא מביאה את סיפורו האכזרי של אובידיוס על אודות המלך התראקי תראוס שאנס באכזריות את פילומלה התמה, אחות אשתו, וכאשר היא זעקה בייגונה שתספר את שעשה לה לעולם כולו, הוא כרת באכזריות נוראה את לשונה, כדי שלא תוכל לספר דבר. פילומלה מצאה דרך אחרת: היא טוותה את סיפורה על גבי בד, ושלחה אותו בידי זקנה אחת לאחותה.³⁸ רואו טוענת שהמיתוס הקדום מבטא בעוצמה רבה את הטענה שכאשר משתיקים באלימות את קולה של האישה היא מוצאת דרכי ביטוי אחרות – למשל הסיפור העממי; היא מספרת את סיפורה באמצעות הטוויה, ומצטרפת לתפקידן המסורתי של נשים טוות. ה"טוויה" בהקשר זה היא גם ביטוי להיגוד סיפורים בתרבויות רבות. האישה, פילומלה, שלחה את הסיפור שטוותה באמצעות אישה אחרת, הזקנה, לאחותה שהבינה מיד את המסר. כלומר, המספרת פנתה אל "אחותה", קודם כול וראשית כול אל הנשים היכולות להבין אותה ולשמוע את קולה גם כאשר הוא מושקע. יש לשים לב גם שאת האריג שלחה פילומלה אל אחותה בידי זקנה – כלומר, בידי מי שמבטאת את המסורת, את דרך הביטוי העממית. רואו אף מדגישה שקולה של פילומלה שהושקע עובר אלינו באמצעות הטקסט של אובידיוס, שהוא גבר. כך אירע גם בסיפוריה של שחרזדה שסיפרה אלף לילות ועוד לילה, בסיפוריה של המלכה הנבגדת ב"משלי סנדבר" ובעוד הרבה סיפורים, שקולה של האישה נשמר בהם באמצעות טקסטים "גבריים".³⁹ כך מבטא המיתוס של פילומלה את כל מורכבות שנושאים עמם הסיפורים העממים בהיותם ביטוי לקול הנשי.

אם בדרך כלל שמענו מה חשבו משוררים והוגים יהודים בימי הביניים על הנשים בעולמם, ושאלנו אם יש דרך לשמוע גם את קולן של נשות אותה תקופה, דומה שהתשובה לכך טמונה בסיפורת העממית שנוצרה, סופרה ונפוצה בתקופה זו. שלושה עשר הסיפורים שקובצו כאן מתוך כתב יד ירושלים עשויים להיות, כפי שהצעתי, מבוא ראוי וממצה למחקר נרחב יותר של נושא זה.

38 פובליוס אובידיוס נזו, מטמורפוזות, מיוונית: שלמה דיקמן, ירושלים תשכ"ה, ספר שישי, עמ' 236-247, 674-412.

39 Karen E. Rowe, "To Spin a Yarn: The Female Voice in Folklore and Fairy Tales", *Fairy Tales*, הערה 4 לעיל, עמ' 74-53.

נספח: סיפורי נשים בכתב יד ירושלים

[1]

יא. מעשה באדם חסיד שהיה רגיל ליתן צדקה ביותר ועשה טובות הרבה וגמילות חסדים עם בעלי תורה ועם כל אדם. והיתה אשתו צרת עין והיו לו ג' אוצרות: אחד של דינרי זהב ואחד של כספים ואחד של פרוטות. וכשבאו אצלו תלמידי חכמים היה נותן להם מן הדינרי זהב. וליתומים ולא למנות היה נותן מן הכספים ולא אותן שאין הולכין ללמוד תורה היה נותן פרוטות. והיאך היה מפרנס? כל אדם שהיה לו ה' בנים היה נותן להם דינרי זהב והיה רגיל לעשות כן בכל יום. פעם אחת הלך לשוק. באו תלמידי חכמים ויתומים ולא למנות ולא מצאוהו בביתו. מה עשתה אשתו? נכנסה לבית האוצרות כדי ליתן לחכמים דינרי זהב ומצאה שם עקרים. הלכה לאוצר של כסף ומצאה שם נמלים. נכנסה לאוצר של פרוטות ומצאה שם פרעושים. כיון שראתה כך נתביישה לשוב אצלם והיתה יושבת בכיתה והם עומדים בחוץ וממתנינים לבעל הבית עד שיבא מן השוק ומצאן כשהם עמדם בחוץ. אמר להם: רבותי מה אתם עושים כאן? מפני מה לא נכנסתם? אמרו לו אין דרך ארץ ליכנס אצל אשת איש. נכנס הוא לביתו ומצא אשתו בוכה. אמרה לו, תן לי גטי. אמר לה, למה אמרת כך? אמרה לו, מפני שלא הראית לי ממונך. אמר לה, והלא כל המפתחות בידך. אמרה לו, מסרת לי מפתחות של נמלים ופרעושים ועקרים. נכנס הוא ולקח מלא חפניו דינרי זהב ונתן לחכמים, מלא חפניו כסף ונתן ליתומים ולא למנות ומן הפרוטים ליתומים שלא היו לימדים תורה. על זה אמר שלמה ע"ה, אל תלחם את לחם רע עין (משלי כג, ו). אמר הקב"ה, טוב עין יבורך נותן מלחמו לדל (משלי כב, ט).

[2]

יג. מעשה היה בימי שלמה כג' בני אדם שהיו מהלכין בדרך בערב שבת וקידש עליהם היום. אמר זה לזה, בואו ונטמינו ממונינו. והלכו והטמינו הממון. כשהגיע לחצי הלילה עמד אחד ונטל הממון כולו והלך והטמינו לצד אחר. במוצאי שבת בקשו לילך לדרכם. הלכו לאותו מקום שהטמינו ממונם ולא מצאוהו. אמרו זה לזה, אתה גנבת וזה אומר אתה גנבת אותו. הלכו לפני שלמה המלך וסדרו לפניו הדברים. אמר להם, דינכם לבקר במשפט. כשמוע את הדברים היה מצטער ואמר אם אניִן דן עכשיו יאמרו ישראל איה חכמתו ובינתו של שלמה. מה עשה? חקר בחכמתו ובבינתו להחזיר להם תשובה היאך לתפוש אותם מתוך דבריהם. אמר להם, לכו וחזרו. כיון שחזרו אצלו התחיל לדבר עליהם ואומר עליהם, שמעתי עליכם שאתם בעלי סחורה ובעלי מלאכה וחכמה ומשפט. עמכם דין אחד אני שואל מכם אשר מלך רומי שלח אלי לשאול ולהקריני בדבר שאירע במלכותו, בתינוק ותינוקת שהיו דרים בחצר אחד והיו אוהבים זה את זה. אמר התינוק לתינוקת, בואו ונעשה תנאי כינינו בשבועה שאם ארסתיך אני מוטב ואם לאו כל מי שירצה לארוס אותך לא תשמע לו אלא א"כ ברשותי. נשבעתי לו בכך. לאחר זמן נתארסה אותה התינוקת לנער אחד כיון שנכנס אליה הנער אמרה לו איני שומעת לך עד שאלך אצל פלוני ואקח ממנו רשות שכך השבעתי לו. מה עשתה הלכה ואמרה לו לתינוק, טול כלי כסף וכלי זהב ופטרונני לבעלי שארסתי לו. אמר לה, הואיל ואת עומדת בשבועתך הרי את פטורה ותהי מותרת לבעלה ולא אקח ממך כלום. לכי ושמחי בחלקך. כשהיו חוזרים בדרך בא לסטים אחד זקן ונפל עליהם ונטל את הנערה ואת כל הכסף ואת כל הזהב שהיה עמהם וגם תכשיטיה כולם ורצה לבא אל הנערה. והתחילה הנערה להתחנן לזקן ואמרה לו, אדוני בבקשה ממך שלא תיגע בי עד שאספר לך דבר אחד, וסיפרה לו כל המאורע מה שאירע לה מראשה ועד סופה. כיון ששמע הזקן כך נשא ק"ו בעצמו ואמר בליבו, מה אותו איש שהיה בחור שעמד בפרקו כבש את יצרו ולא

נגע בה, אני שאני זקן עאכ"ו ועתה אני הולך על שפת קברי. מיד קרא לבעלה והחזיר לו ארוסתו עם כל הממון והלכו לביתם לשלום. ועכשיו שלח המלך רו"מי להודיע איזה מהם משובח? פתח האחד ואמר, אני משבח את הנערה שעמדה בשבועתה. פתח השני ואמר, משבח אני את הבחור שכבש את יצרו ולא נגע בה. פתח השלישי ואמר, משבח אני את הליסטים זקן שהחזיר כל ממון ולא רצה לנגוע בה ועוד אם חזר את הנערה שעמדה בשבועתה, את הממון למה החזיר? מיד פתח שלמה המלך ע"ה ואמר, מה זה שלא היה אלא לשמע אוזן הרהר אחר הממון שלא ראה מימיו, ממון זה על אחת כמה וכמה. מיד צוה המלך לתפשו ולאיים אותו והורה על הממון והחזירו לבעליו.

[3]

יד. מעשה באדם אחד עקיבא שמו והיה יפה תואר ועשיר הרבה מאוד. ושלח לאדם אחד בשביל בתו ולא רצה ליתנה לו. שלח בשבילה אחד מן התלמידים בעל תורה ונתנה לו. שמע העשיר ונתעצב בשבילה ומרוב אהבתה נפל למשכב שלש שנים. כיון שראה [שהוא] נוטה למות שלח אליה. שלחה לו, וכי זונה אני? אילו הייתי זונה כנעמה אחות תובל קיץ ואישי היה עני ומדולדל כשמעיה ואבטליון לא הייתי מטמא בשרי מאיש אחר חוץ מבעלי. כיון ששמע אותו עשיר שתק על חליו. לימים נתפס אותו תלמיד חכם בעל של אותו אשה בשביל חובו בעשר דינר ונחבש בבית הכלא והיתה האשה הולכת אצלו בכל יום ומכלכלת אותו ממלאכת ידיה. יום אחד ירדו גשמים ולא מצאה לה השכיר עצמה. הלכה אצלו ואמרה לו, מה יש לי לעשות? א"ל, כתוב בתורה, כל המקיים נפש אחת מישראל אילו קיים עולם מלא (משנה סנהדרין ד, ה). אמרה לו, מה אעשה? א"ל, לכי אצל אותו האיש עשיר אולי יתן לך כמה שתפרוני. אמרה לו, אין את יודע שהוא היה מבקש ממני ומאבי ומאימי שינשא אותי ולא זמני הקב"ה אליו, ובשבילי נפל למשכב ושלה לי חפצים הרבה שיוכל לדבר עמי או לראות פני ולהיות עמי ואמרתי לו שלא יגע בי אדם אחר חוץ מבעלי שהטהירו (!) לי הקב"ה ועתה אתה אומר לי לך אצלו? אם אלך אצלו אינו מבקש ממני אלא אותי מעשה. מיד קרעה בגדיה והלכה לביתה והמתינה ג' ימים וג' לילות שלא חזרה אליו ואח"כ אמרה, אלך אצלו ואראהו אם הוא חי או מת. מיד הלכה אצלו ומצאתו שלא היה לא חי ולא מת והוא היה בין חיים למות. אמר, המקום מבקש נפשי מידך. א"ל, למה? א"ל, שאמרתי לך לכי אצל אותו עשיר אולי יתן לך כמה שתפרוני ולא רצית אלא הסכנת בנפשך להמיתני ותקחני לך. אמרה לו, ווי לך ואלה לך שאתה יודע מה שהוא מבקש ממני ותשלחני אצלו. פטרני והתריני לו ולא יהיה עלי חטא ואלך אצלו ואתה תצא מבית הכלא. אמר, כל עונותיך עלי ולכי אצלו. וצוחה והתפלשה באפר ובכתה ואמרה, אדם זה מסר עצמו בידי ואומר לי לכי תזני ופדה אותי ואני מצוה. א"כ הוא עושה שאלך ואזנה ומטמא את בשרי ואפדה אותו, ואעפ"כ אלך אצלו אולי יעשה המקום נס ויצילני מידו. מיד קמה והלכה לביתה ולבשה בגדיה ומצאתו [בשוליים: ס"א ויצאה] ואמרה, ה' אלקי אברהם יצחק ויעקב הצילני מידו ואל יטמאני. מיד הלכה ועמדה ובאתה על פתח בית האיש. ויצאו המסורים וראוה ונכנסו אצלו ויבשרוהו. ואמרה לו, אשת פלוני עומדת על פתחך. אמר להם, אם אמת אתם אומרים כולכם תהיו משוחררים. יצתה שפחתה וראה אותה ונכנסה ואמרה לו, וודאי היא שעומדת על פתח ביתך. אמר לה, אם אמת את אומרת תהא את משוחררת. מיד נכנסה האשה ועמדה בפניו ואמר לה, מה טיבך? אמרה לו, עשרה דינרין אני מבקשת לפדות את בעלי מבית הסוהר. קרא לעבדו ואמר לו, תן לי הכיס. ונתן לה ק' דינר ואמר לה, תעשה שאילתי? אמרה לו, והלא לא נכנסתי אצלך אלא שאני מסורה בידך כציפור בפה. אלא המתן לי עד שאדבר דבר אחד. אמרה לו, והלא גיליתי לך פני ושמעת קולי שהיית מבקש אותי בחפצים הרבה, ועתה למה אתה רוצה לאבד שכרך מן העולם הזה ומן העולם הבא? שמא אתה עושה המעשה ודע שתחרט, דע שאין העולם הזה כלום. טול לך עיצה מאמנון ותמר אחות אבשלום דכתיב, וישנאיה

אמנן שנאה גדולה (שמואל ב', יג, טו). אלא שחררני והתירני ואל תטמאיני ואני מנחילך העולם הזה וחיי עולם הבא. כיון ששמע אותו עשיר כן נתחזק וישב על המטה וירד מן המטה ויעמד כנגדה ונשא שתי עיניו ושתי ידיו לשמים ואמר, רבש"ע גלוי וידוע לפניך שחליתי בשביל אשה זו ועכשיו גברתי על יצרי ופטרתי למען שמך הגדול. ואמר לה, לכי לשלום, הרי את משוחררת. תזכרי לי זכות לפני הקב"ה ליום הדין. מיד יצאת בת קול. והלכה לפדות בעלה מבית אסורים וסיפרה לו כל המעשה ובעלה האמין ולא האמין.

[4]

י"ח. מעשה בהילל הזקן שעשה סעודה לאדם אחד ובא איש אחד ועמד על פתח ביתו ואמר להם, מבקש אני להכניס אשה היום ואין לי פרוטה. מה עשתה אשתו של הילל הזקן? עמדה ונטלה כל סעודתה ונתנה לו והלכה ולשה עיסה אחרת ובשלה אילפס אחר והביאה והניחה לפניהם. אמר לה הילל הזקן, מפני מה לא הבאת לנו מיד? סיפרה לו כל המעשה. אמר לה, אני לא דנתיך אלא לכך זכות, שכל מה שתעשה אינו אלא לשם שמים.

[5]

מ"ד: מעשה ברבי מאיר שהיה יושב ודורש במנחה ומתו שני בניו במטה ופירשה אשתו סדין עליהן. במוצאי שבת כשבא רבי מאיר מבית המדרש אמר לאשתו, היכן שני בני? אמרה לו, הלכו לבית המדרש. אמר לה, ראיתי בכל המקומות ולא מצאתים. ונתנה לו כוס של הבדלה והבדיל. שוב שאל ואמר, היכן שני בני? אמרה לו, הלכו לכאן ולכאן עכשיו הם באים. מיד הקריבה לפניו לאכול ואכל. ולאחר שביך אמרה לו, שאלה אחת יש לי לשאל ממך. א"ל, שאלי. אמרה לו, קודם בא אחד ונתן לי פיקדון ועכשיו בא ליטול אחזירהו לו אם לא? אמר לה, בתי כל מי שיתן לך פיקדון תחזירנו לו. אמרה לו, חוץ מעצתך לא הייתי מחזירהו לו? מה עשתה? תפשוהו בבגדיו והעלתו לחדר והקריבתו למטה וראה שני בניו מונחים שם מתים. כשראה כך התחיל לבכות ואמר, בני בני המאירים פני בתורתי. באותה שעה אמרה לו, רבי לא כך אמרת לי ליתן הפיקדון לרבו? הש"י נתן והש"י לקח יהי שם ה' מבורך. אמר רבי נחמיה, באותו דבר ניהמתי ושבה דעתו ונתיישבה דעתו ורוחו. לכך יסד הפייט אורי אשת חיל מי ימצא כאשתו של רבי מאיר.

[6]

מ"ח: מעשה ברבי חנינא שנשא מטרונית אחת והביאה לו כסף וזהב הרבה. ובכל יום ויום בעוד שהוא יושב ולמד ועסק בתורה תקנה לו לאכול ולשתות מכל מיני מאכל ומשקה ועבדים ושפחות עומדים לפניו בכבוד גדול. לאחר שאכל אמר, אל תזוח דעתך עליך שכל מה שאני אוכל ושותה לא משלך הוא אלא משל תורתו הוא שכן כתוב, היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה (משלי לא, יא). והיא אמרה לעבדיה ולשפחותיה, בכל יום זה אומר לי לא משלך הוא מה שאני אוכל אלא משל תורתך. לא נתקן לו לאכול ונראה תורתו מה היא נותנת לו, איזה מאכל תתקנה לו. נטלה כל מאכל ומשתה שבבית וכסף וזהב והלכה. ובעוד שהיא בים עמד עליה נחשול לטבעה. ואמרו המלחים, אלקי חנינא העלינו מכאן בשלום. ואם תעלינו בשלום נעשיר רבי חנינא ונתן לו מכל מה שיש בספינה. מיד הושיעם הקב"ה ויצאו ובאו כל המלחים והסוחרים ונפלו לפני רבי חנינא ונשקו על רגליו ואמרו לו, קום וטול את שלך ועשרוהו מכל מה שהיה בספינה הן מכסף הן מזהב הן מאבנים טובות ומרגליות ומכל מעדנים שבעולם והביאו לביתו. כיון שעמד מבית המדרש הלך לביתו וראה אותה הטובה מונחת בביתו וביקש עבדיו ושפחותיו ולא מצאם והרגיש בדבר שהיא עשתה כל זאת. מיד צוה והביאו לפניו

מכל מאכל ומשתה והביא תלמידיו כלם והושיבום לפניו. כיון ששמעה כך באתה אליו ונפלה על פניה לפניו ואמרה, ברוך שבחר בהם ובתורתם ויפה אמרת ויפה כתוב בתורתכם, היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה.

[7]

נ"א: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שעלו לירושלים ללמוד תורה והיו יושבים ערב יום כיפורים. ותלו עיניהם וראו שעמד מלאך אחד שהיה ארכו מן הארץ עד לרקיע [...] בידו חלוק אחד שהיה מבהיק זיוו כחמה ולבנה והיה כולו שלם רק שחסר ממנו מעט. כיון שראהו אמרו זה לזה, לא הראו את זה אלא שיהא חלקינו. כך זה אמר שלי הוא וזה אמר שלי הוא. אז השביעו המלאך וא"ל, משביעים אנו אותך בשם הגדול שתאמר לנו למי זה החלוק? א"ל, חלקיכם גדול מזה ומשובח יותר אלא הוא לאדם אחד ששמו [יוסף] והוא שרוי במקום אחד והוא גינאה. מיד הלך אותו מלאך. אמרו שניהם נלך ונראה [...] זה גינאה ומה מעשיו. הלכו שניהם עד שהגיעו לביתו. כיון ששמעו גדולי [...] שבאו רבי אליעזר ורבי יהושע יצאו לקראתם ועשו להם כבוד גדול והלכו ביחד לביתו של יוסף גינאה, ומצאוהו שהיה יושב בגנו בערוגת ירק ומלקט עשבים מבין הירק ונשא עיניו וראם ועמד לפניהם ונפל על פניו ונשק רגליהם וא"ל, רבותינו למה עברתם על עבדכם והנחתם גדולי המדינה ובאתם אצלי? גלוי וידוע לפני הקב"ה שאין בכיתי מה שראוי לכם. א"ל, לא לאכול ולשתות כאנו אצלך אלא לשאול דבר אחד כאנו. מיד הכניסם אצלו בבית והניח תחתיהם מחצלת של קנים והביא לפניהם לאכול ולשתות. ולאחר שאכלו אמרו לו, מה מעשיך? אמר להם, אמת אומר לכם, אבי היה עשיר גדול והמדינה היתה בידו. גרמו עונותי ומת ואבד מידי כל ממונו. גברו אחרים והורישו המדינה והוציאוני ממנה, ועשיתי לעצמי גן זה ואני עמל בכל יום, ומה שאני מרויח אני מחלקו ונותן חצי לעניים וממחצהו אחרת אני מתפרנס עצמי ואשתי משתי ככרות והשאיר אני נותן הכל לאימי מורתני. אמרו לו, אשריך אשרי חלקך שראינו חלוק אחד שהוא שלך וזיוו כזיו החמה ולבנה ואינו חסר רק מעט. ראה מה שתעשה שתשלימו. לאחר שיצאו ממנו א"ל, (ל)אשתו, אילו רבותינו אם לא היו רואים לך כבוד לא היו באים אצלך, אלא ראה מה נעשה שנמלאהו. א"ל, ביתי אתה (!) ידעת שאין לי כלום. אמרה לו, מכור אותי או תמשכן אותי ומלאיהו. א"ל, בתי מתירא אני שלא אוכל למלאותו. ועוד שאני יודע שאשתי יפת תואר את ולמי שאמשכן אותך יקחך לאשה ויזקק עמך. אמרה לו, נשבע אני לך שלא אזקק לשום אדם רק לך. הלכו שניהם למדינת הים, ומשכן אותה באלף זהובים וחזרו לגינתו ופיזרו אותו ממון לעניים וחכמים וליתומים ולא למנות ולכל עניים שראה שהיו באותו מקום. ואותו האיש שממושכנה אצלו כבדה ואמר לה, השמיעי לי ואתן לך כל מה שאת מבקשת ממני. א"ל, ח"ו איני יכולה לעשות דבר זה שאני בעולת בעל. מיד מסר לה כל מפתחותיו ואמר בנפשו, עכשיו היא שומעת לי. ואעפ"כ לא רצתה. אז מסרה ביד הרועים שלו ואמר להם, הכבירו עליה עול קשה שבכם ושיעברוה וציערוה עד שתשמע לי ואל תגעו בה כלל. ואותה צדקת היתה בצער גדול ותבעו ממנה בכל יום לעשות דבר זה ולא רצתה ואמרה שנשבע לבעלה שלא תעשה אותו דבר. יום אחד ישבו הרועים לחם לאכול והיא עמדה לקבץ צאנם ועשתה [...]. הם, ואז בא אליהו הנביא לאותו חסיד והלך לאותו מדינה ושאל על אשתו. א"ל, היא אצל פלוני והפקידה לרועים. והלך לשם ומצאם שישבו הרועים ואכלו והיא הלכה לקבץ צאנם. כיון שראה פורש סודר על פניו והלך אצלה ושאלה לשלום. ואמר לה, כמה שנים שהיית בצער? אמרה לו שנים הרבה. א"ל, אם אפדה אותך מצער זה תשמעי לי? אמרה לו, לא, ואפילו אם תתן לי כל העולם איני עושה דבר זה לעולם ואפילו היו חותכין ראשי. מיד נתגלגלו רחמיו של אותו חסיד וגילה לה פניו. כשראתה אותו הכיררה ונתחבקו ובכו שניהם בכייה גדולה ומרה עד מאוד. מיד יצתה בת קול ואמר להם, אשריכם צדיקים ואשריכם חסידים ואשריכם

ענוים ואשריכם בני אברהם יצחק ויעקב. יצתה בת קול ואמרה לו, רכי חזור למקומך וראה הנחל שעבר על פתח בית אביך ששם גינזי בית אביך גנוזים. מיד הניחה והלך לו לבקש באותו מקום, ומצא שם גינזי בית אביו שהיה בס שלש מאות מוריאות של זהב וחזר לאשתו ופרדה אותה ועשה לו הקב"ה נס וקגו כל אותה מדינה.

כך הם מזונותיו של אדם שכל מה שאינו חומד את שאינו שלו הקב"ה מרחיב לו את מזונותיו הטובים. שמעו והאזינו לבככם ליראתו של הקב"ה שהוא אוהב לישראל וצדיקים ההולכים ברום לבכם ביושר ובצדק וכל זמן שהקב"ה רואה שאין אדם חומד אשת חברו הקב"ה מטיל שלום בין אשתו לבינו והוא נותן המיושר וזרע קיימים. וכל זמן שהקב"ה רואה שאין אדם חומד בית חברו הקב"ה מנחילו בתים טובים ומלאים כל טוב. וכל זמן שהקב"ה רואה שאינו חומד שדה חברו ולא עבדו ולא שפחותיו ולא שורו ולא חמורו וצאנו, נותן לו הצלחה בכל מעשיו. ולא עוד אלא אומר הקב"ה, חמדתי בני ועשיתי אתכם סגולה לעצמי וקראתי אתכם מלכים דכתיב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' (שמות יט, ו) ואני לעתיד לבא אני עתיד לעבור לפניכם כמלך דכתיב, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'. ו[עוד לעתיד לבא אני עתיד לעבור לפניכם כמלך, דכתיב, ויעבור מלכם לפניכם וה' בראשם (מיכה ב, יג) ויהיו ישראל נושעים דכתיב, ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד (ישעיהו מה, יז). נ"א ישלח לנו גואל לגאלינו כדכתיב, ובא לציון גואל (ישעיהו נט, כ), וכתיב, מאת ה' היתה זאת [--] זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו (תהלים קיח, כג-כד).

[8]

נ"ה: מעשה ויהי בארץ בכל איש ושמו יהויכין ולקח אשה ושמה שושנה והאשה היתה יראת הש"י ובת צדיקים וטובים ויגדלו אותה בדרכי ה' ובציווי תורת משה. והאיש הזה יהויכין גדול ומכובד היה מכל דורו והיה מתמידים היחודי' לביתו כי לא נמצא איש כמותו בעם ה'. והיה לו גינת ביתן בצד ביתו ואשתו שושנה יצאה לגן והלכה בשופי ורחצה בצניעה. ואז מינו שני שופטים זקינים לעמו ובאו בכל יום בבוקר ובערב בבית יהויכין לשפוט את העם. וכשראו אותם זקינים יופיה ויבער לבם עליה לרעה ולקחו תקוותם מן השמים וחלקם מצדוקים, ולא גילו זה מזה סוד רע שבלבם. וכשהלכו לביתם האריכו בדברים זה לזה ומרוב יצר הרע חזרו באותה שעה ולא יכלו לעצור רוחם יותר. אז הגידו זה לזה רוע לב ונתנו עיצה ביניהם להזנותה. והיו מאריכים לה בכל פעם ולא שקט ולא נחה רוחם הרע. יום אחד הלכו כל העם לבית הכנסת והם נשתיירו כמנהגם ולא סרו מרוע מעלליהם ועיניהם מארבים על הרעה. וכשנכנסה שושנה בגן ושתי אמהותיה עמה לרחוץ ותשלח אמהותיה להביא לה שמן לסוך. ואמרו לה, נעלי הדלת אחרי כן יצאו [אמהותיה] (נעלי הדלת). והזקינים נסתרים תוך גינת הביתן וכשפשטה בגדיה לרחוץ יצאו הזקנים ויתפשוה לאמר, שכבי עמנו ואם לאו נעיד עליך שבחור אחד שכב עמך בחדר ודוא[גה] ותצערי (!). ותאמר, מה אעשה? איני יכולה לצאת מן האנשים האלה. מוטב לי ואפולה ביד ה' הצדיק והטוב והגדול הגיבור והנורא מציל ומושיע וגואל חזק ה' צבאות שמו. מיד צעקה בקול גדול, הושיעני ה' אלקי מיד הרשעים האלה. והם צעקו והעידו עליה שקר ולקולם באו אנשי הבית ופתחו הדלת ונכנסו בגינת הביתן וראו שהזקינים העידו עליה עידות שקר בזה ותמהו הם וכל אשר להם וכל קרוביה ויודעיה ומכיריה כי לא נשמע ולא נראה עליה כזאת. ולאחר שנתקבצו כל הקהל לבית יהויכין כמנהגם והזקינים עמהם, מיד קמו והעידו שראו אותה אשה בגינת ביתן ושתי אמהותיה עמה ובא בחור אחד ושכב עמה ותפשנה היא והבחור ברח. מיד האמינו העם לדבריהם כי נראו הזקינים לעיניים טובים ויראי חטא. שלחו אחר האשה ואביה וכל קרוביה ויודעיה ומכיריה והיא היתה מפונקת מאוד ומכוסה בגדים טובים. מיד צעקו בכעס להסיר הבגדים

מפניה מרוב הרהורים הרעות (!) ולשבוע עינם הרעה ממנה. ודנו עליה משפט מות והוציאווה. מיד נשאה עיניה למרום ואמרה, אי דיין אמת שופט צדק עד נאמן, ראה והושיעני ממות שקר ואל אהיה חוטאת בעיני הבריות ואל יתקיימו בי דברי שקר הרשעים. וישמע ה' לקולה וישלח לה ה' מושיע וגואל, ויער ה' רוח דניאל ויצעק ויאמר אל ה', נקמה נא הצדקת הזאת ממיתת שקר. וישמעו העם ויאמרו, מי הקול המדבר? ויאמרו, קול דניאל. והוא היה נער בבית המלך תדיר בהיכלו. וישאלוהו העם, למה תדבר כזאת? ואמר להם, וכי כך ממיתים נפש אחת מישראל בלא חיקור דין להרוג נפש נקי וצדיק שלא כתורה וכהלכה? שובה אלי ואחקור הדברים. וישבו האשה וכל העם, ויבאו הזקנים והעם והעדים ויאמרו לדניאל, למה יאמר אדונינו בלי למות כזאת וכזאת עשתה. ויאמר דניאל, שובו, וישבו. ויאמר להם, הפרידו הזקנים זה מזה, ואשאל לכל אחד ואחד בלבד. והפרידו זה מזה ואמר לזקן אחד, אמור לי האמת או אתה מת, והמלאך עומד כנגדו לחתוך ראשו, באיזה עץ מצאתה? א"ל באלון. ואמר דניאל לעם, הרי זה מת שאין אלון בגן. הוליד זה במקום אחר ולקח השני וא"ל דניאל, אמור לי זרע קינן שאין אתה מזרע יהודי, שכך רציתם לעשות בארצינו להרוג בעדות שקר הנערה הזאת? עד הנה באנו לקלון ולחרפה ולשבי ולביוזה? הרי אתה מת, ואין בך נפש. אמור לי לפני העם באיזה אילן מצאת את האשה? א"ל, באילן פלוני. א"ל, הרי המלאך עומד לפניך וחרבו שלופה בידו לגרורך במגרה במתנן, שאין בגן אילן זה שאתה אומר. והלכו וראו ומצאו כדברי דניאל. כך בא דניאל לעם בחכמתו ויעשו לזקנים כאשר זממו. ומן היום ההוא נתגדל דניאל בעם והודו לה' וכן אבי שושנה ואמה וכל קרוביה ובעלה יהויכין נתנו שבח והודיה לקב"ה.

[9]

סד. מעשה ברבי יוסי הגלילי שהיה לו אשה מרשעת ביותר ומבזה אותו תמיד בפני תלמידיו. אמרו לו תלמידיו, רבי תגרשנה שאינה ראויה לך. א"ל, אינה ראוי לגרשה שהיא בת טובים. פעם אחת היו דורשים הוא ורבי אליעזר בן עזריה. לאחר שסיימו הדרשה אמר רבי יוסי לרבי אליעזר, עלה עמי הביתה לסעוד. א"ל, כן. כשנכנסו לבית מיד הלכה והטמינה המאכל ונתנה קדירה מליאה קטנית אצל האש. א"ל רבי יוסי, מה יש בקדירה? א"ל קטנית. ומצאה מליאה גזולות. א"ל רבי אליעזר, והלא אמרת לי קטנית, והיא מליאה גזולות? אמרה לו: מעשה ניסים הוא שווראי קטנית היו ונעשו גזולות. לאחר שאכלו ושתו א"ל, גרש את האשה הזאת שאינה ראויה לך. א"ל, אין לי כתובה ליתן לה. א"ל, אני נותנה לך. וגרשה והשיאוהו אשה אחרת טובה. גרם מזלה שנשאה לסנטר העיר, פי' מושל העיר. לימים נתעוור הסנטר והיתה אשתו מוליכתו בכל העיר ובכל הרחובות חוץ מאחת. א"ל, הוליכני ברחוב של רבי יוסי כי שמעתי עליו שבעל צדקה הוא. אמרה לו, גרשני ואינו הגון שאראה פניו. פעם אחת הגיעו לאותו הרחוב ודיחק אותה להוליכה לאותו רחוב ולא רצתה, והכה אותה ותשא את קולה ותבך. ויבא רבי יוסי הגלילי וירא אותם וירחם עליהם ושם אותם בבית אחד שהיה לו ופרנס אותם כל ימיהם, לקיים מה שנאמר ומבשרך אל תתעלם (ישעיהו נח, ז).

ורבי יוסי הגלילי נשא אשה יראת אלקים ובעלת מעשים טובים, והיה כל ימיה מנהגה שכל ערב שבת היתה מוזגת לו כוס ותופסת בידה עד שבא בעלה מבית המדרש, והיתה נותנת הכוס על ידיו ומברך מיד כדי שלא יכעוס ולאחר מכאן היו אוכלין ושותין. וכשבא זמנו לפטור בא מלאך המות ליקח נשמתו ומצאו יושב וקורא א"ל, שלום עליך רבי. השיב לו, עליכם שלום רבי ומורי. א"ל יוסי, ומה טיבך אצלי? א"ל, הקב"ה שלחני ליקח נשמתך. א"ל, ח"ו לא תקח נשמתך. חזר מלאך המות לפני הקב"ה. אמר, רבש"ע הוא גדול ממני לא אוכל ליקח את נפשו. א"ל הקב"ה, לך לבוש כלי מות ולך אצלו. ועשה כן והלך אצלו. אמרו חכמים על מלאך המות שקומתו מן השמים עד הארץ מכף

וגלו עד קרקדו מלא עניים. מצאו שהיה יושב וקורא. כשראה אותו רבי יוסי נבהל מפניו ונפל על פניו. א"ל, המתן שעה אחת לעמוד. א"ל, עכשיו אני יודע שמלאך המות אתה אעפ"כ איני מתיירא מפניך. א"ל, למה? א"ל, לפי שאני עוסק בתורה וכתוב בה, כי מוצאי מצא חיים (משלי ח, לה) ועכשיו מצאתי והיא תחיה אותי. עמד מלאך המות ונתן ק"ו בעצמו. אמר לו זה הפסוק, אביך הראשון חטא ומליציך פשעו (ישעיהו מג, כז), כי זה אדם הראשון ושלשת אבות, וכששמע הפסוק תשש כוחו וקיבל עליו מיתה. א"ל, הואיל וקיבלו אבותי עליהם מיתה אזי אני מקבל. באותה שעה א"ל מלאך המות, לך צוה לביתך ואני אבא אחריך. הלך והתחיל לצוות את אשתו. אמר לה, בתי תן דעתך עליך איך תכלכלי בעולם הזה. כששמעה כך צווחה ואמרה לו, מה יום מימים? אמר לה בדרך רחוקה אני הולך על כן אני מצווה אותך. כששמעה כך צווחה וצעקה במר בכייה ולא היתה מתנחמת. כשראה כך א"ל, אל תבכי בתי כשם שהייתי מברך בחיי כך אבא ואקדש לאחר מותי. והלך לעולמו. ובא בערב שבת ומברך ומקדש כמנהגו ולא טועם כלום ונתן הכוס לבני ביתו ושמעו את קולו. אמר זה לה, זה קול איש. הרי אשתו של רבי יוסי הגלילי יש לה אוהב. מיד הלכו לבית הכנסת ואמרו, כך וכך רבותי היינו עוברים לפני ביתו של רבי יוסי הגלילי ושמענו קול אדם שהיה קורא ונבהלנו מאוד ואמרנו זה לזה נלך ונודיע לרבותינו ונהיה נקיים מעון. מיד הלכו הציבור והביאוה לב"ד. אמרו לה, אמרי האמת ולא תמותי. אמרה להם גלוי וידוע לפני הקב"ה שאיני יודע אדם אחר. אמרו, ומי היה יושב וקורא בביתך? אמרה להם, אספר לכם איך היה המעשה. כשבא ר' ז"ל לפטור מן העולם בכיתי לפניו ולא הייתי מתנחמת. אמר לי, בתי אל תבכי. כשם שהייתי מברך ומקדש בחיי כך אבא ואקדש לאחר מותי. וכן עשה ובכל שבת ושבת ומקדש. כששמעו כך אמרו, בוודאי משקרת היא. מי ראה אדם מקדש לאחר מותו? אמרה להם, הואיל ואינכם מאמינים לי המתינו לי עד שיבא שבת אחר. והניחוה והלכה לביתה. כשבא ע"ש לא התקינה כלום לצורך השבת והיתה יושבת ובוכה. לערב בא רבי יוסי כמנהגו ולא מצא כלום לצורך שבת והיא בוכה. אמר לה, למה את בוכה? אמרה כך וכך עשו לי ובאחד בשבת עשו עמי תנאי שיוליכני לב"ד לבית הכנסת. אמר לה, אל תבכי ואל תדאגי כלום על זה. באחד בשבת שלחו להביאה. מיד הלך רבי יוסי הגלילי ויגלה להם בבית הכנסת. כשראהו אותו נבהלו נחפזו מפניו ונרעדו ונפלו על פניהם. אמר להם, עמדו והעידו מה שראיתם מאשתי! אין קול ואין עונה. אמר, הוצאתם דבה על אשתי ולא יראתם ועתה אתם מתביישים? ישפוט השם ביני וביניכם. מכאן ואילך לא היא ולא אתם רואים אותי.

[10]

סה. מעשה היה בימי שלמה. יום אחד היה יושב בפלטרין שלו והיו סנהדרין לפניו. אמר להם המלך, שמעתם דבר אחד שפשפשתי בכל העולם ולא מצאתי אלא אדם אחד מאלף מצאתי ואשה ככל אלה לא מצאתי? ואם אין אתה (!) מאמינים אני אבדוק זה הדבר מיד. אמר שלמה איזה בחור שיש לו אשה יפה? אמרו איש פלוני. שלח אחריו והביא אותו לפניו. אמר לו, שמעתי עליך שאדם טוב אתה ורצוני ליתן לך בתי ולתתך שר על כל אשר לי. אמר לו, אני עבדך עשה כאשר תחפוץ. א"ל המלך, אם תעשה לי דבר אחד אעשרך עושר גדול ואת בתי אתן לך. ועתה לך ותהרוג את אשתך ואני אתן לך בתי. א"ל האישי לעשות כציווי המלך. מה עשה? הלך לביתו לפגע באשתו. והיא היתה יפת תואר ביותר והיה לו בנים קטנים ממנה. כשראה שיצתה לקראתו היה מצטער עצמו עליה. אמרה לו אשתו, מה לך שאני רואה את נפשך מתאוננת עליך. מה עשו לך בבית המלך? אמר, הניחני שיש לי דאגה גדולה בליבי, ולא הגיד לה דבר. הלכה אשתו והביאה לפניו מאכל ומשתה והניחה על השלחן ולא אכל ולא שתה אלא היה מהרהר בליבו ואמר, מה אעשה, אהרוג אותה או לאו? אכלו ושתו והלכו לחדר לשכב עם בניהם. כיון ששכבו נשתקעה אשתו בשינה. מיד עמד ושלף את חרבו והורגה ומצא

בנו הקטן ישן בין שני דריה והשני ראשו על כתפיה. מיד הרהר בליבו ואמר, אם אהרוג אותה ימותו גם בני קטנים. והשיב חרבו אל נדנה ואמר, יגער בו השטן, שווא שטן נכנס בלבו של שלמה שאמר לי הרוג את אשתך ואומר אני איני מבקש לא בתו ולא עושרו. אפילו יתן לי כל עושרו לא אהרוג את אשתי. הלך וישן על מטתו עד הבוקר. השכים בבוקר והנה שלוחי המלך שלמה באו בשבילו והביאוהו למלך. שאל לו המלך, מהו הרבר שציוויתך? א"ל, אם יתן לי המלך מלא ביתו כסף וזהב לא אהרוג את אשתי ולא עשיתי דבר זה כלל. דחפו המלך בנוזיפה. מה עשה המלך? שלח בשביל אשתו בסתר בלי ידיעת אותו איש, והביאוה לפני המלך. אמר לה, יש לך בעל טוב? אמרה לו, הן. א"ל, שמעתי על יופיך ואהבתי עליך ורצוני לקחתך לי לאשה ולהמליך אותך על כל השרות ולשום עטרת זהב בראשך. אמרה לו, ארוני המלך, כל אשר תחפוץ אעשה. א"ל, איני יכול ליגע בכך כי את אשת איש. לך (!) והרוג אותו ואח"כ אשא אותך. א"ל, הן. וחישב לו המלך שלמה, באמת היא הורגת אותו, מה אעשה? עשה המלך סייף של ברזל ונתן לה ואמר, בזה הסייף תהרגי אותו. כיון שראתה שהוא מבריק, סברה חרב טוב הוא של ברזל. הלכה האשה לביתה והסתירה הסייף. כשבא בעלה עמדה וחבקתו ונשקתו. א"ל בעלה, ממה יום מימים? אמרה רוצה אני לשמוח ולשכר עמך. וכך עשה אותו האיש ושתה מאור והלך וישן על מטתו. כיון שראתה שישן עמדה ואזרה חלציה ועשתה זרועותיה ושלפה החרב שנתן לה המלך והתחילה לחתוך את ראשו. והקיץ האיש משנתו והיא היתה עומדת עליו וחותכת גרונו, והיה מבצבץ מה שחתכה מן העור. מיד נתביישה האשה ונודעוזה. אמר לה מה ראיית? ואם לא תגיד לי אחתוך את ראשך. אמר לו, כך וכך היה המעשה. וראה את הסייף והשגיח בה והיתה של ברזל. ושתק עד בוקר. ובבוקר באו שלוחים בשבילם והביאוה אותם (!) אל מלך והיו סנהדרין יושבים לפניו. כשראה אותם המלך צחק ואמר, מה לכם עסקים (!)? א"ל, ארוני המלך אתם עשיתם את הדבר הזה? אמר, היאך הדבר? א"ל הקיצותי ומצאתי אשתי להרגני ואילו היה הסייף של ברזל כבר הייתי אבר מן העולם. אני רחמתי עליה והיא לא רחמה עלי. א"ל שלמה, אף אני אומר שאין לאשה רחמים, לכך לא נתתי לה סייף של ברזל. באותה שעה פתח שלמה לפני סנהדרין ואמר, זהו שאמרתי, אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי.

[11]

עב. מעשה ברבי ראובן שהיה צדיק וחסם וישר והיה עוסק בתורה כל ימיו ביום ובלילה וכל הגזירות הקשות הבאות על ישראל ועל אותו הדור היה עומד ומתפלל לפני הקב"ה והיה מבטלן. והיה לו בן אחד והגיע זמנו ליפטר מן העולם. בא מלאך המות ואמר לו, ראובן דבר אחד יש לי לומר לך. א"ל, אמור. א"ל, הגיע קיצו של בנך ליפטר מן העולם. א"ל, אם כך הוא וגזר הקב"ה אותה גזירה בבקשה ממך המתן לי ליום בלבד ואקח לו אשה ואעשה חופתו ואח"כ עשה שליחותו של הקב"ה. א"ל, הרי הוא בידך. והלך מלאך המות למקומו, והלך רבי ראובן ולא דיבר לא לאשתו ולא לבנו ולא לשום אדם בעולם. הלך והשיא לבנו אשה ונתן לו עלה הדס בידו א"ל, בני לך וזמן כל בני העיר. היה הולך וזימן כל בני העיר. ובלכתו פגע בו אליהו ז"ל וא"ל, בני יש לי דבר אחד לומר לך. א"ל, אבי אמור לי מה אותו דבר. א"ל, בני הגיע קיצך לפטור מן העולם. א"ל, אם הוא שגזר הבורא איני גדול מן הראשונים אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן. א"ל, אודיעך בני מה תעשה. כשחזמן את כל בני העיר ותשב בסעודה אצל הזקנים אל תטעום כלום אלא יהיו עיניך בדלת, וכשעה שיבאו בני אדם (!) עני שראשו פרוע ובגדיו פרומים ושערותיו מקולקלין דע שהוא מלאך המות ועמוד על רגליך ונפול על רגליו ותשתחוה ואחוז אותו בכגרו והכניסיהו שיאכל עמך. ואם אינו רוצה לישב עם הזקנים קחנו בחופתך והאכיליהו והשקיהו. וראה בני שלא תניחנו אלא אחוז אותו בחוזק שיכנס ויאכל עמך. הלך לו אליהו ז"ל. בא הבחור בביתו ולא הגיד לו הדבר לא לאביו ולא לאמו ולא לארוסתו. א"ל אביו,

בני זימנת כל בני העיר? א"ל, הן. באו הזקינים וישבו אל השלחן והלך הוא וישב עמהם. והיה הבחור מסתכל בדלת ולא אכל ולא שתה. כשהיו העם באים בא מלאך המות כדמות עני ראשו פרוע ובגדיו קרועים ושערו מקולקלין. כיון שראהו מיד עמד מכסאו והלך ונפל על רגליו ותפס בבגדיו וא"ל, מורי, הכנס. א"ל, איני נכנס. א"ל, מורי בא ושב עם הזקינים. א"ל, ח"ו כי עם אילו המלכים אני יושב. תפסו בחוזק וא"ל, אם אין אתה רוצה לישב עם הזקינים בא ושב עמי בחופתי. וישב עמו ועם אשתו בחופתו והביא לו כל מיני מעדנים ונראה לו כאילו היה אוכל ושותה. כשהיה יושב עמו א"ל, בני כשהיו בונים הבית תבן שלו מהיכן לקחתם? א"ל, מבעל הגורן. א"ל, הרי בעל התבן בא ומבקש את תבנו. א"ל, אם הוא מבקש את תבנו יקח אחר כמותו. א"ל, אינו רוצה תבן אחר. א"ל, א"כ ניתן את הבית ונפרפרים (!) את החומר ונוציא את התבן שלו ונתנם לו. א"ל מלאך המות, בני אין בעל התבן אלא הקב"ה והתבן הוא נשמתך ואני הוא מלאך המות. א"ל, רבי ומורי א"כ הוא תן לי רשות ואצא ואראה את אבי ואת אמי. א"ל, לך. הלך ואמר לאביו ולאמו שכך וכך בא מלאך המות ליטול נשמתו. מיד עמד רבי ראובן ומתעטף והיה מתפלל ומבקש רחמים על בנו והיה בוכה כנגדו ומחבקו ומנשקו. יצא ואמר למלאך המות, בבקשה ממך אכנס בחופתי ואנשק את אישתי. א"ל, לך, והלך. הלך וכנס אצל אשתו ומחבקה ומנשקה וא"ל, תהי יודעת שבא מלאך המות ליטול נשמתי. א"ל, עמוד כאן ואני אצא ואדבר עמו. יצאת ואמרה לו, מורי באת ליטול נפש בעלי? א"ל, הן. א"ל, א"כ למה נתנה תורה, והכתיב כי יקח איש אשה חדשה וגומר? א"ל, המתן ואני עולה לרקיע אצל הקב"ה אולי יעשה למען שמו הגדול הגיבור והנורא. עלה מלאך המות לרקיע ומצא מלאכי השרת מבקשים עליו רחמים ואמרו, רבש"ע על כל גזירות קשות הבאות על ישראל אותך בא ומתפלל לפניך והיו בטילים ועכשיו עשה למען שמך הגדול ורחם על בנו והצילו מיד מלאך המות. מיד בא מלאך המות ואמר לפניו, רבש"ע כך וכך אמרה לי אשתו. מיד נתמלא רחמיו של הקב"ה ונהפך גזר דינו להוסיף על שנותיו ע' שנים כנגד שבעה ימי החופה, שנאמר רצון יריאיו יעשה.

[12]

עג. מעשה באדם אחד ששאל בן מהקב"ה ונתן לו ולמדו תורה ביותר, ואח"כ מת האב. לימים אמרה לו אמו, בני קח ממון של אביך ולך בסחורה. לקח הבן הממון והלך בסחורה. ראו אילו גולים ואלו חמסים. כשראה כך לא לקח כלום. בא בביתו. אמרה לו אמו, בני למה לא סחרת? אמר לאמו, אין אומנות זה כשר. כשהיה מדברים הבן והאם היו מוציאים אדם לקבר. אמר הבן לאמו, אצא ואגמול חסד עם היוצאים. יצא ובחזירתו ראה אדם אחד שהיה חורש בצימרו והיה נותן הספר על המחרישה והיה חורש וקורא. בא הנער וראהו. א"ל, שלום עליך רבי, והוא היה אליהו ז"ל. א"ל הנער, מה זה אומנות שאתה עושה עליך רבי? א"ל בני, אני חורש שנאכל ונשתה, אני ואשתי ובני ובנותי עניים ואביונים ועופות השמים. א"ל, הרי אומנות שאני מבקש. א"ל, מה אתה מבקש שנתן לך? א"ל, התורה נתן לי הקב"ה ועכשיו אני מבקש לישא אשה יראת אלקים. אמר לו בני לא נמצאו אלא שלש נשים בעולם אשת חיל, אילו שתיים במזרח וחנה במערב והיא שמורה לך ומאותו המקום. היה מהלך ג' ימים למקומה. לקחו בכנפיו והוליכה שם בשעה קטנה, העמידו והלך אליהו ז"ל ואומר לה, מה את אומרת אם נשא לך? אמרה אם מ"ה יצא הדבר יעשה. מיד הביאו את הבחור וזיווגו ועיטרו והיה יוצא ובא כרווק. וביום השביעי לחופה בא אליהו ז"ל ומצא אותו שהוא שוחק עם הכלה. א"ל, הנתחת תורתך ושכחת אותה. חייך תחת שבעת ימי החופה תמני עבד ז' שנים. יצא אליהו ז"ל והניחו. התחיל הבחור בוכה וסופד. א"ל הכלה, אדוני מפני מה אתה בוכה? שמה איני (נשיגה?) בעיניך או אם אתה חסד ממון או כלום הרי כולם לפניך או שמה אתה על אמך אתה מצטער ובוכה, נלך אצלה. חבשו חמורים ולקחו עבדים ושפחות והלכו להם וכשהיו באים בדרך פגע בהם נהר גדול. אמרה האשה, נשב ונאכל. ישבו

לאכול. עמד הבחור והלך בנהר לרחוץ. בא אליהו ז"ל ולקחו בכנפיו והוליכו למקום רחוק ומכרו לעבד. המתינה האשה שעה אחת ושתיים ולא בא. הכירה וידעה ונתנה הודיה להקב"ה, אמרה לעבדיה, הרי אני רואה שדה זו עושה חיטים בנו כו כרך ובתים ונזרע ונבצר (!) חיטים שאני יודע שעתידי לבא רעב בארץ וכאן עתידות לבא לסחור כל הארץ. מיד עשו כן והיו באים הכל וסוחרים. לאחר חמש שנים בא הבחור ואדונו עמו, והבחור חובל שקים היה. והיא היתה שואלת לכל אדם שמותם. כיון שראתה הבחור אמרה לאדונו, תן לי הנער שאוכל בכיתי עמי. לקחה אותו ושאלה אותו ואמרה לו, בני מה שמך? א"ל, כך וכך. מיד הכירה אותו ואמרה, אני שפחתך ואתה בעלי. עמדה וחבקה ונשקה אותו ובכה עליו ואמרה לו, ספרי לי ואיך אירע לך? סיפר לה כל המאורע וא"ל, ביתי עדיין אין לי אלא ה' שנים שעברו ועדיין חסר לי ב' שנים. מיד האכילתו והשקתו והתחילה לבכות ואמרה לו לך לאדונוך לשלום. והלך לו לאדונו והיא לא צעקה ולא צווחה ולא סרחה אלא נתנה הודייה להקב"ה. הלך ועשה עוד שתי שנים ואח"כ בא אליהו ז"ל ולקח הבחור בכנפיו והוליכו לאשתו ואח"כ לקח הבחור את אשתו ואת עבדיו והלך לאמו ומצאה בחיים, ועליה הכתוב אומר אשת חיל מי ימצא.

[13]

עט. מעשה באדם אחד שהיה עני ביותר, ובכל יום ויום היה משכים עצמו לעבוד אדמה. יום אחד בא אליהו ז"ל וא"ל, שבע שנים גזר עליך המקום, אם תרצה אותם עתה או בשיבתך? א"ל, אתה אדם קוסם קסמים ואני אדם עני ואין בידי כלום ליתן לך שכרך. המתן לי עד למחרת. למחר חזר ואמר לו בן אדם, שבע שנים גזר עליך המקום טובות, תרצה עתה או בזקנותך? א"ל, אתה קוסם קסמים ואין בידי ליתן לך כלום. וכן עשה לו ג' פעמים, ופעם ג' אמר לו, וכי לא אמרתי אתמול שאתה קוסם קסמים, מפני מה אתה מבטל אותי ממלאכתי? א"ל אליהו ז"ל, אמרתי לך שתקחם ג' פעמים אם תקחם מוטב ואם לאו לא יבאו לך לעולם לא עכשיו ולא בזקנותך. א"ל, בבקשה ממך המתן לי מעט כאן עד שאשאל לאשתי. א"ל, לך. הלך לביתו ואמר לאשתו, כך בא לי בן אדם ואמר ז' שנים טובות יתן לי הקב"ה. אם היית רוצה אותם עכשיו או בזקנותך, ואמרתי לו אתה אדם קוסם קסמים ואני אדם עני ואין בידי כלום ליתן לך שכרך ועכשיו אמר לי אם אקח אותם מוטב ואם לאו לא יבאו לך לעולם. אמר לאשתו, מה את מיעצת? אמרה לו, לך וקבל אותם עכשיו. א"ל, עכשיו אני בחור ויש לי כח לעבוד, אך מה רצונך יהא. הלך ובא אצל אליהו ז"ל וא"ל, אקבל אותם עכשיו. א"ל, לך לביתך וא"ל, באיזה צד אעלה לביתי, הרי כבר נתבטלתי ממלאכתי ואפילו פשוט לקחת בו עשבים אין לי. באיזה פעם אלך לביתי? א"ל אליהו ז"ל, לך לביתך וסמוך על בוראך שכבר עלה זכרונוך לברכה. כיון שבא לביתו יצאו בניו לקראתו ואמרו, תן לנו לאכול. נשמט מהם ובא לבית ומצא הבית מלא כל טוב. בא אצל אשתו ואמר לה, עמדי וראי מה עשה לנו הקב"ה. עתה בא לנו הטובה שאמר לנו אותו האיש. ושמחו שמחה גדולה ונתנו שבח והודייה להקב"ה. והיתה אשתו חכמה ואמרה, איני מניחך ליהנות מטובה זו עד שתשכיר לי סופר אחד שישב על פתח ביתי ויכתב כל מה שתתן לעניים מממון זה. הלך ועשה כל מה שאמרה לו אשתו והשכיר סופר אחד והושיבו על פתח הבית וא"ל, ראה כל מי שיבא אצלך לבקש ממך דבר, אם דעתו לרכוב הרכיבוהו ואם דעתו בגדים של משי הלבשיהו ואם הוא רוצה פרנסתו פרנסיהו, ועשה לכל אדם כפי שאלתו כדכתיב, מלוה ה' חונן רל. ועשה כן שבע שנים. כיון ששלמו השבע שנים השכימו ומצאו עצמם ערומים ואפילו כסות שעל צווארם לא מצאו. כמו שבא להם במהירות כך הלך במהירות. התחיל לבכות ואמר לאשתו, וכי לא אמרתי לך שיהיו ז' שנים בזקנותי טובים יותר? עכשיו מה תהא עמנו כבר שמעו כל העולם שהיינו עשירים גדולים עכשיו היאך אני הולך לבקש פרנסה מהם? ועוד התפנקתי ואין בי כח לעשות מלאכה עכשיו נמות אנו ובנינו ברעב. מיד עמדה והלכה לבית מדרשו של רבי חייא בטבריא ואמרה לו, ח"ו

שכתוב בתורה דבר שאין בו אמת. א"ל, ח"ו אין בתורה אלא דבר אמת. א"ל, מה טיבך שאמרת לי כך? אמרה לו שכתוב בתורה מלוה ה' חונן דל, והלוואה גדולה הלוויתי להקב"ה ועכשיו אני ובני מתים ברעב. א"ל, לכי והביאי הכתבים האילו ופשטי אותם על הגג. ובעת קריאת התרגום עמוד על רגליך לפני הקב"ה על הגג ואמרי לפניו דבריך. הלכה ועשת כן ובעת קריאת הגבר עמדה לפני הקב"ה ואמרה לפניו, רבש"ע כתבת בתורתך מלוה ה' חונן דל והרבה טובות עשית עמנו. ועכשיו גלוי וידוע לפניך מעשינו ואין פתחון פה לנו לדבר לפניך מפני בושה וכלימה. יהי רצון לפניך ה' אלקינו שתרחם עלינו למען שמך. יצאת בת קול וא"ל, הלוואה זו אשר הלווית להקב"ה בעולם הזה אתם מבקשים או לעולם הבא? אמרה לפניו רבש"ע רחם עלינו ולא נאבד בעולם הזה. באותה שעה צוה הקב"ה לאליהו ז"ל לפרנסה פרנסה טובה כל ימיהם בעולם הזה, ולעולם הבא אין שיעור למתן שכרן שעתידי הקב"ה ליתן להם לכך נאמר, מלווה ה' חונן דל.

אוניברסיטת תל אביב

Mujer savia i onrada
Por razon es alavada
אשה חכמה ונכבדה, בצדק היא מהוללה

מטרת המאמר הזה היא לאפיין כמה מן הקשרים הבין-סוגתיים בין הפתגם לשיר המסורתי לסוגיו: הרומנסה, הקופלה והקנסיון – סוגות שרווחו בקרב היהודים יוצאי ספרד.

להבדיל מסיפור ומשיר (במיוחד משיר עלילתי, כמו הרומנסה והקופלה), המתאפיינים ברוחב יריעה מסוים, הפתגם מצטיין בקיצורו הרב: הוא מורכב מהיגד אחד הנושא אופי של הצהרה (statement). בדרך כלל, הפתגם הוא משפט אחד ובו נושא, נושא ומשלימים, אולם הוא עשוי גם להיות משפט ארוך המורכב משלוש ואף מארבע צלעות.

הפתגם הוא משפט רב משמעי ורב תפקודי, ולכן הוא נוטה לאי-מוגדרות סמנטית.¹ משמעותו של הפתגם עולה רק מתפקודו בהקשר שהוא נתון בו – הקשר חברתי, הקשר התנהגותי או הקשר ספרותי. פירושו של הפתגם ומטרתו משתנים על פי הנמען שהוא מופנה אליו. פעמים רבות אי אפשר להבין פתגם המנותק מהקשרו, ולפתגם אחד עשויות להיות משמעויות שונות ואף סותרות גם בקרב בני אותה קבוצה.

הפתגם נוצר בידי היחיד, אולם הוא מסכם ניסיון חברתי של רבים, ולכן רבים מכירים את תוכנו. יצירת היחיד מתבטאת בהופעת פתגמים מקבילים בכמה נוסחים, שכן, כל דובר או מחבר יוצר את הפתגם מחדש על פי צרכיו, מקומו וזמנו.

הפתגם שאוב מן המסורת הספרותית, הן זו שבעל-פה הן זו שבכתב. על השאיבה מן המסורת שבעל-פה מעידים תפוצתם הגדולה של רבים מן הפתגמים וריבוי המקבילות, ולמרות זאת יש בכל פתגם גרעין קבוע (kernel),² והוא נוטה לשמר תבניות קבועות.

1 Arvo Krikmann, "On Denotative Indefiniteness of Proverbs", *Proverbium* 1 (1984), pp. 47-91.

2 Neal R. Norrick, *How Proverbs Mean, Semantic Studies in English Proverbs*, Amsterdam, 2

עיקר כוחו של הפתגם, בהיותו טיעון הבא לשכנע את הנמען לנקוט עמדה מסוימת, מסתמך על התפיסה שהפתגם מייצג את סמכות הקולקטיב ואת סמכות העבר.³ סמכותו של הפתגם מקנה לו מעמד של טקסט זכיר ומגובש הזוכה לציטוט בהקשרים מגוונים ונחשב למבטא אמת שיש לה תוקף תרבותי רחב.⁴ אולם ה"אמת" של הפתגם היא יחסית ותלויה הקשר, ולא אמת מוחלטת⁵ – הפתגם מבטא את האמת של הדובר ברגע נתון, אך לצדו של כל פתגם כמעט אפשר למצוא פתגם אחר המבטא אמת אחרת.

הפתגם בנוי בתבנית מהודקת, שעל פי רוב יש לה נוסחת פתיחה קבועה, והוא אף מאופיין בסימנים צורניים – דקדוקיים, סמנטיים או צליליים – מיוחדים. כדי שיהיה קל לזכרו ולצטטו יש בפתגם אמצעים סגנוניים, פואטיים ופרוזודיים מגוונים,⁶ כגון חריזה בין הצלעות; מצלול; חזרות על מילים או הברות ושימוש במטפורות, בדימויים ובתקבולות ניגודיות, משלמות או נרדפות.⁷ תופעה פואטית ייחודית לפתגמים בלשונות יהודיות נובעת מאפשרות המשחק והבחירה בין רכיבים מכמה לשונות, ובמקרה שלנו – ספרדית (שפתה של ארץ המוצא הגאוגרפי), עברית (שפת התרבות היהודית) ושפת המדינה שהיהודים מתגוררים בה (כגון ערבית, תורכית וסרבית).

כמו כל סוגה ספרותית עממית, הפתגם נע בין האוניברסלי ללוקאלי, בין יסודות הקבע ליסודות התמורה. קלות הניוד של הפתגם נובעת מן המסר שלו, שהוא על פי רוב כללי,

1985.

3 צ'רלס בריגס רואה בזיהוי בעליו של הפתגם ובציטוט סמכות מן העבר מאפיינים מהותיים לפתגם: Charles Briggs, *Competence In Performance: Creativity in Tradition in Mexican Verbal Art*, Philadelphia 1988, pp. 101-135.

4 רפאל ניר, "הפתגם כטקסט זעיר", אורה שורצולד ויצחק שלזינגר (עורכים), ספר הדסה קנטור, רמת גן תשנ"ו, עמ' 142-135. ניר מגדיר את הפתגם "טקסט זעיר", כלומר יחידה אוטונומית שאינה תלויה בהקשר המילולי או הנסיבתי אך הבנתה תלויה בהקשר התרבותי. ניר מונה תכונות הייחודיות, לדעתו, לפתגם: גנריות; מבנה תחבירי של משפט איחוי או של שעבוד; דחיסות מידע היוצרת יחסים מיוחדים בין תמה לרמה; תכונות פואטיות ורטוריות, כגון מצלול, תקבולת ומטפוריקה, ומסר שעיקרו הבעת אמת כללית. כל פתגם הוא טקסט עצמאי בן משפט אחד, הכולל בדרך כלל פסוקית אחת או שתיים, שם עמ' 141.

5 לשאלת האמת של הפתגם וריבוי המשמעויות בפתגמים ראו, לדוגמה, Barbara Kirshenblat-Gimblett, "Toward a Theory of Proverb Meaning", *Proverbium* 22 (1973), pp. 821-827.

6 על אמצעים פואטיים בפתגמים ראו Robert A. Rothstein, "The Poetics of Proverbs", Charles Gribble (ed.), *Studies Presented to Prof. Roman Jakobson by His Students*, Cambridge, Mass. 1969, pp. 265-274.

7 דבורה זילברשטיין, "הפתגם כשיח – דיון בפונקציה פרגמטית", בלשונות עברית 28-30 (תש"ן), עמ' 195-181. זילברשטיין מונה עשר תכונות המייחדות את הפתגם מתצורות לשוניות אחרות הקרובות לו, ואלו הן: (א) קיצור – משפט אחד בלבד; (ב) גנריות; (ג) שימוש בצירוף כבול; (ד) משפט מוערך; (ה) השתייכות למדיום שיחתי; (ו) שבירת תחביר השיח; (ז) דרישה למעבר אנלוגי ממישור הפרפזנטציה למישור הסיטואציה; (ח) אנונימיות והשתייכות למסורת תרבותית מוסכמת; (ט) התאמה להשקפת העולם של הדוברים; (י) קומפקטיות, חריגה אל מעבר לטענה הגלויה המנוסחת בטקסט עצמו (שם, עמ' 181).

אבל ניסוחו הלשוני מיוחד לכל קבוצה וקבוצה. קשה לתרגם פתגם ולשמור על תכונותיו הפואטיות, אבל קל למצוא פתגם מקביל בשפה אחרת. למרות קיצורו, תבניתו המהודקת ונטייתו להשתמש באמצעים פואטיים, הפתגם מאופיין בגמישות ובפתיחות לשינויים, והוא מתנייד בקלות מהקשר להקשר,⁸ הן מהקשר התנהגותי-חברתי אחד למשנהו, והן מהקשר ספרותי זה להקשר ספרותי אחר. פתגמים משולבים בסיפורי עם, אם מפי ה"מספר המהגד" – מי שאחראי על היגוד הסיפור, "המספר המסכם" את העלילה במבט חוץ-עלילתי – אם מפי הדמויות בסיפור.⁹ לא פעם מתנתק הפתגם מן הסיפור ומקבל מעמד עצמאי משלו, ולהפך – לעתים פתגם שאינו קשור לסיפור במיוחד, משולב בסיפור, למשל בסופו, בתפקיד מוסר ההשכל של הסיפור. חידה יכולה להפוך לפתגם די בקלות ולהפך.¹⁰

על הקשר בין פתגמים לשירים מסורתיים בתרבות ספרד עמדו כבר ראשוני האספנים של פתגמים ורומנסות ספרדיים, כמו מרקז די סנטיאנה (Marqués de Santillana) בקובץ פתגמים שאומרות הזקנות מסביב לאז (Refranes que dicen las Viejas tras del fuego) מן המאה החמש-עשרה. חואן די מאל לארה (Juan de Mal Lara, 1568) כתב כי הפתגם אינו אובד כאשר שרים אותו משום שהשיר יכול להפוך לפתגם ולהפך. מאסטרו גונזלו קוריאס (המאה השבע-עשרה) סבר שפתגמים רבים הפכו מסד לשירים, ולהפך – יש שירים שהותירו פתגמים.¹¹

להלן אני מבקשת לעמוד על ארבעה סוגים של קשרים בין פתגם לשיר מסורתי יהודי-ספרדי: (א) פתגם המשולב בשיר; (ב) פתגם העובר אדפטציה אל השיר; (ג) שורה מתוך שיר ההופכת לפתגם; (ד) פתגם המודבק לשיר.

- 8 ראו, למשל, גלית חזן-רוקם, אדם לאדם גשר: פתגמים של יהודי גורגיה בישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 15.
- 9 על הקשרים בין סיפור עם לפתגם בתרבות יהודי ספרד, ראו תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי הסיפור העממי של יהודי ספרד, באר שבע וירושלים תש"ס, עמ' 366-369; הנ"ל, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר שבע תשס"ד, עמ' 129-141. שם הצעתי דגם ומינוח לסיווג מגוון העמדות המשחקיות של המספר כאשר הוא מספר סיפור: "מספר מהגד", "מספר מסכם", "מספר מתלווה" ו"מספר דמות".
- 10 ג'ורג'ס ודאנרס מציעים הגדרה משותפת לפתגם ולחידה, Robert Georges and Alan Dundes, "Toward a Structural Definition of the Riddle", *Journal of American Folklore* 76 (1963), pp. 111-118, esp. p. 113.
- 11 הקובץ של קוריאס שנתר לאחר מותו בכתב יד יצא לאור בהוצאת האקדמיה המדעית של ספרד: Gonzalo Correas, *Refranero Clásico Español*, Felipe C. R. Maldonado (ed.), Madrid 1974. על הקשר בין פתגם לשיר המסורתי הספרדי ראו, למשל, Juan Alfonso Carrizo, "El refrán hecho copla", *Poesía popular: Índices*, Madrid, 1960, pp. 168-169; Margit Frenk, "Refranes cantados y cantares proverbializados", *Nueva Revista de Filología Hispánica* XV (1961), pp. 155-168. חוסה פדרוסה ניתח את הלגוליו של פתגם אחד מהמאה השש-עשרה ועד ימינו ואת הופעתו בקנסיוניירו הספרדי-היספני והיהודי-ספרדי, José M. Pedrosa, "Variantes arcaicas de *Las tres cosas para morir* en el cancionero y en el refranero de los sefardíes", *Anuario de Letras* XXXIII (1995), pp. 187-200.

א. הקופלאס של יוסף הצדיק - פתגם משולב בשיר

ייחודה של שירת הקופלאס שהיא שירה נארטיבית בעלת מבנה סטרופי.¹² מספר הבתים משתנה – משירים קצרים בעלי פחות מעשרה בתים, ועד שירים בני למעלה ממאה בתים. אף מספר השורות בכל בית משתנה לפי סוג הקופלה – בית בן שלוש שורות, טרצט חד-חרוזי, בית בן ארבע שורות בחרוזה לסרוגין, בית בן שמונה שורות (אופייני לקופלאס לט"ו בשבט) ואף בית בן תשע שורות (אופייני לקופלאס לפורים).

שירים אלו נועדו לביצוע זמרתי במנגינות המיוחדות להם, או במנגינות מוכרות שהושאלו לצורך הקופלאס.¹³ שירי הקופלאס מועברים מדור לדור, הן במסורת שבכתב הן במסורת שבעל-פה. התמטיקה של הקופלאס מעוגנת היטב במסורת היהודית, לדוגמה, קופלאס לחגים, קופלאס של תוכחה וקופלאס אקטואליות העוסקות באירועים שהשפיעו על חיי הקהילה. אלו שירים דידקטיים מוסרניים שמטרתם לקרב את קהל היעד אל המסורת היהודית – לחנך ליראת שמים ולמעשים טובים המבוססים על ערכי המסורת היהודית; להגיש את סיפורי המקורות הקאנוניים העבריים בלאדינו, שפה המובנת לכל אנשי הקהילה; להכיר את מנהגי החגים ומקורם; להכיר את ההיסטוריה של העם היהודי מראשיתה ועד ימינו ואת הדמויות המרכזיות בה, מסיפורי המקרא ועד לקופלאס הציוניות העוסקות בארץ ישראל ובעלייה.

את שורשי הקופלאס היהודיים אפשר לייחס הן למסורת הספרדית ההיספנית שלפני גירוש ספרד, הן למסורת השירה העברית, בעיקר שירי אזור ופיזטים. הסוגה עצמה החלה להופיע במאה השבע-עשרה, אך עיקר פריחתה במאה השמונה-עשרה.

מכל הקופלאס הידועות לנו, שנתחברו לאורך כמה מאות שנים, בולטת בייחודה ובחשיבותה יצירתו של אברהם טולידו, "הקופלאס של יוסף הצדיק",¹⁴ הן מבחינת היקפה, והן מבחינת ערכה הספרותי, המבוסס על מבנה אמנותי מחושב ומדויק ועל שימוש בשפע מקורות, ובהם גם מקורות מדרשיים המעוצבים מחדש בליווי תוספות מקוריות.

בשירתו של אברהם טולידו "הקופלאס של יוסף הצדיק" 2,500 טורי שיר ערוכים בכ-

12 על שירת הקופלאס ראו, לדוגמה, שמואל רפאל, אספר שיר, מחקר בשירי הקופלאס של דוברי לאדינו, ירושלים 2004; פלומה דיאז-מאס, "הספרות היהודית הספרדית", מכאן ח ואיל פריזונטי א (2007), עמ' 227-276; הקופלאס של יוסף הצדיק: עיון השוואתי רב תחומי, בחינת מקומה של היצירה על פני רצף הספרות היפה בלאדינו, אבנר פרץ (מתרגם ומהדיר), ירושלים תשס"ו; Jacob M. Hassán, "Las Coplas de Purim", Ph.D Tesis, Universidad Complutense, Madrid, 1976; Elena Romero, "Las Coplas Sefardíes: categorías y estado de la cuestión", *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Caceres 1980, pp. 69-98.

13 Edwin Seroussi, "La música en las Coplas de Yosef Hasadic de Abraham Toledo 1732", *Sefarad* LVI (1996), pp. 377-400; Susana Weich-Shahak, "Coplas sefardíes: enfoque poético musical" *Revista de musicología* 16, 3 (1993), pp. 29-42.

14 הקופלאס, הערה 12 לעיל, ההפניות למספרי עמודים הן למהדורה זו.

600 בתים. חלקה הראשון של היצירה מוקדש לעלילת אברהם אך עיקרה עלילת יוסף. המבנה השירי הוא מבנה אחיד – בית מרובע מחורז לסירוגין, וכל שורה מורכבת משמונה הברות. אולם בתוך המבנה הזה משובצים שירים מכמה סוגים: שירים ליריים, שירי אהבה, פיוטים, בקשות, תחינות והמנונות. ביצירה מעוצבות כמה דמויות של נשים הקשורות ליוסף: מאנאקה המקוננת על מותו; נשות הבנים הבאות לנחם את יעקב; סיגוביינה אשת פוטיפר וְזוֹי.

זוֹי מופיעה בשלב הסבל האחרון בחייו של יוסף, בהיותו אסור בבית האסורים. לאחר שפתר לטובה את חלמו של שר המשקים ואמר לו שהוא יושב אל כנו, ביקש יוסף מהשר שלא ישכח את מי שנותר בכלא: "עוד שלושה ימים שמעני, אל מעמדך תשוב, אז לפני פרעה זכרני, יגמלך האל כל טוב" (עמ' 504). אולם שר המשקים שכח את יוסף:

שר המשקים מלב השכיח	איל אישקאשייגו שי אה אולודא
בן בלי אל, ארור זרעו!	אקיל איג'ו די און שינ ליי!
את יוסף, אף כי הבטיח	אה יוסף שו אירמאנאדו
הזכירו לפני פרעה.	אינימנטארלו דילאנטרי איל ריי

בבית הבא מופיעה זוֹי ללא כל הכנה מוקדמת:

ועל כן השמיעה זוֹי,	פור איסטו דיזיאה זוֹי,
חכמה ורבת דעת:	גראן סאב'ייה די גראן קאב'יסה:
"דע אין אמונה בגוי	"נו אמונה אין גוי
אפילו לא בבור שחת" ¹⁵	ני אפילו אין לה פ'ואיסה"

אין יודעים מיהי זוֹי, אך היא אישה "חכמה ורבת דעת" ובעלת "ראש", כלומר בעלת שכל, ביטוי שבחברה המסורתית מקובל לייחס לגברים. זו הפעם היחידה שהיא מופיעה ביצירה, והיא אומרת פתגם אחד:

נו אמונה אין גוי, ני אפילו אין לה פ'ואיסה
(אין אמונה בגוי, אפילו לא בקבר)¹⁶

כאמור, לפתגם מעצם מהותו יש הילה של סמכות, שכן הוא מייצג את חכמת הדורות ואת סמכות הקולקטיב.¹⁷

באמצעות הפתגם זוֹי מעניקה ליצירה מבט־על חוץ־עלילתי, כמו תפקידה של המקהלה בטרגדיות יווניות. היא מכלילה את אישיותו ואת התנהגותו של שר המשקים ומייחסת אותה לכל הגויים. קשה לראות בכך פתגם נחמה ליוסף. למעשה, לא ברור אם היא פונה ליוסף, או שזו פנייה כללית אל קהל הקוראים או המאזינים של הקופלאס, שכן

15 עמ' 508. ההדגשה שלי, ת"א.

16 כל התרגומים הם שלי, ת"א, אלא אם כן מצוין אחרת.

17 על הפתגם הספרדי־יהודי ראו אלכסנדר־פריור, מילים משביעות מלחם, הערה 9 לעיל.

אמירתה משולבת בתיאור העלילה של המספר הכול-יודע ואינה חלק מדיאלוג בין דמויות. הפתגם מתחבר לקללה המושתת על ראש שר המשקים בשורות הקודמות ("בן בלי אל ארור זרעו") על כן ייתכן שהיא משקפת את תפיסתו של המחבר בדבר היחסים בין יהודים לגויים.

תבנית פתגם זה בשינוי הנמען הייתה נפוצה מאוד בקרב הספרדים הנוצרים בספרד במאה השבע-עשרה, בתקופה שנחשבה "תור הזהב" בתרבות הספרדית היספנית, וכנראה גם בתקופת חיבורה של היצירה הנדונה. אמנם אז כבר לא היו יהודים בספרד אלא אנוסים ומומרים, אך כל הסטראוטיפים השליליים של היהודים שהיו נפוצים בדורות קודמים, הופנו בתקופה זו כלפי האנוסים או כלפי המומרים, ויש שפע של פתגמים אנטישימים מתקופה זו דווקא. נוסח ספרדי אחד, לדוגמה, אומר:

¹⁸No fies del judío converso, ni de su hijo ni de su nieto
(אל תאמין ביהודי מומר, לא בכנו ולא בכנוד)

בנוסח של טולידו הפתגם מורכב משתי פסוקיות: הראשונה היא הכללה נחרצת של כל מי שאינו יהודי – גוי, והשנייה מוסיפה הגדרת זמן המצמצמת את ההכללה – רק שני דורות. שתי הפסוקיות קשורות זו בזו בשלילה כפולה: "no – ni". רעיון ההתבדלות הלאומית-תרבותית מודגש גם באוצר המילים של הפתגם: שלוש מילים בו הן מילים עבריות, מהן שתיים נושאות את רעיון הפתגם – "אמונה" ו"גוי" והשלישית היא מילת קישור – "אפילו". השימוש במילים מן השפה העברית, שנחשבה לשון עילית, מעצים את סמכותו של הפתגם. בפתגם ההיספני מופיע המונח "יהודי מומר" (Judío converso), שאינו שגור בספרות התקופה; בדרך כלל משמשת המילה "מומר" בלבד, וההכפלה באה כאן, ככל הנראה, להדגיש את הזהות שבין היהודים למומרים; שני חלקי של הפתגם מקבילים לפתגם של טולידו בלאדינו – בחלק הראשון הכללה ובחלק השני הגדרת משך הזמן – אולם כאן ההכללה מכוונת רק נגד קבוצה אחת המסומנת בבירור (יהודים מומרים).

נוסח דומה של הפתגם הנסוב על יהודים בכלל, ולא רק על יהודים מומרים אומר:

¹⁹No fies del judío, ni de su hijo ni de su vecino
(אל תאמין ביהודי, לא בכנו ולא בשכנו)

כאן מעגל אי-האמון מתרחב גם אל מחוץ למשפחתו של היהודי, אל כל מי שמתגורר בסמוך אליו ומקיים עמו מגע כלשהו.

Luis Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español*, Madrid 1953, Proverb no. 34,775.

19 שם, פתגם מס' 34,704. לדיון מקיף בפתגמים אלו ראו: תמר אלכסנדר, מילים משביעות, הערה 9 לעיל, עמ' 292-302.

דיאלוג דומה לזה שבין הפתגמים בלאדינו לפתגמים הספרדיים-היספניים, מתקיים גם בצפון מרוקו בין פתגמים בחכתיה לפתגמים מתרבויות הסביבה.²⁰ לדוגמה:

²¹No te fies del moro ni cuarenta años despues de muerto
(אל תאמין במוסלמי, גם לא ארבעים שנה לאחר שמת)

ובנוסח מקביל:

²²No te fies del goy ni cuarenta años despues de muerto
(אל תאמין בגוי גם לא ארבעים שנה לאחר שמת)

נוסח זה של הפתגם, המגדיר את משך הזמן לארבעים שנה לאחר המוות, נפוץ בעיקר בקרב קהילות יהודיות בארצות האסלאם. התוספת של אפשרות פגיעה גם לאחר המוות, מעוגנת בסיפור התלמודי (בבלי, יומא פג ע"ב) על האכסנאי כידור שניסה לשדוד את כספו של ר' מאיר. ר' מאיר הטמין את הכסף בקבר משום שחשד באכסנאי, אך אבי האכסנאי הופיע בחלום בנו וגילה לו היכן הכסף.

במקורות העבריים הקאנוניים מופיעה תבנית הפתיחה של הפתגם בכמה גרסאות:

אין אמונה בעובד כוכבים (בבלי, חולין קלג ע"ב).
אין אמונה בעבדים (פרקי דרבי אליעזר פרק כט).
אל תאמין בעבד עד ששה עשר דור (ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ה).
אל תאמין בגר עד כ"ד דורות (ילקוט שמעוני, רות, רמז תרא).
אל תאמין בעצמך עד יום מותך (משנה, אבות ב, מ; בבלי, ברכות כט ע"א; ילקוט שמעוני, תהלים, רמז תשיח).

תבנית הפתיחה בעברית מופיעה אפוא בשתי צורות: האחת, "אל תאמין ב...", היא פנייה ישירה לנמען בציווי בגוף שני; השנייה, "אין אמונה ב...", היא נוסח מכליל ומחייב פחות.

הנוסח הפותח בצירוף "אין אמונה" נדיר ביותר בתרבות היהודית-ספרדית; מוכר יותר הנוסח הפותח בצירוף "אל תאמין ב..." שהוא נוח יותר למבנה השפה הספרדית.

טולידו בוחר בנוסח העברי השאוב מן המקור הקאנוני: "אין אמונה ב...", מחליף את הכינוי "עובד כוכבים" בכינוי הישיר והמתאים לזמנו – "גוי" ומוסיף לפתגם את הצלע

20 תמר אלכסנדר-פריור ויעקב בן-טלילה, מילה בשעתה זהב מעלתה: הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו, ירושלים 2004, עמ' 107. דיון נרחב בפתגם זה ומקבילותיו ראו גם: Galit Hasan-Rokem, *Proverbs in Israel: Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis*. Folklore Fellows Communications 232, Helsinki 1982, pp. 21-53. וכן הנ"ל, "לחקר הפתגם העממי היהודי: עיון בפתגם 'אין אמונה בגוי אפילו ארבעים שנה בקבר'" תרביץ נא (1982), עמ' 281-292.

21 Alegria B. de Bendelac, *Voces Jaquetiescas*, Caracas 1990, Proverb no. 97, p. 170
22 רשמה נינה פינטו מפי אביה יצחק פינטו יליד טטואן.

השנייה המקצינה: "אפילו בקבר". כאמור, צלע זו כמעט שאינה מופיעה בפתגמים יהודים-ספרדיים במזרח (באימפריה העות'מאנית), אך אופיינית לפתגמים יהודים-ספרדיים של דוברי הכיתיה בצפון מרוקו.

אפשר לראות בפתגם היהודי כפי שהוא מופיע אצל טולידו ובנוסחים מקבילים אחרים, תשובה לפתגם הספרדי-היספני – כפי שלגויים אין אמונה ביהודים, ליהודים אין אמונה בגויים. אולם השימוש הרב והמדויק באותה תבנית לאותו רעיון רק בהיפוך הנמען מראה את עוקצו של הפתגם ומציב אותו בהקשר הרחב של פתגמים כלל-תרבותיים המבטאים עימות בסיסי בין "אנחנו" ל"הם" מצד אחד, ויוצרים דיאלוג בנושא דימוי ה"אחר" ודימוי "העצמי" באמצעות היחסים הבין-תחומיים, מצד אחר. הפרדוקס שבפתגם "אל תאמין ביהודי", או בגוי, או במוסלמי, שהוא פתגם התבדלות מובהק מבחינת תוכנו, יוצר שיח בין-תרבותי רחב באמצעות תבניתו המשותפת הכלל-תרבותית ובאמצעות תפוצתו בקרב בני דתות ואמונות שונות. היחסים בין יהודים לגויים הם נושא מרכזי ביצירת טולידו, הן בעלילת אברהם שניתן את האלילים והושלך לכבשן אש, הן בעלילת יוסף שנמכר בנעוריו לישמעאלים, היה מושא לתשוקה של אישה מצרית, דחה אותה בתקיפות שכמעט עלתה לו בחייו, וסופו שהפך לחביבו של המלך, למשנה לפרעה.

אם כן, הפתגם היה נפוץ בחברה הנוצרית-ספרדית בתקופתו של טולידו, וייתכן מאוד שפתגם התשובה היהודי כבר הילך אז בעל-פה. הנוסח של טולידו מעוגן במקורות העבריים (הפתיחה "אין אמונה") אולם הפתגם איננו חיוני לעלילת השירה, שהרי המשך העלילה מפרין את הפתגם – בסופו של דבר נזכר שר המשקים ביוסף והמליץ עליו לפני פרעה. טולידו קוטע את מהלך העלילה בשיבוץ של פתגם כללי המבטא, ככל נראה, את תפיסתו שלו, אך מעניין שהוא בוחר לשים אותו בפיה של אישה בעלת תכונות מיוחדות, דמות שאין לה שום תפקיד אחר בעלילה מלבד אמירת הפתגם. הפתגם הזה זכה לתפוצה רחבה והמשיך לתפקד מאות שנים במסורת שבעל-פה. אנו פוגשים אותו שוב משולב בשיד, אם כי בגרסה אחרת, בקופלה על סול חצ'ואל מטנג'ר.

ג. סול הצדיקה – אדפטציה של פתגם לשיד

למרות העוינות, הן כלפי הנצרות הן כלפי האסלאם, היו יהודים שהמירו את דתם בין מרצון בין מאונס. המוסלמים במרוקו השתמשו באותו פתגם שלילי גם כלפי יהודים מתאסלמים:

لا تثيق باليهودي اذا سلم ولو يبغى اربعين عام²³
(אל תאמין ליהודי שהתאסלם, אפילו לאחר ארבעים שנה)

לפי חוקי הקוראן, אין לכפות את האסלאם על ד'מים, כלומר על נתינים לא-מוסלמים של

Eduard Westermarck, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study in Native Proverb*, London 1930, 23

.Proverb no. 471

ארץ מוסלמית הנהנים מחסות המדינה, אלא במקרים מסוימים, למשל, אם יהודי קיים – או העלילו עליו שקיים – יחסי מין עם מוסלמית, או אם נמצא מי שסיפר שיהודי אמר את השְהֵאָדָה, היא הצהרת האמונה במוחמד. עם זאת, היו גם המרות דת מרצון.²⁴ המרת הדת פטרה את היהודי מהחזר חובות למוסלמי, הציעה מוצא במקרים של סכסוכים במשפחה או בקהילה וסללה את הדרך לקריירה ולתפקידים שהיו חסומים בפני יהודים. רבים היו אפוא הפיתויים להתאסלמות. אולם העמדה המוצהרת של הקהילה מעולם לא השלימה עם המרות הדת, להפך, מקדשי השם שסירבו להתאסלם הם שהיו דמויות המופת.²⁵ מפורסמת ביותר מבין מקדשי השם היא סול (סוליקא) חצ'ואל, נערה יפהפייה מן העיר טנג'ר. בהיותה בת ארבע-עשרה התיידדה סול עם שכנה מוסלמית ושמה טארה, וטארה סיפרה כי סול התאסלמה. מושל העיר סירב להאמין להכחשותיה של סול ותבע ממנה לחיות כמוסלמית, ומשסירבה אסר אותה והעבירה למשפט הסולטאן בעיר פאס. כשראו אנשי חצרו של הסולטאן את יופייה הנדיר של סול נשבו בקסמה ואף הבטיחו לה שידוך מלכותי, כבוד ועושר, אם תיאות לקיים את דתה החדשה. לבסוף העלילו עליה שחזרה ליהדות, ועל כך היא הוצאה להורג בהתזת ראשה בסיף. מנקודת המבט של בני הקהילה היהודית, מיאנה סול לוותר על אמונת אבותיה – למרות הפיתויים החומריים והעינויים, ואף על פי שרבני פאס השתדלו לשכנעה להציל את נפשה בנימוק שבנסיבות פיקוח נפש שכאלה מותר להתאסלם. סול "הצדקת" נעשתה לקדושה ויהודים ואף מוסלמים מעריצים אותה ועולים לקברה לבקש בקשות. שנת מותה, תקצ"ד, כונתה מאז בפי יהודי מרוקו, בהיפוך סדר האותיות, שנת צדק"ת (1834 למנינים).²⁶ סיפוריה המופלא מסופר שוב ושוב, עד היום, לא רק בפי בני קהילתה, דוברי החכיתיה,²⁷ אלא גם בפי כל יהודי מרוקו. ב-1839, שנים ספורות לאחר מותה של סול, כבר הועלה סיפוריה על הכתב,²⁸ ועם הזמן עובד גם למחזה²⁹ והונצח בכרוניקות ובשירים.³⁰

להלן אחד מהנוסחים הרבים של סיפוריה של סול, ניסוח בצורת קופלה:³¹

Cuando Tara levantó el enredo,
sentenciaron a la hermosa Sol.
La hicieron juramento falso,

- 24 אליעזר בשן, יהדות מרוקו, עברה ותרבותה, תל אביב 2000, עמ' 67-69.
- 25 ראו למשל מכתב קינה שכתב ר' רפאל משה אלבו (1823-1896) לזכרו של הצדיק ר' יהודה שושנה: "שקידש שם שמים ברבים סבבוהו כלבים על שלא רצה לחלל שבת, כהוהו ופצעוהו והעמידו עליו עדי שקר שקלל נביאם ודגו אותו לשריפה והוא קידש עצמו ועשה צפרניו ונטל ידיו וקפץ מאליה לאש הגדולה". שם, עמ' 69.
- 26 יששכר בן-עמי, צדיקי מרוקו ונפלאותיהם, ירושלים תשנ"ה, עמ' 283-285.
- 27 על החכיתיה ראו אלכסנדר-פריזר ובן-טולילה, מילה בשנתה, הערה 20 לעיל, עמ' 9-24.
- 28 Elena Romero, *El Martirio de la Joven Hachuel Gibraltar 1839*, Madrid 2004
- 29 A. Calle, *El Martirio de la Joven Hachuel*, o la heroína hebrea 'drama', Sevilla 1852
- 30 Oro Anahory-Librowicz, *Cancionero séphrdis du Québec*, Montreal 1988, pp. 97-100; Samuel Armistead and Joseph Silverman, con la colaboración de Oro Anahory-Librowicz, *Romances judeo españoles de Tánger recogidos por Zarita Nahóon*, Madrid 1997
- 31 את הנוסח הזה פרסמו ארימיטאד וסילברמן, שם, והוא נרשם מפי שריתה הנון בטנג'ר.

en presencia del gobernador.
 El gobernador la manda
 a una cárcel para seducirla.
 Y allí mismo la declara,
 si no es mora, la quita la vida.
 —Adiós, padres y hermana,
 que me voy presa delante del rey.
 Aunque jure y perfecta otra ley,
 hebrea tengo que morir.—
 Y el verdugo desvaina su alfaje,
 sin consuelo y sin piedad,
 y la dice si quiere ser mora :
 —Piénsalo pronto, que aun tiene lugar.—
 Cuando Sol vio su sangre vertida,
 dió un suspiro que al cielo encloró
 y le dijo: —No quiero ser mora.
 Sigue tu fin, infame y traidor.—
 Por el mundo se extiende mi historia.
 Las doncellas se cobren valor.
*No fiase de ninguna mora,
 para verse como se vio Sol.*

כאשר לכל התסבוכת טארה גרמה
 גזרו את דינה של סול היפה
 העלילו עליה כזב ושבועה
 בנוכחותו של מושלה.
 המושל שלח אותה
 לבית סוהר כדי לשכנעה
 ושם הכריז לפניה
 אם אינה מוסלמית, ייטול את חייה
 — היו שלום הורים, אחות
 מובילים אותי בפני המלך, אסירה
 גם אם אשבע ואקיים דת שונה
 אמות כיהודייה.
 התליין שלך חרבו מנדרה
 ללא נחמה ללא חמלה
 ואמר לה:
 — אם תרצי היות מוסלמית
 חשבי מהר עדיין יש לך מקום.
 כאשר ראתה סול את דמה ניגר

נשאה אנחה שאת השמים הקיפה
 ולו אמרה:
 – לא ארצה להתאסלם
 המשך במטרתך רשע, בוגד
 בעולם יופץ סיפורי
 הנערות ישאבו ממנו אומץ.
 אין לתת אמון בשום מוסלמית
 כדי לא להראות כסול במצבה.³²

שתי השורות האחרונות של הקופלה הן גרסה של הפתגם המופיע בשירת הקופלאס של טולידו שנדונה לעיל. בקרב דוברי החכיתיה הפתגם משמש גם במנותק מן השיר ומופיע, למשל, באוסף פתגמים שרשמה החוקרת אלגריה בנדלק בקרב הקהילה:

³³No fiarse en ninguna mora para verse como se vió Sol
 (אין להאמין באף מוסלמית כדי שלא תמצאי את עצמך במקומה של סול)

למעט תבנית הפתיחה המוכרת, נוסח הפתגם ייחודי והוא מציג הקשר היסטורי מגדרי מובהק: פנייה לנשים יהודיות באזהרה מפני נשים מוסלמיות. כמו כל הפתגמים הפותחים בתבנית "אל תאמין", גם פתגם זה מורכב משתי צלעות, אולם בצלע השנייה, במקום הגדרת הזמן, באה הנמקה פרגמטית: הזכרת גורלה המר של סול. גם יחסי ידידות תמימים עם בת דת אחרת עלולים להסתיים באסון. אצל בני הקבוצה היהודית-ספרדית תמיד נחשבה החברות בין נשים למסוכנת, בשל קנאה וצרות עין, קל וחומר חברות עם בנות אמונה אחרת. הפתגם מזכיר רק רעות בין נשים (הקשר מגדרי), אבל ההקשר הסיפורי מוסיף לעימות הבין-דתי גם עימות בין-מגדרי: הגבר המוסלמי עשוי להסתנוור מיופייה של היהודייה ולחשוך בה לעצמו.

קופלה זו היא קופלה קצרה – שישה בתים בני ארבע שורות כל אחד – אך היא מצליחה לדחוס את הרגעים הדרמטיים ביותר בחיי סול: האקזפוזיציה כבר נפתחת בתיאור גזר דין המוות. הנסיבות שהובילו לגזר הדין מוזכרות בקיצור ובמעורפל: "התסבוכת שגרמה טארה", לא נאמר מהי התסבוכת ומיהי טארה, ולאחר מכן באות ארבע פניות: פנייה של המושל אל סול ואיום שאם לא תתאסלם יוציא אותה להורג; פנייה של סול לבני משפחתה, ובה היא מצהירה על נאמנותה לדת; פנייה אחרונה של התליין לסול כשדמה כבר ניגר (לפני עריפת הראש נהגו לפצוע את הגוף בחרב); והפנייה החשובה ביותר – פנייה של סול לעם ישראל, ובמיוחד לנערות ישראל. אלו מילותיה האחרונות שהן גם מעין נבואה: "הסיפור שלי יופץ והנערות יפיקו ממנו לקחים וישאבו אומץ". כלומר, היא חשה שמותה לא יהיה לשווא. שתי השורות האחרונות מנוסחות בתבנית פתגמית, ואכן הן מבוססות על פתגם ידוע שעבר אדפטציה לסיפור הקופלה. ככל הנראה, כאן הפתגם מושם בפיה של

32 התרגום שלי, ת"א. תודתי לירידי פרופ' יעקב בן-טולילה על הסיוע בתרגום מן החכיתיה.

33 Alegria Bendelac, *Voces Jaquestiescas*, Caracas 1990, p. 170

סול ולא בפי דמות המספר, שכן אף על פי שהוא מנוסח בגוף שלישי, נראה שהוא המשך לדבריה הקודמים. הפתגם פונה לנשים (נדיר מאוד), מזכיר במפורש את שמה של סול ואינו חוזר על סיפורה אלא מניח שמי ששומע את הפתגם מכיר את הסיפור: "שלא יקרה לך מה שקרה לסול". אולם, למעשה, הכרת השיר אינה מספקת כדי להבין את הפתגם. כדי להבין את הפתגם צריך לדעת את כל פרטי הסיפור – אי אפשר להבין מדוע אין לתת אמון במוסלמית אלא אם יודעים שחברתה הטובה של סול, טארה המוסלמית, היא שבגדה בה והעלילה עליה שהתאסלמה. למרות זאת, שורות אלו המשיכו לתפקד כפתגם עצמאי גם ללא השיר, ובכך למעשה התגשמה נבואתה של סול – היא אמנם ויתרה על חייה אך סיפורה נחקק בזיכרון.

הדוגמה הבאה שונה לחלוטין הן מבחינת הסוגה הספרותית, הן מבחינת התקופה. מדובר ברומנסה ימי-ביניימית שאחת השורות שלה, שאין לה מבנה פתגמי, הפכה לפתגם. אולם גם כאן השיר נסוב על גיבורה אישה.

ג. הרומנסה על סילבנה – שורת שיר ההופכת לפתגם

הרומנסה (הבלדה) נחשבת לז'אנר דומיננטי הן במסורת הספרותית ההיספנית והן במסורת היהודית-ספרדית.³⁴ תחילת היווצרות הז'אנר בספרד, בצורות קדם-רומנסיות שרווחו כבר במאה העשירית לסה"נ, אך עיקר פריחתו בימי פרננדו ואיסבלה במאה החמש-עשרה. הרומנסה מתארת את עולם ימי הביניים הנוצרי ואת הערכים האביריים בעלילה דרמטית ומשופעת בדיאלוגים. היא עוסקת בעלילות גבורה של מלכים ורוזנים, הן דמויות היסטוריות והן בדויות; בנערות יפהפיות; בשבויות ובנסיכות; במוות ובאהבה עזה ובמאבק הנוצרים במורים המוסלמים. מאז הגירוש (1492) ועד היום שימרו היהודים הספרדים באוצר השירה שלהם רומנסות ספרדיות עתיקות. יתרה מזו, לדעת רמון מננזו פידאל, מגדולי החוקרים ההיספניים של הרומנסה, הרומנסות שבפי היהודים משקפות אפילו מסורת עתיקה יותר מהמסורת שנדפסה במאה השש-עשרה. לדעתו, היהודים שימרו רומנסות שכבר נעלמו מן הרפרטואר ההיספני: "לנוסחאות היהודיות עוצמה שירית רבה יותר [...] מאשר לנוסחאות הספרדיות הקדומות ולכן הן משקפות אולי מסורת עתיקה עוד יותר".³⁵ וכן:

34 על הרומנסה, הן ההיספנית הן היהודית-ספרדית, יש מחקר ענף ומקיף בעל מסורת רבת שנים. ראו, למשל, סקירות ביבליוגרפיות אצל Romeralo. A. Sanchez, Samuel Armistead and Suzanne Peterson, *Bibliografía del romancero oral*, Madrid 1980; שמואל רפאל, האביר והרעיה השבויה: מחקר ברומנסה של דוברי הלאדינו, רמת גן תשנ"ח, עמ' 19-46.

35 Ramon Menéndez Pidal, *Catálogo del romancero judeo español*, Cultura Española IV, Madrid 1906, p. 1045, 1048; Ramon Menéndez Pidal, *Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española*, Oxford 1922; *Rpr. Estudios sobre el Romancero*, Madrid 1973, pp. 335-336. הציטוטים הם מתוך מאמרו של ארמישטאד, ראו סמואל ארמישטאד, "הספרות הספרדית יהודית העממית והמסורת שבעל פה במזרח הים התיכון", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי ה-1 (תשמ"ד), עמ' 7-8.

אנו מאזינים לרומנסות שבפי היהודים [...] כאילו אנו שומעים ממש את קולות הספרדים מימיהם של מלכי ספרד הקתולית [...] אנו שומעים את שירת תושביהן [של הערים העתיקות] שכישפו אותם נימפות המסורת לפני יותר מארבע מאות שנה.

מחקריו של סמואל ארמישטאד, מחשובי חוקרי הרומנסה היהודית ספרדית בדורנו, מאזנים גישה זו. ארמישטד מוכיח שבמשך הדורות פיתחו היהודים גם רומנסות יהודיות שאינן שאובות מן האוצר ההיספני, ושלא פחות מכך, הם הושפעו מבלדות שרווחו בתרבויות של הארצות שאליהן הגיעו לאחר הגירוש מספרד, כגון תורכיה ויוון.³⁶ רומנסות היספניות רבות עברו תהליך של הסתגלות והותאמו לתרבות היהודית, למשל, הושמטו מהן הקטעים הנוצריים המובהקים.

הרומנסה שלפנינו נפתחת בתיאור סילבנה בת המלך, המטיילת בגן, שרה ומנגנת. אביה השומע אותה ממרומי הטירה חושק בה ופוקד עליה להגיע לחדרו לעת לילה. אמה של סילבנה, הנמצאת אף היא במרומי הטירה, שומעת את ייאושה של הבת, היא מזמנת אותה לשיחה ומציעה לה תחבולה שתחלץ אותה מפקודת אביה. להלן הדיאלוג בין האם לבתה³⁷:

– Qué, le conte ,mi madre
de verguenza me parecía
un padre que me criaba
d'amores m'acometia

Por la muerte no hay remedio
por la vida mucho lo había
Trocavos vuestros visitidos
los míos vos meteríais

y dicilde a vuestro padre
que no acienda candelería
al oscuro a la entrada
al oscuro a la salida

A la fin de la media noche
las honras demandaría
Madre que parió a Silvana
*Qué honras le quedaría*³⁸!
Beata a tala hija
que de pecado me quitaría

36 שם, עמ' 7-22.

37 נוסח זה נדפס אצל משה אטיאש, רומנסרו ספרדי, ירושלים תשכ"א, עמ' 131-132, התרגום של אטיאש, שם.

38 ההרגשה שלי, ת"א.

מה אשיח לך אמי
 כלימה תכס פני
 אב אשר אותי טיפח
 מדבר כי אהבה.

אין עצה כנגד מוות
 על חיים – עצה רבה.
 תחליפי את שמלותיך
 את שלי תשימי את.

לאביך הגד תגידי
 כי לא יעלה אורה
 כי בואך יהיה בחושך
 וצאתך בחשיכה.

למקץ חצי הלילה
 בתוליה הוא דרש
 – אם ילדה את סילבנה
 איזה בתולים אצלה.

– שבח לה לבת כזאת
 מנענני מחטאת.

גילוי עריות בין אב לבת הוא נושא עז ורב עוצמה, והוא מופיע בתרבויות שונות ובסוגות ספרותיות מגוונות. יסוד זה, המופיע למשל בפרשת בנות לוט (בראשית יט, ל–לח) ובמיתוס היווני בסיפור על אדוניס שנולד מיחסי אב ובתו,³⁹ אינו בר ביצוע בכל הסוגות של הסיפורת העממית. סוגת המעשייה המתרחשת בעולם הבדיה וסוגת הרומנסה המתרחשת בעולם רחוק מבחינה היסטורית וגאוגרפית, יכולות להרשות לעצמן לעצב את הנושא בצורה גלויה יותר מעיצובו באגדה (לגנדה) או בסיפור האישי המעוגנים במציאות ועוסקים בדמויות מוכרות, ועל כן המספרים אותם מעדיפים למתן את הסיפור. על פי הגדרתה, המעשייה מסתיימת בטוב ומתאימה עצמה לנורמות החברתיות השליטות בקבוצה המספרת, ועל כן הנערה נמלטת מבית אביה החושק בה ונישאת לנסיך. כך, לדוגמה, בטיפוס המשנה הסיפורי של סינדרלה, המכונה "שמלת הירח, הכוכבים והשמש".⁴⁰ רומנסה המקבילה ל"סילבנה" ונפוצה הרבה יותר ממנה היא הרומנסה על דלדינה, אולם שם הסוף טרגי – הנערה מסרבת לאביה, איש לא בא לעזרתה, והוא כולא אותה במגדל וממית אותה ברעב ובצמא.⁴¹

39 James Frazer, *The New Golden Bough*, New York 1959, p. 359.

40 טיפוס משנה מספר AT510B, על פי מפתח הטיפוסים הסיפוריים. ראו: Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of Folktale: Classification and Bibliography*, Helsinki 1961; *Folklore Fellows Communications* 184. Helsinki, 1973.

41 לניתוח של הרומנסה דלדינה ושל הסיפור על שמלת הירח הכוכבים והשמש ראו אלכסנדר-פריזר,

מבחינה זו דלגדינה מקבילה לסול חצ'ואל, שתיהן מוכנות למות ולא לעבור על עיקרון שהן מאמינות בו. בריאיון עם מידענית יהודייה-ספרדייה ילידת ירושלים היא אמרה לי כי "את הסיפור הזה סיפרו לנערות שעוד לא התחתנו כדי להזהיר אותן, להראות שזה דבר שלא יכול להתקיים, שמוטב המוות ולא לעשות דבר כזה. זהו סיפור מלמד, מחנך". לשאלתי אם היו מקרים כאלה במציאות היא ענתה: "לא, לא אצלנו".⁴²

הרומנסה הנדונה קרויה "סילבנה" אך, למעשה, הגיבורה האמתית היא אמה של סילבנה – היא המציעה את תחבולת ההתחלפות,⁴³ היא המרמה את האב, בעלה, ומגיעה אליו בלילה לבושה בשמלתה של בתה, והיא המתעמתת עמו בגלוי כאשר הוא מגלה שאיננה בתולה ומסתכנת בתגובתו הנזעמת העלולה להוביל לגזר דין מוות. אולם כאן ממשיך הקו הפייסיני של הרומנסה הזאת, לא רק שהאב אינו כועס, אלא הוא אף מביע חרטה ומשבח את בתו שיצאה להציל גם אותו מחטאת.⁴⁴

האב אינו מבחין שמדובר באשתו הבוגרת ולא בבתו הנערה, אך הוא נזף באישה שאיננה בתולה ואיבדה את כבודה: "מקץ חצי הלילה בתוליה הוא דרש".

האירוניה כאן כפולה, לא די שהאב האטום אינו מזהה אישה בוגרת שקיים עמה יחסים שנים ארוכות, אלא שלפתע הוא נזכר בתפקיד האב, ואחרי שכפה עצמו בכוח על בתו כמאהב, הוא כועס שאיננה בתולה. האם עונה ברפליקה שהיא שורת המחץ של הרומנסה כולה: "אם ילדה את סילבנה אילו בתולים אצלה". המונח "honras" בספרדית יוצר כפל משמעות – "כבוד" במובן בתולים, ו"כבוד" במובן הכללי של המונח. האב חילל גם את כבודה של האם בכך שרצה לבגוד בה עם בתה. תשובתה מבזה את הגבר, ואכן היא מצליחה לגרום לו להתחרט על כוונתו. אמנם הוא משבח את הבת, אך השבח מגיע לאם, שהרי הבת אפילו לא פנתה לאמה מיוזמתה, אלא האם שמעה את הבת וקראה לה.⁴⁵

למשפט זה שאומרת האם אין סממנים המאפיינים פתגם, כמו תבנית, מקצב, או אמצעים פואטיים, ובעיקר אין לו מקבילות (ככל שאני מכירה). ובכל זאת, השורה ניתקה מן השיר

מעשה אהוב, הערה 9 לעיל, עמ' 287-301. נוסח של הרומנסה פורסם בספרו של אטיאש, רומנסו ספרדי, הערה 37 לעיל, עמ' 138.

42 ריאיון עם אסתר לוי, ירושלים, אוגוסט 1990.

43 בעניין מוטיב ההתחלפות בין נשים, השוו לסיפור על ישי אבי דוד שחמד שפחה אדמונית אך במקומה הגיעה אליו בלילה רעייתו החוקית. ישי סבר שהוא נמצא עם השפחה ולכן נולד דוד אדמוני. מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי), ממקור ישראל, תל אביב תשכ"ו, סיפור מט, וכן בסיפור המקראי על יעקב שלא הבחין כל הלילה שלאה החליפה את רחל: "ויהי בבקר והנה היא לאה" (בראשית כט, כו). לפיתוח המוטיב בסיפור המדרשי ראו חיים נחמן ביאליק וחנא רבינצקי, ספר האגדה, תל אביב תשכ"ז, עמ' ל"ו.

44 משה אטיאש סבור ששתי השורות האלה, הבעת החרטה של האב, הן תוספת מאוחרת לרומנסה. אטיאש, רומנסו ספרדי, הערה 37 לעיל, עמ' 132.

45 לשם ההשוואה, ברומנסה על דלגדינה לא רק שהאם אינה מסייעת לבת אלא היא מאשימה אותה בהרס נישואיה. תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב, הערה 41 לעיל.

והיא מתפקדת כפתגם בקרב בני הקהילה, אף על פי שאי אפשר להבין את משמעותה בלי להכיר את הרומנסה.

בעבודת השדה שלי לא נתקלתי בשימוש בשורה זו כפתגם, אך מצאתי שימוש כזה באחד המערכונים הסטיריים שהתפרסמו בעיתונות העממית בסלוניקי בין שתי מלחמות העולם ונדפסו על ידי דוד בוניס בספרו קולות משאלוניקי היהודית.⁴⁶

המערכונים מתארים את חייהם של שני זוגות מזדקנים, "טיאו איזרה אי סו מוז'יר בינוטה וטיאו בוחור אי סו מוז'יר ג'אמילה" (דוד עזרא ואשתו בְנוטה ודוד בכור ואשתו ג'מילה).

מתוך 129 מערכונים שבחר בוניס רשמתי כמה פתגמים. בניגוד לסטראוטיפ שפתגמים הם בעיקר ז'אנר נשי, כאן הן הגברים הן הנשים משתמשים בפתגמים, ולא פעם מתנהל בין כל זוג דו־קרב של פתגמים וכל אחד מן הדוברים מנסה לשכנע את זולתו באמצעות פתגם. במערכון מס' 41 עזרא הזקן מבקש מאשתו בנוטה לעזור לו למצוא את ההגדה של פסח, משום שבין דפיה הסתיר את מסמכי הזיהוי שלו והוא חושש שבלי המסמכים יחטפו אותו ברחוב ויגייסו אותו בכוח לצבא התורכי. בנוטה לועגת לחשש זה באמצעות השימוש בפתגם שאנו דנים בו. להלן הדיאלוג הקשור לענייננו:⁴⁷

Ezra: Ke manera no sentites loke disho el djornal , ke van a salir aferar al askyerlik, i el ke no tyene nefús se lo van ayevar ala kishlá alos teles

עזרא: מה קורה? לא שמעת מה אמר העיתון, שייצאו ויתפסו [אנשים] לצבא, וכל מי שאין לו תעודת זהות יובל לבית המעצר קשור בחבלים.

Benuta: Empostemado de byen ke te vea Ezra , endagora te van aferar a ti askyer *Madre ke paryó a Silvana, ke onra le kedaria*.⁴⁸ Pasa asi bivas tu. Ven kome i échate Para ti no se kyere nefús ya tyenes ls shehina por nefús por apoletiryo, i por filon poria. Mirando manseviko ke se está espantando del askyerlik.

בנוטה: אתה [מתנהג] כמי שמכוסה בפצעים מוגלתיים, שאראה אותך כטוב עזרא, עכשיו יתפסו אותך לצבא? אם שילדה את סילבנה איזה כבוד נותר לה? עובב, שכה תחיה. בוא, אכול ושכב לישון. אתה לא צריך תעודת זהות כבר יש לך את השכינה בתור תעודת זהות, תעודת בגרות ותעודת מעבר. ראו, בחורון שמפחד מן הצבא!

46 דוד מ' בוניס, קולות משאלוניקי היהודית, ירושלים-שאלוניקי 1999, עמ' 447.

47 תודתי למשה העליון, איש סלוניקי, על הסיוע בתרגום הטקסט שמשולבות בו מילות סלנג מקומיות.

48 ההדגשה שלי, ת"א.

המחבר משה קאזיס מלגלג על עזרא שאינו מודע לגילו ולמעמדו. הוא מלגלג על שעזרא מוצא לנכון לשמור תעודה חשובה כל כך, כמו תעודת זהות, בהגדה של פסח, ונוסף על כך אינו יודע היכן ההגדה, וכאן אולי עוד רמז לגילו ושהוא כבר נוטה לשכוח דברים. הסטירה מכוונת כאן גם כלפי השלטונות התורכיים, שאכן כפו גיוס על נערים צעירים. בנוטה עונה לבעלה בלעג נשכני, אם כי מתובל בדאגה לצרכיו: קודם כול היא תוקפת במונח "אפוסטטמאדו" שמקורו במילה "פוסטמה" (מורסה) המשמשת גם קללה, ואז משתמשת בפתגם על סילבנה. למרות ההקשר הנשי של הפתגם (אם ובת), הוא מופנה כאן לגבר בהקשר גברי: גיוס לצבא. באמצעות הפתגם היא רוצה להוכיח כמה אבסורדי הוא החשש של עזרא – כשם שאבסורדי לדרוש מאם להיות בתולה. כפי שבפתגם הדרישה שייכת לעבר רחוק מאוד – לימי הבתולין של האם, גם במערכון הכוונה היא לימי נערוּתו של עזרא. כלומר, הנעורים מושוים כאן לבתולין. צרכיו הנוכחיים הם לנוח, לישון ולאכול, והשכינה מספקת לו את כל התעודות. וכאן אולי רמז לאדיקותו המוגזמת (יסוד המופיע במערכונים אחרים), או אולי רמז לזקנתו המקרבת אותו לשכינה, כלומר לעולם הבא. המנייה המוגזמת של שלוש תעודות מוסיפה, כמובן, ללגלוג. ולסיום בנוטה פונה לקהל סתמי ולא נוכח כדי שיתמוך בצדקתה. "ראו בחורון שמפחד מן צבא", כלומר זקן הסבור שהוא בחור צעיר בגיל גיוס. השימוש בסימטת ההקטנה "קו" המקובלת בלאדינו – "מאנסב'קו" (בחורון), מגבירה את הלעג. הפניית הפתגם לעזרא פוגעת מאוד גם בגלל השימוש במילה "כבוד" המופיעה בפתגם, ומשתמע ממנה הזכות לשרת בצבא היא זכות הנשללת עם הגיל.

אולם הפגיעה העיקרית היא בעצם הבחירה בפתגם זה, שאינו מובן בלי הקשרו המקורי. בני הזוג מכירים את הרומנסה, אחרת לא היה טעם להשתמש בפתגם, ושם ההקשר הוא הקשר שלילי ובזוי – גילוי עריות. אף על פי שבמערכון ההקשר אחר לגמרי, אין להתעלם מכך שההקשר החדש נושא בחובו את ההקשר הקודם.

קשה לשער מדוע נבחרה שורה אחת מהרומנסה שאין לה תכונות של פתגם, ואילו שורות רבות אחרות שיש להם מבנה של פתגם, לא הפכו לפתגמים. למשל, ברומנסה על סילבנה אומרת האם לבתה: "אין עצה כנגד מוות" (*Por la muerte no hay remedio*). זה משפט מכליל ולכן מתאים לשמש פתגם. אולם משפט זה כללי מאוד, עד כדי סתמיות, ואילו מי שבחר את השורה על הכבוד נזקק לה להקשר מסוים מתאים, וכפי שראינו, ההקשר שבו בנוטה אומרת את הפתגם דומה מבחינה מסוימת להקשר במקור.

דוגמה דומה אחרת היא שורה שניתקה מתוך רומנסה המספרת על אישה ושמה חנה שבעלה קנה שלוש שפחות יפות בשוק. חנה מקנאה בשפחות, ובעצה אחת עם חמותה הן מעבידות אותן בפרך. אולם חנה מגלה שהשפחות הן האחיות של בעלה, וחמותה, אם הבנות, ממחרת להצילן, אך מאוחר מדי, הן כבר מתו.⁴⁹ השורה שלהלן מתוך הרומנסה הזאת הפכה לפתגם בקרב דוברי החכיתיה:

49 José Benoliel, "Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitía", *Boletín de la Real Academia Española XIV* (1927), pp. 368-369
 Samuel Armistead, *El Romancero Judeo español*: וראו גם: *en el archivo Menendez Pidal, I*, E25 P.225: *Hanna and the Two Slave Girls*, Madrid 1978

⁵⁰.Cobiñó Hanna su manto, no dejó okaya ni hantó
(התעטפה חנה בגלימתה, לא הותירה לא צעיף ולא תסרוקת)

זהו משפט תיאורי, אפילו לא משפט מחץ כמו הפתגם הקודם, ולכן הוא יכול לתפקד בהקשרים שונים מההקשר שברומנסה. ההקשרים שחברי הקהילה בצפון מרוקו משתמשים בפתגם מציעים לו שני הסברים: האחד – הפתגם מתכוון לומר שאסון כלשהו התרחש או עומד להתרחש, ואז זהו פתגם אזהרה, וההסבר השני – הפתגם משמש לתיאור אישה מן הקהילה שהרבתה לצאת מביתה בניגוד למקובל, ואז זה פתגם שיש בו בקורת על התנהגות של נשים.

ד. שירו של החייל – פתגם מודבק

לסיום, אני מבקשת לדון בקצרה בדוגמה נוספת של שילוב פתגם בשיר, הפעם מז'אנר אחר – הקנסיון. משה אטיאש מכנה שירים אלו "שירי עם". בדרך כלל, אלו שירי אהבה, חלקם מן המורשת ההיספנית וחלקם חוברו מאוחר יותר בקהילות היהודים הספרדים בתפוצות, והם מבטאים את הווי החיים בעת חיבור השיר. הדוגמה שלפנינו היא משיר הכתוב בגוף ראשון.⁵¹ הדובר בשיר הוא חייל בצבא התורכי המבכה את קשיי השירות הצבאי. פניו שהיו פני "דם וחלב" (leche y sangre) "הפכו לפחם" (carvon). צבעי הפנים, אדום ולבן, מבטאים את אידאל היופי הספרדי (בדרך כלל, מתוארות כך נשים ולא גברים) – עור פנים לבן, לחיים ושפתיים אדומות. הצבע הכהה הוא המושך פחות והרצוי פחות, ואצל נשים הוא מעיד על עבודה בחוץ – האישה העדינה והנחשקת ספונה בביתה ושומרת על צבע עור בהיר. החייל מביט בשלוש הטבעות הענודות על אצבעותיו ומביע געגועים לאהובתו שאינה מפסיקה לבכות על היעדרו.

בשיר חמישה בתים, כל אחד בן ארבע שורות, ללא חריזה. להלן שני הבתים האחרונים. הבית המסיים הוא פתגם ארוך בן ארבע צלעות.

Dos palombas están bolando
No quedó onde bolar
Los dos ojos de mi querida
No quedan de llorar

*Trez cosas son para morir
Asperar y no venir
Meter la meza y no comer
Azer la cama y no dormir*⁵²

50 רשמה אניטה לוי בטטואן. ראו אלכסנדר-פריזר ובן-טוליליה, מילה בשעתה, הערה 20 לעיל, עמ' 132, פתגם 132.

51 משה אטיאש, קנסיונירו יהודי-ספרדי, ירושלים תשל"ב, עמ' 348-349.

52 ההדגשה שלי, ת"א.

שתי יונים עפות
לא נותר לאן לעוף
שתי עיניה של אהובתי
אינן פוסקות מבכות

שלושה דברים גורמים למיתה:
לצפות למי שלא מגיע
לערוך שולחן ולא לאכול
להציע את המיטה ולא לישון

כל צלע בפתגם מסתיימת בשם הפועל, ונוצרת חריזה פשוטה של סיומת הפועל: IR-, או: AR- הפתגם שבבית האחרון היה נפוץ ביותר מאות שנים, הן במורשת ההיספנית הן במורשת היהודית-ספרדית, ועיקרו ביטוי האכזבה הקשה עד מוות מהכנה שאין לה תוצאה. בבתי הראשונים החייל מתאר את מצבו בגוף ראשון: "מדוע ילדת אותי אימא", "אני משרת בצבא", "יש לי שלוש טבעות", "עיני אהובתי בוכות". הבית האחרון שונה, הוא מפסיק את המונולוג האישי ועובר לתיאור מצבי אכזבה כלליים. בית זה אינו נובע ישירות מהבתי הקודמים ואינו קשור אליהם בקשר חיוני כלשהו. נראה שהפתגם נגרר אל השיר בגלל הצלע הראשונה שלו, המביעה אכזבה מציפיית שווא – החייל מצפה לאהובתו, אך יודע שהיא לא תוכל להגיע. כלומר, יותר מציפייה יש כאן געגועים. שתי השורות האחרונות עוסקות בעריכת שולחן ובהצעת מיטה, וממילא אינן קשורות כל כך לחיי חייל בשדה. כלומר, ניכר שהפתגם מודבק בסיום ואיננו חיוני לשיר, ולראיה – הוא משולב גם בשירים אחרים.⁵³

לסיכום: תכונותיו הפואטיות של הפתגם מאפשרות לו להשתלב בקלות בטקסט של שיר, ועם זאת, ככל שהפתגם שומר על עצמאותו הוא בולט יותר בשונותו וניכר שהוא נטע זר בשיר. שורשם של הקשיים הכרוכים בהגדרת הפתגם נעוץ בניסיון לקבוע מה הופך משפט "סתם" לפתגם.⁵⁴ למעשה, ככל שיש במשפט מאפיינים "פתגמיים" רבים יותר, כך אפשר להגדירו פתגם "מובהק" ביתר קלות. אמנם בהגדרת הפתגם על סמך מאפייניו יש משום טאוטולוגיה, ובכל זאת, אפשר להצביע על תכונות המאפיינות משפטים מסוימים להבדיל ממשפטים המשמשים ברצף שיחה או בטקסט הספרותי, לעמוד על תכונות אלו במרוכז ולהגדיר את הפתגם על פיהן.

אברהם טולידו יוצר את דמותה של זוּי במיוחד, והיא מופיעה כמו "דאוס אקס מקינה" רק כדי לומר את הפתגם המכליל את היחסים בין היהודים לגויים, ולאחר מכן נעלמת. אמנם מצבו של יוסף קשור ליחסים עם הגויים, אך הפתגם אינו הכרחי לעלילה – בסופו

53 דוגמה לשילוב הפתגם בשיר אחר לגמרי נרשמה בארגנטינה, במחוז טוקמן, ראו Pedrosa, הערה 11 לעיל, עמ' 7.

54 במבוא לספרו וולפגאנג מידר סוקר כמה הגדרות שהוצעו לפתגם ועומד על חסרונותיהן. ראו Wolfgang Mieder, *Proverbs Are Never Out of Season: Popular Wisdom in the Modern Age*, New York and Oxford 1993, pp. 3-17.

של דבר, עזר שר המשקים ליוסף, ובכלל, יוסף, המשנה למלך, הסתדר לא רע עם הגויים. טולידו נזקק לפתגם כדי להוסיף מבט על חוץ-עלילתי, ובאמצעותו לבטא את דעתו שלו על הגויים. השימוש בפתגם מוסיף את סמכות הקולקטיב, שכן זהו פתגם ידוע המעוגן במקורות, אך ליתר ביטחון טולידו מקנה סמכויות גם לדמותה של זוי, והיא מתוארת כחכמה ורבת דעת.

אף הפתגם בשירו של החייל הוא פתגם מודבק שאינו הכרחי לשיר, לדמותו של החייל או למצבו. הקשר היחיד בין תוכן השיר לפתגם הוא תיאור מצבים קשים בחיים, כמו מצבו של החייל. יש לשער שנמצא נוסחים של שיר זה בלי הפתגם, כשם שאנו מוצאים את הפתגם הזה בשירים אחרים. עם זאת, הפתגם מקנה לשיר מבט כללי יותר, לא מדובר רק במצבו של חייל הזה אלא בקשיים ובאכזבות בכלל, וכך השיר יכול לפנות לקהל מאזינים רחב יותר ולזכות ליתר הזדהות מצד השומעים.

כל זמר יכול להחליט על פי הנסיבות – הקהל, המקום והזמן – אם לשיר את הבית האחרון או לא. לעומת זאת, אי אפשר בשום פנים ואופן לוותר על השורה שאומרת אמה של סילבנה לבעלה. זאת השורה החשובה ביותר בשיר, ואולי משום כך היא קיבלה מעמד של פתגם, אף על פי שאין לה תכונות של פתגם. ניתוק השורה מן השיר מאפשר להשתמש בה גם בהקשרים אחרים המבטאים תביעה אבסורדית השייכת לעבר, כמו בדיאלוג בין זוג הזקנים בסלוניקי.

הפתגם שסול אומרת גם הוא פתגם עצמאי, אם כי בגרסה אחרת, אך מחבר השיר שינה אותו והתאימו לשיר. הפתגם הכללי על אי-היכולת לתת אמון בגוי מוסב כאן למקרה של סול. ויתור על הפתגם יפגע במשמעות השיר ובמסר שהוא רוצה להדגיש.

השימוש בפתגם הוא מעין אסטרטגיה חברתית פואטית שבאמצעותה מתכוון הדובר להשיג את מטרותיו.⁵⁵ תכונות הפתגם מצטרפות זו לזו כדי "ליצור מכשיר לתמרון הנמען לטובת עמדתו של המועין".⁵⁶

הפתגם מתאר סיטואציה מסוימת, אם במטרה להדגים כלל או עיקרון מקובל, אם במטרה לשכנע בצורך לממש את העיקרון הזה. השומע מכיר את הכלל, וכוונתו של הדובר היא לקשור אליו את הסיטואציה המסוימת. עמדתן של זוי וסול ברורה, והן מבקשות לשכנע גם את הקורא או המאזין בעמדה זו: אין לתת אמון בגוי. בפתגם של סול יש אפילו הוכחה המובילה למסקנה זו: ראו מה קרה לסול. שלוש הנשים, זוי, סול וסילבנה נמצאות בעמדה של עימות: עימות לאומי-דתי ועימות משפחתי-מגדרי.

המשפט של אמה של סילבנה מעמיד את האב, הגבר, במקומו ומבליט בחריפות את הביזוי והאיסור בכוונתו לשכב עם בתו. הדוגמה של החייל שונה – אמנם גם הוא נמצא בעימות

55 פיטר סאיתל, "פתגמים: שימוש חברתי במטפורה", הספרות 20 (1975), עמ' 111-118.

56 זילברשטיין, "הפתגם בשיח", הערה 7 לעיל, עמ' 181.

עם השלטונות, שכנאה הכריחו אותו לשרת בצבא, אך לא זה עיקרו של השיר. החייל אינו מתעמת באופן ישיר, אלא מבטא את צערו ואת געגועיו. הפתגם הוא פתגם שהצד המניפולטיבי שבו אינו מודגש.

בעת השימוש בפתגם נשבר רצף השיח, או רצף הטקסט הרגיל, באמצעות משפט מעבר, המצטט בדרך כלל סמכות. טולידו כותב: "ועל כן השמיעה זוי חכמה ורבת דעת". ברגע האחרון התליין מציע לסול להתחרט ולהתאסלם, הוא פוצע את גופה בחרבו כדי להפחידה, והיא עונה לו: "ואמרה לו: המשך במטרתך רשע ובוגד". סול משיבה לתליין, אך למעשה היא כבר פונה לכל נערות ישראל.

אפשרויות השימוש בפתגם מספקות דרכים מגוונות להערכת סיטואציה במציאות. הבחירה בפתגם בהקשר נתון מבוססת על כמה גורמים: מהי מערכת היחסים בין הדובר לנמען? מהו הפרטואר הפתגמים העומד לרשות המשתתפים? מהי המטרה שהמשתמש בפתגם מבקש להשיג? מתי פתגם מסוים נחשב מתאים, ומתי אי אפשר להשתמש בו? לעתים פתגם מתאים לסיטואציה מבחינה סמנטית אך לא מבחינה חברתית, שכן השימוש בפתגם הוא חלק ממערכת התקשורת הכללית הפועלת בחברה נתונה.

המשתמש בפתגם, המפתגם, נדרש ליצירתיות מיידית ולספונטניות, שהרי אמירת הפתגם איננה צפויה מראש. במהלך השיח על הדובר להחליט אם להשתמש בפתגם, ומשהחליט עליו לבחור בפתגם הנכון כדי להשיג את הרושם המרבי הנדרש. בחירה זו מותנית, בין היתר, בהיקף הרפרטואר של הדובר. אחר כך בא השלב החשוב ביותר באמירת הפתגם, שלב היישום, והצלחתו מותנית בסגנונו האישי של הדובר ובאמנות הביצוע שלו. לאחר ביצוע הפתגם חוזר השיח להקשר הרגיל, אולם הדובר ונמעניו כבר אינם נמצאים במצב שהיו בו לפני אמירת הפתגם.⁵⁷ ההבדל המשמעותי בין שימוש בפתגם בשיחה לבין שימוש בפתגם בהקשר ספרותי, הוא שההקשר הספרותי כתוב וקבוע.⁵⁸ למחבר הטקסט הספרותי יש רק הזדמנות אחת לבחור פתגם, לשלב אותו בטקסט ולקוות שישגי את מטרתו אצל הקוראים העתידיים. מלבד הטקסט של טולידו, שהוא טקסט ספרותי כתוב וקבוע, כל

57 החוקר קוסי יאנקה מציע ארבעה שלבים באמירת פתגם: החלטה להשתמש בפתגם, בחירה, יישום וביצוע, Kawi Yankah, "Toward a Performance Centered Theory of the proverb", *Critical Arts*, 3, 1 (1983), pp. 29-43.

58 תופעה אחרת היא יצירת פתגמים על ידי משוררים וסופרים: למשל, נתן זך נוטה לפתוח את שיריו בשורות בעלות מבנה פתגמי, כגון "גדול הוא האומץ לחכות" (נתן זך, כל החלב והדבש, תל אביב תשל"א, עמ' 31, שורה המתכתבת עם פתגם שנדון לעיל), "שירה יכולה לצייר תמונה" (שם, עמ' 11), "חלומות מסוכנים מתווים גבול" (שם, עמ' 25), "דרך העולם להתיר" (שם, עמ' 65), "כשהרגש דועך השיר הנכון מדבר" (שם, עמ' 65), "שירה היא כחרש, בנקל היא נשברת" (עמ' 77), "כל פרדה היא מוות", "משהו מטעם המוות יש בכל פרדה" (שם, עמ' 87). דוגמה לניסוח פתגמי ולשברותו: "לא טוב היות האדם לבדו, אבל הוא לבדו בין כה וכה" (נתן זך, כל השירים ושירים חדשים, תל אביב 2008, עמ' 139). תופעה זו ניכרת גם אצל נתן אלתרמן ויהודה עמיחי. סופר הכותב פרוזה המרבה להשתמש בפתגמים, בצ'יטוטים ובפתגמים שהוא עצמו יוצר או משנה הוא חיים באר. כך ברומנים עת הזמיר (תל אביב תשמ"ח) ואל מקום שהרוח הולך (תל אביב תש"ע). וכך גם אצל עמוס עוז ברומן מנוחה נכונה (תל אביב תשמ"ב).

שאר הדוגמאות במאמר זה הן של שירים המבוצעים בזמן ובמקום נתונים. כך הרומנסה, הקופלה והקנסיון. מבחינה זו הכללת הפתגם בשיר עשויה להיות החלטה של מבצע השיר במהלך ביצועו. כך, כאמור, בפתגם בשירו של החייל, פתגם המתנייד בקלות משיר לשיר, ואף מיקומו בשיר (בסופו) מאפשר בקלות להשמיטו.

השיר והפתגם נשכרים זה מזה. השיר הוא מקור נוסף ליצירת פתגמים; הוא מספק לפתגם הקשר חדש, משמעות אחרת, והוא ערוץ נוסף להעברת פתגמים בקהילה. הפתגם מספק לשיר את סמכות הקולקטיב ואת סמכותה של מסורת העבר, בעיקר בשירים חדשים. הפתגם יוצר קשר נוסף בין השיר לבין קהל המאזינים המכירים את הפתגם ומספק לשיר את סמכותו של דבר אמת.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

ניסונו בחידות, ניסונו בתבניות: על יסוד הטרנספורמציה בסטרוקטורליזם כגשר מן המודרניות אל הכוסט־מודרניות

גלית חזן־רוקם

יש יונה אחת, אוקונוס אחד, דיג אחד.
אבל קו הופך לרו־קו, רו־קו, כמה דומה
כל וריאציה לנושא המשתנה [...] ...
ואלאס סטיבנס¹

במשך רוב שנות עבודתנו האקדמית צעדנו טובה רוזן ואני בשבילים סמוכים ולעתים מצטלבים. מאמרה מאיר העיניים על החידה העברית בימי הביניים² פורסם בסמיכות לפרסומים המוקדמים שלי על סוגה זעירה אחרת, הפתגם.³ יחד חתרנו תחת מוסכמות מחקר שולטות בהפעילנו את אמת המידה הכפולה של המחקר הפמיניסטי על טקסטים עבריים ויהודיים קדם־מודרניים, אמת מידה החושפת את מנגנוני הדיכוי הפטריארכלי הטמונים בטקסטים מצד אחד, ואת הכוח הנשי הצפון בהם – ולפעמים פורץ מהם – מצד אחר. בתרגומיה של טובה רוזן לשירת ואלאס סטיבנס⁴ ראיתי מופת שעמד נגד עיני במלאכת תרגום שירי המשורר השוודי הדומה כל כך לסטיבנס, תומס טראנסטרומר.⁵ זכות היא לי ועונג לכתוב לכבוד טובה.

מאמר זה יעסוק באחת האסכולות המחקריות וההגותיות המרכזיות בחקר התרבות במאה העשרים, הסטרוקטורליזם. אני מבקשת להצביע על מרכזיותו של מושג הטרנספורמציה בסטרוקטורליזם, ובאמצעותו למקם את הסטרוקטורליזם כגשר בין המודרניות לפוסט־מודרניות ולערער על דעות רווחות הרואות בסטרוקטורליזם תורה מכאנית וקשוחה.

- 1 ואלאס סטיבנס, "מחשבה על היחס בין האימאזים של מטאפורות", האישי עם הגיטרה הכחולה ושירים אחרים, מאנגלית, הערות ואחרית דבר: טובה רוזן־מוקד, ירושלים 1985, עמ' 120.
- 2 טובה רוזן־מוקד, "לנסות בחידות", עיון בחידה העברית בימי הביניים", הספרות 30-31 (1981), עמ' 168-183.
- 3 גלית חזן־רוקם, "הפסוק המקראי כפתגם וכציטט", מחקר ירושלים בספרות עברית א, תשמ"א, עמ' 155-166; גלית חזן־רוקם, "לחקר הפתגם העממי היהודי", תרביץ נא, תשמ"ב, עמ' 281-292.
- 4 סטיבנס, האישי עם הגיטרה הכחולה, הערה 1 לעיל.
- 5 תומס טראנסטרומר, נוסחאות החורף, משוודית: גלית חזן־רוקם, תל אביב 2003. המשורר זכה בפרס נובל לספרות בשנת 2011.

בהמשך המאמר אשוב לסוגה שחקרה טובה רוזן, החידה, ואצביע על חשיבותה בפיתוח מושג הטרנספורמציה הסטרוקטורליסטי.

גלגולי מיתוס בסטרוקטורליזם על פי לוי-סטרס

בשנת 1961 התפרסם המאמר "לוי-סטרס בגן עדן"⁶ מאת אדמונד ליץ, אשר פעל רבות להפצת עבודתו של קלוד לוי-סטרס (1908–2009) בקרב קוראי אנגלית. במאמר בעל הכותרת הציורית יישם המחבר את שיטת הניתוח של לוי-סטרס על סיפור הבריאה התנ"כי. לוי-סטרס עסק בשיטה זו בהקשר לסיפורי אדיפוס במסתו "הניתוח התבניתי של המיתוס", שהתפרסמה בכתב העת האמריקני המוביל דאז בחקר הפולקלור.⁷ לוי-סטרס עצמו נמנע מלעסוק בתנ"ך במחקריו, להבדיל מעיסוקו במיתולוגיה היוונית, למשל, שבה דן מדי פעם בפעם בארבעת כרכי תורת המיתולוגיות שלו. כאשר במושב "שאלות ותשובות" באוניברסיטה העברית, שהייתה לי הזכות להנחות, פנה אליו סטודנט ותהה מדוע לא עסק בטקסטים קנוניים ובראשם התנ"ך, ענה לוי-סטרס בקולו השקט: "Je suis un homme néolithique", משמע "הנני אדם נאוליתי".

שנה לאחר ציון דרך מוקדם ביותר בתולדות הסטרוקטורליזם במאה העשרים, פרסומה ברוסית של המורפולוגיה של המעשייה של ולדימיר פרופ בשנת 1928,⁸ פרסם חבר אחר בקבוצת הפורמליסטים הרוסיים, רומן יאקובסון, עם חוקר הלבוש המסורתי פיטר בוגאטירב את המסה "הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה".⁹ אינני סבורה שתהיה זו גוזמה לומר שמאמר זה הוא כנראה הטקסט בעל ההשלכות התאורטיות מרחיקות הלכת ביותר בתחום הפולקלור במאה העשרים. באותה שנה טבע יאקובסון את המונח "סטרוקטורליזם" והיה גם למי שפעל יותר מכל אדם אחר לחציית גבולות גאוגרפיים ודיסציפלינריים של הסטרוקטורליזם: אירופה וצפון-אמריקה, בלשנות ואנתרופולוגיה, חקר הפולקלור והספרות. בין היתר, התרחשה בניו יורק פגישה הרת הגורל בינו לבין לוי-סטרס, בהיותם שניהם פליטים מאירופה בשנות הארבעים המוקדמות.¹⁰

בדברים שלהלן אתמקד בסוגיות נבחרות בנושא הסטרוקטורליזם. במרכז ההתרחשות

- 6 Edmund Leach, "Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth", *Transactions of the New York Academy of Science* Feb 23, 1961, pp. 386-396 (Reprinted as the title essay of *Genesis as Myth and other Essays*, London 1969).
- 7 Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore* 68 (1955), pp. 428-444. המאמר פורסם מאוחר יותר כפרק האחר-עשר בספרו *אנתרופולוגיה סטרוקטוראליטית*, הערה 21 להלן.
- 8 Vladimir Propp, *The Morphology of the Folktale*, Austin 2003 (originally *Morfologia skazki*, Leningrad 1928).
- 9 רומאן יאקובסון, סמינטיקה, בלשנות, פואטיקה - מבחר מאמרים, איתמר אבן-זוהר וגרעון טורי (עורכים), מרוסית: רפאל יוליוס, תל אביב תשמ"ו, עמ' 276-286.
- 10 François Dosse, *History of Structuralism*, 1: The Rising Sign 1945-1966, from French: Deborah Glassman, Minneapolis 1997, pp. 12, 16; Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Fontana Modern Masters, Glasgow 1970.

הסטרוקטורליסטית – ואכן הייתה זו התרחשות – שעברה לאחר מלחמת העולם השנייה בעיקר לפריז, ניצב נושא המיתוס. ראשית יש להדגיש את השינוי העקרוני שחוללו שני סטרוקטורליסטים, קלוד לוי-סטרוס ורולאן בארת, במושג המיתוס, לאחר יותר ממאה שנים שבהן שירת מושג זה את חוקרי הספרות העממית, בעיקר כאיבר במשולש הסוגתי שעיצבו האחים יאקוב ווילהלם גרים לאור תפיסתם ההיסטורית-פילולוגית – המעשייה (Märchen), האגדה (Sage) והמיתוס (Mythos). לוי-סטרוס ובארט (בין היתר, בעקבות מרטין בובר וארנסט קסירר) ייחסו למיתוס תפקיד אפיסטמולוגי ייחודי בהבניית הסמיוטיקה של האמונות, של הדמיון ושל היצירתיות, באופני ביטוי מילוליים, חומריים וגופניים, בתפיסות ובנורמות. בהגותו של לוי-סטרוס¹¹ מודגשת במיוחד עמדתו האתית ביחס לאוניברסליות של הרוח – *esprit*¹², תפיסה שזכתה לביקורת חריפה מצד מי שחוקרים תרבות במסגרת ביטוי של זהויות ייחודיות. בארת הבלית את האתיקה הפוליטית המעוגנת במיתוסים והמכוננת על ידם, הצביע על היווצרותם הקונטינגנטית בהקשרים חברתיים-תרבותיים ייחודיים והדגיש שהמיתוסים אינם מהויות או אובייקטים, אלא תהליכים תרבותיים המתרחשים במסגרות חברתיות ותרבותיות.¹³

אני מציעה לראות בסטרוקטורליזם גשר אפיסטמולוגי במעבר מן המודרניות לפוסט-מודרניות, מעבר שאין לראות בו רק מהלך קווי וכרונוולוגי, כפי שהוא מוצג לרוב. הדיון בסטרוקטורליזם מנקודת המבט של חקר הפולקלור והספרות העממית דווקא, משרת מטרה זו היטב. בהקשר למודרנה היו שנטו לפרש את נוכחותן של סוגות הספרות העממית – פתגמים, חידות, סיפורי עם לסוגותיהם – כסתירה פנימית בתופעת המודרניות. כך, במיוחד בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, הם נחשבו לשרידים של תרבות קדם-מודרנית, או לייצוגם של כוחות המתרחקים מתהליכי המודרניזציה.¹⁴ לעומת זאת, במסגרת חקר התרבות הפוסט-מודרנית והמחקר הפוסט-מודרני של התרבות, נכללה הספרות העממית במובן הרחב ביותר של המושג – הכולל גם סיפורים פוליטיים, סיפורים אישיים, סיפורים פופולריים וסיפורים מתקשורת ההמונים, פתגמים וסיסמאות – ונחשבה חלק מריבוי הקולות של התרבות בת זמננו, תרבות שבה מתארגנות, בדרך שלא תמיד ניתנת להגדרה, תרבויות מסורתיות, תרבויות עירוניות, תרבויות גלובליות – ואלו רק כמה אפשרויות. אכן, אני מציעה לראות את הקדם-מודרניות, את המודרניות ואת הפוסט-מודרניות לא רק בפרספקטיבה קווית וכרונוולוגית אלא גם כתפיסות סינכרוניות, בו-זמניות, המתקיימות

11 ככל מפעלו במידה זו או אחרת, ובמיוחד כחיבורו החשובה הראית, מצרפתית: אליה גילדין, עריכה מדעית וביאורים: אורה זינגרמן-גרינגרד, מרחביה ותל אביב תשל"ג.

12 התרגום המקובל לאנגלית, של ליץ' ושל אחרים – mind – אינו מבטא את מלוא משמעות המושג.

13 רולאן בארת, מיתולוגיות, מצרפתית: עידו בסוק, עריכה מדעית והערות: משה רון. תל אביב תשנ"ח, ובמיוחד במסה "המיתוס היום", שם, עמ' 233-294.

14 בספרם Richard Bauman and Charles L. Briggs, *Voices of Modernity: Language, Ideologies and the* *Politics of Inequality*, Cambridge, Mass. 2003, המחברים מציגים דוגמאות רבות לחשיבה זו. פרנץ בועז, אנתרופולוג יהודי-גרמני ממיסדי האנתרופולוגיה התרבותית והפוקלוריסטיקה האמריקנית, היה מן החריגים הבולטים.

יחד בכל רגע נתון – הווה אומר, גם מזווית הראייה העכשווית. פרספקטיבה זו צפונה ב"מצב הפוסט-מודרני" בניסוחו של ליוטאר.¹⁵

דווקא בשעה שהתמקד בסיפורי עם שימש הסטרוקטורליזם גשר אפיסטמולוגי ומתודולוגי מן המודרניות אל הפוסט-מודרניות. דוגמאות לפוטנציאל ההיפתחות אל החשיבה הפוסט-מודרנית אפשר לראות בהצעות של סכמות קוגניטיביות רב ממדיות לניתוח טקסטים סיפוריים, כגון הניתוח בארבע רמות של לוי-סטרס בדיונו בסיפור אסדיבל: הרמה החברתית, הרמה הגאוגראפית, הרמה הטכנו-כלכלית והרמה הקוסמולוגית, וכן בהמשגת פתרון ההצפנה של המסר כאתגר הפרשני המרכזי.¹⁶ שתי אפשרויות מתודולוגיות אלו תרמו לערעור המודל האובייקטיבי בכיכול של הסטרוקטורליזם, וסללו את הדרך לדקונסטרוקציה ולהחדרת הסובייקט למערכת הפרשנית. אפשר שמחקריו המעמיקים של ז'אק לקאן בנושא הסובייקטיביות והשפעתם של מחקרים אלה על חקר התרבות,¹⁷ המריצו את היסודות הרפלקסיביים של גלגולי הסטרוקטורליזם אל עבר המחשבה הפוסט-מודרנית. כמו דגם הניתוח של יאקובסון במסתו המפורסמת "בלשנות ופואטיקה",¹⁸ ניתוח הכולל את הפונקציות הרפרנציאלית, האמוטיבית, הקונטיבית, הפאטית, המטא-לינגוויסטית והפואטית, הניתוח הרב ממדי של לוי-סטרס אפשר – ואפשר לומר חייב – את יישום עקרון ה"דומיננטה", ככותרת עוד אחת ממסותיו רבות ההשפעה של יאקובסון.¹⁹ עקרון זה יכול להתבטא בקביעת הפונקציה השלטת במבע נתון מתוך שש הפונקציות בדגם של יאקובסון, או בהצבעה על הופעתה של אחת מארבע הסכמות בנקודה מסוימת בעלילה בדגם הניתוח בארבע רמות של לוי-סטרס, כך שבשני המקרים מוטעמת הקונטינגנטיות של הפרשנות ומתערערת האובייקטיביות המוחלטת שלה.

הטעמת הקונטינגנטיות והתלות בהקשר של כל פרשנות מאפיינות את הפרדיגמות הפרשניות המרכזיות של התאוריות הפוסט-מודרניות מראשיתן. הסטרוקטורליזם עצמו התפתח והרחיב את תחומיו על ידי שילוב רעיונות מכמה וכמה אסכולות מחשבה ומחקר מודרניות, כפי שהראה בין היתר אדמונד ליץ: נאו-קונטיאניות, הדיאלקטיקה ההיסטורית של הגל והמרקסיזם בראשיתו, הפסיכואנליזה – הן על פי פרויד, הן על פי יונג – הבלשנות דה-

Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, p. 81; Frederic Jameson, "Foreword", in: Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* pp. x-xi; ראו גם ז'אן-פרנסואה ליוטאר, הסברים על הפוסט מודרני, מצרפתית: אמוץ גלעד, עריכה מדעית: אלי שיינפלד, תל אביב 2006, ובמיוחד המסה "הערה על המובנים של 'פוסט-...', שם, עמ' 111-118.

16 קלוד לוי-סטרס, "עלילות אסדיבל", הספרות 20, 1975, עמ' 8-27.

17 למשל, Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, ועוד קודם לכן פנייתה של ג'וליה קריסטבה מן הסמיוטיקה אל הפסיכואנליזה.

18 יאקובסון, סמיוטיקה, הערה 9 לעיל, עמ' 138-166.

19 למיטב ידיעתי, המאמר לא תורגם לעברית, אך הוא הופיע ברפוס באנגלית כמה פעמים: *Language in Literature*, Krystyna Pomorska and Stephen Rudy (eds.), Cambridge, Mass. 1987, pp. 41-46; *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, 3, Hague 1981, pp. 751-756; *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, Ladislav Matejka and Krystyna Pomorska (eds.), Cambridge, Mass. 1962, pp. 82-87.

סוסיריאנית, הפורמליזם הרוסי, הסטרוקטורליזם של פראג, הפונקציונליזם האנתרופולוגי, ומעל לכול – המורשת הסוציו-אתנוגרפית של דורקהיים ומוס וואן גנפ.²⁰ אף על פי שכמה ממקורות ההשפעה המרכזיים של הסטרוקטורליזם, במיוחד זה של לוי-סטרוס, דחו במוצהר את הטענה שהם מציגים פרשנויות סובייקטיביות – מרקס ופרויד למשל – לא יעלה על דעתו של איש לפקפק בתרומתה הרבה של הפרשנות הסובייקטיבית לתורותיהם.

אובייקטיביות וסובייקטיביות

הדעה ה"פופולרית" (אני יודעת שהתואר הזה מוגזם במקצת בהקשר הנוכחי) על התאוריה הסטרוקטורליסטית של לוי-סטרוס מדגישה, בדרך כלל, שהניגוד הבינארי הוא הכלי האנליטי המרכזי שלו. עם זאת, נראה לי שיש להצביע על היחס הדיאלקטי המסתמן בעבודתו בין ניגודים דיכוטומיים לבין התהליך האינ-סופי של הטרנספורמציות החלות בניגודים הללו, ועל כך שהכללתן של נסיבות משתנות ממקום למקום וההצבעה על הרב קוליות האינהרנטית לסיפורים הקולקטיביים ביסודם מייצרות פרשנות דינמית.

בחשיבה הסטרוקטורליסטית בהשראתו של לוי-סטרוס הניגודים הבינאריים נתפסים כתשתית החשיבתית של כל מערכות הביטוי והיצירה האנושיות, ועל כן חשיפתן היא תפקידם של חוקרי התרבות. סיפורי העם, ורוב סוגות היצירה העממית בכלל, מצטיינים בניגודים בולטים, ולכן קל יחסית להבחין בהם. אולם מושג הניגוד הבינארי הוא רק נקודת המוצא למושג מרכזי עוד יותר בחשיבה הסטרוקטורליסטית של לוי-סטרוס – "הטרנספורמציה". הטרנספורמציה – תהליך גלגולם של הניגודים מתחום חוויה ותוכן אחד למשנהו – אינה רק הבסיס לעיצובה של העלילה הסיפורית ולהיבט הקווי שלה, אלא גם המנגנון המבצע את העבודה התרבותית שבאמצעותה הניח לוי-סטרוס ש"הקוסמולוגיה מאששת את הסוציולוגיה" וסיכם אותה בנוסחה המפורסמת ששימשה הוכחה נוספת של המלעזים על ה"מכאניות" של הניתוח הסטרוקטורליסטי:²¹

$$(F_x(a): F_y(b)) \cong F_x(b): F_{a-1}(y)$$

הדגם מצביע על האופן שבו ניגוד בינארי אחד מתווך ועד מהרה נפתח לניגוד חדש. וכך הניגוד החריף בין יבש לרטוב, בין יבשה לים, בסיפור המבול בפרק ח בספר בראשית מגיע לתיווך באמצעות הקשת בענן, שהיא אות ל"הפסקת אש" זמנית בין האל לבין האנושות בפרק ט. טיבם של מיתוסים הוא שהתיווך בהם תמיד זמני, ולכן הקשת בענן אינה מבשרת מצב סטטי, אלא מתגלגלת עד מהרה לניגוד הבא, המשתמש בתכני המוטיב הקודם – אחרי פעילות גאולוגית אינטנסיבית בפרק י, מתגלע הניגוד הבא בפרק יא, הניגוד בין שמים לארץ, כמו יצא מתמונת הקשת בענן. את הניגוד הזה, בין שמים לארץ, מנסים בני האדם ליישב בבניית מגדל בבל. אולם האל בוחר בדרך תיווך משלו, והניגוד בין ריבוי השפות והאל

Edmund Leach, "Claude Lévi-Strauss: Anthropologist and Philosopher", *New Left Review* 1, 20 .34 (November-December 1965), pp. 12-27

Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology*, from French: 21 *the Structural Study of Myth*, ed. by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York 1967, chapter 11 p. 225 השווה לפרסום המקורי של הפרק כמאמר בהערה 7 לעיל.

האחד מוביל לתיווך המתבטא בבחירת אלוהים באברהם ובשבטו בסופו של הפרק. הדגמה זו אינה ניתוח סטרוקטורלי שלם של המעבר מסיפור המבול לסיפור מגדל בבל (שימו לב למצלול המתגלגל מבול-בבל), אלא יש בה רק כדי להבהיר את מערכת המושגים ולסבר את האוזן על ידי חומר המוכר היטב לקוראים, שכן זו, כמובן, אינה הדוגמה שלוי-סטרוס עוסק בה במאמרו המצוטט לעיל. במאמר זה הניתוח נע בין סיפור אדיפוס במיתולוגיה היוונית, לבין חומרים מן המסורות הילידיות של דרום אמריקה, שעליהם ייסד לוי-סטרוס את יצירתו הגדולה, תורת המיתולוגיות.

אם כן, המיתוס הוא ערובה – כמעט על דרך מחשבתו הפונקציונליסטית של ברוניסלב מלינובסקי – לא רק לשמירת יחסי הכוחות בחברה אלא אף לאריגתם אל תוך הרקמה החברתית וחוטיה התרבותיים המשתרגים. בהשפעת הניתוח התרבותי על דרך הפסיכואנליזה, בבסיס הניתוח הסטרוקטורלי של לוי-סטרוס עומדת תפיסה המניחה רמות משמעות חשופות המתגלות בגלגולי הסיפור ורמות משמעות עמוקות ששומה על חוקרי התרבות לחושפן בקריאה אנליטית. ההנחה המובלעת היא שיש הקבלה בין רמות המשמעות המוצפנות בסיפור לבין רמות הפענוח התרבותיות של מספרי המיתוסים ושומעיהם, גם אם אינם מודעים תמיד לכך. הניגוד הבסיסי ביותר במשנתו של לוי-סטרוס הוא בין טבע לתרבות, ניגוד המתבטא ביחס השירי של התבניות המיתיות להיבטים הטרנספורמטיביים של התרבות, לאופן שבו בני האדם הופכים טבע לתרבות, הן במובן הקונקרטי של בישול בעלי חיים והפיכתם מיצורים חיים למזון, הן במובן הקוגניטיבי של יצירת מערכות מושגים ההולמות את התרבות ביחס לתופעות טבע, כגון חלוקת הזמן לפרקי זמן, כמו שנים, חדשים וימים. לצד הניגוד הקונספטואלי בין טבע ותרבות מוצפן בעומק תבניות הסיפור (ובכל שאר תוצרי התרבות) גם הניגוד הקיומי בין חיים למוות.

לכאורה, בהציעו ניתוח סטרוקטורלי המניח שקיימות תבניות חשיבה עמוקות מוצפנות, מותמרות ומוצפנות מחדש בתצורות סיפוריות, הניח לוי-סטרוס את הבסיס לשיטת מחקר אובייקטיבית ונטולת פניות. אולם דווקא הדגשת האוניברסליות של הרוח האנושית פותחת את התאוריה שלו לרב גונית פרשנית ולדינמיות של ניגודים הנתונים במשא ומתן ובתיווך, ולכן הם אינם דיכוטומיים ממש. מצד אחד, מתעורר מיד צורך לספק פרשנויות חלופיות למה שנדמה שהוא מוצג כחד-משמעי בשיטת הניתוח "המיתולוגמית" (על משקל פונמי, מורפמי, ברוח הבלשנות הסטרוקטורלית, אבל גם המיתולוגומנה הפנומנולגית). הפרשנות החלופית תגרוס שסיפור אדיפוס מייצר טרנספורמציה של הניגוד בין מקורו הכטוני של האדם – מן האדמה, להבדיל מריבוי זוגי-מיני – אל הניגודים היצריים בין בני משפחה קרובים שהדגם האדיפלי הקלסי מעורר – תשוקה לאם ותחרות רצחנית עם האב.²² ניתוח זה היה הדוגמה הראשונה שפרסם לוי-סטרוס לשיטתו, ולכן היא מפותחת פחות, אבל לרוע המזל דוגמה זו הייתה לידועה ביותר מפאת פשטותה – שלא לומר פשטנותה – היחסית. עם זאת, ניתוח "עלילות אסדיבל" מעוגן בפירוט אתנוגרפי ובידע הקשרי רב על החברה המספרת של ילידי החוף הצפון-מערבי של היבשת הצפון-אמריקנית. ניתוח זה מפענח את הנוסחים השונים של עלילותיו של גיבור תרבות מקומי שעסק במיני ציד ודיג, על פי

22 Claude Lévi-Strauss, הערה 21 לעיל, עמ' 202-228.

הדגם בעל ארבעת הממדים – החברתי, הגאוגרפי, הטכנו-כלכלי והקוסמולוגי – שנזכרו לעיל. הניתוח של "עלילות אסדיבל" פורש את מערכות הניגודים על כל ארבעת המישורים, ונוצרת מעין פרטיטורה, כפי שלוי-סטרוס עצמו מציין: בממד החברתי מתגלגל הגיבור מיחיד לנשוי, מצעיר לאב, ממתבודד לחבר בקבוצה; בממד הגאוגרפי הוא נע בין עמק, נהר, ים והרים; בממד הטכנו-כלכלי אנו עדים לדרכי הפרנסה של הגיבורים, אם פרנסה מינימלית מגרגר יער שנותר אחרי הבצורת או הקרח, אם פרנסה שופעת מדגי הנהר והים; ובמדד הקוסמולוגי מתרחשים כמה אירועים על הציר האנכי – במעמקי הים, על פני האדמה, על פסגות ההרים ובשמי מרום, מקום משכנן של דמויות על-טבעיות.

ביקורת חריפה במיוחד הן על ניתוח סיפור אדיפוס הן על ניתוח סיפור אסדיבל, הציג, בין היתר, פול ריקר, והיא עסקה במיוחד, במידה רבה של צדק, בהיעדר ההתייחסות לממד הזמן. אולם אפשר לומר שעקרון הטרנספורמציה מאיר את שרשראות הסיפורים המצטרפות לזמן קוסמי מעגלי בעולם המיתולוגי המורחב, כפי שמצטייר מהמפעל המחקרי הענק בתורת המיתולוגיות.²³

האם יש ניגוד בין ניגוד לטרנספורמציה?

היישום הדינמי של עקרון הטרנספורמציה פועל על פי עקרונות סמיוטיים המייצרים השתברות, כמו במנסרה, המאפיינת את הדקונסטרוקציה הפוסט-מודרנית. אם כן, אין להמעיט בחשיבות הסטרוקטורליזם במהלך שערער על העקרונות הפוזיטיביסטיים ששלטו באסכולות הנאו-אריסטוטליות של הניו-קריטיציזם. הדגשת תהליכי הטרנספורמציה בתהליך הפרשני יוצרת תפיסת משמעות בלתי יציבה הן לסיפור הבודד הן לרפרטואר סיפורי כולו, שכן יחידת הניתוח היא מערכת יחסים של ניגודים ולא תכניהם הסמנטיים הייחודיים. אם נשוב לדוגמה מסיפורי בראשית דלעיל: יבש ורטוב, שמים וארץ כמערכת שלמה, ולא רק מוטיב המבול השוטף את הארץ לבדו. אי-היציבות של המשמעויות מתבטאת גם בחוסר הקביעות של הערכים המיוחסים לכל קוטב בניגוד: פעם, כמו בסיפור המבול, המים הם כוח הרס, היבשה הלא-רטובה היא מחוז ההצלה, ופעם, כמו בסיפור הגר או בסיפור אליהו, המים הם תנאי המינימום לקיום והיעדרם משמעו מוות.

אחד הניסוחים המקובלים של הניגוד הבינארי הוא שזאת הדרך שבה אנשים תופסים את העולם, ובמיוחד מקובלת הטענה שבני אדם מבטאים את חוויתם את העולם, בעיקר, אם כי אולי לא רק, בלשון, באמצעות צמדי ניגודים של מושגים, של רעיונות ושל רגשות. הדוגמה המובהקת היא האופן שבו נתפס הזמן והדרך שבה הוא מומשג. למרות ידיעתנו שברוב אזורי העולם, מלבד בקו המשווה ממש, מידת האור בעולם משתנה בהדרגה ולאט-לאט, הרי לשוננו ומחשבתנו מציבות את היום והלילה כמערכת דיכוטומית. אפילו התיאור ההדרגתי של השינויים, כביכול – ערב ובוקר, לפני הצהריים ואחר הצהריים – מתארגן

23 קלוד לוי-שטראוס, הנא והמבושל, מצרפתית: יותם ראובני, תל אביב תשס"ד; קלוד לוי-שטראוס, מדבש לאפר, מצרפתית: יותם ראובני, תל אביב תשס"ד; קלוד לוי-שטראוס, מוצא נימוסי השולחן, מצרפתית: יותם ראובני, תל אביב תשס"ה; קלוד לוי-שטראוס, האדם העירום, מצרפתית: יותם ראובני, תל אביב תשס"ה.

בצורה בינארית. כמו כן, בני האדם מתבגרים יום-יום, שעה-שעה, בכל דקה, אולם הלשונו מתארת את התהליך בניגודים חדים, כמו צעירים וקנים, ילדים ומבוגרים. פעולותינו הבסיסיות מכוונות למצבים בינאריים: אנחנו מתלבשים או מסיקים את בתינו כדי להתחמם בקור, אנו אוכלים כדי להשביע את רעבוננו; אנחנו ערים או ישנים; עומדים או נעים; לגופנו חזית ואחור, ושני צדדים, ימין ושמאל, ועלינו לעשות שלום כדי להימנע ממלחמה. וכאילו כהדגמה של עקרון הבינאריות, סיפור הבריאה בספר בראשית מציג סדרת הבחנות ניגודיות: בין חושך לאור, בין יבשה לים, בין זכר לנקבה, ולבסוף בין ששת ימי המעשה ליום המנוחה האחד.

צמדי ניגודים אחרים מציגים עמדות סובייקטיביות בטיבן: קרוב-רחוק, שלי-של אחרים, בני משפחה-זרים. מצעים פוליטיים ומשטרים מושתתים על חשיבה בינארית, על עושר ועוני, על יצרניים ובטלנים, על בריאים וחולים, ועל הניגוד שיש בו הפוטנציאל הרב ביותר ליצירת דיכוי ואלימות – משלנו-לא משלנו – ניגוד המתפרש במקרים הגרועים ביותר כטהור-טמא, ואפילו כאנושי-לא אנושי. העמדה התאורטית המבוססת על הרעיון שהחשיבה האנושית פועלת על פי צמדי ניגודים מתממשת בניתוח של צורות ביטוי מורכבות כהצפנות של ניגודים בינאריים כאלה ומהווה בסיס לחשיבה ביקורתית עליהן.

את המחקר השיטתי ביותר של הניגודים הבינאריים בתרבות אפשר למצוא בספרו של לוי-סטרס החשיבה הפראית.²⁴ הספר נפתח במסה הצהרתית על העיסוק במדע של הקונקרטי, ובכך נמתחת הקשת הרחבה מן החושי והקונקרטי אל ההפשטה המושגית של הניתוח הסטרוקטורליסטי. כותרת הספר בצרפתית *La Pensée Sauvage* מממשת מנעד זה בצורה מושלמת, שכן נוסף על המשמעות הראשונית, המופשטת, זה גם שמו של פרח בר – אמנון ותמר הבר האירופי, ובכינוי הבוטני הלטיני *Viola tricolor*.²⁵ נוסף על התחכום התאורטי המוצפן בכותרת, היא מציגה בביורו את חשיבותו הרבה של הדמיון היצירתי, השירי, במחוות הרטוריות המרכזיות, וגם בהליכים האנליטיים המרכזיים, שיצרו מי שהגדירו את עצמם סטרוקטורליסטים, או מי שאחרים כינו אותם כך.

אין בדעתי להמעיט מחשיבותו של הניגוד הבינארי בחשיבה הסטרוקטורליסטית, אולם על ידי הטענה שמושג הטרנספורמציה אינו נופל ממנו בחשיבותו נוצרת הבנה חדשה של ממדיו האוניברסליים, הפילוסופיים, ואולי גם הרוחניים והאתיים של הסטרוקטורליזם. אני מבקשת אפוא לשוב אל שורשיה ההיסטוריים של האסכולה שנזכרו לעיל, ולהצביע על נוכחותו של מושג הטרנספורמציה כבר בהתחלות הללו.

המסה ה"פולקלור כצורה מיוחדת של יצירה" של יאקובסון ובוטירב²⁶ מציגה את הפולקלור כמערכת המווסתת על ידי תהליכי קבלה ודחייה קולקטיביים המעוגנים בנורמות האסתטיות

24 לוי-סטרס, הערה 11 לעיל.

25 כאשר עסקה המתרגמת המצוינת בתרגום ספר זה מצרפתית לעברית הצעתי לה כותרת עברית שעד היום נראית לי הולמת יותר את המשמעות המורכבת של הכותרת הצרפתית: "חשיבת הבר".

26 יאקובסון, הערה 9 לעיל.

של החברות יוצרות הפולקלור. במסה מודגש אופיו התהליכי של הפולקלור כצורת יצירה, ועל ידי כך גם פוטנציאל הטרנספורמציה המתמשש בו כל העת. גם הקריאה בכתביו של ולדימיר פרופ, מעבר לחיבור המפורסם ביותר שלו על המורפולוגיה של המעשייה, חושפת את התעניינותו המפורשת לאורך זמן בטרנספורמציה בשתי מסות שהוקדשו במפורש למושג זה: "גלגולי מעשיות"²⁷ ו"גלגולי מוטיבים במעשיות"²⁸.

במבוא הגדול לכרך הראשון של תורת המיתולוגיות המקובצת שלו, הנא והמבושל, לוי-סטרס מייחד מקום חשוב במיוחד לטרנספורמציה. אילולי עיקרון הגלגול הטרנספורמטיבי אין ספק שארבעת הכרכים, ובהם גם מדבש לאפר, מוצא נימוסי השולחן והאדם העירום, היו הופכים למבוך חסר פשר וזוכה לפחות קוראים ממספר קוראיו כיום, שגם הוא בוודאי אינו גדול מאוד. אולם כשהוא מואר על ידי מושג הטרנספורמציה, השרשר הגרנדיוזי של בעלי חיים – יגוארים, תוכים ונחשים; מאכלים – מבושלים, צלויים, רקובים או טריים; חלקי גוף, עונות שנה וכוחות נסתרים, יוצרים יחדיו את הסימפונה הדינמית הנרמזת במינוח המוזיקלי שלוי-סטרס משתמש בו בכותרות ובתת-הכותרות של פרקי הספרים ("דונדו", "תמה ווריאציות", "פוגה" וכו'). הקוראים את הניתוחים המפורטים של מאות הסיפורים של ילידי אמריקה הדרומית מתרשמים בראש וראשונה מן הניעות הפנים-מערכתית של קוטבי הניגודים, כשהפאתוס האמתי של הניגוד בין מוות וחיים, המונח בבסיסן של כל הטרנספורמציות כולן, מעורר יראה כמו בטרגדיה היוונית על פי אריסטו. הניגוד החמור הזה מתפרט בשרשרת הגלגולים כך שרטוב הוא ליבש כמו אור לחשכה, כמו קשה לרך, או כמו נא למבושל וחי לדומם, כמו אנוש לבעל חיים, כמו חיים למוות, או כמו טבע לתרבות.

אי-היציבות של המשמעויות המקוטבות מתבטאת אפילו ביחסים שבין שני צמדי הניגודים הבסיסיים ביותר, חיים ומוות, טבע ותרבות. מצד אחד, התקדמות התרבות והמצאות אנושיות משפרות את חיי האדם ומאריכות אותם ומציבות את התרבות כקוטב מקביל לחיים. מצד אחר, אנו יודעים היום יותר מתמיד שהקדמה הטכנולוגית והזדקקותה למאגרי האנרגיה של כדור הארץ מסכנות את קיומנו בטמפרטורות נוחות ובאוויר ראוי לנשימה, ובמשוואה הזאת התרבות ניצבת בקוטב המקביל למוות. בהיותנו צרכנים של פרסומת ושל תעמולה מוטב שנהיה ערים לעובדה שאפשר להסיט צמדי ניגודים לכיוונים הפוכים מבחינה ערכית ואידאולוגית. בדיקה שיטתית של הגלגולים הטרנספורמטיביים של ניגודים במערכת המשמעויות של תרבות כלשהי עשויה לשמש בסיס לביקורת מושכלת של מערכותיה האידאולוגיות, ולא להוביל להרדמה מכאנית של הביקורת. התבטאויותיו המפורשות של לוי-סטרס נגד הגזענות והקולוניאליזם בהשראת עבודתו האתנוגרפית נוסחו ניסוח אישי ביומן עבודת השדה המורחב שלו *Tristes Tropiques*,²⁹ למרות הסתייגותו המוצהרת מהבעת עמדות פוליטיות, לא פחות מאשר בעבודותיו ההיסטוריות והלא-פחות

Vladimir Propp, *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*, Ladislav Matejka 27 and Krystyna Pomorska (eds.), Introduction by Gerald L. Bruns, Cambridge, Mass. 1962, pp. 94-114.

²⁷ Vladimir Propp, *Mythology*, Pierre Maranda (ed.), Harmondsworth 1972, pp. 139-150

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, from French: John Russell, New York 1961 29

סטרוקטורליסטיות של מישל פוקו. מפעלם של לוסיין גולדמן, מישל פוקו ואחרים מעיד שאף על פי שלוי-סטרוס "דחה את אפשרות החקירה הברזומנית של תבנית ותהליך"³⁰ הרי במחקרו שלו טמונה השראה אפשרית לאפשרות השילוב הזאת בדיוק.

ואם הזכרנו את ההשראה הפואטית השורה לפעמים בניתוחים סטרוקטורליסטיים, יש להזכיר עבודה מאוחרת יותר של חוקרת הפולקלור הקנדית ממוצא פניני, אלי קנגס-מרנדה, שניתוחה הסטרוקטורלי-טרנספורמטיבי עוסק בחידות פיניות.³¹ החידות הפיניות מתפענחות כמערכת של טרנספורמציות הנעה בין עצים נשירים לבין עצי מחט – העצים הנשירים מזוהים עם נשים, ועצי מחט – עם גברים. מעגל החיים הנשי הנע בין לידה, היריון, לידה ומוות מתממש ב"לבושם" המתחלף של העצים הנשירים בעונות השנה, ואילו עצי המחט נותרים כמו שנתפסים גברים בתרבויות מסורתיות – נעדרי ריתמוס מחזורי בחייהם.

טרנספורמציות בחידות

סוגת החידה זכתה לכמה מחקרים סטרוקטורליסטיים שהם דוגמה שקופה במיוחד לכוחה הפרשני של המתודה.³² הסוגה מצטיינת בכוחה הטרנספורמטיבי וגם לכך הוקדשו מחקרים מרתקים.³³ מאמרה של קנגס-מרנדה היה המוקדם שבהם וגם גישתה הסטרוקטורלית-טרנספורמטיבית היא העקבית ביותר.

לאחר הדגמה מפורטת של מנגנוני הטרנספורמציה התבניתיים של החידות, קנגס-מרנדה מסכמת את כללי הטרנספורמציה של החידות הפיניות. קנגס-מרנדה בדקה את הכללים האלה גם במסורות עממיות באיי האוקיינוס השקט, שהיא שהתה בהם תקופות ממושכות, וכמה מהם אצטט כאן: (א) חידות הן מטפורות המונעות על ידי תובנה ראשונית – בלתי צפויה ובעלת פונקציה פואטית – ויוצרות מצב של שוויון בין שתי מערכות מושגים. בשתי המערכות האלה יש בדרך כלל חפצים מן הטבע או מן התרבות ויצורים חיים – בני אדם, בעלי חיים מבויתים או חיות בר. (ב) ככל שהניגוד בין שתי המערכות גדול יותר, תהיה מטפורת החידה מרשימה יותר. מרשים יותר להשוות בין חיות בר לחפצי תרבות. אולם כל סיווג יפעל, ובכל מקרה המְחִידים (מונח שטבע דן פגיס)³⁴ נוטים להפר כל סיווג. (ג)

François Dosse, *History of Structuralism*, 1: The Rising Sign, from French: Deborah Glassman, 30
Minneapolis 1997, p. 174

Elli Kōngäs Maranda, "'A Tree Grows' – Transformations of a Riddle Metaphor", Elli Kōngäs 31
Maranda and Pierre Maranda (eds.), *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*,
1971, pp. 116-139

Annikki Kaivola-Bregenhøj, *The Nominativus Absolutus Formula: One Syntactic-Semantic 32*
Structural Scheme of the Finnish Riddle Genre, Folklore Fellows Communications 222, Helsinki
1978

Don Handelman, "Traps of Trans-formation: Theoretical Convergences between Riddle and 33
Ritual", Galit Hasan-Rokem and David Shulman (eds.), *Untying the Knot: On Riddles and Other*
Enigmatic Modes, New York 1996, pp. 37-61

דן פגיס, על סוד חזותם - לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד, מוסף תרביץ ד, ירושלים 34
השמ"ו.

התובנה הראשונית בחידה מבוססת על זהות של פונקציה אחת, כלומר של יסוד אחד, המשותף לשתי מערכות. ד) בחידות יש יסודות הרמזה ויסודות הצפנה (גם כאן התרגומים הם על פי המושגים של פגיס), וכן יסוד שאינו הולם את מושגי מטפורת החידה, אבל הולם את מושגי הפתרון – ולבסוף הנחה מובלעת. ה. התרת הפתרון המוצפן מתאפשרת הודות לחשיפת יסוד ההצפנה וגילוי מושג שיהלום את ההנחה הסמויה. אם יש יותר ממושג או חפץ אחד כזה, לחידה יהיה יותר מפתרון אחד. ו) טרנספורמציות החידה מתארגנות בצמדים הלקוחים משתי המערכות המשוות. ז) אפשר לראות בחיד (מושג של פגיס) בחינה שיטתית של "סיווגים ילידיים" או "עממיים" של תרבות נתונה. ח) מטפורות החידה הפיכות ובכך הן דומות יותר למטפורות הפתוחות של השירה מלמטפורות הסגורות של לשון היום-יום.

מאמרה של טובה רוזן על החידה העברית בימי הביניים, שנזכר לעיל, היה חלוצי בהציעו שילוב של עיון ספרותי ואנתרופולוגי-סמיוטי, מתוך הבנה עמוקה של מיקומן של החידות, ובמיוחד של החידות הספרותיות, ב"נקודת חיתוך בין רבדים שונים של רב-המערכת הספרותית-תרבותית".³⁵ מאמרה מצטיין בתשומת לב להיבטי האירוע והביצוע של החידה מצד אחד, ולערך הקוגניטיבי, לפונקציה הלשונית והמטא-לשונית, החינוכית, הבידורית שלה, מצד אחר. בדיונה על המטפוריות של החידה היא מביאה את דבריה של קנגס-מרנדה בהרחבה. רוזן מביאה ממאמרה של קודמתה את החידה "איזה עץ צומח בלי שורשים? הפתרון: האדם",³⁶ ובאמצעותה מדגימה את מערכת מושגיה של קנגס-מרנדה: המונח הנתון, הגלוי, הוא העץ, ואילו המונח הסמוי הוא האדם. ההנחה הסמויה, הנכונה, היא שלעצים יש שורשים, ולעומתה מוצגת הנחה שקרית גלויה שלשונה כלשון החידה עצמה. בעקבות ההנחה "השקרית" (יסוד ההצפנה, במינוחו של פגיס), הפותר נכונה גורם לדחיית המונח הנתון – העץ, ולמציאת המונח הנכון, שאין לו שורשים – האדם. העלאת האפשרות "אדם" בהמשך לדחיית האפשרות "עץ" נובעת מאותה "תובנה" ראשונית שהזכירה קנגס-מרנדה. אין זו כמובן תובנה בעלמא, אלא התמקדות של מערכת סמיוטית של אסוציאציות תרבותיות הקושרות בין בני אדם לעצים, כגון הפסוק המקראי "כי האדם עץ השדה" (דברים כ, יט).³⁷

אף שלא עשיתי צדק עם מאמרה המפורט והעשיר בדוגמאות מיצירות גדולי המשוררים העבריים בספרד, אחתום את דברי לכבוד טובה רוזן בהצבעה על כוחה הפרשני של ההתייחסות האנליטית ליחסי הניגוד והטרנספורמציה העולים ממאמרה ומן הדוגמה שהביאה ממאמרה של קנגס-מרנדה. לעומת הוודאות ששורשיותם והיאחזותם של עצים באדמת גידולם הן ניגוד לניידותם של בני האדם, ניצבת התובנה הראשונית, כלשונה של קנגס-מרנדה, על אפשרות הטרנספורמציה בין עצים לבין בני אדם. זו הטרנספורמציה שהמשורר נתן זך

35 רוזן-מוקד, "לנסות בחירות", הערה 2 לעיל, עמ' 169.

36 שם, עמ' 71; Köngäs Maranda, הערה 30 לעיל, עמ' 120.

37 Nili Wazana, "Are Trees of the Field Human? A Biblical War Law (Deuteronomy 20: 19-20) and Neo-Assyrian Propaganda", Mordechai Cogan and Dan'el Kahn (eds.), *Treasures on Camels' Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph'al*, Jerusalem 2008, pp. 274-295. וזנה מצביעה על הפונקציה של הפסוק כפתגם.

השתמש בה באומרו שכמו העץ גם האדם צומח, וכמוהו אף נגדע. טרנספורמציה זו מקבלת עוצמה דרמטית בסצנה ממחזהו של ויליאם שקספיר מקבת (מערכה 5, תמונה 5), כשעצי יער בירנאם נדמים למלך הטרגי כמהלכים לקראתו – כלשון הנבואה על נפילתו – ובעצם אינם אלא חייליו של מי שעתיד להורגו, מקדאף. צמדי הניגודים של טבע ותרבות מתווכים זמנית בחידות שבמטפורות שלהן משתרגים אלה באלה נשים ועצים נשירים וגברים ועצי מחט. אותה טרנספורמציה מתייצבת במלוא הטרגיות בכל לווייה שמוטמנת בה גופת מת בארון של עץ, ושניהם הופכים לישות אחת שחייה נמוגו בטרם שובם אל העפר, או בלשון תרגומה היפה של טובה רוזן לשירו של ואלאס סטיבנס:³⁸

אם מן האדמה באנו, היתה זו אדמה
שילדה אותנו כחלק מכל הדברים

האוניברסיטה העברית בירושלים

38 סטיבנס, "אנאטומיה של מונוטוניה", האיש עם הגיטרה הכחולה, הערה 1 לעיל, עמ' 44.

תקצירי המאמרים הכתובים באנגלית

דימויים מתחרים בתרבות היהודית-אנדלוסית במאה האחת-עשרה

ראובן בראן

בתרבות היהודית-אנדלוסית של ימי הביניים מתקיימת מערכת רחבה של דימויים לארץ ישראל ולספרד. זו תופעה רווחת ומוכרת. חוקרים רבים עסקו בפער הגדול שבין תפיסתה של יהודה הלוי את ארץ ישראל ואת ספרד לבין תפיסתם של שמואל הנגיד ומשה אבן עזרא. המאמר בוחן מחדש את המתח התרבותי הזה ומרחיב אותו על הציר ההיסטורי ועל הציר ההגותי; המאמר נפתח בדונש בן לברט ובמתח שבין הקראים לבין ההגמוניה היהודית הרבנית, ומסתיים בניחות ספרותי של השיר "מה לך יחידה" לשלמה אבן גבירול.

דאה יקושה: המניפסט הפואטי של אבן גבירול

ראובן שיינדלין

שלושת הבתים האחרונים בשיר "לו הייתה נפשי מעט שואלת" לשלמה אבן גבירול הם מעין הצהרה על פואטיקה שונה מהפואטיקה שהייתה מקובלת באסכולה העברית-האנדלוסית בזמנו של המשורר. בהצהרה זו שתי טענות: המשורר טוען ששירו הוא כעין נבואה, בבואה של חכמה נסתרת (ולא דיבור מקושט, על פי ההגדרה שרווחה בזמנו); ושנבואתו זאת באה אליו בסגנון מחוספס, לפעמים עד כדי כיעור (ולא בסגנון החלק והעדין הרגיל בפי בני האסכולה). המאמר עוקב אחרי שני העקרונות האלה בשירי החול של אבן גבירול, ומסתיים בניחות השיר התמוה "קרא הציר עלי אחי שלומות" שזרותו מתבררת על רקע ההצהרה הפואטית של מחברו.

מבט נוסף על הפואטיקה של שיר האזור העברי

אנחל סאאנז-באדיליוס

במאמר זה מוצעת סקירה של הפואטיקה העברית, בכלל, ושל הפואטיקה של שיר האזור לאור פרסומו של קורינטי משנת 1992, בפרט. קורינטי הראה שהשירה הערבית שנכתבה באל-אנדלוס לא שמרה על המשקל הכמותי של הערבית הקלסית, אלא החליפה אותו בסדרה של הברות טוניות ושאינן טוניות. נקודת המבט החדשה הזאת מביאה אותנו לשאול מהן השלכותיה על חקר המשקל של השירה העברית, ובמיוחד לחקר שיר האזור. שלא כמקובל, עלינו להבין את הטכניקה המשקלית שיצר דונש בן לברט כשילוב של פרזודיה כמותית ואיכותית המשתמשת בהברות טוניות ושאינן טוניות. במאה האחת-עשרה יכלו המשוררים העבריים לקבל את שיטת השקילה החדשה של שיר האזור בקלות ובלי למצוא

ניגוד אמתי בינה לבין השירה הקלסית. הפרוזודיה האיכותית לא הייתה חשובה פחות מהפרוזודיה הכמותית. ברוב המקרים התאים שיר האזור העברי את הרכיבים הכמותיים הקלסיים לשיטה הטונית-הברתית של הכרג'ה.

"אם כל חיי": מידות טובות ומידות רעות בספר "משא גיא חזיון" מאת בנימין בן ענב הרומי

יונתן דקטר

החיבור משא גיא חזיון של בנימין בן ענב הרומי הוא סיפור מחורז המבקר את סגנון החיים הראוותני של יהודי רומא בזמנו. הסיפור מכיל דרשה אתית נרחבת שדורש המחבר ב"גיא חזיון" (ישעיהו כב), דרשה על מידות טובות ומידות רעות הלוברשות דמויות אנושיות, והזיקה ביניהן מודגמת בסגנון תולדות ימים. המאמר טוען כי המחבר השתמש במונחים מן המוסר היהודי ויצק אותם לתוך מבנה מקורי חדש שהתאים למגמות אינטלקטואליות נוצריות במאה השלוש-עשרה. המאמר מנתח את עלילת הסיפור על רקע מסות אתיות, מדריכים למטיפים, פואמות וצורות אמנותיות המציגות מידות טובות ורעות במבנה של אילן יוחסין היררכי כפי שהמחבר השתמש במבנה תולדות ימים. נוסף על כך, המאמר עוסק בהיבטים מגדריים בחיבור וכמו כן, בתנודות במשמעות הסמנטית של מידות שמקורן בזרמים חברתיים במאה השלוש-עשרה.

שפת הבריאה: שירת שלמה דיפיארה

יהודית טארגארונה בוראס

שירתם של שלמה דיפיארה וחוג המשוררים שסביבו אינה ניתנת להבנה בלי להביא בחשבון את טענתם כי השפה העברית היא לשון האל, לשון התורה, השפה שאלוהים דיבר בה עם הנביאים, שפתו של עם ישראל והמושלמת שבשפות. אולם היהודים שחיו בחצי האי האיברי במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה לא שלטו בשפה זו. מטרתם של דיפיארה וחוגו הייתה אפוא להחיות את שפת הקודש באמצעות שירתם. לדעתם, היו נביאי המקרא משוררים – ואילו כעת, בגלות ספרד, הוטל עליהם, על המשוררים, תפקיד הנביאים.

שיר המיוחס לאל-גזאלי בתרגום עברי

אספרנצה אלפונסו

מאמר זה דן בתרגום השיר *قل للاحوان*, המיוחס לפילוסוף ולמיסטיקן הפרסי אבו חמיד אלגזאלי, מערבית לעברית. את השיר תרגם אברהם גבישון והתרגום מופיע בנספח לעומד השכחה – פירוש לספר משלי פרי עטם של המתרגם וכמה מבני משפחתו. החלק הראשון של המאמר בוחן את המנגנונים שהפעיל המתרגם בתרגומו כדי לתווך בין העולם התרבותי הערבי-המוסלמי שהשיר המקורי שייך אליו, לבין העולם התרבותי העברי-היהודי ששהמתרגם

בא ממנו. בחלק השני של המאמר נבחן השיר בהיותו חלק מרכזי באסטרטגיית התרגום שנקטו מחברי עומד השכחה. המאמר מראה כיצד רקמו בני משפחת גבישון את תכנית התרגום הזה במטרה לקנות לעצמם סמכות תרבותית יתרה על פני סמכותן של משפחות היהודים שמקורן בממלכות ששלטו בהן הנוצרים בחצי האי האיברי, בטענה שהם היו השורשים הלגיטימיים של יהודי אל־אנדלוס.

כתבי הקודש, היהודים והמהפכה: "בעד ונגד כתבי הקודש" מאת סילוון מרשאל שילה דלייני

לא רק אהבת הספרות לשמה עמדה מאחורי פרסום בעד ונגד כתבי הקודש (1801), חיבור מפורט על כתבי הקודש היהודיים והנוצריים מאת החוקר ופעיל המהפכה האתאיסט סילוון מרשאל (1750–1803). אף על פי שהחלטה על האמנציפציה של יהודי צרפת התקבלה ברוב קולות כמעט עשור קודם לכן, חיי היהודים ומעמדם המשפטי נותרו על סדר היום הציבורי, ודרך הייצוג של מרשאל את היהודים בחיבורו האוהד אך האיקונוקלסטי משקף גישות וטיעונים שעדיין היו נפוצים בזמנו. באשר לנצרות, השרטוט הארסי של המיתוסים הנוצריים, האידיאולוגיה הנוצרית וההשלכות החברתיות של דת זו הוא המשך לכתיבתו רבת השנים נגד ההשפעות ההרסניות והאמונות האירציונליות של הדתות בכלל ושל הנצרות הקתולית בפרט. לנוכח שיקום זכויות היתר של הכנסייה הקתולית בראשית ימי שלטונו הקיסרי של נפולאון, חיבורו של מרשאל הוא ביטוי נלהב נגד התחייה הדתית והשמרנות החדשה, שבעבור אתאיסט לוחמני ורדיקל פוליטי ותיק כמוהו סימנו את קץ המהפכה הצרפתית.

זיכרון היסטורי והיסטוריה בזיכרונות יהודי עיראק מרק כהן

על רקע יציאתם של רוב היהודים מעיראק באמצע המאה העשרים, חיברו רבים מהם זיכרונות המתארים את הארץ שיהודים גרו בה כ־2,500 שנה. במאמר נידונים הזיכרונות האלה וגם כמה סרטי תעודה, ונשאלת השאלה, אם יהודי עיראק, במיוחד אחרי ה"פרהוד" – הפרעות ביהודים ב־1941–2 ביוני 1941 – והעזיבה ההמונית של היהודים עשר שנים לאחר מכן, ראו במאורעות אלו המשך של היסטוריה ארוכה וקשה, כמו הזיכרון ההיסטורי של יהדות אשכנז מימי הביניים ועד המאה העשרים בעקבות השואה? יש הטוענים שהשנאה והאלימות של המוסלמים העיראקיים במאה העשרים לא היו אלא חוליה בשרשרת ארוכה של רדיפות ואנטישמיות, מעין פרק ערבי של השואה, וחושבים שעובדה היסטורית זו מתבטאת בזיכרון ההיסטורי של יהודי עיראק. קריאה בספרות הזיכרונות אינה תומכת בעמדה זו. כותבי הזיכרונות אינם רואים בפרהוד מאורע אנטישמי. הם מייחסים את הטרגדיה למורכבותם של אירועים פוליטיים חיצוניים. בעיניהם הפרהוד אינו חוליה בשרשרת ארוכה של רדיפות ואנטישמיות; הוא אינו סופה של היסטוריה קשה אלא תחילתה. נראה שלא היו לכותבי הזיכרונות האלה תקדימים שעליהם יכלו לבנות זיכרון היסטורי חדש וכאוב.

OT LETOVA

ROKOVANIE V OBLASTI VYKONAVANIA PRÁV



ROKOVANIE

ROKOVANIE V OBLASTI VYKONAVANIA PRÁV



ROKOVANIE V OBLASTI VYKONAVANIA PRÁV



OT LETOVA

Essays in Honor of Professor Tova Rosen

Mikan, Journal for Hebrew and Israeli Literature
and Culture Studies

El Prezente, Studies in Sephardic Culture

Editors: Eli Yassif, Haviva Ishay, Uriah Kfir

Mikan, Vol. 11, El Prezente, Vol. 6, June 2012



דביר



מכון הקשרים והמחלקה לספרות עברית,
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב



מרכז משה דוד גאון
לחברות הלאדינו

Editors: **Eli Yassif, Haviva Ishay, Uriah Kfir**

Editorial coordinator: **Miri Peled**

Language editors: **Lilach Tchlenov** (Hebrew); **Oran Moked** (English)

Layout and composition: **Joseph Luxenburg**

Cover photo: Giovanni dal Ponte, *Septem artes liberales* (Florence, 15th century)

The seven liberal arts – Arithmetica, Geometria, Musica, Astrologia, Rhetorica, Logica and Grammatica – represented by seven allegorical female figures.

IBSN:

All rights reserved © 2012 Heksherim Institute for Jewish and Israeli Literature and Culture, The Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, Ben Gurion University, Beer Sheva, and Kinneret, Zmora-Bitan, Dvir – Publishing House Ltd., Or Yehuda

Printed in Israel

www.kinbooks.co.il

Contents

Ross Brann – 7*

Competing Tropes of Eleventh-Century Andalusi Jewish Culture

Raymond P. Scheindlin – 27*

Caged Vulture: Ibn Gabirol's Poetic Manifesto

Angel Sáenz-Badillos – 42*

The Poetics of the Hebrew *Muwashshah* Revisited

Jonathan Decter – 54*

"*Em kol hai*": Virtues and Vices in Benjamin ben 'Anav of Rome's *Masa' gei hizayon*

Judit Targarona Borrás – 71*

The Language in which God Created the World: The Poetry of Solomon de Piera

Esperanza Alfonso – 80*

A Poem Attributed to al-Ghazzālī in Hebrew Translation

Sheila Delany – 95*

Bible, Jews, Revolution: Sylvain Maréchal's *Pour et contre la Bible* (1801)

Mark R. Cohen – 110*

Historical Memory and History in the Memoirs of Iraqi Jews

Abstracts of the Hebrew Essays – 138*

Essays in Hebrew

Daniel Boyarin – 16

Unconditional or Academic Love

Ophir Münz-Manor – 43

Christians and Christianity in Payyitanic Literature: Between Typological and Concrete Representations

Peter Sh. Lehnardt – 57

Poem, Panegyric, and Tokens of Appreciation

Uriah Kfir – 83

Pearls or Herds: The Beautiful according to Solomon Ibn Gabirol

Tova Beeri – 98

Dirges for Unusual Female Figures

Shulamit Elizur – 115

A Dialogue about Dialogue: R. Yehuda ha-Levi and an Ancient Poetic Drama

Matti Huss – 135

Judah Halevi's Criticism of Andalusian Courtly Culture and Shlomo Ibn Zakbel's "Ne'um Asher Ben Yehudah"

Nili Shalev – 161

"A Man of Understanding Shall Attain Wise Counsels": The Introduction and Opening Verses of the Two Versions of Joseph Qimhi's *Sheqel ha-Qodesh*

Haviva Ishay – 176

On the Oedipal Rebellion of Todros Abulafia: An Intellectual Revisionist in Thirteenth-Century Spain

Ram Ben-Shalom – 196

The Courtier as the "Scepter of Judah": The Letters and Panegyrics to Courtiers of Yomtov ben Hana, Scribe of the Jewish Community of Montalbán

Eli Yassif – 225

"Wait for me until I Speak": Women's Tales in Ms. Jerusalem (National Library 8^o3182)

Tamar Alexander – 251

Between Proverb and Poem in the Sephardic Tradition

Galit Hasan-Rokem – 273

Try Us with Riddles, Try Us with Structures: On the Element of Transformation in Structuralism as a Bridge from Modernity to Postmodernity

Abstracts of the English Essays – 285

Competing Tropes of Eleventh-Century Andalusī Jewish Culture*

Ross Brann

Judaism and the Jews, whose very names are determined by ties of memory to a particular place (Judea), embraced the concept of diaspora out of political, religious, and historical necessity. Following the exile of Judean elites to Babylonia in 587 BCE, the idea of diaspora became enmeshed in a complex bundle of remembered and imagined experiences such as destruction and dispossession along with decidedly ahistorical aspirations such as redemption and return.¹ Diaspora thus became a critical feature of the dialectic of Jewish history in that it described the current state of the Jews' dispersion and sense of rupture with a past "pristine age" yet reinforced their expectation and hope that it was destined to come to an end with the "ingathering of the exiles." Jews of very different literary, intellectual, and spiritual orientations treated Exile/Diaspora as the central trope of Jewish experience.

How was this trope handled in Andalusī-Jewish culture?² Here, I am concerned

* This essay is a revised version of a talk presented at the University of California (Berkeley), the University of Washington (Seattle), King's College (London), Yale University, and Cornell University.

1 "Scattering," "dispersal" [Ezekiel 36:19: "I scattered them among the nations, and they were dispersed through the countries"], and recuperation [Ezekiel 36:24: "I will take you from among the nations and gather you from all the countries, and I will bring you back to your own land"] are already inscribed as tropes in the biblical literature of the first exile after 587 BCE.

2 Thanks to her singular contributions to the field Tova Rosen has made it possible for other scholars to incorporate new literary critical and theoretical perspectives in the study of medieval Hebrew literature. On the broader transcultural significance of diaspora, see Elazar Barkan and Marie-Denise Shelton (eds.), *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford 1998, p. 5. In my forthcoming monograph (*Andalusī Moorings*), Andalusī Jewish representations of home, home away from home, homelessness, homesickness, and homecoming are examined alongside Andalusī Muslim constructions of al-Andalus as a place of exceptional merit and the site of communal loss and longing. Both are set against Christian Spanish constructions of the Jews' and the Muslims' place in Iberia. A preliminary study of the latter is Ross Brann, "The Moors?" *Medieval Encounters* 15 (2009), pp. 307-318. For a study of the specifically Jewish issues in the modern period see Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley 2000; and on al-Andalus, Esperanza Alfonso, "The Uses of Exile in Poetic Discourse: Some Examples from Medieval Hebrew Literature," Ross Brann and Adam Sutcliffe (eds.), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish*

with a discrete manifestation of the conflicts that were a source of creative tension in Andalusí Jewish culture and that defined this Jewish sub-culture in a Muslim polity. I am referring to the *territorial dimension* of the Jews' complex loyalties and competing cultural orientations. To put it simply: how did the Andalusí Jews' discourse regarding their connection to what they called Sefarad exist in creative textual rivalry with their expressions of pious devotion to the Land of Israel, a place most of them never saw except through the parallax imaginative lens of their sacred texts and the performance of their liturgical rituals? How does the geographical-literary imagination inflect these competing tropes in Andalusí-Jewish culture, mediating the relation of exile to space?³

Previous scholarship regarding the Andalusí Jewish geographical-cultural orientation offers three paradigmatic approaches to the question. Speaking as a nineteenth-century German-Jewish intellectual possessed by a deep attachment to his own country, its language and culture, Heinrich Graetz defined the Jews' ties to medieval Iberia this way:

The Jewish inhabitants of this happy peninsula [Iberia] contributed by their hearty interest to the greatness of the country, which they loved as only a fatherland can be loved.⁴

Gerson D. Cohen underscored the Jews' attachment to al-Andalus/Sefarad with greater nuance but no less boldly than Graetz. In his provocative reading of Abraham ibn Daud's twelfth-century *Sefer ha-Qabbalah*, Cohen observes that the Andalusí Jewish elite "tried to live as though Andalus could become a second Palestine or its surrogate, and Granada and Seville latter-day Jerusalems."⁵ At the same time Cohen notes "the constant and passionate prayer for a return to the Holy Land that is echoed incessantly in the poetry of Andalus." According to Cohen the two themes expressed in Andalusí Hebrew poetry (attachment to life in Sefarad/longing for Palestine) and the cultural approaches informing

Culture: From al-Andalus to the Enlightenment, Philadelphia 2003, pp. 31-49, and Israel Levin, *Tannim we-khinnor: ħurban galut, naqam u-g'ulah ba-shirah ha-civrit ha-le'umit* [Jackals and Harp: Destruction, Exile, Revenge and Redemption in National Hebrew Poetry], Tel Aviv 1998, pp. 96-108, 174-183, 275-299.

3 Amy K. Kaminsky, *After Exile: Writing the Latin American Diaspora*, Minneapolis 1999, p. xvi.

4 Heinrich Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, Philadelphia 1956 [1894], p. 41.

5 *The Book of Tradition: Sefer ha-Qabbalah*, Gerson D. Cohen (ed. and trans.), Philadelphia 1967, p. 287. Yosef Hayim Yerushalmi, "Exile and Expulsion in Jewish History," Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, New York 1997, pp. 3-22, expresses this opposition in Jewish history in general by the terms "exile" and "domicile." On Halevi and geographical-cultural reorientation, see Ross Brann, "Judah Halevi," M. R. Menocal, R. P. Scheindlin, and M. Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge 2000, pp. 271-276.

them "were by no means mutually exclusive. The traditional messianic dream was a religious dogma that would be effected by God in His good time. In the meanwhile, a surrogate program could be translated into reality in Andalus as it had been in previous centuries in Babylonia."

Accordingly, Samuel the Nagid and Moses ibn Ezra are said to represent the authoritative voices of a definitive tilt towards al-Andalus among eleventh- and twelfth-century Hebrew poets – the former because he was so involved in the Andalusi political and cultural scene, the latter because he pined nostalgically for his former home and its Arabic-speaking cultural orbit while exiled in Christian Iberia. By contrast, in Cohen's interpretive scheme, Judah Halevi's eventual turn (in text and deed) toward a stricter Jewish piety in the twelfth century signifies the most prominent challenge to the "Andalusi orientation" of his predecessors or to others' attempts to live with the tension of two competing points of geographical reference in Iberian Jewish culture. To Halevi, any balance at all implicitly seemed to favor Sefarad and "all its prosperity" over Jerusalem and "the dust of its ruined shrine." Indeed, other scholars such as Nehemiah Allony and Ezra Fleischer following the approach established by Yitzhak Baer have touted the voice of tradition and piety as the sole authentic expression of the Jewish ethos.

Does Andalusi Hebrew poetry before Halevi really delineate so deep and unambiguous an attachment to Sefarad as Graetz imagined or as Cohen asserted in a more tempered manner? Did the Andalusi Jewish literary intellectuals' affection for Sefarad coexist or compete with their pious longing for their people's restoration to the Land of Israel? Was Halevi, the self-styled "prisoner of love" and "prisoner of desire," really the first Hebrew poet to verbalize geographical desire for the East, or can the reader discover earlier topical prefigurations of Halevi's twelfth-century literary reorientation? Finally, was there room within the Andalusi Jewish cultural matrix for yet a fourth approach that appeared to favor neither Sefarad nor Jerusalem nor the artful and edgy balancing of the two?

Let us briefly reconsider the tenth-century poet Dūnash ben Labrāṭ and a prominent motif in "*We-omer al tishan*."⁶ Shulamit Elizur's recent Genizah discovery (textual corrections and eleven additional lines) now identifies the lyric as a *qaṣīda* in honor of Ḥasdai ibn Shaprūt of which the "wine song" is but the lyrical introduction.⁷

6 Hayyim Schirmann, *Hebrew Poetry in Spain and Provence* [in Hebrew], vol. 1, Jerusalem 1959, pp. 34-35. Translated by Raymond P. Scheindlin, *Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*, Philadelphia 1986, pp. 41-42.

7 Nevertheless it also appears to have existed or been transmitted as an independent lyric. See

This is not the place to reconsider the lyric and I have no intention of rehearsing literary discussions of what was previously known of this poem. Rather, I draw our attention back to the text because I believe there is an obscured source of historical tension embedded in the lyrical introduction that has yet to be unpacked. The poem opens with a voice issuing a conventional Arabic-style invitation to a wine soirée set in a lush, alluring Andalusī garden:

There came a voice: "Awake!"
 Drink wine at morning's break.
 'Mid rose and camphor make
 A feast of all your hours...

A second voice, explicitly identified with the poet's persona, appears in the last quarter of the poem's introduction to deliver a stern rebuke to his would-be drinking companion:

I chided him: "Be Still!
 How can you drink your fill
 When lost is Zion hill..."

What is the ideological contest hidden in the poem to which I referred? Dūnash ben Labrāṭ was an arrival from the Muslim East and the circle around Saadia Gaon. He would certainly have understood that the Andalusī social and cultural moment described in the poem's extended introduction – wine and song – might appear to compromise the rabbanite position in its struggle against Karaite Judaism. By the middle of the tenth century, exactly when Dūnash was drawn to Umayyad al-Andalus as a maturing center of Jewish culture and society, Karaite intellectuals in the East were vigorously challenging their community's diaspora to come settle in Jerusalem. Wherever we turn in Karaite literature we encounter historical reports, homilies, ritual prescriptions, and scriptural interpretations reinforcing emphatically the singular significance of *earthly* Jerusalem as the very center of Jewish life as well as the focus of spiritual devotion. By contrast, rabbanite Jews could be said to channel their geographical desire, deferring and projecting restoration to the Land of Israel into the apocalyptic future.⁸ Three

Shulamit Elizur, "Ḥiddushim beḥequer ha-shirah we-ha-piyyut," David Rosenthal (ed.), *The Cairo Geniza Collection in Geneva: Catalogue and Studies* [in Hebrew], Jerusalem 2010, pp. 200-207.

8 Dūnash in fact reiterates the classical biblical and later rabbinic hope-appeal for God to intervene on behalf of Jerusalem and catholic Israel. See *Dūnash ben Labrāṭ: Poems*, Nehemiah Allony (ed.), Jerusalem 1947, p. 60, ll. 4-6:

Build the City of our joy,

major Karaite biblical exegetes in fact took up residence in Jerusalem during the tenth century: Yefet b. Ali from Basra, David b. Abraham of Fez, and Salman b. Yeruḥim whose place of origin is uncertain. In his Arabic commentary on Psalm 69 Salman ben Yeruḥim surveys the activist Karaite enterprise:

People appeared from the east and the west who intensified their devotion and the study and knowledge [of the Law]. They made it their intention to settle in Jerusalem. So they have abandoned their possessions and their homes and renounced worldly pleasures. They are now residing in the Holy City and await the arrival of the Remnant...They are the Shoshanim.⁹

Salman further reads Psalm 137 (v. 4: "How can we sing the Lord's song in a foreign land?") as a biblical proof-text forbidding the composition and performance of sacred Hebrew songs on "alien soil," that is, outside the Land of Israel.¹⁰ Levi b. Yefet (Yefet b. Ali's son) positions two Psalms (Ar. *mazāmir al-quds*) pertaining to the destruction of the Temple in Jerusalem (Psalm 74: "Why have you rejected us forever O God!" and Psalm 79: "O God, the nations have invaded Your inheritance") at the very beginning of the recitation of Psalms in the synagogue service. Such texts received a double reading, as historical references to ancient Israel and as prophetic allusions to the Jews' socio-religious situation in the tenth century. Furthermore, their prominent liturgical placement is a sign of the urgency and imminence of Israel's redemption in the Karaite religious imagination and of the Karaite belief in the obligation to overturn exile and diaspora through human agency.

To further underscore the intra-Jewish cultural sensitivity apparent in Dūnash's poem it is worth citing a few passages from "The Epistle to the Diaspora," a pointed and passionate appeal for Karaite settlement in Jerusalem attributed to Daniel al-Qūmisī, the leading Karaite intellectual and founder of the important Karaite community and center in the Holy City at the turn of the tenth century:

Madmannah and Sansannah [of the far end of Judea]
 And the stone the builders rejected
 turn into the chief [Temple] cornerstone.
 May the Lord's ransomed return
 And reach Zion in glee.

See also *ibid.*, p. 57, ll. 6-8; p. 58, ll. 3-4, 7.

9 Haggai Ben-Shammai, "The Karaites," J. Prawer and H. Ben-Shammai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Islamic Period (638-1099)*, Jerusalem and New York 1996, p. 201.

10 Uriel Simon, *Four Approaches to the Book of Psalms: From Saadia Gaon to Abraham ibn Ezra*, From Hebrew: Lenn J. Schramm, Albany, NY 1991, pp. 64-65.

Know that the scoundrels who are among Israel say one to another, "It is not our duty to go to Jerusalem until He shall gather us together, just as it was He who cast us abroad." These are the words of those who would draw the wrath of the Lord and who are bereft of sense.

Therefore it is incumbent upon you who fear the Lord to come to Jerusalem and to dwell in it, in order to hold vigils before the Lord until the day when Jerusalem shall be restored, as it is written: And do not give him rest (Isa. 62:7).¹¹

The text's most biting summons makes reference to the performance of *Christian* and *Muslim* pilgrimage to Jerusalem, indicating that the question of geographical desire was a point of sensitivity not only in an internecine Jewish contest:

Do not nations other than Israel come from the four corners of the earth to Jerusalem every month and every year in the awe of God? What, then, is the matter with you, our brethren in Israel, that you are not doing even as much as is the custom of the Gentiles in coming to Jerusalem and praying there...

Apart from the Epistle's rhetorical power and ideological program, there is much to indicate that Jerusalem became the renewed focus of piety within each of the three monotheistic religious communities during the later part of the ninth and into the tenth century. A monk named Bernard, a Christian pilgrim in Jerusalem around 870 who left a narrative of his itinerary,¹² attests to Charlemagne's interest and stake in Jerusalem. That two Egyptian governors (Isā b. Muḥammad al-Nusharī, d. 909, and Muḥammad b. Tughj, founder of Ikhshidids, d. 964) were buried in Jerusalem suggests that revived religious interest in Jerusalem among Muslims was also stirring during the tenth century.¹³ The Andalusī Ibn Abd Rabbih (d. 940) already devotes a chapter of *Al-Iqd al-farīd* to the theme.¹⁴ Writing about his native Jerusalem

11 Jacob Mann, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem," *Jewish Quarterly Review* 12 (1922), pp. 257-298; cited excerpts translated by Leon Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, New Haven and London 1952, pp. 34-39.

12 F.E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton 1985, pp. 220-224.

13 Joseph Yahalom (in "The Temple and the City in Liturgical Hebrew Poetry," Prawer and Ben-Shammai [eds.], note 9 above) cites S. D. Goitein, "al-Ḳuds" *Encyclopedia of Islam* [2nd ed.], vol. 5, Leiden 1980, p. 327. On the status of Jerusalem during this period see Emmanuel Sivan, "Le caractere sacré de Jérusalem dans l'Islam aux 12-13th siècles," *Studia Islamica* 27 (1967), pp. 149-182.

14 *Ibn Abd Rabbih: Al-Iqd al-farīd*, M. Muḥammad Qumayha (ed.), Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut 1983, vol. 7, pp. 29-93.

around 985, al-Muqaddasī observes: "Her streets are never empty of strangers." At the same time he notes with some annoyance that "everywhere the Christians and Jews have the upper hand."¹⁵ Finally, the genesis of full-fledged treatises on *faḍā'il al-quds/faḍā'il bayt al-maqdis/faḍā'il bayt al-muqaddas* ("the [religious] merits of Jerusalem") dates to al-Wāsiṭī no later than 1019-1020.¹⁶

To return to the Jews: in addition to encouraging pilgrimage and advocating collective re-settlement in Jerusalem, the "Mourners of Zion" and Karaites in general were known for their ascetic regimen and liturgical predisposition to lamentation as a fundamental register of Hebrew prayer.¹⁷ In the aforementioned epistle attributed to Daniel al-Qūmisī we find a powerful critique of those Jews who are too busy, distracted and preoccupied with material considerations to return to God's presence in the Land:

Now you, our brethren in Israel, do not act this way. Hearken to the Lord, arise and come to Jerusalem, so that we may return to the Lord. Or, if you will not come because you are running about in tumult and haste after your merchandise, then send at least five men from each city in the Dispersion...

The voice of conventional piety we hear in Dūnash ben Labrāṭ's lyrical introduction thus seems keenly attuned to four principal Karaite concerns articulated by al-Qūmisī and espoused by the "Mourners of Zion." They are (1) a sense of urgency regarding the Jews' temporal predicament, (2) a tendency toward expressions of sorrow and ascetic practice, (3) a heightened awareness of the Jewish religious investment in Palestine, and (4) an acute sensitivity to the Jews' social-psychological predicament regarding the political irrelevance of their stake in Palestine.

Did these issues leave any further trace in Andalusī Jewish culture?¹⁸ Ḥasdaī

15 Peters, note 12 above, p. 235.

16 *Abū Bakr Muḥammad (b. Aḥmad al-Wāsiṭī): Faḍā'il al-bayt al-muqaddas*, Isaac Hasson (ed.), Jerusalem 1979. See Emmanuel Sivan, "The Beginnings of the *Faḍā'il al-Quds* Literature," *Israel Oriental Studies* 1 (1971), p. 263, and Isaac Hasson, "Muslim Literature in Praise of Jerusalem: *Faḍā'il Bayt al-Maqdis*," *Jerusalem Cathedra* 1 (1981), pp. 168-184.

17 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, vol. 5, Berkeley 1988, p. 362.

18 Rina Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*, Leiden 2000, pp. 147-157, delineates "three major Karaite contributions to tenth-century Jewish culture." They are (1) introduction of an option for a change in Jewish literature (Arabic models), (2) introduction of writing as an official mode of text production (institutionalized writing of literary works), and (3) preparation of language-setting for the new writing models (division of function between Hebrew and Arabic).

ibn Shaprūt's tenth-century letter to the Jewish king of the Khazars identifies its author as "belonging to the exiled Jews of Jerusalem in Sefarad." The earliest textual evidence for this appropriation-interpretation of the verse from the biblical prophet Ovadiah (v.20) is the Targum Jonathan's (4th-5th century in the form that has come down to us) gloss on biblical Sefarad as 'Espamya' ("And the exile of Jerusalem that is in Sefarad" – and the exile of Jerusalem that is in Spain). Subsequently, the tradition appears in the late Geonic historiographical source *Seder colam zuta'* ["Vespasianus came in and destroyed the Temple and exiled Israel and many families from the house of David and Judah to Espamya which is Sefarad"¹⁹] and in *Midrash eser galuyot*. The latter's dating is uncertain but R. Şemaḥ Gaon, the head of the Palestinian academy for thirty-one years, cites it in the ninth century.²⁰

Ibn Shaprūt's letter to the Khazar king represents the earliest extant text of *Andalusí* provenance to associate the Jews of al-Andalus with the exiles from Jerusalem. The eleventh-century biblical exegete and Hebrew grammarian from Toledo, Judah ibn Bilcam, already seems to sense the constructedness of the tradition. In his commentary on Ovadiah he observes: "The opinion that Sefarad is al-Andalus has spread among our people; its name in olden days was Espamya." In due course and notwithstanding Ibn Bilcam's uncertainty about the tradition's origin or reliability, the identification became a touchstone for the Jews of Iberia. Jonah ibn Janāḥ, Moses ibn Ezra', Abraham ibn Daud, and David Qimḥi, among others, cited the tradition because it gave prophetic corroboration to their claims regarding the Andalusí' noble lineage, possession of authoritative Hebrew learning, and preeminence in Hebrew aesthetic production.

In the mid-tenth century, then, three social-religious and political issues appear to converge around a contest over territorial orientation: Andalusí elites were beginning to assert themselves as occupying a position of privilege in the diaspora; the compass of Muslim, Christian, and Jewish devotion was increasingly pointed toward Jerusalem; and Jerusalem-centered Karaite Jews were embroiled in a contest with rabbanites for advantage in claiming the authoritative voice to define Judaism. I thus believe the aforementioned topos served the purpose of establishing the identity of the Jews of al-Andalus as *suspended*, so to speak, between Sefarad and Jerusalem.²¹

19 Adolf Neubauer (ed.), *Seder ha-hakhamim we-qorot ha-yamim: Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, vol. 1, Oxford 1888, p. 71.

20 Cited in *Sefer ha-Qabbalah*, note 5 above, p. 251.

21 Ḥasdai ibn Shaprūt's letter to the Khazar king offers an idealized picture of the richness of al-Andalus in general and the security of Jewish life there in particular ("anu peliṭat yisra'el cavdei adoni ha-melekh

The Karaite agenda and activist approach to the Holy Land was infectious and challenging and it certainly played a significant role in a fundamental shift in rabbanite thinking about history, dispersion, exile, and redemption. S. D. Goitein notes: "Between the death of Saadia Gaon in Baghdad in 942 and that of...Judah Halevi shortly after his arrival in Palestine in 1141, a considerable change seems to have occurred in the rabbanite-Jewish attitude toward messianism. The matter assumed an aura of urgency, as if redemption were around the corner, as if one had to do something to hasten its realization."²² Andalusī Jewish fascination with reports from Khazaria, Ḥasdai ibn Shaprūt's aforementioned Hebrew correspondence with Joseph,²³ the king of that realm, and evidence of covert and overt messianic speculation among Andalusī Jews all attest to a certain *de-spiritualization* in Andalusī Jewish culture of the classical rabbinic attitudes toward home, homelessness, homesickness, and homecoming. In Gerson Cohen's words, "at no time in the history of the Jews after the second century was there such a concentration of messianic speculation and of vigorous reaffirmation of the messianic hope as there was in Andalus in the 11th and 12th centuries."²⁴

The ideological shift is clearly inscribed in Andalusī Hebrew verse, especially insofar as poetry in general and *piyyuṭ* in particular served as important literary vehicles for inner Jewish resistance to the memory and condition of displacement, dispersion, and powerlessness. Ever since the age of the classical Palestinian *piyyuṭ*, poems were composed on the theme of catholic Israel's redemption from exile and recited as the final element of the *yoṣer* poetic cycle. During the Andalusī period, these poetic embellishments to the liturgy on the theme of communal redemption evolved into an independent strophic genre (*ge'ullah*) embraced by

sheruyim be-shalwah be-eres megurenu ["we dwell peacefully in the land of our sojourn"], Pavel K. Kokovtsov, *Evrejsko-Kazarская Peregiska v X vieve*, Leningrad 1932, p. 10; translated in Franz Kobler (ed.), *Letters of Jews through the Ages*, vol. 1, New York 1978, pp. 98. By contrast, catholic Israel ("keneset yisra'el") is portrayed as subjugated in the panegyric Ibn Shaprūt commissioned from Menahem ben Sarauq ("*Ajudat nez'er le-shevet moshlim*" in Schirmann, note 6 above, vol. 1, pp. 6-8), one of two poems accompanying the epistle. See Esperanza Alfonso, "Constructions of Exile in Medieval Hebrew Literature: Between Text and Context" [in Hebrew], *Mikan* 1 (2000), pp. 85-96.

22 Goitein, note 17 above, vol. 5, p. 391. Goitein (vol. 5, p. 365) also observes that "the Karaite emphasis on the study of the Bible and Hebrew, their belief in the power of independent reasoning, and their call to live in the Holy Land, or at least to visit there, and lead an austere life, all invited examination and at least partial emulation."

23 Norman Golb and Omeljan Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca and London 1982, pp. 75-95; D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, New York 1967, pp. 125-170.

24 *Sefer ha-Qabbalah*, note 5 above, p. 288.

many Andalusī Hebrew poets.²⁵ Yet not every Andalusī *ge'ullah* adheres to an urgent and imminent agenda of eschatological homecoming. On the contrary, lyrics such as "*Esbelah nedudi agilah ve-galuti*," [I bear up with my wandering/ I rejoice in my exile] by Isaac ibn Ghiyāth,²⁶ the eleventh-century rabbinic authority from Lucena, suggest a counter-approach that reaffirms the traditional rabbinic posture of waiting with hope.²⁷

Aside from their role in the literary historical development of *ge'ullot*, Andalusī poets devoted lyrics of a personal and social nature to *imaginative* journeys to Palestine, compensation, as it were, for their exilic/diasporic existence. Two generations after Dūnash, Samuel the Nagid produced several poems in which the poet's religious devotion for Zion appears to figure prominently. In this context it is instructive to recall that the Nagid supposedly championed rabbanite resistance to Karaite activity in eleventh-century Iberia. So too, his ambition to be a dominant voice in Jewish affairs beyond the borders of al-Andalus apparently led him to cultivate and maintain close ties with Jewish elites in Palestine. Although the Nagid does not seem to have composed *piyyuṭim per se*, three of his Hebrew 'war' poems (Ar. *al-ḥamāsa*) are introduced by elegies for Zion or odes to the city. "*Be-libbi ḥom le-mifqad ha-necurim*," written in 1047 on the occasion of Granada's defeat of the combined forces of Seville and Malaga, begins with a first-person seventeen-line lament. It serves as an introduction to a long poetic description of the battle (ll. 18-58) before the poem concludes (ll. 59-64) with a praise-dedication to God. In the introductory lament over life in exile we find a passage whose final lines appear to be an exercise or variation on the theme and rhetorical pattern established by Dūnash.²⁸

25 Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul*, Philadelphia 1991, p. 36; Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History*, From German: Raymond P. Scheindlin, Philadelphia and New York 1993, p. 169.

26 *Rabbi Isaac ibn Ghiyyat: Poems* [in Hebrew], Yonah David (ed.), Jerusalem 1987, pp. 182-183. The poem's intertextual dynamics involving Lamentations, 2nd Isaiah, and the Song of Songs are especially rich.

27 Compare this approach with Joseph ibn Abitur's elegy (Schirmann, note 6 above, vol.1, pp. 64-65) for the suffering of the Jews of Palestine during the Bedouin raids of 1024, in which the poet speaks of Palestine as "their Homeland, *the place of their desire*." The term "meḥoz ḥefṣah" reappears in Abraham ibn Ezra's elegy for the communities of Iberia and North Africa at the outset of the Almohad period, "Ahah yarad cal sefarad," in *Abraham ibn Ezra Reader* [in Hebrew], Israel Levin (ed.), New York and Tel Aviv 1985, p. 102, l. 37, where its usage is ambiguous. See Ross Brann, "Constructions of Exile in Hispano-Hebrew and Hispano-Arabic Elegies" [in Hebrew], Reuven Tsur and Tova Rosen (eds.), *Israel Levin Jubilee Volume: Studies in Hebrew Literature 1*, Tel Aviv 1994, pp. 53-54.

28 *Semu'el Ha-Nagid: Poemas I*, Angel Saenz-Badillos and Judit Targarona Borrás (eds.), Cordoba 1988, pp. 106-110.

Seething on account of his and his people's condition, "[d]welling outside Zion, impure as a corpse," the poet wonders about and imagines restoration to the place and to the station of his Levite tribe as singers in the Jerusalem Temple service:

Will melodious song ever ring from my mouth or from my son's
on the Levites' Temple platform?

Will I ever see the children of the Living God
whisked to Zion like clouds and doves?

By the life of my living Redeemer! Until
my dying day I hope for the ingathering of the dispersed!

I do not claim: "I am mighty and majestic,
I belong among kings and eminent folk."

Neither do my urges tempt me to claim:
"You are a god, honored above men,

For what might you gain when Israel is redeemed?
What more could you attain when the dispersed are gathered in?"

Standing in the Sacred Precincts is best for my soul,
finer than ruling over everyone.

Quaffing rich drink on impure soil
is like swilling dregs to me!

The poet proceeds to imagine participating in the Temple cult, only to be roused from the fantasy (awakening from a vision serves as a conventional transition formula in Arabic and Hebrew verse). Instead of serving in the Temple in Jerusalem, the poet's persona awakens to realize he is commissioned to compose Hebrew verse in praise of God as battle awaits him at Ronda. Samuel's rhetorical gifts, sensibility as a Hebrew poet, and position of privilege in Granada provide him with a fundamentally different approach to the question of Psalm 137 and its Karaite interpretation.²⁹ So too the poetics of the *qaṣīda* form signify a symbolic

29 See also the Nagid's "Levavi be-qirbi ḥam" (note 28 above, pp. 41-44), whose fifteen-line introduction is a lament over Zion's ruin, preceding the transition (ll. 15-16) to the poetic description of Granada's battle against rebel forces (ll. 16-37); and the *tehillah* "*Haeṣor naḥalei einai we-anuḥah*" (pp. 136-141, ll. 1-7).

transaction: composition of Arabic-style Hebrew poetry replaces Temple service. The poet thus overcomes geographical and religious desire through the act of literary representation.

The reader encounters a textual journey of another sort, and with it an overlooked fourth position to the question of geographical orientation within the Andalusī Jewish cultural matrix, in the eleventh century poet-philosopher Solomon ibn Gabirol. One of his characteristically enigmatic poems is "*Mah lakh yehidah teshevi*" ["What's troubling you my soul, silent as a captured king?"], a fifty-verse lyric that, as in so many of Ibn Gabirol's poems, blurs conventional generic and thematic lines between Andalusī Hebrew occasional-social and devotional poetry. For our purposes this poem is interesting because it appears to relate the poet's contemplating a journey and quest, albeit with Gabirolian misdirection. The Arabic superscription is more specific, yet only adds to the mystery: *wa-qāla hīna khurūjihī min al-andalus*: "verse he recited upon his departure from al-Andalus."³⁰

The poem consists of four or five thematic units whose divisions are skillfully marked by changes in tone and address as well as sharp mood swings adroitly represented by transitional techniques. The lyric's pattern of metaphorical movements (mournful paralysis, motionless devotion, aimless futility, tentative journey, and the dynamic motion of swift flight; note the parallels with epithets for God, *yoshevi* [l. 6, "from His throne" in Cole's translation but more literally "the Enthroned"] and *rokhevi* [l. 38, "who rides the sky," i.e. "the celestial Charioteer"]) is especially noteworthy. It may be outlined as follows:

1. counsel to the poet's soul
 - (a) ll. 1-4 poet's soul is deeply aggrieved and silent
 - (b) ll. 5-10 soul advised to renounce the World and await God
 - (c) ll. 11-13 the World is denounced
 2. solution for the soul and its specific problem
 - (a) ll. 14-16 soul urged to return to God and express itself
 - (b) ll. 17-21 the soul's troubles with society
 3. a second solution for the soul
 - ll. 22-30 poet exhorts soul to leave al-Andalus for the East
 4. ll. 31-38 more counsel to the poet's aggrieved soul
 5. ll. 39-43 poet curses land of his foes
- Coda: ll. 44-50 complaint with ascetic elements (in colloquial Andalusī Arabic)

30 *Solomon ibn Gabirol: Secular Poems* [in Hebrew], H. Brody and J. Schirmann (eds.), Jerusalem 1974, pp. 12-13. The translation (with exceptions noted) is from *Selected Poems of Solomon ibn Gabirol*, Peter Cole (trans.), Princeton 2001, pp. 85-87.

In this lyric the poet turns to his irate soul (frequently gendered in the Hebrew by use of the epithet *yehidah*, "my only one") with questions, prodding, and counsel. Central to Neoplatonic thought is the notion that the soul, detached from its sublime source to which it will eventually return, wallows in the misery of corporeal existence. A thematic staple of Andalusī liturgical poetry thus involves admonishing the soul to abandon its worldly attachments.³¹ In "*Mah lakh yehidah*" the soul has become so accustomed to its isolation, so inured in its desolation, as to have severed its conjunction with God.³² This condition also interferes with the soul's (and thus the poet's) capacity to express itself in songs of praise to God: the Neoplatonic poet's version of writer's block is captured beautifully in the image of a wounded (song-) bird and through the rhetorical tropes *muqābala* [parallelism] and *muṭābaqa* [antitheton] of line 2 (*kanfei renanim ta'sefū/u-khnaḥ yegonim tishavi*").

What's troubling you, my soul,
 silent as a captured king---
 that you've drawn in the wings of your hymns
 and drag them around in your suffering?
 How long will your heart be in mourning?
 When will your weeping give way?...
 Be still my soul, before the Lord---
 be still but don't despair. [ll. 1-3; 5]

31 Scheindlin, note 25 above, pp. 42-43. See, for example, Adena Tanenbaum, *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden 2002, pp. 84-105, which studies Ibn Gabirol's strophic *piyyuṭ* to the soul "Shabbēhī nafshi le-šureikh," *Solomon ibn Gabirol: Liturgical Poems* [in Hebrew], Dov Yarden (ed.), vol. 2, Jerusalem 1971-73, pp. 537-538.

32 Abstinence and seclusion, expressions of the Arabic topos *dhamm al-dunyā*, are also paired motifs in Ibn Gabirol's *zuhdiyya* "Mah tifhadi nafshi" (Brody and Schirmann [eds.], note 30 above, p. 128; trans. Cole, note 30 above, p.105). This lyric is nearly a miniature study exercise for the first three thematic units of our poem:

Why are you troubled and frightened, my soul?
 Be still and dwell where you are.
 Since the world to you is small as a hand,
 you won't, my storm, get far.

Better than pitching from court to court
 is sitting before the throne of your Lord;
 if you distance yourself from others you'll flourish
 and surely see your reward.

If your desire is like a fortified city,
 a siege will bring it down in time:
 You have no portion here in this world---
 so wake for the world to come.

Hold on until he gazes
 down from his throne in heaven;
 Close your doors behind you and hide
 until your anger has faded.
 Whether you thirst or go hungry
 hardly merits attention:
 The rewards to come will be greater---
 you'll count them all soon as a blessing.
 Distance yourself from the world's concern,
 don't waste away in its prison...[ll. 6-10]

Return, my soul, return to the Lord,
 restore your heart to its place:
 Pour out your tears like water,
 before him plead your cause---[ll. 14-15]

Ibn Gabirol's irascible persona, speaking here as a sage counselor to his soul, urges the soul to turn its silence [(l. 1) "*Mah lakh yeḥidah teshevi/dumam ke-melekh ba-shevi*"] into stillness [(l.5) "*Dommi yeḥidati le-ell-dommi we-al teāševi*"] and to wait for God. Indeed, the poet's persona seems assured in the advice it offers; it seems to promise that such a seemingly passive course will actually restore a reciprocal relationship between God and soul (l. 6). This mutuality is captured in the neatly wrought semantic balance if not symmetry of *imdi we-ṣappi ad asher/yashqif we-yere' yoshevi* ("Hold on until he gazes down from his throne in heaven.") The text invites the reader to reflect on the final passage of this first section with the poem's opening passage in mind: the denunciation of the world in line 11 ("*Mah lakh adamah vokedah?*") echoes the rhetorical formula of the first line. However, the resemblance between the passages is more apparent than real because all of the verbs and many of the nouns in the first two passages (*teshevi, imdi, dumam, ba-shevi, davaqt be-yagon, qever, yoshevi, hinnazeri*, etc.) applied to the soul and God involve images of immobility. By contrast, the motion of the final passage of the first part of the poem, that is, the motion of the material world, has the qualities of aimlessness, circularity, and duplicity (*tithallekhi u-tesovavi; titni/tiqhi, titmaddevi*). The opposing images set up the motion of the soul toward God in the poem's second part ("*Shuvi yeḥidati le-el*," l. 14), the phrasing of which is perfectly parallel to the earlier instructions given the soul in line 5 ("*dommi yeḥidati le-el*").

In the poem's key passage (end of second and the third unit), the intellectually exacting, socially alienated poet and his anguished soul seek understanding, appreciation, and recognition elsewhere. The soul's hoped-for release upward

("from the dungeon where you brood," l. 16) harkens back to the image of it trapped in the grave of its own making (l. 4).

perhaps he'll see to release you
 from the dungeon where you brood
 with boors you've come to abhor,
 who can't understand what you've written,
 or determine what's worth preserving
 and what would be better erased---
 who can't hear what you're saying,
 or know if it's true or mistaken.
 Rejoice in the day you leave them
 and offer your thanks on an altar.
 Others elsewhere will know
 the worth of the person you are. (ll. 16-21)

Repeated references to the poet's embittered soul, its revulsion for the confines and corruption of earthly existence, and its disgust for the taint of ignorance from having to live in society among boors remind us that the poem only seems to belong with other familiar lyrical complaints. I have in mind Gabirolian lyrics such as "*Niḥar be-qor'i geroni*" on the poet leaving Saragossa and "*Neshamah me-asher tit'aw geduah*" by Samuel the Nagid on the poet leaving Cordoba,³³ or nearly any poem from the cycle of lyrical complaints Moses ibn Ezra' composed in the Christian kingdoms of the north during his forty-year exile from Muslim Granada. As in the Arabic, these decidedly social and personal lyrics typically employ passages of *fakhr* (boast) in counterpoint to the poet's expressions of social and intellectual alienation (*taẓallum*). The boast thus redeems the poet symbolically from life among intellectual inferiors and from social rejection and isolation.

It should be noted that the Nagid's aforementioned poem "*Neshamah me-asher tit'aw geduah*" also begins with mention of the soul, abstractly, in the third person and in opposition to the body (ll. 1-4). However, in line five, the Nagid's poem moves briskly into a conventional lyrical complaint about leaving Cordoba and escaping the misunderstanding of his friends (ll. 5-9). The poet's journey (ll. 10-19) is then outlined in self-aggrandizing terms, followed by a panegyric (ll. 20-24). By contrast, Ibn Gabirol's ("*Mah lakh yehidah*") fusion of genres, themes, and voices involves deceptive reversals, internal contradictions, and ambiguities, as we shall presently see.

Rise, my troubled soul,

33 Schirmann, note 6 above, vol. 1, pp. 207-210; vol. 1, pp. 83-84.

rise up and take yourself there,
 rise up and live where people
 will hold you in proper regard.
 Leave your father and mother,
 and save your love for the Lord.
 Rise up and race in pursuit of that place,
 be swift as an eagle or deer. (ll. 22-25)

Although "that place" to which the poet's soul is bidden to swiftly flee is not yet identified, the injunction that it must depart immediately is decisive and the ensuing anticipated leave-taking absolute. The verbs *qumi*, *qumi*, *hityaševi* (l. 22) suggest the poet's stance is rebellious and defiant: he exhorts his soul to gather itself and rise up against the social and spiritual constraints imposed upon it. The inner turmoil suppressed to this point in the poem is now released in the form of externalized action that will, like the patriarch Abram of the biblical allusion (l. 24), replace meaningless social attachments with pious devotion to God.

The next segment finally specifies the journey's itinerary but not without ambiguous turns of its own.

When trouble and anguish confront you,
 don't let panic consume you.
 Whether you'll need to take on
 mountain, gorge or wave,
 put Andalusia behind you,
 and do it without delay---
 until you've set foot near the Nile,
 the Euphrates or the Beautiful Land (of Israel),
 where you'll walk in the power of pride,
 be lifted and held in awe. (ll. 26-30)

The soul is counseled to abandon al-Andalus for Egypt, Iraq, and the Land of Israel. In the East it will surely find the esteem it could not enjoy in al-Andalus. But this itinerary and its rationale raise more questions for the reader. Is the journey the poem contemplates an actual journey or an imagined and symbolic trek? Do the earlier references to captivity and the abundance of biblical allusions suggest a possible communal rather than individual-minded reading? And how are we to reconcile the personal, social-psychological motive for the journey's undertaking with its high-minded spiritual purpose? Certainly the detail is so concrete as to suggest that the journey is real and not imagined (hills, valleys,

seas, foreign lands). To put these questions another way: Are we to think of the soul's projected departure from al-Andalus for the East as akin to the Nagid's fantasy of Temple service, as more in the mold of Judah Halevi's lyrics anticipating and subsequently inscribing poetically the physical and spiritual route of his pilgrimage to Palestine, or rather as a singularly Gabirolian journey?

Once the poet exhorts his soul to exclusive love of God (l. 24, "*šureikh levado ehevi*"), it follows that the soul must seek love of the divine to the end of the earth. Indeed, the proposed flight to the East is redefined in line 25 to swift pursuit of God ("*qumi we-ruši aḥaraw*"). Yet in the next passage the poet must again urge on his soul that remains reluctant to let go of its accustomed place in al-Andalus. The reader should note the shift from the concrete sense of "*beit megureikh*" ("household," in line 32) to the metaphorical sense of "*ger*" ("stranger," in line 35). The motif of the soul's wandering upon the earth retroactively affirms the metaphorical nature of the proposed journey from al-Andalus to the East. Indeed we are reminded in line 34 ("*ki šel eloah baadeikh/im telehki o' teshevi*") that God is accessible anywhere and everywhere:

Why, my troubled soul,
 why languish there in your longing?
 Is it leaving your people or household
 that holds you back in your grief?
 Keep them in mind as you go
 And your sorrow will find relief,
 For the Lord's shadow is with you,
 whether you leave or stay---
 And I'll be considered a stranger,
 until my bones are worn away.

Remember the fathers in exile,
 keep them always in mind:
 Abram and tent-dwelling Jacob,
 and Moses who fled in haste:
 each in distance took refuge
 in the Lord who rides the sky. (ll. 31-38)

Much could be said about the conclusion of the poem (ll. 39-50).³⁴ Indeed, much

34 The reader will note dramatic changes in the poem's final two passages: (1) the poet initially ceases speaking to his soul and turns instead to "the land of my enemies" before again pressing his soul to depart ("My heart's desire is distant; how far will you manage to go---"). This abrupt change

more could be said about the whole poem, especially its abovementioned pattern of metaphorical movements (mournful paralysis, motionless devotion, aimless futility, tentative journey, and the dynamic motion of swift flight; compare, as noted above, the reciprocal epithets for God at the beginning and toward the end of the poem, *yoshevi*, l. 6, with *rokhevi*, l. 34). We could also speak about its sharp mood swings adroitly represented by transitional techniques.³⁵ But what is the significance of the unpredictable Gabirolian poetic twist and linguistic switch from Hebrew to Andalusī Arabic in line 44b of the poem's coda? The anaphoric sequence ("lahfa cala"; Cole: "I sigh for..." or "Woe for...") clearly sounds an impassioned cry that builds in intensity across lines 44b-48. Uttered with the immediacy of the colloquial language, the wail sharpens the lyrical complaint launched in line 39. Misunderstood, alone, rejected, frustrated, longing to depart, his poetry driven by acrimony, the figure of the poet appears to displace his soul as the subject. The poet laments that he is left to his own devices and he nearly succumbs to the prospect of remaining in place. Was the devotional journey for the soul (plotted in the body of the poem) somehow premature? On the contrary, the poet's desperate plight and longing *identifies him* with the *out of place* position of the soul in the corporeal world. All that is left is pious resignation: "*allah yaclam madhabī*" (Cole: "God knows where I'm going!" or "Only God knows my way!") [l. 50].

For our purposes suffice it to say that the ambiguity of motive and destination in Ibn Gabirol implies that the soul's proposed flight in the poem, however concretely rendered, is a spiritual quest.³⁶ The poet's problems with yet attachment to society

in the speaker's stance and the addressee as well as in the text's subject and tone is reinforced and amplified by (2) a unique linguistic turn mid-verse from Hebrew to Andalusī Arabic (l. 44b), deftly preserving both the meter and rhyme. The text's shift to colloquial language superficially resembles a *muwashshahī's kharja*. However, "*Mah lakh yehida*" is not a strophic lyric but a polythematic monorhyming poem in quantitative meter.

35 The text's relationship to the Arabic genre *zuhdiyya*, to *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, and to Neoplatonic thought in general are also especially prominent. On Neoplatonic thought and Ibn Gabirol, see Lenn E. Goodman, *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, NY 1992, and Yehudah Leibes, "The Book of Creation in R. Shelomoh Ibn Gabirol and a Commentary on His Poem 'I Love You'" [in Hebrew], *Proceedings of the Second International Congress on the History of Jewish Mysticism* (1987), pp. 73-123. On Ibn Gabirol and *zuhdiyya*, see Raymond. P. Scheindlin, "Ibn Gabirol's Religious Poetry and Arabic *Zuhd* Poetry," *Edebiyat NS* 4 (1993), pp. 229-242. Scholarly opinion is divided on the precise dating of the *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'* but the encyclopedia arrived in al-Andalus in the early eleventh century. On the *Epistles of the Pure Brethren* and Ibn Gabirol, see Jacques Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol: étude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968, pp. 94-97, and Israel Levin, *Mystical Trends in the Poetry of Ibn Gabirol* [in Hebrew], Lod 1986, pp. 137-167.

36 The ambiguity is also captured in line 48 of the Arabic coda: "lahfa cala saqac l-ladhī/qad dāqa fihī maṭlabī." Following Yarden's note, Peter Cole (note 30 above, p. 87) translated the line "sigh for this world and its smallness / which can't contain my longing." Schirrmann, however understood *saqac* in the sense of "home" or "land." Muḥammad ibn Mukarram ibn Manzur, *Lisān al-carab*, vol.

are symbolic of the soul's imprisonment in the corporeal realm – the myth-metaphor of the soul's *exile* in the material world and its longing to return and be gathered back to its Sublime Source. The text reminds us repeatedly (ll. 24, 34, 38) of the soul's need to replace community and its collective aspirations with communion with God and to exchange the soul's social isolation and its temporary attachment to material existence for intimacy and oneness with God.

When he is not speaking as a liturgical poet on behalf of the community, Ibn Gabirol tends to strip territory of religious significance. He has no use at all for al-Andalus and no particular or urgent need for the Land of Israel. Ibn Gabirol does not even seek what would now be called a diasporic intellectual community; rather, the poet's impulse to de-territorialize is matched by his sense of fulfillment as a solitary religious intellectual.³⁷ Ibn Gabirol's suppression of geographical desire, whether for al-Andalus or Palestine, to which other Andalusī Hebrew poets gave voice (and to which Ibn Gabirol himself gave voice as a liturgical poet),³⁸ and Samuel the Nagid's displacement of it through imaginative representation, reinforce our sense of the flexibility and untidy complexity of these competing

4, Cairo 1984-86, pp. 2040-2044, identifies one of the term's meanings as well as its dialectical variant *ṣaqac* as "home"/"land"/"dwelling." It appears that Schirmann's understanding is correct and the line should read: "sigh in a land that can't contain my longing." In a personal communication with Peter Cole he tells me he would amend his translation accordingly.

37 In the meditative work *Tadbīr al-mutawāḥḥid* Ibn Bājja, like Ibn Gabirol, is principally concerned with the individual's intellectual contact with the Divine. So too, the protagonist of Abraham ibn Ezra's *Ḥay ben Meqīṣ* (text in Levin, note 27 above, p. 121), an adaptation of Ibn Sīnā's philosophical allegory, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, narrates a vertical journey that begins on the same note as Ibn Gabirol's:

I have abandoned my house
 Walked away from my possessions.
 I left my home
 My birthplace, my people.
 The sons of my mother put me in charge
 But they did not let me attend to my vineyard.
 I arose to travel
 In search of tranquility.
 My spirit called out for relaxation
 My soul demanded peace
 I was in need of seclusion.

38 For example, the poet laments Israel's exile and pleads for or projects its eventual redemption-restoration in a poetic introduction to the second benediction of the daily prayer: note 31 above, vol. 2, pp. 337-338; see also the poet's admonition ("Nafshi dei mah tifali,"), vol. 1, p. 289, and counsel to the soul, vol. 2, pp. 333-334.

tropes (Sefarad/Israel) and the varieties of their inflection in eleventh- and twelfth-century Andalusí Jewish culture.³⁹

Cornell University

39 It also reminds us that several Andalusí Hebrew poets (Isaac ibn Khalfun, Judah Halevi, Isaac ibn Ezra, Judah al-Harizi) actually left al-Andalus for the Muslim East.

Caged Vulture: Ibn Gabirol's Poetic Manifesto

Raymond P. Scheindlin

רָאָה נָא בְּעֵמֶל עֶבְדְּךָ וְעֵנִי / וְכִי נִפְשׁוּ כְמוֹ דָּאָה יְקוּשָׁה׃

If Judah Halevi's characteristic bird is the dove, Ibn Gabirol's is an unclean bird of prey. In the painful poem of complaint quoted as this article's epigraph he calls himself a דָּאָה. Elsewhere, he identifies himself with a whole list of unclean birds, when he has an interlocutor say of him, וְהֵייתָ כְּעֵזְנִית, // וְפָרְסוּ / וְהֵייתָ כְּעֵזְנִית, "As if your face were that of a bustard, vulture, or Azazel's black vulture; you are like the desert pelican or the little owl".² Had he called himself an eagle, he might have been laying claim to a certain nobility, but he seems to prefer to identify himself with these more discomfiting species, a totem both unexpected and repellent.³

In general, the persona that Ibn Gabirol cultivated of himself in his poetry is decidedly harsh, even ugly. It is insistently self-pitying, aggressively hostile, and negative toward everything but his own quest for wisdom. This persona conflicts with the conventions of an age when poets usually presented themselves as heroic or sensitive when at their best, and as merely unfortunate or put-upon when at their worst. Ibn Gabirol is far from the only poet to write poetry of complaint and anger, but he is the only one to make these themes central to his self-presentation.

Such themes are so characteristic of Ibn Gabirol that Moses Ibn Ezra summed up his personality by saying that "though he was a philosopher by nature and

1 *Solomon Ibn Gabirol: Secular Poems* [in Hebrew], H. Brody and H. Schirman (eds.), Jerusalem 1974, p. 146, line 8. The translations are my own.

2 Brody and Schirman, note 1 above, p. 85, lines 6-7.

3 The word דָּאָה was identified variously by medieval commentators and lexicographers as vulture, eagle, falcon, or hawk; there is no way to know exactly what species Ibn Gabirol had in mind or how clearly he differentiated the species in his mind. For the purposes of this paragraph, I have mostly followed the identifications found in the Jewish Publication Society translation of the Bible (1985). Another unclean bird, the עֵיט, appears prominently in Ibn Gabirol's poem קְרָא הַצִּיר (Brody and Schirman, note 1 above, p. 57, line 16), the poem that will be discussed at length later in this paper. On the dove in Judah Halevi's poetry, see my "The Song of the Silent Dove," Kathryn F. Kravitz and Diane M. Sharon (eds.), *Bringing the Hidden to Light: Studies in Honor of Stephen A. Geller*, Winona Lake, IN 2007, pp. 217-235.

learning, his irascible soul had a power over his rational soul that he could not control and a demon that he could not restrain."⁴ Moses Ibn Ezra could not have known Ibn Gabirol personally;⁵ very likely, his impression of the man is grounded in the impression made by the poetry. This identification of personality and persona appears naïve to readers such as ourselves, accustomed as we are to distinguishing between a writer's actual self and the self that he projects onto a first-person speaker. But though we have little confidence in our ability to know what Ibn Gabirol was like as a person on the basis of his poetry, we can fruitfully explore his persona and try to explain why he shaped it to be so contrary to the ideals of the age.

No medieval Hebrew poet put more effort into explaining himself and his ambitions than did Ibn Gabirol. Many of his poems contain passages in which he seeks to explain himself and his life project, the dual quest for wisdom and worldly recognition. In some of these passages, he speaks about his poetry—not only boasting about it but hinting at the principles of his artistic vision. Familiar as these passages are to students of medieval Hebrew poetry, I do not believe that they have ever been studied together and used in the interpretation of Ibn Gabirol's literary career.

The most striking of these programmatic passages is the conclusion of לו היתה
נפשי מעט שואלת:⁶

אוּלַי אֱלֹהִים שָׁם בְּפִי דָבַר כְּמוֹ / אֶבֶן יְקָרָה וְתָהִי גִחְלִית
כְּשִׁיר אֲשֶׁר יוֹשֵׁר וְיָרַח אֶף אָנוּשׁ / מִבֵּין אֲמָרָיו חֶלְבָּנָה וְשִׁלְחַת
לוֹ כְּצָרֵי הַזֶּה בְּבַיִת לוֹט יִדְעוּ / אֲנָשֵׁי סוֹדֵם הַתְּדַפְּקוּ עַל דַּלַּת

I sometimes think God put a thing into my mouth—
a jewel when He put it there,
but once in place it turned into a coal,
or maybe something like a song, which, sung,
reeks with a mix of fragrance and decay.
If Sodom's men had sniffed such scent
coming from Lot's house,
surely they'd have broken down the door.

4 *Kitab al-muḥāḍara wa l-mudhākara*, A. S. Halkin (ed.), Jerusalem 1975, p. 70.

5 It is now generally accepted, based on contemporary testimony, that Ibn Gabirol died in 1058; Moses Ibn Ezra was born c. 1055.

6 Brody and Schirman, note 1 above, p. 54, lines 15-17.

The passage draws on the famous legend of Moses' infancy. The child was confronted by Pharaoh with gold or jewels (depending on the version) and live coals. An angel guided the child's hand to the coals, and Moses put them into his mouth. Had he chosen the precious items, Pharaoh intended to kill him, so it is a story of a miraculous escape. But the legend also explains how Moses acquired his speech impediment, and it incidentally prefigures his life of spiritual, as opposed to worldly, attainment.

The poem alters the legend a bit in order to put it to a rather different use. The allusion to the legend occurs at the climax of a poem that is precisely about Ibn Gabirol's demand for worldly recognition, honors, and distinction. "If the world will not make me its chief," the speaker says in verse 12, "the world does not know what love is!" (or: "who her lover is," depending on the reading), thus making Ibn Gabirol yearn for the worldly things rejected by the infant Moses. Further, according to the poem, the jewels were placed into the poet's mouth by God, and turned to coals of their own accord. The claim is that the poet was destined from infancy for worldly success and that he has been denied his birthright; and his tongue—the instrument of poetry through which he was to attain such distinction—has been seared. As a result, his speech—his poetry, his message—is distorted and harsh, unintelligible and unlovable.⁷

7 The versions of the legend speak of Moses being presented, alongside the coals, with jewels, as in *Divrei hayamim shel moshe rabeinu*, in Adolph Jellinek, *Bet hamidrash*, vol. 2 (3rd ed.), Jerusalem 1967 [1853], pp. 3-4, and in the version of the story transmitted in Arabic by the Muslim historian al-Tabari (839-923), *Ta'rikh al-rusul wa l-mulak*, M. J. de Goeje (ed.), vol. 1, Leiden 1879-81, p. 446. In other versions, he is presented with a gold coin, as in *Shemot rabbah* 1:26, *Leqah tov* on Exod. 4:10, "Midrash vayosha'," in Jellinek, *Bet hamidrash*, vol. 1, p. 41, and Bahya ben Asher, commentary on Exod. 4:10. In yet others, the precious item is an onyx stone, as in the version of *Divrei hayamim shel moshe rabeinu* in Avigdor Shinan, *Hasifrut* 24 (1977), pp. 100-116; Yalqut Exodus, sec. 166, near the end; and Yosef Dan, *Sefer ha-Yashar*, Jerusalem 1986, pp. 290-291.

Sarah Katz, attempting to determine which of the versions known to her could have been Ibn Gabirol's source and, troubled by the fact that those versions speak not of a precious stone but of an onyx stone or a gold coin, attempts to explain the precious stone by referring to a parable in *Devarim rabbah* 1:8 involving a precious stone, a live coal, and Moses; see Sarah Katz, *Pituḥim petuḥim va'aṭurim*, Jerusalem 1992, pp. 86-111. But the parable does not seem to have a significant connection to the poem, and the precious stones do appear in one Hebrew source, as pointed out above.

Ḥayyim N. Bialik and Y. Ḥ. Rawnitzki (*Shirei Shelomo ben Yehuda ibn Gabirol*, vol. 1, Tel Aviv 1923, p. 32 of the commentary section) miss the allusion to the Moses story; they interpret וְתֵהִי not as "becomes" but as "is," so that the two phrases אֲבֵן יִקְרָה וְתֵהִי גִזְלֵת are complementary—the stone is at once precious and gleams like a coal. Katz, also, apparently taking the verb as meaning "is," interprets the passage as meaning that Ibn Gabirol views his poetry as a prophecy from God that is sometimes favorable, and therefore delightful to his hearers; and sometimes unfavorable, therefore causing them sorrow. This interpretation, too, seems to fall short of the expectations aroused by the allusion to the midrash. Yisrael Levin (*Shirei Shelomo ibn Gabirol*, Tel Aviv 2007, p. 18) explains

By saying that God Himself put the jewels into his mouth, Ibn Gabirol suggests that his speech is prophecy. Yet as a prophet, he resembles less a Moses than a Balaam,⁸ for the words of his prophecy were changed even as he spoke them: what they proclaim is the opposite of his intention, and the voice in which he proclaims them is not his natural voice. It is an amazing example of conflict; he seems to be saying that all he ever wanted was to speak conventionally beautiful words that would gain the esteem of his fellow men and the rewards that would follow, but that God or fate had made him a *poète maudit* in spite of himself.⁹

From speaking of himself as a prophet, the poet shifts to speaking of himself as a Levite. The Levites were another kind of religious functionary whose craft involved speech, for they sang in the Temple when sacrifices were offered; their song was believed to be the psalms found today in the biblical book of Psalms. While they were singing, incense was offered (Mishnah, Tamid 7:3), and the poet compares his work to two of the aromatic ingredients of the incense—*הלבנה* and *שחלת*. But when he says that his song is redolent of these ingredients, he does not mean that his song is sweet, for the rabbinic tradition claims that the smell of *הלבנה* is fetid (B. Kereitot 6b). Thus a second time, the poet compares his poetry both to sacred speech and to something ugly. Not only is it ugly, but also depraved, for in the last line, the poet asserts that the fragrance of such verse as his would draw the wicked men of Sodom to the door. A weird kind of prophecy, indeed, and a weird kind of poet, who professes to speak perverse speech of divine origin.

When we survey Ibn Gabirol's poetic works, we find, interspersed among his limpid religious lyrics and his sensitive, witty, and sometimes lovely secular poetry, a goodly number of poems—largely his first-person poems—in which he is true

the coal as an allusion to Isaiah's inaugural vision (Isa. 6:7) and interprets it here as purifying the poet's lips for prophetic speech. This is certainly a useful, though partial, contribution to the verse's interpretation.

Schirmann, troubled by the apparent lack of continuity between lines 15 and 16, conjectured that something is missing in between and that lines 16-17 are an attack on one of Ibn Gabirol's opponents; see Hayyim Schirmann, *Hebrew Poetry in Spain and Provence* [in Hebrew], vol. 1 (2nd ed.), Jerusalem 1960/61, p. 188. I believe that my interpretation in the body of the paper eliminates any perceived gap and makes the fullest use of the possibilities afforded by the wording of these verses.

- 8 Allusions in this passage to Balaam were pointed out by Dov Jarden (in his commentary to *Ibn Gabirol: Secular Poems* [in Hebrew], Jerusalem, 1974/75), who calls attention to Num. 23:16; and by Katz, note 7 above, p. 102, who points to Num. 22:38.
- 9 All the more astonishing that David Kaufmann, a perspicacious and sensitive interpreter of medieval Jewish writers, could have referred to him (admittedly, in a different context) as "Ibn Gabirol ... in dem kein Misston Zerrissenheit und inner Spaltung verräth." See David Kaufmann, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Jerusalem 1971 [1899], p. 63.

to that part of this manifesto that proclaims the ugliness of his message. He is a famously cranky writer who seethes with negativity. He laments his illnesses, his lack of sympathetic friends, and his lack of recognition; he boasts of his intellectual superiority and heaps contempt on his countrymen and fellow poets; he denounces a world that denies him recognition but that loads honors on others. He claims to have dedicated his life to the quest for wisdom but bewails its unattainability despite the sacrifice of his youth and worldly pleasures. Some of these poems are so self-indulgent as to make the reader squirm with discomfort.

More to the point, Ibn Gabirol may have the distinction of having written some of the ugliest poems of the Golden Age. *הלא אצרק באמרי כי אמריו*¹⁰ contains a description of the sores on his legs that is almost nauseating to read and is thus different in tone from *רביבי דמעך*¹¹ and the other poems in which he merely complains about his illnesses. Reading this poem, we feel that Ibn Gabirol has let out the rhetorical stops in order to make the reader metaphorically as uncomfortable as he was literally.¹²

Similar is the astonishing poem describing a dish containing flowers, *קרא הצייר על אחי שלומות*,¹³ which will be examined more closely below. Flower description is one of the most standardized genres cultivated by medieval Arabic and Hebrew poets, but this poem is a complete break from the Arabic literary traditions of flower poetry, beginning with the fact that Arabic flower poetry is about flowers in gardens, not about cut flowers.¹⁴ Verse after verse shocks the reader by comparing the flowers to boys whose fathers have slapped them in the face, to women who have had been stripped and beaten, to ghastly creatures whose bones have rotted away beneath the skin, and to other less off-putting but equally unexpected images.

10 Brody and Schirman, note 1 above, p. 111.

11 Brody and Schirman, p. 87.

12 Remarking that it embodies "a kind of cult of the hideous" (פולחן הביעור), Schirman described the poem's imagery as quite alien to modern readers; see Hayyim Schirman, "A Study of the Life of Solomon Ibn Gabirol," *A History of Hebrew Poetry and Drama* [in Hebrew], vol. 1, Jerusalem 1979, pp. 216-233, esp. 229. For this judgment, Schirman was rightly taken to task by Tsur, who noted that the poem's grotesque theme and imagery have plenty of analogues in modern poetry and drama and who pointed out that medieval audiences may have resembled modern ones in being divided between those who respond to such works with delight and those who respond with defensive aversion. See Reuven Tsur, *Medieval Hebrew Poetry: A Double Perspective* [in Hebrew], Tel Aviv 1987, pp. 176-194, esp. 177-178.

13 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 56-57.

14 To judge from the comprehensive work by Gregor Schoeler, *Arabische Naturdichtung*, Beirut 1974, and the chapter on flower poetry in Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au xie siècle*, Paris 1953, pp. 166-183.

The theme of violence to a woman reappears, astonishingly, in a poem generally classified as a love poem, אמנון אני חולה,¹⁵ where the speaker denotes himself and his beloved as Amnon and Tamar and asks his friends to contrive a situation similar to the one that resulted in Amnon's rape of Tamar.¹⁶ In another love poem, ישורני ועפעפיו כחולה,¹⁷ the conventional motif of the heartless beloved spilling the lover's blood is exaggerated to the point of the macabre.¹⁸

Though the number of complete poems of this disturbing type in Ibn Gabirol's oeuvre is small, it is reinforced by stray images scattered throughout the *dīwān*. In an otherwise charming poem describing a garden in the rain, we read: בְּרֵאוֹת בְּצִמְחֵיהֶן אָמְרוּ כָּסוּ וְלֹא כָּסוּ בְּיִרְקוֹן וְלֹא דִלְקַת, "When they saw its plants, they said: they are covered—but they are not covered—with mildew and inflammation."¹⁹ Thus, the garden is depicted as covered with the symptoms of diseases from among those listed in the terrifying imprecation in Deut. 28:22; other images in this poem are of Aaron sprinkling blood on the altar (line 6, a cloud sprinkling the garden with raindrops) and a tattoo (line 7, the flower buds dotting the vegetation). In another poem, describing an apple,²⁰ Ibn Gabirol says, כְּמוֹ חוֹלָה בְּיִרְקוֹן, וְדִלְקַת, "she changes, like a sick woman, with mildew and inflammation," that is, green and red, referring to the same diseases as in the garden description just quoted. In a poem describing a gift of a bunch of pens, he describes the uses of writing in the exercise of power by means of a sinister hyperbolic metaphor: וְחִרְקוּ שֵׁן חֶרֶק, וְהִאֲגִירָת רֶק פְּתָנִים מְלַעֲיטִים, "They gnash their teeth and gorge a letter with serpents' venom".²¹

In describing his own writing, Ibn Gabirol constantly calls attention to his hostility. As he says, describing his own verses, יַעַת הָמָה דְּבֵשׁ נִפְתַּ וְצוּפִים / יַעַת הֵם נִשְׁכִּים כְּנִשְׁךְ

15 Brody and Schirman, note 1 above, p. 61.

16 The story is in 2 Samuel 13. The relationship between the poem and the biblical story has been given opposing interpretations. Yisrael Levin, *Me'il tashbeš* (2nd ed.), vol. 2, Tel Aviv 1995, p. 330, reads it as a lighthearted, ironic reworking of the story, which empties the biblical account of its serious dimension. Eddy M. Zemach, *Keshores 'eiš* (2nd ed.), Tel Aviv 1973, pp. 135-140, reads it as tragedy. My own interpretation in *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*, Philadelphia 1986, pp. 112-113, inclines in the direction of Zemach's reading but with more emphasis on the social background of both the poem and the story, with more attention to the Arabic literary background, and involving (what I believe is) a more tightly integrated reading of both the poem and the biblical account than either of the above.

17 Brody and Schirman, note 1 above, p. 42.

18 The poem was memorably analyzed by Zemach, note 16 above, pp. 161-169; see also Scheindlin, note 16 above, pp. 132-134.

19 Brody and Schirman, note 1 above, p. 113, line 9.

20 Brody and Schirman, note 1 above, p. 112, line 3.

21 Brody and Schirman, note 1 above, p. 33, line 18.

שָׂרָפִים , "Sometimes they are honey and honeycomb, at other times they bite like vipers."²² He has a whole poem on his own poetry that begins with the famous lines: *בְּפִי חֲרָבִי וּבִלְשׁוֹנִי חֲנִיתִי / וּמִגְנִי וְצַנְתִּי שְׂפָתַי // וְשִׁירִי עַל לִבִּי שְׂמָעִיר כְּפִטְיִשׁ / יִפְצֹץ / צוּר וְאַרְיִק בְּחֻמָּתִי / אֲנִי כְדָבֵשׁ וְחֻלָּב לְמֵאֲהָבִי / וְרֹאשׁ פֶּתֶן לְכָל מְמִיר עֲצָתִי* "My sword is in my mouth, my lance in my tongue, my shield and buckler are my lips. To the heart of my audience, my song is like a hammer smashing rock; I unleash it in my rage. I am like milk and honey to my friends, but serpents' venom to anyone who crosses me."²³ Threatening someone who did dare to cross him, he wrote: *יָרָא* "Have a care of an arrow well-polished, well-sharpened, and beware of the flashing sword and spear."²⁴ In another poem, he speaks of being a bramble in the eyes and a thorn in the side of someone who did him wrong.²⁵ His poems of contempt for the people of his world, such as *נִבְחַר בְּקֵרָאֵי גְרוּנִי* and especially *נִבְחַר בְּקֵרָאֵי גְרוּנִי*²⁶ and especially *נִבְחַר בְּקֵרָאֵי גְרוּנִי*²⁷ are too familiar to need to be quoted here; even readers with but slight experience of Ibn Gabirol's poetry recall his striking turn, *קִלְשׁוֹנִי לְשׁוֹנִי* , "my tongue is my pitchfork," in the latter poem (line 28). And we should not forget his own repeated self-characterization as an unclean bird of prey, signaled in the title of this article.

So much for the part of Ibn Gabirol's manifesto that proclaims the ugliness of his message. As to the part that declares poetry to be a kind of prophecy, this theme is evident everywhere in his *diwān*.

In his well-known article on the poet as prophet in medieval Hebrew literature, Dan Pagis observed that the poets of the eleventh and twelfth centuries, when boasting of their poetry, occasionally referred to it, by way of hyperbole, as prophecy.²⁸ Pagis's article is mostly concerned with a weightier use of the prophetic motif in Golden Age poetry. Starting from the dichotomy of a poetics based on an ideal of craftsmanship versus a poetics based on an ideal of inspiration (what he calls the "pseudo-Aristotelian poetics" versus the "poetics of the sublime"), Pagis points out that poets sometimes use biblical language of prophecy when presenting their poetry as inspired verse. But he cites only two examples, both being cases in which the poet claims the authority of prophecy to criticize the

22 Brody and Schirman, note 1 above, p. 102, line 4.

23 Brody and Schirman, note 1 above, p. 152, lines 1-2.

24 Brody and Schirman, note 1 above, p. 19, line 3.

25 Brody and Schirman, note 1 above, p. 78, line 25.

26 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 71-72.

27 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 67-69.

28 Dan Pagis, "The Poet as Prophet in Medieval Hebrew Literature," James L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca, NY 1990, pp. 140-150. See also Yosef Tobi, *Between Arabic and Hebrew Poetry: Studies in Spanish Medieval Poetry*, Leiden 2010, p. 400.

Jewish people for neglecting the Hebrew language and presents a writing of his own as a model and guide for the veneration of the language. The two texts are Ibn Gabirol's *מחברת הענק*²⁹ and al-Ḥarizi's *Tahkemoni*.

Interesting and suggestive as these two examples are, Ibn Gabirol's poetry contains a great many passages in which he associates his poetry with wisdom and divine mysteries.³⁰ In such passages, "wisdom" (his typical words are *דעת, בינה, חכמה, מזמה*)³¹ sometimes becomes "Wisdom," the personified object of his adoration and the source of his speech.³² Ibn Gabirol's special relationship with wisdom may not be prophecy in the biblical sense in which God selects a human messenger to whom to reveal His will so that the messenger can pass it on to the people; but it might have been a reasonable metaphor for prophecy in Ibn Gabirol's Neoplatonic milieu. The blending of philosophy and prophecy was commonplace among Ibn Gabirol's Neoplatonic predecessors, as attested on the Islamic side by the *Ikhwān al-ṣafā* and, on the Jewish side, by Isaac Israeli and Dunash Ibn Tamim, who saw philosopher and prophet, if not as identical, at least as kindred spirits.³³

Ibn Gabirol's constant association of his poetry with his pursuit of wisdom suggests that he wanted to represent his poetry not merely as a product of the skillful manipulation of words but as being linked, through wisdom, with the divine realm and, in that sense, inspired. *לְשִׁירֵי שְׁחָרֵי דַעַת פָּנוּ נָא / וּבִינֵנוּ בְעָרִים בְּעָם. תְּבוּנָה, תְּבוּנָה / לְמַדְרָכְכֶם צְפוּנֵי הַתְּבוּנוֹת / וְגַם הוּא יוֹרְכֶם עַל כָּל טְמוּנָה* "Turn to my poetry, O you who seek wisdom," he proclaims. "And you who are foolish among the people,

29 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 169-172.

30 Brody and Schirman, note 1 above, As formulated by Bregman, "Ibn Gabirol does not make a sharp division between wisdom and poetry; he sees both as interconnected, flowing from a single source"; see Dvora Bregman, "Šenefat ḥur: Moṭiv beshirei haḥol shel shelomo ibn gabirol," *Meḥqerei Yerushalayim be-Sifrut 'Ivrit* 10-11 (1986/87-1987/88), p. 453.

31 Ibn Gabirol sometimes uses *מוֹסֵר* not as the equivalent of the Arabic *adab*, as is usual among medieval Hebrew writers, but as a synonym for wisdom; see note 1 above, p. 116, line 6 and p. 18, line 13.

32 E.g., *בשורי העליה* (Brody and Schirman, note 1 above, p. 70, lines 1-11), which was recently highlighted in Tobi, note 28 above, pp. 245-246; and *התלאה מנשוא* (Brody and Schirman, note 1 above, p. 139, lines 7-10), also discussed in Tobi, pp. 250-251.

33 Alexander Altmann and Samuel M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, London 1958, pp. 209 ff.; see Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-âge*, Leiden 1969, p. 61, who takes for granted that Ibn Gabirol identified prophecy and philosophy. See also *The Microcosm of Joseph ibn Ṣaddiq*, Jacob Haberman (ed. and trans.), Madison, NJ 2003, p. 77, and the Hebrew text of Ibn Ṣaddiq's treatise *Sefer ha'olam haqaṭan*, edited by Saul Horowitz and incorporated into Haberman's book, p. 21.

learn wisdom; it will teach you the mysteries of the intellect (צפוני התבונות) ,and it will guide you to every esoteric thing."³⁴

Moreover, such passages sometimes make use of language traditionally associated with prophecy or specific prophets. Thus, Ibn Gabirol represents a friend as urging him to return to writing poetry after a period of silence with the remonstrance: *זָכֹר מֹשֶׁה אֲשֶׁר הָיָה כְּבֹד פֹּה / וְעַל כֵּן אֶהְרֵן הָיָה נְבִיאֹו*, "Remember Moses, who was hard of speech, and so Aaron became his prophet."³⁵ Elsewhere, identifying his poetry itself with Moses, he says *וְקֶרֶן עוֹר פְּנֵי שִׁירֵי*, "The skin of my verse's face emits rays."³⁶

Uncharacteristically praising another person's poetry, Ibn Gabirol rewrites the story of Jacob's meeting with Esau and his encounter with angels before and after that meeting: *וּבְמַחְנֵימִים פָּגְעוּ בּוֹ מִלְאָכֵי / הָאֵל בְּטָרָם כִּי יְהִי פֶגַע / פְּנִים בְּפְנִים עֵת* and *חַזִּיתִי נֹצֵלָה / נִפְשִׁי וְהִיִּיתִי תְמוֹל גּוֹעַ / אֶךְ אַחֲרַי עֶבְרֵי פְנוּאֵל זְרָחָה / שְׁמֵשִׁי בְּפְנֵי וְאֲנִי צִלַּע*, "In Mahanayim, angels of God met him before he met me./ [Then,] when I saw him face-to-face, my life was saved, though before that I was perishing. / But after I passed Penuel and the sun rose over me, I was limping."³⁷ The passage is based on the end of the biblical story (Genesis 32) of Jacob's encounter with the angels before meeting Esau. Ibn Gabirol's conceit is that the unnamed poet had encountered angels, then met the speaker, who had been languishing but is now revived. After the speaker's encounter with the poet, he found himself, like biblical Jacob, limping as a result of the encounter, that is, realizing that his verse was inferior by comparison—an extraordinary compliment to a fellow poet. But though Ibn Gabirol is praising someone else's poetry here, the passage certainly demonstrates his readiness to associate poetry with a revelation from the divine world.

Even more suggestive are passages in which Ibn Gabirol refers to the prophecies of Balaam as a model, such as the one in which he says, *וְאֲדַע מִזְמַנִּי אַחֲרֵיתוֹ / כְּאֵלוֹ כֵּן*, "I know the outcome of my Time / as if Balaam were my prophet" (2:5). In his famous night-storm poem, when the moon, his mentor in wisdom, has become obscured, he imagines the clouds weeping over it "as the people of Aram wept for Balaam".³⁸ In yet another poem, he compares God's grace

34 Brody and Schirman, note 1 above, p. 61, lines 1-2.

35 Brody and Schirman, note 1 above, p. 5, line 20.

36 Brody and Schirman, note 1 above, p. 133, line 33, cf. Ex. 34:29-35.

37 Brody and Schirman, note 1 above, p. 88, lines 16-18.

38 Brody and Schirman, note 1 above, p. 117, line 18. The correct reading seems to be אַרַם, which is found in all the manuscripts but one, though Brody and Schirmann preferred the isolated reading אַדְרַם (= אַרַם). It seems more likely that Ibn Gabirol is referring to the Arameans' weeping over the

in elevating some men's speech to putting speech into the mouth of Balaam's donkey;³⁹ speaking of his own poetry in the same poem,⁴⁰ he applies to himself Balaam's characterization of the power of his own speech and even goes beyond it: "What do I damn that is not damned! What do I doom that is not doomed!" (cf. Num. 23:8: "How can I damn what God has not damned? How doom when the Lord has not doomed?").⁴¹

As a non-Jew who had prophetic powers, a speaker of inspired and powerful verse over which he had no control, Balaam must have been a figure of particular interest to Ibn Gabirol: his lack of control over his message makes him a perfect model for poetic inspiration. However Balaam's relationship to prophecy was understood (a number of different interpretations were maintained by medieval Jewish thinkers), all agreed that he had access to divine mysteries. He was sometimes understood as a philosopher—one who, though not Jewish, was capable of achieving philosophical illumination through reason alone.⁴² As a philosopher-poet whose life goal was presumably Plotinian ecstasy (*Fons vitae*, 3:56–57)⁴³ with the power of special vision that that would confer, Ibn Gabirol must have found Balaam a congenial spirit. We have noted the indirect allusion to him in the manifesto with which we began.⁴⁴

But even when Ibn Gabirol does not use biblical language associated with prophecy, his constant linking of poetry with divine mysteries gives him the aura of divine inspiration. This linkage is elaborately developed in his long poem עטה הור,⁴⁵ a panegyric prefaced by a lengthy tirade against his rivals. Verses 11–15 are about Ibn Gabirol's own devotion to wisdom; they include the famous line ,אני הבן אשר טרם יילד / לִבְבוֹ בֶן כָּלֵב בֶּן הַשְּׂמַנִּים, "I am the youth who, before he was

death of Balaam ben Be'or than that he is referring to the weeping of the Edomites over their king Bela the son of Be'or (Gen. 36:32-33). In his own anthology, *Hebrew Poetry in Spain and Provence* (note 7 above), Schirman adopted the majority reading.

39 Brody and Schirman, note 1 above, note 1 above, p. 95, line 2.

40 Brody and Schirman, note 1 above, p. 96, line 18.

41 This is the excellent wording in the Jewish Publication Society translation of 1985.

42 Although rabbinic opinion mostly considers Balaam to be a wicked Gentile, some of the ancient rabbis held that, though a non-Jew, he had genuine access to divine wisdom. One rabbinic source calls him a philosopher; see *Bereshit rabbah* 65:20. Petrus Alfonsi counts him among such ancient philosophers as Enoch and Socrates; see John Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, FL 1993, p. 76.

43 The Arabic original of this passage is extant and was published by Paul B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra*, Leiden 1997, pp. 399-400.

44 For Baalam in Ibn Gabirol's poetry and the link between him and Laban as sorcerers, see the important article by Bregman, note 30 above, pp. 448-449.

45 Brody and Schirman, note 1 above, p 82.

born, had a heart as penetrating as a man of eighty" (line 11), in which he makes himself sound like Jeremiah, but with mental activity replacing biblical prophecy. He goes on to attack his rivals, explicitly connecting the ability to write poetry with the quest for wisdom, in verses 42–43: **אֲנִי אֶחְקֹר צְפוּנֵי הַמְּלִיצָה / וְאֶפְתַּח שַׁעֲרֵי**: **וְאֶלְקַט מִפְּזוּרֶיהָ פְּנִינִים / וְאֶקְבֹּץ מִנְּפֹצֶיהָ חֲרוּזִים** // **דַּעַת וּבִינִים**, "I delve into the mysteries of eloquence and open the gates of knowledge and intellect; I assemble strings from its scattered parts and gather pearls from its dispersed bits."

The expression **צְפוּנֵי הַמְּלִיצוֹת** is analogous to **צְפוּנֵי תְּעִלּוּמוֹת**, an expression that Ibn Gabirol often uses to denote the object of his intellectual quest. Wittily exploiting the commonplace dualism of matter and spirit that was taken for granted in his intellectual world, he attributes the weakness of his rivals' verse to the fact that "their souls are formed out of soil" and his own successful verse to the fact that "my soul is of sublime substance."⁴⁶ A knowledge of Hebrew sufficient to permit writing excellent poetry is also a divine mystery, **בִּינָה מִפְּלִיאֵי הַתְּבוּנוֹת** (line 66): "Its comprehension is among the most arcane of sciences." Threatening his rivals, he says that "the mouths of those who speak falsehood will be dammed up," neatly reversing the cliché **מִיטֵב הַשִּׁיר כֹּזֵב**, which declares that the best part of poetry is precisely its falsehood; Ibn Gabirol insists, rather, that there is a positive relationship between poetry and truth. Knowing Hebrew, according to lines 65–67, is also a matter of wisdom, perhaps even esoteric wisdom.

Similarly, **כְּשׁוֹרֵשׁ עֵץ**,⁴⁷ a poem that is largely devoted to the frustrations of his quest for divine wisdom, links his intellectual achievement with his poetry: **וְלִבִּי פְּתוּחֹ / תְּמִיד שַׁעֲרָיו / וְשִׁירֵי לְטָשׁוֹ שְׁבַע הַעֲרֵיוֹ**, "The gates of my intellect are always open, / and the razors of my poetry have been seven times honed" (line 34). Interestingly, in this self-defining passage, the feature of Ibn Gabirol's poetry that he singles out to boast of is its lethal quality. This quotation brings us back to the dual manifesto with which we began, in which he defines his poetry as prophetic and harsh.

46 The Hebrew word **פְּנִינָה** is often used by medieval Hebrew poets as an attribute of the soul. According to Schirman, *A History of Hebrew Poetry in Muslim Spain* [in Hebrew], Ezra Fleischer (ed.), Jerusalem 1995, p. 291, this usage appears first in the work of Ibn Gabirol; it is a calque of the Arabic *jawhariyya*, an adjective deriving from the Arabic word *jawhar* (pearl) and therefore sometimes used to mean simply "white." The *jawhar* of a thing is its essence, but as a philosophical term, *jawhar* means "substance." Ibn Gabirol seems to use the adjective *jawhariyya* / **פְּנִינָה** to capture the two connotations of preciousness and purity; "sublime" would thus appear to be a near English parallel. Cf. his **כָּרַר מַלְכוּת**, sec. 25, describing the souls that have achieved beatitude; and, in Arabic, *Kitāb iṣlāḥ al-akhḫāq*, describing man as *dhū nafsin nāṭiqatin jawhariyyatin, hakmatin, khalidatin*, "possessor of a rational, sublime, sapient, eternal soul." But the historical source of the image of pearl for soul is gnosticism; see Alexander Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Plainview, NY 1969, p. 38.

47 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 128-130.

The dual aspect of Ibn Gabirol's manifesto achieves its most elaborate expression in קרא הצייר,⁴⁸ his famous poem describing a gift of flowers that was mentioned briefly above.⁴⁹ The poem is nominally a *madīḥ*. The *nasīb*, which is entirely devoted to description of the flowers, occupies lines 1–29; the *takhalluṣ*, lines 30–33; and the short panegyric overlapping slightly with the *takhalluṣ*, lines 33–38. The structure is very disproportionate, since the *takhalluṣ* occupies a full four verses and the *madīḥ* itself only five.⁵⁰

The poem's long opening is devoted to a lengthy parade of similes. The catalog seems at first random, as if the poet is attempting to convey through its very profusion a viewer's bewilderment at the sight of the flowers, a bewilderment that beset no Hebrew (and probably no Arabic) poet before Ibn Gabirol. Yet on rereading, the images sort themselves into groups defined by their shifting focus.

In verses 1–12, the focus is on the flowers, which are variously compared to a sick woman, a dream, a city surrounded by walls, a child slapped by his father, a group of virgins or adult women who have aroused their menfolks' anger, and the sun. In verses 13–16, the focus is on the viewer. His mental state as he contemplates the flowers is described by five similes crammed into the three verses: he is compared to a courtier surrounded by intrigues; to a person who has had a bad dream; to someone who has fallen and scrambles to get up; to a vulture in a trap; and to a Talmud student puzzled by his lesson. Verses 17–30 return the focus to the flowers. They are first compared to people vaguely recognized; then their colors are described; then their texture and fragrance; and finally, their marvelous properties. They have emotions, and they inspire a spiritual satisfaction similar to that of the pursuit of wisdom; they can make you forget your need to sleep—indeed, they can revive the dead.

48 Brody and Schirman, note 1 above, pp. 56–57.

49 The poem has gotten some scholarly attention, but the only full discussion is Masha Itzhaki, "The Tormented Flowers of Solomon Ibn Gabirol" [in Hebrew], *Mehqerei Yerushalayim be-Sifrut 'Ivrit* 10–11 (1986/87–1987/88), pp. 567–575. Yehuda Ratshabi noted two Arabic parallels to one of the images in the poem; see his "Flowers in Our Poetry from Spain" [in Hebrew], Z. Malachi and H. Schirmann (eds.), *Be'orah mada'*, Lod 1986, p. 397. The pages by Reuven Tsur cited above in note 12, though not directly about our poem, bear significantly on its poetics.

50 The reader expects line 30 to be the *takhalluṣ*, as the *manduḥ* is mentioned in it (though only by title, השר); but the speaker continues to speak about the flowers, and only in line 33 does he begin to praise the *manduḥ*, and even then, he doesn't drop the flowers until line 35. Thus the *takhalluṣ* might be considered to stretch from line 30 to line 35, with the result that the part of the poem that is pure *madīḥ* consists of no more than three verses! In this way, קרא הצייר resembles לכה רעי (note 1 above pp. 134–135), which also concludes a long, lively, and original descriptive opening with a merely vestigial *madīḥ* section dedicated to an unnamed patron (called simply גביר).

The most persistent aspect of the description of the flowers is their indistinctness. They are both mixed up with one another and hidden behind one another. They are covered by their leaves and by one another, yet the coverings are torn so that they are partly visible underneath. An aura of sexual shame pervades the whole.

The five images depicting the viewer's bewilderment climax on the unprecedented image of a Talmud student bewildered by tractate Yevamot. I do not believe that tractate Yevamot was chosen at random or that it was chosen merely because it has traditionally been considered one of the most difficult tractates of the Talmud. I think that the reason the tractate is named is the particular nature of the difficulty it presents. Much of the tractate deals with determining what relationships create a duty to perform levirate marriage and what relationships prohibit its performance. At issue throughout is the need to balance the obligation of levirate marriage against the risk of incest and other prohibitions. Hypothetical cases are treated in which seemingly infinite variables of life span and marital, parental/filial, and priestly or non-priestly status create impenetrable mental tangles. When you get lost in tractate Yevamot, typically it is because of the difficulty of keeping straight how all the people in a given case are related to one another. In the weary mind, they merge into a tangle of unintelligible relationships colored by hints of incest and other sexual prohibitions. Indistinguishability tinged with sexual innuendo is just the impression conveyed by the multitudinous similes of the flower description.

Yet there is a larger theme that arches over and organizes all the descriptive material about the flowers, a theme that is named at the end of both passages describing the flowers. At the end of the first passage, between the description of the flowers and the description of the person who contemplates them (line 13) we read: *וַיִּרְאוּ נִפְלְאוֹת חֲכָמָה וּבִינָה / לְרֵאִימוֹ וְאִינִימוֹ חֲכָמוֹת*, "They show the wonders of wisdom and intelligence to their observer, though themselves not wise." And at the beginning of the *takhallus* (line 30), we read: *וַעֲתָ כִּי שִׁלְחָם הַשָּׂר לְפָנָי / חֲשַׁבְתִּים*, "And when the nobleman sent them to me, I thought they were sealed letters from a king."

This last quotation is the key to the poem. The phrase "sealed letters from a king" comes from the Talmud, *חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקרייא*, "A dream that goes uninterpreted is like a letter that is not read" (Ber. 55a). A dream is a kind of prophecy (*חלום*, Ber. 57b)⁵¹ but an indistinct one—you

51 Lit., "a dream is a sixtieth part of prophecy"; cf. גובלת נבואה חלום, "A dream is the dropped fruit of prophecy," J. Theodor and Ch. Albeck (eds.), *Bereshit rabbah*, vol. 1, Jerusalem 1965, sec. 17, pp. 156-157.

need to be half a prophet to interpret it. Likewise, the flowers described in our poem are a letter from God, but it takes a person with special gifts to understand their message and to make it plain to others. The flowers are, in other words, an instrument of divine wisdom, and the poet-observer is the person who has the key to unlock their mysteries.

These references to divine wisdom go together well with the last part of the flower description, in which their spiritual and magical properties are emphasized. The flowers seem to have almost no substance. וְאָכַל הַזְּמַן עוֹרָם עָרִי דַק / וְכָלָה מִבְּשָׂרָם. וְנָבַר מִבְּלֵי פִצְעַ בְּשָׂרָם / כְּמוֹ נֶפֶשׁ נִבְרָה מֵאַשְׁמוֹת הָעֵצָמוֹת // "Time has eaten away their skin, so that it has become thin; it has consumed the bones from their flesh. / It has gnawed their flesh without making a wound, like a soul that has been purified of sin" (lines 21–22).⁵² As a result, their colors retreat from the poem's foreground, to be replaced by their fragrance. This may be their least substantial part, yet it has miraculous powers. They are a pleasure not to the sensualist but to the spiritual person, as is said in verse 25: וְנֶפֶשׁ הָאָנוּשׁ תִּשְׂמַח בְּרִיחָם / כְּלֵב חָכָם / "A person's soul rejoices in their fragrance like the heart of a wise man when he uncovers mysteries."

The last word is, of course, one of Ibn Gabirol's key words, the one that most expresses the lifelong quest of his personal poetry. It occurs prominently in one of his greatest, and rhetorically harshest, lines: וְדַע כִּי לֹא יִגְלֶה עַד יִכְלֶה / צְפוּנֵי תַעְלוּמוֹת: "Know that no man can uncover gnosis' mysteries until he consumes his own flesh".⁵³ The very thing that Ibn Gabirol tells us in his other poems that he has been striving for is exactly what he sees in the flowers: their flesh has been eaten away, and all that remains of them is the raw, spiritual core.

The flowers' spirituality is the reason that וְיִנְדְּרוּ לְאַנְחָת / יְבוֹשׁוּן מִכְלוֹת עֵינַי אִישׁ אֶלֵיהֶם / הַנִּשְׁמוֹת, "the gaze of men embarrasses them, but they sympathize with the sighing of men's souls" (line 24). They are in harmony with those who attend to their fragrance, their elusive spiritual essence. Their spiritual perfection lends the flowers power over the material world, enabling them to reverse the course of nature: to enable people to do without sleep and to revive the dead.

I think that this effort to locate the flowers' spiritual core explains the grotesqueness of the descriptions in the first part of the poem. The sensualist and the conventional

52 The first occurrence of נבַר in the verse might mean "it has become purified," like the second occurrence, but I have translated on the assumption that Ibn Gabirol has in mind the rabbinic Hebrew root *n-b-r* rather than the biblical root *b-r-r*.

53 Brody and Schirman, note 1 above, p.116., line 7. Cf. p. 54, line 3.

poet see the flowers as merely beautiful. The spiritual viewer, the poet, sees the mystery that they conceal. To him, their pretty petals are merely flesh, and, as such, they are as much a distraction from spiritual truths as is his own flesh, as are other worldly desires. Ordinary gazers see the flowers' surface beauty; the ordinary poet, their spokesman, writes elegant trifles about that beauty to amuse them. But the poet-prophet is disgusted by their easy appreciation, their casual fluency. To him, the gaze of the ordinary viewer is an assault, a humiliation, and he is ashamed on the flowers' behalf.

This view of things is not merely that of a moralist. The moralist might see the beautiful flowers and think of their imminent decay, as he looks at a sunset and sees a prefiguration of death, or at his beloved and sees a receptacle of blood and filth. Nor is it even the vision of the average Platonist who permits himself to enjoy the contemplation of physical beauty as the step on the ladder of the intellect leading to love of God/truth. Ibn Gabirol presents us with a new aesthetic: focus on the divine wisdom hidden deep within things. This vision is completely at odds with conventional ideas of beauty and therefore completely at odds with the poetic conventions by which it is described. To the viewer who looks through the skin of things, who plunges down into the soul of man and reaches up to celestial realms accessible only to intellectual contemplation, obvious beauty is trivial; conventional poetry, empty; and those who cultivate it, Philistines.

The flower poem is the fullest realization of the program enunciated by Ibn Gabirol in the lines of manifesto with which we began. A poet with such a vision who has to make his way through life amid a crowd of ordinary consumers of flowers and poetry, controlling his rage as he struggles to pursue his lonely philosophical quest, could well characterize himself as he does in the lines with which we began, as a vulture in a cage.

Jewish Theological Seminary of America

The Poetics of the Hebrew *Muwashshah* Revisited

Angel Sáenz-Badillos

Today no one would claim that medieval Hebrew poetics, started in al-Andalus in the middle of the tenth century, was not an adaptation of the poetics used by Arabic poets. Any account of Hebrew prosody and metrics must therefore be based on the form of Arabic prosody, the *'arūd*, as it was then used in al-Andalus. In spite of some discrepancies in details, most scholars describe this prosody as 'quantitative', based on a regular alternation of 'short' and 'long' units, *sabab* and *watid*. Some, for example Gotthold Weil, considered stress a very important element of this system and part of the metrical pattern in poetry—a theory strongly rejected, however, by such scholars as W. F. G. J. Stoetzer.¹ In recent times, the question has been posed again in the following form: Is the oldest Arabic prosody, represented by Bedouin poetry, 'qualitative' or 'quantitative' in nature? That is, is it accentual and based on the opposition of stressed and non-stressed syllables, or is it rather based on vowel or syllable length, like classical Arabic poetry?² In his research based on fieldwork conducted in al-Mahra in southeast Yemen, Sam Liebhaber has analyzed poetic performance among speakers of one of the indigenous languages of the Arabian Peninsula, one which preserved an oral poetic practice free from the influence of literate Arabic poetics. This analysis shows that both types of prosody were used, depending on the type of performance. The upshot of this kind of debate is to question whether the two categories, 'quantitative' and 'qualitative', are really mutually exclusive, as some scholars have suggested. This is not the place to discuss further this question as it pertains to the interpretation of Arabic metrics. Do these theories, however, have any consequences for Hebrew prosody?

In this paper, I offer a revision of Hebrew poetics and, in particular, of the poetics of the *muwashshah* in light of Federico Corriente's description of Andalusian

1 Gotthold Weil, *Grundriss und System der altarabischen Metren*, Wiesbaden 1958; Willem F. G. J. Stoetzer, *Theory and Practice in Arabic Metrics*, Leiden 1989, for example pp. 90-96.

2 See Sam Liebhaber, "Rhythm and Beat: Re-evaluating Arabic Prosody in the Light of Mahri Oral Poetry," *Journal of Semitic Studies* 55:1 (2010), pp. 163-182.

Arabic. In his *Árabe andalusí y Lenguas Romances*,³ Corriente has shown that the Arabic dialects of al-Andalus competed with the native Romance from the very beginning (eighth century), creating circumstances of unequal bilingualism, with the Arabic dialectal bundle as the cultural, urban language and Romance as the language of the poor Christian villagers.⁴ In his account, the ensuing move towards a clear Arabic monolingualism was completed in the thirteenth century, whereas during the eleventh and twelfth centuries bilingual geographical areas were becoming very limited.⁵ From a synchronic point of view Corriente has shown very convincingly that the Arabic language used in al-Andalus did not preserve the quantitative rhythm of Classical Arabic, replacing it with a stress marking the prominence of some syllables.⁶ This development, he claims, had consequences for the history of Arabic Andalusian metrics: there are clear signs that the metrics of Classical Arabic, the *'arūd*, suffered an accentual adaptation when it was used in the *muwashshah* and, above all, in the *zajal*.⁷

Corriente's studies have made, in my opinion, a very important contribution to our knowledge of the linguistic circumstances of Arabic al-Andalus and their consequences for Iberian literary history. I believe, however, that this new perspective on the linguistic development of al-Andalus has yet to be fully incorporated into the study of Hebrew metrics.

Since the early days of research on the poetics and metrics of medieval Hebrew poetry, most scholars have agreed that it was Dunash ben Labraṭ who introduced a new technique of writing poetry in Hebrew which 'imitated', or adapted biblical Hebrew to, an Arabic system of long and short units. And since classical Arabic poetry was based on a 'quantitative' prosody, Hebrew metrics has been studied exclusively in terms of 'quantitative' categories, a perspective shared by all manuals aiming to elucidate the core traits of medieval Hebrew poetry. Most scholars have also recognized that what Dunash did was not obvious and marked a significant innovation: since at the time the new metric and poetic system was introduced there were no 'long' or 'short' syllables in Hebrew, considerable adaptation was

3 Federico Corriente, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid 1992.

4 Corriente, note 3 above, pp. 33-34.

5 Corriente, note 3 above, note 3 above, p. 34.

6 "Una serie de rasgos gráficos, sociolingüísticos e histórico-literarios confluyen en significar que el andalusí no conservaba el ritmo cuantitativo del ár., habiéndolo sustituido por un sistema de prominencia silábica basada en el acento tónico como fonema suprasegmental": Corriente, note 3 above, p. 60.

7 "Hay indicios vehementes de que esta situación les llevó a producir una adaptación acentual de la métrica del ár. o 'arūd utilizada en el muwaššah y, sobre todo, en el cejel" (Corriente, note 3 above, p. 62).

necessary.⁸ The most important novelty of Dunash's system was the creation of a special unit, the *yated*, formed by a *shewa*' or *ḥaṭef* vowel followed by one of the regular vowels, in keeping with the classical Arabic *watid*.

Despite general acknowledgment of Dunash's innovative adaptation of the Arabic prosodic system, some scholars stress the fact that going as far back as the tenth century, none of the medieval descriptions of this type of Hebrew metrics lamented the absence of long and short vowels or syllables, suggesting that from the very beginning other elements of the new poetics were deemed more important. Medieval Hebrew writings on prosody described Dunash's new metrics very differently, with no reference to 'long' or 'short' units. Some relatively late medieval criticisms and explications of his technique presented Hebrew metrics as combining two kinds of vowels, 'kings' and 'servants'—somewhat different from the classical Arabic meters, but still fairly close to them. Hebrew meters, somewhat modified from the classical Arabic patterns, were enumerated and described using this combination. This, however, was not the only account offered by Hebrew experts on metrics. In the earliest criticisms of Dunash's work, besides other important objections, the disciples of Menaḥem mentioned the "change of accent," the "destruction of the *ṭe'amim*," as one reason for their criticism:⁹

ועוד תשחית הטעמים והעניינים, ותשים מלרע מלעיל, ותחליף קמץ קטן, כאשר
נמצא ראש שיריך

לְדוֹרֵשׁ הַחֲכָמוֹת / בְּעִיצוֹת וּמְזֻמוֹת

הן בהביאך דורש במשקל, יהיה בפתח קטן והטעם מלעיל, והיה עיקרו קמץ
קטן, והטעם מלרע.
וכה יקרה

לְגוֹעַר בְּתַנּוּמוֹת / נְשָׁפִים וּשְׁחָרִים

ובעשותך ככה, תחליף אומר עצתי תקום כמו יתן אמר. כן דורש מלרע כמו
אומר עצתי תקום, ודורש מלעיל כמו יי יתן אמר. וזאת השחתה גדולה בטעמים
ובעניינים.

8 The system of Tiberian masoretic vowels used in the Middle Ages did not classify the vowels according to their length (as either 'short' or 'long'), distinguishing instead between different vocalic tones.

9 Santiago Benavente (ed.), *Tešubot de los Discípulos de Menaḥem contra Dunaš ben Labraṭ*, Granada 1986, p. 14*.

The change of accent ("ותשים מלרע מלעיל") conditioned in their opinion vocalic changes such as קטן / פתח קטן , distinguishing the "עיקרו," the regular form in prose of a word, from its poetic form, its form in meter ("במשקל").¹⁰

Yehudi ben Sheshat seemed to understand the question, כי הפך הרב הקמץ לפתוח, והפתוח לקמץ והמלה הנקודה מלעיל לקמוצה חטופה,¹¹ but in his usual way of simplifying the debate he simply denied the value of the proofs of Menaḥem's disciples.

In his short treatise on Hebrew metrics,¹² Judah Halevi adopted an attitude close to that of Menaḥem's disciples, regretting above all the loss of the distinction between *mil'el* and *milra'* words that did not respect the differences between name and verb or between verbal forms.

Abraham ibn 'Ezra, in his *Sefer ṣahot*, explained the different types of Hebrew meter (*mishqal*) as a function of sequences of *tenu'ah* and *yated* (a mobile *shewa'* followed by a *tenu'ah*).¹³ What he, as well as the poets, deemed important was just the number of the vowels ("כי לא ישמרו רק מספר התנועות").¹⁴

David ben Yom Tov ibn Bilya explained the meters in terms of a division of the vowels into 'kings' and 'servants'. No mention of accent was made in his description of the eighteen different meters. He spoke for the first time of a different kind of 'melodic poem' (השירים הלחניים) which takes into consideration only the number of *nequdot* (vowels or syllables: "כמות מספרי נקודותיו"), same as the Romance languages which have "only kings and no servants" ("כי כלם מלכים" (ואין בהם עבדים)). The poets decide the number of syllables and in that way give shape to the structure of the poem ("ועל פיהם יהיה בנין השיר").¹⁵

Saadia ibn Danan, in the fifteenth century, described the Hebrew meters as composed of three kinds of vowel — 'kings', 'servants', and those that can be either 'kings' or 'servants' — combinable in *tenu'ot* ('kings') and *yetedot* ('servant'/'king')

10 It has become usual among scholars of medieval Hebrew poetry to change the masoretic vocalization, adapting it to the requirements of prosody — especially so in the case of the *shewa'* and the *ḥatef*. In my opinion, this usage is not at all justified. Medieval authors did not usually vocalize their poetry, but insofar as they did, I don't think they would have adapted the grammatical vocalization to the prosody. They did not alter the grammar of the words, only the performance of the reading according to the laws of meter.

11 María Encarnación Varela Moreno (ed.), *Tešubot de Yehudi ben Šešet*, Granada 1981, p. 17*.

12 Heinrich Brody, *Die schönen Versmasse*, Berlin 1930.

13 Abraham Ibn 'Ezra: *Sefer Ṣahot*, Carlos del Valle (ed.), Salamanca 1977, p. 147.

14 Ibid., p. 147.

15 See Carlos del Valle, *El diván poético de Dunash ben Labrat: la introducción de la métrica árabe*, Madrid 1988, pp. 487-488.

compounds) whose organized sequences (in *'amudim*, 'feet') form the sixteen *neharot* ('rivers').¹⁶ As in the case of Abraham ibn 'Ezra, no reference was made to a possible accent in the meters and their components.

We see, then, that among medieval authors who analyzed the nature of Hebrew prosody there was not one homogeneous way of explaining the essence of Hebrew meter. None of the theoretic writers in Medieval Sepharad viewed Hebrew prosody and meters as purely quantitative, however, that is, as based on the 'length' of the vowels in terms of 'short' versus 'long' units. The opposition of 'king' and 'servant' is, in my opinion, of a grammatical nature, a description of the material reality or composition of the units, and has little to do with prosody or with phonic realization. It could mark, in any case, the predominance of certain vowels or syllables over others, which is not easy to understand from a simple 'quantitative' point of view. The best expression of this material description is perhaps Saadia ibn Danan's way of representing the different kinds of meters through combinations of the signs T / O (*yated / tenu'ah*). The prosody of classical Hebrew poetry becomes in that way a combinatory technique. The only writers who considered and stressed the accent of the words included in the meter—namely, the disciples of Menaḥem and Judah Halevi—viewed Dunash's innovation negatively, as contrary to the traditional pronunciation of Hebrew. In their view, the phonic performance of the verses in keeping with Dunash's innovation caused unwarranted grammatical changes in the words, destroying the nature of the Hebrew language.

The view of classical Andalusian Hebrew metrics as 'quantitative' is apparently the invention of modern scholars who had in mind the nature of the classical Arabic *'arūd*. Whether adequate or not for describing Dunash's innovation, it is certainly not in agreement with the perceptions of any of the medieval theoretical commentators on Andalusian Hebrew poetry. Nobody will deny that Dunash tried to imitate classical Arabic prosody by infusing his Hebrew verses with the main attributes of traditional Arabic poetry. But if it is indeed the case that Andalusian Arabic had already undergone deep changes in the tenth century and was in the process of replacing the quantitative rhythm of classical Arabic with an accentual one, it is easier to understand why Dunash's medieval followers and critics did not primarily see the 'quantitative' combination of long and short units as the core of this technique.

16 Angel Sáenz-Badillos and Judit Targarona, "Los capítulos sobre métrica del granadino Se'adyah ibn Danan," *Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX Aniversario*, vol. 2, Granada 1987, pp. 471-489, esp. pp. 482-486.

If we assume, however, that for these medieval writers the decisive factor was *not* the length of the units, what was the function of the retained sequence of *yated* and *tenu'ot*? It could have been neither a purely written or graphic device, nor a plastic combinatory technique. Though this new technique (unlike the older tradition of the Hebrew *piyyut*) prescribed a fixed number of syllables per line, it is unlikely that this was seen as the main characteristic of the new prosody: had this been the case, the criticism leveled by Menaḥem's and Judah Halevi's disciples would have remained unmotivated. In these authors' view, a certain rhythmic element besides the isosyllabism was characteristic of Dunash's innovation and had a notably negative influence on the language. The rhythm was primarily conditioned by the *yated* and its position within the verse; the *tenu'ot*, though much more numerous in comparison, had no substantial influence on the rhythmic structure of the composition. It was the rhythm marked by the *yated* that was responsible, then, for the changes denounced by Menaḥem's disciples. Since, from a grammatical point of view, the *shewa'* was a secondary vocalic element, it was the syllable after the *shewa'* that had to receive an ictus or stress (it was for this reason, the disciples said, that Dunash's technique converted *wě-ómér*—the participle's proper enunciation—into *wě-ómer*, as if it were a substantive). For these writers, the proper way to describe the *yated* in the medieval Hebrew poetry of al-Andalus would thus be as a non-stressed element followed by a stressed one.

In this context, what was the function of the 'syllabic meter'? The creators of this alternative system were apparently in search of a solution that could replace Dunash's system without making the same 'mistakes', without destroying the nature of the Hebrew language. The only explanation for their isosyllabic anti-Dunashian alternative is that since they believed syllable length was not important for Hebrew (as it was for classical Arabic) and denied its rhythmic function, the *shewa'* and *ḥatef* vowels became irrelevant. Since only full-voweled syllables were to be counted, the *shewa'* and the *ḥatef* could be placed anywhere in the verse. Admittedly, this system of prosody was far less successful than Dunash's; the proposal came, however, from experts on Hebrew philology and was doubtlessly rooted in good knowledge of the language and its pronunciation.

Recent work by Corriente as well as Liebhaber gives rise, however, to the question whether it is not possible to describe the technique created by Dunash as a combination of 'quantitative' and 'qualitative' prosodies. Meters formed by feet (*'amudim*) with 'long' and 'short' units are not the only possible basis for Dunash's technique. To arrive at a more accurate picture of Hebrew metrics, at least as they were seen in the Middle Ages, we need to add the distinction between 'stressed' and 'unstressed' syllables. Above all, we must not presuppose that the

two kinds of prosody are incompatible or radically different; if, by contrast, rhythm is understood as the essential component of the verse in both cases, this is consistent with a purely 'quantitative', a purely 'qualitative', or a combined prosody. And the linguistic situation in al-Andalus in the tenth and eleventh centuries permits us to believe that the third answer is not incorrect.

This new perspective on Dunash's technique has important implications for the *muwashshah*.¹⁷ If it is accurate, there would have been no need to introduce radical changes in order to adapt Hebrew poetry to the new scheme. The Hebrew *muwashshah* would have been the result of a combinatory prosody that could be considered both 'quantitative' and 'qualitative', though due to the type of performance and to the introduction of elements in a different language the 'qualitative' aspects would have become increasingly important.

Discussions about the prosody of the *muwashshah* have been lengthy and sometimes formulated in a very passionate tone, but after many years of debates it seems to be well-established that this type of strophic form was of Arabic origin and that the Hebrew poets appropriated it from their Arabic counterparts in al-Andalus. For our current purposes, it is important to ask whether the linguistic circumstances of Andalusian Arabic had any consequences for the pattern of the Hebrew *muwashshah*. If it is true that the contrast between long and short vowels had disappeared or become completely secondary by the time the *muwashshah* was adopted by Hebrew poets, this obviously means that the classical Arabic prosody, or 'arūd', had already been deeply modified. In such a case, the extreme classicist, 'quantitative' interpretation of the *muwashshah* can no longer be defended. The consequences for the Hebrew imitation of the *muwashshah* are also obvious.

Some of the conjectures about a modified 'arūd' are reasonable and consistent with the linguistic development analyzed by Corriente and described at the outset of this paper.¹⁸ Corriente's studies have made, in my opinion, a very important contribution to our knowledge of the linguistic circumstances of Arabic al-Andalus and their consequences for Iberian literary history. I believe, however,

17 See the excellent description and classic study of the genre by Tova Rosen-Moked, *The Hebrew Girdle Poem (Muwashshah) in the Middle Ages* [in Hebrew], Haifa 1985. Also useful are Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. L. P. Harvey (ed.), Oxford 1984; Ezra Fleischer, "Reflections on the Rise and Reception of the *Muwashshah* in Medieval Hebrew Poetry" [in Hebrew], *Millet* 1 (1983), pp. 165-197; and Otto Zwartjes's helpful bibliography in Henk Heijkoop and Otto Zwartjes (eds.), *Muwaššah, Zajal, Kharja: A Bibliography of Strophic Poetry and Music from al-Andalus and their Influence in East and West*, Leiden and Boston 2004.

18 Corriente has defended this theory in numerous books and papers; see for example Federico Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madrid 1998, pp. 88-92.

that this new perspective on the linguistic development of al-Andalus has yet to be fully applied to the study of Hebrew metrics, which is one of my main aims in this paper. The problem is where to place the supposed modifications of the classical prosody and how to fix their limits. Some suggestions, especially those of a combinatory nature, are highly contentious; in any case, the modifications must have differed markedly from the variants foreseen by the classic descriptions of Hebrew prosody, in some cases producing 'monsters' far removed from the classical meters. Nonetheless, a moderate 'modified *'arūd*' theory seems to me reasonable.¹⁹

But if both the linguistic circumstances of al-Andalus and Dunash's own technique were characterized by a 'combined' prosody, what was novel about the prosody and structure of the Hebrew *muwashshah*? First of all, there is the division into strophes (in contravention of the classic pattern of the *qasida*) and the double-rhyme system. In particular, the closing verses of the *kharja*, often written in Romance languages or in dialectal Arabic, seem to be an essential component, though scholars differ about their structural function and influence.

Scholars of the Arabic *muwashshah* have expressed serious doubts about the Romance origins of many of the *kharajāt*, which were traditionally interpreted as Romance in character. Not so in the case of the close to thirty *kharajāt* of Hebrew *muwashshahāt*, which were clearly composed in Romance and thus written in a purely 'qualitative', accentual-syllabic prosody. Of particular importance to answering our questions is the use of earlier *kharajāt* in the Hebrew *muwashshahāt*—a well-known practice, as is the formation, following earlier examples, of 'families' of *muwashshahāt*, in many cases sharing the same *kharja*, sometimes with small variants. These are clear examples of the *kharja*'s decisive structural function, already underscored in many early accounts of these compositions.²⁰ In these cases it is obvious that the *muwashshah* was composed on the basis of a preexisting *kharja* taken from an earlier poem. Poets composing this type of bilingual composition needed to create a certain harmony between the two sections. To this end, they had to adapt the Hebrew section of the *muwashshah* to its Romance *kharja* and to establish a rhythmic unity in the entire composition despite the different literary traditions represented in its two sections. The author of the new *muwashshah* had to try to

19 Scholars insisting on the musical, melodic, *lahn*-based character of the *muwashshah* (see Ulf Haxen, "The Mu'arāda Concept and its Musico-Rhythmical Implications: A Preliminary Clue," *Al-Andalus* 43 [1978], pp. 113-124) may also be right—a possibility not irreconcilable with the theory just discussed. Musical performance can contribute much to our understanding of the modified *'arūd* by pointing to dimensions absent from classical Arabic or Hebrew poetry.

20 See the well-known description by Ibn Sanā' al-Mulq in Otto Zwartjes, *The Andalusian Xarja-s: Poetry at the Crossroads of Two Systems?* Nijmegen 1995, p. 57.

reproduce the rhythmic pattern of the *kharja*, adapting to a 'qualitative,' accentual system elements that had originally corresponded to a 'quantitative' prosody.

The main difference between the Hebrew *muwashshah* and its Romance *kharja* is that although in most cases the number of syllables is the same, the former has one or more *shewas*, apparently in fixed places. Is that a remnant of the old classical prosody? There is no doubt that in the Hebrew *muwashshah* it is possible to find a sequence of *yated* and *tenu'ot* similar to that of the classical poetry. But it is also clear that in most cases the classical meters are unrecognizable unless we assume they were subject to radical changes, with '*amudim* or *tenu'ot* dropped or added. While this assumption is conceivable and even respectable—not a few serious scholars have tried to apply the 'modified '*arūd*' theory not only to the verses of the *muwashshah* but also to the Romance *kharja*²¹—I believe it is not necessary for understanding the Hebrew *muwashshahāt*. The Romance *kharajāt* came from a different literary tradition based on another, non-'quantitative' technique and did not have to be adapted to the structure of the Hebrew section. As Menahem's disciples stressed in their account of Dunash's technique, the function of the *yated* in the Hebrew verses seems to be mainly rhythmic in nature. The most important question for understanding this type of bilingual composition is how the reading or singing of the Hebrew *muwashshah* was made to correspond with the accentual-syllabic poetry of the Romance *kharja*.

Most of the difficulties in fully understanding the Hebrew *muwashshah* come from the contrast between what most scholars see as two radically different, mutually exclusive systems: the 'quantitative' system of post-Dunash[ian] classical Hebrew poetry, and the *muwashshah* system, in which a Romance accentual-syllabic *kharja* was seen by most authors writing on Hebrew metrics as an importune addition. Once we have serious reasons for describing Dunash's poetry as combining 'quantitative' and 'qualitative' prosody, it becomes much easier to understand how eleventh-century Hebrew authors could take the new scheme of the *muwashshah* without needing to justify it and without finding it in real contrast with the more classical type of monorhymed poetry. The rhythmic function of the *yated* and the principle of isosyllabism could be maintained even if the new compositions had to be adjusted to fit the previously established accentual-syllabic poetry of the Romance *kharja*.

The Hebrew poets seem to have constructed their strophic poems in close harmony with the already-existing *kharajāt*, with the *kharja* determining the meter and rhyme of the last two verses of each strophe ('vueltas') and even their

21 See for instance Corriente, note 18 above, pp. 308-310.

melody (the remaining verses could follow different patterns, either in part or in whole).²² The poets may have tried to imitate the rhythm of the *kharja* using a technique similar to Dunash's, modifying it in order to adapt it to new needs. This may explain why the *shewa'* is placed in the same position in all the verses of the strophes — namely, because it maintains the rhythmic function of a pre-tonic syllable. The long element following the *shewa'* is the one that seems to have the accent.²³ In most cases, the syllable after the *shewa'* in the *muwashshah* seems to correspond with the accented syllable in the Romance *kharja*. This means that at least in the 'vueltas' of their own composition the poets tried to reproduce or to imitate the accentual-syllabic structure of the *kharja*, even if they wrote in a meter that did not completely differ from their monorhymed compositions.

Usually, the metric structure of the strophes is the same as that of the 'vueltas'; elsewhere, it is a variant that does not substantially change the rhythmic unit of the composition.²⁴ In all such cases, the authors did not invent a new sequence of 'amudim in keeping with Dunash's technique, but rather tried to reproduce the accentual-syllabic structure of the *kharja* without completely abandoning the patterns used in their other classical compositions.

To illustrate this method, let us consider Judah Halevi's *shalom le-gever*,²⁵ a poem sent to Moshe ibn 'Ezra on the occasion of the death of one of his brothers. Judah Halevi chose a Romance *kharja* previously used by an Arabic poet, Abū Bakr Yahya ibn Bāqī:

Bened la páska ayún sin ello
kom kande(d) mew qoraçón por ello.²⁶

In this case there is no doubt that the poet had seen the *kharja* prior to composing the rest of the composition. This Romance *kharja* has ten syllables in each line,

22 See the comments on this topic by Yosef Yahalom, "Aportaciones a la prosodia de la moaxaja hebrea," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* 34:2 (1985), pp. 1-25; cf. Benjamin Hrushovsky, "Prosody, Hebrew," *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, pp. 1195-1240; Dan Pagis, *Change and Tradition in Secular Poetry: Spain and Italy* [in Hebrew], Jerusalem 1976, p. 134.

23 See the discussion of Menahem's disciples and Dunash in S. G. Stern (ed.), *Teshuvot Talmide Menahem*, Wien 1870, 20 ff.; and in Benavente (ed.), note 9 above, 12* ff. and 15 ff. See also my "Los discípulos de Mēnaḥem sobre la métrica hebrea", *Sefarad* 46 (1986), pp. 421-431.

24 The strophe reproduces the first half of the *kharja* in some cases, only the second in others. Sometimes the *kharja* is slightly modified or abridged without altering the basic rhythm.

25 *Judah Halevi: Dirwān*, vol. 1, Heinrich Brody and A. M. Haberman (eds.), Berlin 1894, reprinted Farnborough 1971, pp. 168-169.

26 Federico Corriente and Angel Sáenz-Badillos, "Nueva propuesta de lectura de las xarajāt con texto romance de la serie hebrea", *Revista de Filología Española* 74 (1994), pp. 283-289 (at p. 285).

with the main accent on the seventh syllable and a possible additional accent on the fourth. Both verses have the same rhyme in –llo (–llu). Both the syllabic structure of the *kharja* and the rhyme are the same used in the first two verses of the Hebrew composition (*ha-madrikh*) and in the last two verses of the other four strophes (*ha-'ezorim*), if we count the grammatically ultra-short vowels as full prosodic vowels. There is no doubt that in all of the previously mentioned Hebrew verses the poet tried to imitate the Romance *kharja*. The three remaining verses in the five strophes have the same number of vowels, but, as is usual in the *muwashshah*, the rhymes are different. All the Hebrew verses of the *muwashshah* have a *shewa'* or a *ḥaṭef* in the third and sixth positions. If we analyze the verses from the perspective of Dunash's prosody, we have a sequence of three '*amudim*: *mitpo'ālim, pa'ālim, niḥ'alim*. This pattern, however, does not correspond to any of the classical meters. If we consider the two ultra-short vowels as pre-tonic, then the Hebrew verses of the entire composition have the stress on the fourth and seventh syllables, in keeping with the Romance verses of the *kharja*. In my view, this is a clear case of Dunash's technique being adapted to the requirements of a bilingual composition. That Judah Halevi apparently found it easy to do so is explained by the fact that he was proceeding not from a purely 'quantitative' prosody but from a system of syllabic predominance based on the tonic accent.²⁷

Let us now consider another *muwashshah*, Todros Abulafia's '*ofer yimtaq ki-debaš*.²⁸ Here, the poet uses, with very small modifications, a Romance *kharja* found in a panegyric by Judah Halevi:²⁹

Báy(d)se mew qoraçón de míb / ya ráb si se me tornarád
tan mál me dóled l' alḥabīb / enférmo yéd kand sanarád.

Todros adapts the text of the *kharja* to the needs of his composition, replacing for instance *alḥabīb* with *algarīb*, without changing the rhythmic structure. In both poems, the Romance *kharja*, as an accentual-syllabic composition, has two verses with two internally rhyming hemistiches of eight syllables each. The main accent is on the last syllable. All the verses of the *muwashshahāt*, by Judah and by Todros, have exactly the same number of syllables. From the perspective of Dunash's prosody, we find in each hemistich a sequence of three '*amudim*: *niḥ'al*,

27 See my "Las moaxajas de Yehuda ha-Levi," *Actas del VI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Granada 1989, pp. 123-130; and "Las moaxajas de Todros Abul'afia," *Actas del IV Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas"*, Toledo 1988, pp. 135-146.

28 Todros Abulafia ben Judah Halevi: *Gan ha-meshalim veḥa-ḥidot* [The Garden of Proverbs and Riddles], David Yellin (ed.), Jerusalem 1932-36, p. 32 f., n25.

29 *Rav-lakhem mokhiḥay*, in Brody and Habrman (eds.) note 25 above, vol. 2, pp. 321-322.

nif'al, and *mitpa'ălim*, with a single *yated* in the final position—a construction not in keeping with any of the classical meters used in Hebrew poetry. If my interpretation is correct, the final *yated* indicates that the last Hebrew syllable is a tonic one, exactly like the last syllable of the *kharja*.

I have chosen these two examples because they are particularly clear cases of *mu'āraḍa*. In these two compositions, the Romance *kharja* preexisted the Hebrew composition, with the author achieving a perfect structural and rhythmic cohesion between the *muwashshah* and the *kharja*. I am well aware that not all Hebrew *muwashshahāt* must be analyzed in exactly the same manner: there are cases in which other explanations of the prosody of the *muwashshah* may be accepted. But I have not found a single *muwashshah* that cannot be read and understood from this point of view.

As we have seen, Corriente's explanation of the development of Andalusian Arabic has significant consequences for understanding Hebrew prosody in medieval Andalusian poetry. This is probably the case with Dunash's system, which should be reconsidered as accentual, with the stress playing some role, rather than purely 'quantitative'. This is particularly clear in the strophic poems, in which the 'qualitative' prosody is in many cases no less important than the 'quantitative'. In most cases, the Hebrew *muwashshah* adapted its classic 'quantitative' components, the *'amudim*, to the accentual-syllabic structure of the *kharja*—a pattern particularly evident in bilingual compositions including Hebrew strophes and Romance *kharjas*.

Univ. Complutense, Madrid / Real Colegio Complutense at Harvard University

"*Em kol hai*": Virtues and Vices in Benjamin ben 'Anav of Rome's *Masa' gei hizayon*

Jonathan Decter

Benjamin ben 'Anav of Rome's (c. 1215-c. 1295) rhymed prose narrative *Masa' gei hizayon* (Pronouncement of the Valley of Vision) has been described as a "moral discourse disparaging ostentatious wealth" and as reflective of the social reality of Roman Jewry in the author's day.¹ The prose of *Masa' gei hizayon* is of a high quality and saturated with clever plays on biblical and rabbinic quotations, even if it dims in comparison with the brilliance of Immanuel of Rome's writing later in the century. Dan Pagis compares the work's rhymed prose with the Iberian Hebrew rhymed prose tradition, with roots reaching back to the Arabic *maqāma*.² Iberian forms certainly became well ensconced on the Italian Peninsula later in the century, as is evident in the *Maḥbarot* of Immanuel, and, as I suggest below, Benjamin was familiar with the *Mivḥar ha-peninim* (Choice of Pearls) of Solomon Ibn Gabirol. Yet, apart from a short introductory poem not written in quantitative meter, Benjamin's narrative contains no verse, and the narrative development is hardly akin to what one might expect in the *maqāma* literature. Rhymed prose had already been utilized in Hebrew on the Italian Peninsula in the eleventh-century *Megilat Aḥima'as*, and thus the ultimate inspiration for the adoption of rhyme in the work remains uncertain.³

1 Kenneth Stow, *The Jews in Rome 1536-1551*, Leiden 1995, p. xxviii. Solomon Nahon likewise describes the text as a "satire lampooning the arrogance and overweening pride of the wealthy": see *Benjamin ben Abraham 'Anav: Sefer Masa ge hizayon* [Burden of the Valley of Vision], Solomon Nahon (ed.), Tel Aviv 1966, p. 1 (all references to the book will henceforth appear parenthesized in the body of the paper). This edition is a facsimile of the first printed edition (Riva di Trento 1560), reprinted in order to commemorate the Vatican's abolition of the cult of Beatus Simone of Trento, a minor patron fabled to have been murdered by the Jews of the city for ritual purposes. In addition to this work, ben Anav produced a handful of *seliḥot*, glosses on Rashi's Torah commentary, a work on the calendar, and a lost halakhic work.

2 Dan Pagis, *Innovation and Tradition in Hebrew Secular Poetry* [in Hebrew], Jerusalem 1976, p. 258.

3 Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: the Family Chronicle of Aḥima'az Ben Paltiel*, Leiden 2009.

The narrative divides rather neatly into three sections, the third of which contains an extended excursus on ethics which will be the primary subject of this article. I will argue that Benjamin refashioned the terminology of the Jewish ethical tradition into a structure that reflects interaction with contemporary Christian discourse on virtues and vices, which by the thirteenth century had penetrated Latin and vernacular writing throughout Europe and had become popularized through sermons and artistic renderings. Moreover, the author presents the ethical discourse in a dramatized form that, along with the setting in which the oration is delivered, recalls the style of Christian ethical preaching of the period. Finally, I will point to some semantic shifts in Hebrew ethical terminology that reflect the social concerns of thirteenth-century Europe broadly.

The story begins with the author, narrating in his own voice, describing the decadent social mores that he witnessed in the upper echelon of Roman Jewry, particularly their lust for money and pleasure and their disregard for wisdom and high character. While still fuming over what he saw, a deep sleep falls upon the narrator and he beholds visions in what I consider the second part of the narrative. A wind lifts Benjamin to the "Valley of Vision" (cf., Isaiah 22), where he beholds a statue in the form of an old man made of alloyed metals, a vision based on Nebuchadnezzar's dream in Daniel 2:31-36: head of gold, breast and arms of silver, belly and thighs of bronze, feet of iron and clay. As in Daniel, the statue is then destroyed by a hewn stone. Next to Benjamin is an *ofan*, which orders him to fetch a scroll and record the vision in Hebrew and Aramaic "for the sake of your people."

Whereas Daniel had interpreted the statue of Nebuchadnezzar's dream to signify a sequence of kingdoms leading to the End of Days, the *ofan* explains that the different metals represent the strata of Jewish society, from the ministers who serve kings down to the poor. (The stratified social allegorization of a material object recalls such episodes as the third vision of the *Shepherd of Hermas* (second-century Rome), wherein Hermas is shown angels erecting a tower of stones which signify ecclesiastical officials, martyrs, the righteous, and converts, as well as neglected rocks unsuitable for masonry which represent the wealthy whose commerce interferes with their faith when persecution threatens.)⁴

The *ofan* then orders Benjamin to gather "all the Jews—men, women and children" and to share with them the vision and its interpretation. To the "River of Love" by the Valley of Vision "at the gate of upper Benjamin" (a self-reference),

4 Richard Newhauser, *The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge 2000, p. 1.

Benjamin summons "all the members of society, my brethren and companions, my leaders and confidants, princes and elites, the lowly and the great, the young man and the virgin, the nursling with the aged." There he delivers an oration, which constitutes the third section of the narrative, consisting of a discourse on virtues and vices.⁵

Benjamin first warns the masses concerning three vices, beginning with Desire (*Ta'avah*) and Envy (*Qin'ah*), and pronounces, "he who has their bloodguilt upon him shall surely die," adopting the biblical refrain reserved for the most heinous and taboo of crimes (Lev. 20:11 and elsewhere). Desire and Envy together are described as the fathers of all impurities. To these two vices the author adds a third, Honor (*Kavod*; i.e., the pursuit of honor), described in the text as "the brother of Pride" (*Ga'avah*). The author states concerning these three, "when a man is caught by their cords, they drive him from the world," clearly referencing *Mishnah Avot* 4:21: "Rabbi Ele'azar ha-Qafar said, 'Envy, Desire, and Honor drive a man from the world [*moši'in et ha-adam min ha-'olam*].'"⁶ The author then lists antidotes for these three primary vices: Contentedness (*Histapqut*) for Desire, Acceptance (*Raṣon*) for Envy, Humility (*Anavah*) for Honor. It is striking in this part of the ethical discourse that virtues are introduced not as an independent, self-generating category but rather as counterparts or remedies for particular vices. Regarding Humility, Benjamin writes, "It is the most important *miṣvah*... for it is the mother of every living thing [*em kol ḥay*, evoking Eve in Gen. 3:20] and Love and Fear are her companions.... For this reason the friend of God said, 'The effect of humility is fear of the Lord' (Prov. 22:4)" (15a). Tellingly, Benjamin omits the more material rewards brought by humility in the conclusion of the verse from Proverbs, "...wealth, honor, and life."

After this introductory treatment of corresponding virtues and vices, the author expounds upon the origin and generation of other virtues and vices as a *sefer toledot yamim*, a book of genealogy—already hinted at when describing Envy and Desire as fathers and Humility as a mother. The section opens with a story about Reason and Folly (*Sekhel* and *Sikhlut*), both male, who cast lots to decide who will marry which of two women, Pride (*Ga'avah*) and Humility (*Anavah*). It would seem that *Ga'avah* has now taken the place of *Kavod* in the introductory section, where the two were described as siblings. As we will see, Benjamin likely set *Ga'avah* as the primary vice following the Christian usage of Pride

5 Note that Benjamin does not have specific terms either for "virtue" or "vice." Nevertheless, it is clear from the nature of his excursus that virtue and vice were what he had in mind.

6 Maimonides, in his commentary on this *mishnah*, comments that any one of these three "necessarily ruins faith" and prevents one from attaining intellectual or moral virtues.

(Superbia) and associated it closely with *Kavod* in order to accommodate the rabbinic text.

These two marriages produce children—seven virtues and six vices. Reason and Humility produce Shamefacedness, Refinement, Patience, Kindness, Confidence, Truth, and Temperance; Folly and Pride generate Power, Flattery, Impatience, Industry, Anger, and Frivolity. Although there is no discussion of their marriages, these then give rise to further auxiliary virtues and vices. I have laid out the full genealogical tree with Hebrew terminology in the outline below:

Three Primary Vices and their Antidotes (12b-21b)

Desire/*Ta'avah* ≠ Contentedness/*Histapqut*

Envy/*Qin'ah* ≠ Acceptance/*Raṣon*

Honor/*Kavod* ≠ Humility/'*Anavah*

Genealogy of Virtues

Marriage of Reason/*Sekhel* and Humility/'*Anavah*

1. Shamefacedness/*Boshet*
 - Fear/*Yir'ah*
 - Modesty/*Ṣeni'ut*
 - Asceticism/*Perishut*
2. Refinement/*Musar*
 - Caution/*Zehirut*
 - Recognition/*Hakarah*
 - Habit/*Hanhagah*
 - Silence/*Shetiḡah*
 - Learning/*Limud*
3. Patience/*Sevel*
 - Longsuffering/*Ye'ush*
 - Victory/*Niṣaḡon*
4. Kindness/*Hesed*
 - Recompense/*Gemul*
 - Rebuke/*Tokheḡah*
 - Generosity/*Nedivut*
5. Confidence/*Bitahon*
 - Faith/*Emunah*
6. Truth/*Emet*
 - Discretion/*Beḡinah*
 - Acknowledgment/*Hoda'ah*

7. Temperance/*Mitun*
 - Counsel/'*Eṣah*
 - Peace/*Shalom*
 - Rest/*Menuḥah*
 - Tranquility/*Hashqet*

Genealogy of Vices

Marriage of Folly/*Sikhlut* and Pride/*Ga'avah*

1. Power, Temerity/'*Azut*
 - Iniquity/'*Averah*
 - Obstinacy/'*Iqshut*
2. Flattery/*Honef*
 - Falsehood/*Sheqer*
 - Slander/*Rekhilut*
3. Impatience/*Mehirut*
 - Stumbling/*Kishalon*
 - Regret/*Haratah*
4. Industry/*Hariṣut*
 - Toil/'*Tirdah*
 - Stinginess/*Kilut*
5. Anger/*Ka'as*
 - Stupidity/'*Ivvelet*
6. Frivolity/'*Leṣanut*
 - Disgrace/'*Qalon*

A Gendered Dramatization

In his dramatized presentation of the genealogy of virtues and vices, Benjamin exploits the grammatical genders of ethical terminology. Tova Rosen has written extensively on the implications for the gendering of the soul in medieval Hebrew literature and demonstrated that the soul

takes on biological and behavioral qualities believed to be essentially female. She is desirous, lusting, sinning, menstruating, in need of being cleansed and corrected; she is either servile or disobedient; she is emotionally feeble; but she is also capable of love and devotion. She is thus portrayed as a disloyal wife, a straying daughter, a penitent pilgrim, a toiling maid, a captive princess, a prostitute, or—a loving companion.⁷

As in the discourse on the soul, *Sekhel* (Reason) is gendered masculine, as is *Sikhlut*

⁷ Tova Rosen, *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia 2003, p. 84.

(Folly), and both play the role of husband and father.⁸ *Anavah* (Humility) and *Ga'avah* (Pride) are wives and mothers. When Reason took Humility, "delicate and comely" (*ha-me'unagah ve-ha-na'avah*), as a wife,

he esteemed her soul and she, perfected in beauty, raised up grace and kindness before him. A wife of valor is a crown for her husband (Prov. 12:4). He brought her into his tent. He came unto her and impregnated her. She gave birth to seven children, wise and clever, and these are their names according to their generations.... (15b)

Similarly, Truth (*Emet*) is the father of the females Discretion (*Behinah*) and Acknowledgment (*Hoda'ah*), "her sister born at the time of her birth, in her form and likeness, to acknowledge Truth and Skill at times of satisfaction and indignation [*lehodot 'al ha-emet ve-'al ha-kisharon be'et ha-raṣon u-ve-'et he-ḥaron*]" (14a). Although the virtues and vices do not take on the full range of anthropomorphic and anthropathetic attributes found in the discourse on the soul, their gendered roles are nonetheless central and betray attitudes toward male and female social functions. The primary ideals for the female are to possess beauty and to show respect for her spouse, augmenting his station and reputation.

Terminology and Structure

In creating his genealogical tree, Benjamin draws upon a long tradition of Jewish ethical literature in which much of the Hebrew terminology can be found. Yet, as I will argue, Benjamin imagines an original interrelation among virtues and vices and presents them in such a way that betrays an affinity with contemporary Christian ethical discourse.

Apart from ethical sections of rabbinic writing, Benjamin may have accessed Jewish texts following the peripatetic tradition, for which Aristotle's *Nicomachean Ethics* served as the base text. As is well known, Aristotle generally views virtues as the median point between opposing extremes. The number of virtues is as limitless as the number of possible extremes and the pursuit of the mean is tantamount to, or at least a prerequisite for, the pursuit of happiness. Plato's *Republic*, which focused on the four virtues of Fortitude, Prudence, Temperance, and Justice was of more limited interest to Jewish audiences. Muslim authors including al-Farābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājja, and Ibn Rushd wrote commentaries on Aristotle's and Plato's

⁸ Although we might expect *sikhlut* to be feminine, nouns of this construction were often treated as masculine in medieval Hebrew texts such as the translations of the Ibn Tibbon dynasty. I wish to thank Raymond Scheindlin for making this point. On the other hand, *Ta'avah* and *Qin'ah* are described as "fathers" in the earlier section although they are grammatically feminine.

ethical writings, some known to Jewish writers, and authored original tracts on ethics, though we need not elaborate upon these here.⁹

Solomon Ibn Gabirol wrote the *Mivḥar ha-penimim* (Choice of Pearls, originally in Judeo-Arabic, surviving in the Hebrew translation of Judah Ibn Tibbon), a collection of aphorisms on miscellaneous subjects, including numerous virtues and vices, culled from the sayings of sages going back to Arabic, Greek, and Sanskrit sources.¹⁰ Ibn Gabirol's Judeo-Arabic *Iṣlāḥ al-akhlāq* (Improvement of the Moral Qualities), also translated into Hebrew by Judah Ibn Tibbon as *Tikkun middot ha-nefesh*, is a far more systematic work that treats twenty qualities (*akhlāq*), four associated with each of the five senses such that every quality has one opposing it.¹¹ For example, associated with the sense of sight are the quality Pride (*al-shamkh*) and its opposite Meekness (*al-khushū'*), the quality Diffidence (*al-ḥayā'*) and its opposite Impudence (*al-qamḥ*) and so on. On occasion, Ibn Gabirol is concerned with the interrelation among virtues or vices, including their ontological sequence, though this does not constitute a major element of the text.

The most Aristotelian system of ethics pursued by a Jewish author was that explained by Maimonides in the introduction to his Judeo-Arabic commentary on *Mishnah Avot* (the introduction is known in Arabic as the *Thamāniyat fuṣūl* [Eight Chapters] and in Hebrew, through the translation of Samuel Ibn Tibbon, as the *Shemoneh peraḳim*).¹² In his second chapter, Maimonides divides the virtues (Ar. *faḍā'il*, Heb. *ma'alot*), following Aristotle and al-Farābī, into moral and intellectual categories with corresponding categories of vices ("ignoble characteristics" or "deficiencies," Ar. *radhā'il*, Heb. *peḥitot*). The intellectual virtues belong to the

9 See for example Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991. On the Hebrew translation of Ibn Rushd's commentary on the Republic, see *Averroes: Commentary on Plato's Republic*, E.I.J. Rosenthal (ed. and trans.), Cambridge 1956; Ralph Lerner, *Averroes on Plato's Republic*, Ithaca, NY 1974.

10 *Solomon Ibn Gabirol: The Choice of Pearls*, from Hebrew: B. H. Ascher, London 1859. There is also an earlier edition by H. Filipowski, London 1851.

11 For the Arabic of the *Iṣlāḥ al-akhlāq* along with an English translation, see *Solomon Ibn Gabirol: The Improvement of the Moral Qualities*, Stephen S. Wise (ed. and trans.), New York 1952. The title of Ibn Gabirol's work recalls Miskawayh's *Tahdhīb al-akhlāq*. In both titles, the term "*akhlāq*" might be translated most directly as "characteristics."

12 Here we need not delve into the debate regarding the extent to which Maimonides does or does not follow Aristotle's doctrine. The Eight Chapters also bears an affinity for al-Farābī's *Fuṣūl al-madāni*. See Herbert Davidson, "Maimonides' 'Shemoneh peraḳim' and Alfarabi's 'Fuṣūl al-Madāni,'" *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33-50. For Maimonides, see the Judeo-Arabic text edited by Yosef Kafaḥ, *Mishnah 'im perush Rabenu Mosheh Ben Maimon: maḳor ve-targum* [Mishnah with Interpretation by Maimonides: Original Text and Interpretation], Qiryat Ono 1993, *masekhet avot*.

rational faculty and include Wisdom (understood as knowledge of direct and indirect causes of things) and Reason (consisting of axioms, acquired intellect, and acuity). The intellectual vices are the *opposites* of such qualities. Moral virtues belong to the appetitive faculty. Here the virtues are "very numerous" and include Moderation, Liberality, Honesty, Meekness, Humility, Courage, etc. Vices in this area are understood as *deficiencies* or *exaggerations* of these qualities. In chapter four, Maimonides expands upon this discussion and describes, following Aristotle, each moral virtue as the mean between two extremes. As in the *Nicomachean Ethics*, the virtues given here are merely examples since the virtues are determined by the extremes, which are infinite. By the early thirteenth century, ethical literature had become sufficiently ensconced in Jewish writing that Judah al-Ḥarizi wrote a parody of the genre in his *Book of Tahkemoni*.¹³

As stated, most of the ethical terminology found in Benjamin's narrative can be traced to earlier works of ethical writing in Hebrew. It seems likely that Benjamin's most immediate source was Ibn Gabirol's *Mivḥar ha-peninim* since many of Benjamin's terms appear there as chapter titles. Of Benjamin's virtues, the following appear as chapter titles in the *Mivḥar*: 'Anavah; Mitun; Boshet; Ḥesed; Hakarah; Musar; Hanhagah; (She'elat) ha-'Eṣah; Tokhekha(t) ha-Ahavah; Ṣeni'ut; Shetiḡah; (Ahavat) ha-emet; Perishut. Of Benjamin's vices, the following appear in the *Mivḥar*: Qin'ah; Ḥonef; Ḥariṣut (u-me'at ha-biṭaḡon ba-elohim); Rekhilut; Kesilut (Benjamin actually has the synonymous Sikhlut); Ga'avah; Ivvelet; 'Iqshut; Qalon; Mehirut. Interestingly, Niṣaḡon (Victory) appears as a vice in the *Mivḥar* but as a virtue in *Masa' gei ḥizayon*. Ibn Gabirol has the idea of "contest" in mind, the notion that seeking to vanquish one's enemy leads to vileness in oneself.¹⁴ Ben 'Anav seems to associate the idea with the Latin Victoria, which is often included as a virtue in Latin texts and artistic representations and is proverbially said to stem from Harmony (Concordia); in *Masa' gei ḥizayon*, its progenitor is Patience (*Sevel*).¹⁵ In some instances, the order of virtues and vices in Ben 'Anav's list roughly follows the sequence of chapter titles in the *Mivḥar*, though Ibn Gabirol's listing is disjointed and miscellaneous rather than hierarchic. Further, there is little sense in Ibn Gabirol's *Mivḥar* that virtues or vices have any interdependence or ontological relationship.

13 See Jonathan Decter, "Concerning The Terminology of al-Ḥarizi's Virtues Debate," Wout Van Bekkum and Naoya Katsumata (eds.), *Giving a Diamond: Essays in Honor of Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden 2011, 159-173.

14 Ibn Gabirol, note 10 above, p. 130.

15 On the representation of Victoria, see Colum Hourihane (ed.), *Virtue and Vice: The Personifications in the Index of Christian Art*, Princeton 2000, p. 302.

Turning now to Christian ethical literature, which had become vast by the thirteenth century, Benjamin's selection of virtues and vices is not identical with the most typical lists created by Christian authors. Christian ethical writing actually grew out of two independent traditions, one pertaining primarily to virtues and the other to vices, which medieval authors tried to reconcile with some difficulty. Early enumerations of virtues usually count seven, consisting of the four cardinal virtues given by Plato and supplemented by three "theological" virtues given by Paul in I Corinthians 13:13—Faith, Hope, and Charity. These seven became the basis of systematic Christian discussions following the peripatetic tradition of such figures as Albert the Great and Thomas Aquinas.¹⁶

The vices, on the other hand, grew out of a tradition of challenges that monks faced in the Egyptian desert, which were then adopted by Cassian in the early fifth century and then famously by Pope Gregory the Great in his *Moral Commentary on Job* in the sixth century. These vices became known as the "Seven Deadly Sins," so called because they were believed to lead to the death of the body and the soul and to damnation.¹⁷ As Morton Bloomfield wrote in a classic study of the vices in English literature, medieval writers faced great difficulties in trying to oppose virtues and vices: "Pride, avarice, lust, envy, gluttony, anger, and sloth just cannot be perfectly balanced with fortitude, prudence, temperance, justice, faith, hope, and charity without violent damage to the validity of the contrast."¹⁸ Returning to Benjamin's list, of the so-called "Seven Deadly Sins," Pride, Envy, and Anger are all present, but Gluttony and Lust are not (*Ta'avah* is used in the sense of desire for material wealth and does not seem to include Libido). Humility, Patience, and Temperance are among Benjamin's virtues, but the Pauline theological virtues of Hope and Charity are not.

Benjamin's presentation of virtues and vices is neither a systematic treatise nor a simple collection of aphorisms. His treatment is certainly ordered, beginning with three cardinal vices—Envy, Desire, and Honor—and their corresponding antidotes. Although he grounds his treatment in a rabbinic source, he thoroughly recasts the meaning of the passage by prescribing specific antidotes, essentially

16 See various essays in the volume by István P. Bejczy, *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics 1200-1500*, Leiden 2008, especially Chapter 2 on Albert the Great and Aquinas. See also Alan of Lille's *Latin Treatise on Virtues and Vices and Gifts of the Holy Spirit*. Ramon Llull (1232-1315), who was active for a time in Italy, made the combination of moral and divine virtues and vices the center of his *Ars Magna*.

17 Columba Stewart, "Evagrius Ponticus and the 'Eight Generic Logismoi,'" Richard Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto 2005, pp. 3-34.

18 Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing, MI 1952, p. 67.

remedia, as one might also expect from a Christian author.¹⁹ The two vices of Envy and Desire are said to bring about death—"for he who has their bloodguilt upon him shall surely die"—which also smacks of the discourse on the Seven Deadly Sins. Benjamin then expounds upon the vertical interrelation of virtues and vices in the form of genealogical trees, though it does not seem that these virtues are prescribed as antidotes for the specific vices cited.

When presented with Honor in the text from *Avot*, Benjamin readily associates it with Pride/*Ga'avah* by making the two siblings. As suggested, Pride was of paramount importance in the Christian discourse on the vices, from Cassian and Gregory down through Chaucer and Dante, and constituted the primary transgression—the "Queen of Vices," according to Gregory—preceding the others in the moral order.²⁰ It is thus fitting in Benjamin's genealogy that Pride is the mother of the other vices and that its counterpart, Humility/*Anavah*, is the mother of the virtues and "*em kol hay*."

One wonders whether the hierarchy of virtues and vices is intended to be practical (that is, to teach that the cultivation of a given virtue or vice leads to another) or ontological (that is, to describe a hierarchy or set of relations among virtues and vices that is embedded in the very nature of being). Christian authors approached the virtues and vices in both ways, though the former was certainly paramount in the popular presentation of the subject in preaching.²¹ Benjamin's presentation exhibits characteristics of both practical and ontological systems. On the one hand, the author warns that pursuing given vices can lead one to sin (20b, see quotation below). On the other hand, he is illustrating how the virtues and vices exist according to their nature and the interrelations among them. When introducing the section, he writes, "and now for testament to you is this book of genealogy which has always existed [*she-kevar hayah le-'olamim*]" (15b). Hence he is not describing how virtues and vices succeed one another in time but is providing a cognitive map of their structure.

19 On the concept of *remedia*, see Bloomfield, note 18 above, p. 67 and index.

20 On Gregory, see Carole Straw, "Gregory, Cassian, and the Cardinal Vices," Newhauser (ed.), note 17 above, p. 36. On Chaucer, see below. Dante structures his seven levels of hell according to the seven vices. See also Stan Benfell, "Avarice, Justice, and Poverty in Dante's 'Comedy,'" *Laster im Mittelalter/Vices in the Middle Ages*, Christoph Flüeler and Martin Rohde (eds.), Berlin 2009, pp. 201-229. Immanuel of Rome, by the way, does not structure his *Tofet* according to specific sins, though his hell is certainly full of sinners of many sorts.

21 Aquinas rejected the idea that sins could give rise to other sins. Using Aristotelian categories of causality, he argued that cardinal sins were not efficient causes (i.e., ones which give rise to other sins) but rather final causes (the ultimate purposes to which all sins lead). This allowed for all sins to be included within the system.

It is likely that Benjamin gave such prominence to the subject of virtue and vice because it fit well with the moralizing tone of *Masa' gei hizayon* and because it had become central within various types of discourse throughout Latin Christendom by the thirteenth century. The transformations that swept across Christian Europe beginning in the late twelfth century — the development from agrarian to mercantile economies, the increased power of the bourgeoisie, the establishment of mendicant orders that ministered to the townspeople — also gave rise to new social concerns, such as the relationship between wealth and sin, and to new literary genres addressing them.²² Discourse on the virtues and vices was composed both in Latin and in the vernacular and transcended the formal treatise to be executed in many genres including sermons, poems,²³ educational manuals (catechisms), and exegesis, enjoying artistic renderings as well.²⁴

The ethical *summa* by Servasanto de Faenza (d. c. 1285/6), the *Book of Virtues and Vices* (*Liber de virtutibus et vitiis*), is a preaching handbook that combines three genres: alphabetical arrangements, exempla collections, and sermons proper.²⁵ Virtue and vice was an indispensable subject of the preacher's repertoire; at one point in his *Summa of Vices and Virtues* (*Summam de vitiis et virtutibus*), Guillaume Peyraut (c. 1200-71) simply includes the instruction for the preacher, "here you can go into individual vices and virtues," indicating that the preacher must have

22 Bloomfield, note 18 above, p. 91.

23 In one of the Italian lauds of Jacopone da Todì (c. 1230-1306), man in his perfect state is likened to a tree that is planted in Humility; in its soaring trunk the poet sees Hope, and where the branches first shoot out from the trunk he sees Charity. On one of the branches, vices and virtues do battle in a manner that recalls Prudentius' *Psychomachia*. The pairs here are Humility/Pride, Envy/Charity, Meekness/Anger, Justice/Sloth, Mercy/Avarice, Chastity/Lust, and Temperance/Gluttony. For the poem, see Jacopone da Todì, *The Lauds*, from Italian: Serge and Elizabeth Hughes, New York 1982, Laud 88, pp. 247-253. This corresponds to Laud 77 (Omo che pò la sua lingua domare) in the Italian edition, Jacopone da Todì, *Laude*, Franco Mancini (ed.), Rome 1974, pp. 224-231. The poem is also discussed briefly by Lina Bolzoni, *The Web of Images: Vernacular Preaching from Its Origins to Saint Bernardino da Siena*, Aldershot 2004, pp. 99-101. Petrarch also describes a "tree of virtue" in three parts: see Bolzoni, pp. 86-89.

24 For a sense of the scope of the discourse, see the truly massive Morton W. Bloomfield, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.*, Cambridge, MA 1979. Even this is incomplete; see the article by István Bejczy and Richard Newhauser, *Towards a Revised Incipitarius: A Preliminary List of Additions, Corrections, and Deletions to Update Morton Bloomfield et al., Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, Turnhout, 2007. On artistic presentations of the virtues and vices, see Hourihane, note 15 above; Jennifer O'Reilly, *Studies in the Iconography of the Virtues and Vices in the Middle Ages*, New York 1988; Gerald B. Guest, "'The Darkness and Obscurity of Sins': Representing Vices in the Thirteenth-Century Bibles Moralisees," Newhauser (ed.), note 17 above, pp. 74-103; A. Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, Medieval Academy Reprints for Teaching 24, London 1939, reprinted Toronto 1989.

25 D. L. d'Avray, *The Preaching of the Friars*, Oxford 1985, pp. 76-77.

had this knowledge at his fingertips.²⁶ Preachers linked the seven vices to other heptads appearing in biblical literature (the seven Canaanite nations, the seven devils driven out by Mary Magdalene, the seven turns of Israelites around the walls of Jericho, etc.) and the topic was given special prominence on Good Friday.²⁷

It was the popularization of the ethical sermon that allowed for its representation in Geoffrey Chaucer's (1342-1400) *Parson's Tale*, wherein Pride is featured as the root of a tree whose branches are the other Deadly Sins, which can be remedied with contrasting virtues, presented in a parallel tree. By the sixteenth century, the sins had become so commonplace in preaching that an English story tells of the Friar "John Ten Commandments," so-called because he taught the theme of the Decalogue so often; his servant pleaded with him to try a new subject, whereupon John asked him if he could name all Ten Commandments. Responding in the affirmative, the servant began to list them: Pride, Covetise, Sloth, Envy, Wrath, Gluttony, and Lechery.²⁸

I have not come across a Jewish sermon from this period which details virtues and vices in a manner similar to *Masa' gei hizayon*.²⁹ In his narrative, Benjamin does not present himself delivering a sermon in the synagogue but rather orating before throngs from all ranks of society outdoors at the Valley of Vision. Such a scene recalls stories of popular Christian preachers who attracted crowds outdoors, such as the thirteenth-century German Franciscan Berthold of Regensburg (d. 1272), reported to have preached to spellbound masses gathered in open fields (one of his favorite topics was the Seven Deadly Sins).³⁰ On the Italian Peninsula as well, there is ample evidence that preaching was not limited to the confines

26 d'Avray, note 25 above, p. 107.

27 On Good Friday, preachers drew correspondences between Jesus' torment and the vices such that, as Holly Johnson has written, "Jesus' tormented body and the related vices became a 'meditative map' to understand the totality of the experience of sin": see "The Hard Bed of the Cross: Good Friday Preaching and the Seven Deadly Sins," Richard Newhauser (ed.), *The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals*, Leiden 2007, pp. 129-144.

28 See Siegfried Wenzel, "Preaching the Seven Deadly Sins," Newhauser (ed.), note 17 above, p. 145. Another useful work is Carlo Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Florence 1974; on pp. 86-88 there is a sermon by Servasanto da Faenza (d. c. 1285/6) which Delcorno locates within the discourse of Vices and Virtues.

29 On the history of the Jewish sermon in general, see Mark Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati 1996, esp. p. 493 on capital vices and corresponding virtues in a later sermon from Ashkenaz; and Shaul Regev, *Oral and Written Sermons in the Middle Ages* [in Hebrew], Jerusalem 2001, which treats the Jewish sermon between the fourteenth and seventeenth centuries. The earliest example of a practical guide for Jewish preachers was Joseph Ibn Shem Tov's (Castile, fifteenth century) *'Ein ha-qore'*.

30 Bloomfield, note 18 above, p. 91.

of the church but was performed in fields in the countryside around the city (*il contado*) and in city plazas.³¹

By Benjamin's day, the virtues and vices were also widespread in Christian iconography, not only in private books intended for the clergy but also in public architecture. The *Index of Christian Art* includes representational personifications of some 109 virtues and 118 vices; many of these are structured as auxiliary virtues and vices surrounding the major groupings.³² They were frequently presented in medallion form, most famously above the doorway and on the window of Notre-Dame in Paris, where each of ten virtues and vices is depicted through personification. On the Italian Peninsula, the twelfth-century mosaic of the presbytery in Piacenza's church of San Savino features seven virtues, and Giotto's decoration of the Scrovegni Chapel in Padua, completed in 1305, also depicts seven virtues and seven vices, all personified.

Apart from the simple array, other popular representational arrangements of virtues and vices include the wheel and, most importantly for our purposes, the tree. As in Chaucer's *Parson's Tale*, the vices were often depicted as branches growing from a root vice, usually Pride, and were sometimes presented with a parallel tree of virtues.³³ In written discourse, Cassian had already described the interrelation among the vices as a tree with a root and branches. By the eighth century, Boniface had greatly elaborated upon the image, and in a twelfth-century work attributed to Victor of Hugo, one finds the image of "two trees: a tree of vices springing from the root of Pride and a tree of virtues springing from the root of Humility."³⁴ In Ramon Llull's Catalan *Gentile and the Three Wise Men*, virtues and vices are illustrated in the forms of trees, which function as a central reference point of rationalist discourse in the narrative.³⁵ Although I have not found the specific use of a *toledot yamim* by a Christian author as we do with

31 I wish to thank my graduate student Lucia Finotto for research assistance pertaining to preaching and iconography in Italy and for numerous valuable suggestions on an earlier draft of this essay. On preaching outside of the church setting, see Daniel R. Lesnich, *Preaching in Medieval Florence*, Athens, GA 1989, pp. 17 ff. See also Beverly Mayne Kienzle, "Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record," Carolyn Muessing (ed.), *Preachers, Sermons and Audiences in the Middle Ages*, Leiden 2002, pp. 89-124. On the political function of preaching, see Augustine Thompson, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth Century Italy: The Great Devotion of 1233*, New York 1992.

32 See the convenient catalogue in Hourihane, note 15 above.

33 See Bolzoni, note 24 above, especially Chapter 3, "Trees and Other Schema: Some Examples of their Use." See also note 24 above concerning the laud of Jacopone da Todi.

34 Bloomfield, note 18 above, p. 84; see also Katzenellenbogen, note 25 above, pp. 65-66.

35 See Ramón Llull: *Doctor Illuminatus, a Ramón Llull Reader*, Anthony Bonner (ed. and trans.), Princeton 1993, pp. 73-102. Llull also used the tree metaphor to present the organization of the sciences, with philosophy as the root, in his *Arbre de ciència*.

Benjamin, the structural affinity of the genealogical tree with the arbor seems obvious, however different some of the particular virtues and vices might have been.³⁶ As with much Christian iconography, the use of the genealogical tree may have held mnemonic and pedagogic functions, but more than this it offered an efficient and illustrative means of representing an ontological structure.

In sum, Benjamin's excursus on the virtues and vices consists of ethical terminology that had reached him through Jewish writings, yet the construction of his presentation, the way in which virtues and vices are ordered and conceived in relation to one another, seems a part of the contemporary Christian discourse that had become so prominent by his day. Benjamin's self-presentation as a preacher in the countryside, the allegorical style of his discourse, and the very subject matter of his exposition are all typical of Christian culture in the thirteenth century.

Sin and Society

Richard Newhauser has argued that examining the groupings and shifting semantic usages of particular virtues and vices over time can allow for a social constructivist reading of medieval Christian societies. In an edited volume, he investigates the medieval development of the seven deadly sins as "concrete examples of vitally important ethical ideas which experienced new and constantly changing definitions even as the vocabulary used to articulate them in a series of shifting communal, institutional, and individual surroundings remained remarkably stable."³⁷

Virtues and vices, even when their terminology is constant, are social constructions whose meanings are negotiated in specific cultural settings. Looking at the long history of Avarice, for example, we learn that the initial social concern with Avarice was not directed toward the very wealthy but rather toward those beneath them who aspired to acquire more wealth, for this threatened to subvert the dominant social paradigm. Avarice became a central concern in monastic literature, based in ascetic ideals, and was seen to infect even those who had sworn off worldly possessions. The desire for wealth was considered illicit in itself. The sin was to be remedied not only by the redistribution of wealth but also by the spiritual reorientation of the sinner. In the twelfth and thirteenth centuries, the turn to a money economy and the rise of the mercantile class lead to new anxieties concerning wealth, which was likely the reason some ethical

36 In a personal correspondence for which I am most grateful, Richard Newhauser told me that he does not know of a genealogical representation of virtues and vices. However, he is aware of presentations of the virtues and vices that also evoke genealogical information (Philadelphia, Free Library, shelf mark MS. Lewis E.249; Bodleian Library, MS lat. th. c. 2, *Summary Catalogue* no. 30590).

37 Newhauser, note 28, p. 1.

thinkers ranked Avarice ahead of Pride as the chief vice.³⁸ At the same time, in educational manuals and sermons, one often finds Avarice given a rather restricted definition that does not encompass all desire for profit but only those desires that exceed certain bounds. The reason for this stemmed from a need to justify existing behaviors within the laity of an urbanizing, commercializing Europe. Of course, a monastic audience would have remained wary of any desire for profit and its deleterious effects on the soul.

A comprehensive diachronic study of the shifting semantic senses of ethical vocabulary in Jewish writing seems a major desideratum.³⁹ The usage of the virtues and vices in Benjamin's narrative fits into several trends of thirteenth-century Christian treatments of the subject. As discourse on the virtues and vices became vernacularized for the benefit of the laity, it became concerned not only with the abstract struggle of the soul but entered into the realms of the body and society. Benjamin writes most directly about the benefits and dangers for the development of the intellect—not identical with the struggle for the soul, but nonetheless turned toward internal development. Regarding *Ka'as*, Anger, for example, he writes, "Every wise person knows that anger removes knowledge [*mesaleq da'at*]" (20a). However, he also situates the ethical discussion within the overall frame of the narrative, which calls for economic justice and decries the idolization of wealth.⁴⁰ At the conclusion of his discussion of the vices, Benjamin writes,

These are the children of Foolishness and Pride, children of injustice, a seed that destroys both the living and the dead. Marry them not for they are wicked outside and in. Let them not dwell in your land lest they will lead you to sin, and if they call you to go with them, prevent your feet from following their paths. This generation is stubborn and rebellious! May all the God-fearing and pure-hearted be alert in avoiding mischief. For this may all who praise offer praise and every righteous man pray, that he might fulfill his desire in the Torah of God and cast off his idols of silver and gold. (20b)

38 Lester Little, "Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom," *American Historical Review* 76 (1971), pp. 16-49. There is some precedent for this also in the New Testament, Timothy 6:10.

39 Another important thirteenth-century text that should be included in such a study is Yehiel ben 'Anav's *Sefer bet middot*.

40 Newhauser, note 4 above, p. 126.

The author, we thus see, is concerned with the social detriments of individual imperfection.

While I cannot review here the social dimensions of all aspects of Benjamin's treatment of virtues and vices, a few brief comments are in order. I have already discussed the shift in meaning of *Niṣāḥon* (Victory) between Ibn Gabirol's and Benjamin's writing. Also, as mentioned, the usage of *Ta'avah* is non-sexual but focuses on the pursuit of wealth only. It might even be appropriate to translate the term here as "Avarice," especially as it is remedied by *Histapqut*, satisfaction with what one has. This materialist understanding may be linked with the overall concern of the book, the searing critique of the Roman Jewish elite's seemingly unbridled pursuit of wealth. At the same time, it is in concert with one of the paramount spiritual and social concerns of thirteenth-century Christendom.

One other interesting area in which we might observe the shifting semantic sense of a term pertains to Benjamin's discussion of the vice *Ḥariṣut* (Industry). In Ibn Gabirol's *Mivḥar ha-peninim*, *Ḥariṣut* carries a limited negative valence as "Industry without proper trust in God."⁴¹ Yet Industry in itself is not necessarily a danger. In fact, in the *Iṣlah al-akhlāq*, Ibn Gabirol discusses the Arabic term *al-nashāṭ* as a virtue, which he clearly links with *Ḥariṣut* since he quotes Proverbs 12:27 as a proof-text: "The industrious man has precious wealth [*hon adam yaqar ḥaruṣ*]."⁴² In his translation of the work, Judah Ibn Tibbon appropriately used *ḥariṣut* to translate *al-nashāṭ*. Ibn Gabirol emphasized exercising alacrity in affairs pertaining to this world and the next and considered the opposite of Industry to be Idleness and an inability to order one's affairs, which lead, in turn, to weakness of intellect. For Benjamin, Industry begets Toil and Stinginess and the industrious man is likened to a helmsman on the Dead Sea: when he thirsts he drinks from the water of the sea, which only increases his thirst (19b). Industry is a sign of overconsumption with material wealth, which leads to social decay and the kind of greed against which he fulminates throughout his work. His understanding closely approaches the obsession with the amassing of wealth characteristic within medieval Christian discussions of Avarice.

However, Benjamin's discussion of Industry is not tempered in order to allow for measured levels of commercial activity as one finds in thirteenth-century Christian discourse on Avarice. Jews, of course, had long been associated with being motivated by profit and their economic prosperity was already linked to

41 Ibn Gabirol, note 10 above, pp. 112-114.

42 Arabic section, 29-31; Eng. 91-92. He also quotes Proverbs 12:24, "*Yad ḥaruṣim timshol*" ("The hand of the industrious shall rule"). The only caveat is that Industry should not lead to haste.

mercantile and usurious practices. While the image of Jews may (or may not) have improved as activities for which they had been known exclusively became less tainted, a moralist such as Benjamin did not see any need to exculpate Jews driven by a desire for wealth in any way. The very character trait of Industry was dangerous and had to be safeguarded against.

Conclusion

In this article, I have argued that Benjamin ben 'Anav of Rome recast traditional Jewish ethical terminology into a particular structure and narrative framework consistent with intellectual and popular trends of thirteenth-century Christendom. His dramatized presentation of Jewish ethics amounts to a Jewish rendition of contemporary Christian discourse on the virtues and vices, which was central both at learned and popular levels. As is well known, public oration served as a mediator between learned and popular audiences in Jewish and Christian societies alike. The presentation of an oration outside of the confines of the house of worship, as we find in *Masa' gei hizayon*, is also a feature of thirteenth-century Christian preaching. Finally, I have begun in this article to examine shifts in the semantic meaning of particular vices in Benjamin's list of terms, shifts that pertain to changing social values within medieval Christendom and its Jewish population in particular, though much remains to be done in this area as part of a larger project on the evolution of Jewish ethical discourse.

Brandeis University

The Language in which God Created the World: The Poetry of Solomon de Piera

Judit Targarona Borrás

Around the year 1395, don Vidal Abenlabi, the eldest son of the de la Cavallerías, among the noblest Jewish families of Aragon, sent a long letter to his mentor, Solomon ben Meshulam de Piera. The letter included Hebrew poems and rhyming prose interspersed with biblical quotations, as was customary at the time.¹ On the back of the sealed letter, in place of the recipient's address, was a poem expressing Vidal's yearnings for his friend:

Oh, letter! Go and stand before the throne of he
 who has mastered the mystery of God's word,
the champion before whom the poets bend their knees,
 before whom all bow from a distance,
the man whose dream of poetry is prophecy
 and whose dream inspires the poets.
Like a cloud, fly, poem of mine, to his presence;
 Watch the light of his face, his image, his figure!
Troubled by his absence, I tell you tearfully
 how happy you will be to see his beauty and allure!
If you don't know his name, ask for the ornament
 of his crown and his earring;
Ask for the sprout of the most beautiful songs,
 for the twin brother of his verses,

1 Though in Moorish times poems were sometimes accompanied by texts in prose, this letter structure was a novelty, first found in correspondences by the talmudists and poets of Girona such as Rabbi Nissim and Rabbi Abraham ha-Levi (cf. L. A. Feldman, "Correspondences and Exchanges of Poems between ha-Ra'N [R. Nissim], Abraham ben Yitshaq ha-Levi, Don Yehudah bar Sheshet Crescas, and Ḥasday Crescas" [in Hebrew], *Kobez al yad*, vol. 7, Jerusalem 1968, pp. 127-160) and in the unpublished poems exchanged between Solomon de Piera and Solomon Abenlabi, patriarch of the de la Cavallerías, whom de Piera served until his death (Ms. J TSA, New York, Mic 8552, fol. 2v ff.). An improved version of this structure is found in almost all of de Piera's poetic correspondences with students and friends.

for the most glorious of princes, ask for Solomon,
may God grant him eternal wellbeing!²

These days, the man who mastered "the mystery of God's Word" is all but unknown, marginalized by Romanists, Hispanists, and scholars of Hebrew literature alike.³ Whether because of his conversion—de Piera was baptized near the end of his life⁴—or, more likely, because his poetry is unintelligible when so far removed from the socio-cultural Sephardic context in which it was written, de Piera's voice has been subdued to such an extent that much of his work has yet to be edited and what little has been published is in need of revision.⁵ His poetry is often described as "decadent," less innovative and varied than that of the Golden Age of Hebrew poetry in Spain, unreceptive to the new trends of his time, including Renaissance currents in Italian poetry (Immanuel the Roman's Hebrew sonnets⁶—the first ones not written in Italian—were composed in the

-
- 2 Hebrew text in Judit Targarona Borrás and Raymond P. Scheindlin, "Literary Correspondence between Vidal Benvenist ben Labi and Solomon ben Meshulam de Piera," *Revue des Études Juives* 160:1-2 (2001), pp. 85-86.
 - 3 Only S. Bernstein has edited a significant number of poems by Solomon de Piera (from 1936 to 1958), sometimes without notes due to the extremely adverse circumstances of his work, much of it undertaken during the Second World War. Other scholars who have written on the work of de Piera and his circle include M. Steinschneider, "Poeten und Polemiker in Nordspanien um 1400," *Ha-mazkir: Hebräische Bibliographie* XIV (1874), pp. 77-79, 95-99; XV (1875), pp. 54-60, 78-84, 107-111; XVI (1876), pp. 86-88; XVII (1877), pp. 129-131; H. Brody, *Beiträge zu Salomo da-Pieras Leben und Wirken*, Berlin 1893; and S. Samuel, "Der Dichter Salomo ben Meschullam Dapiera und die Frage seines Glaubenswechsels," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 81 (1937), pp. 481-496. For more recent studies, see A. M. Habermann, "Letters from Solomon de Piera to Moses Abbas [in Hebrew], *Otzar yehude Sefarad* 7 (1964), pp. 24-42; Dov Jarden, "Three New Poems of Honor and Friendship by Don Vidal Benvenist to Solomon de Piera" [in Hebrew], *Yerušalayim* 5-6 (1971/72), pp. 461-465; and T. Vardi, *The 'Group of Poets' in Saragossa: Secular Poetry* [in Hebrew], Ph.D. dissertation, Hebrew University, 1996. A different editing approach is taken in Targarona Borrás and Scheindlin, note 2 above. See also my "El *Dirwan* de Šelomoh ben Mešulam de Piera: Estado de la cuestión," Judit Targarona Borrás and Angel Saenz Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century, Volume 1: Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, Leiden 1999, pp. 541-551; "Carta inédita de Šeelomoh de Piera al Rab Abraham ben Yisḥaq ha-Levi. (TaMaK)," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 49 (2000), pp. 169-193; and (with co-author A. Sáenz Badillos) "Poemas de Šelomoh de Piera a las bodas de Vidal Ben Benvenist y Vidal Benvenist Ben Labi," *Anuari de Filología* 21, secció E, n° 8 (1998-99), pp.173-205.
 - 4 See Targarona Borrás, note 3 above, p. 544.
 - 5 Cf. Targarona Borrás and Scheindlin, note 2 above, p. 61.
 - 6 Edited by Dvora Bregman: see her *Šaršeret ha-zahav: ha-sonet ha-Ivri le-dorotav* [The Golden Chain: The Hebrew Sonnet through the Ages], Tel-Aviv 2000.

early fourteenth century, a full century before the sonnets written in Castilian by Juan de Villalpando and the Marquis of Santillana).⁷

De Piera and his so-called Circle of Poets did not wish to innovate, however. They stood not at the forefront of a new process, as in Italy, but at the conclusion of what is usually called the golden age of Hebrew poetry in Spain. Perfectly aware that their stay in Spain was nearing its end, their wish was to hold on to their past, to preserve their language, religion, culture, and Sephardic heritage. Their poems were an exercise in opposition, a final, desperate attempt to defend their identity.

Inspired by Lluys d'Averçó, a contemporary Catalan poet of about the same age who had expressed his need to write in his own tongue ("Car pus jo sóc català, no'm dech servir d'altre lenguatge sino del meu": "Because I am Catalan I need to use no language but my own"),⁸ de Piera once told a person who wanted to send him a letter in Romance that "one must, always and everywhere, express oneself in Hebrew" since "poetry should only be written in the language of the Torah."⁹

But that is not all. In de Piera's view, the Hebrew poet—like God—"gives language to the mute, putting the most sublime of languages in their pens."¹⁰ The poets derive their inspiration from Scripture, write their verses in the same language used by God "in the beginning," and can thus speak with God; as in biblical times, they—and only they—can be the intermediaries between God and his people. They are the prophets of their generation, the seers. "The words of your tongue," Solomon says to a friend, "are dream-words, the vision of prophets."¹¹ The Torah's language, the same language in which the poets compose their poems, is also in de Piera's view no less than the language with which God created the world.

The origin of language was not a controversial theme during the Middle Ages. In medieval times, as in antiquity, Christians, Muslims, and Jews generally considered language a divine gift: "Deus et mentis, et vocis, et linguae artifex,"

7 In Spain, we have to wait until the fifteenth century for the sonnets of Juan de Villalpando (1388-1458), found in the Cancionero of Estúñiga (compiled in Naples between 1460 and 1463), and the forty-two sonnets "to *italico mode*" of the Marquis of Santillana.

8 See Martin de Riquer, *Història de la Literatura Catalana*, vol. 2, Barcelona 1993, p. 64.

9 *Solomon ben Meshullam de Piera: Diwān*, S. Bernstein (ed.), vol. 1, New York 1942, pp. 87-89, lines 41, 47.

10 *Tenu todah*. Ibid., lines 8-9.

11 *Libbi 'aloz*, line 50. See J. Targarona Borrás and T. Vardi, "Literary Correspondence between Vidal Benvenist and Šelomoh ben Mešullam de Piera according to de Piera's Diwan: Critical Edition and Study," *Revue des Études Juives* 167:3-4 (2008), p. 465.

says Lactantius, a North African ecclesiastical writer (3rd-4th c.).¹² It was not until the nineteenth century that, in the Christian world, people began to accept that *wa-yomer 'Elohim* (Gen. 1:3) is chronologically prior to the creation of Adam, or that Gen. 2:19 ("the Lord God formed every beast of the field, and every fowl of the air; and brought them unto Adam to see what he would name them") does not conclusively establish that Adam's language was the product of divine revelation.¹³

In the Muslim world, doubts about the nature of language had been expressed even more boldly in the early Middle Ages. Linguist Abû l-Fath 'Uthmân ibn Jinnî (b. Mosul circa 932) tells us, for example, that he is not sure whether Arabic is the fruit of divine revelation or of mere human convention. His doubts were due to differences between his master, Abû Alî al-Fârisî, and another linguist, Abû l'Hasan al-Akhfash, on the proper interpretation of the Quran passage stating (with slight modification to Gen. 2:19) that "God taught Adam all the names" (2:31): whereas the former used it to argue for the divine origin of language, the latter found in it support for the view that language may be a matter of human convention. According to Abû l'Hasan al-Akhfash, "God taught Adam the names of all creatures in all languages, Arabic, Persian, Syrian, Hebrew, Greek etc. Adam and his sons spoke them all, but after people spread throughout the entire earth each took one of these languages and forgot the others..." Though doubt lingered in his mind, ibn Jinnî leaned towards his master's opinion, finding it more likely that language "was revealed by God."¹⁴

Unsaddled by any such doubts, Solomon de Piera went even further in his support of the divine origin thesis. As was customary in the Jewish world of his day, he based his view on the story of the Tower of Babel—"The whole world had one language and the same words" (Gen. 11:1); "Behold, the people [is] one and they have all one language" (Gen. 11:6)—but also probably on the commentary of the Targum Neofiti: "And all the inhabitants of the earth had one language, a common speech, and they chatted in the language of the sanctuary, since that was the language with which God had created the world in the beginning." The Hebrew language, de Piera thought, was not only the result of divine revelation or a gift from God to man, but also the *lingua primaeva*, the language God had

12 *Divinae institutiones* 6:21; cited in F. W. Farrar, "On Language," Roy Harris (ed.), *The Origin of Language*, Bristol 1996, p. 42, n1.

13 Farrar, note 12 above, p. 47.

14 K. Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, London and New York 1997, p. 101 f.

used to create the world, the mother of all languages,¹⁵ the language spoken by all mankind before God mixed up the languages and only the descendants of Eber retained the Hebrew tongue.

How these biblical passages were interpreted in the Andalusí tradition is evident from the following verses by Solomon ibn Gabirol:

You must know the excellence of the Hebrew language—
 It exceeds the tongue of all other peoples.
 Day after day, heaven's inhabitants praise it
 to the One who wears light as a cloak.
 It was, from the beginning, the language of all living souls
 until the foolish people were dispersed.
 The Lord mixed up their tongues, and only
 Eber's children maintained it.
 The Father of multitudes inherited it and bequeathed it to his children,
 who kept it through the generations.
 The exiled people did not neglect it in the Romance-speaking countries
 even while they were prisoners standing in shackles.
 The fire of the Torah was given in this language and with it
 the Prophets were sent to heal the weakened...¹⁶

Hebrew, of course, was also *leshon ha-qodesh*, 'the language of the sanctuary', 'the holy tongue',¹⁷ the only language in which man could speak with God.¹⁸ According to Nachmanides (13th c.), the great kabbalist of Girona,

Our rabbis call the language of the Torah "the holy language" because the words of the Torah, the prophecies and proverbs, were pronounced in

15 This was also the view of Abraham Abulafia (13th c.). See M. Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, NY 1989, p. 14.

16 *Anaq*, lines 38-44. See Angel Sáenz-Badillos, "El 'Anaq, poema lingüístico de Šelomoh ibn Gabirol," *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 29:2 (1980), pp. 5-29; and A. Sáenz Badillos and J. Targarona Borrás, *Gramáticos hebreos de al-Andalus*. Filología y Biblia, Córdoba 1988, p. 13.

17 A. Sáenz-Badillos, *Historia de la Lengua Hebrea*, Sabadell 1988, p. 10. For the meaning of *leshon ha-qodesh*, see idem, "Philologists and Poets in Search of the Hebrew Language," R. Brann (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*, Bethesda 1994, pp. 65 ff.

18 This view, however, has been subject, to some disagreement: see Sáenz-Badillos, *Historia*, note 18 above, p. 10, n6; and especially Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, Oxford 1995, pp. 7-33.

Hebrew. The Holy One, Blessed be He, spoke in this language with His prophets... This was the language with which He created the world.¹⁹

That Hebrew is without doubt "the most perfect of languages" is repeated in the medieval texts many times. This idea was expressed as early as the tenth century by Menahem ben Saruq in the introduction to his *Majberet*:

With the help of the Creator of language I shall begin to follow the steps of the most cultivated language—to explain that most excellent of tongues, the summit of all beautiful expressions, a language refined in the crucible, more sublime than any of the tongues spoken by the other peoples upon Earth from the time the nations separated from one another, each with its own language...²⁰

Similar views were also expressed by Judah Halevi: Created by God, who then taught it to Adam, Hebrew "is without a doubt the most perfect of languages, because it is the most suitable to the nature of all beings." Halevi bases this claim on the admittedly difficult and ambiguous Gen. 2:19, which he interprets as saying that when God brought to Adam all living beings "to see what he would name them," Adam named them all "with their names," i.e., with the names that God had already assigned to each at the dawn of creation—an interpretation derived from *Sefer Yetzirah* ("Book of Creation"), according to which the *sefirot* and combinations of Hebrew letters in the mouth of God were at the origin of his creation of the world. This perfect identity between God's word and the world, between essence and existence, occurs only in Hebrew, making the Holy Language the most excellent of all tongues; it is why "the angels prefer it to all other languages."²¹

Convinced that he and his disciples were writing their poetry in this perfect language of the angels, de Piera wrote to a fellow poet:

The Angels have learnt your beautiful poems
to praise God in the high heavens and in His heights.²²

It is only from this perspective that the poetry of de Piera and his circle of poets

19 *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah, Exodus*, Charles Chavel (trans. and ed.), New York 1973, p. 518 f. See also Saenz-Badillos, "Philologists and Poets", note 17 above, p. 65, n40.

20 See A. Sáenz-Badillos, "En torno al *Majberet* de Menahem ben Saruq." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 25:2 (1976), pp. 30-31.

21 Judah Halevi, *Kuzari* IV, 25.

22 *Libbi aloz*, line 25. See Targarona Borrás and Vardi, note 11 above, p. 463.

can be understood. Unlike Umberto Eco, these poets did not need to "search for the perfect language"; they had Hebrew — though, in the late fourteenth century, they had yet to master it. Their goal was to regain it through their poetry. It was after the bloody events of 1391 which had decimated the Jewish communities of Spain that divine revelation, de Piera tells us, motivated him to devote himself entirely to the art of composing poetry:

For my sins, the Lord was angered against my children and the work of my hands. I experienced moments of bitter meditation, in which I said that I didn't desire the continuing passing of days. Then, the secrets of the times were revealed to me and they led me to know their mysterious ways; I chose your path...²³

The "secrets of the times" refers to the early Messianic restoration, the "age of love," to which de Piera alludes in one of his poems:²⁴

The Faithful Messenger will rise to the Dwelling of Zion
 and the sinners will be forgiven of their sins.
 There they will rise, expiring the guilt for their
 spells, because they betrayed the saints of poetry.
 There, composers, musicians, and poets will possess
 the Tabernacle, the Holy of Holies, with their songs.
 They will tirelessly eat and be satiated with the fruit of their odes,
 and will not exert themselves as mortals do!²⁵
 We will go forward with those who know
 language and raise themselves with a beautiful armor.
 And in the dark and sad days of preparation for battle
 when our enemies' horses gallop exultant,
 We will return to the crown of poetry its previous grandeur
 and the poets will be crowned with the diadem's flower.²⁶

Solomon de Piera was not unfamiliar with the cult of Latin and Romance poetry which flourished in his time. He witnessed the Floral Games and knew of the awards granted to poets. He was, however, certain of the superiority of the

23 Targarona Borrás, note 3 above, p. 543.

24 See Targarona Borrás and Scheindlin, note 2 above, pp. 92 and 121.

25 See Maimonides, *Heleq*, *Sanhedrin* 10.

26 The translation is mine, J.T.B. *Qolot Kele zimrah*, lines 100-106. Unpublished poem, cf. mss.: New York, JTSa, Mic 1488, ff. 5v-7V; 47v-51r; Oxford, 1984, ff. 151v-154v; Bodleian Library 2796, ff. 24v-27v; Cambridge University Library, Add 1016/7, ff. 36R-40v; Washington, Library of Congress, Deinard Collection 29. Heb 16, ff. 4V-10v.

Hebrew language and was convinced that the final triumph of his people was near at hand. Then, he proclaimed, the poets, like the priests and singers of the ancient Temple, would possess the language with which God created the world in all its glory. Until then, they must devote themselves entirely to the arduous task of returning to Hebrew "its former greatness."

The same pure language of scripture de Piera used in his poetry reappears in a prose text in which he tells a friend that his love for him is stronger than his absence: "the love of a true-hearted friend [Proverbs 22:11] for his comrade whom he has befriended [Judges 14:20] is like a tent peg stuck in solid ground [Isaiah 22:25] and is not moved by a wild wind [Psalms 55:9]. [...] The hearts of friends, whether traveling or encamping, moving or at rest, are together as one heart [Jeremiah 32:39 etc.], one soul [Leviticus 4:27 etc.], one language, one speech [cf. Genesis 11:1]."²⁷

Finally, here is how de Piera describes his relationship with poetry, which he identifies with Hebrew, the Torah, and the Jewish Religion:

True! Poetry has been the spouse of my youth,
 she has guided me to old age.
 Destiny ordered my pen to return
 to poetry's crown its former glory;
 To write the words in the verses of song
 and God's expressions in the poems of those who signed the Covenant;
 To write verses with the articulation of God's language.
 My pen made the pact, accepted the work, and accomplished it:
 I weighed on the scale the letters and words of the language,
 I measured them on the balance of poetry.
 I made of my Torah a beautiful maiden
 garlanded with her lunettes.
 Her laws and precepts are earrings
 in her ears and rings on her right hand—
 A beautiful girl who cheered the beloved's heart
 with the wink of her eye and pupils.
 Sometimes her eyes throw arrows of salvation;
 other times, a sharp sword strikes.
 This is the way God's religion honors him who observes her
 and humiliates him who abandons her by slander.

²⁷ See Targarona Borrás and Scheindlin, note 2 above, pp. 92 and 121.

He who attains her will not die,
 nor will he live under her anger.
 What I want is to be faithful to her love
 as one who loves a beautiful and gracious fawn...²⁸

De Piera's desire was never to be satisfied. The childless death of the last monarch of the House of Barcelona (Martin I, d. 1910) and the ascension to the throne of Aragon of don Fernando de Antequera with his proselytizing quest, sustained by Papa Luna (Benedict XIII) and Vicente Ferrer, led to the Disputation of Tortosa, as a result of which de Piera, already in his seventies, was forced to receive the baptismal waters. The universe he had imagined and in which he had put all his hopes collapsed around him: it is on this basis that we must analyze and interpret his poetry.

Universidad Complutense de Madrid

28 *Ke-sh nidham*: de Piera, note 9 above, p. 106, lines 67-78; H. Schirmann, *Hebrew Poetry in Spain and Provence* [in Hebrew], vol. 2, Jerusalem and Tel Aviv 1954-60, p. 568, lines 68 ff.

A Poem Attributed to al-Ghazzālī in Hebrew Translation*

Esperanza Alfonso

'*Omer ha-shikheḥah* [The Overlooked Sheaf] is a commentary on the Book of Proverbs written in sixteenth- and seventeenth-century Algeria by various members of a Jewish family named Gavison/Gavishon.¹ The commentary has a final appendix containing a wide assortment of mostly literary materials, including the Hebrew translation (*al tivkhu aḥai*) of a long Arabic poem (*qul li-l-ikhwān*).² The translator of this text, Abraham Gavison (d. 1605),³ explicitly attributes the source poem to the eleventh-century Iranian philosopher and mystic Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Tūsī al-Ghazzālī (d. 505 h./1111), whose authorship, however, has been disputed by some later commentators and modern bibliographers of al-Ghazzālī's works. Occasional references have been made to Gavison's translation since the mid-nineteenth century. It was edited in 1853 by Dukes, who included it

* This paper is part of the collaborative project "INTELEG: The Intellectual and Material Legacies of Late Medieval Sephardic Judaism: An Interdisciplinary Approach," funded by the ERC. I am grateful to Ross Brann and Arturo Prats for their careful reading of a preliminary version of this essay, and to Aicha Rahmouni for having discussed the source poem with me

1 Abraham and Jacob Gavison, '*Omer ha-shikheḥah*, Livorno 1748; reprint with introduction and notes by René S. Sirat, Jerusalem 1973, p. 138a. The only extant manuscript of this work, now held at the Rav Kook Foundation in Jerusalem, is an abridged copy of the edition..

2 Gavison, note 1 above, p. 135a-b.

3 Abraham Gavison's grandfather, also named Abraham, was a physician, first in the service of Euldj Ali, the *beylerbey* of Algiers, and later with the prince of Tlemcen. He brought a first version of '*Omer ha-shikheḥah* to completion in either 1565 or 1574. His father Jacob (d. after 1620) produced a version of his own in 1604. The translator of the poem under discussion added to his predecessors' work an assortment of materials, including poems of his own. For details on the family, see René-Samuel Sirat, "Omer ha-šikḥa et la famille Gabišon," *World Congress of Jewish Studies* 4:2 (1968), pp. 65-67; Hayyim Schirmann, "Gavison," Michael Berenbaum and Fred Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., Detroit 2007, vol. 7, p. 397; and Marc Angel, "Gavison Family," Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World Online*, http://brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ejiw_COM-0008360, accessed 12 May, 2010.

in an appendix at the end of a short anthology of poems by the eleventh-century poet and philosopher Solomon Ibn Gabirol.⁴ Other than that, the poem has gone almost unnoticed by literary historians and critics. This lack of interest is just one manifestation of the general indifference with which the commentary as a whole has been met, and is probably a result of the longstanding notion of translation as derivative and secondary vis-à-vis original texts. Against this backdrop of neglect, and taking as a methodological vantage point insights from the now well-established field of translation studies,⁵ this article will bring the poem under focus, taking translation as a fundamental category of its analysis.⁶ Following the precedents set by the Gavisons and by Dukes, and because Dukes' edition is difficult to find and my readings differ at times from his, I include the target poem in a final appendix.

The Source and the Target Poems: A Survey of their Transmission

Since the early twentieth century there have been several editions of the original and much-celebrated Arabic poem *qul li-l-ikhwān*,⁷ with significant differences in the text.⁸ In 1931, the poem was edited and translated into French by Massignon.⁹ That same year, Pedersen published his own critical edition, accompanied by a translation into German with commentary.¹⁰ The controversy regarding authorship is well summarized in the Bouyges-Allard chronology of al-Ghazzālī's works. Briefly, while some classical commentators on the text, such as 'Abd al-Ghanī Ibn al-Nābulusī (d. 1143/1739), supported al-Ghazzālī's authorship, others attributed it to his brother Aḥmad, or—as in the case of Ibn 'Arabī (d. 638/1240)—to 'Alī Musaffar Sibṭī (d. 600/1203). Modern scholars have aligned themselves with one or the other of the two camps, or else not produced definitive arguments supporting attribution to any specific author.

4 Leopold Dukes, *Schire Schlomo: Hebräische Gedichte von Salomo ben Gabirol aus Malaga*, Hannover 1858, pp. 82-84.

5 The analysis I provide in the pages that follow has particularly benefited from Lawrence Venuti (ed.), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, London 1992; Susan Bassnet and Harish Trivedi (eds.), *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London 1999; and Peter Burke and R. Po-Chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007.

6 In "From Al-Andalus to North Africa: The Intellectual Genealogy of a Jewish Family," Jonathan Ray (ed.), *The Jew in Medieval Iberia: 1100-1500*, Boston 2012, pp. 397-427, I analyze the Gavisons' strategies for fabricating a family and a scholarly genealogy for themselves. In the present paper I explore one of those strategies, namely translation, to its fullest.

7 Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1898-1902, no. 69.

8 See a list of editions in Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, Michel Allard (ed.), Beirut 1959, p. 145, n2.

9 Louis Massignon, "Le Dīwān d'al-Ḥallāj," *Journal asiatique* 25 (1931), pp. 1-158, at pp. 130-132.

10 Johannes Pedersen, "Ein Gedicht al-Gazālī's," *Le Monde oriental* 25 (1931), pp. 230-249.

The issue of authorship notwithstanding, it is known that the poem was read in Jewish circles from at least the thirteenth century onwards since a copy in Hebrew characters was found among the materials of the Cairo Geniza. This Geniza text was edited by Hirschfeld in 1929, together with the poem in Arabic characters and an English translation.¹¹ The text appears under the heading "So says the Imām, the philosopher, Abū Muḥammad," a figure Hirschfeld correctly identifies as Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazzālī. It is therefore clear that in Jewish circles the poem was attributed from an early period to the renowned Muslim religious thinker. Other poems in Judeo-Arabic attributed to al-Ghazzālī are also known to exist and have been studied in recent years.¹²

Reference to the target poem, i.e. to Gavison's Hebrew translation, appears in Steinschneider's *magnum opus* on translations from Arabic into Hebrew, published in 1893.¹³ The poem is available both in the 'Omer *ha-shikheḥah* edition and in Dukes' aforementioned anthology of Ibn Gabirol's poems. To the best of my knowledge, no translation into any other language has been made available to date. The poem is mentioned in passing in the few works written since the 1970s on 'Omer *ha-shikheḥah*¹⁴ and in a few additional studies on translations of al-Ghazzālī's works.¹⁵

A Brief Description of the Arabic and Hebrew Versions

Tradition has it that *qul li-l-ikhwān* was found next to al-Ghazzālī's dead body. In the poem, a thirty-two verse *qaṣīda* in *ramal* meter, the poetic persona addresses his intimates, urging them not to weep and mourn for him as he has been set free from his body and is now on high, in God's presence. He was a pearl in a shell, he says, a hidden treasure, a bird in a cage; he compares his past life to a dream. He was dead, the poetic persona asserts, and now he is alive.

In the appendix to 'Omer *ha-shikheḥah*, Abraham Gavison briefly introduces his translation by remarking that al-Ghazzālī wrote the poem in old age.¹⁶ In it, he reports, al-Ghazzālī warns his brethren

11 Hartwig Hirschfeld, "A Hebraeo-Suffic Poem," *Journal of the American Oriental Society* 49:2 (1929), pp. 168-173.

12 See for example Y. Tzvi Langermann, "A Judaeo-Arabic Poem Attributed to Abu Ḥamid al-Ghazali," *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* [Hebrew section] 52 (2003), pp. 183-200.

13 Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 347-348.

14 See Yosef Tobi, "Spanish Hebrew Poetry among Sephardic Jews in Sixteenth-Century Morocco" [in Hebrew], *Bikkoret u-Farshanut* 39 (2006), pp. 199-200.

15 See for example Langermann, note 12 above, p. 192.

16 Given the different versions of the source poem, the specific version used by Abraham Gavison for his translation cannot be determined with absolute certainty. What we do know with certainty is that the Geniza Judeo-Arabic text published by Hirschfeld circulated among Jews. This paper is written under the assumption that the translator used either this version or another closely resembling it.

not to mourn and lament for him as is or is not due, since for him the meaning of life in this world had been spiritual pleasure, to the extent that he had felt that he was in his body like a bird in a cage, and that by leaving it and fleeing his [soul] would find itself free—like a prisoner who, placed in iron chains, was suddenly set free, discarding the clothes of exile and captivity and replacing [his] filthy cloak with clean and pure garments.¹⁷

Gavison's translation of the source poem can therefore be said to begin in the introduction itself, where he equates the image of a bird in a cage—a most felicitous metaphor that was present in al-Ghazzālī's original and successfully allowed it to transcend time and place—with that of a prisoner who was once captive and has now been set free, and with one who has exchanged the soiled clothes of exile for pure, clean ones. Gavison's triple association of captivity-exile-impurity, which is heavily charged with powerful connotations in Judaism, is a creative elaboration of three allusions made to the body as a garment of the soul in the source poem (line 4: "this body was my house and my garment for a time"; and line 17: "they tore my garment to tatters, and scattered the whole of it, a buried fetish").¹⁸

From Source to Target: Cultural Translation

In view of the above, it is clear that the source and the target texts share the same spirit. Both poems capture the moment at which the human soul is on the verge of leaving the body, and both use the exhortative tone of the poetic persona toward those who contemplate the corpse. In addition, both develop the creative potentialities of some common key images, such as that comparing soul and body to a bird in a cage, and both subscribe to the general tenets of Sufism.¹⁹

In spite of this general textual proximity, however, it is also clear that the target poem is by no means a word-for-word, nor even a line-by-line translation of the original. In his capacity as a translator, Gavison manipulates both the form and the content of the source poem. He makes a number of decisions which move the target poem away from its source: for instance, the lines are fewer, and, significantly, the alphabetic acrostic "Abraham Gavison" runs from verses 1 to 11. In all likelihood, the reduced number of lines is a by-product of the transfer

17 Gavison, note 1 above, p. 135a. The translation of this and all other quotations of *'Omer ha-shikhehah* below, is mine.

18 References are given to the text edited by Hirschfeld, note 11 above. The translation is his.

19 On Sufism and medieval Hebrew poetry, see Raymond P. Scheindlin, *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*, Philadelphia 1991, pp. 8-9.

of content across a cultural divide. Verses 12–14 in the original may serve to illustrate this point. The source text reads as follows: "My food and my drink are the same; this is a metaphor of mine; understand it well. / It is not limpid wine, or honey, no, nor water but milk. It was the drink of the Messenger of Allah when he travelled at night, and made [us] break his fast."²⁰ Reference is made here to a passage in the *Sīra* ["Life"] of the Prophet Muḥammad in which three vessels containing water, wine, and milk are placed in front of Muḥammad during his night journey; if he chooses the milk, Muḥammad declares (and the Angel Jibrīl confirms), the Islamic community will follow the true path.²¹ No such allusion to the Messenger of God and his night journey is found in Gavison's translation. The only mention of food and drink in the target poem appears in verse 21, where Gavison tells his addressee(s) that "milk and honey" (Song of Songs 4:11) will be his/their food after death. No other trace of al-Ghazzālī's reference to milk exists.

Surely, all of Gavison's movements toward and away from al-Ghazzālī's poem are heavily charged with meaning, as are all the gains and losses that result from his intervention. Alterations of this sort are nonetheless far from surprising, as they are observed in other Hebrew translations of al-Ghazzālī's works and of Arabic texts more generally. It is well known, for instance, that translators met the challenge of rendering Qur'anic quotations in Hebrew in a variety of ways, including omission, substitution, and either literal or paraphrastic translation, as well as the provision of Qur'anic quotations in the original.²²

In summary, the triple association of captivity-exile-impurity made in the introduction, the omission of all reference to the prophet Muḥammad's night journey, the general use of a language with biblical overtones and/or the use of explicit biblical quotations—all these help relocate the poem's content to a new cultural sphere, that of sixteenth-century Algerian Jewries.

As for the acrostic running from lines 1 to 11 in the target poem, by inscribing his name at the beginning of the first eleven verses, the translator betrays his intentions, claiming actual authorship for himself rather than linguistic and cultural mediation. Arguably, the acrostic turns the process of accommodation into one

20 As translated in Hirschfeld, note 11 above, p. 172.

21 *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishak*, Ferdinand Wüstenfeld (ed.), Göttingen 1858, vol. 1, pp. 263–271, as quoted in Michael A. Sells (ed. and trans.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Poetic and Theological Writings*, New York 1996, p. 54.

22 This phenomenon is studied in Jonathan Decker, "The Rendering of Qur'anic Quotations in Hebrew Translations of Islamic Texts," *Jewish Quarterly Review* 96:3 (2006), pp. 336–358.

of appropriation.²³ Its existence thus confirms that the idea of transforming the target poem into an original text was certainly present in the translator's mind.

Moreover, looking at the co-text to which the poem belongs²⁴ it becomes apparent that Gavison not only translated the text from Arabic to Hebrew, with the manipulations that the process of translation consciously and unconsciously entailed, but was also concerned to 'translate' al-Ghazzālī himself for a Jewish readership. To that end, he credited al-Ghazzālī with authorship of a list of books — the *Kawwanot*,²⁵ *Mozne ha-'iyyunim*,²⁶ *Sefer 'Agullot ra'yoniyot*,²⁷ *Sefer happalat ha-filosofim*,²⁸ *Sefer happalat ha-happalah*²⁹ — some authentic, some spurious. Moreover, he highlighted the impact of al-Ghazzālī's ideas on celebrated classical Jewish authors such as Isaac Arama [*Ba'al ha-'aqedah*] (d. 1494), Jedaiah ha-Penini

23 The use of acrostics to refer to a work's author did not escape the attention of Isaac Arama (d. 1494), who at the end of his commentary on the *eshet hayil* in Proverbs lamented that medieval Jewish poets had turned this biblical practice into a device of self-praise. Arama saw the use of personal acrostics in liturgical poems as particularly deplorable and claimed to have erased from his books those examples he had come across. See Isaac Arama, *Sefer Mishle 'im perush Yad Avshalom* [The Book of Proverbs with the Yad Absalom Commentary], I. Freimann (ed.), Leipzig 1858-59, reprinted Jerusalem 1968, p. 108.

24 See Gavison, note 1 above, 135a.

25 *Maqāsid al-falāsifa* [The Intentions of the Philosophers] was translated into Hebrew three times during the thirteenth century. It was first translated by Isaac Albalag (1292) as *Sefer tikkun ha-de'ot* (or De'ot ha-filosofim), which contained two parts of the original, namely those on logic and metaphysics. Isaac Pułgar completed the translation of the third part in 1307. Judah b. Solomon Nathan translated the work twice between 1330 and 1340 under the title *Kawwanot ha-filosofim*. Finally, the work was translated anonymously in the first half of the fourteenth century. Moses Narboni's commentary on this last translation became a very popular treatise in the fifteenth and the sixteenth centuries. Over fifty manuscripts of the Hebrew translations are extant, along with a wide variety of commentaries.

26 *Mozne ha-'iyyunim* [Balance of the Inquiries] has been attributed to al-Ghazzālī and to Ibn Rushd. The Arabic original of this Hebrew translation has not been identified. A few manuscripts name Jacob b. Makhir (d. 1308), grandson of Samuel ibn Tibbon, as the translator. A passage of *Mozne ha-'iyyunim* is quoted in *Keshet u-magen* [Bow and Shield] by Simon b. Şemaḥ Duran (d. 1444). See Langermann, note 12 above, pp. 190-191.

27 *'Agullot ha-ra'yoniyot* [Intellectual Circles] is Moses ibn Tibbon's translation of *Kitāb al-ḥaḍā'iq* [Book of the Circles] by the Andalusī philosopher Ibn Sīd al-Baṭalyawī (d. 521/1127). Two other Hebrew translations of this book are known. Abraham Gavison attributes *Kitāb al-ḥaḍā'iq* to al-Ghazzālī.

28 Al-Ghazzālī's *Tahāfut al-falāsifa* was translated by Zerachiah ha-Levi in 1411 under the title *Happalat ha-filosofim*. In the fourteenth century, Isaac ben Nathan of Cordova translated a small treatise by al-Ghazzālī offering answers to philosophical questions under the Hebrew title *Ma'amar bi-teshuvot she'elot nish'al me-hem* (published by H. Malter, Frankfurt-am-Main 1897).

29 In some Hebrew manuscripts the *Tahāfut* is followed by a small treatise in which al-Ghazzālī answers the objections which he himself had raised. Abraham Gavison may be referring to this treatise when he reports a story according to which al-Ghazzālī was summoned by the king and asked to write a book against philosophy. Forced to write the book against his will during the day, the philosopher devoted his nights to preparing a refutation of it.

(d. 1340), author of the prose poem *Behinat 'olam* [Examination of the World], Moses Ḥabib (d. c. 1520), who wrote a commentary on ha-Penini's work, and finally the author of *Sefer ha-emunot*.³⁰ By means of this introductory passage, where works attributed to al-Ghazzālī are systematically cited by the title of their Hebrew translation, Gavison places al-Ghazzālī within a Jewish context, first by enumerating the texts attributed to him by Jewish sources and then by pointing out the existence of a tradition of reliance on al-Ghazzālī's works among recognized Jewish authorities. Overall, one might argue, this introduction is intended to 'translate' al-Ghazzālī himself from an Arabic to a Hebrew cultural context.

Moreover, given his intended readership, it was not only linguistic and cultural but also religious otherness that Gavison needed to translate. It is no accident, then, that we find the following words at the end of his translation: "Though [al-Ghazzālī] was not Jewish [*mi-bene Israel*], it is common knowledge that Gentile sages will have a part in the world to come; so much so when it is a man like this, whose merit and faith will surely not keep him away from the heavens."³¹ These lines, consistent with the well-known practice in Jewish sources of following al-Ghazzālī's name with the formula for deceased pious Muslims,³² are clearly intended to 'translate', so to speak, the religious other.

In close connection with the target poem, Gavison includes two additional poems on the soul. One of these is a 141-verse poem beginning with the line *nafshi le-matai tiskeli* by Abraham b. Me'ir b. Abi Zimra, a contemporary of the translator's grandfather and among the most notable Jewish poets of sixteenth-century Algeria.³³ The other is the celebrated poem *mah lakh yehidah teshvi*³⁴ by Solomon Ibn Gabirol, whom the Gavisons mention several times throughout their commentary. By affiliating his translation of al-Ghazzālī's poem with the work of a renowned Algerian poet close to his own family and with that of a widely acknowledged poet from al-Andalus influenced by al-Ghazzālī himself, the translator achieves a double effect. First, this strategy helps situate the Arabo-Islamic source within a Hebrew-Jewish target milieu. Second, it places Abraham Gavison himself at the end of a continuum of classic writers which runs from eleventh-century al-Andalus to sixteenth-century Algeria.

30 The reference is presumably to *Sefer emunah ramah* [The Book of Exalted Faith] by the twelfth-century Sephardic author Abraham ibn Daud, whose acquaintance with al-Ghazzālī's work is well known.

31 Gavison, note 1 above, p. 135b.

32 Hirschfeld, note 11 above, p. 168.

33 See Tobi, note 14 above, p. 194.

34 For an edition of the poem, see *Solomon Ibn Gabirol: Secular Poems* [in Hebrew], 2nd ed., Dov Jarden (ed.), Jerusalem 1984, vol. 1, pp. 233-235.

The Translation Program

Turning our view from Abraham Gavison's translation of *qul li-l-ikhwān* and comments on al-Ghazzālī to the larger framework within which these texts are inscribed—the appendix as a whole, and the entire '*Omer ha-shikheḥah*—it becomes immediately apparent that the poem represents just one example among many of a certain translation strategy. The poem is in fact one part of a program of translation carried out by the Gavisons throughout the commentary, most significantly in the appendix.

The translation of Arabic poems into Hebrew is announced early in '*Omer ha-shikheḥah*, in one of the book's rather programmatic prologues written by Solomon ben Ṣemaḥ Duran,³⁵ in which the volume is described as a sort of anthology compiling previously written commentaries on the Book of Proverbs as well as an assortment of Arabic poems, "to be found sweet by those who understand them, and whose translation [into Hebrew] will reveal to those who do not know [Arabic] that they were in fact taken from the biblical book of Proverbs."³⁶ Like Abraham Gavison in his translation of al-Ghazzālī's poem, Duran translates an entire body of foreign literature into terms acceptable to his target readership. The claim that Arabic poems and proverbs had their source in the Bible was a common strategy among Jewish authors from antiquity well into the Renaissance and was used as a means of transferring material across linguistic and cultural divides.³⁷

There are two ways, however, in which the translation of al-Ghazzālī's poem differs from countless similar works scattered throughout the Gavisons' book. Most other such works are short poems—typically two to four verses—provided both in the original and in translation. The translation of *al tivkhu aḥai* is considerably

35 Solomon b. Ṣemaḥ (d. after 1593), a member of the Duran family whose ancestors came to Algeria from the Balearic Islands in the fourteenth century, authored, among other books, a commentary on Proverbs titled *Hesheq Shelomoh*, published in Venice in 1623. He wrote his prologue to '*Omer ha-shikheḥah* after the first edition of the book had been completed; see note 3 above.

36 Prologue by Solomon b. Ṣemaḥ Duran (pages not numbered). The "sweetness" of the original was a widespread notion in translation theory and practice. By way of example, Dante's words in *Il Convivio* [The Banquet] can be cited: "And therefore let each one know that nothing which is harmonized by the bond of the Muse can be translated from its own language into another without breaking all its sweetness and harmony" (Dante Alighieri, *The Banquet*, Middlesex 2007, Book 1, Chapter 7, p. 16). Closer to home, and in reference to Biblical poetry, the fifteenth-century Castilian poet Íñigo López de Mendoza, Marquis of Santillana, complained that "the Jews dare to assert that we [Christians] cannot feel the taste of its sweetness as they do" (Ángel Gómez Moreno [ed.], *El prohemio e carta del Marqués de Santillana y la teoría literaria del siglo XV*, Barcelona 1990, p. 53; the English translation is mine).

37 For similar arguments among Andalusī Jewish authors, see Esperanza Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Century*, London 2007, p. 44.

longer and is provided in translation only. The translator's decision not to include the original in this particular case may well have been motivated by the length of the poem, and, most likely, by the religious untranslatability of some of its lines. This is most strikingly illustrated by the aforementioned exclusion of the two verses referring to Muḥammad's night journey, an omission opening a significant gap between source and target.

Edited bilingual versions of short poems and proverbs, sometimes clustered in mini-anthologies, are thus the norm throughout the book. Providing source and target texts side by side seems to serve well the twofold goal identified by Duran in his introduction. In some cases, a source poem is translated more than once. The following two lines, in Arabic, are the source text in one such instance:

אל עלם חיאה ללקלוב כמה / תחיית אל בלאד אדה מסהא למטר
אל עלם יגלוא אל עמא מן קלב נצח אבה כמה / יגלוא סואד אל טלאם אל קמר

Abraham Gavison translates these lines into Hebrew as follows:

והחכמה ללב אישים תחיה / כמו מטר לאביב ולאפל
ומלב כל חביריה לערוון / הלא תאיר כירח באופל³⁸

He then provides an additional translation by his father:

מטר שחק יחיה הזרעים / בעת ירר ואם ירבה ימיתם
³⁹והחכמה תחיה לב בעלים / ואם תרבה לחיי עד תשיתם

Arguably, the practice of providing alternative translations of short poems such as this is intended to reveal the translator's technical virtuosity and skills, his mastery of both the source and the target languages, and his feeling at ease in both the source and the target cultures.⁴⁰ Furthermore, these alternative translations help discredit the longstanding view of a static binary relationship between target and source. From the Gavisons' perspective, both original and translation are seen as equally unstable and open to a creative dynamic relationship.

Since the bilingual editing of poetry and proverbs is ingrained in the very nature of the Gavisons' commentary, and since the cultural model they advocate is a bilingual one, it is hardly surprising that they present Jewish authors who wrote

38 Meter: *Ha-merubbeh*.

39 Gavison, note 1 above, p. 130c. Meter: *Ha-merubbeh*.

40 For a comparable example with three alternative translations, see Gavison, note 1 above, p. 125b.

in Arabic and whose work was later translated into Hebrew as cultural authorities and role models. This is borne out by the following passage by Jacob Gavison, also included in the appendix to the book:

Who for us is higher than Maimonides?—Jacob wondered—Well, it so happens that Maimonides explained the *mishnayyot* in Arabic [in a book] titled *al-Sirāj*, i.e. *ha-Ner* [The Lamp],⁴¹ until the rabbis, namely Rabbi al-Ḥarizi and Shemu'el Ibn Tibbon, came along and translated it into our holy language. [He] also wrote the *Guide for the Perplexed* in Arabic, titling it *Dalālat al-hā'irīn*, until the aforementioned rabbis translated it, as is generally acknowledged. And it so happens that some of these rabbis were not proficient in both languages and so truncated and added to [the book's] intended meaning, to the point of sparking off the infamous controversy about [Maimonides'] books between Jewish communities, while the later sages succeeding them delved into the very depths of [the work's] meaning and attributed the shortcomings to the translator, as the Gaon Rabbi Meshullam has noted in a long poem....⁴² Furthermore, the pious Rabbi Baḥya Ibn Paqudah wrote *The Book of the Duties of the Heart* in Arabic and Rabbi Judah Ibn Tibbon translated it into our sacred language, the title being *Farā'id al-qulūb* in Arabic and *Sefer ḥovot ha-levavot* in Hebrew... Likewise, Rabbi Moses Ibn Ezra wrote a book full of treasures in Arabic under the title *Kitāb al-muḥāḍara wa-l-mudhākara*, meaning *Moshav ha-khoḥmah we-zikhronah* [Book of Discussion and Remembrance]... The wise Abraham Bedersi, father of Rabbi Yedayah ha-Penini, author of *Behinat 'olam* [Contemplation of the World], was a renowned poet of pious repute and the contemporary of Rabbi Ṭodros Halevi, author of *'Oṣar ha-kavod* [Treasury of Glory]; and [it is known that] they exchanged sweet and delicious poems written in the holy spirit, that is, in the holy language, [and that] they translated Arabic poems. Rabbi Bedersi wrote [to Rabbi Ṭodros Halevi] as follows:

You have defeated us with sweet poems,
translated from those in Arabic.

We shall therefore abandon our instruments and remain silent,
and on the poplars hang up our lyres.⁴³

41 This refers to the *Commentary on the Mishnah*.

42 The reference is to Meshullam ben Solomon de Piera (d. 1260). On this poem, see Hayyim Schirmann, *Hebrew Poetry in Spain and Provence* [in Hebrew], Jerusalem and Tel Aviv 1954-60, vol. 2, pp. 295-318.

43 Gavison, note 1 above, p. 119b.

In this passage Jacob Gavison hints at the cultural problems arising from poor translation. By quoting both the original and the translated titles, Jacob Gavison establishes a cultural framework in the midst of which he places his family's work, characterized as it was by the simultaneous mastery of Arabic and Hebrew. In this and similar passages, he and his relatives devise the tradition of a culture in translation in which they inscribe 'Omer ha-shikheḥah. By the same token, they develop a self-consciousness as mediators and translators, one that not only emerges as part of the rhetoric expected in the prologue to a translated work,⁴⁴ but is rather ingrained in their entire book, in such a way that the processes of translation and original authorship not only coexist but are intentionally conflated.

This active blurring of the borders between origin and translation comes openly to the fore in other passages where the Gavisons assert that some texts in the Hebrew Bible, including sections of Proverbs, were translated from foreign languages into Hebrew. Commenting on Proverbs 26:28, Jacob Gavison provides an example from the Book of Job:

The works of the Sages arguing that Moses had translated the Book of Job from a [foreign] language to our holy tongue are well known. In my view, the source language from which it was translated was the language of Paras [Persia], that is togarmah,⁴⁵ as in this language the subject comes before the attribute and the object precedes the verb, and the Book of Job is mostly written in such a manner.⁴⁶

Likewise, commenting on the term *he'etiqu* (translated or copied⁴⁷) in Proverbs

44 Eleazar Gutwirth, "Entendudos: Translation and Representation in the Castile of Alfonso the Learned," *The Modern Language Review* 93:2 [1998], pp. 384-399, esp. pp. 389-390, analyzes the Alfonsine Jewish translators' construction of an assertive persona in the prologues to their translations.

45 *Togarmah* makes reference to Turkey. Comparison with Turkish only makes sense if we remember that Algeria became an autonomous province of the Ottoman Empire in 1544. Alternatively, it could also be a corruption of Targum, meaning Aramaic.

46 Gavison, note 1 above, p. 95c. For the traditional attribution of the Book of Job to Moses, see Talmud Bavli, *Bava Batra*, 14b. From the time of Abraham Ibn Ezra it was also held that Job had been translated from another language, perhaps Arabic or Aramaic. See Mariano Gómez Aranda (ed.), *El comentario de Abraham ibn Ezra al Libro de Job: Edición crítica, traducción y estudio introductorio*, Madrid 2004, p. 10*.

47 Differences in interpretation are due to the uncertain meaning of the root '-t-q, which is here interpreted as "translating" (from one language to another), as opposed to "transcribing" or "collecting," as other sources would have it. For the second interpretation, see for example the words of the fifteenth-century Castilian exegete Moses Arragel: "E es la razón que todos los ensienplos fasta aquí dichos eran dichos de Salamon, letra por letra; pero estos que de aquí adelante fueron escriptos, trasladados de otros libros que fizo Salamon e tomados e cogidos dellos por ellos; por ende dixo que los trasladaron e coligieron de sus mismos libros de Salamon, e por ende dixo que trasladaron que,

25:1 ("These also are proverbs of Solomon, which the men of Hezekiah king of Judah translated/copied"), the author remarks:

This *ha'ataqa* (translation/copy) may refer to an oral account which [the men of King Hezekiah] had translated from a foreign tongue into our sacred language, as Solomon was in agreement with some Gentile sages and kings, such as Pythagoras the Egyptian, in whose books the forefathers claimed they had read that, having lived in the times of King Solomon, he had gone to meet him, and had seen [at Solomon's court] the Levites singing, and had taken from them the science of music and had seen marvellous things. All this is mentioned in question number eighty-three of *Derekh ha-sekhel* [The Way of Wisdom], a book written by Abraham Gavison the Elder, may his memory be blessed, on the Queen of Sheba and on Solomon's answers to her riddles, as it is said that Solomon used to speak with her in her language and not in Hebrew. Such was also the case with Lemuel and Agur ben Yaqeh and Iti'el, as this is the only time their names are mentioned among the sages of Solomon and among his dignitaries, either in the Book of Kings or in Chronicles.⁴⁸ According to the plain meaning of the text, these were pagan sages who came to Solomon to listen to him and learn from his wisdom. Solomon needed to speak to them in a language they could understand. This is why these verses [in Proverbs] are more profound than the previous ones, which had not been translated [from a foreign language] [...]. According to the exegetes, however, this would not have been an oral account translated from one language into another, as the term *ha'ataqah* would then mean *ketivah* [writing]. They [i.e., the men of Hezekiah] must have compiled these Proverbs together, as there was only one author.⁴⁹

otra mente, pues que la lengua toda era vna e avn a sazón non era cambiada la lengua ebrayca por ninguna otra lengua, non auia por que decir trasladaron." ("All the above proverbs were Solomon's sayings, word for word, but the proverbs that follow, drawn from other books written by Solomon, had been taken and collected by [the men of King Hezekiah] from these books. This is why [the Scripture] says they compiled [these proverbs] from the books of Solomon. And this is the only reason it says 'trasladaron', as the Hebrew language was one and had not been replaced by any other language.") *Biblia: Antiguo Testamento, traducida del hebreo al castellano por Rabi Mose Arragel, publicada por el Duque de Berwick y de Alba*, n.p. 1929, p. 793.

48 Rabbinic sources (Talmud Bavli, *Avot*, Chapter 5) maintain that Solomon was given six names: Jedidiah, Qohelet, Agur, Yaqeh, Iti'el, and Lemuel. The Gavisons draw from an alternative tradition, which dates back at least as far as Sa'adia Gaon, according to which Agur and Lemuel are the names of other authors whose sayings were appended to the Book of Proverbs.

49 Gavison, note 1 above, p. 88b. The idea that the Saying of Agur had been translated from another language into Hebrew was known but not generally accepted.

Commenting on Proverbs 30:1, he further argues:

It follows that all these [proverbs], too, were translated by the men of Hezekiah, King of Judah, for had they not been so translated, they would have been included along with those proverbs which are not translations. Had these words been interpreted according to the plain meaning of the text, these names would have been mentioned neither in the Book of Kings nor in Chronicles. It is likely, then, that these were *ḥakhame ha-ummot* ("Gentile sages") who came to study under [Solomon]. And these proverbs must also have been translated by the men of Hezekiah from a foreign language into our own.⁵⁰

In view of the above, it becomes clear that Abraham Gavison's translation of al-Ghazzālī's poem is part of a larger translation program where source and target texts often coexist and where the Gavisons make a constant and conscious effort to place originals and translations on the same level, thereby destabilizing the assumed binary relationship between the two. If translation is not seen as derivative and secondary but as an influential cultural practice, the decision to retain an original text is neither arbitrary nor accidental but highly meaningful, and one inevitably wonders about the Gavisons' intentions in recording both originals and translations. As has already been noted, their decision is consistent with the twofold purpose identified by Duran in the prologue: the sweetness of the Arabic is meant to be enjoyed by Arabic speakers, and the Hebrew translation is meant to prove, apologetically, that the source Arabic poems draw, in turn, on the Biblical book of Proverbs. This, however, can only be part of the explanation. Cultural practices, one ought not to forget, are always social in their signification, and it seems likely that Duran's comments are in fact pointing to an otherwise unidentified double readership of Arabic and non-Arabic Jewish speakers. Shifting the focus even further from *'Omer ha-shikheḥah* and onto the conditions in which the book was produced and consumed will help to identify this readership and explain more fully how a bilingual-edition program fitted into the Gavisons' overall project.

Families like the Gavisons, whose origins (as they repeatedly remind their readers throughout the book) lay in Islamic Granada, formed a minority in sixteenth-century Algeria, since most of the 1492 exiles had come from the Christian Iberian kingdoms. That these deportees took with them their written and oral heritage and that Judeo-Spanish became a unifying force and a source of identity of the Sephardic diaspora in Islamic lands are well established facts which do

⁵⁰ Gavison, note 1 above, p. 109b.

not need further discussion here.

While the presence of Judeo-Spanish in Morocco, at the center of the Ottoman Empire, and in the Levant is better documented than in Algeria, nothing indicates that the status of Judeo-Spanish in the large Algerian Jewish communities was any different.⁵¹ The numbers of Spanish captives steadily brought to Algeria and the local Jews' commercial ties with Italian cities could only have favored the survival of Judeo-Spanish among Algerian Jews. Sermons were in all likelihood delivered in Judeo-Spanish, and the language probably had a significant impact in education.⁵² As in other centers of the Sephardic diaspora,⁵³ Jews originating from the Iberian Peninsula, particularly from Castile, plausibly regarded themselves, and were regarded by others, as an intellectual elite.

It is probably to this group—Jews from Castile who continued to speak Spanish and would have felt uneasy about the profuse inclusion of Arabic poems in a Hebrew biblical commentary—that Duran refers when identifying the commentary's double intended readership. By intentionally preserving the original Arabic, by putting forward a bilingual Arabic/Hebrew classical canon, by portraying themselves as part of that canon, and by proving their capacities as skilled translators, the Gavisons staked a claim for themselves as an alternative literary and intellectual elite in opposition to that of the Castilian rabbis. Far from considering translation a subordinate cultural by-product, they placed it at the very center of their literary and scholarly program.

The translation program offered by the Gavisons in *'Omer ha-shikheḥah* and outlined in these pages is a privileged window into translation as a central practice in Jewish cultural history, and yet it is only a piece in the complex puzzle of sixteenth- and seventeenth-century Jewish translation in North Africa, a field of study that remains to be mapped.

51 In Chapter 29 of his *Topografía e historia general de Argel* (1612), when listing the languages spoken in Algiers, Diego de Haedo mentions Sephardic Jews as "speaking Spanish, Italian and French beautifully" (Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel*, Madrid 1927, p. 116). For the continued use of Spanish in the lands of the Ottoman Empire, see for example Yaron ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, Tübingen 2008, pp. 423-424.

52 The Gavisons' reference to *rabbotenu ha-lo'azim* probably refers to Jewish scholars from Christian lands. See Gavison, note 1 above, p. 119c.

53 See Joseph Hacker, "The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries," Isadore Twersky and Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge 1987, pp. 95-135.

Appendix

- אל תבכו אחי ואל תנודו / אלי ואל נא בנהי תספודו
 בכו ככו הולך, אכל איש תם אני / עלי בלי תהמו ולא תחרדו
 רוע לבוש כהנתי פשטתי / וגנות פעלי חלפו אבדו
 היו עוני לי לראש קדם אבול / עתה לפני כרעו סגדו
 מראש לצפור בכלוב רוחי ונפ— / שי נדמו עד יבשו צפדו
 גם לא ראיתי נוח עדי שבו למ— / קור נבראו מנהו ובו נוסדו
 בדרך ישרים פרעה עת שמעה / קדש וגם חול יחדו נצמדו
 יחד יפארו אל בעת כי הכדיל / בין דר ובין דרדר וגם נפרדו
 שת לי אלהים בין חסידיו מהלכים / ולנגדי קמו וגם עמדו
 ואחיה מאחרי מותי, ומל— / אכי אלהים לי פאר ענדו
 נועם ה' אחזה גם אקראה / חקיו, אשר מפל יקר נכבדו
 מי זה חכם לכב ימלא את רצון / קונו וחפצו מתניו יאברו
 עז וחלציו כאמונה יאזור / יתענגה מזיו שמו וכבודו
 חושו ומהרו נא ידידיו זאת עשו / לכם עלי דלתי תעודה שקדו
 מצות והתורות וחקים שמרו / עד ירבו ישתרגו ישקדו
 שלום בבואך יאמרו ניני אל— / הים אז למולך ישמחו וירקדו
 מטות זהבים וכספים יעשו / לך מלאכי מרום ולך יעבודו
 גזר וציץ הם יעטו לך ובסוד / עליון וזבד טוב לך יזבדו
 וכפי אשר תשיג בעולמך יהי / חלק כחלק כענק לך ירבודו
 תזרח ותופיע ותאיר במאור / שבעת ימי עולם אשר נוסדו
 ודבש וחלב יהיו לך מאכל / נפשו כחכמי לב אשר שרדו
 המחלצות המטונפות וה— / צואים, הלא הם נפשטו נמעדו
 לכן לבוש מלובשו ועת יפשטו / אל תבכו אחי ואל תנודו⁵⁴

CCHS-CSIC, Madrid

54 Gavison, note 1 above, p. 135a-b. Meter: *ha-shalem*, with metrical irregularities in lines 6, 10, 16, 17, 18, 19 and 23. The meaning and vocalization of line 6 is uncertain.

Bible, Jews, Revolution: Sylvain Maréchal's *Pour et contre la Bible* (1801)

Sheila Delany

A young Parisian Jew miraculously survives war, Nazi occupation, and Franco's prisons, returning to his country in 1945. As a *kohen*, an engineer, a resistance fighter and a commando officer, he thinks of offering his skills to settlers in Palestine, taking his chances once again but this time on a kibbutz, grenade in one hand, machine gun in the other, against English and Arabs. Or he can remain in France to become what he sees as truly French: accept baptism, marry a Catholic, baptize his children. He chooses the latter, changes his name to that on the false identity papers he'd used during the war, and lives a long, happy life during and after a brilliant career.

Much is striking about this true and poignant story (recounted to me by its protagonist), not least its rarity; indeed it runs counter to the history of Jews in France. Few Jews who stayed in, or returned to post-war France felt compelled to convert in order to be fully French. Earlier, during the French Revolutionary period, when "the Jewish question" was on the public agenda and full emancipation was finally achieved (albeit incrementally), the general attitude among Jews was that no such choice was required. Not only did they generally not convert, but even those who had converted, or whose ancestors had converted (whether by compulsion or persuasion) in Spain or Portugal during the late Middle Ages and the Renaissance, reclaimed their Judaism on immigrating to France during the sixteenth and seventeenth centuries; the same was true in England and Holland.¹ Even before the Revolution, Enlightenment attitudes enabled a judge to declare, in 1784, regarding a Bordeaux Jew accused of not being French, that

in France, as elsewhere, it is not one's religion but one's origins, one's birth, that makes one French...; whether one is atheist or deist, Jew or Catholic, Protestant or Mohammedan matters little: if one is born in France of a French mother and father, if one has in no way expatriated oneself, one is a natural Frenchman and enjoys all the rights of a citizen.²

1 Esther Benbassa, *The Jews of France*, Princeton 2001, pp. 51-52.

2 Harvey Mitchell, *Voltaire's Jews and Modern Jewish Identity: Rethinking the Enlightenment*, London and

To be sure, emancipation brought restrictions on rabbinic and communal authority and on past textual authority as well, that is, on the practical authority of the Torah, the Talmud, and centuries of scholarly commentary together comprising "Jewish law." Was there a way to be fully French and fully Jewish? Despite some short-lived resistance by a very few Ashkenazi leaders, the dominant response was positive, and even those who had initially been fearful marked emancipation with joy and public celebration.³ Ronald Schechter writes that

Jews were capable of quickly integrating revolutionary values into their worldview without abandoning or even questioning their identity.... They assimilated that culture into their own... They recognized its values as their own without undergoing a fundamental transformation of identity. To those Jews who might have worried that they faced a choice between nations, [those who wrote about it at the time] affirmed that no such choice was necessary. The Jews could have it all: membership in a new community of equal citizens and an ancient *nation juive*.⁴

The notion of a gulf between nationality and religion developed only some decades after emancipation. In the 1820s, as Jay Berkovitz writes, revived anti-Jewish attitudes and increased assimilation generated among some intellectuals an identity crisis that produced several widely publicized cases of conversion; these were, however, neither typical nor statistically significant.⁵ On the centenary of the Revolution, rabbis and grand rabbis all over France acknowledged anti-Semitic attitudes but unanimously celebrated "avec une profonde ferveur"⁶ the patriotism and gratitude of Jews, who now had a country of their own: France, "cette nouvelle Jérusalem."⁷

New York 2008, p. 185.

- 3 See Jay R. Berkovitz, *Rites and Passages: The Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860*, Philadelphia 2004, pp. 102-103, on Isaac Berr of Lorraine and his initial reluctance to give up certain privileges of Jewish communal and rabbinic autonomy.
- 4 Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley 2003, pp. 13, 179.
- 5 Berkovitz, note 3 above, pp. 156, 161, 237.
- 6 See the Preface to Benjamin Mossé, *La Révolution Française et le Rabbinate Français*, Paris 1890.
- 7 Mossé, note 6 above, p. 26. Mossé was grand rabbi in the Avignon area, member of the Marseille and Madrid Academies, founder and officer of several educational organizations. The book is a collection of sermons given at special services throughout France marking the centenary. The Introduction is the speech of M. Carnot, President of the Republic, at Versailles. Although this precedes the Dreyfus affair by several years, anti-Semitism, especially in the military, was already sufficiently pronounced to warrant notice in this speech and in numerous of the sermons. The phrase quoted is from the sermon of Rabbi Aron of the Lunéville temple.

Today, the effort in France to balance universality with particularity, state secularism with individual or collective observance, has re-entered civil society, partly under pressure of North African Islamic and Jewish immigration: witness the controversial 2004 ban on Islamic headscarves and other religious insignia in public schools and government buildings; or, in 2010, on the burka or "voile intégrale." As for Jews, there was the 1980 scandal of Prime Minister Raymond Barre saying that although a bomb attack on a synagogue targeted Jews, it only hit "innocent French people"—as if Jews were neither French nor innocent. More recently, French Zionists have attempted to redefine Jewishness as loyalty to Israel, to the point of proposing, in a 2004 report, to criminalize criticism of Israeli policies, an effort being replicated in Canada as I write.⁸

The question of the Jews' civil status predated the Revolution. Already Louis XV had commissioned a report on it, and in 1787 the Academy in Metz had mandated, for its essay contest, the topic "Is there a way for Jews to be happier and more helpful in France?" The prize was shared by three contestants, among them a scholarly Jewish immigrant from Poland, Zalkind Hourwitz, who went on to become a well-known spokesman for full emancipation. After 1789 the National Assembly and the Jews themselves debated the relation of citizenship to religious practice, civic equality to religious difference, French law to Jewish law. Accordingly, the press was full of articles pro and con, political clubs held discussions, public speeches were made, tracts distributed.

The prominence of "the Jewish question" in late eighteenth-century France lends special interest to the text I want to write about here: the *Pour et contre la Bible* (1801) of Sylvain Maréchal. Himself an atheist from a Catholic but not especially pious background, Maréchal was nonetheless happily married to a practicing Catholic; the union was childless. Maréchal served as writer and editor for the influential radical journal *Révolutions de Paris* during its relatively short publication life (late 1789–February 1794). A leading member of the so-called Babeuf conspiracy of 1796–97, he managed to escape arrest when the imminent call to revolt was betrayed by an informer. He collaborated with the famous revolutionary painter J.-F. David on academic volumes; he produced numerous treatises in verse and prose, one of which cost him his job as sub-librarian at the prestigious Collège Mazarin in his native Paris, and another which brought

8 See Régis Debray, *À Un Ami Israélien*, Paris 2010, p. 50 for the French report. The Canadian Parliamentary Committee to Combat Antisemitism submitted its report to an international conference in Ottawa in November 2010. For an update on France, see Irwin Wall, "Remaking Jewish Identity in France," Howard Wettstein (ed.), *Diasporas and Exiles: Varieties of Jewish Identity*, Berkeley 2003, pp. 164–190.

him – along with notoriety and fortune – a short prison term just before the Revolution erupted.⁹

By 1801, when Maréchal's Bible study appeared, emancipation had already been legislated for nearly a decade; but Napoleon had not yet established the structure of consistories, Sanhedrin, and grand rabbinate that would be decreed a few years later and that remains a force in French Jewish life to this day. Why would Maréchal feel the need for such a work at that moment? For several reasons, I think. One is that religion was his constant theme and *bête noire*. He had addressed the failures, corruption, and devastating social effects of religion generally ("superstition" as he and others would have it) and of Catholicism especially in many works over the years, the most sustained and explicit being probably his satirical legendary *La Nouvelle Légende Dorée* (1790).¹⁰ Now he turned to the *fons et origo*, the *Urtext*, behind all of it—behind the monasteries and convents, the prayer and hagiography, the crusades and confessors, the massacres and inquisitions, the cults of virginity, asceticism, self-flagellation, Mariolatry: in short, the Bible.

A more pressing motive, I suggest, is the author's sense of an immediate social need for such a work. Napoleon's Concordat with the hated Catholic Church would not be finalized until July, 1802, but preliminary approaches and formal negotiations for it had commenced as early as the summer of 1800 and proceeded thereafter in Paris, with due pomp and circumstance. The revolutionary reorganization of church-state relations was about to be reversed, and many in Paris and elsewhere were only too happy to jump onto the bandwagon in a revival of religious fervor. *Pour et contre* was launched as a propagandistic intervention against what everyone knew was coming and indeed had already begun: the rehabilitation of the Catholic Church as a social force in support of a new autocratic ruler, soon to be crowned Emperor in the presence of the Pope (1804). For someone who had lived through the Revolution, worked for it, publicly supported and risked his life for its most radical aims, this must have been a truly heartbreaking prospect.

The author's aim is already expressed in the title of his volume, "For and against the Bible": a title meant to shock and to educate. It would shock the devout reader for whom scripture was a sacred document, immune from rational critique or any other "contre." In confronting, indeed affronting, such a prejudice, it might shake something loose, cause a question to arise. The more open-minded

9 For a detailed and sympathetic biography of Maréchal, see Maurice Dommanget, *Sylvain Maréchal, l'Égalitaire*, Paris 1950.

10 On the legendary, see my *Anti-Saints: The New Golden Legend of Sylvain Maréchal*, Edmonton 2012.

reader would hear the title as an affirmation of biblical facticity, its manmade textuality, hence its availability to any analytical method exercised on any cultural artifact. Does this title deliberately echo the *Sic et non* (Yes and no) of Maréchal's radical countryman Pierre Abelard, who shocked twelfth-century theologians with critical interrogation of religious texts and dogmas? Perhaps; in any case, Abelard occupies first place in Maréchal's scandal-making *Dictionnaire des Athées*, published just the previous year in 1800, and Maréchal plainly considered him a kindred spirit.

"Men make books, and books in turn make men", writes Maréchal ("Les hommes font les livres....mais les livres, à leur tour, ne font-ils pas les hommes?"¹¹) Given this humanist perspective, any study of the Bible as literature would have to offer both "pour" and "contre," for any objective evaluation of a major work of literature must take account of both positive and negative in its object of study. Thus no religious literature can be dismissed as simply, or simplistically, a pack of lies, for such dismissal, ignoring cultural norms, would undercut the historicist method within which Maréchal works. It would also ignore the aesthetic dimension of the work, in an essentially philistine gesture alien to Maréchal's personal sensibility as a poet and classicist. Not least, outright dismissal would violate Maréchal's propagandistic aim, i.e., to subject the Bible to the same type of literary scrutiny as exercised on any other influential text.¹²

In his preface to *Pour et contre*, framed as an epistle to ministers of all religions, Maréchal expresses his sense of urgency and dismay at developments marking the turn of the century. Here, at the opening of the nineteenth century, he exclaims, surely we can do better than to revert to the crude absurdities of the last eighteen hundred years (p. vi). He acknowledges the marked "réaction religieuse" (p. xix)

11 Sylvain Maréchal, *Pour et contre la Bible*, Jérusalem [Paris] 1801, pp. xxx-xxxii. (The given place of publication is false, as was the common eighteenth-century practice, especially with controversial material.) Page references to Maréchal's book will henceforth appear parenthesized in the text.

12 This is the problem with articles by Bernard Schwarzbach and Daniele Menozzi on eighteenth-century Bible study ("Les Adversaires de la Bible" and "La Bible des Révolutionnaires," respectively, both in Yvon Belaval and Dominique Bourel [eds.], *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris 1986); they dismiss Maréchal (along with other rationalist or atheist critics) as merely an anti-Bible propagandist. They ignore everything he writes about the literary-poetic value of some biblical books and the morality and wisdom in some others. They also omit to mention his forward-looking critical perspective, which was in line with an already well-established trend in French, English, and German biblical scholarship. A similarly reductive mention by Marie-Hélène Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la Philosophie Française du Dix-huitième Siècle*, Oxford 1984, fails to note that Maréchal's book is mostly about Hebrew scripture (p. 380); and while Christian scripture is her topic, it seems odd to omit the real character of the work and to cite from it only a few ironic phrases about Jesus, ignoring the importance of method.

characterizing this first year of the nineteenth century. This reaction included not only a massive return to churchgoing by once-irreligious people but also a popular taste for books such as *Génie du Christianisme* by the aristocratic libertine and repatriated former exile F. R. Chateaubriand. A romanticized account of the poetry, virtues, mysteries, and "truths" of Christianity, the work was published in 1802 and became a great best-seller; but it had been informally circulated and advertised for subscription well before official publication, and is twice mentioned in *Pour et contre* (p. viii, n2; p. ix, n1).

Bible study was no novelty when Maréchal wrote: his rational-humanistic approach already had a tradition with which he was familiar, starting with the Amsterdam philosopher Benedict Spinoza (1632-1677). A guiding spirit for Maréchal and the subject of a long entry in the *Dictionnaire des athées*, Spinoza understood religion as justification and sometimes model for the state and hence Bible criticism as a way to enable a critique of governmental structures, whether Christian or Jewish. In France there were dozens of commentaries, studies of scripture, and treatises on ancient Israelite history by Catholics and Protestants both lay and clerical, and a few by Jews. Most aimed to show the truth of their chosen doctrine or the existence of divinity however defined; most wished a reform of religion, not—as with Maréchal—its abolition. Nonetheless their attention to linguistics, style, cultural norms, narrative, and character paved the way for later and more thoroughgoing criticism. The seventeenth century produced Richard Simon, Montesquieu, and the frequently reprinted Claude Fleury and Le Maistre de Sacy with their prolific scholarly circles. Maréchal has Sacy's Port-Royal Bible before him and frequently deplores what he sees as the Jansenist scholar's insensitivity to the subtlety and grandeur of Hebrew poetry. The eighteenth century had Duguet, Voltaire, and Diderot together with their many sources, from late-classical to contemporary, as well as the atheist Baron d'Holbach, the prince of best-selling authors¹³ and undoubtedly a major influence on Maréchal. Most of these writers' works on the Bible, religion, Jews, and related topics, as well as commentaries, critiques and biographies, were held in the Mazarin Library where Maréchal worked,¹⁴ and many were readily available commercially. Maréchal's awareness of them is displayed in other works, notably his *Dictionnaire des Athées* and his *Calendrier des Républicains*.

It isn't my purpose here to elucidate the origin of every sentiment or expression in Maréchal's text; this is not the place for a detailed source-study or comparative analysis. Rather, this sketch serves to introduce his interesting and, I believe,

13 Robert Darnton, *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, New York 1995, p. 203.

14 Auguste Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris 1892, passim.

timely text to a modern audience both Anglophone and Francophone. I would hope to add it to the growing body of work on the representation of Jews and other "marginal" or minority groups in earlier periods. It may be useful to observe how the author's politics inflects his representation of Jews, and to acknowledge the stubbornly iconoclastic voice of a writer who was not afraid to swim against the stream.

What, then, of Jews in Maréchal's Bible study? To begin with, he is an equal opportunity provocateur, addressing his prefatory tirade to "ministres de tous les cultes" (ministers of all religions). By accusing them of four thousand years of lies ("Quatre milliers d'années de mensonges ne vous suffisent-ils pas?"; p. vi) he clearly includes Jewish as well as Christian tradition. Rabbis are not specified in the preface, nor is the Talmud, but other formulations leave no doubt as to the intended inclusiveness: he names the Bible, the Gospels, the Koran and the Zend-Avesta as books to be burnt "avant tous les autres" ("before all the rest": p. xxv) and urges the elimination of all religious labels such as "materialistes, spiritualistes, catholiques, protestans, musulmans, juifs" (p. xxv). He urges all religious leaders to accept the way of reason, get jobs, publicly confess their sad role in deception, and turn their work over to women (pp. xxix-xxxv), who will do a much better job of it. (This is not, in Maréchal's lexicon, a compliment.)

For Maréchal, Jews are an "Oriental" people, and "oriental" is a recurrent term in his work. There were about 500 Jews in Paris during the revolutionary period, of around 35-40,000 in France as a whole. Approximately half lived in Alsace, another 4,000 in Lorraine, 3,500 in or near Metz, 2,300 around Bordeaux, 1,000 near Bayonne, and 2,500 in Avignon, the Comtat Venaissin, Marseille and elsewhere in Provence¹⁵; a number of poor or transient Jews would not have been counted. Jews whom Maréchal might have seen or met would likely have been Ashkenazi rather than Sephardi. Coming from Alsace, Germany, Poland, or elsewhere in Eastern Europe, they would not have been culturally "Oriental" (Middle Eastern). Clearly his thought is of biblical Jewry, not of Jews who addressed the National Assembly or (at the other economic pole) peddled used clothing in the streets. Though there is no hard evidence that Maréchal knew specific Jews or understood their community organization, he did share a friend—the atheist astronomer Jérôme Lalande—with the well-known Jewish writer Zalkind Hourwitz,¹⁶ like Maréchal a Parisian radical and librarian-scholar. It is intriguing to speculate whether Maréchal's patriarchal fraternity, the geriatric "hommes sans dieu," might have been modeled on the body of elders of the local *kahal*.

15 Schechter, note 4 above, pp. 4-7.

16 Frances Malino, *A Jew in the French Revolution: The Life of Zalkind Hourwitz*, Oxford 1996, p. 154.

How are the Jews collectively to be denoted? This was an important question, both expressing and determining a position on their proper civil status. Maréchal pointedly denies them the status of "nation," either in biblical or contemporary times, defining them rather as a "peuplade" ("tribe"; p. 5)—and a lazy ("paresseuse") one at that, requiring chastisement from Moses. "Nation" was a term that communities of Jews used of themselves in conducting official business at the municipal or regional legislative level or at court, and the term was used of them reciprocally: "la nation juive d'Alsace" or "la nation allemande" for Ashkenazim. Thus in 1760, "la nation des juifs portugais de Bordeaux"¹⁷ submitted for royal authorization a set of rules governing its taxation on behalf of its poor.¹⁸ This usage did not carry our modern connotation of statehood or even of unity, whether ethnic or territorial. Rather it is the old medieval corporative concept of "nation" applied to any legally recognized grouping such as the "English nation" in a French or Polish university or, as David Feuerwerker observes, in the guild sense as the "nation" of tin workers or lemonade sellers ("nation" des ferblantiers, des limonadiers, etc.).¹⁹ Indeed, there was little sense of unity among Jewish populations in France, nor any structural or organizational means of connection, so that rivalry between Ashkenazim and Sephardim on the national scale (e.g., for privileges or rights from king or National Assembly), or between wealthy governing elite and majority poor in a municipal context, could well escalate into legal or physical conflict.

The notion of Jewish nationhood was deployed by the opponents of emancipation. For them, Jewish difference was to be accepted so fully that Jews could not and should not be integrated into French society. The die-hard anti-Semite Jean François Reubell, a deputy from Alsace where half the Jewish population of France lived, said: "The Jews collectively are a *corps de nation* separate from the French. They have a distinct role. Thus they can never acquire the status of an Active Citizen,"²⁰ i.e., could not vote and hold office even if possessing the high property qualification to do so. If they are a nation, then they are a nation within

17 Jacob Rodrigues Pereyre et al., *Réglement de la Nation des Juifs Portugais de Bordeaux, Approuvé & Autorisé par Sa Majesté*, Versailles 1760 (in the Bibliothèque Nationale, Paris).

18 The document offers insight into the sort of conflict that could arise in the *kahal* (community), in this case people refusing to donate the required amount to charity for support of the poor and other communal needs (as defined, of course, by the ruling syndics). Pereyre was the agent for the Bordeaux Jews in Paris (and at court in Versailles); the document is signed by him and the syndics. The document was renewed and extended three years later. Sephardi Jews were usually labeled "Portuguese" regardless of their country of origin. Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York 1970, pp. 12-14, notes that some community leaders sent their poor elsewhere—Jamaica, Surinam, London.

19 David Feuerwerker, *L'émancipation des Juifs en France*, Paris 1976, p. 40, n2.

20 Gary Kates, "Jews into Frenchmen: Nationality and Representation in Revolutionary France," Ferenc Feher (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley 1990, p. 112.

the nation, potentially a fifth column with loyalties elsewhere than to France—France whose own nationhood, territory, language, and form of government were violently disputed during these turbulent few years. If they are a nation, then they cannot possibly be French and Jewish any more than they could be French and English.²¹ Moreover, as a "nation" they ought to have their own laws and authorities, and ideally their own territory elsewhere than in France; indeed, as Michel Winock notes, the Jacobin Society of Nancy recommended expulsion and can hardly have been the only ones to do so.²²

For those who favored emancipation, Jews might once have been a nation—in the biblical period—but not for some 1700 years, since the Roman invasion and occupation of Jerusalem. The Abbé Grégoire, a deputy and ardent supporter of emancipation (for reasons that scholars continue to debate), wrote:

The Jews are no longer a nation; they are only the remains and debris of a nation destroyed. One cannot give the name of nation to men who have neither territory nor sovereignty nor government...no central gathering place, no rallying point...He who speaks of "nation" speaks of power and Jewish power today is no more real than that of the Assyrians or Medeans.²³

Moreover, as a corporate entity under the *ancien régime*, that status had been dissolved when the old corporations were abolished.²⁴ As a non-nation, then, Jews were as deserving of French citizenship as blacks in the French colonies—who were granted citizenship just as haltingly as the Jews, in a series of acts between 1791 and 1794. For proponents of emancipation, the watchword was that pronounced in the National Assembly on December 23, 1789: "Il faut tout refuser aux juifs comme nation, et accorder tout aux juifs comme individus" ("It's necessary to refuse everything to the Jews as a nation and grant everything to Jews as individuals").²⁵

21 F.-B. Darracq [Corps légisatif, Conseil des cinq-cents], *Opinion de Darracq dans l'affaire des Juifs de Bordeaux*, n.p. 1799, p. 18. Darracq, a deputy, was addressing the Napoleonic legislative body, the Council of 500, regarding the refusal of the Bordeaux Jews to give up their cemeteries as national property. He lost and was censured; the Jews retained their cemetery (which they claimed had never anyway been communal property but had been bought by private individuals). Cf. also Szajkowski, note 18 above, p. xx.

22 Michel Winock, *La France et les Juifs*, Paris 2004, p. 24.

23 Cited in Shmuel Trigano, "The French Revolution and the Jews," *Modern Judaism* 10 (1990), pp. 171-190, at 177-178.

24 Kates, note 20 above, p. 113.

25 Winock, note 22 above, p. 18.

Maréchal's reading of individual chapters of the Hebrew and Christian Bibles is as literary and as scholarly as he can make it. He proceeds methodically through both texts (though I won't summarize his analysis of every one of them), stating his preferences and dislikes with the reasons for each, and indicating the current state of relevant scholarship. He is well aware of recently edited collections of mythological material from other cultures, of priestly redactors, and of the plurality of gospels as well as the more traditional patristic commentary and various translations. Each chapter ends with or includes a list of literary or visual artworks on that specific book or its main incident.

Genesis is "le plus beau"—sublime and simple. Its universality is denied and its cultural specificity asserted. Moses, hero of the "Old Testament," makes his appearance in Exodus, which Maréchal finds less interesting than the preceding book. He suggests a naturalistic version of the burning bush: it might have been the aurora borealis, which the ingenious Moses was able to turn to his own purpose before an ignorant people (p. 6, n1). Maréchal shows great admiration for Moses, who as an extraordinary legislator and moralist could have used his genius to its fullest extent had he ruled a more advanced people—not unlike Czar Peter I (pp. 25-26). Of course the Pentateuch, like the rest of the Bible, is sprinkled with miracles and falsehoods; Maréchal wryly invites the French Institute in Cairo to take the trouble to verify them. This allusion is a gibe at Napoleon, whose foray into Egypt was accompanied by a large retinue of scientists and scholars—"a full-scale academy", in Edward Said's phrase²⁶—their job being to assist the army, pave the way for French imperialism, and open Egypt to European ideas and technologies. These *savants* founded the French Institute, and indeed the Rosetta Stone was discovered during this campaign, in 1799. Yet the project was a disastrous defeat for the French, who withdrew after three years and surrendered in the same year Maréchal published his Bible study, 1801. Not only a reminder of this humiliation and its cost to the French in lives and money, the snide remark also poses the dilemma of intellectuals. Can they really perform their function in the new religious climate, or will scholarship have to defer to the new piety and betray its principles by—as Maréchal sarcastically proposes—verifying miracles?

The book of *Ruth* is declared a masterpiece of the pastoral genre. King David was the Louis XIV of the Jews, both of them enamored of luxury and women, both weak and debased at the end of their reigns (p. 42). This and the next Louis reappear in Maréchal's discussion of the relation of kings and priests, in connection with *Paralipomenon* (*I Chronicles*). *Nehemiah* shows simplicity, nobility,

26 Edward Said, *Orientalism*, New York 1978, p. 83.

candor, and—a key critical term for Maréchal—"onction," a term with overtones of skilled rhetoric, emotion, and (its etymon) oil, with connotations of soothing sweet odor. Judith he sees as a patriot; surprisingly, given his critique of biblical immorality, there is no condemnation of her murderous zeal. He raises the possibility, first floated by St. Jerome, that Judith wrote her own story—a hint pursued by Harold Bloom two millennia on—and why not, asks Maréchal, since both sexes have equal access to divine inspiration? Nonetheless, he continues, we prefer to see a needle or a bobbin in a woman's hand rather than a pen and a sword (p. 72). This is, of course, the orthodox two-sided Catholic position on women shared by many revolutionaries, even atheists like Maréchal. Esther is magnificent, a political romance or novel, composed in honor of the Jewish nation (p. 74). Nonetheless, despite these flashes of literary brilliance, the Bible is tainted by the incest, violence, concubinage, adultery, and general turpitude it portrays (p. 79).

Job is "sublime," showing energy and profundity, philosophy and high poetry. The French translations are pygmies trying to lift Hercules' knotty club. There is nothing negative to be said about this "conte oriental", even though no translator, whether prose writer or "miserable versificateur" (p. 83) comes close to the sublimity of the Latin. Each of the 150 psalms of David is briefly considered. Most are praised, some are dismissed as common, repetitive, or nothing new ("peu de chose"; pp. 87, 88, 110), and some are used as indices to the character of David. No hero, David is a prideful, vengeful king, a hypocrite and a "Tartuffe" (p. 92). Once again the violence of biblical rhetoric is deplored in favor of a poetry that teaches virtue; let the poetry perish that requires butchery, let books be burnt that offer people such atrocities as are represented in some of the psalms: if tigers had a religion it would be that of David and his imitators (pp. 98-99).

Isaiah is Maréchal's favorite among the prophets: superb, rich, sublime, exquisite, energetic, comparable to Homer and Michelangelo (p. 160). Yet it is sad, Maréchal claims, that all this genius lacks a more useful moral purpose, a more direct use for humanity. More or less the same, pro and con, is said of Jeremiah: both prophets could have used their talent to raise the abased spirit of their nation and give it morals (p. 182). Moreover, Jeremiah's character is too irascible, too vindictive, for a man of God (p. 186). Ezekiel is too baroque (my word) for Maréchal's taste, with its wheels, animals, nightmares and extreme metaphors (p. 205), all showing an "ivresse de cerveau" (intoxication of the brain); yet it too is sublime, some of it more so than anything in Homer.

Maréchal's moralism comes to the fore especially in his discussion of Hosea,

whose opening metaphor of adulterous fornication he denounces and refuses to translate from the Latin, indignant that enlightened nations continue to hear the echoes of "sales chansons d'une horde demi-barbare et sans vergogne!" ("dirty songs of a semi-barbaric and shameless horde": pp. 220-221). Only in *I Maccabees* do the Jews play a role that does them honor, according to Maréchal's revolutionary value-system: defending their homes and liberty (p. 246). The second *Maccabees*, though, is flat and boring and ought not to have been made canonical (p. 251). This survey of the Hebrew Bible ends with a short excursus on its mixed style and a warning that it is not suitable for all to read.

With that we turn to the Christian Bible, which I include here because it was written by Jews and chronicles the career of the most famous biblical Jew (though this is not Maréchal's perspective: for him, Jesus is still "Jésus-Christ" albeit with an ironic inflection to the title). Maréchal's discussion opens boldly by denouncing at length the cosmic adultery that is claimed to have produced Jesus. Not that there is anything wrong with being a bastard—and indeed the Revolution had passed laws on their behalf—but why place among someone's perfections the illegitimacy of his birth (p. 256)? Maréchal doesn't go as far as the medieval anti-Christian polemic *Toledot Yehoshua*, which hypothesizes an affair with a Roman soldier, for his point is that even within the terms of Christian myth itself, Mary committed adultery (with the Holy Spirit). He imagines the domestic disputes that must have taken place between the pregnant young wife and her aged spouse. Recycling a passage from his *Nouvelle Légende* (under "Mary" in the alphabetical listing), Maréchal reflects that if Mary had only said "no," we would have had no pope, no masses, no inquisition or crusades, etc.; Mary would have been quite simply a carpenter's wife and mother of a little woodworker helper (p. 257). The adultery theme reappears in the commentary on Luke, where Maréchal appeals to honest wives and good mothers to reject this immoral scenario and its consequence, the virgin birth, that "monstrueux dogme." With its magic and miracles, the story is full of absurdities worthy of the *Thousand and One Nights* (p. 260). We are still in the realm of Oriental fiction, and indeed this comparison was already a trope in rationalist study of Christian texts, for Voltaire had written in 1763, "Plus je relis les *Actes des martyrs*, plus je les trouve semblable aux *1001 nuits*..." ("the more I reread the *Acts of the Martyrs* [i.e., saints' lives], the more I find them similar to the *Thousand and One Nights*").²⁷

The worst that can be said of Jesus is that he was willing to split families: this anti-moral and anti-social behavior shows Jesus acting like a genuine bastard (p. 262) or sounding like a demon with "infernal" advice (p. 270). Rousseau was

²⁷ Frances Malino, note 16 above, p. 211, n23.

wrong to have praised Jesus as highly as he did, for no commentary can palliate these passages. In Luke Jesus appears as a spoilt child who deserves a whipping, and he makes the wrong choice between Mary and Martha. The best of Jesus is the Sermon on the Mount: commonsense counsel that will last forever and has no need of miracles, prophecy, or divine inspiration to be understood (pp. 265-266). John occasions an excursus on figurative language, which makes it easy for priests to say anything with impunity and deceive the people (pp. 302-303). Other gospels are mentioned besides the four canonical ones; these four heterogeneous booklets are contrasted unfavorably with the masterpieces of classical literature (p. 306), and a belittling epitaph for Jesus concludes the gospel section: "Cy-gît un Dieu qui se fit homme, / Et qui mourut pour une pomme" (Here lies a god who made himself man, and who died for an apple" [i.e., the apple that Eve ate, the original sin for which Jesus's death atones]).

The remainder of the Acts and Epistles are briefly commented on with respect to style and content; scholarship is duly noted. The last chapter, "Résultat de la lecture de la Bible" (Result of reading the Bible) offers an overview of "notre analyse impartiale" (our impartial analysis, p. 368), which becomes a diatribe against Christianity and its foundational text. Jesus could have been an authoritative revolutionary leader and freedom fighter leading the Jews against Rome; Maréchal obligingly provides sample speeches for this alternative patriotic Jesus. Nor did Jesus behave well at his trial (pp. 373-377); again, Rousseau was wrong to praise him.

The uncompromising discourse of the revolutionary martyr Gracchus Babeuf, Maréchal's friend and comrade, must have been in Maréchal's mind as a contrast to the passive, terrified Jesus of Gospel; indeed he had written an eloquent and poignant tribute to Babeuf as the latter awaited trial and execution only four years earlier. Here was a man who did have a "sublime théorie" and fought for it, a man who was both "bon père de famille" and a champion of real equality.²⁸ Yet as little as Jesus did Babeuf's death or life make the difference it could have. With enormous contempt for those who had crippled the "real" revolution, Maréchal in effect bid farewell to political life when the Babeuf coup was nipped in the bud. He must have seen the writing on the wall and yet it would get worse: émigré priests would flock back to France, people would crowd reopened churches, Napoleon would become emperor, the pope would come to Paris to bless him, many of the best laws of the early days would be reversed. This is the world into which Maréchal launched his last major work, a lone atheist revolutionary voice crying in the Napoleonic wilderness with as much vitriol as it could muster.

28 Sylvain Maréchal, "L'Opinion d'un Homme," Paris 1796.

"Blushing for the human race to which I belong, I want at least to mark the first year of the nineteenth century of the common era with a solemn protest against the cult prostituted for so long to the most absurd, useless, immoral and evil-doing of all books" (p. 396).

And the Hebrew Bible? The two testaments are equally guilty of causing bloodshed, lies, vice and crime, and we have paid a high price for the invention of printing (pp. 392-394)! Not even the Jews have benefited, for they slander other nations throughout their history-book, and the slanders have been reciprocated (p. 395). A series of bitter, insulting apostrophes concludes the chapter: the author addresses the "livre affreux" (awful book), Jesus, the ordinary folk who, "flock of docile, routinistic bipeds" ("troupeau de bipeds dociles et routiniers": p. 398) that they are, will now cave in to their priests, the "femmelettes du jour" ("little ladies of the moment": p. 399) with ebony and gold crosses on their bare breasts, the bought-and-sold elegant writers: no, nothing will be different from preceding centuries after all, and the friends of reason will groan for humanity yet will continue to hope even if repaid with ingratitude or persecution (p. 399).

A short postscript attempts to mitigate this severity by recommending, instead of the Bible, Benjamin Franklin's pamphlet "Science du bon homme Richard." Not merely part of a longstanding "craze for America" documented by Robert Darnton,²⁹ this recommendation places before the reader one of the heroes of the radical revolution. As a working printer, scientist, political leader and writer, Franklin fulfilled in his lifetime several roles most admired by revolutionaries. When he died in 1790, the National Assembly decreed three days of mourning, and the Parisian print workers conducted a memorial. In 1794, Robespierre invoked Franklin's invention of the lightning rod as evidence that humanity can control nature to beneficial ends by the exercise of rational thought. A second postscript recommends the publication of morally and rationally illuminating books, concluding with the reminder that "Eclairer les hommes vaut mieux que de les tuer pour les rendre meilleurs" ("Educating people is better than killing them to make them better": p. 404).

What emerges from this overview, with respect to Jews and Judaism, is that while part of Maréchal's representation of ancient Jews was conditioned by the revolutionary discourse about emancipation and by a devastating loss of hope for the revolution, his central concern, even when writing about the Hebrew Bible, was with Catholicism, the old revolutionary foe that had come back

29 Robert Darnton, "The Craze for America: Condorcet and Brissot," *George Washington's False Teeth*, New York 2003, pp. 119-136.

as strong as ever. Even during his tenure as editor of the influential radical journal *Révolutions de Paris* (1790-94), there was no in-depth coverage of "the Jewish question" as such, despite its prominence in intellectual discourse and governmental debate. Relevant votes in the National Assembly were noted, but arguments were not described in detail. Perhaps the journal's staff took it for granted that the 1789 Declaration of the Rights of Man made full emancipation a self-evident consequence requiring no special justification. Perhaps, for one caught up in the complete social and cultural transformation that 1789 seemed to promise, the civil status of Jews was a minor footnote in the creation of a new society, and their foundational text an obstacle to that renovation. For us, at a time when religiosity tries to and sometimes does shape public discourse and policy in the United States, Canada, Israel, and elsewhere, a dose of eighteenth-century French rationalism may be the healthiest antidote.

Emerita, Simon Fraser University

Historical Memory and History in the Memoirs of Iraqi Jews*

Mark R. Cohen

Memoirs, History, and Historical Memory

Following their departure en masse from their homeland in the middle years of the twentieth century, Jews from Iraq produced a small library of memoirs, in English, French, Hebrew, and Arabic. These works reveal much about the place of Arab Jews in that Muslim society, their role in public life, their relations with Muslims, their involvement in Arab culture, the crises that led to their departure from a country in which they had lived for centuries, and, finally, their life in the lands of their dispersion. The memoirs are complemented by some documentary films. The written sources have aroused the interest of historians and scholars of literature, though not much attention has been paid to them as artifacts of historical memory.¹ That is the subject of the present essay.

Jews in the Islamic World before the Twentieth Century

Most would agree, despite vociferous demurrer in certain "neo-lachrymose" circles, that, especially compared to the bleaker history of Jews living in Christian lands, Jews lived fairly securely during the early, or classical, Islamic

* In researching and writing this paper I benefited from conversations and correspondence with Professors Sasson Somekh, Orit Bashkin, and Lital Levy and with Mr. Ezra Zilkha. Though a historian of Jews in the Islamic world in the Middle Ages, I chose to write on a literary topic in honor of Tova Rosen, who has contributed so much to our knowledge of another branch of Jewish literature written by Arab Jews.

1 See Jacob Landau's review essay of some ten Arab-Jewish memoirs from the 1970s, most of them from Egypt and a few from Iraq, "Bittersweet Nostalgia: Memoirs of Jewish Emigrants from the Arab Countries," *Middle East Journal* 35 (1981), pp. 229-235. More recently, Lital Levy has written about the Iraqi memoirs in "Self and the City: Literary Representations of Jewish Baghdad," *Prooftexts* 26 (2006), pp. 163-211 and in "A Republic of Letters Without a Republic?" *AJS Perspectives* (Fall 2010), pp. 24-26. In the same issue of *AJS Perspectives*, see Orit Bashkin, "Iraqi Arab-Jewish Identities: First Body Singular," pp. 18-19. Also see Bashkin, "To Educate an Iraqi-Jew: Or What Can We Learn from Hebrew Autobiographies about Arab Nationalism and the Iraqi Education System (1921-1952)," André E. Mazawi and Ronald G. Sultana (eds.), *World Yearbook of Education 2010: Education and the Arab 'World': Political Projects, Struggles, and Geometries of Power*, New York and London 2010, pp. 163-181.

period, up to around the twelfth or thirteenth centuries.² It was not, however, an interfaith utopia, because the Jews (along with Christians) were subject to legal disabilities. But they were also protected as *dhimmit*s, enjoying freedom of religion and movement and benefiting from untrammelled economic opportunity. These were, furthermore, centuries in which Arabic ideas penetrated deeply into the fabric of Judaism, and in which Jews shared substantially in Arabic-Islamic culture. Persecutions were few and far between and almost always directed at non-Muslims as a category, not at Jews per se. They typically occurred when non-Muslims were perceived to have violated the restrictive ordinances of the Pact of 'Umar, ignoring the inferior status assigned to them by Islamic religion and law. Anti-Semitism, understood as an irrational belief in a malevolent, violent, anti-social Jewish alliance with satanic forces seeking to control the world, did not exist.³

Most would also concur that Jews were more severely oppressed in later Islamic centuries, though the level of oppression is often generalized in the literature to the point of exaggeration. It differed in intensity and in form from place to place and circumstance to circumstance and had much to do with general decline in the Muslim world in the post-classical period, a setback that naturally affected the minorities to a greater extent than the Muslim majority. There was, moreover, a period of substantial remission and revival during the heyday of Ottoman imperial expansion in the Middle East and North Africa in the sixteenth century, which coincided with the influx of highly educated and skilled Sephardic Jews expelled from Catholic Spain in 1492. Furthermore, the modern period saw significant amelioration for at least the more well-to-do Jews in many Islamic countries.

Nonetheless, in many places in the later Middle Ages and early modern period, large numbers of Jews lived in abject poverty and squalid conditions, especially where they were cramped into exclusively Jewish neighborhoods (called *mellaḥs* in Morocco and *ḥaras* elsewhere), and they suffered discrimination and sometimes even violence, though the thin upper crust of the well-to-do, again, did not experience this bias in the same way and found means to participate openly in Muslim society or as political or economic agents of Europeans. As is

2 On the trend that I have called the "neo-lachrymose conception of Jewish-Arab history," see my *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994; revised edition 2008, Chapter One, and the discussion of that concept in Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, Berkeley and Los Angeles 1998; Cairo and New York 2005, pp. 14-17.

3 See Mark R. Cohen, "Modern Myths of Muslim Anti-Semitism" [in Hebrew], *Politika* 19 (2009), pp. 121-140; English version in Moshe Maoz (ed.), *Muslim Attitudes to Jews and Israel: The Ambivalences of Rejection, Antagonism, Tolerance and Cooperation*, Brighton 2010, pp. 31-47.

often reiterated, the *dhimma* system, the policy of protection-cum-subordination introduced in the early Islamic centuries, continued in force for all Jews in the Islamic world until pressure from western colonial powers and from European-Jewish organizations seeking to improve Jewish life in the Muslim world led to its abolition in the Ottoman Empire in the nineteenth century and in Morocco at the beginning of the twentieth. In Yemen, which was less subject to these outside pressures, the *dhimma* system remained in effect until the mass exodus of Yemeni Jews to Israel in 1949-1950.

The colonial period was particularly challenging for Jews, as many of them embraced modernization, western education, and extraterritorial protection in order to escape from their disadvantaged position. This, however, drove a wedge between Europeanizing Arab Jews, on the one hand, and Muslims who rejected colonialism and pursued their own nationalist goals, on the other. The extent to which colonialist policies, or, less formally, European interference in Middle Eastern affairs, alongside the dismantling of the traditional *dhimma* system, helped destabilize Jewish-Muslim coexistence in modern times has not been fully appreciated. Jewish-Muslim conflict was compounded by the arrival of Christian anti-Semitism in the hands of European missionaries and other Christians in the nineteenth century, providing fodder for growing anti-Jewish Arab resentment, especially following the rise of political Zionism, the British Balfour Declaration of 1917, and the growth of Jewish settlement in Palestine at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries, leading finally to the establishment of the State of Israel.

Memoirs of the Jews of Iraq

I have chosen to focus on memoirs written by Jews from Iraq or by their descendants because the Iraqi Jews were truly indigenous Arab Jews—most of them natives, tracing their history from the Islamic period back to the Babylonian Exile, two and a half millennia before the twentieth century.⁴ They felt deeply attached to

4 The term and concept "Arab-Jew," or "Arab Jew" without the hyphen, has been the subject of heated controversy, for instance since the work of Ella Shohat in the late 1980s, notably in her book on the stereotyped, negative view of immigrants from Arab lands (Mizrahim) in Israeli film; *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*, Austin, TX 1989. An important book written in a similar vein, but studying the phenomenon beginning with the pre-state period and also addressing the question of memory, is Yehouda Shenhav's *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford 2006 (Hebrew original 2003). The Arab Jew issue has been discussed in recent scholarly conferences, and in a pair of articles published in the *Jewish Quarterly Review* 98 (2008), by Lital Levy and Emily Benichou Gottreich, respectively. A heated polemical exchange was played out in the pages of *The Jewish Daily Forward* in 2008: <http://www.forward.com/articles/12561>. See also the incisive essay by Reuven Snir, "Arabs of the Mosaic Faith: Chronicle of a Cultural Extinction Foretold," *Die Welt des Islams* 46 (2006), pp. 43-60, and his book, *Arviyut, yahadut, siyonut*

their homeland, much more so, for instance, than Egyptian Jews, the majority of whom had arrived in the nineteenth and twentieth centuries from other parts of the Muslim world as well as from Europe and, unlike Iraqi Jews, held European citizenship or were otherwise considered stateless.⁵ The Iraqi perspective on the past more authentically reflects the long-term experience of Jews in the Middle East, and hence their memory of their own history in the light of their twentieth-century experience is especially relevant to our subject.⁶

One of the early and probably the best known among the Iraqi Jewish memoirs is the partially fictional *Farewell, Babylon* by the expatriate Iraqi writer Na'im Kattan, published first in French in 1975.⁷ It followed by three years Emil Murad's Hebrew memoirs, "From Babylonia in the Underground," which appeared in 1972.⁸

Another wave of memoirs, still in motion and little studied, has appeared since the 1980s (I shall discuss the most important ones), though many new memoirs have appeared in Hebrew in recent years. In 1980, the writer Anwār Shaul, who left Baghdad in 1971 and settled in Israel, published his memoirs in Arabic.⁹ Also written in Arabic and published the following year is "All Quiet in the Infirmary" by the Iraqi Jewish army physician, Salmān Darwīsh (1981).¹⁰ In 1986, following an odyssey that led from Iraq to the United States via Iran and Israel, Heskel Haddad, an ophthalmologist, published his autobiographical "Flight from Babylon."¹¹ The memoir-like historical novel by the Iraqi-born author Eli Amir appeared in 1992, with an English translation the following year entitled *The*

[*Arabness, Jewishness, Zionism: A Clash of Identities in the Literature of Iraqi Jews*], Jerusalem 2005; see also Hanan Hever and Yehoudah Shenhav, "Arab Jews: The Metamorphosis of a Term" [in Hebrew], *Pe'amim* 125-127 (2010-2011), pp. 57-74, part of a special issue devoted to the topic "Arab Jews? A Polemic about Identity."

- 5 See Jacob M. Landau, *Jews in Nineteenth-Century Egypt*, New York and London 1969, pp. 3-9; Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, Seattle 1989, pp. 8-10.
- 6 Apart from the essays by Lital Levy and Orit Bashkin mentioned in note 1, the only other article I know that discusses the memoirs of Iraqi Jews is by Shmuel Moreh, who wrote about some of them in an essay devoted to recollections of the Farhūd: "The Pogrom of June 1941 in the Literature of Iraqi Jews in Israel," Shmuel Moreh and Zvi Yehuda (eds.), *Al-Farhūd: The 1941 Pogrom in Iraq*, Jerusalem 2010 (a revised, English edition of the Hebrew volume of 1992, including some updates in Moreh's essay).
- 7 Na'im Kattan, *Adieu, Babylone*, Montreal 1975; *Farewell, Babylon*, From French: Sheila Fischman, New York 1980.
- 8 Emil Murad, *Mi-bavel ba-mahteret* [From Babylonia in the Underground], Tel Aviv 1972.
- 9 Anwār Sha'ul, *Qiṣṣat ḥayātī fī wādī al-raḥīdayn* [The Story of My Life in Mesopotamia], Jerusalem 1980.
- 10 Salmān Darwīsh, *Kull shay' hādī' fī'l-'iyāda* [All Quiet in the Infirmary], Jerusalem 1981.
- 11 Heskel Haddad, *Flight from Babylon: Iraq, Iran, Israel, America*, New York 1986. See my reference to another work of his in Cohen, note 2 above, p. 14.

Dove Flyer.¹² In 1994, Esther Mercado self-published in typescript font *Iraq: My Testimony* based on a diary she kept between 1948 and 1951, between the ages 13 and 16. It contains a brief account of earlier events.¹³ The Iraqi-born immigrant to Israel, Mordechai Ben-Porat, penned his Hebrew memoirs in 1996 (published in English as *To Baghdad and Back* in 1998), telling the story of his clandestine activities to rescue Iraqi Jewry in 1950 and 1951.¹⁴ Ezra Zilkha, an Iraqi-born Jew living in New York and head of a wealthy international Jewish business family from Baghdad, published his memoirs in 1999, featuring as the central character the patriarch of the family, his father Khedouri Zilkha, the founder of the first private bank in the Middle East.¹⁵

Another immigrant to Israel, Sasson Somekh, now Emeritus Professor of Arabic at Tel Aviv University and a leading scholar of modern Arabic literature, serialized memoirs of his life as a young man in Baghdad in a Hebrew daily and later in book form (2004), with a subsequent translation into English (2007) entitled *Baghdad Yesterday: The Making of an Arab Jew*.¹⁶ In 2004, Somekh's contemporary from Baghdad, the journalist and historian of his mother country, Nissim Rejwan, published the story of his early life, *The Last Jews in Baghdad*.¹⁷ A collection of short autobiographical testimonies of Jews from Iraq, *Iraq's Last Jews*, compiled by a journalist, a professor of computer science, and a businessman, all of Iraqi origin, added another dimension to the treasure of memoirs of Iraqi Jews (2007).¹⁸

In the manner of Ezra Zilkha's memoirs, the writer Ariel Sabar places his father, the prominent Kurdish-Jewish Aramaic scholar. Yona Sabar, in the central role in a memoir about him, entitled *My Father's Paradise*, a title that echoes the feelings of the majority of memoirists (2008).¹⁹ In the same spirit, *The Last Days*

12 Eli Amir, *Mafriah ha-yonim*, Tel Aviv 1992; English version: *The Dove Flyer*, From Hebrew: Hillel Halkin, London 1993.

13 Esther Mercado, *Iraq: My Testimony*, Ramat Gan 1984.

14 Mordechai Ben-Porat, *Le-Bagdad va-hazara: sippuro shel Mivsha' Ezra u-Nehemya*, Or Yehudah 1996; English version: *To Baghdad and Back: The Miraculous 2,000 Year Homecoming of the Iraqi Jews*, From Hebrew: Marcia Grant and Kathy Akeriv, Jerusalem and New York 1998.

15 Ezra K. Zilkha, *From Baghdad to Boardrooms: My Family's Odyssey*, n.p. 1999.

16 Sasson Somekh, *Baghdad Emol*, Tel-Aviv 2004; English version: *Baghdad, Yesterday: The Making of an Arab Jew*, Jerusalem 2007. Somekh has written a sequel covering his life in Israel after immigrating: *Yamim hazuyim*, Tel-Aviv 2008; English version: *Life after Baghdad: Memoirs of an Arab-Jew in Israel, 1950-2000*, From Hebrew: Tamar L. Cohen, Brighton 2012.

17 Nissim Rejwan, *The Last Jews in Baghdad: Remembering a Lost Homeland*, Austin 2004. Rejwan is also the author of *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, London 1985.

18 Tamar Morad, Dennis Shasha, and Robert Shasha (eds.), *Iraq's Last Jews: Stories of Daily Life, Upheaval, and Escape from Modern Babylon*, New York 2007.

19 Ariel Sabar, *My Father's Paradise: A Son's Search for his Family's Past*, Chapel Hill 2008.

in *Babylon* (2008), by London-based journalist Marina Benjamin, chronicles the history of her Baghdadi family, focusing on the life of her grandmother--a book part nostalgic eulogy for a society and culture that came to an abrupt end in the early 1950s, part history of the turbulent period in which that momentous event was set.²⁰ In the same year (2008) that Sabar and Benjamin published their memoirs of their parents' generation, *Memories of Eden*, the posthumous memoirs of Violette Shamash, who died in 2006 at the age of 94, also appeared. The book was compiled by her daughter and son-in-law from her unpublished text written over a period of twenty years.²¹ The memoir of the Iraqi-born writer Shimon Ballas, *In First Person*, appeared in Hebrew in 2009.²²

Almost without exception, the memoirists mentioned so far belonged to the wealthy or middle class.²³ When the poor neighborhood of Tatran in Baghdad is mentioned by Sasson Somekh, for instance, it is portrayed as something utterly "other."²⁴ In Na'im Kattan's words, "[i]nvisible barriers separated the poor neighbourhoods in the Jewish community from the others."²⁵ One of the few memoirists from the poorer segment of Baghdad society is Badri Fattal (2005), who grew up in Tatran and emigrated to Israel with the mass exodus of Iraqi Jewry in 1950-1951.²⁶ Despite his family's economic hardship, his connection to Baghdad is no less nostalgic than that of the wealthier Jews, who talk about a "golden age" or "paradise" before the troubles began in the 1940s. In Israel, Fattal's studies led to a successful career as a professor of environmental medicine at the Hebrew University. His more famous brother, Salim Fattal, well known in his guise as broadcaster in the Israel Radio Arabic service, also wrote his memoirs, explicitly, he says, to give voice to the non-elite, poorer (and larger) segment of Baghdad society (2003). Compared to his brother, Salim is more bitter about his family's poverty and more resentful of the Jewish upper classes.²⁷

To the memoirs mentioned here can be added several documentary films. The

20 Marina Benjamim, *The Last Days in Babylon: The Exile of Iraq's Jews, the Story of My Family*, New York 2008.

21 Violette Shamash, *Memories of Eden: A Journey through Jewish Baghdad*, Mira and Tony Rocca (eds.), Surrey 2008.

22 Shimon Ballas, *Be-guf rishon* [In First Person], Tel Aviv 2009.

23 Nissim Rejwan came from a poor family, though as a young adult he belonged to the educated Arab-Jewish intelligentsia and was deeply embedded in general Iraqi literary circles. Ballas came from a family of modest economic circumstances.

24 Somekh, note 16 above, pp. 96-97.

25 Kattan, note 7 above, p. 40.

26 Badri Fattal, *Halomot be-Ṭatran, Baghdad* [Dreams in Tatran, Baghdad], Jerusalem 2005.

27 Salim Fattal, *Be-simṭa'ot Baghdad* [In the Alleys of Baghdad], Jerusalem 2003. An English excerpt from the book is included in Morad et al., (eds.), note 18 above, pp. 41-49.

Israeli filmmaker Duki Dror's documentary, *My Fantasia* (2001), recounts Dror's quest for his Iraqi roots through interviews with members of his family who left the country for Israel. It is peppered with reminiscences by uncles and parents, mixing nostalgia with bitterness (the filmmaker's father was imprisoned for five years for attempting to leave Iraq illegally for Israel), including unpleasant memories of their reception in Israel.

The prize-winning documentary film *Forget Baghdad* (2002), by the Zurich-based Iraqi-Muslim filmmaker Samir, consists of interviews—in Arabic—with three well known Iraqi Jewish writers in Israel (Sami Michael, Shimon Ballas, and Samir Naqqash) and with an Iraqi-Israeli building contractor; the filmmaker also interviews Israeli/Iraqi Professor of Cultural Studies, Ella Shohat, at New York University. Samir wanted to recover his father's experiences as a Shiite member of the Communist party in Iraq, in which Jews figured prominently. The memories of Baghdad he elicits are largely positive. One of the interviewees contrasts his fond memories of Baghdad with the very bitter experience he encountered in Israel. A more recent documentary (2005), *The Last Jews of Baghdad*, by Carole Basri, an American attorney and scion of a prominent Baghdad family, features interviews with Iraqi Jewish émigrés, whose testimonials portray a bleaker memory.²⁸ Several YouTube clips present the same gloomy portrayal of Jewish life in Iraq, particularly in connection with the Farhūd of June 1941.²⁹

From Farhūd to Exodus

For several decades following the replacement of Ottoman by British imperial rule in 1917, the Jews of Iraq—at least the middle class—enjoyed substantial comfort and prosperity, experiencing generally good relations with Muslim friends and business associates. Then the walls of the Jewish-Muslim convivencia suddenly came crashing down. At the beginning of the summer of 1941 (June

28 Carole Basri also produced a documentary about her grandfather, the wealthy Iraqi businessman Frank Iny, and another documentary about her own journey in search of Iraqi émigrés living in India, Myanmar (Burma), and Hong Kong. Large numbers of Iraqi Jews left Iraq in the first half of the twentieth century seeking business opportunities in these places. See also Carole Basri, "The Jewish Refugees from Arab Countries: An Examination of Legal Rights: A Case Study of the Human Rights Violations of Iraqi Jews," *Fordham International Law Journal* 25 (2002-2003), pp. 656-720.

29 <http://www.youtube.com/watch?v=RWgTxigcc0A>
<http://www.youtube.com/watch?v=JtGYucpUs9E&feature=related>
<http://www.youtube.com/watch?v=P6vbcquY89k&feature=related>
<http://www.youtube.com/watch?v=6ygdud7dpZS4&feature=related>
<http://www.youtube.com/watch?v=KvdwZ6R8QxY>

The memory of the Farhūd is kept alive by the annual commemoration at the Babylonian Jewish Heritage Center in Or Yehuda, Israel; see the Center's newsletter *Nehardea*, http://www.babylonjewry.org.il/new/pdfs/NehardeaH_31_2011.pdf (pp. 27-28).

1 and 2), the Jews of Baghdad were traumatized by a "pogrom" in which some 180 people (estimates of the number vary) perished, many hundreds more were injured, some brutally, and much Jewish property was plundered or destroyed. This outpouring of wrath and violence occurred during a power vacuum following the British overthrow of the nationalist, pro-Nazi coup against the monarchy led by Rashīd 'Ālī al-Kīlānī (Gaylānī) and his henchmen, among them the pro-Nazi Grand Mufti of Jerusalem, Ḥājj Amīn al-Ḥusseīnī, who was living in exile in Iraq at the time. For the two months that it was in power, the rebel regime spewed anti-Semitic propaganda that terrified the Jewish community.

At the end of May, British forces defeated the army of the rebellion and prepared to reinstate the legitimate regime headed by the child-king and his regent. Encamped outside the city, however, the British force failed to step in to nip the violence in the bud, and the results, perpetrated by routed soldiers of the rebel regime, an amorphous mob of local Iraqis, and Bedouins from outside the city—some of the perpetrators acting out of hatred for the Jews, others out of lust for plunder—were disastrous. The exact details of the British failure to protect the Jews, in particular the uninspiring role played by the British Ambassador to Iraq, Sir Kinahan Cornwallis, have been much discussed by historians, some seeing British policy in Iraq as bearing considerable responsibility for the damage that was done.³⁰

The Iraqi Jewish memoirs portray the Farhūd as the result of political factors, not of any inherent, systemic, primeval Muslim anti-Semitism.³¹ Rather it was Nazi meddling and European anti-Semitic propaganda, beginning with broadcasts from Germany in Arabic and Persian in the 1930s, that inspired the Jew-hatred which, in part, fuelled the pogrom. Goaded on by Nazi propaganda, nationalist opposition to British influence in Iraq before and after the Mandate lapsed in 1932 identified the Jews as "allies" of the British and strove to undermine their

30 See Elie Kedourie's account of the episode in "The Break between Muslims and Jews in Iraq," Mark R. Cohen and A. L. Udovitch (eds.), *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*, Princeton 1989, pp. 21-63; also Kedourie, "The Sack of Basra and the Farhud in Baghdad," in his *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, pp. 283-314. The Farhūd has received extensive exposure, as a search of the word "Farhud" on the Internet will reveal. See also the collection of articles, *Al-Farhūd*, note 6 above, and issue no. 8 (1981) of the journal *Pe'amim*, devoted in part to the Farhūd on its fortieth anniversary.

31 This applies to Iraqi memoirists of the earlier period, too, such as Emil Murad, in his Hebrew memoirs, note 8 above, pp. 19-21. He was around ten years old at the time of the pogrom. Esther Mercado, who was six at the time, writes in her memoir, note 13 above, p. 7: "Hatred for Jews was not acutely felt then, and the Zionist underground was not born yet."

comfortable position in society.³² One manifestation of this was a quota system for admission to medical schools. Other restrictions were also introduced.

During the decade following the Farhūd, political developments in Palestine eroded the security of the Jews of Iraq and led to the exodus of nearly the entire Jewish community of Iraq in 1950 and 1951. The turning point came with the establishment of the State of Israel in 1948 and the ignominious Arab defeat in the Israeli War of Independence that followed, which the Arabs call the *nakba* ("catastrophe"). The unexpected setback stirred up Muslim rage against the Jews of Iraq and raised suspicions that all of them were secret Zionists, aiding and abetting Israel. One terrible event was the public hanging in September 1948 of the wealthy Jew, Shafiq 'Adas, in Basra, convicted on charges of aiding Israel. This was followed by increasing government oppression and by tension within the community over Zionism and the effects of the establishment of the State of Israel.³³ Then, in March 1950, a law was passed by the Iraqi parliament offering the Jews the opportunity to enroll in a government program for surrendering their citizenship in return for permission to leave forever the land in which they had such deep roots. Though usually portrayed as a forced exile, or expulsion, and so felt by many who went through it, there is considerable evidence that the law of 1950 itself was motivated by less evil motivations. Many Jews, moreover, greeted the news with considerable ambivalence, weighing the opportunity to escape from danger against the thought of abandoning a land to which they had close, native ties and where their wealth was concentrated.³⁴

32 Palestinian and Syrian pan-Arabist teachers and other professionals living in Iraq also contributed to anti-Jewish feeling there (Shmuel Moreh, "The Role of the Palestinian Incitement and the Attitude of Arab Intellectuals to the *Farhūd*," Moreh and Yehuda [eds.], note 6 above, pp. 119-150; Nissim Kazzaz, *Jews in Twentieth-Century Iraq* [in Hebrew], Jerusalem 1951, pp. 198-204), but the memoirists do not mention this factor, possibly because most Jews attended Jewish schools and were not directly exposed to this propaganda.

33 Such debates figure prominently as a theme in Eli Amir's novel, note 12 above.

34 The events of 1950-1951 came at a time when Jews had been stealing out of the country illegally with the help of smugglers, mainly to Iran. The denaturalization law of March 1950 was meant to gain control over Jewish emigration by legally opening up the gates to undesirables. The introduction to the law is quite explicit on this point (see Moshe Gat, *The Jewish Exodus from Iraq 1948-1951*, London 1997, p. 70, quoting the passage; also Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia 1991, pp. 525-526). The law was not passed in order to forcibly "expel" them, or out of anti-Semitic hatred. The editors of the collection *The Last Jews of Iraq*, note 18 above, p. 79, attribute it to "anger at these smugglers, the work of the [Zionist] Young Halutz [movement], and that of secret Mossad emissaries like Shlomo Hillel from Palestine and [Mordechai] Ben-Porat." According to Ben-Porat's personal eyewitness account, the law of 1950 was greeted with elation, both in Baghdad and in Israel, with joyous celebration on the Purim holiday that fell a week after the law's promulgation (Ben-Porat, note 14 above, pp. 82-85; he calls his chapter on these events "The Gates are Opened"). Echoes of the ambivalence many Jews felt at the time the law was announced

In a second law, one year later, property of Jews who had departed or were about to depart was frozen. Jews were allowed to leave carrying only small amounts of money. For this reason some 6,000 of the wealthier Jews stayed behind. By the end of 1951, over 120,000 Jews had enrolled in the denaturalization program and by the beginning of 1952 all had left for Israel. The Israeli Mossad Le-Aliyah Bet (Organization for Illegal Immigration), through its agents operating in Iraq, facilitated their departure, providing planes, with Iraqi cooperation, to ferry the Jews to Israel. The Iraqi policy of denaturalization; the poisoned atmosphere

can be heard in Amir's *The Dove Flyer*, note 12 above, pp. 320-321. The memoirist Badri Fattal strikes a more neutral tone. Chronically ill with pneumonia at the time and craving better medical attention abroad, he writes (with a sigh of relief): "In April [sic] 1950, a law was passed in Iraq *permitting* the Jews to leave on condition that they agree to surrender their Iraqi citizenship" (note 16 above, p. 104; emphasis is mine, M. C.). He obtained better medical attention in Israel and recovered from his illness.

The choice of words used to describe what happened ("expulsion," "emigration," "exodus," "exile," "ethnic cleansing") depends on the writer's point of view. The term "ethnic cleansing" seems the least appropriate. The Iraqi government had no plans to use drastic measures to purge the country of its Jews and in fact did not expect them all to leave. They simply wanted to rid Iraq of undesirables, the very people who had been slipping out of the country illegally. See Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s*, New York 2004, pp. 240-241; cf. Gat, this note above, pp. 70-73. Nūrī al-Sa'īd, the Iraqi Prime Minister, figured, moreover, that Iraq could hasten the collapse of Israel's economy by flooding the country with thousands of immigrants—though he, too, never expected so many would leave as ultimately did (Gat, this note above, p. 119).

In the beginning, in fact, registration was slow. Many Jews suspected it was just a ploy to identify and arrest Zionists anxious to leave the country (Amir, note 12 above, p. 338). In a large number of cases, members of a family decided to forfeit their citizenship and leave only because one member of the family had decided to do so. Such was the case with the twenty-year-old Shimon Ballas, as he describes in his memoir, note 22 above, p. 7. The Israeli government did not believe so many would depart and was taken aback by the ultimate totals. Israel had no infrastructure in place to absorb large numbers in such a short time-span, which forced it for a while to stall the departures from Iraq.

One of the most controversial issues associated with the denaturalization process was the explosion of several bombs in places where Jews gathered, in April and June 1950, in January 1951 (inside a crowded synagogue, where three Jews were killed by the explosion), and in May and June 1951, against Jewish businesses. An explosive device was also thrown at the premises of the American USIS in March of that year. Responsibility for these explosions and whether they were meant to hasten the Jews' departure from the country are issues that to this day are shrouded in uncertainty, the candidates being Israeli agents, the Iraqis, or Jewish activists from the community. See Hayyim J. Cohen, *Zionist Activity in Iraq* [in Hebrew], Jerusalem 1969, pp. 210-212; Meir-Glitzenstein, this note above, pp. 249, 256-257; Gat, this note above, pp. 160-191. Mordechai Ben-Porat's vociferous denial of Israeli complicity, including a transcript of the Israeli Commission of Inquiry, are found in his abovementioned memoir. A skeptical point of view, pointing the finger at the Israelis, is argued by Abbas Shibliak, *Iraqi Jews: A History of Mass Exodus*, London 1986 and 2005, pp. 151-165. His theory is generally discounted by Israelis and others because he himself is a Palestinian refugee from the Israeli-Arab war of 1948-1949. But many Jews believe or believed that Israel agents had indeed been responsible. See, for instance, the memoir of Esther Mercado, note 13 above, p. 62.

in the country; the anxiety of the wealthy over economic losses; the economic hardship of many in the poorer class; the fear of violence; and finally, the availability of a safe destination in Israel—all of these combined to provide the impetus for this mass exodus.³⁵

Jewish Historical Memory

Before discussing the historical memory reflected in the Iraqi memoir literature it is instructive to recall the better-known historical memory of Jews from Europe, the Ashkenazim. Beginning in the Middle Ages, the Jews of Europe produced a huge literature of suffering and martyrdom, accompanied by condemnation of Christianity and Christians, the perpetrators. This collective historical memory of Christian hatred and relentless persecution was reinforced every time a Jew or a Jewish community stood accused of some misdeed, such as the infamous blood libel, and was punished, usually severely, often without judicial process. The Jewish collective historical memory was strengthened every time Jews were forced to convert to Christianity, every time the right of freedom of religion was undermined (the burning of the Talmud in the thirteenth century in France being exemplary). Jews recalled prior persecutions every time a Jewish community was expelled from its homeland of centuries.

This collective memory of Christian persecution did not disappear in modern times. It was enshrined in the writings of the first modern Jewish historians of the *Wissenschaft des Judentums* school in the nineteenth century in their retelling of the story of Jewish life in Christian lands—which they contrasted with the "tolerance" they ascribed to Muslim treatment of the Jews in the Middle Ages, Muslim Spain being the model. The memory of medieval persecution jibed with their own experience of discrimination at the hands of European Christians, who denied them a place in the universities and in other academic venues, despite the civil equality promised by the Emancipation. Discrimination did not vanish for those Jews who adopted the new Reform Judaism, which was supposed to "modernize" the religion and make Jews more acceptable in Christian eyes. The new political and racial anti-Semitism, surfacing in the second half of the nineteenth century, only fuelled the despair, which, in turn, reinforced the older collective memory of persecution, encouraging many to

35 The remaining Jews, most of them from the wealthier class, were well protected by the incumbent government, and for many years lived comfortably and with economic security. This lasted until the Six Day War of June 1967, after which things deteriorated drastically for the Jews, some of whom were hung for allegedly spying on behalf of Israel. By the time Saddam Hussein took power in 1979 there were very few Jews left in the country. He might very well have violently ethnically cleansed the country of them, as he murdered thousands of Kurds, had their numbers not by that time been so insignificant.

adopt the new political Zionism as a solution to what was known by then as "the Jewish Question."

The European Jewish collective memory of persecution was further reinforced during the Nazi era, when anti-Semitism became an instrument of the evil and destructive policy of the Nazi Party and, after Hitler came to power in 1933, of the German government. Finally, the Holocaust itself put the lie to any hope that Christian violence against the Jews, deeply rooted in the past and so remembered, could be eradicated. Uncountable tomes of books, memoirs, oral histories, and films about the Holocaust, along with museums and memorial monuments around the world, as well as a proliferation of university and adult education courses on the Holocaust, have perpetuated the Ashkenazi collective memory of suffering and turned the Holocaust into perhaps the most pervasive reality of Jewish life today, both in the diaspora and in Israel. Nothing symbolizes the collective historical memory of European Jewry more poignantly than the motto, born of the Holocaust, "never forget."

Writing even before the Holocaust, historian Salo Baron famously lamented the overpowering influence of this "lachrymose" conception of the premodern European past. In much of his work Baron sought to provide a corrective to this distortion with an "anti-lachrymose" interpretation of the past, but the historical memory he attempted to combat did not die, in part because it rested on a large kernel of historical truth. Recent attempts to "correct" the gloomy Ashkenazi historical memory may be said to be a post-Holocaust attempt to correct an amnesia regarding a more integrated relationship with Christian society and more friendly relations between Jews and Christians in the Middle Ages. Elsewhere I have called this new approach a "neo-anti-lachrymose" conception of Jewish history.³⁶

Historical Memory of the Jews of Arab Lands

What can we say about the historical memory of Arab Jews who left their homelands under duress in the middle years of the twentieth century, in some cases following acts of violence? Did this jibe with a long-term historical memory of suffering that related to this experience? Was their recall of the past, like that of Ashkenazim, based on some factual foundation of historical persecution? Or was their historical memory different?

One point of view is that the anti-Jewish violence in Muslim countries in the mid-twentieth century was only the latest link in a long chain of persecution—some

36 See Cohen, note 2 above, p. 271.

would say, of primordial Islamic anti-Semitism—collectively and correctly remembered by the Jews themselves.³⁷ This argument is consistent with Zionist historiography, a narrative born of the European experience and predicated on a teleological history of suffering and anti-Semitism leading to the Holocaust and, finally, to the redemptive establishment of the State of Israel.

An example of grim portrayal of the past by Jews from Arab countries is the following passage, which I have quoted elsewhere, from the mission statement of the World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC), published in 1975, the year the organization was established:

Arab oppression of Jews is not, therefore, a post-1948 phenomenon. It is rooted in Islam and has been an inescapable characteristic of the relations between Arabs and Jews since Muhammad's time. Twentieth-century Arab persecution of Jews is only a continuation and intensification of this centuries-long tradition, in which the socially and religiously inferior Jew bore the brunt of the Muslim masses' contempt and the Muslim governments' arbitrary policies and financial troubles.³⁸

Writing in 1974, Tunisian-born Arab-Jewish intellectual Albert Memmi bemoaned the exclusive claim by Ashkenazi Jews to a historical memory of persecution

37 Regarding the collective memory of Jews from Arab lands, see Norman Stillman, "Myth, Counter-Myth, and Distortion," *Tikkun* (May/June 1991), pp. 60-64, a response to the present writer's "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History" in the same issue, pp. 55-60. Others, holding a more extreme, "neo-lachrymose" view are the writer Bat Ye'or and blog-masters Robert Spencer, Pamela Geller, and Andrew Bostom. The latter's latest book, *The Legacy of Islamic Anti-Semitism: From Sacred Texts to Solemn History*, Amherst, NY 2008, presents itself as a kind of encyclopedia of translated Arabic sources and scholarly articles allegedly tracing Arab-Muslim Jew-hatred back to earliest times. The recent book by Martin Gilbert, *In Ishmael's House: A History of Jews in Muslim Lands*, New Haven 2010, the latest in the "neo-lachrymose" library, records an unending litany of Jewish suffering with very little contextualization and only an occasional nod to "good Muslims" who befriended or helped Jews threatened with persecution.

38 Maurice Romani, et al. (eds.), *The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue*, Vol. 1, Jerusalem 1975, p. 48. Founded in 1975 by Mordechai Ben-Porat, whose memoirs are discussed in this article, WOJAC supported the publication, among other things, of Martin Gilbert's *The Jews of Arab Lands: Their History in Maps*, London 1976, which graphically illustrates the historical persecution of the Jews in the Islamic world, pinpointing instances of persecution over the ages. That publication appeared in English, French, Spanish, and Arabic editions. The organization has been subjected to critical study by Shenhav, note 4 above, pp. 142-183. A similar organization in San Francisco with a similar goal is JIMENA—Jews Indigenous to the Middle East and North Africa, one of whose stated purposes is "to address the existing gap in the historical narrative of the Middle East and North Africa by sharing the Mizrahi and Sephardi story of oppression, plight and displacement" (<http://www.jimena.org>).

and pled for recognition of similar suffering by Jews of Arab lands. He wrote, famously: "[i]f we leave out the crematoria and the murders committed in Russia, from Kichinev to Stalin, *the sum total of the Jewish victims of the Christian world is probably no greater than the total number of victims of the successive pogroms, both big and small, perpetrated in the Moslem countries.*"³⁹

Some scholars point to what they call the "Holocaust experience" of Jews from Arab lands. This trend is especially evident with regard to some Jews from Iraq, who describe the Farhūd as a Middle Eastern chapter of the Nazi extermination of Jews in Europe.⁴⁰ Yad Vashem, the national Holocaust museum in Israel, archives documents relevant to episodes of persecution in Islamic lands, including the Farhūd.⁴¹ These are accompanied by the grisly story of the removal of Jews in North Africa to regional forced labor camps during the Vichy-French, Italo-fascist, and German-Nazi occupations, and tragic accounts of deportations to concentration camps in Nazi-occupied Europe during the Second World War.⁴²

The theme of protracted persecution of Jews in Islamic lands, an attempt to

39 Albert Memmi, *Jews and Arabs*, From French: Eleanor Levieux, Chicago, 1975, p. 27 (emphasis in the original). The French *Juifs et arabes* appeared in 1974.

40 In the Introduction to *Al-Farhūd*, Shmuel Moreh writes: "We think that it is time now to reconsider the possibility that both the U.S. authorities and German government will include the survivors of the *Farhūd* in their list of Nazi victims and an integral part of the Holocaust" (Moreh and Yehuda [eds.], note 6 above, p. 8). See also Moreh's essays in the same volume, "The Role of Palestinian Incitement," pp. 124-125 (esp. p. 136: "[T]he *Farhūd*, in which at least 133 [sic] Jews were killed and 2500 injured, should be seen as an inseparable part of the Holocaust of the Jews in Europe"), and "The Pogrom of June 1941 in the Literature of Iraqi Jews in Israel," p. 221. Representative of this trend linking the Farhūd with the Holocaust is Edwin Black's 'neo-lachrymose' book, *The Farhud: The Roots of the Arab-Nazi Alliance in the Holocaust*, Washington, DC 2010. An organization called the Association to Commemorate the Sho'a-Holocaust of Arabian Jews is devoted to this theme: <http://www.shoaaj.com/158022/English>.

41 An example in the appendix of documents in the book *Al-Farhūd*, note 6 above, pp. 265-267, is a letter from the Nazi emissary in Baghdad, Dr. Fritz Grobba.

42 Robert Satloff, *Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Lands*, New York 2006. Satloff's book was made into a public television documentary and aired in 2010 for the first time. His research does not overlook instances of local Arab collaboration in the German, Vichy, and Italo-fascist persecution of Jews in slave labor detention camps, though he also points out that for many Arabs their complicity stemmed from nationalist glee at the overthrow of the colonialists, with whom many Jews had traditionally sympathized. Two of his striking conclusions are that most Arabs are not willing to admit that they or their families helped Jews, lest they seem to be too sympathetic to Jews today or to be swimming against the tide of Arab Holocaust denial, with all its political implications; and that the Israeli national Holocaust establishment at Yad Vashem is not interested in documenting "righteous gentiles" among the Arabs, for its own obvious political reasons. Cases of Muslims protecting Jews during the Farhūd in Baghdad in June 1941 abound in the memoir literature.

assimilate an Ashkenazi-like historical memory, is a theme sounded by organizations dedicated to preserving the history of Middle Eastern Jewry. An example is an Israeli documentary film about the pogrom in Baghdad in 1941, produced by the Babylonian Jewry Heritage Center and televised in 2008, which was meant to bring this tragic episode to the attention of the general Israeli public.⁴³ In interviews with eyewitnesses and period footage of Baghdad (though not of the actual atrocities), it suggests comparison with anti-Semitic pogroms in Europe. The historical narrative of the film is basically accurate. But if the film was meant to suggest centuries of suffering at the hands of Muslims, no one who was interviewed implied that the pogrom was a link in a long chain of Islamic persecution. In a typical sentiment, one interviewee states: "the Farhūd put an end to the illusion of the Jews of Iraq that we could live [comfortably] in the surrounding society among Iraqis."⁴⁴ Many, moreover, saw it as no more than a passing event. "After the Farhūd, some still believed that we could live an integrated existence. Then came the acts of oppression at the end of the 1940s, the arrests and the hangings."

This last comment was apparently meant by the filmmakers to evoke comparison with the well known sentiments of Weimar Jewry, for whom Nazi persecution came as a surprise and a shock. In fact, this Iraqi informant's description of the mindset of Jews who lived through the Farhūd is consistent with what other memoirists write about the total shock it represented. However, neither he nor, as we shall see, the literary memoirists connect this with a history of Islamic persecution from time immemorial. For them it is the beginning of persecution, not its historical climax.

A conversation in Eli Amir's *Dove Flyer* conveys this sense of the distinction between the Holocaust and the Farhūd. The exchange takes place after the brutal hanging of Shafīq 'Adas, the event with which the book begins. The protagonist-writer's father argues with the dove flyer, Abu Edouard, about the role Zionism and particularly Israel has been playing in the recent anti-Jewish violence in Baghdad:

"Have you forgotten the *Farhood*?" asked my father. Hundreds of dead, thousands of injured—is that nothing to you?

43 <http://www.youtube.com/watch?v=8fKNhJyR3Co>. An earlier documentary made for Israeli television around 1990 is described by one observer as having "labored mightily to squeeze the story of the Iraqi Jews into the patterns of an Ashkenazi history of pogroms and persecution." Yossi Yonah, "How Right-Wing are the Sephardim?" *Tikkun* (May/June 1990), p. 38.

44 My translations of the Hebrew differ somewhat from the English captions, which take some liberties and do not always convey the exact meaning of the interviewees' words.

"If a Jew didn't forget, he couldn't live. For heaven's sake, the Christians killed six millions! If the Muslims slaughtered a few of us too, that's no more than they do to each other all the time."⁴⁵

Ashkenazi historical memory and assumptions about the fate awaiting Iraqi Jews in 1950-1951 played a role in motivating the Israeli effort to extract them from their country. In his memoirs, Mordechai Ben-Porat recounts conversations at the highest level in Israel leading up to the famous "Operation Ezra and Nehemiah," as the rescue operation was named. Fearing for the lives of the Jews, especially in the aftermath of the Farhūd, the Israeli political leadership, from Ben-Gurion on down—all of them Ashkenazim—expressed worry about another Holocaust in the making on Arab soil. Imposing an Ashkenazi historical conception on the Iraqi situation, they decided to dispatch emissaries in late 1949, with native-born Iraqi Ben-Porat at their helm, to "rescue" the Iraqi Jews before this could happen.⁴⁶

The Historical Memory of the Iraqi Memoirists

Remarkably, none of the memoirists who witnessed the fierce firestorm of the Farhūd and underwent the wrenching experience of permanent exile from their Iraqi homeland a decade later express a historical memory of persecution and anti-Semitism.⁴⁷ Nor do they connect that immediate suffering with a "lachrymose" history of persecution from time immemorial. Seeking an explanation for the traumatic Farhūd, they look, not to anti-Semitism and not to a long history of persecution under Muslim rule, but to the complexities of contemporary political events following the deposal of Rashīd 'Ālī and to the role played by British complacency.

45 Amir, note 12 above, p. 81.

46 Ben-Porat, note 14 above, p. 40, summarizing the view of Ben-Gurion, Weitzman, and others. Preparing himself for the mission, and reading relevant documents, Ben-Porat noticed what he calls an "amazing" tone. He writes, perceptively, that it was probably with "a feeling of remorse, brought on by the realization that not enough was being done to awaken and recruit the Free World against the acts of oppression in Europe, long before the event of mass genocide took place, that the leaders in Israel realized that there was an urgent need to act quickly in Moslem countries," pp. 41-42.

47 Similarly, the Jews from Islamic lands living in France and interviewed by Lucette Valensi in the book *Jewish Memories* (co-authored with Nathan Wachtel; From French: Barbara Harshav, Berkeley 1991), deny that anti-Semitism was a factor in Jewish-Arab relations or motivated anti-Jewish harassment (pp. 227, 229). Nor did it underlie the riots in Algeria in 1934 (pp. 233-240), an episode that may be compared with the Farhūd. By contrast, they remember bitterly the official anti-Semitism of the Vichy regime in North Africa and the anti-Semitism of the European colonialists (pp. 240-242). Similarly, Jews from Salonika speak of the anti-Semitism brought to their city by Greek-Orthodox Christians who arrived in 1922 from Asia Minor during the exchange of Greek and Turkish populations, replacing the more friendly Turks (p. 222).

One of the most vivid descriptions of the Farhūd, by the memoirist Violette Shamash, locates it squarely in the mesh of chaos following the downfall and departure of Rashīd 'Ālī and the Grand Mufti for Iran.⁴⁸ Her account recalls gruesome medieval depictions of anti-Jewish violence during the First Crusade in the German Rhineland in 1096:

Women were raped. Infants were killed in front of their terrified parents before they, too, felt the knife or bullet....Homes were broken into, the mob often torturing and mutilating those they found as a diversion from killing before looting the property and setting it ablaze. Targeting homes where they knew pretty girls lived, soldiers beat up guards employed by the householders....⁴⁹

Looking forward rather than backward, the events of those two days in June 1941, Shamash writes, "would be forever seared in our collective consciousness."⁵⁰ They were all the more shocking because of the friendships Jews had with Muslim neighbors, many of whom defended Jews by offering them shelter until the mayhem passed.⁵¹ Despite the blatant anti-Semitism of Rashīd 'Ālī and the Mufti, there is nothing in the above-quoted passage about anti-Semitism as a factor motivating the perpetrators.⁵² For Shamash, as for the other memoirists, the Farhūd was the *beginning* of persecution, not just a link in a long historical chain: that it would be "forever seared in our collective consciousness" suggests that such a collective memory did not already exist. The Holocaust, by contrast, was seen by Ashkenazi Jews, not as a beginning, but as the *culmination* of centuries of persecution in Christian lands.

48 A long appendix to the book, by her son-in-law, Tony Rocca, the co-editor of the book along with Shamash's daughter, Mira, presents an account of the Farhūd, stressing the culpability of the British in failing to step in to prevent the violence.

49 Shamash, note 21 above, p. 202.

50 Shamash, note 21 above, p. 208.

51 See, for instance, the memoirs of Darwīsh, note 10 above, pp. 59-63, and Sha'ul, note 9 above, pp. 247-248, as well as other memoirs, for instance, Esther Mercado, note 13 above, pp. 6-7. Mordechai Ben-Porat, who, like other memoirists, had many friendships with Muslims when growing up in Baghdad, qualifies this in his memoirs about the operation to save Iraqi Jewry: "I must make it clear that only a minority of Jews had good relations with the Moslems. Most of our people were not involved in the society around them." Ben-Porat, note 14 above, p. 25.

52 In his memoirs, Mordechai Ben-Porat refers to the Farhūd consistently as "the pogrom of Rashid Ali El-Kailani," note 14 above, pp. 66, 114. By sidestepping the political factors described by other memoirists and glossing over the fact that al-Kaylānī had already fled Baghdad for Iran before the beginning of June, Ben-Porat creates the impression that the Farhūd was a planned, Muslim, anti-Semitic pogrom. Black, *The Farhud*, note 39 above, suggests that the Farhūd was a planned, Nazi-inspired pogrom.

In his memoirs, Nissim Rejwan explains the Farhūd in a section called "What Actually Happened":

What exactly happened on that fateful day in 1941 is now fairly well-known and documented. But the chain of events that had led to it, the motives, the blunders, the machinations, the failures, and the foibles that made the event possible and probably inevitable are not and will perhaps never become conclusively clear. Baghdad had fallen to the British and the government of Rashīd 'Ālī was put to flight. Yet the British troops did not enter the city—and the results were disastrous for the Jews and greatly embarrassing both to Britain and to the pro-British regime that succeeded the rebel government.⁵³

The Farhūd occupies a chapter in the memoirs of Badri Fattal. His uncle was kidnapped by a mob and was never heard of again. The family assumed he was killed. In spite of this very personal experience of Muslim violence, Fattal's efforts to explain the Farhūd are entirely local and contemporary, relating it to the fall of the pro-Nazi al-Kīlānī government (no mention of the role of the British). There is no intimation of a role for anti-Semitism; no allusion to Arab or Muslim persecution as a systemic phenomenon rooted in the past.⁵⁴ The same goes for his brother Salim's description of the pogrom, which largely parallels that of his brother. More involved in the politics of protest (in the Communist party) than his brother, however, his account of growing hostility towards the Jews in the 1930s, resulting from Nazi anti-Semitism implanted on Iraqi soil, is more pronounced.⁵⁵

For Na'im Kattan, the pogrom of June 1941, which forms the very starting point of his narrative, was a new phenomenon, not the result of deeply rooted Jew-hatred. As the beginning of a critical change in Jewish-Muslim relations it affected him all the more, accustomed as he was to keeping company with Muslim poets and other writers. His words, however, eschew a lachrymose Jewish collective memory of Islamic persecution and recall a very positive memory of Jewish life in Iraq before the pogrom. "For centuries we had taken pride in living on good terms with the Muslims. Then in just one night, thirteen centuries of shared life

53 Rejwan, note 17 above, p. 131.

54 Fattal, note 26 above, pp. 46-49.

55 His interview in the collection of Morad et al. (eds.), note 18 above, echoes what he wrote in *Besimta'ot Baghdad* regarding anti-Semitic propaganda in Iraq: "Iraq became a center of open Nazi activity, aided by the Mufti of Jerusalem and Arab exiles from Palestine who came to Baghdad. They nurtured an Arab anti-Semitism *such as we had never experienced before*" (p. 85) [emphasis is mine, M. C.].

and neighborliness crumbled like a structure of mud and sand."⁵⁶ Nissim Rejwan seconds this view: "In the long history of this community, indeed, no other event had been so traumatic."⁵⁷

As these memoirists testify, the positive characterization of Jewish-Muslim relations, of "belonging" to Iraqi society, is part of Iraqi Jews' memory of deep roots in their region. Salmān Darwish puts it this way: "The Jews lived with their Muslim brothers in Iraq more than a thousand years in complete security and tranquility, adopting most of their customs, speaking their language, reading their philosophy, poetry, and belles-lettres in classical Arabic and did not use Arabic for speaking or for reading the Torah and the prayers alone."⁵⁸

To a people who felt such a profound rootedness in Iraq's Arab and pre-Arab past, the Farhūd violence came as a rude shock. If, as they do, the memoirists see the pogrom of 1941 as the starting point of a gloomy historical memory rather than the end of a long history of suffering, we may justifiably conclude that their perception was not divorced from historical experience, in the same way that the gloomier Ashkenazi historical memory was rooted in real events of the past.

Many memoirists describe how life began to return to normal after the violence subsided. Doubtless this can be attributed in part at least to the economic recovery resulting from the "commercial boom" during World War II.⁵⁹ The immediate "de-Nazification" of government propaganda also quieted fears. The return of the British also helped. But the memoirs suggest that it was also due to a widespread belief that what happened was an anomaly.⁶⁰

Sasson Somekh, who was eight years old at the time of the Farhūd and whose family was not directly affected by the violence, writes: "The *Farhood*, in spite of its painful effects, was almost erased from the collective Jewish memory (though not, of course, from the memories of individuals and families who suffered personally)."⁶¹ The sense that it was an anomaly was shared by many. Eli Amir writes, for instance, "The Moslems had always been good neighbors. They had looked after us and protected us. We had all drunk from the same well. And then ten years ago, along came the *Farhood*, the anti-Jewish riots,

56 Kattan, note 7 above, p. 13, quoted also by Kazzaz, note 31 above, pp. 61-62.

57 Rejwan, note 17 above, p. 132.

58 Darwish, note 10 above, p. 54.

59 See Shiblak, note 34 above, p. 74; Hayyim J. Cohen, note 34 above, pp. 166, 176.

60 One or another of these explanations can be found in the memories

61 Somekh, note 16 above, pp. 132-133. Cf. Gat, note 34 above, pp. 23-24.

and nothing was quite the same again. But, since daily life had gone back to a semblance of normality, why set up underground groups and run risks for a Jewish country far away?"⁶²

Naim Kattan writes that the return of the British to Baghdad after the quelling of the Rashīd 'Ālī coup, followed by his flight from the country and the punishment of some of the insurgents, inspired a renewed sense of security. "These soldiers [the British troops], who were fighting the Jews' mortal enemy on other fronts [the Nazis], revived our hopes and feeling of security."⁶³ Musing at the end of the War about the hopes of Muslims, Jews, and other minorities for "rebirth through revolution" he tells his reader:

Memories of the *Farhoud* were growing distant. We were united to our Muslim and Christian brothers. At last we were going to forget our distinguishing marks, tear down fences.⁶⁴

Somewhat later, closer to his departure to take up a scholarship to study in France, he gives voice to what appears to be strong evidence of the absence of a historical memory of persecution marking the Farhūd as but the latest in a long chain of suffering.

When we were waiting for our passports after the *Farhoud*, we knew that the worst was over, that we could hope for better days. *That catastrophe was part of the past.*⁶⁵

If the shock of the Farhūd dissipated it was because it could not be correlated with a historical memory of Islamic persecution. The fact that many Muslims had aided Jews, seeking to protect them from the rampaging mobs, must have reassured many that the Farhūd was an exception to the rule. Because it was followed by a renewed sense of security, the events of the late forties, the mounting conflict between Jews and Arabs in Palestine, the hanging of 'Adas in Basra for allegedly aiding Israel, and finally, the laws of 1950 and 1951, leading to the mass exodus of most of Iraqi Jewry to Israel, came as another unexpected shock.

62 Amir, note 12 above, pp. 8-9.

63 Kattan, note 7 above, p. 57.

64 Kattan, note 7 above, p. 149.

65 Kattan, note 7 above, p. 162.

The Historical Knowledge of Iraqi Jews

It might be argued, against the point of view being argued here, that these twentieth-century Iraqi memoirists simply knew very little about their own history and were naively ignorant of centuries of persecution and Islamic anti-Semitism. Alluding to the sparse historical knowledge of the Jews of Iraq, Naïm Kattan himself relates a presumably fictional conversation with Yaacoub Benyamine, "one of the most respected men in the community," a lawyer, professor of law and legal counsel to several local and foreign firms.

He collected every document and was the definitive source of the history of the Jews in Iraq.

As Benyamine was going towards the Club office to telephone I intercepted him. "When are you going to publish your history of the Jews of Iraq," I asked.

He looked at me with an amused smile, barely perceptible. I had to establish my credibility and assure him of my legitimate curiosity.

"I'm a writer myself," I said, without a hint of modesty, "and I'm interested in the past of our community."

In an affable tone, with the cordiality of one who not only takes you seriously, but intends to take you into his confidence, he said, "Unfortunately we don't have a genizah, like the Jews of Cairo. *Our past is virgin territory* and it would take incalculable efforts to clear it. I don't have enough time to do the research."⁶⁶

Some truth underlies this anachronistic anecdote, anachronistic because knowledge of the documents from daily life found in the Cairo Geniza was not widely available in the late 1940s when this conversation supposedly took place. But in actual fact, at the time the memoirists wrote, the Jews of Iraq were not totally ignorant of their past. Though Jewish history was not offered in the curriculum of the Jewish schools after 1940,⁶⁷ people could have read about their history elsewhere. In particular, they had access to the Itinerary of Benjamin of Tudela in

⁶⁶ Kattan, note 7 above, p.153.

⁶⁷ The teaching of Jewish history was banned in the Jewish schools in 1940 when the Public Education Law was passed. See Reeva Spector Simon, Michael M. Laskier, and Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York 2003, p. 361.

the popular Arabic translation from the Hebrew published in 1945 by the educator Ezra Haddad, and Haddad's bibliography reveals that a considerable number of publications on Jewish history were available in Iraq.⁶⁸ One of the first modern histories of the Jews of Iraq, by David Solomon Sassoon (d. 1942), was published posthumously in England in 1949 and might also have been available.⁶⁹

Forty years after the period portrayed in Na'im Kattan's book, Salmān Darwīsh traced the history of the Jews under Islam in the introductory chapters of his Arabic memoirs. His approach is balanced. He describes periods of security but is nonetheless careful to acknowledge periods of difficulty. Not surprisingly, his account features mainly the history of the Jews in Iraq and other Eastern Islamic lands.

Beginning with the warm reception of Islamic rule by both Jews and Christians during the conquests, Darwīsh goes on, albeit in an extremely brief manner, to enumerate some of the main events. He knows about the integration of Jews into the Islamic economy and the important services performed by Jewish bankers to the Abbasid Caliphs. He "remembers" a difficult moment from Baghdad history in the middle of the ninth century, when the Caliph al-Mutawakkil re-imposed the harsh restrictions of the Pact of 'Umar. He also concedes—as do most Jewish historians today—that Jewish status was not entirely secure but fluctuated with different circumstances and different rulers.

Darwīsh does not forget to describe, with pride, the glorious personage of the Babylonian Exilarch, based on the famous Itinerary of Benjamin of Tudela in the twelfth century, which he likely read in Haddad's Arabic translation (many phrases are nearly identical). He includes Benjamin's description of how the Exilarch was honored by Muslims in Baghdad. Darwīsh then turns his attention to the Mongol invasion and sack of Baghdad in 1258, in the wake of which the Jew Sa'd al-Dawla was raised to a lofty position at court. After a brief period of respite, however, the Jews and Christians suffered persecution, and churches and synagogues were destroyed. These events were followed by much more suffering in the fourteenth century in the wake of the Tatar invasions. According to Darwīsh, when the Persian Shiites occupied Baghdad at the beginning of the sixteenth century they granted economic freedom to the Jews. He compares the tolerant policy of the Ottoman Turks, who conquered Baghdad in 1534, to the

68 *Riḥlat Binyāmīn lil-rahḥāla al-rabī Binyāmīn ibn Yāna al-Taṭṭīl al-Nibārī al-Andalusī (561-569 h.) wa (1165-1173 m.)*, From Hebrew: Ezra Haddad, Baghdad, 1945. Sasson Somekh informed me that Haddad's translation made a great impact among Baghdad Jews when it appeared.

69 David Solomon Sasson, *A History of the Jews in Baghdad*, Letchworth 1949.

intolerant expulsion of the Jews from the Catholic Iberian Peninsula in 1492, after which the Jews took refuge in the more benevolent Muslim Ottoman Empire. A passage quoted from a Danish traveler in the eighteenth century compares the relative freedom of the Jews of Iraq with the restrictions placed on the Jews of Europe at that time. Darwīsh ends with criticism of Ottoman treatment of the Jews toward the end of Ottoman rule in 1917.⁷⁰

Darwīsh does not generalize the occasional suffering of the Jews of Iraq in the past into a historical memory of persecution. He specifically emphasizes that the attacks on the Jews in June 1941 were not part of a long chain of suffering at Arab hands and were unlike the periodic persecutions of Ashkenazi Jews living in Christian lands. He attributes this difference to the Muslim obligation to protect *dhimmi*s.⁷¹ Unlike Ashkenazi Jews and the descendants of 1492 Sephardi exiles from Spain, the Jews of Iraq had very few other sources in Arabic or Hebrew or commemorative rituals on the basis of which to construct and maintain a collective memory of persecution at the hands of Muslims. Sephardic prayer books typically lacked the medieval Ashkenazi *piyyuṭim* about persecution and martyrdom in ancient and medieval times. Moreover, while the medieval ancestors of twentieth-century Arab Jews wrote thousands of poems imitating Arabic prosody and secular themes, only one such poem describing an episode of Muslim persecution is known. That poem, written by Abraham Ibn Ezra, memorializes the destruction or forced conversion of whole communities in North Africa and Spain by the "fundamentalist" Muslim Almohads in the mid-twelfth century. Characteristic of a very different collective memory of Jewish relations with non-Jews, it only found a place in a Sephardic prayer book after the anti-Semitic pogroms in Reconquista Spain in 1391, when it could be situated in the context of a harsher historical memory of Jewish relations with Christians.⁷²

In general, Jews from the Arab world also lacked medieval chronicles of persecution similar to the records of massacre of Jews in Europe during the First Crusade and during other violent episodes. The so-called "Book of Tradition" (*Sefer ha-qabbala*), a "chronicle" of rabbinic scholars from ancient days to the writing of the book in the mid-twelfth century in Spain, pays only incidental attention to episodes of oppression. In short, these Jews lacked the artifacts of a lachrymose Jewish memory that Yosef Hayim Yerushalmi pointed to in his famous book *Zakhor*.⁷³

70 Darwīsh, note 10 above, pp. 21-25.

71 Darwīsh, note 10 above, p. 54.

72 Cohen, note 2 above, p. 184.

73 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

Not until the late Islamic Middle Ages do we begin to find Jewish accounts commemorating acts of persecution or near persecution.⁷⁴ But these were not composed by Jews who were indigenous in the Muslim world. Rather, it was mainly Jews who had recently undergone the traumatic expulsion from Christian Spain in 1492 and had resettled in European and Islamic countries who produced works that could be considered building blocks of a collective lachrymose memory. These Jews had been expelled from the land in which they had lived for many hundreds of years and in which they felt deeply embedded. Despite persecutions and forced conversions in the fifteenth century, they still thought of Spain as their home and believed they were now living, so to speak, in exile from their motherland. Sitting in their new lands, pining for Spain, they constructed a historical memory of a long chain of persecution in order to give meaning to their own experiences.⁷⁵

Had the ancestors of twentieth-century Iraqi Jews experienced generations and centuries of unrelenting persecution under Islam; had the memoirists been bearers of a tradition of such suffering; and had they, therefore, considered the Farhūd part of a systemic, *longue durée* of Muslim anti-Jewish hatred and persecution, it is difficult to believe that they would have ignored that history when writing about the traumas of the twentieth century. If they had known stories of Muslim hatred and oppression in the distant past they would hardly have neglected to retell them at moments of severe persecution in the present. Like the Jews expelled from medieval Spain, they might even have found solace in their plight had they seen it as part of a longer history of Jewish suffering. Yet, even in the 1930s, when Nazi anti-Semitism began to rear its ugly head in the Middle East and in Iraq in particular, our memoirists do not link this with an indigenous, historical Islamic anti-Semitism from ages gone by. The few Iraqi-Jewish poets who wrote about the Farhūd placed the violence in the traditional, retrojected context of Jewish suffering since the destruction of the Second Temple in 70 CE.⁷⁶

An exception—a story of "persecution" from the relatively recent past that went recorded by some of the memoirists—proves the rule. In 1917, during the transition between the end of Ottoman control in Iraq and the establishment of the British Mandate, Turks, as Violette Shamash describes the event, rounded

74 Exceptions include the poems and others sources about the persecution of the Jews of Yemen in the third quarter of the seventeenth century, lamenting their temporary expulsion from Ṣan'ā' by the Zaydi-Shiite rulers in the wake of the intense Jewish messianic activity about Sabbatai Zevi in 1666-1667. See Joseph Tobi, *The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture*, Leiden 1999, Chapter Four. For other examples see Cohen, note 2 above, p. 188.

75 Yerushalmi, note 73 above, Part Three; Cohen, note 2 above, pp. 188-189.

76 Moreh, "The Pogrom of June 1941," in Moreh and Yehuda (eds.), note 6 above, pp. 212-213.

up many Jewish men, including her own father, as well as members of other minority communities, and deported them to Mosul, "on suspicion of cooperating with the [British] enemy." Many were conscripted, but only a few made it to fight at the front. "Faced with defeat, the Turks turned on the recruits and killed them all."

The most horrific part of this incident is described in gruesome detail.

Finally, when some bankers and moneychangers grumbled about being forced to exchange their gold and silver coins for newly printed, worthless Turkish banknotes, the Turks' answer was simple: they arrested those who resisted, herded them to the Tigris, killed them, and cut up their bodies before dumping them in the river in sacks. It was Tish'a-Bab, the season of mourning.⁷⁷

The reference to the Ninth of Ab, the date of the destruction of the Temples in Jerusalem, in 586 BCE and 70 CE, respectively, recalls the Ashkenazi custom of connecting present persecutions with those in the past, though it is doubtful that Violette Shamash actually meant to make such a connection.⁷⁸ Nor are the horrible events described as an anti-Semitic episode, for members of other minority communities were also victimized.

Ezra Zilkha calls the Ottoman episode to mind in his memoirs. His account supports the view that this event, horrible as it was, was not seen by contemporaries as part of a pattern.

Before the Turks left Baghdad, according to my father, they killed about twenty-five of the city's most important bankers and merchants. They took them to the Tigris, tied rocks around their necks and drowned them. Most of the victims were Jewish, *but for the Turks it wasn't a matter of anti-Semitism as much as of greed and vindictiveness*. They wanted to loot Baghdad and leave scorched earth behind them. Father's name was on their list, but he escaped by befriending, and, of course, bribing a Turkish captain.⁷⁹

Though for some (like Violette Shamash), the Turkish atrocity of 1917 took on a

77 Shamash, note 21 above, pp. 22-23.

78 Sasson Somekh informed the present writer that the expression "Tish'a Bab" in the Jewish-Iraqi dialect means simply "a catastrophe."

79 Zilkha, note 15 above, p. 10 [emphasis is mine, M. C.].

cosmic significance ("[i]n 1915 [sic], our paradise came to an abrupt end"),⁸⁰ the memoir literature we have investigated here does not suggest that Arab hostility toward the Jews in the nineteenth and twentieth centuries stemmed from a primal Arab-Muslim anti-Semitism. In their reflections on the precipitous decline in their status in the mid-twentieth century and on the violence perpetrated by Muslims against them, we hear little if any intimation that it was a continuation of attitudes and policies traceable to the earlier centuries of Islam.

Despite the inroads of European anti-Semitism in the Islamic world in the nineteenth century and its particular manifestation in Iraq in the 1930s, the Jews of Iraq experienced no other violence like the Farhūd in the twentieth century. Precisely because of its anomalous nature, and despite growing concern about Muslim anti-Jewish sentiment that followed, many Jews seem to have forgotten the seriousness of the Farhūd until the ignominious Arab defeat by Israel in 1948-1949 revived Muslim antagonism and led to discriminatory state policies at the end of the forties. But the memoirists do not describe attitudes and behavior that could qualify as real anti-Semitism. An anti-Semitic episode related by Violette Shamash occurs, characteristically, in an anecdote about an exchange between a Jewish jeweler ("jewellery was the specialty of the Jews," she notes), and a *Christian* customer. Dissatisfied with a flaw in the golden crucifix the Jew had made for her, the woman blurts out: "As if it wasn't enough that you Jews killed Jesus, now you've deformed his image!"⁸¹

Conclusion

The memoirs of Iraqi Jews who left their homeland in 1950 and 1951 or later, or of their children writing about them, reveal no long-term memory of historical suffering. We find no attempt to link either the Farhūd or the exodus in 1950-1951 to past persecution in Iraq or in any other Islamic land, or to characterize the Farhūd itself as an event within the framework of the Holocaust, a theme that has found its way into Zionist historiography.⁸² This compels the conclusion that the Jews of Iraq lacked a historical memory of suffering like that of their Ashkenazi brethren.

The sudden eruption of a pogrom in June 1941 and its aftermath a decade later had no precedent on which to construct a new and gloomy historical memory. If the persecutions of the crusades and the anti-Semitic beliefs and actions of Christians in medieval Latin Europe fostered a "lachrymose" Ashkenazi memory

80 Shamash, note 21 above, p. 21.

81 Shamash, note 21 above, p. 13.

82 Shenhav, note 4 above, p. 140.

in medieval and modern times; if the expulsion of the Sephardi Jews from Catholic Spain in 1492 and the feeling of exile that followed gave rise to a historical memory of persecution for those Jews, it is because there was substantial basis in fact for the existence of Christian Jew-hatred and persecution in the past. If, by contrast, the Jews of Iraq, who experienced a similar wave of anti-Semitism in the 1930s, a pogrom in 1941, and, ten years later, a tragic void upon leaving their ancient and beloved homeland, did not express similar views about their past in their memoirs, that is because there was little if any basis in historical fact for "remembering" a bleak, earlier history. If, again in contrast with Ashkenazi historical memory, the Jews of Iraq "forgot" actual instances of persecution in earlier Islamic centuries, it was because they were occasional, episodic, atypical, and, with few exceptions, did not reach the level of violence and hatred characteristic of the Jewish historical experience in Ashkenazi lands.

This, then, is the message of the memoir literature, and if it differs from the often more dismal testimony of some Iraqi Jews living in Israel or elsewhere, that can be explained, I suggest, in a number of ways. Understandably, for many, the memory of difficult times in Israel upon arrival; the sub-standard transit camps; the contrast between their middle-class comfort and high level of education in Iraq and the less fortunate circumstances in which they initially found themselves in Israel; the obstacles and prejudices they encountered in Israel upon arrival; and their slow climb from marginalization to integration in Israel and ultimately to success in Israeli society—all of this disposed some Iraqi Jews living in Israel to "remember" an even harsher life in Iraq and to characterize the violent persecutions of the 1940s and early 1950s as part of a larger, systemic anti-Jewish phenomenon. (Of course, for many, this works the opposite way; nostalgically, they "remember" *happier* times in their home countries in contrast to their suffering as new immigrants in Israel.) Some may feel the need to rationalize the sudden loss of their comfortable life in Iraq by blaming that loss on those traumatic events, rather than on circumstances accompanying their difficult absorption into Israel. This construction of the past comes close to the Ashkenazi historical memory of suffering followed by redemption in the State of Israel. It helps Jews from Iraq and other Arab lands identify with the master narrative of Jewish (and Zionist) history, an obvious attempt to "compete" with European Jews for a doleful historical memory and to claim a larger piece of the Zionist dream than the Ashkenazi founders of Israel and their descendants have traditionally granted them. In particular, Iraqi-Jewish attempts to situate the Farhūd within the context of Nazi persecution serves as a counter-argument to the well known Arab complaint that they had no part in the Holocaust and thus should not be made to pay the price for Christian and Nazi persecution of the Jews in Europe by accepting a Jewish state in their midst.

Not surprisingly, many demonstrate their commitment and loyalty to Israeli society by taking a hard line on Israel's Arab foes and by calling attention to their mistreatment by Arab "enemies" in their countries of origin. For some, the historical claim of Arab persecution in Iraq, more generally invoked with respect to Jews from all Arab countries, supports a demand for restitution, or, related to that, an argument about "exchange of populations" which counter-balances Arab demands that Israel compensate the Palestinian refugees.⁸³ Finally, many Iraqi and other Arab Jews wish to prove to the Ashkenazi founders of the State of Israel and their descendants that they, too, had a "lachrymose" past of suffering, climaxing at approximately the same time that the Holocaust was destroying European Jewry.

The memoirists I have read present a less tendentious point of view about their past. I would argue that the historical memory of coexistence between Jews and Muslims in Iraq that is inscribed in the vast majority of the written memoirs was both consistent with these Arab Jews' personal experience of decent relations with their Muslim neighbors in their own time and constructed on a substantially accurate recall of relations between Jews and Muslims in former times. That accounts for the fact that many of our memoirists saw the Farhūd, as shocking and violent as it was, as an exceptional episode in the *longue durée* of relatively peaceful interreligious relations in Iraq. It seems difficult to escape the conclusion, therefore, that the "neo-lachrymose" counter-memory of Islamic persecution that is professed by many historians and by some Iraqi Jews living in Israel is an invention of the present.

Princeton University

83 Recently (end of 2011), according to news reports, the Israeli government established a new department in the Pensioners' Affairs Ministry to collect claims for property lost by Jewish refugees when they fled or were expelled from Arab countries and Iran. See, for instance, <http://www.jpost.com/LandedPages/PrintArticle.aspx?id=130855>. This has been the goal of advocacy groups like WOJAC and JIMENA for years, and it is typically backed up by historical accounts of Arab persecution.

Abstracts of the Hebrew Essays

Unconditional or Academic Love

Daniel Boyarin

It is, perhaps, not too extravagant to suggest that in the history of western thought there are three great explorations of the philosophy of love, Plato's, Augustine's, and Freud's. If, for the former two, sex is either the gateway or the obstacle to love (which remains to be seen), for the latter, love is the mystification of sex (or one possible such a one). In this essay, I hope to explore the proposition that all love in the West from Plato into the Christianity and Judaism of late antiquity is Platonic love. The goal, as in so much of my work, is to thoroughly displace the notion of the natural in human behavior, insisting on its absolute, fundamental queerness.

Christians and Christianity in Piyutanic Literature: Between Typological and Concrete Representations

Ophir Münz-Manor

This essay compares representations of Christians and Christianity in *piyyutim* (liturgical poems) from late ancient Palestine and from medieval Europe. Allusions to Christianity, I argue, were rare in the earlier period but became frequent in later times, especially after the First Crusade. Moreover, in late antiquity references to Christianity were for the most part typological, based on the identification of the biblical Esau with Edom, with the Romans, and ultimately with the Christian empire. *Piyyutim* from medieval Europe continued to exhibit this typology but also increasingly contained concrete references to contemporary Christendom. Furthermore, the medieval poems become considerably harsher, rife with expressions of scorn, invective, and calls for revenge. The significant differences between the two periods should be understood in light of the transition from late antiquity, when Jewish culture flourished under Byzantine rule, to the more hostile attitudes displayed, in theory and in practice, by the Christian empire in medieval Western Europe.

Poem, Panegyric, and Tokens of Appreciation

Peter Sh. Lehnardt

Poetry is first of all a testimony for the ways of poetry. But medieval poetry is also a testimony about the uses of poetry, especially in a courtly world where panegyrics were in highest esteem and were at least in part written in aspiration for the favor of the eulogized. Thus panegyrics had to be on the one hand enough poetry to be a contribution of art in a political and material social setting, but on the other hand a clear enough expression of the poet's material expectations. From the early eleventh century in the Arabic hemisphere to the thirteenth century in the Christian world, Hebrew secular poetry reflects the important transition of feudal societies around the Mediterranean from gift economics to a commodity money economy. While Andalusi courtly poetry shows from its very beginnings a clear tendency to abstract metaphors like dew and rain drops in praise of the panegyric's addressee, its continuations in Christian Europe reflect the fact that courtly life there continued according to the norms of gift economics for at least two more centuries, as contemporary poetry in other languages also attests.

Pearls or Herds: The Beautiful according to Solomon Ibn Gabirol

Uriah Kfir

This article deals with a short, somewhat vague poem by Solomon Ibn Gabirol: *Veshine hatzvi* (וְשִׁינֵי הַצִּבְיָ). Although seemingly a "love poem" describing the beauty of a beloved gazelle (and strangely enough focusing solely on its pearly white teeth), I suggest reading the poem as an arspoetic work dealing with the aesthetic question of what is beautiful. Furthermore, I place the poem in the context of the *Shu'ubiyyah* movement and its poetry, which flourished, among other places, in al-Andalus. This movement of non-Arab Muslims challenged the privileged status of native Arabs and criticized archaic conventions and values, including the canon of beauty, in traditional Arabic poetry. Reading Ibn Gabirol's poem in light of the poetry of the *Shu'ubiyyah*, in particular works by the famous Iraqi poet Abu Nuwas, shows not only that Ibn Gabirol was familiar with and even influenced by that movement's opposition to archaic Arabic poetry, but also that he took a similar stance against what he saw as the equivalent in archaic Hebrew poetry, namely King Solomon's Song of Songs.

Dirges for Unusual Female Figures

Tova Beeri

Though education for women was hardly the rule in medieval Eastern Jewish societies, there were some exceptions. This article presents a critical edition and discussion of four dirges from the Cairo Genizah bemoaning the death of female teachers and learned women. Another poem lamenting the death of a faithful female slave is also included here, alongside some background on the status of slaves in the Mediterranean Jewish societies of the classical Genizah period.

A Dialogue about Dialogue: R. Yehuda ha-Levi and an Ancient Poetic Drama

Shulamit Elizur

At the center of the present article stands an extensive *silluq* composed by R. Yehuda ha-Levi for his *qedushta* for *Shabbat Zakhor*. The *silluq* is composed largely as a dialogue between the wicked Haman, the enemy who counsels evil against Israel, and God, who scorns him and brings his counsel to naught. As is traditional, the angels are mentioned at the *silluq*'s end, which serves as a bridge to the *qedushta*. The present article investigates the structural roots of the *silluq*, which turn out to reach back to classical, primarily Qillirian, *piyyutim*. The choice of the dialogue's *dramatis personae*, Haman and God, is represented here as a possible poetic response to an early Eastern *piyyut*, dubiously attributed to Qillir, in which a dispute is conducted between Haman and Ahasuerus: Haman attempts to convince Ahasuerus to destroy the Jews, while the latter resists out of fear. The representation of God as the one who answers Haman casts the drama in a new light: it is not Ahasuerus, nor any other Gentile king, who can nullify the counsels of Israel's enemies, but rather God.

Judah Halevi's Criticism of Andalusi Courtly Culture and Shlomo Ibn Zakbel's "Ne'um Asher Ben Yehudah"

Matti Huss

This paper investigates the possible connection between Judah Halevi's criticism of Jewish Andalusi courtly culture, on the one hand, and Shlomo Ibn Zakbel's maqama "Neum Asher Ben Yehudah," on the other. A short survey of Halevi's criticism of courtly culture is followed by a discussion of Tova Rosen and Ross Brann's suggestion that Halevi's censure led to the formation of an alternative

poetics of Hebrew poetry. The article develops this assumption and focuses on a new subgenre of erotic epithalamia created by Moses Ibn Ezra and Halevi which offered an alternative to secular Hebrew love poetry. An analysis of Ibn Zakbel's maqama supports this thesis: the maqama's main topic, it shows, is the confrontation between the decorum of love poetry and the conventions of the erotic epithalamia, a confrontation which ends with a complete affirmation of matrimonial love and a condemnation of free, non-institutionalized relations. The article concludes with an analysis of the impact this confrontation had on rhymed love narratives written in the East as well as in Christian Spain.

"A Man of Understanding Shall Attain Wise Counsels": The Introduction and Opening Verses of the Two Versions of Joseph Qimhi's *Sheqel ha-Qodesh*

Nili Shalev

The twelfth century marks the beginning of a true Renaissance of learning and attainment of knowledge among the Jews of southern France. In this period of cultural change, Provence was host to the activities of a number of Andalusí scholars who had emigrated from Spain and disseminated the cultural heritage of Spanish Jewry throughout southern France. One of these scholars was R. Joseph Qimhi (c. 1105-1170), a translator, grammarian, biblical commentator, religious polemist, and poet. In this paper I focus on Qimhi's main work in the field of poetry, *Sheqel ha-Qodesh*, which he composed in Narbonne, his new place of residence. This work is a collection of gnomic proverbs and ethical sayings formulated as rhymed verses in quantitative meter, based mainly on *Choice of Pearls*, a collection of Arabic aphorisms attributed to Ibn Gabirol. The purpose of this paper is to present Qimhi's introduction to *Sheqel ha-Qodesh* and to publish its two versions, including the opening verses, for the first time, based on all the available manuscripts, with a vocalized text, variant readings, and commentaries. The short accompanying discussion examines the background and features of the two versions of *Sheqel ha-Qodesh*, the structure and role of each introduction, and the differences between them.

On the Oedipal Rebellion of Todros Abulafia: An Intellectual Revisionist in Thirteenth-Century Spain

Haviva Ishay

Todros Abulafia has been identified by scholars as an unconventional poet in the

Spanish school of Hebrew poetry. He engages in a 'secular' dialogue with the Jewish religious tradition and in a 'modern' one with the ancient Andalusi poetic tradition. For this reason, there exists an ongoing conflict in his poems between text and intertext. This article tries to analyze this conflict using Harold Bloom's *Anxiety of Influence*. Through an analysis of Bloom's six revisionary ratios in one of Abulafia's qasidas, the article revisits Abulafia's image as an epigone imitating the poems of his predecessors and recasts him as a 'strong' poet endowed with an inertial force that enabled him to transform poetic influences into revisionist insights. Abulafia rewrites his precursors' poems in an original way, and in so doing creates authentic poetry. Bloom's model distinguishes him as an innovator and groundbreaker—an authentic son of thirteenth-century Spain.

The Courtier as the "Scepter of Judah": The Letters and Panegyrics to Courtiers of Yomtov ben Hana, Scribe of the Jewish Community of Montalbán

Ram Ben-Shalom

Yomtov ben Hana (Abenhanya) was the scribe of the Jewish community of Montalbán in Aragon during the late fourteenth and early fifteenth century. Ben Hana's poems express the courtiers' widespread image—and self-image—as fulfillers of the prophecy "the scepter shall not depart from Judah" (Gen. 49:10), a reputation they enjoyed in virtue of their political power in Spain. Foremost among the courtiers, in ben Hana's view, was Judah ben Lavi, described in one of the poems as a lion, a venerable leader at the end of a long line of exalted figures, from Adam through the Patriarchs and Kings Saul and David to his own day, and even as a "son of God." In time, most of Saragossa's Jewish courtiers succumbed to the pressure to convert to Christianity, culminating in the mass conversions of 1414-1415. Ben Lavi was an exception. Faithful to his people and religion and, with his family, almost a lone Jewish remnant of the Lavi-Cavalleria family in Saragossa, ben Lavi fulfilled, to some extent, the vision of ben Hana's poem.

"Wait for me until I Speak": Women's Tales in Ms. Jerusalem (National Library 8^o3182)

Eli Yassif

The misogynic attitude to women in medieval Hebrew literature is well known by now. It has been studied, however, only in the learned literature of the time—legal documents, *midrashim* and commentaries, poetry, mystical treatises,

and moral writings. All these were written documents put down by men and for men. Whether there is a way to hear the female voice in medieval Jewish culture, in which women did not write, is a question often asked, usually with a negative answer. Following studies in general folkloristics and feminist theory, I suggest that the female voice could be heard in the medium that was open to them—oral folk literature. As the major contributors to everyday life, women expressed themselves in various events, both intimate and more public, by telling stories and listening to them. In the early-sixteenth-century Ms. Jerusalem we find transcribed tales from a much earlier period (the thirteenth century) which express the ideas, feelings, and mentalities of broader strata of Jewish society, not just its male and learned members. Thirteen tales identifiable as 'women's tales' appear in this manuscript and are published and discussed here.

Between Proverb and Poem in the Sephardic Tradition

Tamar Alexander

The article's aim is to characterize several of the inter-genre links between the proverb form and the traditional poems of Sephardic Jewry. These connections are examined for the three main genres of Sephardic traditional poetry, the *romanca*, the *copla*, and the *canción*. The article proposes a model for categorizing these links according to four different phenomena: (a) a proverb interpolated into a poem; (b) a proverb adapted for inclusion in a poem; (c) a line from a poem becoming a proverb; (d) a proverb co-opted by a poem. In each case, the poem and the proverb gain from one another. Poems serve as additional sources for the creation of new proverbs, provide proverbs with new contexts that imbue them with further meaning, and serve as another channel for the transmission of proverbs within the community. Proverbs, in turn, provide poems (especially new ones) with collective authority and tradition, help introduce them to audiences already familiar with the proverbs, and encourage audiences to view them as expressions of truth.

Try Us with Riddles, Try Us with Structures: On the Element of Transformation in Structuralism as a Bridge from Modernity to Postmodernity

Galit Hasan-Rokem

The article discusses the important role of structuralism in the humanities and the social sciences of the twentieth century. Special emphasis is placed on

some central figures in this school, primarily Claude Lévi-Strauss, and their shaping of structuralism's conceptual framework, in particular their theoretical treatment of 'myth'. The article suggests, first, that we consider structuralism as an epistemological bridge from modernist to postmodernist modes of thought, and, second, that we view premodernity, modernity, and postmodernity not only as linear and chronological concepts but as analytical concepts in a synchronic paradigm. Significant to this perspective is the idea that transformation, rather than binary opposition, is the most important and seminal of Lévi-Strauss' conceptual contributions. The study of folk literature, the article further reveals, was central to the development of structuralist thought and methodology. Special attention is paid to the contributions of structuralist methodologies to the study of riddles.