

דמתה לתמר

מחקרים לכבודה של תמר אלכסנדר

איל פריזינטי, מחקרים בתרבות יהודי ספרד

מכאן, כתב עת לחקר הספרות
והתרבות היהודית והישראלית

עורכים

אליעזר פאפו, חיים וייס, יובל הררי, יעקב בן-טולילה

איל פריזינטי, כרכים ח-ט / מכאן, כרך טו

חלק 1

אייר תשע"ה

הַקְּלָיִם

המכון לחקר
הספרות והתרבות
היהודית והישראלית



אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
המחלקה לספרות עברית



מרכז משה דוד גאון
לתרבות הלאדינו

LADINO | אַדִּינוּ
CENTRO

המרכז לחקר הלאדינו
ע"ש נעימה ויהושע סלטי



הרשות הלאומית
לתרבות הלאדינו

מועצת המערכת: ריפאת באל, מרכז אלברט בנבניסטי לחקר יהודי ספרד ותרבותם (EPHE), סורבון, פריז, והמרכז לחקר התרבות העות'מאנית-טורקית יהודית-ספרדית באיסטנבול; דוד בוניס, האוניברסיטה העברית בירושלים; וינפריד בוסה, האוניברסיטה החופשית, ברלין; פלומה דיאז מאס, המועצה המדעית העליונה של ספרד, מדריד; אורו אנהורי-ליברוביץ', אוניברסיטת מונטריאל; עליזה מיוחס ג'יניאו, אוניברסיטת תל-אביב; לאורה מינרוויני, אוניברסיטת נאפולי; רנה מולכו, אוניברסיטת פנתאון, אתונה; אלדינה קינטנה, האוניברסיטה העברית בירושלים; שמואל רפאל, אוניברסיטת בר-אילן; אהרן רודריג, אוניברסיטת סטנפורד; מינה רוזן; אוניברסיטת חיפה; ביאטריס שמידט, אוניברסיטת באזל; אורה (רודריג) שורצולד, אוניברסיטת בר-אילן; אדווין סרוסי, האוניברסיטה העברית בירושלים; מיכאל שטודמונט-הלוי, אוניברסיטת המבורג

הספר יוצא לאור בסיוע

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב:
לשכת הנשיאה
לשכת הרקטור
הפקולטה למדעי הרוח והחברה



מרכז משה דוד גאון



הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו



המרכז לחקר הלאדינו ע"ש נעימה ויהושע סלטי



מישאל בן-מלך, ירושלים

רכזת מערכת: מעיין מנגוני
עורכים לשוניים: יצחק רקנטי (עברית), פרן זקבך (אנגלית), אורנה סטוליאיר (ספרדית)
עיצוב גרפי: ספי עיצוב גרפי
הדפסה: יחידת הדפוס, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
תמונת העטיפה: כתובה, רומא, איטליה, שפ"ח (1627), באדיבות מוזיאון ישראל, ירושלים

מסת"ב 7-4-91164-965-978

כל הזכויות שמורות © תשע"ה
למרכז משה דוד גאון לתרבות הלאדינו
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע
ישראל



פרופ' תמר אלכסנדר
(צילום: דני מכליס, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב)



מינוי ליו"ר הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו עם שרת התרבות והספורט לימור לבנת, 2015



שגריר ספרד ה"מ פרננדו קרדיריה-סולר מעניק את "אות המעלה האזרחית"
בשם חואן קרלוס מלך ספרד, 2012



פרס נשיאת האוניברסיטה פרופ' רבקה כרמי לחוקרים מצטיינים, 2009



דליה איציק מ"מ נשיא המדינה מעניקה תעודת חברות במועצה להשכלה גבוהה (מל"ג), 2008



כינון מרכז גאון עם בנימין (בני) גאון ז"ל ויהורם גאון מייסדי המרכז, 2004



פרס טולידאנו למחקר הטוב ביותר בתרבות יהודי ספרד לשנה זו עם יצחק נבון, יו"ר הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו דאז, 2000



כינון הקתדרה לתרבות יהודי ספרד ע"ש אסטל פרנקפורטר עם פרופ' אבישי ברוורמן, נשיא האוניברסיטה דאז, 1998

תוכן עניינים

כרך א

1	פתח דבר
7	רשימת פרסומים
	רחל בן-כנען
26	חיי הארי פוטר – המתכונת הביוגראפית של גיבור תרבות
	יצחק בן-מרדכי
37	“ערים, כמו חלומות, עשויות תשוקות ופחדים”: תל-אביב של נסים אלוני (והפלגות קצרות לגורי ולשבתאי)
	ירון בן-נאה
61	רגשות ישנים, זמנים חדשים: רגש האהבה ומקומו בקשר הנישואין בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית
	חיה בר-יצחק
85	הזמן כמרכיב פואטי בשבח שבעל-פה
	יוסף דן
107	היחס לדמונולוגיה בספר העמוד השמאלי לר' משה מבורגוס
	רבקה הבסי
127	'קאנטיס דיב'ירסוס' (שירים שונים): במה ספרותית לא ידועה משאלוניקי
	גילה הדר
149	ריינה כהן סופרת ומיסטיקאית יהודייה משאלוניקי במפנה המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20
	יובל הררי
167	להביא המת בחלום – נחש מתים במסורת המאגית היהודית
	חיים וייס
220	“והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...”: שמעון בר-כוסבה והאריה
	אפרים חזן
247	החלום בשירה האישית ובשירת הקודש של רבי יהודה הלוי

- גלית חזן רוקם
 263 הים התיכון בסיפור העברי הקדום – פתיחות לדיון
- עלי יסיף
 275 הסיפור המתהפך: אורפיאוס בסיפור עברי מימי הביניים
- חביבה ישי
 291 על הטקסטורה של הטקסט בשירה העברית בימי הביניים: חֲאֲתָם אֶלְטָאִי, שמואל הנגיד ומה שביניהם

כרך ב

- ישי ולואיס לנדא
 309 כך בונים גיבור: מן הגיבור הרם לגיבור השוליים, ובחזרה
- פיטר ש' לנרד
 327 אל גבולות הכוח והחכמה: לאופייה הספרותי של שיחת אלכסנדר עם החכמים העירומים
- עליזה מיוחס ג'ניאו
 357 'צרת הבת' – צער גידול בנות וביטויים בשניים מספרי ההדרכה של היהודים הספרדים: מעם לועז (1730) ופלא יועץ (1824, 1870)
- איתי מרינברג-מיליקובסקי
 375 דיבור שני להיכן הלך? קומפוזיציה ומשמעות בסיפורי עליית משה למרום במסכת שבת
- הגר סלומון
 405 לעוף עם מלאך: סיפורו של חלום
- רחל סבע-וולף
 421 "פואירטאס די לוז" [שערי אור]: העיתון 'שערי מזרח' (איזמיר, 1845-1846): פקול המבשר של ההשכלה היהודית-הספרדית
- אדווין סרוסי
 471 כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה
- נינה פינטו-אבקסיס
 495 פסח בטיטואן, פורים בגיברלטר ותשעה באב באלקאזר: מנגנוני בידול בקרב קהילות מרוקו הספרדית בראי תוצרי פולקלור

- מורן פרי
 523 מרוח לרווח בפרשת האלמנה מדימונה
- יואל פריץ
 551 בן המלך וטבעת הפלא – לשון המראות של מעשייה נשית
- שלום צבר
 575 הכיסוי למזוזה – חפץ ריטואלי אמנותי ייחודי בחייה של האישה היהודייה בערי מרוקו
- נסים קלדרון
 601 הים התיכון – סיפור על חצי אהבה
- רוית ראופמן
 607 הוראת פולקלור בכיתה רב תרבותית: המקרה של הנוסחים הדרוזים של "הזאב והגדיים"
- אילנה רוזן
 627 ואני שחזרתי הכול: סיפורת אישית של ניצולות שואה מאוסטר-הונגריה על תקומה וזיכרון בחייהן בישראל
- טובה רוזן ואוריה כפיר
 647 אביה, בתו, בעלה: דיאלוג שירי והקשריו
- דודו רוטמן
 669 "כך נבראתי": נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד
- רויטל רפאל-ויוונטה
 701 סגולות ורפואות עממיות במקאמה העברית ובנות סוגה מימי הביניים
- שמואל רפאל
 729 הרומנסה הספרדית-היהודית כאסטרטגיה פואטית להתמודדות עם הדרתן של נשים מן המרחב הגברי
- יגאל שוורץ
 745 Common sense, Nonsense וטראומה ביצירתו של יואל הופמן
- יוסף שטרית
 775 עיון סוציו-פרגמאטי בשיר ערבי-יהודי על הפרעות ביהודי תאפילאלת בימי מולאי יזיד (1790-1792)
- דני שרידא
 809 פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל – עיון מחודש

Yaakov Bentolila		
Cómo se <i>trokan</i> los proverbios		1
David M. Bunis		
On Judezmo Terms for the Proverb and Saying: A Look from Within		11
Paloma Díaz-Mas		
Actitudes de los españoles hacia los sefardíes: descripciones de las costumbres de boda de Marruecos en libros y periódicos publicados en España (1873-1971)		55
Michal Held		
“Ansina pueden dizir loke keren” (This way they can say whatever they wish) – Expressions of Gender in the Personal Narratives of Judeo-Spanish (Ladino) – Speaking Women Storytellers		75
Aviad Moreno		
An Insight into the Course of European-oriented Modernization among Oriental Jewries – the Minute Book of the Junta of Tangier		95
Gérard Nahon		
Les <i>Pēqide-Qushṭa</i> , les Officiers pour la Terre sainte d’Istanbul face aux <i>Āmarkalim</i> , les Surintendants d’Amsterdam, 1827-1828		121
Eliezer Papo		
Iberian Catholic Elements in Bosnian and Moroccan Judeo-Spanish Refraneros		143
Aldina Quintana		
Cuatro fragmentos de otros tantos cuadernos inéditos con recetas de medicina y farmacología sefardíes de la colección de la Genizah del JTS		161
Pilar Romeu		
Aproximación a la filmografía sobre los sefardíes: Apuntes para el estudio de un género en gestación		191

Ora (Rodrigue) Shwarzwald

Personal Names, Toponymes, and Gentile Nouns in Ladino
and Spanish Translations of the Bible

209

Michael Studemund-Halévy

Obsessed with the Theater: The Translator and Amateur
Author Rafael Farin

229

פתח דבר

תמר אלכסנדר נולדה בירושלים לאב יליד רוסיה שגדל והתחנך בחרבין שבסין ולאם ממשפחה ספרדית דוברת לאדינו שאבותיה עלו לארץ ישראל דורות אחדים קודם לכן מבולגריה וממרוקו הספרדית.

ילדותה עברה עליה בירושלים. את לימודיה, שראשיתם במחלקות לספרות עברית והיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית, השלימה במסלול ישיר לדוקטוראט, בשנת 1977 באוניברסיטת קליפורניה, לוס אנג'לס, שם הגישה את עבודת הדוקטור שכתבה על סיפורי ספר חסידים. עבודה זו היתה יסוד לספרה *The Pious Sinner – Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, שראה אור ב־1991 ובו נבדקות הזיקות בין התפיסות התיאולוגיות והמוסריות הייחודיות לחסידי אשכנז ובין העיצוב הספרותי שלהן בספר חסידים. לימודיה באוניברסיטת קליפורניה פתחו בפניה תחום התמחות חדש – פולקלוריסטיקה. פסיעותיה הראשונות בכיוון זה, בהנחיית פרופ' רוברט ג'ורג'ס, ממובילי האסכולה ההקשרית, השפיעו השפעה מכרעת על התפתחותה ולמעשה התוו את דרכה המחקרית. ביטוי מוקדם לכך ניכר במאמרה המשותף עם מיכל גוברין, מאמר יסודי בחקר הסיפור כמעשה היגוד, שבו יישמו החוקרות את תובנותיה של אותה אסכולה בחקר הסיפור היהודי ובעיקר באמנות הביצוע שלו. עם שובה לישראל בסוף שנות השבעים של המאה העשרים, הצטרפה תמר למחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. כאן הושלמה תפנית בעבודתה, שהוקדשה מאז בראש ובראשונה לחקר תרבות קבוצת המוצא שלה – יהודים-ספרדים דוברי לאדינו. מחקר זה בתחום זה מתפרסם על פני קשת נושאים רחבה ומושגית על שילוב בין עבודת שדה ובין יישום מתודות פרשניות מגוונות ממחקר הפולקלור, הספרות והמחשבה היהודית. המאמץ רב השנים שתמר הקדישה לקבוצה זו וההעמקה בחקר תרבותה הניבו למעלה ממאה מאמרים. אולם גולת הכותרת של עבודתה הם ללא ספק שלשת הספרים עבי הכרס שכתבה, שכל אחד מהם ראשון מסוגו – אבני דרך מזהירות בחקר התרבות היהודית-ספרדית העממית.

מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד ראה אור בשנת 2000. בספר זה תמר ממפה, מסווגת ומנתחת את הסיפור העממי היהודי-ספרדי מנקודת מבט אתנו-פולקלוריסטית. באמצעות ניתוח טקסטואלי וקונטקסטואלי של הסיפורים, היא מציגה את תפקודו של הסיפור העממי ככלי ביטוי לזהותה הייחודית של הקבוצה המספרת ואת המארג הסבוך של קשרים הדדיים שבאמצעותו זהות זו נקשרת בזהויות סמוכות ובה בעת מתבדלת מהן, ודנה באסטרטגיות הספרותיות והפרפורמטיביות ובדפוסים האסתטיים שבהם תפקוד זה מתממש

בסיפור ובמעמד הביצוע שלו. לא בכדי זכתה עבודה מקיפה ומעמיקה זו לפרס טולידאנו למחקר הטוב ביותר של השנה בתחום יהודי ספרד. הספר אף תורגם לאנגלית ובשנת 2008 ראה אור בארצות הברית בסדרת פטאי לפולקלור ואנתרופולוגיה יהודית תחת הכותרת *The*

Heart is a Mirror – The Sephardic Folktale

מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי ראה אור בשנת 2004. ספר זה הוא פרי מחקר פוריץ דרך בסוגת הפתגם בפולקלור היהודי-ספרדי. אמנם נתפרסמו פתגמים כאלה ברפוס מאז המאה הי"ט, אבל המחקר בתחום היה דל ביותר. מחקרה של תמר השלים את החסר. הוא מבוסס על בדיקה וניתוח של כחמישים אלף פתגמים בלאדינו, החל בפתגמים אישיים שתמר עצמה רשמה מפי אמה, עבור דרך פתגמים המבטאים ערכים קבוצתיים, כגון היחס לעולם, לבית, למזל, או למקורות יהודיים, וכלה בפתגמים השאובים ממעגל התרבות היהודית הרחבה והמשמרים-מעצבים את הזיכרון הקולקטיבי. באמצעות ניתוח הפתגמים מבקש המחקר לענות על אותה שאלה שהעסיקה את תמר גם בספרה הראשון: כיצד מתפקד הפולקלור – הפעם, סוגת הפתגם – ככלי לביטוי ולעיצוב של הזהות האתנית-הקבוצתית של יהודי ספרד. שאלה זו נבדקה בשלשה מעגלים: יצירת היחיד ('המפתגם' או 'המפתגמת', כלשונה של תמר) והמסגרת המשפחתית; גבולות קבוצתיים וזהות אתנית; זיכרון לאומי ותרבות יהודית.

מילה בשעתה זהב מעלתה: הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו נכתב במשותף עם פרופ' יעקב בן-טוליליה וראה אור בשנת 2008. הספר הוא פרי מחקר שתמר ויעקב, בעצמו ילד טיטואן, דובר וחוקר חכיתיה, היא הניב הספרדי-יהודי ששימש בצפון מרוקו, ערכו במשותף. פירות המחקר הם תולדה של חיבור מוצלח במיוחד בין מחקר פולקלוריסטי, ספרותי ובלשני. זהו אוסף מדעי של כאלף פתגמים בחכיתיה, שנלקטו ותועדו ממקורות דבורים, אותם ליקטו המחברים בעבודת שדה, וכתובים – דפוסים וכתבי יד של אספני פתגמים. כל הפתגמים תורגמו לעברית ולצידם דברי הסבר מפי המידענים, מידע הקשרי ומקבילות מחמש תרבויות בעלות זיקה לתרבות החכיתיה ומשיקות לה: התרבות ההיספאנית, התרבות העברית (המקורות הקאנוניים); תרבות הלאדינו המזרחית (סלוניקי), התרבות הערבית-היהודית המרוקנית, והתרבות הערבית-המוסלמית. פרקי המבוא למחקר עוסקים בחכיתיה מזה, ובסוגת הפתגם, והפתגם החכיתי בפרט מזה. פרקי המחקר מוקדשים לארבע זוויות פרשניות: בלשנית, תמאטית, הקשרית והשוואתית, וכל אחד מהם בוחן את הפתגמים בזיקה לאחת מן התרבויות המשיקות. ספר נוסף בסדרת מחקרים זו מצוי כעת בהכנה. נושאו הוא מאגיה יהודית-ספרדית, והוא מתמקד בעיקר ב'פריקאנטים' (לחשי ריפוי) – ז'אנר ספרותי-פואטי מתובנת, שקול ולעיתים מחורז, המתלווה לטקסי ריפוי ובפרט לטקסי גירוש שדים וסילוק עין הרע. הספר נסמך על מחקר משותף עם ד"ר אליעזר פאפו ונכתב בידי שניהם במשותף.

ז'אנר נוסף שחקרה תמר הוא המחזה העממי. בתחום זה היא פרסמה יחד עם האתנו-מוזיקולוגית שושנה וייך-שחק את הספר לעת כזאת, מחזה מוסיקאלי לפורים בשאלוניקי. זוהי ההדרה של המחזמר בלאדינו 'שירי אסתר', שהוצג בסלוניקי. לצד הניתוח המוזיקולוגי מידי שושנה, עוסקת תמר בניתוח טקסטואלי של המחזה ומראה כיצד עיבוד מקוצר זה של 'אסתר' (מאת ראסין) מתאים עצמו לנסיבות הזמן והמקום, ערב הכיבוש הנאצי של סלוניקי.

פרויקט המחקר הגדול של תמר, שהשתרע למעשה על פני כל שנות עבודתה ושעיקרו איפיון וניתוח מכלול הז'אנרים העממיים של יהודי ספרד, סלל דרך חדשה לחוקרי העתיד. הוא מעורר את שימת לב החוקרים לסוגות אורליות שקודם לכן נעדרו מתודעתם. עד אז העדיפו להתמקד ברומנסה, שטבעה האיברי המובהק איפשר להם (רומניסטים בכלל והיספניסטים בפרט) להתייחס גם לקורפוס היהודי מבלי שהיה עליהם להתמחות בתרבותם של יהודי ספרד. לצד ארבעת הספרים שנזכרו, זכו תחומים רבים נוספים – כגון החידה הספרדית-יהודית, הזיקה בין שיר לפתגם, סיפורי חלום, אגדות שבחים, מעשיות נשים, הלחש המאגי, הבדיחה, האנקדוטה והסיפור האישי – לדיון ולהארה בעשרות ממאמריה של תמר. מאמרים אלה, הנוגעים כמעט בכל פינה בתרבות העממית היהודית-ספרדית, מושתתים על פי דרכה, לעתים על עבודת שדה, לעתים על מקורות כתובים, ולעתים על זו ועל אלה גם יחד.

לצד המחקר האנליטי של תרבות יהודי ספרד, שתמר הציעה בספריה ובמאמריה, ראויות לציון מיוחד שתי אסופות הסיפורים שערכה במתכונת אקדמית, שתיהן עם עמיתים-ידידים. האחת היא, *Érase una vez... Maimónides: Cuentos tradicionales hebreos*, שהוקדשה, כפי שמעיד שמה, לרמותו של הרמב"ם בסיפור העממי. אסופה זו, שנערכה במשותף עם פרופ' אלנה רומרו (מהמועצה הספרדית העליונה למחקר מדעי), ראתה אור לראשונה בשנת 1988 ומאז זכתה למהדרות אחדות בספרדית ובאנגלית (2004). היא כוללת מאה וחמישה סיפורים (האחרון שבהם, סיפור אישי של תמר על אירוע ההצלה שלה בקהיר, לאחר ביקור בבית הכנסת של הרמב"ם), לצד מבוא, הערות ורשימת מקורות מפורטת. האסופה האחרת, אוצרו של אבא – מאה סיפורים וסיפור מפי יהודי ספרד, התפרסמה שנה לאחר מכן (ב-1989) ועשתה לה שם רב בקרב חובבי הפולקלור. אנתולוגיה זו נערכה במשותף עם פרופ' רב נוי, ממייסדי הפולקלוריסטיקה הישראלית ומורה של תמר באוניברסיטה העברית, והיא יוחדה לסיפור העממי של יהודי ספרד. נלקטו בה מאה ואחד סיפורים (אף הם בלוויית מבוא רחב, הערות ומפתחות), כשהם ערוכים על פי חלוקה לקבוצות משנה בקהילה היהודית-ספרדית. במובן זה הספר צופה פני המחקר האתנו-פולקלוריסטי שעתיד להתרקם עשרות שנים מאוחר יותר, מחקר שאינו רואה עוד את התרבות היהודית-ספרדית כמקשה אחת, אלא מתעמק בכל קהילה בנפרד.

פעילותה המחקרית של תמר התבטאה אף בעריכה של קבצי מחקר רבים. ראויים לציון שני כתבי העת שייסדה ושבעריכתם היא שותפה עד היום, כל אחד מהם בתחום אחר של עבודתה המדעית. האחד הוא מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, שנוסד בשנת 1981 באוניברסיטה העברית במשותף עם פרופ' גלית חזן רוקם; בהמשך הצטרפו לעריכה פרופ' הגר סלמון ופרופ' שלום צבר. כתב העת השני הוא איל פריזנטי: מחקרים בתרבות יהודי ספרד, שנוסד במשותף עם פרופ' יעקב בן-טולילה וד"ר אליעזר פאפו בשנת 2007 בהוצאת מרכז גאון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. תמר אף הוזמנה לערוך שתי חוברות של *European Journal of Jewish Studies* – האחת, שנערכה במשותף עם ד"ר יובל הררי, והוקדשה לפולקלור יהודי, והשנייה חוברת שיוחדה לתרבות יהודי ספרד – וכן חוברת מיוחדת של כתב העת לספרות עברית רב קול, שהוקדשה לספרות העממית.

המוניטין הרבים שתמר רכשה הוביל להזמנתה כפרופסור אורחת באוניברסיטאות בחו"ל (אוניברסיטת ייל בארצות הברית; אוניברסיטת הקומפלוטנסה במדריד; ואוניברסיטת גרנדה, שם היא עורכת מחקר משותף עם פרופ' מריה חוסה קאנו) וכשופטת של פרסים יוקרתיים (ובכללם פרס ישראל) ומלגות בינלאומיות בתחום מדעי היהדות. בשנת 1997 הוקירה אוניברסיטת בן-גוריון את פועלה בהעניקה לה קתדרה חדשה לחקר יהדות ספרד, עליה היא מופקדת עד היום. בשנים שלאחר מכן זכתה תמר בשני פרסי הצטיינות על פעילותה, מטעם נשיאת האוניברסיטה ומטעם הרקטור, ובשנת 2012 העניק לה מלך ספרד חואן קרלוס, באמצעות שגריר ארצו בישראל, את אות 'מסדר המעלה האזרחי', כהוקרה על מופת הישגיה בחקר תרבות יהודי ספרד.

לאורך כל שנות עבודתה באוניברסיטה היתה תמר מעורבת בחיים האקדמיים בשורה של יוזמות ותפקידים. היא הקימה את החטיבה ללימודי פולקלור (ועמדה בראשה במשך למעלה מעשור), יזמה את הקמת המסלול לתואר ראשון בלימודי פולקלור, והקימה את תכנית הלימודים לספרויות יהודיות, את החטיבה ללימודי ספרות עברית בקמפוס באילת, את החטיבה ללימודי פולקלור במכללת אחוה, ואת תכנית אופ"ק (אוניברסיטה פעילה בקהילה). מיד עם פרישתה הוזמנה להקים מחלקה בין-תחומית במדעי הרוח והחברה במכללת אחוה. מעל לכל אלה נישא ללא ספק מרכז משה דוד גאון לחקר הלאדינו, שתמר יזמה והקימה ושבראשו היא עמדה עד היום. מרכז זה, שעליו עיקר גאוותה, זכה למוניטין רבים בארץ ובעולם כמרכז מוביל, המעודד מחקר ופרסום, תומך בסטודנטים ואף מקיים פעילות קהילתית ציבורית.

במהלך תקופה זו כיהנה תמר גם בתפקידים מינהליים רבים. פעמיים נבחרה לראשות המחלקה לספרות עברית, היתה חברה בוועדות מרכזיות במחלקה, בפקולטה למדעי הרוח והחברה ובאוניברסיטה בכלל, היתה חברת סנאט, חברת הוועדה המרכזת הכלל-אוניברסיטאית של הרקטור, ואף נבחרה לוועדה לקידום נשים באקדמיה. אף מחוץ לאוניברסיטה מילאה תפקידים רבים. בין השנים 2008-2012 כיהנה כחברת המועצה להשכלה גבוהה; כיועצת מדעית ראשית לתרבות יהודי ספרד במשרד החינוך, כחברת הוועד המנהל של האיגוד העולמי למדעי היהדות ושל חברת ספרד, כחברת המועצה של מכון בן-צבי, של הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו ושל הפדרציה הספרדית.

המחקרים הרבים שתמר ביצעה וכתבה יחד עם עמיתים מעידים על אישיותה כשוחרת דיאלוג, שיתוף, והפריה הדדית. כזו היתה דרכה גם בתפקידיה המנהליים הרבים ובהוראה, כפי שיעידו תלמידיה – הן הללו שנקבצו ובאו לשיעוריה והן, ובעיקר, תלמידי המחקר הרבים שכתבו בהדרכתה עבודות מוסמך, דוקטור ובתר דוקטורט.

תמר מעולם לא האמינה בפעילות אקדמית המנותקת מן השטח, לעבודתה היו תמיד השלכות גם במישור הקהילתי. בפרט הדברים אמורים בנוגע לקהילה דוברת הלאדינו בארץ. כמי שמאמינה בחשיבותה של חברה רב תרבותית בישראל, תמר תרמה ללא לאות להעצמת הקהילה היהודית-ספרדית, להעמקת הקשרים בין חבריה ולהפצת מורשתה. מתוך תפיסה זו של שליחות, היא מרצה מזה שנים בהתנדבות במסגרות שונות ברחבי הארץ ואף הקימה בבאר שבע חוג קהילתי של דוברי לאדינו שנפגש בקביעות. במסגרת זו היא גם תרמה רבות

מניסיונה ומידיעותיה, כששימשה כחברת הוועד של המרכז החינוכי הספרדי בירושלים ושל אגודת הידידות ישראל-ספרד, כחברת ועדת התרבות של ועד העדה הספרדית ועדות המזרח בירושלים, וכראש האגודה החינוכית יהל"ם, המקדמת לימוד מורשת היהדות לעולים חדשים. לפעילות ציבורית זו יש להוסיף, כמובן, גם את פרסומיה שנועדו לקהל הרחב. ראויים לציון קובץ הסיפורים לילדים בשם **שבעת אגוזי הפלא**, שערכה יחד עם עמלה עינת (1992); המדריך למורה בשם **ספר המעשיות** (1996); קובץ הסיפורים האתיופים בשם **תרת תרת**, אף הוא בעריכה משותפת עם עמלה עינת (1996); ו**שמחת פורים**, ספר דו-לשוני (עברית-לאדינו) שנערך במשותף עם הצייר בני נחמיאס, ובו נוסח ארם צובא של מגילת אסתר, תרגומה ללאדינו (פרי עטו של אברהם בן יצחק אסא, 1739-1744), ובצדם ציורים מקוריים ומאמרים אחרים על פורים (2007).

ספר זה מוענק לתמר לרגל צאתה לגמלאות באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, כמנחה מיד עמיתיה ותלמידיה. אין בו רק סיכום של עידן פורה ושופע שתם, כי אם גם סימן לתחילתו של עידן חדש, מאתגר לא פחות. לאחרונה מונתה תמר, על ידי שרת התרבות והספורט, הגב' לימור ליבנת, ליושבת ראש מועצת הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו. היא מקבלת את התפקיד לאחר פרישתו של מר יצחק נבון, הנשיא החמישי של מדינת ישראל. תמר אינה רק הבחירה הטבעית לתפקיד זה, היא גם האדם הראוי והמבטיח ביותר לקידום תרבות הלאדינו והפצתה. תחת שרביטה הפך מרכז גאון לאחד המוקדים החשובים בעולם של חקר תרבות הלאדינו, ואין ספק שגם את הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו היא תוביל באותה דרך. יחד עם כל שוחרי תרבות הלאדינו בארץ ובעולם, אנחנו מאחלים לך הצלחה מרובה בדרךך החדשה.

לבסוף, אנו מבקשים להודות למי שמתוך הוקרה ואהבה לתמר סייעו בהוצאת הספר המוקדש לה: בראש ובראשונה לראשי אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, לפרופ' רבקה כרמי, נשיאת האוניברסיטה; לפרופ' צבי הכהן, רקטור האוניברסיטה; ולפרופ' דייוויד ניומן, דיקן מדעי הרוח והחברה. כמו כן, אני מודים לרשות הלאומית לתרבות הלאדינו, ולמר יצחק נבון שעמד בראשה בתחילתו של פרויקט זה; למרכז לחקר הלאדינו ע"ש נעימה ויהושע סלטי באוניברסיטת בר-אילן, ולעומד בראשו פרופ' שמואל רפאל; ואחרון חביב, לשוחר תרבות הלאדינו הנדיב, מר מישאל בן-מלך. יעמדו כולם על הברכה.

רשימת פרסומים *List of Publications*

ספרים, עמ' 1

Authored Books, p. 1

עריכת קובצי מחקר, דברי כנסים וכתבי עת, עמ' 3

Editorship of Collective Volumes, Proceedings & Journals, p. 3

מאמרים, עמ' 5

Articles, p. 5

מאמרי בקורת וערכים אנציקלופדיים, עמ' 18

Review Articles & Entries, p. 18

Authored Books ספרים

- .1 *Erase una ves...Maimonides Cuentos tradicionales hebreos*, Ediciones El Almendro, Cordoba ,Madrid 1988, 1992, 1996 (with Elena Romero), Scientific introduction and notes for each tale, 180 pp.
- .2 **אוצרו של אבא, מאה סיפורים וסיפור מפי יהודי ספרד, משגב ירושלים, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט, תשנ"ב (עם דב נוי), מבוא מדעי והערות לכל סיפור, עמ' 340**
The Treasure of Our Fathers, 100 and 1 Sephardic Tales, Misgav Yerushalayim, The Hebrew University, Jerusalem 1989, 1992 (with Dov Noy), Research introduction and notes to each story, 340 pp.
- .3 *The Pious Sinner – Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen 1991, 180 pp.
- .4 **שבעת אגוזי הפלא, סיפורי עם לילדים מפי יהודי ספרד, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל-אביב 1992 (עם עמלה עינת), 95 עמ'**
נבחר לאחד מעשרת ספרי הילדים הטובים לשנה זו

- The Seven Magic Nuts – Sephardic Folktales for Children*, Tel-Aviv 1992, 95 pp.
Selected as one of the 10 best children's books of the year
5. ספר המעשיות, הטלוויזיה החינוכית, מדריך למורה, יישום חינוכי, תל-אביב 1993
 (עם אילנה רימלט), 132 עמ'
- Sefer Ha-Ma'asiyot*, Tales elaborated to Television and Films, Instruction book for teachers, Educational Israeli T.V., Tel-Aviv 1993 (with Ilana Rimalt), 132 pp.
6. לעת כזאת, מחזה מוסיקאלי לפורים בשאלוניקי, תג, תל-אביב תשנ"ג, תשנ"ד (עם שושנה וייך-שחק) 111 עמ', טקסט (לאדינו ותרגום) ושני מבואות מדעיים
En este Tiempo, Drama Musical para Purim en Salonika, Tag, Tel-Aviv 1993, 1994 (with Suzana Weich-Shahak), 111 pp. (2 Research introductions; Text in Ladino & Translation to Hebrew)
7. תרת תרת, סיפורי עם מפי יהודי אתיופיה, ידיעות אחרונות, תל-אביב 1996 (עם עמלה עינת), 136 עמ'
Tarat Tarat – Jewish Folktales from Ethiopia, Tel-Aviv 1996 (with Amela Einat), 136 pp.
8. מעשה אהוב וחצי, הסיפור העממי של יהודי ספרד, הוצאת מאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים והוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים ובאר-שבע תש"ס, 552 עמ'
 זוכה פרס טולידאנו
The Beloved Friend-and-a-Half, Studies in Sephardic Folk Literature, Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem and Ben-Gurion University Press, Beer-Sheva 1999, 532 pp.
Winner of Toledano prize
9. מילים משביעות מלחם, לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, הוצאת מכון בן-צבי, ירושלים והוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ד, 550 עמ'
 'Words are better than Bread', A Study of the Judeo-Spanish Proverb, Ben-Gurion University Press, Beer-Sheva & Ben-Zvi Institute, Jerusalem 2004, 550 pp.
10. *Once Upon a Time...Maimonides, Traditional Hebrew Tales, An Anthology*, Labyrinthos, California 2004 (with Elena Romero) (English version of No. 1)
11. מילה בשעתה זהב מעלתה, הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו, מכון בן-צבי, ירושלים תשס"ח (עם יעקב בן-טולילה), 700 עמ'

- La Palabra en su hora es oro – El refrán judeo-español en el Norte de Marruecos*, Instituto Ben-Zvi, Jerusalén 2008 (with Ya'akov Bentolila) (Heb. & Spanish), 700 pp.
- The Heart is a Mirror – The Sephardic Folktale*, Wayne State University Press, .12
Detroit 2008 (Translation & elaboration of No. 8), 690 pp.
- Te aprikanto i te diskanto* [I enchant you and I disenchant you] Magic .13
Incantations of the Sephardic World (with Eliezer Papo), (in process)

עריכת קובצי מחקר, דברי כנסים וכתבי עת

Editorship of Collective Volumes, Proceedings & Journals

- .14 מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, האוניברסיטה העברית, בירושלים (עם גלית חזן-רוקם, הגר סלמון, שלום צבר), תשמ"א-ואילך (28 חוברות)
Jerusalem Studies in Jewish Folklore, The Hebrew University Jerusalem (with Galit Hasan-Rokem, Shalom, Sabar, Hagar Salmon), 1981-present (28 issues)
- .15 יצירה ותולדות, מדברי הקונגרס הבינלאומי השלישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, משגב ירושלים, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח (עם גלית חזן-רוקם, אפרים חזן ואברהם חיים), (עברית, אנגלית וספרדית), 450 עמ'
History and Creativity, Proceedings of the Third and Oriental International Congress for Research of the Sephardic Jewish Heritage, Misgav Yerushalayim, The Hebrew University, Jerusalem 1990 (with Galit Hasan-Rokem, Efraim Hazan, & Abraham Haim), (Hebrew, English & Spanish), 450 pp.
- .16 ספר יובל לכבוד דב נוי, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1991-1992 (עם גלית חזן-רוקם), 412 עמ'
Festschrift in honor of Dov Noy, Jerusalem Studies in Jewish Folklore, Magness Press, The Hebrew University, Jerusalem 1991-1992 (with Galit Hasan-Rokem), 412 pp.
- .17 רשומות איספמיה, עיתון היסטורי לשנת 1492, משרד החינוך והתרבות, 1992, הופץ בכל בתי הספר בארץ
Rashumot Espamia, Chief Editor and Founder, Educational historical newspaper for the year 1492, Ministry of Education, 1992 Distributed throughout all schools in Israel

18. עד עצם היום הזה, על אמנות ההיגוד של המספר העממי, אופיר, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 230
Forever After: The Performing Art of the Storyteller, Folklore Research Studies, Ofir, Tel-Aviv 1993, 1994, 230 pp.
19. ספר יובל לכבוד דן בן-עמוס, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ח (עם גלית חזן-רוקם), 492 עמ'
Festschrift in Honor of Dan Ben-Amos, Jerusalem Studies in Jewish Folklore (1997-1998), Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1998 (with Galit Hasan-Rokem), 492 pp.
20. רב-קול, רבעון ישראלי לספרות, עורכת אורחת, חוב' 3 מוקדשת לספרות עממית, (חורף 2000)
 Guest editor, special issue on folk-literature, *Rav-Kol Journal of Israeli Literature*, No. 3 (Winter, 2000)
21. איל קונטאקטו ביטאון מרכז גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, (עברית ולאדינו), (עם יעקב בן-טולילה ואליעזר פאפו), באר-שבע 2004 ואילך (11 חוברות, 65 עמ' כל אחת)
El Kontakto, Boultin of Moshe David Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University, Hebrew & Ladino (with Eliezer Papo & Ya'akov Bentolila), Beer-Sheva 2004-present (11 issues)
22. שמחת פורים, מחקרים ושירי קופלאס לפורים, מרכז גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע 2007 (לאדינו ועברית), (עם בני נחמias)
Studies and Coplas for Purim, Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva 2007 (Hebrew & Judeo-Spanish), (with Benny Nahmias)
23. איל פריזינטי, מחקרים בתרבות יהודי ספרד, מרכז גאון לתרבות הלאדינו, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ז ואילך (עם יעקב בן-טולילה ואליעזר פאפו), 7 כרכים (כל אחד 350 עמ', עברית, אנגלית, ספרדית, צרפתית)
El Prezente, Studies in Sephardic Cultutre, Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva 2007-present (with Ya'akov Bentolila & Eliezer Papo), (7 volumes, each 350 pp.)
24. איגוד – מבחר מאמרים במדעי היהדות, לשון, ספרות ואמנות, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים 2008, 700 עמ'
Iggud – Selected Essays in Jewish Studies: Languages, Literatures, Arts, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 2008, 700 pp.

- .25 *EJJS European Journal of Jewish Studies*, Brill, Germany, Guest Editor, Special issue on Jewish Folklore, Vol. 3 No. 1 (2009), (With Yuval Harari)
- .26 *EJJS European Journal of Jewish Studies*, Brill, Germany, Guest Editor, Special issue on Oral Sephardic Culture, Vol. 9 No. 1 (2015) (in press)

מאמרים Articles

- .27 "שיוויוני השם לנגדי תמיד", סיפור והערה, *חודש חודש וסיפורו*, חיפה 1970, עמ' 118-115, 43-39
- "I have always set the lord before my eyes", *A Tale for Each Month*, Haifa 1970, pp. 39-43, 115-118
- .28 "מדרש ויסעו השלם", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, בעריכת יששכר בן-עמי, כרך ג' עמ' סז-עו, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים (תשל"ג), (עם יוסף דן)
- "The Complete 'Midrash Vayisau'", *Folklore Research Center Studies* (ed. Issachar Ben-Ami), Vol. 3, 1972, pp. 67-76 (with Joseph Dan)
- .29 "עליות פלא לארץ ישראל בראי הסיפור העממי", *גליונות למורה* 6 (1978), עמ' 33-16
- "Miraculous Aliyot to Eretz Israel as Reflected in Jewish Folktales", *Gilyonot La-Moreh* 6 (1978), pp. 16-33
- .30 "דרכי שילוב הסיפור בספר חסידים", *ידע עם י"ט* (1979), עמ' 16-5
- "The Methods of Narrative Integration into Sepher Hasidim", *Yeda-Am* 19 (1979), pp. 5-16
- .31 "סיפור מצרי יהודי על הטיפוס הסיפורי שכן בגן עדן", *ידע עם כ'* (1980) עמ' 90-84
- "A Jewish Folktale from Egypt bearing on the Story of A Companion in Paradise", *Yeda-Am* 20 (1980), pp. 84-90
- .32 "הדמות והעיר סיפורים הומוריסטים יהודיים ספרדיים", *פעמים* 7 (1980) עמ' 82-64
- "Djuha and Makeda – Humorist Folktales in Judeo-Spanish Folk Literature", *Pe'amim* 7 (1980), pp. 64-82
- .33 "שכן בגן עדן בספר חסידים: סיפור עממי בהקשרו העיוני", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א' (תשמ"א), עמ' 82-61
- "A Neighbour in Paradise in the Book of the Pious – A Traditional Folktale in an Ideological Context", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 1 (1981), pp. 61-82

34. "Ideology and Aesthetics in the Folk Narrative of the Book of the Pious",
Fabula 22 (1981), pp. 55-63
35. "אלוהים אוהב לב – לחקר הסיפור העממי הספרדי-יהודי", מורשת יהודי ספרד
והמזרח, מחקרים, בעריכת יששכר בן-עמי, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים
תשמ"ב, עמ' 263-293
- "God Seeks the Heart – Toward a Research of the Judeo-Spanish Folklore",
Oriental and Sephardic Heritage – Researches (ed. Issachar Ben-Ami),
Jerusalem 1982, pp. 263-293
36. "לדרכי עיצוב הסיפור החסידי-אשכנזי: סיפור בהקשרו העיוני", מחקרי המרכז לחקר
הפולקלור, מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי מוקדשים לרב נוי, בעריכת יששכר בן-
עמי וייוסף דן, כרך ז', מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' קצז-רכו
"The Formation of The Hasidic-Ashkenazic Stories – The Folktale in its
Theological Context", *Folklore Research Center, Studies Presented to Dov
Noy*, Vol. 7 (ed. Issachar Ben-Ami & Joseph Dan), Magnes, Jerusalem 1983,
pp. 197-226
37. "האגדה הספרדית יהודית על רבנו קלונימוס בירושלים – לדרכי ההסתגלות של
הסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ה-10 (תשמ"ד), עמ' 85-123
"The Judeo-Spanish Legend about Rabbi Kalonimos in Jerusalem – A Study of
Processes of Folktale Adaptation", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 5-6
(1984), pp. 85-123
38. "הספרות העממית כביטוי לזהות אתנית – העדה הספרדית-יהודית בישראל",
מסורות, כרך ב', בעריכת משה בר-אשר ושלמה מורג, 1986, עמ' 31-48
"Folk literature as an expression of Ethnic Identity, The Judeo-Spanish
Community in Israel", *Massorot*, Vol. 2 (ed. Moshe Bar-Asher & Shlomo
Morag), 1986, pp. 31-48
39. "לקראת הגדרת אמנות ההצגה של המספר העממי", עיתון 77, 60-61 (תשמ"ה), עמ'
45-51 (עם מיכל גוברין)
- "Toward a Definition of the Performing Art of the Folk Narrator", *Iton* 77 60-
61 (1985), pp. 45-51 (with Michal Govrin)
40. "Folktales in Sefer Hasidim", *Prooftexts* 5 (1985), pp. 19-31
41. "La contienda de los Venenos. The Character of Maimonides in Folk Literature",
I congreso internacional sobre la vida y obra de Maimonides, Cordoba 1985,
pp. 17-26

- .42 "דמותו של האר"י בסיפור הספרדי-יהודי – סיפור האנוס והלחם מתוך מעם לועז",
פעמים 26 (תשמ"ו), עמ' 87-107
- "The Character of Rabbi Isaac Luria in the Judeo-Spanish story – The Converso
and the Shewbread", *Pe'amim* 26 (1986), pp. 87-107
- .43 "A Sephardic Version of A Blood-Libel Story in Jerusalem", *International
Folklore Review* VI July (1986), pp. 60-74
- .44 "The Judeo Spanish Community in Israel: its Folklore and Ethnic Identity",
Cahiers de Litterature Orale, 20 (1986), 131-152
- .45 "סיפורי שאול אנג'ל מלאכי", מבוא לספר, חיי ירושלים, מסיפורי העיר, הוצאת לה
סמנה, ירושלים 1987, עמ' 17-44
- "The Stories of Shaul Angel Malachi", Introduction: *Vidas en Yerushalayim*,
La Semana, Jerusalem 1988, pp. 17-44
- .46 "Games of Identity in Proverb Usage", *Proverbium* 5 (1988), pp. 1-15 (with
Galit Hasan-Rokem), Chosen for inclusion in Finnish anthology on Women
and Folklore
- .47 "Hagiography and Biography: Abraham Ibn Ezra as a Legendary Figure in
the Hebrew Folktale", *Abraham Ibn Ezra and His Age. Proceedings of the
International Symposium*, Madrid, Tudela, Toledo 1989, pp 11-16
- .48 "יסודות של מקום כפתגמים של יהודי תורכיה: העולם והבית", פעמים 41 (תש"ן),
עמ' 112-133 (עם גלית חזן-רוקם)
- "Spatial Elements in the Proverbs of the Jews of Turkey – The World and the
Home", *Pe'amim* 41 (1990), pp. 112-133 (with Galit Hasan-Rokem)
- .49 "דרכי התקשרות המספר העממי לקהלו, המלך ושלוש נשותיו, מרים סאלם מספרת",
תימא ב' (תשנ"א), עמ' 113-132
- "Modes of Communication Between the Storyteller and his Public – The King
and His Three Wives, Miryam Salem, A Storyteller from Yaman", *Teima* 2
(1990), pp. 113-132
- .50 "Story Telling as a Performing Art", *Assaph – Studies in the Theatre* 5 (1990),
pp. 1-35 (with Michal Govrin), Enlarged English version of no. 39
- .51 Introduction to: *Istorie di Giocha*, By Matilda Koen-Sarano, Firenze 1990, pp.
182-192 (Italian)

- .52 "איך יום שלישי בלי שמש – גלגולי משמעות בפתגמים של אישה יהודיה ספרדיה",
מקדם ומים ד' (תשנ"א), עמ' 275-287 (עם גלית חזן-רוקם)
"No Tuesday without Sun – Semantic Transformation in Proverbs of a
Sephardic-Jewish Woman", *Mi-kedem u-mi-yam* 4 (1991), pp. 275-287 (with
Galit Hasan-Rokem)
- .53 מבוא לספר: ג'וחה מה הוא אומר? סיפורי עם מפי יהודים-ספרדים מאת מתילדה
כהן-סראנו, ירושלים תשנ"א, עמ' 20-29 (מופיע באותו הספר גם בלאדינו)
"Prefasion" to: *Djoha ke dize? Kuentos populares Djudeo-Espanyoles*, by
Matilda Koen-Sarano, Jerusalem 1991, pp. xx-xxx (Judeo-Spanish)
- .54 "דמותו של אברהם אבן עזרא בסיפור העממי", גליונות למורה 13 (תשנ"ב) עמ'
190-200 (נוסח עברי מקוצר של מס. 47)
"Abraham Ibn Ezra in Jewish Folk Literature", *Gilyonot La-More* 13 (1992),
pp. 190-200 (A short Hebrew version of No 47)
- .55 "קדוש וחכם – האר"י והרמב"ם בסיפורי עם", מחקרי ירושלים בספרות עברית יג
(תשנ"ב), עמ' 29-64
"A 'Saint' and a 'Sage' – Ha-Ari and Maimonides in Jewish Folklore",
Jerusalem Studies in Hebrew Literature 13 (1992), pp. 29-64
- .56 "פורים שני – משפחה בראי עצמה: מסורת ספרותית, דימוי עצמי וזהות אתנית",
מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 13-14 (1992), עמ' 349-370
"Second Purim - Family Folk Traditions", *Jerusalem Studies in Jewish
Folklore* 13-14 (1992), pp. 349-370
- .57 "המחזה העממי הספרדי-יהודי", במה כו (תשנ"ב), עמ' 75-90
"The Judeo-Spanish Folk-Play", *Bama* 26 (1992), pp. 75-90
- .58 "לשאלת העיצוב הז'אנרי של סיפורי שדים", דפים למחקר בספרות ח (תשנ"ב), עמ'
219-203
"The Literary Genre of Demonological Folk Tales", *Dappim – Research in
Literature* 8 (1992), pp. 203-219
- .א58 נבחר להיכלל גם בקובץ: אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת יעל
עצמון, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 291-307
Chosen for inclusion in: *A View into the Lives of Women in Jewish Societies*
(ed. Yael Azmon), The Zalman Shazar Center, Jerusalem 1995, pp. 291-307

- .59 “Theme and Genre” Relationships between Man and She-Demon in Jewish Folklore”, *Folklore and Ethnographic Review*, Vol. 14, Nos. 1-2 (1992), pp. 56-61
- .60 “המזל והשכל בפתגמים ספרדיים-יהודיים”, מקדם ומים ה (תשנ”ב), עמ’ 41-58
 “The Concept of Luck and Wisdom in Judeo-Spanish Proverbs”, *Mikedem u-mi-yam* 5 (1993), pp. 41-58
- .61 “Literary Tradition, Family Self Image and Ethnic Identity”, *Jewish Folklore and Ethnographic Review*, Vol. 15, No.2 (1993), pp. 39-49 (Short version of no. 56)
- .62 “המעשייה הנשית הספרדית-יהודית: טרויזן יפה התואר”, אפיריון 29 (תשנ”ג), עמ’ 12-20
 “The Judeo-Spanish Feminine Fairytale”, *Aprion* 29 (1993), pp. 12-20
- .א62 נדפס מחדש ב: ידע-עם 60-59 (1995), עמ’ 80-95
 Reprinted in: *Yeda-Am* 59-60 (1995), pp. 80-95
- .63 “חנינת-אללה – נוסח יהודי תימני של סיפור סינדרלה ומקבילותיו”, פעמים 53 (תשנ”ג), עמ’ 124-148
 “Hanninat Alla – A Judeo-Yemenite Verision of Cinderella”, *Pe’amim* 53 (1993), pp. 124-148
- .א63 נכלל בקובץ עד עצם היום הזה, בעריכת תמר אלכסנדר, אופיר, תל-אביב 1993,1994, עמ’ 97-127
 Reprinted in: *Ad Etzem Ha’yom Haze, Studies in Folk literature* (ed. Tamar Alexander), Ofir, Tel-Aviv 1993, 1994, pp. 97-127
- .64 “סיפור סינדרלה: שמלת הירח, הכוכבים והשמש – מוטיפמה בהקשר חברתי”, ביקורת ופרשנות 30 (תשנ”ד), עמ’ 153-175
 “Cinderella Stories – The Dress of Moon, Stars and Sun A Motifeme in Cultural Context”, *Bikoret U-Farshanut* 30 (1994), pp. 153-175
- .65 “Towards a Typology of the Judeo-Spanish Folksong Gerineldo and the Romance Model”, *Yuval* 6, *Jewish Oral Tradition, an Interdisciplinary Approach. Studies of the Jewish Music Research Center*, Vol. VI, Jerusalem 1994 (with Isaac Benabu, Yaacov Ghelman, Ora Schwarzwald, & Susana Weich-Shahak), pp. 68-163

- .66 "סיפורי עם משאלוניקי: זהות אתנית וזהות גיאוגראפית", מהות יד (סתיו תשנ"ה), עמ' 33-49
- "Ethnic Identity and Geographical-Local Identity – Folktales from Salonika", *Mahut* 14 (1995), pp. 33-49
- .67 "תפיסת החלום ומעמדו במסורת התרבות היהודית", מבוא לספר מפגשים בחלום מאת מרים ריימונד, אסטרולוג, הוד השרון 1995, עמ' 5-55
- "The Concept of Dreams in Jewish Culture", Introduction to the book by Miryam Raymond, *Meetings in Dreams*, Tel-Aviv 1995, pp. 5-55
- .68 "אלפא ביתא דדודה – ריבוי משמעויות בהבניית אתוס באמצעות פתגמים אצל דוברת ספרדית יהודית בירושלים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יז (תשנ"ה), עמ' 63-89 (עם גלית חזן-רוקם)
- "The Multivalent Construction of Ethos in the Proverbs of a Sephardic Woman", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 17 (1995), pp. 63-89 (with Galit Hasan-Rokem)
- .69 "Rabbi Judah the Pious as a Legendary Figure", *Mysticism, Magic and Kabbala in Ashkenazi Judaism, International Symposium*, Frankfurt, 1991, Berlin, New York 1995, pp. 123-139
- .70 "Ester: A Judeo-Spanish Traditional Play", in: *The Jewish Communities of Southeastern Europe* (ed. I. K. Hassiotis), Institute for Balkan Studies, Thessalonike 1997, pp. 23-53
- .71 "מגמות חדשות בחקר הסיפור העממי היהודי-ספרדי", פעמים 34 (תשנ"ח), עמ' 110-133
- "New Trends in the Study of the Judeo-Spanish Folklore", *Pe'amim* 34 (1998), pp. 110-133
- .72 "The Weasel and the Well: Inter-textual Relationships between Hebrew Sources and Judeo-Spanish Stories", *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 5 (1998), pp. 1-15
- .73 "La perception de Jerusalem a travers les contes de Sephardes de hyerosolymitains", *Cahiers de Litterature Orale*, Special issue (ed. Dan Ben-Amos), No. 44 (1998), pp. 123-143
- .74 "למשמעותם של שמות פרטיים בפתגמים מן החכיתיה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 147-187 (עם יעקב בן-טולילה)
- "The Meaning of Personal Names in Hakitic Proverbs", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 19-20 (1998-1999), pp. 147-187 (with Ya'akov Bentolila)

- .75 הקדמה לספר לז'נראס, אגדות וסיפורי מוסר מן המסורת היהודית הספרדית מאת מתילדה כהן-סראנו, נור, ירושלים 1999 עמ' 10-18, פורסם באותו הספר גם בלאדינו Prefasion, en: Matilda Koen-Sarano, *Lejendas y cuentos morales*, Yerushalyim 1999, pp X-XXI (Ladino)
- .76 "Elementos hispanicos en los refranes Judeo-españoles de Marruecos", *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century* (eds. Judith Targarona Borrás and Angel Sanenz-Badillos), Vol. 2 *Proceedings of the 6th European Jewish Studies Conference*, Toledo 1998, Leiden, Boston, Koln 1999, pp. 421-429 (With Yaa'kov Bentolila)
- .77 "The Usage of Djuha Proverbs as Strategy in Discourse", *Studies in Memory of Seyfi Karabas* (ed. D. Zeyrek), Middle East Technical University, Ankara Turkey 2000, pp. 29-41
- .78 "תן ליהודי אצבע יקח את כל היר – קשרים לשוניים ותרבותיים בין פתגמים היספאניים כחיתיים"; "לאדינאר ב' (תשס"א), עמ' 37-59 (עם יעקב בן-טולילה) "Give a Jew a finger he will take Four-Intertextual Relationships between Hispanic Proverbs and Proverbs in Hakitia", *Ladinar* 2 (2001), pp. 37-59 (with Ya'akov Bentolila)
- .79 "דיבוק: הקול הנשי", מכאן ב' (תשס"א), עמ' 165-191 "Dybbuk Stories in Israel", *Mikan, Journal for Hebrew Literary Studies* 2 (2001), pp. 165-191
- .80 "מן הכתב אל הפה – גלגולה של ספרות קאנונית בפתגמים", פעמים 93 (סתיו תשס"ג), עמ' 91-113 (עם יעקב בן-טולילה) "From Written to Oral – Canonical Literature as Reflected in Proverbs", *Pe'amim* 93 (Autumn 2002), pp. 91-113 (with Ya'akov Bentolila)
- .81 "מרחב ומגדר: ירושלים בסיפורי נשים ספרדיות ירושלמיות", אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת, בעריכת טובה כהן ויוסף שוורץ, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב, עמ' 236-245
- "Space and Gender: Jerusalem in Jerusalemite Sephardic Women's Narrative", *A Woman in Jerusalem, Gender, Society & Religion* (eds. Tova Cohen & Josef Schwartz), Bar-Ilan University, Raman-Gan 2002, pp. 230-245
- .82 "Traditional Memory and Jewish Culture: The Holyday Cycle In Sephardic Proverbs", *Proverbium* 19 (2002), pp. 1-13

83. "Dream Narratives in The Book of the Pious", *Truma* 12 (2002), pp. 65-79
84. "Ya fablo Djuha – Djuha Proverbs", *2nd International Judeo Espanol Conference: A Jewish Language in Search of It's People* (ed. Refael Gatenio), Thessaloniki 2002, pp. 85-94
85. "The Wealthy Senor Miguel – A Study of a Sephardic Novella", *History & Literature – New Readings of Jewish Texts in Honor of Arnold J. Band* (eds. William Cutter & David Jacobson), Brown Judaic Studies, Providence 2002, pp. 189-209
86. "The Dybbuk – Love and Death in a Contemporary Dybbuk Story", *Personal Narrative & The Female Voice*, *Spirit Possession in Judaism* (ed. Matt Goldish), Wayne State University Press, 2003, pp. 307-346 (An English version of no. 79)
87. "The Character of Djuha in Sephardic Culture", Introduction to Matilda Koen-Sarano, *Folktales of Joha – The Jewish Trickster*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003, pp. 5-16
88. "השימוש בפתגמי ג'והה בלאדינו", קול ליעקב, אסופת מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טולילה, בעריכת דני סיון, פבלו הלוי-קירטצ'וק, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ג, עמ' 13-35
- "Judeo Spanish Proverbs on Joha", *Yaakov Bentolila, Jubilee Volume* (eds. Dani Sivan, Pablo I. Halevy-Kirtchuk), Eshel Beer-Sheva Occasional Publications in Jewish Studies, Vol. 8, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva 2003, pp. 13-35
89. "הפתגם היהודי הספרדי: מקורות ומחקרים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כב (תשס"ג), עמ' 179-201
- "The Judeo Spanish proverb: Research & Collections", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 22 (2003), pp. 179-201
90. "אל תאמין ב-X: עימות בין-תרבותי ודעות קדומות: בין פתגמים ספרדים-יהודיים לפתגמים היספניים", שפע טל, מחקרים במחשבת ישראל ותרבותה מוגשים לברכה זק, הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ד, עמ' 249-379
- "Do Not Trust X", *Inter-Cultural Confrontation and Prejudice: Between Judeo Spanish Proverbs & Hispanic Proverbs*, *Shefa Tal, Studies in Jewish Thought and Culture, Presented to Bracha Sack*, Ben-Gurion University Press, Beer-Sheva 2004, pp. 349-379

- .91 “Oral Narratives from Saloniki – Expressions of Social and Economic Gaps”,
Social & Cultural life in Salonika through Judeo-Spanish Texts (ed. Rena Molho), Thessaloniki 2004, pp.121-134
- .92 “לכוחה של מילה: לחשי ריפוי ספרדיים יהודיים מפני נשים מסרייבו”, מחקרי ירושלים
בפולקלור יהודי כד-כה (תשס”ו-תשס”ז), עמ’ 303-348 (עם אליעזר פאפו)
“The Power of the word – Judeo Spanish Magic Spells from Sarajevo”,
Jerusalem Studies in Jewish Folklore 24-25, 2006-2007, pp. 303-348 (with
Eliezer Papo)
Was chosen to republication in:
.a92 “La poder de la palabra: Prikantes djudeo-espanyoles de Saray”, *Revista de
Investigaciones Folcloricas* 20 (Dec. 2005), pp. 22-46 (with Eliezer Papo)
.b92 “La poder de la palabra: Prikantes djudeo-espanyoles de Saray”, *Neue
Romania, Judenspanisch* X, 35 (2006), pp.7-58
.c92 “On the Power of the Word: Healing Incantations of Bosnian Sephardic
Women”, *Menorah* 2 (2011), pp. 57-117 (with Eliezer Papo)
.d92 “O moći riječi: Iscjeliteljske basme bosanskih sefardskih žena”, *Zeničke sveske*
13 (2011), pp. 229-278 (with Eliezer Papo)
.e92 Te Aprikanto i te Diskanto, La Medisina Tradisional de las Mujeres Sefaradis de
Bosnia, *Encuentro Internacional Sefarad en la diáspora 1492 = 2010* (ed. José
Luis Campoy Rubio), Universidad de Murcia, España 2011 pp. 57-104 (with
Eliezer Papo)
- .93 “בא חסיד בחלום – סיפורי חלום בספר חסידים”, מעשה סיפור, מחקרים בסיפורת
יהודית מוגשים ליואב אלשטיין, בעריכת אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי, אוניברסיטת
בר-אילן, רמת-גן תשס”ו, עמ’ 77-99
“A Hasid Appeared in a Dream: Dream Narratives in Sefer Hasidim”, *Studies
in Jewish Narrative, Ma’ase Sippur*, Presented to Yoav Elstein (eds. Avidov
Lipsker & Rela. Kushelevsky) Bar-Ilan University, Ramat-Gan 2006, pp. 77-99
- .94 Introduction to Matilda Koen-Sarano, *Por el plazer de kontar, Kuentos de mi
vida*, Nur Afakot, Yerushaláyim 2006, pp. 16-33 (Judeo-Spanish)
- .95 “קומו פואידי סיר? החידה הספרדית-יהודית”, איל פרזינטי, מחקרים בתרבות יהודי
ספרד א, מכאן ה, (תשס”ז) עמ’ 123-148
“Komo puede ser? The Judeo Spanish Riddle”, *Mikan Journal for Jewish and
Israeli Literature* 8 and *El Presente Studies in Sephardic Culture* 1 (2007), pp.
123-148

- Was published in French in:
- a95. L'art de la devinette dans la culture judéo-espagnole: *komo puede ser? Yod*, *Revue des Etudes Hebraïques et juives, Monde judeo-espagnol*, Nu. 11-12, (2006-2007), pp. 141-164
96. "מהמזן עד מרדכי – על פורים במסורת יהודי ספרד", שמחת פורים, בעריכת תמר אלכסנדר ובני נחמיאס, מרכז משה גאון לתרבות הלאדינו ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ז, עמ' 58-66, נדפס באותו ספר גם בלאדינו:
"De Aman a Mordehay: La fiesta de Purim en la tradision sefaradi", *Alegria de Purim* (eds. Tamar Alexander and Benny Nahmias), Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva 2007, pp. 58-70
97. "El klavo de Djoha – El Kantoniko de Haketia, en la revista Aki Yerushalayim", *Ayer y hoy de la prensa en judeospanol* (eds. Pablo M. Asuero y Karen Gerson Sarhon), Editorial Isis, Estambul 2007, pp. 97-105
98. "Traditional Memory and Jewish Culture: The Cycle of the Year in Sephardic Proverbs", *Narodna tvorchist' ta etnografia* (Folk Studies and Ethnography), 4/2008, pp. 38-42 (Ukrainian)
99. "La desgrasia de la memoria i la alegria de eskriver – sovre la ovra de Moshe Ha-Elion, en Moshe Ha-Elion, *Las Angustias del Enferno*, Gaon Center for Ladino Culture, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva 2008, pp. 177-189
נדפס שנית במהדורה העברית של הספר:
"אסון הזכרון והאושר שבכתיבה", משה העליון, מצרי שאול, הוצאת המחבר, בת-ים תשס"ט, עמ' 185-195
100. "השבועה שהופרה" ו-"השער לגן עדן הוא מתחת לרגלי האישה", תיעוד וניתוח של שני סיפורים, כוחו של סיפור, ספר היובל לאסעי, בעריכת חיה בר-ייצחק ועידית פינטל, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשס"ח, עמ' 420-439
"The Broken Oath & The Gates to Paradise", Documentation & Interpretation of two Stories', *The Power of a Tale, The Jubilee, Book of IFA* (eds. Idit Pintel-Ginsberg and Haya Bar-Itzhak), University of Haifa, Haifa 2008, pp. 420-439
101. Jewish Folklore – Ethnic Identity, Collection & Research, *European Journal of Jewish Studies*, Vol. 3 No. 1 (2009), pp. 1-17 (with Yuval Harari)

- .102 “Cast Thy Bread Upon the Waters: Between Sephardic Proverbs and a the Hebrew Caninic Source”, *Languages and Literatures of Sephardic and Oriental Jews* (ed. David Bunis), Misgav Yerushalayim, & Bialik Institute, Jerusalem, 2009, pp. *277-306
- .103 “היצירה העממית של יהודי תורכיה”, תורכיה, בעריכת ירון בן-נאה, מכון בן-צבי, ירושלים תש”ע, עמ’ 122-130
- “The folk literature of the Sephardic Jews in Turkey”, *The Book of Turkey* (ed. Yaron Ben-Naeh), Ben-Zvi Institute, Jerusalem 2010, pp. 113-122
- .104 “אישה-ילדה, ילדה-אישה: גוף, דימוי עצמי, משפחה וזיכרון בנרטיבים של ניצולות שואה מיוון”, איל פריזונטי: מחקרים בתרבות יהודי ספרד, בעריכת תמר אלכסנדר, יעקב בן-טוליליה ואליעזר פאפו, 4 (תש”ע), עמ’ 11-29*
- “Woman-Girl, Girl-Woman: Body, Self Image Family & Memory in Personal Narratives of Female Greek Holocaust Survivors”, *El Prezente, Studies in Sephardic Culture* 4 (2010), pp. 11*-29*
- .105 “A Soft Tongue Breaks the Bone – Canonic Hebrew Sources as Reflected in Judeo-Spanish Proverbs from Morocco”, *Or Le-Mayer, Studies presented to Mayer Gruber* (ed. Shamir Yona), Ben-Gurion University Press 2010, pp. *9-38 (with Ya’akov Bentolila)
- .106 “Personal Names in Proverbs”, in: *Pleasant Are Their Names, Jewish Names in the Sephardi Diaspora* (ed. Aharon Damsky), Maryland 2010, pp. 233-262 (With Ya’akov Bentolila), (Short version of no. 74)
- .107 “La figura de Maimonides en el espejo del cuento popular”, *I Jornadas Maimonides. La interculturalidad en al-Andalus*, Univesidad de Granada 2010, pp. 103-115
- .108 “Quien madruga el Dio le ayuda – Between A Spanish Proverb and a Sephardic proverb”, *3rd Interdisciplinary Colloquium on Proverbs IAP AIP*, Portugal 2010, pp. 327-339
- .109 “העין רואה והנשמה חומדת’, גלויות מסלוניקי היהודית”, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כז (תשע”א), עמ’ 183-230 (עם שלום צבר וגילה הדר)
- “Jewish Postcards from Salonika”, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 27, (2011), pp. 183-230 (with Shalom Sabar & Gila Hadar)

110. "אכול לפני שיאכלוך – זהות, זיכרון ומיגדר בפתגמי מאכלים ספרדיים-יהודיים", חקרי מערב ומזרח, לשונות, ספרויות ופרקי תולדה מוגשים ליוסף שטרית, בעריכת יוסף טובי ודניס קורזון, אוניברסיטת חיפה, מתנאל, כרמל, חיפה תשע"א, עמ' 365-398 "Eat Before They Eat You, Identity, Memory and Gender in Judeo-Spanish Proverbs on Food", *Studies in Language, Literature and History Presented Joseph Chitrit* (eds. Yosef Tobi & Dennis Kurzon), Haifa University, Matanel, Carmel, Haifa 2011, pp. 365-398
111. "El encanto de la majia – Research into Sephardic Magic; History, Trends and Topics", *El Prezente, Studies in Sephardic Culture* 5 (2011), pp. 9-33 (with Eliezer Papo)
112. "En kada palavra metes un rifrán, The Functions of the Proverbs in Satirical Sketches from Salonikan Newspapers", *The 4th International conference on Judeo-Spanish Language, Satirical Texts in Judeo Spanish by and about the Jews of Thessaloniki* (ed. Rena Molho), Thessaloniki 2011, pp. 120-143
113. הקדמה לספר: סיפורים מכל הזמנים, מאת מתילדה כהן-סראנו, הוצאת זק, ירושלים תשע"ב, עמ' 8
Introduction, *Kuentos de todos los tiempos*, by Matilda Koen-Sarano, Zak publication, Jerusalem 2012, p. 8
114. "בין פתגם לשיר המסורתי בתרבות יהודי ספרד", אות לטובה, פרקי מחקר מוגשים לפרופ' טובה רוזן מכאן יא, איל פרזינטי ו, בעריכת עלי יסיף, חביבה ישי, אוריה כפיר (תשע"ב), עמ' 251-273
- "Between A Proverb and a Traditional Sephardic Song, Essays in honor of Prof. Tova Rozen", *Mikan* 11, *El Prezente* 6 (eds. Eli Yassif, Haviva Ishay, Uriah Kfir), Ben-Gurion University, (2012), pp. 251-273
115. "דמותו של בלעם כמכשף במדרש מעם לועז", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ומחקרי ירושלים בספרות עברית, מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור לגלית חזן רוקם בעריכת הגר סלמון ואביגדור שנאן (תשע"ג), עמ' 211-225
"The Character of Balam in Midrash Me'Am Loez", *Jerusalem Studies in Jewish Folklore and Jerusalem Studies in Hebrew Literature, Textures: Culture, Literature, Folklore, for Galit Hasan Rokem* (eds. Hagar Salamon & Avigdor Shinan), (2013), pp. 211-225

- .116 "קארה די פ'לור [פנים של פרח]: עיצוב דמויות הנשים ב"קופלאס די יוסף הצדיק", מאת אברהם טולידו, בתוך: מחברות ליהודית: קובץ מחקרים מוגש לפרופ' יהודית דישון, בעריכת אפרים חזן ושמאל רפאל, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ג, עמ' 311-323
- "Cara de flor – (flower face) Women Characters in Las Coplas de Yosef Ha-Tsadiq by Abraham Toledo", *Studies presented to Judit Dishon* (eds. Efraim Hazan, Shmuel Refael), Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2013, pp. 311-325
- .117 "Elias Canetti – A Sephardi, Cosmopolitan in Vienna", *Sefarad an der Donau, Lengua y literatura de los sefardíes en tierras de los Habsburgo* (eds. Michael Studemund Halevy, Christian Liebl, Ivana Vucina Simovic), Tirocinio, Barcelona 2013, pp. 361-370
- .118 "פתגם, סאטירה ואידאולוגיה במערכונים יהודיים ספרדיים מסלוניקי", פולקלור ואידאולוגיה, קובץ מחקרים המוגש לפרופ' עליזה שנהר, בעריכת חיה בריצחק, אסע"י, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2014, עמ' 201-228
- "Proverbs, Satire and Ideology in Judeo-Spanish Sketches from Salonika", *Folklore and Ideology, Studies Dedicated to Prof Aliza Shenhar* (ed. Haya Bar-Itzhak), IFA, University of Haifa, Haifa 2014, pp. 201-228
- .119 "Las palabras vuelan, lo escrito queda (The words fly, the written stays) The Judeo Spanish (Haketic) Proverb in Northern Morocco", *Proverbium, Festschrift for Arvo Krikmann 31* (2014), pp. 36-58 (with Ya'akov Bentolila)
- .120 "The Sephardic Proverb- Research and collections", *Bis dat, qui cito dat, Gegengabe in Paremiology, Folklore, Language, and Literature Honoring Wolfgang Mieder on his Seventieth Birthday* (eds. Christian Grandl & Kevin J. McKenna), In cooperation with Elisabeth Piirainen and Andreas Nolte, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2014 (in print)
- .121 "סיפורי אלכסנדר מוקדון במדרש מעם לועז", אסיף ליסיף, ספר יובל לכבוד עלי יסיף, בעריכת: נילי אריה ספיר, צפי זבה אלרן, טובה רוזן ודוד רוטמן, סדרת תעודה של בית הספר למדעי היהדות עש רונברג, אוניברסיטת תל-אביב, כך כז (תשע"ו) (בדפוס)
- "The Stories of Alexander the Great in Me' Am Lo'Ez", *Assif Le-Yassif Studies in honor of Eli Yassif* (eds. Tova Rosen, Nili Arye-Sapir, Tsafi Sebba-Elran and David Rotman), *TE'UDA: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series*, Vol. 27, Tel-Aviv University, 2016 (in print)

- “The Bible as a Source for Sephardic Folk Literature”, *Handbook on the Reception of the Bible in the World’s Folkloric Traditions*, De Gruyter, Berlin, New York (in print) .122
- “Las Leyendas de Rambán (Nahmánides): aspectos literarios y sociales”, *Memorial Book for Yom Tov Assis vol. 2*, *Hispania Judaica Bulletin* 12 (2015) (in press) .123
- “La madre tapa la korkova de su hija. La identidad femenina i el discurso entre mujeres en la documentación de refranes en ladino”, *Mujeres sefardíes lectoras y escritoras* (eds. Paloma Díaz-Mas y Elisa Martín Ortega), CSIC, Madrid (in print) .124
- “Sephardic Oral Culture: Research in Israel”, *EJJS European Journal of Jewish Studies*, Brill, Germany, Special issue on Oral Sephardic Culture, Vol. 9 No. 1 (2015) (in print) .125
- “Love and Miracles – Body, Feminine Self-Image and Family in Narratives by Two Holocaust Survivors from Salonika”, *EJJS European Journal of Jewish Studies*, Brill, Germany, Special issue on Oral Sephardic Culture, Vol. 9 No. 1 (2015) (in print) (short version of no. 104) .126
- “Between Jerusalem and Kutaisi: In Praise of Two Georgian Rabbis”, *The Jews of Georgia*, (eds. Reuven Enoch, Dan Shapira, Rachel Shar’abi, Mamoka Buzharikideza), The Dahan Center, Bar Ilan University, Ramat-Gan (in print) .127

מאמרי בקורת וערכים אנציקלופדיים
Review Articles & Entries

- People Studying People*, by Robert A. Georges, California 1980, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 3 (1982), pp. 113-119 .128
מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 3 (תשמ"ב), עמ' 113-119
- “סיפורי עם מאפגניסטין מאת זבולון קורט”, *ידע-עם* 22 (תשמ"ד), עמ' 177-173 .129
“Tales From Afghanistan by Zvulon Kurt”, *Yeda-Am* 22 (1984), pp. 173-177

- .130 Folklore in Context, by Dan Ben-Amos, Madras, 1983, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 8 (1985), pp. 88-89 (with Galit Hasan-Rokem)
 מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 8 (תשמ"ה), עמ' 88-89 (עם גלית חזן-רוקם)
- .131 *The Sephardic Tale in Canada*, by Andre Elbaz, Toronto, 1982, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 9 (1987), pp. 104-108
 מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, 9 (תשמ"ז), עמ' 104-108
- .132 סיפורי עם ממורשת יהודי ספרד, מאת מתילדה כהן-סראנו, פעמים 30 (תשמ"ז), עמ' 134-130
- .133 "The Wandering Jew, eds., Galit Hasan-Rokem and Alan Dundes, Bloomington, Indiana 1986", *Bikoret-U-Farshanut* 25 (1989), pp. 143-153
 ביקורת ופרשנות 25 (תשמ"ט), עמ' 143-153
- .134 המורשת המוזיקלית של קהילות ישראל מאת אמנון שילוח, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 11 (1990-1989), עמ' 175-169
- The Musical Heritage of Jewish Communities*, by Amnon Shiloah, Tel-Aviv 1985, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 11 (1989-1990), pp. 169-175
- .135 החתונה היהודית בכגדד מאת יצחק אבישור, פעמים 48 (תשנ"ב), עמ' 144-135
The Jewish Wedding in Baghdad, by Itzhak Avishur, Haifa 1990, *Pe'amim* 48 (1992), pp. 135-144
- .136 "Judeo-Spanish Folk Literature", *Encyclopadie des Märchens*, Guttingen, 7, 1992, pp. 2-3
- .a136 Republished: "Judeo-Spanish Folk Literature", *Jewish Folklore and Ethnology Review* 14, Nos 1-2 (1993), pp. 12-13
- .137 *A Hebrew Alexander Romance according to MS London Jewish College No. 145* by Wout Van-Bekkum, *Orientalia Lovaniezia Anolecta* 47 Leuven, 1992, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 16 (1994), pp. 127-132
 מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 16 (תשנ"ד), עמ' 127-132
- .138 "פולקלור יהודי", האנציקלופדיה העברית, כרך מילואים, תשנ"ה, עמ' 777-780
 "Jewish Folklore", *Hebrew Encyclopedia*, Supplementary Volume, 1995, pp. 777-780
- .139 "The Wandering Jew" -- "Folklore" -- "Badhan", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford, 1997

- .140 'האביר והרעיה השבויה', מחקר ברומנסה של דוברי לאדינו, מאת שמואל רפאל, פעמים 84 (תש"ס), עמ' 145-154
The Knight and the Captive Lady, A Study of the Judeo-Spanish (Ladino) Romance, by Shmuel Rafael, Ramat-Gan 1998, *Pe'amim* 84 (Summer 2000), pp. 145-154
- .141 "Jewish Folklore in the Middle Ages", *Encyclopedia of Medieval Jewish Civilization* (ed. N. Roth), Vol. 7, Routledge, New York & London 2003, pp. 253-256
- .142 *Sephardic Identity, Essays on a Vanishing Jewish Culture* (ed. George K. Zucker), North Carolina & London 2005, *Shofar, An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 25 no. 4 (2007), pp. 189-192
- .143 "Attias Moshe" -- "Ebn Ezra" -- "Juah" -- "Maimonides" -- "Ose Pele" -- "Sephardi Folk Narratives" -- "Spain, Jews of", *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions* (ed. Haya Bar-Yizhak), Armonk, New York, London 2013
- .142 "Folklore Bible in Folklore Jewish (Sephardic)", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, De Gruyter, Berlin, New York 2014
- .144 נינה פינטו-אבקסיס, הטווס, המגוהץ וחצי האישה: כינויים, הומור ופולקלור בשיח היום-יום של יהודי טיטואן דוברי החכתייה, מכון בן-צבי, ירושלים תשע"ד, פעמים (ברפוס)
 The Peacock, the Ironed Man and the Half Woman: Nicknames, humor and folklore in the day to day speech of Tetuan's Haketia speaking Jews, Ben Zvi Institute, Jerusalem 2014, *Pe'amin* (in print)

ערכה: ענבל שטוהל תוכנית למידענות וספרנות, אוניברסיטת חיפה
 Edited by Inbal Shtuhl, Library and Information Studies, University of Haifa

חיי הארי פוטר – המתכונת הביוגרפית של גיבור תרבות

רחל בן-כנען אוניברסיטת חיפה

ב-1997, כשראשון ספרי הארי פוטר הופיע על המדפים, איש לא שיער שגיבור פיקטיבי זה ישנה סדרי בראשית בהיררכית גיבורי ההיסטוריה הספרותית. הסופרת ג'יי קיי רולינג עדיין אלמונית, ובהתאם הארי פוטר, גיבור הספר, עדיין אנונימי. הארי מתחיל את מסע התבגרותו, ואין בין דמותו השברירית לבין דמותו של גיבור תרבות אוניברסאלי ולא כלום. חזותו החיצונית בראשית דרכו אינה מרמזת דבר על התבגרותו המרתקת ועל אחריותו כגיבור. הוא מתואר כילד יתום, בודד ועדין, הוא ממושקף ובעל פנים חיזורות, ברכיו גרומות וצלקת דמוית ברק מעטרת את מצחו. והנה, דווקא ברווזון מכוער זה יתגלה במהרה כמציל עולם בתחילת ה"אודיסיאה" שלו אל הגדולה.¹

קייט בר (כחוקרים רבים אחרים) מציינת ששבע שנים לאחר שהסדרה הגיחה לעולם, מיליוני עותקים של ספריה נמכרו, והתלהבות הקוראים אינה יודעת שובעה עד עצם היום הזה. רבים מחוקרי תופעת ה"פוטרמניה" מתחבטים בשאלה מה הופך סדרה זאת לאהודה כל כך על קהל הקוראים, ילדים ומבוגרים כאחד. לדעת בר התשובה נעוצה בעובדה שתכני הספרים ונושאייהם נמצאים בנקודת החיתוך של תרבויות רבות, ומאונברסאליות זאת נגזרת הפופולאריות של הסדרה בקרב קוראים רבים כל כך ברחבי העולם.² שנברג מציינת כי סוד

1 האודיסיאה היא סמל ל: נאמנות, הקרבה, אומץ לב וניצחון רוח האדם. אודיסאוס, גיבורו של הומרוס, התמודד עם איתני הטבע ועם גיבורים אנושיים תוך מסע רב שנים ורצוף סכנות והרפתקאות. מדרכו התהווה הביטוי 'אודיסיאה', שמשמעותו מסע קשה וארוך, רצוף הרפתקאות וסכנות, המסמל גיבור המתמודד מול משימות מורכבות והרות גורל ויכול להן. הגם ששיבתו הביתה מאוחרת, יכולתו ההרואית להתמודד עם כוחות טבע ואדם הופכת אותו לגיבור נערץ – סמל לכוח הזרוע, אך במיוחד לגבורת הרוח של האדם. בשל אלה זכה אודיסאוס למעמד של גיבור-על במיתולוגיה היוונית (אריך אורבך, מימזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, ירושלים 1958, עמ' 3-19; אהרן שבתאי, המיתולוגיה היוונית, תל-אביב 2000, עמ' 227-248; דייוויד קולברט, העולמות הקסומים של הארי פוטר: אוצר של מיתוסים, אגדות ועובדות מרתקות, תרגום: מיכל רון, בן-שמן 2002, עמ' 165-171).

2 Kate E. Behr, "'Same-as-Difference': Narrative Transformations and Intersecting Cultures in Harry Potter", *Journal of Narrative Theory*, 35, no. 1 (2005), pp. 112-132

הקסם של הארי פוטר הוא בהיותו טקסט אמביוולנטי, ושכוחו בכך שהוא פונה למבוגרים ולילדים גם יחד.³ זיפס טוען שספרות הילדים של ימינו נקבעת על פי פרמטרים של צורכי השוק שעוברים מהפך מחמת השינויים שחלים במשפחה המודרנית, במעמד הילד ובתאגידי הענק ששולטים בתקשורת העולמית. אלה, להשקפתו, קובעים פרמטרים של טעם, אסתטיקה ותכנים שמועדים על הקורא.⁴

אולם אין די באלה כדי להסביר את מכירת הסדרה במאות מיליוני עותקים ברחבי העולם. גם העובדה שהארי הוא בעל כשירויות של קוסם מיומן וותיק אינה מסבירה את התופעה, שהרי ספרות הילדים רוויה בשלל קוסמים ומקסמים מקדמת דנא. דומה כי דווקא דמותו הרפה אך הנחרצת של הארי פוטר מחד גיסא, והמשימות הרות הגורל שהוא נוטל על עצמו באומץ ובנחישות מאידך גיסא שובות את לבבות הקוראים בחבלי קסם, תרתי משמע. הארי אינו עוסק ב"הוקוס פוקוס" של קוסמים-בדרנים. הוא עושה שימוש במאגיה לשם השגת מטרה גורלית וכבדת משקל: הוא לומד את רזי הקוסמות לשם הצלת האנושות מכיליון. משימותיו הרות הגורל נפרשות בפני הקוראים, מבוגרים כצעירים, בדומה למתכונת הביוגרפית של גיבורי תרבות היסטוריים ופיקטיביים מרחבי העולם. מתכונת זאת מעמידה את הארי פוטר בשורה אחת עם גיבורים מיתולוגיים כבירי כוח ומשווה לאישיותו גוון אוניברסאלי. דווקא הדיסוננס של הצבת הילד העדין – קוסם בהתהוות, מול וולדמורט – ארכי מג ואדון הרשע, יוצר הזדהות ואמפתיה מיידיות כלפי ילד זה.⁵

חיבור זה יבחן את הארי פוטר בראי המתכונת הביוגרפית של גיבור התרבות על-פי מחקריהם של חשוכי החוקרים הדנים בסוגיה זאת ואשר יוצגו להלן: המתכונת הביוגרפית של גיבור תרבות.

חוקרים שעסקו בזיהוי מה שכינו "דגם חיי הגיבור" ניסו להתחקות אחר פרדיגמה ביוגרפית משותפת לגיבורים היסטוריים ופיקטיביים שונים. במאמרו "דגם חיי הגיבור ולידתו של ישו" סוקר אלן דנדס חלק מהעבודות החשובות שנעשו בתחום. כמחקר חלוצי מציין דנדס את מחקרו של פון הן, אשר בשנת 1876 עשה שימוש באגדות ביוגרפיות של ארבעה עשר גיבורים מיתיים. בהמשך מציין דנדס את עבודתו של הפולקלוריסט הצרפתי עמנואל קוסקין אשר התפרסמה בשנת 1908, ושעסקה בהקבלות בין אגדות ביוגרפיות של גיבורים

3 גליה שנברג, "סוד הקסם של הארי פוטר", מעגלי קריאה: כתב-עת לעיון ולהדרכה בספרות ילדים, 29 (2002), עמ' 83-86.

4 Jack Zipes, *Sticks and Stones: The Troublesome Success of Children's Literature from Slovenly Peter to Harry Potter*, New York and London, 2002; idem, *Happily Ever After: Fairy Tales, Children, and the Culture Industry*, New York and London, 1997

5 M. Katherine Grimes, "Harry Potter: Fairy tale prince, real boy, and archetypal hero", in Lana A. Whited (ed.), *The Ivory Tower and Harry Potter: Perspectives on a Literary Phenomenon*, Columbia, MO and London, 2004, pp. 89-125; Mary Pharr, "Harry Potter as Hero in Progress", in Lana A. Whited (ed.), *The Ivory Tower and Harry Potter: Perspectives on a literary Phenomenon*, Columbia, MO and London 2004, pp. 53-67

מתרבויות ומדתות שונות.⁶ מעניין במיוחד הוא פרסומו של אוטו ראנק "המיתוס של לידת הגיבור",⁷ בו השתמש ראנק באגדות ביוגרפיות של חמישה עשר גיבורים כבסיס לניסוח דגם חיי הגיבור. ראנק רואה במתכונת הביוגרפית של הגיבור המיתולוגי המשך טבעי לטראומת הלידה שמוותרתה בנו חרדה מבדידות, מעוינות ומפרידה, מהליכה לאיבוד ומאובדן ערך עצמי. התבגרות תקינה היא, לדעתו, עמידה פנים אל פנים מול גורמי הפחד הללו. להיות עצמאי משמע להיות במשא ומתן תמידי עם הזולת גם אם איננו אהוב עלינו. להתבגר משמע להיות בעל יכולת לשאת שונות והפרדה, כישלונות ואתגרים.

גם לורד רגלן נזכר בהרחבה בסקירתו של דנדס. רגלן, בשונה מראנק ומן הדגשים הפסיכואנליטיים שהוא מביא, נוטה לאסכולת המיתוס והריטואל של ג'יימס פרייזר. בספרו 'הגיבור' (1956) הראה רגלן כי קיימים דפוסים ואירועים קבועים שמלווים את חיי של גיבור התרבות האנושית. כדי לתת תוקף למתכונת הביוגרפית והאוניברסאלית של גיבור התרבות, רגלן מבסס שתי קביעות. האחת: לביוגרפיה של הגיבור ישנן מקבילות בחיי גיבורים רבים. הוא מוכיח את טענתו במשיכת קואורדינטות משוות לעבר רבים מהם. השנייה: האירועים שמתרחשים בחיי גיבורים מיוחדים אלה הם יוצאי דופן ועל טבעיים. הם פלאיים, מאגיים ונסיים. לרשימה זאת ניתן להוסיף גם את ג'וזף קמפבל המתבסס על הפרדיגמה היונגיאנית, בספרו 'הגיבור בעל אלף הפרצופים',⁸ והמציג אף הוא נוסחה קבועה של אירועים החוזרים ונשנים בחיי כלל גיבורי התרבות.

קרל גוסטב יונג, בהתייחסו לגיבורי תרבות מיתולוגיים, כינה תמונות קולקטיביות לא מודעות שהמין האנושי פתח במהלך מיליוני שנות האבולוציה האנושית ארכיטיפים.⁹ בצד הארכיטיפים של האב, האם, הזקן והחכם הגדיר יונג גם את דמות הגיבור הארכיטיפי,¹⁰ אשר אליו, לדעתו, אנו נמשכים הואיל והוא מכין אותנו למפגשים עם דמויות בעלות תכונות שחיוניות לעצם ההישרדות שלנו. דומה כי למסעו של הארי ולהרפתקאות ההתבגרות שלו ישנה משמעות ארכיטיפית.¹¹ בני האדם חווים את הייסורים הגדולים והשמחות הגדולות, את השינויים הפיזיולוגיים ואת השינויים האמוצינאליים המשמעותיים ביותר לעיצוב חייהם

6 Allen Dundes, *In Quest of the Hero*, Princeton, 1990

7 Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero, a Psychological Exploration of Myth*, trans.

Gregory C. Richter and E. James Lieberman, New-York, 1957

8 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, New York, 1958

הקסומים (הערה 1).

9 רחל בן-כנען, תשתיות מיתיות ב'אלגיות בראשית' לישראל אפרת, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה,

1988, עמ' 68-69. רות נצר, מסע אל העצמי – אלכימית הנפש – סמלים ומיתוסים, בן-שמן, 2004;

הנ"ל, מסע הגיבור: התהליך התהוות הנפש במיתוס, במעגל החיים ובתרפיה בן-שמן, 2011.

10 דוגמאות נוספות לגיבורים ארכיטיפים בסדרת הארי פוטר הם פרופסור דמבלדור כארכיטיפ הזקן החכם,

האגריד הילד הנצחי וכיו"ב.

11 רות נצר, "מסע הגיבור והיעד ב'הארי פוטר ואבן החכמים'", מעגלי קריאה, 28 (2001), 14.

כבוגרים, במהלך שנות ההתבגרות. מבחינה זאת הארי פוטר הוא מופת וסמל לכישלונות ולניצחונות של ההתבגרות האנושית. הארי פוטר מספר את סיפורו של ניצחון הטוב על הרוע. הוא נפגש עם אויבו הנצחי באין ספור קונפליקטים ארכיטיפאליים, כגון: העימות של הצעיר עם הזקן, העמדת הגיבור החיובי מול היריב השלילי והמפגש האולטימטיבי של החיים עם המוות.¹² סקוט וגטהאלס מאירים אספקטים נפשיים ורוחניים של הגיבור, אשר בגללם אנשים מזדהים אתם וזוקקים להם. לשיטתם, גיבור התרבות הוא חכם וחזק, הוא בעל מודעות עצמית גבוהה, ולכן הוא גם בעל כישורי מנהיגות ותכונות כריזמטיות. לבר מהיותו חזק פיסית, הוא גם חסון נפשית. הוא אכפתי, ומנהגו עם הסובבים אותו אלטרואיסטי. עוד הם מציינים כי ניתן לסמוך עליו ולהישען עליו, ובשל מכלול התכונות הללו הוא מקור השראה לזולת. אף כי חוקרים שונים הדגישו, כל אחד על פי שיטתו, היבטים שונים בחייו של גיבור התרבות, ישנם מספר מאפיינים שמשותפים לכולם.¹³

להלן עיקרי הסכמה הביוגרפית של גיבור התרבות:

- * מוצאו של הגיבור ממשפחה רמת מעלה. אם הגיבור היא בתולה מלכותית.
- * אביו מלך או אישיות רמת מעלה.
- * נסיבות הולדתו יוצאות דופן הן בעצם הלידה והן מכורח המאורעות סביב הלידה.
- * מייחסים את מוצאו לאלוהות, או לפחות לכוחות על טבעיים ונעלים.
- * בלידתו או בסמוך לה נעשה ניסיון להרוג אותו.
- * לכן, הכוחות המופקדים על שלומו ממלטים אותו ממקום הולדתו.
- * הוא גדל בבית הורים מאמצים או משפחה מאמצת ואינו מודע למוצאו.
- * פרטים מעטים או טריוויאליים, לכאורה, מסופרים לנו על חייו היום יום שלו בבית המשפחה המאמצת.
- * לקראת בגרות הוא מתוודע למוצאו האמתי וחוזר למקום הולדתו, שם הוא נאבק במלך, או בענק, או בחית פרא.
- * הוא נישא (בדרך כלל לנסיכה או לאישה ממעמד חברתי גבוה).
- * הוא הופך להיות מלך בעצמו.
- * הוא מולך, אך בהמשך סר חנו בעיני האלוהיות.
- * הוא מגורש מהעיר.
- * הוא מת מוות מסתורי.
- * ילדיו אינם ממשיכים את דרכו.
- * גופתו אינה נקברת.
- * אף על פי כן, קיימת אמונה חיה אודות מספר מקומות בהם זכה לקבורה.

Scott T. Allison. & George R. Goethals, *Heroes: What They Do & Why We Need Them*, 12
Oxford, 2011; נצר, מסע הגיבור (הערה 9).

Lord Raglan, *The hero: a study in tradition*, (7) Rank, *Myth of the Birth of the Hero* 13
myth, and drama, New York 1956; Cambell, *Hero* (הערה 8).

על-פי קמפבל, אפשר לצמצם את מסעו של הגיבור לשלושה שלבים עיקריים מהם נגזרים כל היתר, עזיבה, חניכה ושיבה, כשבכל שלב מופיעים מוטיבים מרכזיים מן המכלול שהצגנו לעיל. אפילו במבט מהיר ושטחי ניתן לזהות בנקל רבים ממאפיינים אלה בביוגרפיה של הארי פוטר.

הארי פוטר גיבור תרבות

רולינג מעצבת את דמותו של הארי פוטר כדמות של גיבור תרבות מיתולוגי, כפי שנלמד מעבודתו של לורד רגלן בן אסכולת המיתוס והריטואל, וכן מעבודתו הפסיכואנליטית של אוטו ראנק. כפי שכבר נאמר לעיל, הן רגלן והן ראנק העמידו סכמה ביוגרפית של גיבור תרבות ובחנו לאורה דמויות: קרישנה, משה, אודיסיאוס, בודהא, אדיפוס, הרקולס ואחרים. כאמור, הגיבור השוכה את לבנו הוא זה שמשימותיו הרות גורל הן. הוא זה אשר בלעדיו העולם שרוי בסכנת כיליון מתמדת. לשם העצמת תחושות הסכנה והמתח הדרמטי, רולינג מפקידה בידי ילד צעיר בשנים את המפתח להצלת העולם, ואצבעו של הארי היא זאת שסותמת את הפרצה שבסכר ומצילה את העולם משלטונו של ארכי מכשף – וולדמורט. בצד הכוחות העל טבעיים בהם מציירת רולינג את הארי פוטר, היא מיטיבה להדגיש ולצייר קלסטרון של גיבור שהאתוס המוסרי שלו עולה בקנה אחד עם הנורמות החברתיות של האנושות בעולם הממש. ואכן, הארי בקי ורגיל בסודות המאגיה, אך חוכמתו ומידת המוסריות הגבוהה שלו הן הן המתוות לו את דרכו כגיבור תרבות מן השורה הראשונה. דמותו של הארי פוטר נבנית במתכונת זאת עד לשלב נישואיו, שלב שבו הארי חדל מלהיות נער צעיר. הסדרה מגיעה לסיימה לפי הסכמה הביוגרפית שתוארה לעיל: הארי פוטר אינו מעמיד יורשים בעלי שיעור קומה כשלו, ומשפחת פוטר החדשה אינה מעניינת יותר את קהל הקוראים מחמת "רגילותה". בשל החלטתה של הסופרת לחתום את הסדרה בשלב זה, נוכל רק לשער כיצד הארי פוטר מתנהל בעולם הממשי ללא סיוע של המנטורים הפלאיים שלו וללא שימוש בסגולות ובעזרים מאגיים.

כאמור, במהלך כל ספרי הסדרה הולכת ונבנית דמותו ההרואית של הארי כדמות של גיבור תרבות מיתולוגי, אשר שלבי העזיבה, החניכה והשיבה שלו הם חלק בלתי נפרד ממנה. לסכמה כללית זאת מתוספים רבים מן השלבים שהוזכרו לעיל. כך, למשל, הארי נולד לחשובי הקוסמים בהיררכיית הקוסמות החיובית. בעודו תינוק בן שנה, ומאחר שהסכנה ממשיכה לרחף על חייו, הארי מועבר בסיוע כוחות על טבעיים ממקומו המסוכן, שבו ממשיך וולדמורט בניסיונות החיסול שלו, למקום מבטחים. הארי גדל בבית דודו ודודתו – משפחת דארסלי, שמקבלת עליה את גידולו של הארי בחוסר ברירה ובחוסר רצון. הארי חי בתנאים קשים ובעליבות רבה עם שארי הבשר שלו, והם אינם חפצים בו. הראינו כי על פי המתכונת הביוגרפית, גיבורי התרבות חיים הרחק ממקום הולדתם ומתחנכים בדרך כלל על ידי זרים. אך ברגע שבו מבשילים התנאים ליציאתם למשימת חייהם הם נרמזים על מוצאם הרם ועל יכולותיהם

העילאיות. עד גיל אחת עשרה, מוצאו של הארי מוסתר ממנו על ידי דודיו, שמספרים לו כי הוריו נהרגו בתאונת דרכים.

כפי שלמדנו מרגלן ומראנק, גיבור התרבות חוזר עם התבגרותו אל החברה שבה נולד. זאת אינה חזרה סתמית למקום הורתו ולידתו. זוהי חזרה מגמתית והרת גורל, הואיל וקהילתו נמצאת בסכנת הכחדה. שובו של הארי לעולם הממש ומאבקו לחיים ולמוות עם גורמי הסיכון שלה יקבעו את גורלה של האנושות לעתיד לבוא. כצפוי במתכונת הביוגרפית של הגיבור המיתולוגי, הארי מתוודע לעברו, למוצאו ולגורל משפחתו רק עם תחילת התבגרותו. או אז הוא מועבר מהעולם הממשי, קרי: בית דודיו בני התמותה, לממלכת הדמיון – לבית הספר האליטיסטי לקוסמות הוגוורטס, שם הוא רואה לראשונה את הוריו ואת בני משפחתו במראת קסמים, ולומד כיצד הצילה אמו את חייו בהקריבה את עצמה למענו. במעמד זה הוא לומד גם על רצח הוריו ועל כוונות החיסול שלו עצמו. הארי אינו מחפש נקמה אישית, אך מכאן ואילך גומלת בלבו של הארי ההחלטה להקדיש את חייו להתייצבות לימין המוסרי, הצודק והנכון בעולמנו. התייצבות זאת כוללת את ההכרה וההחלטה כי לשם כך יהיה עליו להיות בקונפליקט מתמיד עם נציג כוחות האופל ולהתעמת אתו לשם השגת הכרעה. בבית הספר, שמהווה עבורו תקופה אינטנסיבית והכרחית למהלך החניכה שלו, הארי מביין שכדי להציל את העולם הוא יאלץ להתמודד בקרב לחיים ולמוות עם וולדמורט השטני. ואכן, בספר השביעי, החותם את הסדרה, מתרחש המבחן האולטימטיבי, שבו הארי מביס את וולדמורט בהתמודדות איתנים.

כאמור, גיבור התרבות חוזר עם התבגרותו אל החברה שבה נולד. הוא הופך למכשיר ישע של החברה ומציל אותה מקטסטרופה שמאיימת על אושיותיה. ואכן, רק לאחר נצחונו על וולדמורט בהתמודדות הרואית הארי מתפנה לעשות לביתו. הוא נישא ומוליד ילדים. בחירתו, לאחר תנועה מתמדת בין מחוזות העל-טבעי לעולם הריאליה במשך שנות התבגרותו, היא החיים בעולם הממש. הוא מוותר על הכוחות העל טבעיים, לרבות כל העוזרים, הלחשים והמקסמים, למעט גלימת הקוסמות של אביו אותה הוא שומר לעצמו כמזכרת נוסטלגית בלבד. מהרגע שיחזיר אותו, ייעלמו כוחות הכישוף של השרביט, וככל הנראה גם כוחות העל של הארי עצמו. מאחר שעיקר הסדרה דן בהארי פוטר הילד והנער, מועטה האינפורמציה שרולינג מספקת לקוראיה אודות הארי פוטר הבוגר.

רגלן (והאחרים שנזכרו לעיל) הצביע על אופיין המאגי והנסי של הרפתקאות הגיבור. כפי שהראינו קודם לכן, אצל הארי פוטר תופעה זאת היא מוחלטת. הוא חי בו-זמנית בשני עולמות מקבילים: בעולם הריאלי והממשי ובעולם שמעבר מזה. המעברים הקבועים בחופשות הקיץ מבית קרוביו בלונדון אל העולם הפנטסטי, שבסיסו בבית הספר לקוסמות הוגוורטס, מעניקים את ההילה המאגית לכל מעשיו, הן בעולם הריאלי והן בעולם העל טבעי. הארי עושה שימוש בידע שהוא רוכש בעולם העל טבעי כדי להציל ולשמר מכל רע ופגע את העולם האמתי. במהלך השתלמותו בבית הספר לקוסמות למד הארי על שיקויים ועל חפצי קסם; הוא רכש מיומנויות יוצאות דופן של רכיבה על מטאטא; הוא למד להיכנס בין שתי דלתות חתומות ולהתעטף בגלימת היעלמות; הוא למד גם לנסוע במכונית שיודעת לעוף, וגם לעוף בעצמו

ולשנות את צורתו. מיומנויות אלה עתידות לשמש לו כלי עזר במבחן האולטימטיבי בו הוא פוגש את וולדמורט אדון האופל, ויכול לו.

כפי שצוין בראשית חיבור זה, להארי נותרה צלקת בצורת ברק על מצחו. צלקת זו היא תזכורת נצחית לכוחות האופל, שהרגו את הוריו, שניסו להרוג אף אותו, ומשלא הצליחו הטביעו בו אות וסימן. סימן זה הוא תזכורת מתמדת לפן האנושי והארצי של הארי פוטר. הצלקת היא סמל לתום עידן העבר שבו היה תינוק חסר ישע, ולתחילת המשימות שהעתיד יזמן לו כנער.¹⁴ הארי אינו יכול לעמוד מנגד בעמדה פאסיבית לאורך ימים. התפנית הדינמית בחייו מתרחשת כאשר מגיע אליו מכתב מסתורי בדואר ינשופים, על טבעי כמובן, ובו הזמנה להעתיק את מגוריו למקום אחר, בית הספר לקוסמים. בבית הספר נכונות להארי התמודדויות יוצאות דופן, אשר בצדן ניצחונות מזהירים. הילד יוצא למסע שהוא מעבר לטווח ההישגים והחוויות של ילד 'רגיל'. מתוך אומץ לב, התכוונות ודבקות במטרה, הוא מצליח ללכוד את "סניץ' הזהב", מצליח למצוא את אבן החכמים, וגם לחדור ולהיכנס לחדר הסודות, ושם להרוג את הבסיליסק הנורא, ועוד כיוצא באלה משימות נועזות ששבעת כרכי הסדרה משופעים בהן. כשם שהצלקת היא תזכורת מתמדת לעברו ולייעודו של הארי, בבסיס מסעו ההרואי מקננים דרך קבע הדחף והחיפוש המתמיד אחר הוריו, אשר אותם איבד במעמד הטבעת הצלקת במצחו. כפי שנאמר קודם לכן, הארי זוכה לראות את הוריו לראשונה תוך כדי התכוננות במראת קסם בבית הספר. ההתוודעות להוריו לובשת גוון סימבולי הואיל והקשר שלו עם אביו מתמש ומקבל חיזוק כל אימת שהוא לובש את גלימת האב. הכמיהה של הארי להוריו אינה מתגשמת, אפוא, באופן מלא, ואפילו לא על ידי דמות המדריך הארכיטיפי אלבוס דמבלדור החכם, דמות שמתייצבת לצדו לאורך כל תקופת גידולו והתבגרותו, מחזקת אותו ומראה לו את הדרך במישור הרוחני והפרקטי כאחד.

חרף המפגש הווירטואלי של הארי עם הוריו, החסר ההורי אינו ניתן להשבה או לתיקון, לכן הארי לומד להאמין בעצמו, להעצים את יכולותיו ולהסכים עם קדושת המטרה. כמו גיבור התרבות המיתולוגי, הוא ניצב הכן מול כוחות האופל הפוטנציאליים שאופפים אותו מחוצה לו, בבית הספר הוגוורטס, אך בו זמנית הוא ממשיך להיאבק עם השדים הפנימיים שלו, כחלק מתהליך התבגרותו האישית. בבית הספר הארי מתוודע לצל שנמצא בעקבותיו ונושף בעורפו כל הזמן – לורד וולדמורט, שמציג בפניו את סודות עברו. מסיבות לא ברורות וולדמורט אינו מסוגל להורגו, אך בכל מובני התפתחות העלילה והיצמדותה

14 בספרו מימזיס, אורבך דן בהרחבה בסיפור שובו המאוחר של אודיסאוס הביתה, והוא שבע ניסיונות והרפתקאות. סיפור גילוי הצלקת של אודיסאוס ע"י אומנתו הזקנה הוא סיפור פשוט לכאורה, אך הומרוס בדרכו האפית מתאר אותו בפירוט אין סופי. הוא אף חוזר אחורה בזמן, ומתאר כיצד נוצרה הצלקת של אודיסאוס במסע ציד (אורבך, מימזיס, [הערה 1], פרק ראשון: "צלקתו של אודיסאוס", עמ' 3-20). בדומה לכך, רולינג אף היא חוזרת אחורה בעלילה שהיא טוהה, ומספרת לנו כיצד חרץ וולדמורט צלקת במצחו של הארי, בניסיונו הראשון לחסלו לאחר שהרג את הוריו. הצלקת מחסנת את הארי והיא בבחינת השגחה עליונה על חייו.

לאספקטים המיתולוגיים הארכיטיפיים שלה, עובדה זאת אינה מפחיתה מגודל ההתמודדות מול וולדמורט, והיא מבססת את טיב היחסים בין השניים – הנבל האולטימטיבי וגיבור התרבות המוסרי והאלטרואיסטי.

בית הספר לקוסמים הוא מרחב פוטנציאלי של חניכה והתעצמות שבו הארי פוטר יכול לממש את כל יכולותיו. במרחב זה של צמיחה והתפתחות, בדרך למימוש עצמי ולהגשמה עצמית מלאה, הוא נהנה מחופש איכותי ממין חדש. בטווח העל-טבעי הוא יכול לשלוט בעולם, לחוות את העולם במלואו, ולהיות הוא עצמו עולם ומלואו. זאת ועוד, בית הספר לקוסמים נותן לו נקודות ראות ייחודיות על ההיסטוריה האנושית בשונה מן הכרוניקות הנלמדות עלי אדמות. כלומר, מכוח היותו מוסד להוראת הקוסמות הוא משופע בארסנל מושלם של מאגיה ומאגיקונים, ולפיכך יש ביכולתו לראות ולהראות את העתיד מנקודת מבט על-טבעית. דהיינו, הוראת ההיסטוריה אינה הוראת העבר בלבד אלא הצגת השלכותיו של עבר זה על העתיד, וזאת באמצעות פתיחת דלתות פלאיות לשם הצגת העתיד כאן ועכשיו. אין ספק כי הוגוורטס הוא מקום אידיאלי בשלב זה של האני בהיווצרות, הואיל והוא מאפשר לילדים השוהים והמתחנכים בו התמזגות מוחלטת עם העולם שמעבר לעולם "שלנו", מתוך יחס ספונטני לאדם ולטבע. בעשותו כן, הוא מקשר אותם עם היקום בלא לבטל את ייחודיותם.¹⁵ הארי מוצא את עצמו מקדיש את חייו למשהו גדול ממנו. התנסויותיו בפרקטיקה המאגית ובעשיית קסמים בתקופת החניכה שלו בבית הספר הן בבחינת הכנה להתגברות בתושייה ובאומץ לב על הסכנות שתארכבנה לו במסעו העתידי. קשיים למכביר מוטלים על הנער השברירי, שהרי הארי פוטר עושה את מסע הגיבור האוניברסאלי לא רק במובן הריאליסטי של העשייה. בו בעת הוא עושה מסע חניכה אל תוככי עצמו, באופן רוחני ופסיכולוגי, וזאת כדי להבטיח לעצמו שהוא אכן יכול לעמוד במטלת חייו. במעבר מזהות של ילד בן תמותה לזהות של קוסם, הארי פוטר משתחרר חלקית מכבלי הריאליה, והוא מבסס את מעמדו בעולם חופשי שבו יש לו זהות חדשה וייחודית של רב מג. המעבר ממציאות אחת לאחרת ומזהות אחת לאחרת נותן לו מרחב של אפשרויות חדשות, לרבות היכולת להשלים את המשימה כשהניצחון לצדו.¹⁶

בניסיון להציג את הארי פוטר כגיבור הפועל בדפוסי המתכונת הביוגרפית של גיבור תרבות עולה השאלה: במה שונה מסעו של הארי פוטר מזה של כל גיבור צעיר אחר ברומנים של חניכה (Bildungsroman)? התשובה טמונה בנמען מעשי הקסם של הארי פוטר. בעוד אשר רומן החניכה הקלאסי הוא מסעו של הגיבור אל תוככי נפשו שלו ואל התפתחותו האישית כאדם, מסעו של הארי פוטר אינו מתממש אך ורק לשם העצמת אישיותו. הוא מכוון לרווחת האנושות כולה. ההתודעות לאיכויותיו לא נועדה להיטיב עם הארי כפרט, אלא להטעינו בסגולות שיהפכוהו למכשיר ישע להצלת האנושות כולה מכוחות האופל המאיימים להכחידה.

15 גילה פורת, הארי פוטר ההרואי", פנים – הקרן לקידום מקצועי, 31 (2005). אוהור: 15 בינואר 2012
<http://www.itu.org.il/Index.asp?ArticleID=4835&CategoryID=749&Page=>

16 רונית חכם, ר', "רציף תשע ושלושת רבעי – על הפנטסטי שבתוך הריאלי", ספרות ילדים ונוער, 33 (125) (2006), עמ' 94-100.

הנה כי כן, מעשי הקוסמות שלו אינם שעשועי קוסמות טריוויאליים בעלמא, אלא אמצעי להעצמת יכולתו להתמודד בהצלחה אל מול כוחות מבוגרים, עודפים ובלתי שקולים. אמת, קיימת קרבה מסוימת לז'אנר רומן החניכה.¹⁷ אולם בעוד אשר מטרתו של רומן החניכה להציג את תהליך ההתבגרות של צעירים, במובן זה שהשיעורים הנלמדים על ידם הנם שיעורים אודות ידע חיים שמטרתו להאיר את עיני הצעירים ולסייע להם לבחון ולהבין את עולמם לשם השתלמות עצמית, הארי אינו חניך של הידע הפורמאלי והפרקטי בלבד. תוכנותיו נובעות דווקא מטשטוש התחומים שבין הריאליזם למאגיה. פועל יוצא מכך הוא המעבר ההכרחי להבנת המציאות, אך גם להשפעה עליה על ידי החיבור והמיזוג בין עשייה מאגית, שבה מושלים כללי משחק על טבעיים, לבין עולם הממש על מרקמו החברתי, ההיסטורי והפוליטי. הנה כי כן, קסם וארציות חוברים זה לזה ומתועלים לכלל מערכת אחת באמצעות מעברים פנטסטיים.

סיפור החניכה האמתי והמשמעותי של הארי מתחיל רק בגיל אחת עשרה. עד אז הוא נתון בידיהם הלא אוהבות של בני משפחתו הלא קוסמים, ה"מוגלגיים", שהם בני תמותה קטנוניים ומרושעים. ב"אסיר מאזקאבן" הארי רואה את אמו הזועקת מאימת התקפותיו של וולדמורט, ואת אביו שבא להצילם. כבר אז חודרת להכרתו הוודאות שהם לא יחזרו לחיים.¹⁸ הקוסמים, כך מתברר לו, הם בעלי יכולות יתרות, אך בסופו של דבר הם אינם חיים חיי נצח. הם בני תמותה כאחד האדם.

קרב האיתנים האפי בין טוב לרע משרת את עולמו של הארי פוטר, בין אם הוא מתקיים בעולם הקסמים והמאגיה ובין אם הוא מתרחש בעולם הריאלי. האודיסיאה של הארי הילד אינה נופלת בעוצמתה ממסעו של אודיסאוס המיתולוגי. מסעו של הארי להביס את הרוע, כשבסיס הפעולה נמצא בפנימייה בריטית מאגית של ימינו המודרניים, יוצר תמהיל של ריאליה ופנטסיה עם ניחוח מיתולוגי המתרחש בחברה מודרנית. סבירות ההרפתקאות והמסע במונחים ריאליים היא חסרת חשיבות. חשובה היא העובדה שהמסע וייעודו עולים בקנה אחד עם ערכי המוסר העכשוויים שלנו: אמונה בהמשכיות המין האנושי, אמונה במשפחה, באהבה, בידידות, במוסריות ובקדושת החיים. לשם כך, הארי פוטר נוקט בטקטיקות ובאסטרטגיות שאינן כדרך ההתנהלות של המין האנושי, הגם שרגליו נטועות היטב בעולם האנושי. הוא מתגורר בלונדון של ימינו. הוא חי בעולם של משמעת, של מבחנים, הישגים וכישלונות בבית הספר, הוא וחבריו מתמודדים עם קונפליקטים ודילמות הנקרים בתוך משפחתם ובתוך החברה בה הם חיים, ממש

17 Roberta S. Trites, "The Harry Potter Novels as a Test Case for Adolescent Literature", *Style* 35, no. 3 (2001), pp. 472-485; Martin Swales, *The German Bildungsroman from Wieland to Hesse*, Princeton, NJ, 1978; Michel Beddow, *The Fiction of Humanity: Studies in the Bildungsroman from Wieland to Thomas Mann*, Cambridge 1982

18 זאת, אגב, השקפתה של רולינג לגבי סוגית המאגיה והקוסמות שבהן עוסקים גיבוריה – הכול חוץ מהשבת המתים לעולם החיים. כך למשל, ב'מסדר עוף החול' הנושא המרכזי הוא מוות, ולא השיבה לחיים.

כמו הילדים ה"אמתיים". הארי דומה לרבים מן הילדים שמתמודדים עם הקיום החברתי שלהם בבית הספר. הוא איננו סופר סטאר, חזק ומקובל על הכול. נהפוך הוא, הוא ילד עדין, ממושקף, ומצחו מצולק. הוריו נהרגו בנסיבות מסתוריות, והוא מתגורר בבית דודתו ודודו המרושעים המתעללים בו והמשפילים אותו. כשהארי מגיע לבית הספר לקוסמות הוגוורטס, הוא מפלס לעצמו את מקומו בחברת הילדים בדי עמל, ולא במעט בזכות חשיבתו המוסרית. אין הוא מצטרף אל המקובלים שבקרב הילדים כדי לזכות ביוקרה. הדמויות המשמעותיות בחייו הן חונכים מאגיים רבי עוצמה, מהיררכיית הקוסמות החיובית, אשר מראים לו את הדרך הערכית והמוסרית, ולעתים אף מסייעים לו בסלילתה. גם חבריו הקרובים ביותר, רון והרמיוני, אינם חלק ממרומי ההיררכיה החברתית של הילדים הפופולאריים בפנימייה. כמו הארי, הם ילדים רציניים, ממושמעים וצייתנים. בדומה להארי, משמאימת על חייהם ועל חיי יקריהם בעולם הממש סכנה, הם מתייצבים בעוז למגר אותה. אולם, מאחר שהם אינם ילדים "רגילים", אלא כאלה שניחנו ביכולות על טבעיות, המאגיה והכישוף שבהם הם עוסקים מוסיפים תבלין דמיוני ופנטסטי, אך בו בעת יש בהם קריצה הומוריסטית לעבר העולם המודרני והאמתי המתואר בספרי הסדרה כמסגרת גיאוגרפית הסובבת את העולם העל טבעי שנשקף מתוכם.

אפילוג

מרובד העלילה הפשטני עולה עיסוק עתיר ידע של הסופרת רולינג בעולם של מאגיה וכשפים, אך טעות היא לבודד את הפרקטיקה של הכישוף שמתוארת בספרים מן ההקשר המוסרי של השימוש בהם. אין בספרים הטפה לכישוף אלא תיאור מפורט של הללו שניחנו ביכולות לבצע אותם, תוך גינוי מפורש, חוזר ונשנה, של השימוש במאגיה לשם הסבת נזק. במוקד הסדרה עומד הארי פוטר, ילד המצטייר כגיבור תרבות עכשווי, אשר בשונה מיריביו שכוחם ביצר ההרס שלהם, הוא חדור במוטיבציה להצלת העולם והמין האנושי. בבסיס מוטיבציה זאת מטרות מוסריות ואבחנה ברורה בין טוב ורע. מכאן, שלמסעו של הארי משמעות מטאפורית החורגת מעבר לנקמה ברוצח הוריו, הרשע האולטימטיבי וולדמורט. מסעו של הארי פוטר, כמסעם של גיבורי תרבות אחרים, הוא על זמני, אוניברסאלי ואף סמלי. לפיכך יש בו כדי להוות מודל חיקוי וקריאה לפעולה לחלשים, לחריגים ולבלתי מקובלים בחברה. בדומה לגיבורי תרבות מיתולוגיים, הוא מצהיר בעצם מעשיו כי ראוי לדבוק במוסרי ובצודק, וכי יש בכוח הרצון והדבקות במטרה, הדמיון והסקרנות האינטלקטואלית, כדי לפתוח "חלון הזדמנויות" גם לחלשים לכאורה, הנחשבים לחריגים ולבלתי מקובלים בחברה.

“ערים, כמו חלומות, עשויות תשוקות ופחדים” תל-אביב של נסים אלוני (והפלגות קצרות לגורי ושבתאי)

יצחק בן-מרדכי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

1. יחסו של אלוני לתל-אביב ולערים אחרות

נסים אלוני (1926-1998) נולד בתל-אביב והתגורר בה כמעט כל חייו. פעילותו המקצועית התנהלה בעיר הזאת, כמעט כל מחזותיו הועלו בה, ואף-על-פי-כן מיעט למקם בה את עלילות מחזותיו. חריג מבחינה זו הוא רק הצוענים של יפו, שעלילתו מתרחשת ביפו. אלא שליפו יש מוניטין והיסטוריה של עיר בפני עצמה והיא מרחב עירוני ייחודי, הגם שבאופן פורמאלי היא חלק של תל-אביב.

ובכל זאת מקומה של תל-אביב אינו נפקד לגמרי ממחזותיו של אלוני. הכרך המשמש כרקע למחזה הנפטר מתפרע הוא ככל הנראה תל-אביב, אף כי שמה של העיר אינו מוזכר במחזה. מכאן ניתן להסיק שהגן העירוני בהכלה וצייד הפרפרים – שהנפטר מתפרע משמש כהמשכו – אף הוא נמצא בתל-אביב. עם זאת, בניגוד להנפטר מתפרע, שבו לכרך יש חשיבות רבה, חשיבותו בהכלה וצייד הפרפרים מזערית.

לעומת עיר אחת, המשמשת מרחב ההתרחשות במחזות קצרים אלה ובמחזות אחרים כגון הנסיכה האמריקאית ואדי קינג, עלילת שעיר אחד לעזאזל! מתרחשת בארבע ערים: תל-אביב, ביירות, לונדון ואמסטרדם. תל-אביב אמנם נזכרת כאן, אך היא אינה אלא עיר אחת מבין ארבע. פני הדברים שונים בסיפוריו של אלוני שכונסו בקובץ הינשוף וזכו ברבות השנים להכרה כמיטב הסיפורת הלירית הישראלית. בסיפורים אלה יש נוכחות בולטת לשכונת פלורנטיין בדרום תל-אביב, שהיתה שכונת ילדותו של אלוני. ילדי השכונה ותושביה, בתי העסק שבה, רחובותיה ושאר אתרים המצויים בה הם מרחב המחיה של הנער-המספר, שהוא הדמות המרכזית בסיפורים. הנער, המכונה בפי חבריו אדירנה, הוא חלק בלתי נפרד של המיקרוקוסמוס השכונתי, אך בו-בזמן הוא גם יוצא דופן בין חבריו, ומעין חיץ של זרות חוצץ ביניהם. יכולתו

1 המחזה לא ראה אור בדפוס. הדברים מתבססים על הטקסט הנמצא במרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה שבאוניברסיטת תל-אביב.

המורכבת של הנער להיות בעת ובעונה אחת שייך וגם זר מביאה אותו לחוות את השכונה והעיר באופן לירי רגיש.

תל־אביב מאוזכרת ואף מתוארת בכמה מרשימותיו של אלוני שכוונסו בספר רשימות של חתול רחוב. כפי שנראה בהמשך, אחת מרשימות² אלה, בשם "התחפשתי לחתול רחוב", מייצגת באופן סימפטומטי את אישיותו של אלוני ואת יחסו לתל־אביב.

נסים אלוני, לשעבר נסים לוי, גדל בשכונת פלורנטין, בבית שנמצא בקרן הרחובות וולפסון והקישון. השכונה הייתה תחומה, אז ועכשיו, על־ידי שלושה נתיבי תחבורה סואנים המפרידים אותה מאזורים אחרים של תל־אביב: רחוב הרצל במזרח, דרך יפו בצפון ודרך שלמה (לשעבר סלמה) בדרום. במערב אין רחוב מרכזי התוחם את השכונה, והיא מפולשת לכיוון יפו וכאילו פתוחה אליה. בתקופה שבה הנער נסים לוי גר בשכונת פלורנטין היו שפות הדיבור הנפוצות שם בעיקר לאדינו ומעט יידיש. שמות תושבי השכונה המאכלסים את סיפורי הינשוף מעידים על חברת המהגרים בשכונה: הסנדלר איזידור סאפורטה, בעל בית הקפה האדון פינטו, מוכר המשקאות אברמינו קאשי, השכן האדון גולדברג, האופה איזקינר, ורבים אחרים. כאלה הם גם שמות חבריו של הנער אדירנה בסיפורים: שמיל, מיקו, סלמון קבילי. הכינוי אדירנה עצמו הוא על־שם עיר בחלק הבלקני של טורקיה. נדירים הם השמות העבריים בסיפורים אלה (ואולי לא במקרה). מעטים הם השמות העבריים גם במחזותיו של אלוני.

השכונה בתל־אביב היא נקודת המוצא של נסים אלוני. נסיון־חיוו כילד וכנער בשכונה היה גורם חשוב בעיצוב עולמו הנפשי והרוחני. הוא עצמו העיד על כך כשאמר בראיון: "איך אני משקיף על העולם? מהשכונה. אלא מאיפה?"³ ממחזותיו נראה כי כוונתו של אלוני הייתה לא רק לשכונת פלורנטין הקונקרטיית כפי שחוה אותה בילדותו, בשנות הארבעים של המאה שעברה, אלא גם לשכונה כמייצגת ישות מרחבית חברתית ותרבותית של דרום העיר.⁴ חלק ניכר מתושבי השכונה היה קשה־יום, ומעמדם החברתי והכלכלי היה נחות בהשוואה לאלה של תושבי צפון העיר. את הפרברים המזונחים הללו של תל־אביב כינה (אמנם בקיצוניות) האדריכל שרון רוטברד בשם "עיר שחורה". לדבריו, ההיסטוריה העירונית והלאומית התעלמה מהם, וזאת בניגוד ל"עיר הלבנה" ולהיסטוריה שלה.⁵ גם על־פי אלוני, השכונה בתל־אביב הייתה מקום שגרו בו עניים, ועל־כן אין זה פלא שהוא כינה את עצמו "בן עניים".⁶ המושג "בן

2 ההגדרה הז'אנרית "רשימות" המופיעה בכותרת הספר אינה משקפת נאמנה את מהותם של הטקסטים שבספר. הכותרת מצניעה את העובדה שכמה וכמה מ"רשימות" אלה הן מסות, ביניהן מסות ליריות.

3 משה נתן, כישוף נגד המוות (התיאטרון של נסים אלוני), תל־אביב 1996, עמ' 16.

4 ראו גם: רוברט פארק, "העיר — הצעות לחקירת ההתנהגות האנושית בסביבה האורבנית", בתוך: גיאורג זימל, רוברט פארק ולואיס וירת, אורבניזם (הסוציולוגיה של העיר המודרנית), תל־אביב 2007. דרום תל־אביב השתרע פחות או יותר מקו הרוחב של תחילת רחוב העלייה דרומה. מרכז תל־אביב הגיע עד לקו הרוחב של כיכר מוגרבי לערך, וצפונה משם השתרע צפון תל־אביב.

5 שרון רוטברד, עיר לבנה, עיר שחורה, תל־אביב 2005, עמ' 247-248.

6 אלוני, 1996, אצל משה נתן, כישוף נגד המוות (הערה 3), עמ' 79.

עניים” הוא אחד המפתחות להבנת עולמו היצירתי של אלוני, שבא לידי ביטוי במחזות כגון אדי קינג ונפוליון – חי או מת!.

לנסים אלוני הבוגר לא היו רגשות נוסטאלגיים חמים כלפי שכונת ילדותו. הזיכרונות ואירועי העבר בשכונה לא העסיקו אותו לכאורה, ובפועל הוא עבר בחייו הבוגרים להוויה תרבותית וחברתית אחרת, גם למרחב עירוני אחר. ואף-על-פי-כן גם בבגרותו, כשכבר היה מחזאי נחשב, עדיין זכר אלוני שבא מן השכונה בדרום העיר. זה היה רכיב מרכזי בעולמו, לצד רכיבים חשובים נוספים, ואותו שילב באופן מורכב בכמה ממחזותיו. למשל, הנושא המרכזי של אדי קינג, המבוסס על הטרגדיה אדיפוס המלך של סופוקלס, הוא הגירתו של נער עני מאיטליה לאמריקה במטרה לפרוץ את כבלי התורשה והסביבה הכובלים אותו ולזכות בהצלחה שהייתה בלתי אפשרית עבורו במולדתו. דומה מאוד לכך הוא מצבו של בריגלה במחזה נפוליון – חי או מת!, המונע על-ידי אותם מניעים. בשני המחזות נער משכונת עוני הופך מחמת הנסיבות לנגסטור, אם בנתיב הטרגדיה באדי קינג ואם בנתיב הקומדיה דל ארטה בנפוליון – חי או מת!. את שני המחזות אפשר לראות כמשלים. הנמשל של שניהם הוא הנער משכונת פלורנטין.⁷

אם בסיפורי הינוף תל-אביב היא עיר חיה וקונקרטי, שנזכרים בה רחובות ואתרים תל-אביביים כגון הרחובות אלנבי ושבזי, שדרות רוטשילד, כיכר המושבות וכיוצא בהם, הרי במחזותיו של אלוני העיר – כל עיר – היא ארכיטיפית, ללא סממנים ייחודיים. כזאת היא ניר-יורק באדי קינג, כאלה הן הערים האנונימיות שבהן מתרחשים הנסיכה האמריקאית, הנפטר מתפרע והכלה וצייד הפרפרים, ושלה הערים שבהן מתרחשים המחזות שעיר אחד לעזאזל (כאמור: תל-אביב, ביירות, לונדון ואמסטרדם) ונפוליון – חי או מת! (נאפולי, גנואה, מילאנו, ורשה). שמות הערים מתחלפים, אך המהות המטרופולינית במחזות אינה משתנה. מכאן שתל-אביב של אלוני, במחזות המעטים שבהן היא נוכחת במישרין ובעקיפין, היא כרך שאינו שונה באופן עקרוני מניו-יורק, שיקאגו או לונדון. האתרים העירוניים המוזכרים בכל הערים אף הם טיפוסיים: תחנות רכבת, מועדוני לילה, גנים ציבוריים, רכבות תחתיות.

המחזה הנפטר מתפרע הוא דוגמה נאותה לכך. זהו מחזה קצר שעלילתו עוסקת בזונה בשם מי-מי, שחתנה המת מקנא לה ומעולל תעלולים כדי להשיבה אליו. אל ביתה של מי-מי מגיע אופנבך, עובד של חברת החשמל, המבקש לאתר בו בעיית חשמל, ובתוך כך החתן שנפטר משבש בהדרגה את אספקת החשמל לעיר. המחזה מתרחש בביתה של מי-מי, ולבית פולשים הרי המהומה שמחולל החתן בחוצות העיר.

במחזה יש קריינית המדווחת לצופים ברוח ברכטיאנית שהעלילה מתרחשת בבית ישן, לא רחוק מן הים. ברור לחלוטין שהבית נמצא בעיר גדולה, ובהמשך, על רקע השיבושים בחשמל, מוזכר היכל התרבות:

7 עוד על תחושותיו של נסים אלוני כמי שגדל בשכונה דרום תל-אביב, ראו: יצחק בן-מרדכי, ליידיס אנד ג'נטלמן אנד ליידיס (עיון ביצירתו של נסים אלוני), באר-שבע 2004, עמ' 74-86.

מי-מי: עכשיו הוא (הנפטר) יכבה את היכל התרבות...
 אופנבך: (מלגלג) הוא מתקדם!
 מי-מי: כן! הוא בטוח שהתזמורת תמיד מזייפת... (הנפטר, עמ' 85).

המושג "היכל התרבות" הוא תל־אביבי מיסודו. כידוע, בתל־אביב הוקם היכל התרבות הראשון בישראל ובה ניתן לו השם החגיגי הזה. גם קישורו של היכל התרבות עם התזמורת אופייני לתל־אביב. היכלי תרבות יש כיום גם בערים רבות בארץ, אך רק בתל־אביב היכל התרבות מזוהה עם התזמורת הפילהרמונית ולא עם מופעי תרבות אחרים.

הכרך תל־אביב משתמע אפוא מן המחזה, אך אלוני אינו מתייחס אליו כאל עיר קונקרטיה בעלת מאפיינים ייחודיים אלא כישות אורבאנית קונספטואלית. מכאן שתל־אביב משמשת רק במקרה כאתר התעלולים של הנפטר, ולמעשה זו הייתה יכולה להיות כל עיר אחרת בעולם. הנפטר, כאמור, מכבה את כל הרמזורים בעיר. זהו תעלול אורבאני מובהק שהוא אפקטיבי רק בעיר גדולה וסואנת. שיבושי החשמל המתעצמים עד להאפלה מוחלטת של העיר הם המשך ניסיונו הנואש של הנפטר לשבש את מערכות החיים בעיר, ועל־ידי כך לשבש גם את מערכת היחסים הרומנטית הנרקמת בין מי־מי לאופנבך.

על שיבושי חשמל בעיר כתב אלוני ברשימות של חתול רחוב: "דומה אפילו שכרך מתעלה למדרגת כרך־של־ממש רק כאשר חלים בו שיבושים במערכת החשמל".⁸ משתמע כי על־פי אלוני יש "כרך" ויש "כרך־של־ממש", ונראה כי כרך־של־ממש הוא אותה ישות מטרופולינית עליונה שכבר איננה סתם כרך גדול אלא מושג מטאפיזי שבמסגרתו מתבטלים, או למצער מתמזערים, ההבדלים בין הכרכים השונים וכולם נעשים דומים זה לזה. שיבושי החשמל מסמנים אפוא כי העיר תל־אביב, הנשקפת מן הנפטר מתפרע, היא "כרך־של־ממש".

התייחסות זו אל תל־אביב כאל כרך מטאפיזי קשורה ככל הנראה ליחסו המורכב של אלוני למושג "מולדת". כפי שהראיתי במקום אחר,⁹ יחסו לארץ־ישראל, משמע ל"מולדת", עבר גלגולים משמעותיים במרוצת השנים. בשנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים של המאה הקודמת הייתה לאלוני הצעיר זיקה פטריוטית ישירה וחד־משמעית למולדת, ואותה הוא הביע בסיפורי המוקדמים (שלא קובצו) ובכמה מאמרים שפירסם בכתב־העת עין. אך במהלך שנות החמישים, במקביל להתגבשותה של הפואטיקה האופיינית למחזותיו (ואולי כחלק ממנה), הסתמן שינוי שהפך עבורו את ארץ הולדתו – המולדת – לישות אמביוולנטית שאינה זהה בהכרח לטריטוריה הגיאוגרפית.

על־פי אלוני המאוחר, המושג "מולדת" קשור למושג "גלות". אין אצלו הפרדה דיכוטומית בין השניים, והדבר בולט בסיפור "חזרה למולדת, ברכבת" (אלוני, 1983), שבו מצהיר המספר כי "המולדת היא הגולה האמיתית". יחס מורכב זה למושגים "מולדת" ו"גלות" מסתמן כבר במחזהו הראשון של אלוני אכזר מכל המלך, והוא בולט במיוחד באדי קינג.

8 אלוני, 1996, אצל נתן (הערה 3), עמ' 71.

9 יצחק בן־מרדכי, "מולדת וגלות ביצירתו של אלוני וכמה הפלגות לחייו ועולמו", בתוך: ליידיס אנד ג'נטלמן אנד ליידיס (הערה 6), עמ' 68-93.

על רקע זה ועל רקע הכרכים שאינם שונים זה מזה במהותם, יש לראות את ההכרזות הרבות של שמות הערים המאוזכרים במחזות. הנה למשל קטע מתוך שיח הגננים במחזה דודה ליזה:

קוק: אתה היית באמריקה?

לוצו: היית בשיקגו?

קוק: במיניאפוליס, במיניאפוליס?

לוצו: ניו־יורק, ניו־יורק, היית?

קוק: ובבוסטון, אה, בבוסטון?

קרוש: בחיפה, כל הזמן” (דודה ליזה, עמ' 35).¹⁰

יפו, כפי שהיא מיוצגת במחזה הצוענים של יפו, שונה רק במעט מן הכרכים במחזותיו של אלוני. יפו איננה כרך ובוודאי שאיננה “כרך־של־ממש”, ואולי משום כך היא מוצגת במחזה כבעלת היסטוריה, בעוד הכרכים־של־ממש מייצגים רק את ההווה ואין להם עבר. כי ביישות המטרופולינית הגדולה רק ההווה נחשב, ולא העבר. ועם זאת, גם יפו מאופיינת בכלליות, כאילו אין בנמצא יפו אמיתית שבאמת גרים וחיים בה בני־אדם (יהודים, ערבים). במוכן זה גם יפו במחזה, כמו תל־אביב בהנפטר מתפרע, איננה עיר קונקרטיית. היא אידאה, מעין ייצוג מופשט של העיר הריאלית. הנה כך מאפיין את יפו במחזה שָׁרָר רדיו בשידור ישיר:

כאן יפו. עיר שנוסדה לפני המבול, כתוב בספרים. עושים שיפוצים, אבל שום דבר חדש. ומה שנדמה כחדש... מאחורי — הים. יָשָׁן. ממולי, רחוק, הרים. יָשָׁן. רואים את השמים. במזרח, בצפון, בדרום, ערים קדושות עם שירי עלילה, עם מזמורי הלל, עם אגדות. פה אין הרבה. אגדות. גם מזמורים. כלום. כמעט (הצוענים, עמ' 33).

על־פי השידור ברדיו, יפו היא עיר עתיקה של חולין השוכנת לחוף ימים. זה היה נכון בעבר כפי שזה נכון בימינו. כאילו לא השתנה דבר מאז ימיה העתיקים של יפו. במחזה מוזכרות גם הקוסמופוליטיות והאוריינטאליות של יפו, אך גם הללו כלליות מאוד. האוריינטאליות אמנם מבדילה את יפו מתל־אביב, אך אוריינטאליות זו רק מוצהרת, ואין היא ממומשת במחזה הלכה למעשה. שעל כן יכול בוגו הצועני לומר לידידו שכדאי להם לעזוב את יפו וללכת לאיסטנבול (שגם היא עיר אוריינטאלית), ואם לא לאיסטנבול אז לכל מקום אחר בעולם (הצוענים, עמ' 149). האפשרות לעזוב מקום אחד וללכת לאחר נובעת מכך שהמקומות דומים ושאינן הבדל ממשי ביניהם.

יחסו של אלוני אל הכרך שבו נולד הוא אפוא מורכב וכפול פנים. בעוד שתל־אביב של המחזות היא כאמור כרך ארכיטיפי וקוסמופוליטי, בדומה לשאר כרכי העולם, הרי שבסיפורי

10 ראו למשל: גם עמ' 26 ו־34, וכן הצוענים של יפו, עמ' 20.

הינשוף השכונה והעיר הם קונקרטיים וריאליסטיים, אמנם גם ליריים, ומשקפים מציאות־חיים תל־אביבית שכונתית אותנטית.¹¹

2. נסים אלוני – האיש הלא־משוטט (ושתי הפלגות: אל יעקב שבתאי וחיים גורי)

ברשימה "התחפשי לחתול רחוב"¹² (אלוני, 1996, עמ' 42-51), מספר אלוני כיצד תר את תל־אביב באחד מלילות האביב של שנת 1988. התיור הלילי – ככל הנראה לבקשת עורך מוסף העיתון שבו פורסמה הרשימה – הוא יוצא־דופן אצל אלוני, שכן הוא לא הרבה לשוטט ברחובות העיר. אזורי העיר שאותם תר אלוני באותו לילה, ובמיוחד דברי ההקדמה שלו והערותיו לרשמיו הליליים, מעידים נאמנה על תפיסת־עולמו ועל יחסו לעיר הולדתו.

התיור הלילי של אלוני מתחיל בשוק הכרמל, כשבא הלילה ולשוק מגיעים אנשים המלקטים מן הפסולת. אלוני משוטט ביניהם ונכנס למסעדה עממית בשוק, מזמין מרק שעועית ומקשיב לשיחת הסועדים בשולחן סמוך. משם הוא יוצא למדרחוב נחלת בנימין השומם בלילה, למעט הומלס בודד על ספסל, ואחר כך הולך לים. בדרך הוא פוגש זונה, נכנס לכרך של משחקי מחשב, ונוסע ליפו. הוא שותה קפה תורכי בכרך באחת הסמטאות ומקשיב שוב לשיחת אנשי הלילה. את פני השחר הוא מקבל בשוק הפשפשים הריק, חולף על־פני מועדון לילה תורכי הסוגר את שעריו, ועם בוקר מסיים את מסעו בשוק לוינסקי. השוק שוכן בדרום העיר, קרוב לשכונת פלורנטיין. עד גבול שכונת ילדותו הגיע אפוא אלוני במסעו הלילי, ואליה לא בא.

במסה "שובו של המשוטט" מתייחס ולטר בנימין אל סופרים הכותבים על ערים ומתארים אותן.¹³ את הסופרים הללו הוא מחלק לשני סוגים: אלה שנולדו בעיר שעליה הם כותבים, ואלה שאינם בני המקום. לדבריו, אם הם בני המקום יש להם זכרונות־ילדות מן העיר וקשר רגשי אליה, ואם אינם כאלה הם נמשכים רק אל החיצוני והאקזוטי. להלן נראה שזיקותיו ותחושותיו של אלוני, שהוא בן־המקום, אינן תואמות את הבחנתו הקשיחה (והסטריאוטיפית במקרה דנן) של בנימין. בנימין אינו מדייק גם כשהוא מניח שהעיר היא יחידה מונוליטית, ושעל כן היחס

11 גם בנובלה הבלתי גמורה "השממית", הנמצאת בארכיון אלוני שבמרכז "הקשרים" באוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תל־אביב היא עיר קונקרטיית למהדרין. ראו: יוכי יוחנן, השממית – נובלה שלא פורסמה מאת נסים אלוני, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2012.

12 אלוני, 1996, אצל נתן, כישוף נגד המוות (הערה 3), עמ' 42-51. הרשימה התפרסמה בעיתון ידיעות אחרונות, 20.4.1988. זוהי אחת הרשימות המזדמנות שפרסם אלוני במוספי השבת של העתונים הארץ וידיעות אחרונות במחצית השנייה של שנות השמונים של המאה העשרים.

13 ולטר בנימין, "שובו של המשוטט", בתוך: מבחר כתבים: המשוטט (כרך א), תרגם דוד זינגר, תל־אביב 1992, עמ' 100-104.

אליה הוא בהכרח כאל מכלול אחד שלם. את הנחתו זו של בנימין מפריכה, למשל, החלוקה הידועה של תל-אביב ל“דרומים” ו“צפונים”. זו חלוקה גיאוגרפית בעלת משמעות חברתית, כלכלית ותרבותית, הנושאת בחובה ניכור הדדי, מתח ואף הפלייה ועוינות. חלוקת העיר ל“דרומים” ו“צפונים” שררה בפועל גם בימיו של הנער נסים לוי-אלוני בשנות הארבעים, אף כי המינוח הזה לא היה קיים אז. הדבר בולט בסיפורו של אלוני “קיץ אחרון” (1956), שלא נכלל בקובץ הינשוף.

המסה שאזכרה לעיל היא הראשונה שבה עסק בנימין בדמות “המשוטט”. על “המשוטט”, הלא הוא ה-*flaneur*, כתב בנימין בעיקר בחיבוריו העוסקים בבודליר ובפאריס של המאה ה-19.¹⁴ בודליר, שהקדים את בנימין בעיסוק בדמות זו, הגיע אליה בעקבות אדגר אלן פו, ובמיוחד בעקבות סיפורו “איש ההמון”.¹⁵ בעקבות בנימין הפך המשוטט לדמות כמעט ארכיטיפית, המייצגת את התנסותו של האדם בהוויה המטרופולינית המודרנית. על-פי בנימין, הוויה מטרופולינית זו היא ההתגלמות המובהקת ביותר של המערכת החברתית והכלכלית המודרנית, הקפיטליסטית מיסודה.

“המשוטט” הוא מושג מורכב, שכן זו דמות אמביוולנטית ומאפייניה חמקמקים משהו. מקור האמביוולנטיות הוא בכך שהמשוטט נמצא בלב ההמון והוא זקוק להמון, אך אין הוא חלק ממנו, ובכך שמתערבבות אצלו היוצרות בין פנים וחוץ, כך שחוצות העיר הם עבורו כבית. מכל מקום, המשוטט הוא הולך-רגל הסובב ברחובות העיר, במיוחד באזוריה ההומים, והוא מתבונן, מתרשם, חווה, וסופג לתוכו את העיר, אנשיה והאירועים המתחוללים בה. לשיטותיו של המשוטט אין מטרה, זולת צבירת החוויות והתבוננות האורבניות. עם זאת, בודליר, ובעקבותיו בנימין, טענו כי המשוטט הוא אחת מן הפרסונות של האמן בתקופה המודרנית, המחליף משמעויות אסתטיות מרשמיו ברחובות הכרך.¹⁶

הסופר המשוטט התל-אביבי האולטימטיבי היה ללא ספק יעקב שבתאי. לעומתו ניתן להציב את נסים אלוני כסופר תל-אביבי לא-משוטט.

14 כגון הפרקים ה-*Flaneur* (ולטר בנימין, בודליר, תרגם דוד ארן, תל-אביב: 1989, עמ' 32-60); “פאריס, בירת המאה התשע-עשרה” (ולטר בנימין, מבחר כתבים: ההורים (כרך ב), תרגם דוד זינגר, תל-אביב 1996, עמ' 32-46); ראו גם: Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn, London 1983.

15 אדגר אלן פו, “איש ההמון”, הרציחות ברחוב מורג וסיפורים אחרים, תרגמה שירלי אגוזי, תל-אביב 2007, עמ' 139-150; Charles Baudelaire, (*Euvres Completes*, Paris 1976, pp. 638-724; Charles Baudelaire, “The Painter of Modern Life”, in P. E. Charvet (trans. and ed.), *Baudelaire – Selected Writing on Art and Artists*, Cambridge University Press, 1972, pp. 390-435.

16 על משנתו של בנימין בנושא זה ראו גם: Deborah L. Parsons, *Streetwalking the Metropolis*, New York 2003, pp 33-39.

שבתאי נולד בתל־אביב כ־1934 בשכונת "מעונות עובדים" שברחוב פרוג בצפון העיר.¹⁷ כידוע, הרבה שבתאי לשוטט ברחובות תל־אביב,¹⁸ וכמוהו גיבורי שני הרומנים שלו, גולדמן בזכרון דברים ומאיר ליפשיץ בסוף דבר. לגיבוריו של שבתאי יש קרבה נפשית עזה אל העיר ורחובותיה, ממש כפי שלשבתאי עצמו היה יחס רגשי עז אל העיר. שיטוטיו של גולדמן בעיר מייצגים את מצבו הקיומי המנוכר ואת מצוקותיו. אפשר להחיל עליו את מה שאמר בנימין על המשוטט: "הוא מבקש לו מקלט בהמון".¹⁹ חנה סוקר־שווגר כותבת ש"הגיבורים של שבתאי לא צועדים ברחובות אלא עם הרחובות, הם הולכים עם גורדון ופרישמן; אלו ישויות חיות. יתר על כן, גם כשהעיר מתוארת בפן המחמיא לה פחות, מתקיימת הקבלה מלאה בין הדימוי הגופני של הדמויות לבין הרחובות".²⁰ מן הדברים עולה כי הרחובות הם מטונימיים לדמויותיו של שבתאי.

ואילו גיבורי מחזותיו של אלוני אינם מן המשוטטים. יתר על כן, שיטוט חסר־תכלית ברחובות זר לאישיותם ולעולמם. במחזותיו של אלוני הדמויות תמיד נוקטות בצעדים מעשיים לנוכח מצוקותיהן וכדי להתגבר על מכשולים שונים. על כן המשוטט ברחובות, שעל־פי בנימין יכול להיחשב גם כהולך בטל או לפחות כמי שעיתותיו בידו,²¹ אינו הולם את אישיותן הפעלתנית והדברנית.

גם הנער־המספר בהינשוף אינו דמות משוטטת. הוא נמצא שעות רבות ברחובות, שכן הרחוב היה מקומו הטבעי של כמעט כל נער־פרברים באותה תקופה (ולרוב הוא עודנו כזה גם בימינו), אך רק במקרים ספורים הוא יוצא אל מחוץ לטריטוריה השכונתית שלו או חורג מן המסלול שבו הוא הולך לבית־הספר. מקרים אלה אינם בגדר שיטוט אלא מסעות יוצאי דופן, ברומה לתיורו של אלוני הבוגר כפי שהוא מתואר ברשימה "התחפשותי לחתול רחוב".
בראיון לעיתונאי משה נתן אמר אלוני:

[...] עד כמה שאני זוכר את עצמי, איפה אני מבלה את רוב הזמן שלי? בשתיים־שלוש כיכרות, שבעה־שמונה רחובות ועוד שבעה־שמונה בתים. זהו! עשיתי חשבון. אגב, מדברים על 'העיר הגדולה'. איפה העיר הגדולה הזאת?²²

17 רחוב פרוג היה בשנות השלושים והארבעים (וגם לאחר מכן) רחוב צפוני מובהק. רבים משחקניה הוותיקים של "הבימה" התגוררו בסביבתו. נראה שאין זה מקרה שכל "מעונות העובדים" (שיועדו כמובן ל"אנשי שלומנו" מתנועת הפועלים) נבנו בצפון העיר ולא בדרומה, משמע ב"עיר הלבנה" ולא ב"שחורה".

18 ראו: חנה סוקר־שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים – יעקב שבתאי בתרבות הישראלית, תל־אביב 2007, עמ' 201.

19 בנימין, מבחר (הערה 14), עמ' 41.

20 סוקר־שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים (הערה 18), עמ' 215–216.

21 בנימין, בודליר (הערה 14), עמ' 49. בנימין, מבחר (הערה 14), עמ' 130.

22 אלוני, אצל נתן, כישוף נגד המוות (הערה 3), עמ' 22. על דברים אלה חזר אלוני גם ברשימה "הנחל הצדדי שבאמצע" (אלוני, 1996, עמ' 71).

“ערים, כמו חלומות, עשויות תשוקות ופחדים”

ברומה לנער בסיפורי השכונה, אלוני קשור לסביבה העירונית הקרובה והמוכרת שלו, וממנה אין הוא מרבה לצאת. בשבילו עיר מגוריו האמיתית היא קטנה ותחומה, בעוד שאל הכרך הגדול הוא מתנכר. הכרך עבורו הוא מושג, ישות מופשטת, ומכאן קצרה הדרך להפוך את הכרך לישות לא אנושית, ארכיטיפית מיסודה, מיתולוגית. כמו ניו-יורק במחזה אדי קינג, שבה עשן הרכבת התחתית עולה מן האדמה וממלא את ירכתי הבמה.²³ זהו עשן סמלי, המייצג את המציאות המפוצלת שמעבר לריאליה, את הכוחות שמולם עומד האדם חסר אוניס. כאן אין משוטטים.

בהיותו לא-משוטט התרחק אלוני גם מן ההמון. בודליר ובנימיין גרסו שמקומו הטבעי של המשוטט הוא בתוך ההמון הסואן ברחובות, ואילו את אלוני ההמון הביך, אולי גם הפחיד. כך עולה גם מסיפורי הינשוף. המחקר האורבני כבר עמד על כך שההמון מייצג באופן מטונימי את הכרך,²⁴ ואין אפוא פלא שהתרחקותו של אלוני מן ההמון מקבילה לרחיקותו את תל-אביב כעיר גדולה. את המרחבים הלא-מוכרים אלוני אינו מחפש ברחובות אלא בספרים, בסרטים, במחזות, בעיתונים ובמיתולוגיה.

ברשימה “התחפשתי לחתול רחוב” אלוני מגדיר את המסע הלילי שלו ברחובות תל-אביב כ”תיור” ולא כשיטוט. השימוש במושג “תיור” מעיד על זרות אל העיר, ממש כפי ש”שיטוט” מעיד על קירבה ופמיליאריות ועל תחושת אדנות כשל-בעל-בית. את תל-אביב עירו תר אפוא אלוני כתייר, כמעט כאיש זר. אלא שהאיש הזר הזה נולד וחי בעיר הזאת. זהו פן אחר לאותה קביעה של אלוני שעל פיה “המולדת היא הגולה האמיתית”.

השוואת אזורי השיטוט של גיבורי שבתאי הן עם אזורי התיור של אלוני ב”התחפשתי לחתול רחוב” והן עם המרחב השכונתי של סיפורי הינשוף מעלה אף היא הבדל רב-משמעות בין שני הסופרים.

כפי שמציינת עדנה שבתאי, מתחם הרחובות של גיבורי שבתאי הוא תמיד אותו מתחם. גבולותיו הם: בדרום רחוב המלך ג'ורג', במזרח רחוב דיזנגוף, בצפון שדרות בן-גוריון ובמערב הים.²⁵ לגיבורים יש גם גיחות ספורות ליפו – אולי בגלל האקזוטיות, כפי שגורס ולטר בנימיין – אך בעיקרו של דבר יפו איננה המרחב הטבעי שלהם לעומת זאת, המתחם של אלוני ושל גיבוריו, הן ברשימה “התחפשתי לחתול רחוב” והן בסיפורי הינשוף, נמצא ברומה מרחוב דיזנגוף ושדרות בן-גוריון, ברומה מן הרחובות פרישמן וגורדון ואפילו מרחוב המלך ג'ורג'. יפיו עבורם היא טריטוריה שכנה, מוכרת.

השוני של המתחמים הגיאוגרפיים בתל-אביב הוא משמעותי ביותר. שכן ההליכה, כפי שכבר הציע מישל דה סרטו, היא “מרחב של אמירה”,²⁶ וכבר נאמר לא אחת ששבתאי וגיבוריו

23 אלוני, 1975, עמ' 9.

24 ראו: Richard Lehan, *The City in Literature*, Berkeley 1998, p.8.

25 עדנה שבתאי, “תל-אביב בפרוזה של יעקב שבתאי”, עכשיו 56 (1991), עמ' 57. המאמר כולו בעמ' 78-54.

26 מישל דה סרטו, המצאת היומיום, תרגם אבנר להב, תל-אביב 2012, עמ' 216.

מייצגים שכבה חברתית מסויימת מאוד, שמורכבת בעיקרה מאנשי ארץ־ישראל הוותיקה, האשכנזית, המזוהה עם צפון תל־אביב ומרכזה.²⁷ ואילו אלוני בא מן הפרברים שבדרום העיר, ועל כן הוא הולך לשוק הכרמל שאליו, בלילה, מתאספים מוכי גורל ללקט מזון, הולך למסעדת־כוך, הולך לשוק לוינסקי ונוסע ליפו.²⁸ כל אלה אינם אקזוטיים בעיניו אלא פלה חיים מוכר, הגם שבהווה כבר אין הוא משתייך לרובד החברתי־התרבותי הזה. זרות גיבוריו של שבתאי, ובעקיפין גם זרותו של שבתאי עצמו, לדרום תל־אביב ולעולמם של תושבי הדרום בולטת בסיפור "אדוּשֶׁם" מתוך קובץ הסיפורים הדוד פרץ ממריא.²⁹ כך מתאר הנער־המספר ב"אדוּשֶׁם" את מקום מגוריו של אלי, נער ספרדי מדרום העיר:

כמו הורי פחדתי מכלבים. זרים היו לי כמו הוויסקי ושייכים לעולם אחר, נחות ופרוע, שיש להיזהר ממנו ולהיבדל מעליו, עולם המשתרע לאורך הטיילת ורחוב הירקון ומעבר לרחוב אלנבי עד יפו, ונקרא בפי אמי 'שכונת פלורנטיין', מין שיקאגו של תל־אביב, והוא מאוכלס רוכלים, פושעים, בעלי־מום, אלמנות, גרושות, מוכרי אסקימו, עניים, מתווכים, ילדי רחוב שורצי כינים, מפצחי גרעינים, הולכי להצגות יומיות ונשארי כיתה (עמ' 9).

גם אם אין לזהות באופן ישיר את העמדות ואופני הראייה המיוצגים בטקסט עם אלה של הסופר, וגם אם בקטע המצוטט יש ללא ספק רובד אירוני, עדיין משקף הקטע ועמו הסיפור כולו את ההיבדלות של השכבה הצפונית ההגמונית מפרברי העיר ואת ההתייחסות אל תושבי הדרום באופן סטריאוטיפי וסטיגמטי, שלא לומר גזעני. זו התייחסות מתנשאת שמובלעים בה שלל פחדים ודעות קדומות. שעל כן אין זה מקרה שלאחר קטע זה נוסף בסיפור המשפט: "ודאי, גם אלי היה שייך לשם, תועבת המורים ופחדם". התועבה והפחד מכוונים לאלי, ובאופן מטונימי גם לשכונת מגוריו ולתושביה שאותם הוא מייצג.

שכונת פלורנטיין רחוקה מקצה הרחובות אלנבי והירקון, ועל כן ניכר בקטע שלעיל גם חוסר־הבחנה האופייני למי שאינו מתמצא ואף אינו מעוניין להתמצא בשכונות ה"נחותות"

27 ראו גם: אורציון ברתנא, "על סוף דבר ועל הביקורת", בתוך: לבוא חשבון, תל־אביב 1985, עמ' 92-93 (המאמר כולו בעמ' 92-93); יורם בק, "דמדומים ישראלים", נתיב 7, 5 (1994), עמ' 78-79; סוקר־שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים (הערה 18), עמ' 201.

28 בתיורו הלילי של אלוני משוק הכרמל לדרום תל־אביב יש חריג אחד: נסיעתו לתחנת הרכבת צפון (שהיום קרויה "תל־אביב מרכז"). אך התחנה היתה ריקה מאדם, וממנה מיהר אלוני לנסוע במונית ליפו. פחות מעשר שורות הקדיש אלוני לתחנה זו בתיאור תיורו. בהקשר זה ראוי להעיר שבדיונים השונים על "המשוטט" אין התייחסות למיקום האורבאני של מרחבי השיטוט, קרי: באילו חלקים של העיר ורובעיה משוטט "המשוטט". אם ההליכה, כדברי דה סרטו, המצאת היומיום (הערה 26), היא אכן "מרחב של אמירה", יש לאזורי השיטוט חשיבות רבה.

29 יעקב שבתאי, הדוד פרץ ממריא, תל־אביב 1972, עמ' 5-20. על סיפור זה ראו: סוקר־שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים (הערה 18), 2007, עמ' 49-50, 182, 186, 213-214. בספרה דנה סוקר־שווגר בפירוט על יחסו של שבתאי לתל־אביב, ובין היתר מקדישה פרק למקומם של המזרחים בזכרון דברים (שם, עמ' 175-183).

של העיר. הכללה טריטוריאלית סטריאוטיפית זו מאגדת תחת כותרת אחת אזור גדול ומגוון בדרום תל-אביב ובמרכזה (שכלל את כרם התימנים, שכונת שבזי, נווה צדק ונווה שלום, מנשיה, שכונת שפירא ויחידות אורבניות נוספות), ומציגה אותו כטריטוריה פרועה ומסוכנת המאוכלסת במושעים, אנשי שוליים ומוכי גורל.

אלי, כמצופה מנער פרברים, הוא בעל גופניות בולטת ועולם אינטלקטואלי פרימיטיבי למדי, וכמתבקש, הוא גם תלמיד גרוע שנשאר כיתה. אפילו פעמיים. על כן הוא מצטווה לעתים קרובות להביא את הוריו לבית הספר. המספר מתאר אותם כזרים, מגוחכים, אובדי-עצות וכו- בזמן גם מפחידים. אמו “אישה גדולה, ורודה בכמעין חלוק-בית”, ואביו “בגדיו היו מרובבים בסיד ועל שפתו התחתונה, המבוקעת, היתה דבוקה פיסת נייר שקוף. הוא נראה נבוך מאוד, כמעט עצוב, אבל המורה פוקס נבהלה רגע למראהו, אולי בגלל השוט שאחז בידו” (עמ’ 10).

בספרה טוענת סוקר-שווגר ששבתאי “אהב את תל-אביב הישנה ואת אנשי תל-אביב הישנה, המזוהים בעיניו עם העיר”.³⁰ והרי גם אלי והוריו וכל אנשי השכונות היו תושבי תל-אביב הישנה, והם אלה שתוארו, כזכור, כמושעים, ילדים שורצי כינים, נשארי כיתה ושאר נערים ואנשים מפחידים ואפילו מתועבים. בעולמו של שבתאי הם אינם כלולים באותה תל-אביב ישנה וחמימה. הם אינם מזוהים עם העיר הלבנה. הם שקופים, נוכחים-נפקדים. הם קיימים רק כשנער נואש – כמו ב”אדושם” – מגיע אליהם, ובייחוד כשהם נקלעים לאזורים לא להם, ואז הם מגוחכים ו/או ומפחידים, ובמקביל מעוררים גם תשוקות ארוטיות. לענייננו כדאי לזכור שאחד הנערים האלה מדרום תל-אביב, בדיוק באותה תקופה בשנות הארבעים, היה נסים אלוני, וכמוהו גם גיבורי סיפוריו.

יוצר אחר שהתהלך לא-מעט ברחובות תל-אביב (אף כי אין הוא “משוטט” כשבתאי) הוא חיים גורי, שכתב על תל-אביב וגם על דרום העיר בספרי הפרוזה שלו רשימות מבית היין, הספר המשוגע והחקירה – סיפור רעואל.³¹ גורי, יליד 1923, גדל בשכונת נורדיה בתל-אביב, במקום שעליו ניצב כיום דיונגוף סנטר, ולתל-אביב מקום בולט בפרוזה שלו. זוהי פרוזה אישית מאוד, שניכרים בה יסודות ביוגרפיים,³² גם אם אין היא בהכרח תיעוד ביוגרפי וגם אם הרטוריקה של גורי מעצימה דרך קבע דמויות ואירועים ומגביהה אותם מעבר לממדיהם האמיתיים.

30 סוקר-שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים (הערה 18), עמ’ 217.

31 חיים גורי, רשימות מבית היין, תל-אביב 1991; הנ”ל, הספר המשוגע, תל אביב 1981; הנ”ל, החקירה – סיפור רעואל, תל-אביב 1980. בהקשר זה ראוי לציין שגורי הוא בראש ובראשונה משורר ולא פרוזאיקן, וחשיבותו בספרות העברית נובעת בעיקר משיריו ולא דווקא מיצירות הפרוזה שלו. עם זאת, גורי הוא גם דמות חשובה בציבוריות הישראלית, ומכאן חשיבותם של כתבי הפרוזה שלו, המעידים, בין היתר, על אישיותו ועל תפיסת העולם שלו.

32 הפן האישי-הביוגרפי כמעט שלא בא לידי ביטוי בשירתו הלירית של גורי, והוא מסתמך רק בשירתו המאוחרת, וגם אז, כדבריו של דן מירון, “בחסכנות ותוך הגנה על צנעת הפרט” (דן מירון, “חיים גורי בסבך הנאמנות הכפולה”, הארץ [תרבות וספרות], 4.9.13, עמ’ 8. את החשיפה האישי-הביוגרפית ניתב אפוא גורי, כמעט באופן בלעדי, לפרוזה שלו.

בפרוזה שלו מתייחס גורי בעיקר לשתי תקופות בתל־אביב. האחת היא תל־אביב של שנות ילדותו ונעוריו, שנות העשרים והשלושים של המאה הקודמת. התקופה השנייה, שעליה כותב גורי ושחשיבותה לעניינינו רבה יותר, היא שנות השבעים והשמונים, שבהן תל־אביב כבר אינה "עיר קטנה ואנשים בה מעט", כניסוחו שובה־הלב של נחום גוטמן. בשנים הללו היה לגורי טור קבוע בעיתון דבר, שבו פירסם לא־מעט רשימות על תל־אביב ועל רשמיו מן העיר.

בספרו רשימות מבית היין (גורי, 1991) כותב גורי על רשמיו, חוויותיו ושיחותיו עם יושבי מקום שאותו הוא מכנה בשם "בית היין" בדרום תל־אביב. רשימות אלה של גורי מעוררות עניין בעיקר משום שדרום תל־אביב אינו המרחב הטבעי של גורי ושאוכלוסיית המקום אינה הסביבה החברתית והתרבותית הטבעית שלו. גורי בא לבית היין כאורח, אף כי האמין שהוא בן בית שם וטען שהיה "כאחד מהם".³⁴ גורי גם שימש מתווך בין ההווה התרבותית, החברתית והאנושית של דרום העיר לבין עולמם השונה של קוראי דבר – העיתון שבו פורסמו לראשונה הרשימות מבית היין – ולבין עולמם של קוראי ספרו, שמלכתחילה לא יועד, כך נראה, לתושבי דרום העיר.

"בית היין" הוא שם נמלץ, וללא ספק "מכובס", שהעניק גורי לחדר/כוכב/בית־מרוח שבו שותים בעיקר בירה, בפנית הרחובות מטלון וזבולון, סמוך לשוק לוינסקי. גורי ידע היטב שהשם "בית יין" אינו הולם את המקום, אך קבע אותו ככותרת לספרו והשתמש בו בקביעות לאורך הספר, בתירוץ דחוק שאין ביכולתו למצוא שם טוב מזה. כמשורר מיומן, שהמלים הן כלי עבודתו, חזקה עליו שיכול היה למצוא שם הולם יותר, בעיקר משום שהקונוטציות של "בית יין" שונות מאלו של "כוכב", "מאורה" או "חמארה", אותה מלה ערבית שכל כך הולמת את המקום, וגורי אף משתמש בה באחת הרשימות לתיאור "בית היין".³⁵

גורי מציין שוב ושוב שבית היין נמצא בשכונת פלורנטין. אך שכונת פלורנטין האמיתית נמצאת כמה וכמה רחובות הלאה משם לכיוון דרום מערב, מעבר לרחוב הרצל, ונכללים בה רחובות כגון קורדוברו, ויטל, שדרות וושינגטון, וכמובן רחוב פלורנטין עצמו.³⁶ נתן דונביץ, בספרו על מאה שנות אוכל בתל־אביב, ממקם את "בית היין" של גורי בתחומי הפריפריה של רחוב לוינסקי,³⁷ וחזקה על דונביץ, שגר וגדל באזור הזה, שהוא ממקם נכונה את אותו חדר-

33 חיים גורי, רשימות מבית היין (הערה 31).

34 בראיון בכתב העת מכאן אומר גורי: "לאט לאט התרגלו אלי, והייתי כאחד מהם". שתי שורות לאחר מכן הוא אומר שפנו אליו בבית היין בשם "מר גורי" (והבה כספי, "אני העד, לצערי, אני ולא אחר: ריאיון עם חיים גורי", מכאן ט (2008), עמ' 267. הריאיון כולו בעמ' 252-275). סביר להניח שאילו היה אחד מהם, היו פונים אליו בשמו הפרטי ולא מתייחסים אליו ברשמיות כ"מר גורי". בנוסף, קשה להחשיב כבן־בית עיתונאי / סופר / משורר שמייד בצאתו מהמקום הוא מפרסם את חוויותיו בעיתון.

35 גורי, רשימות מבית היין (הערה 33), עמ' 44, 189.

36 וראו בעניין זה ריאיון עם גב' בהירה קרסו, ילידת 1927, שגרה וגדלה בשכונת פלורנטין: בהירה קרסו, "סיפור החיים בפלורנטין של שנות ה-30 וה-40 של המאה העשרים", ריאיון במסגרת הפרויקטים של "תיאטרון עדות", יוטיוב 2013, <http://youtu.be/Rq-j9vRhRFk>.

37 נתן דונביץ, מקיסוק גוזו ועד מסעדת שף (מאה שנות אוכל בתל־אביב), תל־אביב 2012, עמ' 24, 40.

כוכחמארה. מיקומו המדויק של “בית היין” הוא כשלעצמו עניין זוט, אך חשוב כסימפטום. שכן גם כאן – כמו בסיפור “אדושם” – ניכר אותו חוסר דיוק טריטוריאלי המאפיין את אלה שלא באמת שייכים למקומות שעל אודותיהם הם כותבים ואין הם ערים להבדלים שבין אזורים ואוכלוסיות. כמו ב”אדושם”, ניכרת כאן ההתייחסות לכל השכונות כאל מקום אחד, רחוק ונפרד.

השימוש במושג המכובס (“בית היין”) ובמיקום המשובש (“פלורנטיין”) אינו מקרי. הוא חלק מפרקטיקת התיווך והייצוג של דרום העיר הממוענת אל קוראי דבר (המשמשים בהקשר זה כישות קולקטיבית המייצגת רובד חברתי ותרבותי אחר). גורי מעניק לחמארה ולאזור שבו היא נמצאת שמות אלגנטיים יותר, קבילים וערכים יותר לעיני הקוראים ולאזניהם. מעין דרום-תל-אביב לייט. כרוצה, אולי, לקרב קצת את “הדרומים” לצפון העיר, או, מוטב, לקרב את עצמו, כמי שבא מן הצפון, אל הדרום. כך יקל עליו להיות “כאחד מהם”.

כדאי לשים לב גם לכך שבספר רשימות מבית היין מוזכרים רק שני מקומות שבהם גורי וכמה מחבריו שתו אלכוהול וכירה, ושניהם נמצאים בפרברי תל-אביב: אצל “משה התימני” בכרם התימנים, ואצל מתי ב”בית היין” ברחוב מטלון. מובן שבתו מרוח למיניהם (לפני שקראו להם “פאבים”) היו גם היו בצפון העיר (כגון “פורטוריקו” בדיונגוף, “המוזג” בכנ יהודה), אך היה נוח יותר, גם “עממי” ואקזוטי יותר, בוודאי למי שכתב בדבר, להתמקם במקום שבו שתיית בירה ואלכוהול על-ידי בני אדם “פשוטים” אך “ססגוניים”, נתפסת כחלק משגרת החיים “העממית”. על זה אפשר לכתוב בעיתון, לתאר, להתפעל, להתרגש, להגג, גם להגזים, לכתוב ספר.

האמביוולנטיות של גורי המתפתל ב”בית היין” בין רצונו להיחשב “כאחד מהם” לבין שונותו, בכל זאת, מיושבי חמארות למיניהם, באה לידי ביטוי בדבריו:

פה בבית היין אתה פוגש, לפחות, את השונים ממך. אתה רואה ושמע ישראל ססגונית מאוד שיש בה גם קסם רב אך היא גם מפחידה אותך מפני שהיא אחרת. הכל שונה. המושגים, הדעות, הדעות-הקדומות, קשרי הקשרים, השנאה והאהבה זה הניכור שכה הירבו לדבר בו [...].³⁸

במקום אחר כותב גורי: “יכולתי לספר כל הלילה סיפורי דקמרון תל-אביביים שנודעו לי כאן”.³⁹ בהקשר זה מתבקש לשאול את גורי: האמנם רק בדרום העיר מספרים – ובעיקר: מתחוללים הלכה למעשה – סיפורים ומעשי דקמרון שכאלה?! ומה עם הצפון (רחוב פרוג של שבתאי, למשל)?! האם הוא חף מיצרים, מבגידות ומפרשיות עסיסיות?⁴⁰ הרי ברור, וגם גלוי

38 גורי, רשימות מבית היין (הערה 33), עמ' 121.

39 שם, עמ' 89.

40 העלמת היצרים של אנשי הצפון בולטת במיוחד כשגורי מתאר את “צפייתו” בסרט פורנוגרפי בקולנוע “מרכז” הממוקם באזור התחנה המרכזית הישנה של תל-אביב. מדברי גורי עולה שהוא צפה בסרט באופן סטרילי לחלוטין, כחוקר וכאתנוגרף נטול יצר. מן הדברים משתמע כאילו מין ותשוקה מינית –

וידוע, שאין הדבר כן, אלא שנוח ונעים לספר אותם על תושבי הדרום. שהרי בדרום "העממי", כידוע, האנשים חמי מזג ובלתי מרוסנים (האם משום שהשמש בדרום חמה יותר?), יצריהם עזים יותר וחשופים, ועל כן אין פלא ש"סיפורי דקמרון" מתגלגלים בראשי חוצות.⁴¹ צלילים דומים כלפי דרום העיר עולים גם מן הספר המשוגע של גורי, הבנוי כקולאז' של דמויות ואירועים. בספר יש אפיזודה שגיבורה הוא דני, נער מ"שכונת הקווקזים" בדרום תל־אביב. דני דומה במידה רבה לאלי מ"אדושם".

שכונת הקווקזים, שכיום אינה קיימת, שכנה סמוך לתחנה המרכזית הישנה, תחומה על־ידי הרחובות נווה שאנן, לוינסקי ושדרות הר־ציון. דני למד בבית הספר הצפוני שבו למד המספר של הספר המשוגע (ולעיל כבר אוזכר הקשר בין הביוגרפיה של גורי לבין הפרוזה שלו), רחוק משכונת מגוריו הדרומית. על דני ועל הנערים מן השכונות כותב גורי: "דני היפה. החזק. המעוז לנוכח פלישת השבטים הברבריים משכונות הדרום, ילדי־העוני המסוכנים, חדי־הברכיים ומפורזלי־המצח".⁴²

בהספר המשוגע דני משכונת הקווקזים הוא דמות אגדית משהו. מוצאו הקווקזי עורר כנראה דמיונות רומנטיים אצל בניהם של יוצאי מזרח־אירופה. דני מאופיין כחזק. וזה די מתאים לדימוי הסטריאוטיפי של נער "מפורזל־מצח" מדרום העיר. דני גם אקזוטי, כיאה לקווקזי מן הדרום. למרבה האירוניה, אותו קווקזי מן הדרום מגן על חבריו המהוגנים מבית הספר הצפוני מפני ילדי השכונה שלו. אבל בעיקרו של דבר דני הוא חריג,⁴³ שכן שכונות הדרום כולן מכונות על־ידי גורי ללא היסוס "שבטים ברבריים" והן מאוכלסות ב"ילדי עוני מסוכנים", שאפילו מבנה גופם אלים ("חד" ו"מפורזל"), וזאת מעצם היותם תושבי שכונות בדרום העיר. מסתבר שהקווקזים רומנטיים כל עוד הם רחוקים, אי־שם בהרי הקווקז, אך היחס אליהם משתנה לחלוטין כשהם קרובים, ואף מעיזים, בחוצפתם, לצאת מתחום המושב שלהם. מותר להניח שדבריו של גורי נכתבו בתום לב. אין ספק שהוא לא התכוון לפגוע באיש ושאלו בו שמץ של ודון. כי איש הגון הוא חיים גורי, מטובי המשוררים בישראל, בעל רצון טוב וזכויות רבות, בעל ערכים ומוסר. שעל כן אולי לא צריך להתרגש מן הרטוריקה המגזימה, מזווית־הראיה של נער, וממקצת הומור (הומור?) ואירוניה בכמה שורות של ספר פרוזה אחד "משוגע".

ובוודאי פורנוגרפיה – הם נחלתה של שכבת אנשים שונה משל גורי, אלה המסתופפים באזור התחנה המרכזית בדרום העיר. בצפון, משתמע, אין דברים כאלה (גורי, רשימות מבית היין, והערה 33, עמ' 154–155).

41 דבריו של גורי עולים בקנה אחד עם טענתו של הומי באבא על האוריינטליזם ש"הוא מחוזם של חלומות ודימויים, פנטסיות, מיתוסים, אובססיות ותביעות" (הומי ק' באבא, "שאלת האחר: הברל, אפליה ושיח פוסט־קולוניאליסטי", תיאוריה וביקורת, (1994), עמ' 149. המאמר כולו בעמ' 144–157).

42 חיים גורי, הספר המשוגע (הערה 31), עמ' 68.

43 חריגותו של דני בולטת גם בהמשך, כשהמספר אומר "אך הוא היה, למזלנו, נער טוב" (שם, עמ' 69). "למזלנו" משמע שאך מקרה הוא שדני התחבר עם הנערים "הנכונים" ולא עם בני השכונה שלו. לכן אין פלא שבהמשך מפיצים עליו שמועות שיצא לתרבות רעה, ורק לבסוף מתבררת האמת למספר: "לימים

עם זאת, דווקא בגלל תום הלב והאגביות של האמירות הללו, מבצבצת מהן שוב התפיסה העמוקה יותר, שאולי היא אפילו לא-מודעת, ועל-פיה תל-אביב מחולקת לשתי ישויות מנוגדות זו לזו באיכויותיהן האנושיות והתרבותיות. לא קשה להבחין כי באמצעות הדיוקן הקולקטיבי של שכונות הדרום בתל-אביב (“שבטים ברבריים”) מציע גורי, ממש כמו שבתאי, דיוקן מנוגד של השכונות הלא-דרומיות, כבמראה מהפכת. מדבריו משתמע כי תושבי השכונות הצפוניות אינם עדת אנשים פרועה אלא גוף אזרחי מסודר ושומר-חוק, ותושביהן אינם פראים אלימים אלא בני תרבות. ללמדך ששונה הצפון מן הדרום. זהו אותו דרום שבו גדל ובגר בשנות הארבעים נסים אלוני. ואותם ילדים אלימים ו”חדיר-ברכיים”, “שורצי כינים” ו”נשארי כיתות” הם גיבוריו המורכבים והאנושיים כל כך של סיפורי הינשוף שלו. לנוכח גורי ושבתאי ראוי אולי לצטט את השורות האחרונות, הנבונות כל כך, של השיר “מחכים לברברים” מאת קונסטנדינוס קוואפיס:

מה יהיה עכשיו עלינו בלי הברברים?
האנשים האלה היו איזה פתרון.⁴⁴

3. “התחפשתי לחתול רחוב”

את הרשימה “התחפשתי לחתול רחוב” פותח אלוני כך (עם השמטות לצרכי קיצור):

כאשר יצאתי לתור את תל-אביב, בלילות ראשית האביב '88, רציתי כי ינחה אותי הסופר האיטלקי איטלו קלווינו. אומנם אני בעיר הזאת נולדתי, והוא, ככל הידוע לי, לא דרך בה ועכשיו הוא איש מת [...] אך הוא כתב ספר ששמו הערים הסמויות מן העין⁴⁵ [...] קלווינו אין לי, אבל אני תר וראשי מופנה לאחור. פעם בפריז, מזמן, זכיתי בכרטיס-כניסה-חינם למועדון-לילה. [...] תפקידי היה – בחברת סטודנטים ואורחים-פורחים אחרים מסוגי – להעניק לתיירים הרגשה שהמקום אינו בדיוק שומם. [...] מאז מבצבץ בי חשד כלפי אזורי-האור בערי-האורות. [...] מוטב, אמרתי בליבי, לתור את החושך ולראות מרחוק את האור, כמין חתול (אלוני, 1996, עמ' 42).

היותו של אלוני סופר “לא-משוטט” מבהיר במקצת כמה תמיהות שמעורר הפתיח של הרשימה. הראשונה שבהן היא הביטוי “לתור את תל-אביב”. מי שרגיל לשוטט בעיר אינו צריך “לתור”

נודע לי, כי הוא חבר קיבוץ וכותב שירים. דני, דני גיבורי האציל. משורר שנרצח” (שם, עמ' 74). בכל האפיוודה הזאת בולטת האמביוולנטיות של המספר לגבי דני. מעלותיו מוצגות על רקע הפוטנציאל השלילי שלו, הנובע ממוצאו הקווקזי ומן השכונה הדרומית שממנה בא.

44 קונסטנדינוס קוואפיס, כל השירים, תרגום, מבוא והערות: יורם ברונבסקי, ירושלים, 1995, עמ' 37-38.

45 איטאלו קלווינו, הערים הסמויות מעין, תרגום גאיו שילוני, תל-אביב 2004. הספר ראה אור במקור באיטלקית בשנת 1972. אלוני קרא את הספר בטרם ראה אור בעברית.

אותה. יתור אותה – כתייר בעיר זרה – רק מי שאינו מורגל בכך. אלוני משתמש בביטוי המבוסס על ספר במדבר יג, 2, שבו אומר האל לְמִשֶׁה: "שֶׁלַח לְךָ אַנְשִׁים וַיִּתְּרוּ אֶת הָאָרֶץ". פטוק אחר, בדברים א, 24, מתייחס ליתור הזה כאל ריגול. כך או כך, מדובר על מסע לארץ, השייכת אמנם, מכוח ההבטחה האלוהית, לתרים אותה, אך בו בזמן היא גם ארץ זרה שכף רגלם לא דרכה בה מעולם. המורכבות הזאת מהדהדת גם במסע היתור הלילי של אלוני.

הצורך להתחפש לחתול רחוב כדי לתור את העיר החשוכה מעורר גם הוא תמיהה, אף שההתחפשות היא מטאפורית ואף שמוטיב ההתחפשות אהוב על אלוני והוא מרבה להשתמש בו במחזותיו.⁴⁶ לעומת זאת, הבחירה בחתול ברורה יותר, שכן החתול, כפי שכותב אלוני בסיפור "שמיל", הוא יצור חשדן שהחשיכה אינה מרתיעה אותו (אלוני, 1981, עמ' 69). עם זאת, הצורך להתחפש דווקא בטריטוריות אפלוליות, שרק מעט אנשים יש בהן, מעורר סימני שאלה. את הסיבה להתחפשות יש לחפש לא במישור המעשי – שהרי ההתחפשות היא כאמור מטאפורית – אלא להבין אותה כמצב נפשי. אלוני, כמי שמטבעו אינו משוטט, אינו יכול לתור את העיר בזהותו שלו. כדי לעשות זאת עליו לשאול לעצמו זהות אחרת, שתאפשר לו להיכנס לעורו ולנפשו של יצור המוכר כמשוטט. ומי מתאים לכך יותר מאשר חתול־רחוב, שהרחובות, כפי שמעיד עליו שמו, הם מרחב המחיה הטבעי שלו.

הצורך של אלוני, שחי כל ימיו בתל־אביב, להיעזר בקאלווינו לצורך תיורו הלילי מעורר תמיהה נוספת. הערים הסמויות מעין של קאלווינו הוא כידוע ספר של פרוזה לירית, פוסט־מודרנית. על־פי קאלווינו, מראות העיר הנגלים לעין מייצגים דברים שונים לחלוטין מאלה שמכתיב ההיגיון הפשוט והמייד. משום כך העיר נתפסת כמתעתעת וכמוליכה שולל, ולכן היא בעצם חידה. החידה הזאת דומה לחלום.⁴⁷ אלוני מצטט את קאלווינו האומר ש"ערים, כמו חלומות, עשויות תשוקות ופחדים", ומוסיף על כך באומרו שהעיר היא "חידה שאיש לא חד. בלילה, בעיקר" (שם, 44, 46). בתיורו הלילי מבקש אלוני לתהות על קנקנה של החידה הזאת, להבין אותה (אם כי לא לפתור אותה). על־פי אלוני החידה היא לא רק המטאפורה של העיר, היא גם הלוז והקונספט שלה. לכן הוא מבקש להיעזר בקאלווינו שפיענח את פשרן של ערים מדומיינות. ולכן הוא תר לא את העיר הגלויה אלא את זו הסמויה, המסתתרת באפלה, חבויה מאחורי הזוהר והאורות המרצדים. כאן צפונים החידות, התשוקות והפחדים.

אלוני חושד באור ואינו בוטח בו. לכן אין זה מקרה שברשימות של חתול רחוב הוא כותב על השיבושים החלים במערכות החשמל של הכרכים־של־ממש. מנסיון־חיי הוא יודע שהאורות של פאריס, המכונה עיר־האורות, מוליכים שולל. וכיוון שפאריס ותל־אביב שתיהן ישויות מטרופוליניות, שתיהן "כרכים־של־ממש", מובן מאליו שגם בתל־אביב האורות מוליכים שולל. ומכאן שהאמת מצויה בחושך. קל לראות שעמדתו זו של אלוני אינה עולה בקנה אחד עם קביעותיו הפסקניות של ולטר בנימין בנוגע לסופרים הכותבים על ערי הולדתם. אלוני,

46 התחפשויות למיניהן יש כמעט בכל מחזותיו של אלוני: בהנסיכה האמריקאית, ברודה ליוה, בנפוליון – חי או מת!, בהנפטר מתפרע, ועוד.

47 ראו: קאלווינו, הערים הסמויות מעין (הערה 45), עמ' 45-46.

בגישה חסרת סנטימנטים, אינו מבדיל בין עיר הולדתו לעיר זרה, ומחיל על שתייהן את אותה גישה עקרונית.

עבור אלוני המושגים “לתור את תל-אביב” ו“לתור את החושך” חופפים. על-כן אלוני אינו תר את העיר לאור היום, אך גם הלילה אינו מספק אותו, והוא מחפש את אזוריו היותר אפלים של הלילה. אפשר שההמולה, ההמון והפעילות הדינאמית של העיר בשעות היום מטשטשים את קווי המתאר של החידה, ושרק בלילה אפשר להבחין בתמציתה של העיר-החידה. נראה כי החידה מתגלמת באנשי הלילה ובעיקר באתרי העיר האפלה: רחובותיה, שווקיה, כיכרותיה. אולי משום כך אלוני מתרחק מן ההמון הסואן ביום ופונה אל מלקטי הפסולת, שותי הקפה בכך שביפו, ההומלס על הספסל ברחוב. אלה אנשי הלילה. בור-זמן החידה מתגלמת גם באלוני עצמו, התוהה אל עצמו על עברו ועל עתידו תוך שהוא פוסע במדרחוב נחלת בנימין השומם. נראה שאלוני הוגה במהותה של החידה, ולא דווקא מנסה לפתור אותה. התיור הלילי הוא מעין ניסיון לסקור ולתאר את החידה הזאת, הנתפסת כמצב קיומי. בהקשר זה אי אפשר לא לציין את העובדה שבמחזה אדי קינג עוסק אלוני באינטנסיביות הן במוטיב האור והחושך והן במוטיב החידה. הגנגסטר אדי קינג הוא מלך החושך המחפש את האור, והוא גם האיש הניצב מול החידות שאין להן פתרון.⁴⁸

אלוני אינו מתנכר לעברו, אך מן הרשימה עולה כי לפחות כלפי חוץ אין לו קרבה רגשית אל זיכרונותיו מימי ילדותו בשכונת פלורנטין, ובכל מקרה אין בו חיבה רבה לזכרונות אלה. אולי משום כך אין הוא חש צורך להיכנס בתיורו אל ליבתה של השכונה (כגון קרן הרחובות וולפסון והקישון), והוא מהלך רק בשוליה. ניכר כי לא הזיכרונות מדריכים אותו, אלא תפיסת העולם הבוגרת שלו בכל הנוגע לעיר המטרופולינית שאורותיה מתעתעים ושזוהרה כוזב. על כן, אין זה פלא כי בתחילת הרשימה, כשהוא אומר שהוא תר ושראשו מופנה לאחור, מתברר שעיקר כוונתו איננו לעברו בשכונה אלא לתקופה ששהה בפאריס, לפני שנים רבות. פאריס, העיר המטרופולינית הזרה, היא אפוא המודל של אלוני, ועל-פיה הוא תר את תל-אביב בעודו אוהז בידו הסמויה-מן-העין של קאלווינו.

רשימתו זו של אלוני מעידה על הבדל נוסף שמבדיל אותו משבתאי ומגורי. האחרונים מרגישים בתל-אביב כבני בית, אפילו כבעלי-הבית (בחלקי העיר “שלהם”), אך לא כן אלוני. בעניין זה אפשר להיעזר שוב בדה סרטו, הטוען כי ההליכה במערכת האורבנית כוללת פונקציה הבעתית שאחד ממרכיביה הוא “ניכוס המערכת הטופוגרפית על ידי הולך הרגל”.⁴⁹ בעקבות דברים אלה נאמר כי שבתאי “מנכס לעצמו את תל-אביב”, וכי השוטטות ברחובות העיר כמו מקנה לשבתאי ולגיבוריו בעלות על העיר.⁵⁰ ואילו אלוני, כאמור, אינו משוטט, אינו מנכס לעצמו את העיר ואף אינו מעוניין בכך. על כך מעידה בחירתו לתור את העיר כתייר ולא

48 בן-מרדכי (הערה 4), עמ' 94-116.

49 דה סרטו, המצאת היוםיום (הערה 26), עמ' 215.

50 סוקר-שווגר, מכשף השבט ממעונות העובדים (הערה 18), עמ' 176.

כבן־בית, בוודאי לא כבעל־בית. עמדתו כלפי החידתיות של העיר מעידה אף היא על כך שאין הוא חש שהעיר הזאת היא "שלו". תחושות אלה מהדהדות לקראת סוף הרשימה, שם כותב אלוני: "אני נתקף תחושה של מאהב דחוי: העיר מתמסרת לאחרים, בעלי מיליון, או שברולט, או סיטרוואן בי אקס. לי היא משליכה פירוורים, ליריקה, זוטות, צרורים בשיחות תפלות של אחד איטלו קלווינו" (אלוני, 1996, עמ' 49-50). והנה כך, בן הפרברים – שהיה למחזאי נחשב, איש תיאטרון מפורסם ואפילו נערץ – עדיין חש שהוא נמצא בשוליים.

4. סיפורי הינשוף: המרחב השכונתי והמסעות אל מחוץ לשכונה

עולם הילדות של נסים אלוני בשכונה בתל־אביב מיוצג בסיפורי הינשוף. בסיפורים אלה משוקעים ללא ספק חומרים ביוגרפיים רבים.⁵¹ בניגוד לייצוג המושגי המעין ארכיטיפי של הערים במחזות, מעוצבת השכונה בסיפורים כמרחב התרחשות קונקרטי.⁵² זמן התרחשותם של הסיפורים הוא מלחמת העולם השנייה, בשנים 1941-1942, כשצבאות בעלות הברית נלחמו בצבא הגרמני במדבר המערבי, בגבול מצרים ולוב, והאיום על ארץ־ישראל היה קרוב ומוחשי. על רקע המלחמה והשלכותיה, השכונה ותושביה שוקקי חיים.

הנערה־המספר, שגילו בסיפורים הוא שלוש עשרה לערך, צעיר מכדי לשלב בסיפורים הקשרים חברתיים או פסיכולוגיים, אף כי סגנונם של הסיפורים ורמתם הלשונית מעידים על נוכחותו של מחבר בוגר (שבגרותו מחלחלת אל ראיית העולם של המספר הצעיר ואל חוויותיו). באישיותו של הנערה־המספר יש שני פנים, שלכאורה – ורק לכאורה – אינם מתיישבים זה עם זה, ומכל מקום צירוף שניהם אצל אדם אחד אינו שכיח, והוא שנותן לסיפורים את אופיים הייחודי. מצד אחד הנער רגיש, יש לו דמיון עשיר ועולם פנימי מפותח, ומצד אחר הוא החלטי, ענייני ומעשי. פתיחת הסיפור "להיות אופה" מעידה על כך:

כאשר בא החופש הגדול, אמרה לי אמי לנסוע אל דודי המורה כמושבה. כמושבה בה גר דודי היתה חולפת הרכבת בין חורשות האקליפטוס ומסדקי האדמה הבצקה שבצידי הדרך אל הכרם היו יוצאים ראשים תמהים של נחשים כסופים ובכריכה שבפרדס היה צוחק הילד היפה שמת במים והלילות מלאו שיחי יסמין חרישיים. אבל אני עליתי לכיתה ז' וכבר בפסח גמרתי עם איזקינו האופה שאעבוד במאפיית האדון ששון, בבוא החופש הגדול (עמ' 116).

51 על ילדותו של אלוני ראה שרית פוקס, נמר בוער – מותו וחיוויו של נסים אלוני, תל־אביב 2008, עמ' 21-39.

52 בסיפורים אלה מיוצגים כל רכיבי המרחב של השכונה וסביבתה הקרובה, כפי שהגדיר אותם קווין לינץ בספרו הנודע *The Image of the City*. רכיבים אלה הם: דרכים (Paths), קצוות (או גבולות, Edges), שכונות (או אזורים, Districts), נקודות מרכז (Nodes), נקודות ציון (Landmarks), Kevin Lynch, *The Image of the City*, Cambridge, MA 2000 (1960), עמ' 46-90.

הדמיון העשיר והראיה המטפורית של הנער ניכרים בתחילת הפסקה. אך התיאורים הליריים של ההתחלה נקטעים בחדות לקראת סוף הפסקה, ואת מקומם תופסת הצהרה אסרטיבית. שילוב שני הצדדים האלה באישיותו של המספר, הנמצא על סף הנערות, מעניק לסיפורים – ועמם לתיאורי העיר – אופי אישי, מורכב ורגיש.

כמו אלוני עצמו וכמו הדמויות במחזותיו, גם הנער בסיפורי הינשוף לא קורץ מן החומרים המאפיינים את דמות המשוטט. מבחינתו העולם נחלק לשני מרחבים: המוכר והבלתי-מוכר. המוכר כולל את השכונה וכמה רחובות סמוכים, וכן המסלול הקבוע שבו הנער הולך לבית הספר (הנמצא מחוץ לשכונה). המרחב הבלתי-מוכר כולל את אזורים האחרים של תל-אביב ואת שאר חלקי ארץ-ישראל. עם זאת, למרות הכרותו האינטימית של הנער עם השכונה, הקשר שלו איתה, שלכאורה אמור להיות פשוט וישיר, איננו כזה. מערכת יחסיו עם הנערים בני-גילו בעייתית ומורכבת. הוא קשור לחבריו בשכונה, אך הוא גם מובדל ושוונה מהם והם מתאנים לו שוב ושוב. בהיותו דמות לא-משוטטת הנער מודע לכך שלמרחב המחיה הטבעי שלו יש גבולות. הוא אף משתמש במונח “גבול” לציון התחום שממנו והלאה אין הוא בן-בית בו. בפתחת הסיפור “הינשוף” הוא מספר על “גבול השכונה” (עמ’ 33), ובמסעו הלילי בסיפור “חייל טורקי מאדירנה” הוא אומר: “אפילו ביום לא עברתי את גבול הבתים שלי קולנוע ‘עדן הקיץ’” (עמ’ 22).⁵³ אחד מקווי הרוחב המסמנים את גבול עולמו המוכר של הנער הוא מסילת הברזל של הרכבת בקו יפו – ירושלים. מסילה זו, שכבר אינה קיימת, נבנתה בימי השלטון העות’מאני, ועדיין ניתן לראות את התוואי שלה מדרום לשכונת נווה-צדק ואת הגשר שנבנה מעליה והמוביל לרחוב שלו.⁵⁴

למרות המלחמה והשלכותיה על כל תחומי החיים, השכונה תוססת ושוקקת חיים. הנער מתאר בחמדה את העגלונים הגדולים, את המרפדות האפלוליות, את הסנדלרייה ואת הנגריות הסואנות שמנסרותיהן נשמעות למרחוק (עמ’ 47). הוא מספר על נגרים היושבים על שרפרים בפתח חנותו של מואיז לאלו (עמ’ 82), ועל עגלונים בגופיות המתקהלים בערב ליד הקיוסק והמקשיבים לחדשות ברדיו (עמ’ 56). השכונה מאוכלסת בבעלי מלאכה למיניהם, ומתקיים בה שילוב – אופייני לאזורים מסויימים בדרום בעיר – של בתי מגורים, חנויות ובתי מלאכה זעירים.

השילוב של רגישות, דמיון ומעשיות באישיותו של הנער-המספר גורם ליצירת עולם סיפורי שנע על גבול דק שבין הריאלי לדמיוני ולהזוי. דמות כאברמינו קאשי, בעל דוכן המשקאות בסיפור “להיות אופה”, מתוארת בפירוט ריאליסטי. לעומת זאת, מצחצח הנעליים מרחוב אלנבי הופך בדמיונו של הנער לחייל הטורקי מאדירנה בסיפור הנושא שם זה. המרחב שבו חי ופועל מצחצח הנעליים הוא ריאליסטי לחלוטין. מקומו הקבוע הוא ברחוב אלנבי, סמוך לשדרות רוטשילד, וגם כשהוא הולך למקומות אחרים – הם נקובים בשמותיהם המדוייקים. ואולם בדמיונו של הנער הוא הופך לחייל שראשו נערף. הנער מחבר את הדמות הריאלית עם

53 ברשימות של חתול רחוב מספר אלוני על מוכר עיתונים שניצב ב”בקצה גבול השכונה, בקרן הרחובות הרצל יפו-תל-אביב” (אלוני, 1996, עמ’ 93).

54 ראו: שמואל אביצור, “הרכבת מיפו לירושלים”, קרדום ג (15), 1981, עמ’ 40-41.

הדמות שבדמיונו, ויוצר תערובת שבה הריאלי והלא־ריאלי משמשים יחדיו.⁵⁵ דברים דומים אפשר לומר גם על דמות הזקנה סולטנה ב"להיות אופה".

מקומות הנמצאים מחוץ לשכונה מאוזכרים אף הם פעמים כריאליים ופעמים הם עוטים הילה של דמיון מעובה במטאפורות. מצד אחד, כשהנער מחפש את מצחצח הנעליים ברחוב אלנבי, הוא הולך מכיכר המושבות ועד כיכר מגן דוד במרחב תל־אביבי שייצוגו בסיפור אינו סוטה כהוא־זה מן המציאות. מצד אחר, הדמיון מוסיף נופך במיוחד לתיאורי מקומות שהם פחות מוכרים לנער. כגון: "[...] ישבנו בכתי־הזונות שבקצה רחוב אלנבי, ליד הים, עם החיילים. סאלאמון סיפר שדודו העיוור לוקח אותו איתו ליפו, בשבתות. על יד מזרז נוצרי היו דוכני תמרים אדומים והזונות ישבו בשמש ברגליים פשוקות" (עמ' 8).

בסיפורים "חייל טורקי מאדירנה" ו"הינשוף" מתוארות יציאות של הנער אל מחוץ לשכונה. בשני המקרים היציאות מוגדרות כ"מסע". הצורך של הנער להגדיר את היציאה מן השכונה, ברומה לצורך להשתמש במושג "תיור" ברשימה על תל־אביב הלילית, מעיד על כך שהנער בסיפורים אכן אינו מן המשוטטים, ולכן היציאה מן השכונה היא בבחינת מסע עבורו. בסיפור "חייל טורקי מאדירנה" יש למסע תבנית של מעין טקס מעבר, המכיל באופן מובהק את שלושת השלבים הקבועים: (א) השלב שלפני היציאה והיציאה עצמה, (ב) המסע ברחובות בעקבות מצחצח הנעליים (להלן הטורקי), (ג) החזרה לשכונה. במסעו זה של הנער הופכת תל־אביב למרחב לימינאלי שבו הכול נראה זר והזוי.

המטמורפוזה שחלה אינה רק טריטוריאלית. כבר בשלב שלפני היציאה חל שינוי בתורכי. הנער חוזר לעת ערב מן הספרייה, ובשכונה הוא פוגש את התורכי שיכור, שרוע על המדרכה ונראה מזור. הוא מעיד: "[...] אני אמרתי בלבי, איש אחר" (עמ' 17). המשפט "איש אחר" ממשיך להדהד בנפשו של הנער, והוא מבטא את המטמורפוזה שחלה בתורכי, שעבור הנער אינו רק מצחצח נעליים מרחוב אלנבי אלא גם יישות דמיונית, חידתית ומסתורית. גם הנער עצמו עובר מעין מטמורפוזה ומעיד על עצמו: "קולי היה מצחיק, חד וצורם ורחוק ממני".

55 מקורות אפשריים הן לדמות מצחצח הנעליים והן לחייל שראשו ערוף בסיפור "חייל טורקי מאדירנה" הם (א) דמות הפחמי המתואר ברשימה "לדרוש בשלום אהבת סאדת" ברשימות של חתול רחוב. ברשימה זו מתאר אלוני פחמי שהיה נושא על גבו שק מלא פחמים והיה חולה במחלת הנפילה. תיאור התקף הנפילה של הפחמי ותגובתו של אלוני הנער לכך דומים מאוד לתיאור ההתקף של מצחצח הנעליים בסיפור ולתגובתו של הנער. (ב) מקור אפשרי לדמות החייל התורכי הוא הסיפור "פחדים" (אלוני, 1949), המתאר חוויה קשה של חייל במלחמת העצמאות, שנתקל באחת מתעלות הקשר בגוויה של חייל שראשה ערוף, והוא מפנה אותה מן התעלה. על הסיפור "חייל טורקי מאדירנה" ראו גם: ש' שפרה, בין תנור לבריכה (מקרא בהינשוף מאת נסים אלוני), תל־אביב, ללא תאריך, עמ' 44-55. על־פי פוקס, חוויותיו של אלוני במלחמת העצמאות, ובמיוחד החוויה הקשה המתוארת בסיפור זה, היו טראומטיות עבורו והשפיעו השפעה מכרעת על חייו, על עולמו ועל יצירתו (שרית פוקס, נמר בוער – מותו וחייו של נסים אלוני, תל־אביב 2008, עמ' 40-95). ואולם, אין זו אלא פרשנות, ויש מקום להטלת ספק בנכונותה.

התורכי מתנער והולך “כמו חייל שיוצא למסע ארוך” (עמ' 21), ומרגע זה מתחיל מסעו של הנער, בלילה, בעקבות התורכי, אל מרחבי התשוקות הפחדים. הנער הולך אחרי התורכי באופן ספונטאני, בלתי־נשלט. מייד עם תחילת המסע חלה המטמורפוזה של העיר:

אני בארץ זרה, אמרתי לעצמי, בלכתי אחריו. הרחובות היו אפלים. פתחי הבתים היו אפלים. האוטובוסים נסעו בעיניים כחולות. אנשים נרגזים קיללו באפלה. אימצתי את הספר שבידי והלכתי במרחק כמה צעדים מאחוריו, לאורך קירות הבתים (עמ' 22).

תל־אביב בשעות הערב, עם ההאפלה השוררת ברחובות, פנסי המכוניות הצבועים כחול, הפקחים הסובכים ברחובות ותרים אחר כל קרן אור – כל אלה מהווים רקע לתחושת הזרות שהנער חש בעירו. תחושה זו שורה בו לאורך כל המסע. גם אם חלק מן הרחובות אינו זר לו לחלוטין, אין זו הטריטוריה שלו. בעוברו את מסילת־הברזל ואת קולנוע עדן הוא יודע שעבר את הגבול שאפילו לאור היום אין הוא עובר אותו לברו.

המרחב הלא־מוכר מגרה את דמיונו של הנער ואת רגשותו. המראות שהוא רואה בדרכו מתעצמים בדמיונו. העיר נעשית עבורו יותר ויותר זרה, יותר חידתית, יותר אפלה ומאימת. במסע הזה הנער – כמו אלוני ברשימה “התחפשתי לחתול רחוב” – תר את החושך ואת החידה. כדבריו:

כמו חייל רץ הטורקי, ואף אני, אחריו, כחייל, על פני סימטאות אפלות, עצים זרים, מגרשים אחרים עטויי אפלה. חלפנו על פני חיילים חבושים כובעי־סירה וילדים עזים, עויינים, שנתקעו מולי בידיים מושטות והשליכו אחרי אבנים. האם הכירו אותי מן השכונה שלי? אשה צעקה אחרי מילה שנבלעה בחושך (עמ' 23).

במסע הוא מגיע עד הים, סמוך ליפו. כאן הוא יושב ליד התורכי, לנוכח הים, וחילופי־הדברים הקטועים ביניהם עוסקים במוות ובמהותו, נושא הלקוח ישירות מעולם התשוקות והפחדים. המסע השני של הנער ברחובות תל־אביב מתואר בסיפור “הינשוף”. למעשה, “המסע” הזה הוא שיטוט מובהק (אף כי לא על־פי המתכון של בנימין ובודליר), בשעות אחר־הצהריים של אחת השבתות, אל השוק שהוא ככל הנראה שוק הכרמל. לא במקרה הנער יוצא למסע הזה בשבת, כשהרחובות בחלקה המסחרי של העיר ריקים. כפי שניכר גם במסע הקודם, הסאון וההמון של העיר הגדולה אינם חביבים על הנער, והוא מעדיף לשוטט בעיר כשרק מעט אנשים יש בה (כפי שעושה גם אלוני הבוגר בתירוור הלילי העיר).

גם כאן הנער מגדיר את השיטוט כ”מסע”, שכן היציאה מן השכונה לצרכי שיטוט ברחובות היא עבורו אירוע לא־שגרתי. לעומת “שוטטות”, שהיא מונח של חולין שאינו הולם את טבעו של הנער, השימוש במלה “מסע” מסמנת יחס רציני יותר של ההולך אל המרחב הלא־מוכר. היא מעידה גם על חשש מקשיים, ואולי גם מסכנות, הצפונים בעצם היציאה מן הטריטוריה השכונתית. “המסע” הזה אינו ספונטאני. הנער תכנן אותו מראש ויוצא אליו לברו.

העיר המתוארת במסע היא ריאלית לחלוטין. הנער מתאר בפירוט את הליכתו לשוק, את הדוכנים הריקים, את התולי הרחוב, את פחי האשפה הגדושים בירקות מצחינים ודבורים מזומזמות מעליהם. לאחר שהות ממושכת בשוק הריק הוא מתאר את הליכתו ברחוב דרך יפו-תל־אביב ואת היתקלותו הפתאומית בנהר האדם השב ממשחק כדורגל ביפו. בניגוד למסע הקודם – שמבחינת המרחב הזר והמאיים היה ראוי יותר לכינוי "מסע" – כאן השוטטות בתל־אביב בשבת אחר־הצהריים היא איטית ויש בה רק מעט ריגושים סביבתיים. הנוף של הרחובות המסחריים של דרום תל־אביב בשבת הוא שקט ועצל. בניגוד לסאון ולהמולה בימי החול, בשבת הרחובות האלה כמעט ריקים. נוף כזה, עם חוסר הפעילות שבו, מהווה קרקע פורייה לפעילות הנפשית של הנער. היתקלותו הפתאומית של הנער בנהר־אדם השב ממשחק כדורגל מהווה ניגוד לשלוות הרחובות הריקים. ההמון מעורר בנער מבוכה ופחדים. הוא חש באלימות ובאיומים הצפונים בהמון, וניכר כי הוא נרגש ומתוח. ניכר גם כי הוא מעדיף את השקט ברחובות.

פער של כשלושים שנה מפריד בין מועדי הפרסום של "חייל טורקי מאדירנה" ו"הינשוף" לבין "התחפשי לחתול רחוב".⁵⁶ מפרידים ביניהם גם הבדלים ז'אנריים, וגם העיר תל־אביב שינתה את פניה בין המחצית השנייה של שנות החמישים של המאה שעברה, שבה נכתבו הסיפורים, לבין שלהי שנות השמונים, שבהן נכתבה הרשימה. לכך מתוספת העובדה שבסיפורים הדובר הוא דמות ספרותית בדויה של נער צעיר, וברשימה הפרסונה הדוברת היא אלוני עצמו. ואף־על־פי־כן גישות היסוד כלפי העיר תל־אביב והווייתה דומות ביצירות אלה. הן המסעות בסיפורים והן התיור ברשימה מתקיימים באותה טריטוריה. זו ממוקמת ממרכז תל־אביב רדומה: משוק הכרמל ועד יפו. אלוני הוא אפוא "דרומי" מיסודו, משמע בן־פרברים תל־אביבי, וזאת גם כשהוא נוטש את השכונה־של־הסיפורים ועובר במחזותיו למרחבים אחרים. עדים לכך, כאמור, הם המחזות אדי קינג, נפוליון – חי או מת!, ובאופן אלגורי גם מחזהו התנ"כי של אלוני אכזר מכל המלך. מורכבותו של אלוני כמחזאי וריחוקו הפואטי מן הריאליזם גרמו לכך שברובד הגלוי הוא הדיר מן המחזות את שכונת ילדותו, אך לכמה מהם היא מתגנבת במסווה או בתחפושת. בדומה לאלוני, המתחפש לחתול רחוב בבואו לתור את העיר, כך השכונה בתל־אביב מתחפשת, למשל, לשכונה בנאפולי במחזה נפוליון – חי או מת!⁵⁷ במחזותיו של אלוני, אף שאין הם מחזות "סוציאליים", גם שכונות העוני – בדומה לתחנות הרכבת, מועדוני הלילה והגנים הציבוריים – הן חלק מן היישות המטרופולינית הארכיטיפית. כדברי מלך העולם התחתון, אדי קינג, במחזה הנושא את שמו: "בטח יצא לך לראות ילדים עניים, באיזו עיר, בלילה, אחרי הסרט, מתחת לפנסים ברחוב.... ילדים עניים רואים סרטים... זה מה שיש להם, בתור קולג', סרטים..." (אלוני, 1975, עמ' 21). העוני ותודעת העוני של נער מן השכונות הם הגורמים המכוננים ונקודת המוצא לעלייתו ולנפילתו של אדי קינג.

56 "חייל טורקי מאדירנה", 1956; "הינשוף", 1958; "התחפשי לחתול רחוב", 1988.

57 ראו: אלוני, 1993, עמ' 30.

ההבדל הז'אנרי בין הרשימה לסיפורים מבליט הבדל נוסף הנגזר ממידת מעורבותם הרגשית של הדוברים ביצירות. אלוני מתאר ברשימתו את העיר הלילית מזווית הראייה של מי שעטה על עצמו אדרת של תייר. כתייר הוא משועשע משהו, מסוקרן, מנסה להבין – וגם חשדן כמו חתול – אך אין הוא מעורב רגשית. לא כן בסיפורים, שבהם המסעות מלווים בפעילות רגשית עזה. פרסונת התייר וחוסר המעורבות הרגשית מאפשרים לאלוני לתהות על מהותה של המציאות המטרופולינית ולנסח את מחשבותיו ואת תובנותיו בנדון. הבולטות שבהן הן ההצהרות המטאפוריות ש“העיר היא חידה שאיש לא חד”, ובעקבות קאלווינו ש“ערים, כמו חלומות, עשויות מתשוקות ופחדים”.

מטאפורות אלה מתממשות בעוצמה רבה במסעות שבסיפורים, שבהם גם אתרים המוכרים לנער צופנים בחובם חידות, וברחובות צפון איוס. מקורם של אלה הוא מצד אחד באישיותו של הנער ובפעילותו הרגשית, ומצד אחר בהווייתו של הכרך, שהזרות מוטבעת בו וההמון גודש את רחובותיו. התשוקות והפחדים הם חלק ממהותו של הכרך ומן החידה הצפונה בו, החידה שהיא ליבתו של הכרך. את החידה הזאת איש אינו חד, כי על-פי אלוני היא לא נועדה להיפתר, ממש כפי שהתשוקות שמהן עשוי הכרך לא נועדו להתממש ושפחדי הכרך נועדו להישאר עמנו עד עולם.

יצירות של נסים אלוני (על פי סדר הופעתן בדפוס)

- “פחדים”, 1949, אשמורת, 13.10.49, עמ' 14-18. נדפס גם בתוך תלמי אפרים (מלקט ומסדר), תש”י, עט ושלח – מסיפורי מלחמת השחרור, מ. ניומן, תל-אביב, עמ' 3-19.
- “קיץ אחרון”, 1956, למרחב (משא), 9.5.56.
- “חייל טורקי מאדירנה”, 1956, למרחב (משא), 5.10.56 (נדפס בתוך אלוני, 1981).
- “הינשוף” [סיפור], 1958, קשת א, חוב' א, עמ' 41-54 (נדפס בתוך אלוני, 1981).
- הנסיכה האמריקאית, 1963, עמיקם, תל-אביב (נדפס שנית ב-2002 עם שתי גירסאות של המחזה, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל-אביב).
- הכלה וצייד הפרפרים והנפטר מתפרע, תש”ס, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- אדי קינג, 1975, מפעלים אוניבסיטאיים להוצאה לאור, תל-אביב.
- הינשוף [קובץ סיפורים], 1981, (1975), הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- “חזרה למולדת, ברכבת”, 1983, פרוזה 66-67, עמ' 5-6.
- “התחפשי לחתול רחוב”, 1988, הארץ, 20.4.88 (נדפס בתוך אלוני, 1996).
- נפוליון – חי או מת!, 1993, כתר, ירושלים.
- רשימות של חתול רחוב, 1996, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל-אביב.
- אכזר מכל המלך, 1997, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל-אביב.
- הצוענים של יפו, 2000, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל-אביב.
- דודה ליוה, 2002, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל-אביב.

רגשות ישנים, זמנים חדשים: רגש האהבה ומקומו בקשר הנישואין בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית

ירון בן-נאה
האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

המאה הי"ט הייתה מאה של תמורות מפליגות בחייהם של יהודים ושאנים-יהודים, בחיי היחידים, בחיי מוסדות הציבור ובחיי המדינה העות'מאנית. תמורות משמעותיות ביותר התחוללו בשליש השני של המאה, שעמד בסימנה של סדרת הרפורמות הפוליטיות המכונה 'תַּנְטִ'מַּאֵת'. מקצתן של רפורמות אלה המשיכו תהליכים שהחלו זה מכבר, ואחרות היו תוצאה של לחץ ופעילות מצד מדינות אירופיות. השינויים נוגעים לא רק למסגרות הקיום של המיעוטים הדתיים, אלא אף לחיי היומיום, ללבוש ולסגנון החיים, לעיסוקיהם ולעולמם הפנימי של בני התקופה – אמונות, ערכים ותמונת עולם. מאמר זה עוסק במנגנונים החברתיים שביסוד חיי הנישואין, בכוחו של הארוס ברקימת קשר הנישואין ובשאלת נוכחותו של אותו רגש חמקמק הקרוי אהבה רומנטית, טרם הנישואין ולאחריהם, במאה הי"ט ובראשית המאה הכ'.
הבירור בנוגע לאהבה מספק פרספקטיבה נוספת לבחינת ערכיה של החברה ודמותה התרבותית. מאמר זה בוחן קבוצה מוגדרת: יהודי האימפריה העות'מאנית, בעיקר תושבי המרכזים העירוניים הגדולים שבמערב אנטוליה ובבלקן הדרומי, גם לאחר שאלו עברו לשלטון יווני או אחר, וגם בקהילות גדולות אחרות סביב אגנו המזרחי של הים התיכון, בכירות פרוכיניציאליות דוגמת חלב או קהיר או ערי נמל דוגמת אלכסנדריה. על אף התמורות הפוליטיות, מדובר במרחב תרבותי אחיד יחסית, שיסודותיו מושתתים על מורשת השלטון העות'מאני במשך מאות שנים, על שפת הדיבור הספרדית-היהודית, על המסורות התרבותיות-הדתיות המשותפות, על קשרי משפחה ומסחר ועל הניידות הגוברת.

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בכנס 'קהילות בערים יס-תיכוניות', יד יצחק בן-צבי ומכון ון-ליר, ירושלים, יוני 2004. תודתי לידידי ד"ר מיכל הלד וד"ר נח גרבר על הצעותיהם והערותיהם.

אהבה ואהבה רומנטית

לא ברור אם אהבה בין בני זוג (בשונה מאהבה משפחתית או חברית, או תשוקה) היא רגש טבעי, או שמא התרבות מייצרת ומבנה אותו. מוסכם כי אין לאהבה זהות מהותנית או משמעות אחידה, וכי הגדרתה משתנית בהתאם לסובייקט ולנסיבות, וכרגשות אחרים, גם היא מותנית תרבות ותלוית תרבות, ומעוצבת על ידי תפיסות תרבותיות, נורמות חברתיות ואידיאולוגיות מגדריות. החוויה עצמה, או ההסכמה חברתית בדבר קיומה, אינם קיימים בכל תרבות ובכל עת, והמילה אהבה מעוררת בתודעת האדם המודרני משמעויות שונות מאלו שהיו למונח לפני שנים רבות, משמעויות שאף לא היו זהות עבור כל איש ואישה. הקישור בין התאהבות לנישואין מקורו בעמדה מערבית מודרנית ובתרבות הצריכה המתפתחת, המעודדת צריכת מוצרים על סמך דימויים המרוממים יופי ואושר. אוה אילוז הגדירה את האהבה הרומנטית כרגש מורכב השוזר סיפורים, דימויים, מטאפורות, מוצרים ותורות עממיות, ושכני אדם מבינים את התנסויותיהם בה לאור סמלים ומשמעויות משותפים.¹

העיסוק המחקרי בהיסטוריה של חיי הרגש הינו חדש יחסית. העדויות לקיומם של יחסי אהבה כגורם להתקשרות, ומאוחר יותר בחיי בני הזוג הנשואים, מעטות. לכל היותר נוכל לזהות אידיאל סנטימנטלי של נישואין, הממוקד ברעות, בתמיכה ובחיבה בחיים המשותפים. בעולם הנוצרי נחשבה עד לעת החדשה אהבה בין גבר לאישה כוח חתרני, הצופן סכנה לחוק, למוסר ולסדר, והממסד הרתי התנגד בחריפות לכך שרגשי אהבה רומנטית יהיו בסיס לנישואין. גם בתחומי האסלאם הדרך ההולמת להתקשרות הייתה בתיווך ההורים שדאגו לאינטרס המשפחתי. סיפוקו הרגשי של היחיד לא היה מעניינה של החברה. ככלל, עד למאה הי"ט נישאו כל בעלי הרכוש בנישואין מוסדרים, מתוך הערכה שכלתנית בדבר התועלת החברתית והכלכלית שתפיק מהם המשפחה הרחבה. הפער בין דגם של זוגיות משפחתית מחושבת, שהייתה מקובלת בעיקר בקרב בני המעמד הבינוני והגבוה, שהקפידו יותר על הפרדה המינית ועל סמני סטאטוס, לבין עיסוק רב יחסית באהבה הרומנטית בספרות העממית לסוגיה מוכר בתרבויות שונות, והוא כמעט אופייני לתקופה הקדם-מודרנית.

העדויות על אהבים והתאהבויות מתרבות מן המאה הט"ז ואילך. הקונצפט של אהבה רומנטית שנישא והועבר בספרות, והיה עד אז נחלת מעטים יחסית, זכה לתפוצה גדלה במרכז אירופה ומערבה הודות להמצאת הדפוס ולגידול הדרגתי במספר יודעי קרוא וכתוב, שהקריאה חידדה את רגישותם לרגש האהבה ועוררה אותם לבקש אותו. הנאורות, הרומנטיקה ועליית האינדיבידואל תרמו את חלקן לשינוי. כבר במאה הי"ח, ועוד יותר במאה שלאחריה, גברה באירופה המודעות העצמית, ונוצרו פנאי ויכולת שאפשרו להתעמק ברצונות וברגשות. אתוס הנישואין השתנה, ובהליך הסדרת הנישואין גברה הנכונות להתחשב ביחיד ולייחס משקל גדל לאישיות, בתנאי שבסיס ההתאמה החברתית קיים. במחצית השנייה של המאה הי"ט תתעורר

1 א' אילוז, האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לצרכנות, תרגום: ת' עמית, חיפה תשס"ב.

לגיטימציה לנישואין מאהבה, ואפילו יחס חיובי. תהליך המעבר לבחירה אישית המונעת על ידי רגש יגיע לשיאו בעולם המערבי במאה העשרים, עד כדי כך שהכתבת נישואין על ידי ההורים תיתפס כבלתי נסבלת.

במהלך השליש השני של המאה הי"ט השתנה רגש האהבה בזיקה לשינוי בדימויה של האישה, ובמקביל נוצר קוריקולום של חינוך סנטימנטלי.² אידיאל האהבה הרומנטית מתפתח בתרבות המערבית בד בבד עם עליית הבורגנות המרוממת את המשפחה כערך, כמקדש לרגשות וכמקום למימוש האחריות האישית בתחום המשפחתי-הזוגי, תוך הדגשת הבחירה והרגשות האישיים. האהבה הרומנטית, ואחר כך זו הוויקטוריאנית המבוססת על מוסר ואופי, תפנה מקומה לאהבה שהיא מוצר צריכה בתוך חברה קפיטליסטית מודרנית, המדגישה ערכים של יופי מסוים, הנאה, רומנטיקה וריגוש. כיום מעורבת האהבה הרגשית עם תשוקה פיזית ומין. אווה אילור רואה באהבה הרומנטית אחת הדרכים המובהקות של השתתפות בתרבות ובשוק של הקפיטליזם הצרכני, המעוצב באמצעות תעשיית הפרסומות והסרטים.

הפגנת רגשות ארוטיים בפומבי אינה מובנת מאליה. תחילה התחוללה תגובת-נגד מוסרנית לעליית האינדיבידואל, שביקשה לאסור כל ביטוי ארוטי בפומבי, אך לשווא. חשיבות העצמי והמראה האישי עוררה את טיפוח ההופעה החיצונית ואת חשיבות ההופעה בציבור, ובנסיבות אלו נודעה חשיבות יתר לרגשות ומודעות למשמעות עצמית של הגוף. מצב זה השתנה רק בשלהי המאה הי"ט, ומקום המפגש הרומנטי הועתק מן הבית אל החוץ. ניתן לשער כי היציאה אל התחום הציבורי הייתה ממושכת וקשה יותר בארצות האסלאם, ואירעה תחילה בערים גדולות וקוסמופוליטיות.

אהבה והתקשרות לנישואין ביהדות טרם המודרנה

ככתחומים אחרים, ולא דווקא של החוויה האישית, גם חקר ההיסטוריה של הרגשות בהקשר היהודי מפגר אחר זה שבהקשר הכללי. בעבר היו למילה העברית 'אהבה' משמעויות אחדות: יחסי אישות, משיכה מינית או אף חיבה ורעות, לאו דווקא בין בני זוג, ובלא זיקה לבחירת בן זוג לחיים. מיכאל סטלוב ביקש לברר את משמעות האהבה מתוך דיון במקורות המקראיים והתלמודיים המשתמשים בפועל 'אהב' או בתרגומו. לדבריו, אהבה בלשון חכמים היא בראש ובראשונה משיכה גופנית ומינית של בעל לאשתו, ללא קשר לאהבה רומנטית, ומן הנישואין

2 לגבי ימי הביניים וראשית העת החדשה: P. Aries et al. (eds), *A History of Private Life*, vol. IV, London – Cambridge 1990, pp. 561-577, esp. 567-577; L. Stone, *Passionate Attachments in the West in Historical Perspective*, *Passionate Attachments* (W. Gayin & E. Person eds.), New York – London 1989, pp. 15-26.

נעדר אידיאל סנטימנטלי.³ מיכאל ברגר הבחין בקיומם של שני מודלים של נישואין בימי הביניים: האחד מזרחי/מוסלמי והאחר אשכנזי/אירופי. בשניהם מצוי יסוד חוזי חזק, וניכרת תפיסתם כשותפות שבה לכל צד חובות וזכויות ומרכיב מיני חשוב. כתופות מגניזת קהיר מורות על מידה של אינדיבידואליות בהתקשרות.⁴ בחיבורו על החברה היהודית האשכנזית בראשית העת החדשה ציין יעקב כ"ץ כי הקו הבולט בהתקשרות לשם נישואין הינו "הרציונאליזם המופלג".⁵ בחברה היהודית במזרח אירופה בראשית העת החדשה לא הייתה בחירת בני זוג הכרעה אישית-אינטימית, ולא נכרכה בהתקשרות נפשית מוקדמת או בהתאהבות שכלל לא הייתה תנאי, הכרח או צורך. כבדורות קודמים, המשפחה והחברה כפו את הבחירה בהתאם לנומרות המקובלות. הקמת משפחה נתבצעה למעשה בהסכמת באי כוחם של בני הזוג, לרוב בגיל צעיר. הקהילות עצמן ניסו להחמיר את הפיקוח על ההתקשרות לנישואין, ומן המאה הט"ז מצאו דרכים למנוע קידושי סתר או קידושי צחוק, וזאת מסיבות שונות. כ"ץ מדגיש את העדר הציפייה לאושר בחיי הנישואין. רק כישלון גמור בסיפוק המיני ההדדי, ניאוף, עקרות או מריבות תמידיות יביאו לידי פירוד. פוסקים אשכנזים ייחסו חשיבות לתפקידי המשנה הכלכליים והחברתיים, לעיתים אף משקל יתר יחסית למטרה הראשונית, פריה ורבייה.⁶ קנת סטאו, שעסק ביהודי רומא וצפון איטליה במאה הט"ז, מציין את ייחודה של חברה יהודית זו, ומצביע על פסיקה המתירה התרת שידוך על רקע אי שביעות רצון הדדית, שמשמעה הסתכלות המחייבת יחס חיובי בין בני הזוג העתידיים.⁷ יוסף קפלן, שחקר את הקהילה הפורטוגלית באמשטרדם, הראה כיצד במחצית השנייה של המאה הי"ח הופיע במערב אירופה 'ארוס' כגורם בקשירת קשרי נישואין. התופעה כרוכה גם בשינוי הגישה כלפי מוסד הנישואין – מעבר מנישואין תועלתיים מוסדרים מראש לנישואין שיש בהם בחירה אישית המבוססת על ממד של משיכה ארוטית. בני זוג יבקשו לממש את האהבה בחיי המשפחה, וזו תיתפס כמסגרת

3 סטלו מציין הבדל בין היהדות הבבלית, שבה העמדה החיובית בהקשר זה ברורה, לעומת היהדות הארצישראלית, שלא הותירה שום ביטוי לארוס, אף כי אין לשלול שכך היה במציאות. ראו: M.L. Satlow, 'One Who Loves His Wife Like Himself': Love in Rabbinic Marriage, *Journal of Jewish Studies* XLIX,1 (1998), pp. 67-86, esp. 69-72

4 גם בתקופת הגניזה כמעט ולא הייתה הזדמנות לקשר מקדים ולידירות שלפני הנישואין. הריון אצל גויטיין בעניין זה מאכזב למדי: גויטיין, *חברה ים-תיכונית*, ח"ג, פרק 'בעל ואשה', עמ' 165-189. לדברי ברגר ראו: M.S. Berger, Two Models of Medieval Jewish Marriage: A Preliminary Study, *Journal of Jewish Studies* LII,1 (2001), pp. 59-84

5 'כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח, עמ' 170.

6 כ"ץ, שם, עמ' 165-173. על מניעת קידושי סתר וצחוק ראו בהרחבה א"ח פריימן, סדר קדושים ונשואין, מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ה (הספר מסודר על פי אזורים ותקופות).

7 ק' סטאו, חידוש דרך שמרנות: מיאון בגטו רומא במאות ה-16-17, ארוס, אירוסין ואיסורים (י' ברטל וי' גפני, עורכים), ירושלים תשנ"ח, עמ' 131-143. ראו בהרחבה על ענייני הנישואין באיטליה: ר' וינשטיין, נישואין נוסח איטליה: יהודי איטליה בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ז.

המספקת צרכים רגשיים וארוטיים.⁸ בהחמרת הטיפול הקהילתי בעבריינים שחטאו בניאוף או בקיום יחסי מין לפני החתונה מזהה קפלן ניסיון להציב גבולות ברורים ולגונן על מוסד הנישואין בעידן של שינוי ערכים.⁹

ביצירות עממיות שנפוצו קודם למאה הי"ט נתפסת האהבה כמשיכה מינית, מחלה ואפילו טירוף, והופעתה הצטיירה כעשויה לשקף משאלות ומאווים, ולא ריאליה. הסיפורים העממיים מלמדים גם על תפיסה חוזית של הנישואין, ועל כך שאין קשר בין אהבה לחיי נישואין. שינוי בתפיסת מושג האהבה ומקומו בהתקשרות ובחיי הנישואין הוא אחד ממכלול השינויים שעברה החברה המסורתית, כתוצאה מעליית מעמדו של הפרט והכרה בזכויותיו ובשאיפותיו, גם כשאלו אינם עולים בקנה אחד עם טובת המשפחה או העדה. השינויים שהתחוללו בחברה האירופית במאות הי"ח והי"ט הקרינו כמובן גם על יהודי אירופה. הדירת התרבות האירופית לתחומי האסלאם במאה הי"ט, אם במישרין ואם בעקיפין, בתיווכם של מוסדות כדוגמת רשת בתי הספר של כ"ח, עיתונים, ונוכחות של מהגרים ממרכז אירופה וממזרח, תחולל שינויים גם בערכים ובהתנהגויות, בכלל זה בכל הקשור לאהבה, בקרב יהודי ארצות האסלאם.¹⁰

במזרח העות'מאני

בחינה של המונח 'אהבה' במקורות הרבניים מתחומי האימפריה העות'מאנית מן המאה הט"ז ואילך מורה על השימוש במושג לציון רעות ואחוה בין אנשים, בין בני הקהל, ואפילו בין יהודים לשאינם-יהודים. רק במקרים ספורים ניתן לומר בוודאות כי כוונת הכותב לאהבה במשמעות הרומנטית המוכרת לנו. בעיקרון משמרת המילה העברית, השגורה כמובן רק בפי חכמים ובשפה הכתובה, את השימושים ה'מסורתיים' (אהבה רוחנית, התקשרות, או תשוקה פיזית), בעוד המשמעות הרומנטית נמצאת בלשון הדיבור של הציבור – במילה 'אָמור' בספרדית-יהודית.

כותבים שעסקו ביהדות ה'ספרדית' העות'מאנית וביקשו לתאר את חיי היומיום התייחסו לרגש האהבה בין בני הזוג במשפטים ספורים, לרוב אידיליים ומחוסרי ביסוס. החל בכך יוסף עוזיאל, בספרו 'המגדל הלבן' שנכתב בשנות העשרים של המאה הכ'. עוזיאל כותב

8 קפלן, ארוס, עמ' 273-278.

9 קפלן, משפחה, עמ' 273-278; הנ"ל, ארוס, עמ' 251, ועוד.

10 באיחור של כמאה שנה: א' שטאל, אהבה כגורם בבחירת בן-זוג, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד (תשל"ד), עמ' קכה-קלו; וראו גם א' שטאל, משפחה וגידול ילדים ביהדות המזרח, ירושלים תשנ"ג, עמ' 89-97. על אהבה במקורות היהודיים ראו בהרחבה נ' רוטנברג, בעקבות האהבה: על אהבה וזוגיות במקורות היהודיים, ירושלים תש"ס. מסקנותיי שונות לחלוטין ממסקנותיו.

מעמדה סובייקטיבית ואפולוגטית, ומייחד מקום נרחב לשבח את צניעות הבנות והנשים ואת קדושת המשפחה, שבעיניו אפיינו את יהדות שאלוניקי לדורותיה. המחבר מביע תקווה, תקוות שווא כמובן, שההשכלה המודרנית לא תביא עמה גם את ההפקרות המוסרית, שנתפסה בעיניו כמאפיין אירופי. בהמשך הספר הוא מספר על נישואין ללא אהבה בין שניים ממעמד כלכלי גבוה. כל אחד מבני הזוג היה כבר מאוהב באחר, בן מעמד נחות, ולכן היה בלתי אפשרי מבחינתם (ומבחינת החברה) לממש אהבה זו. לאחר גילוי הדדי של רגשותיהם למדו בני הזוג לאהוב זה את זה.¹¹

החוקר משה אטיאש התייחס לנושא זה בהקדמת ספרו על הרומנסות, והתחבטותו בין העולמות באה לידי ביטוי בדבריו: "הנערה הספרדית על אף ההגבלות שהוטלו עליה בתוך משטר חיים, מבית ומחוקן, ידעה את רגש האהבה. ואם מצאה את בחיר לבה בדרך מקרה זה או אחרת! ונפש יצאה אליו, לא תתקשר עמו בלי רשות אביה ואמה. בת כשרה וכבודה היא ולא תלך מביתה בלי ברכת הוריה..."¹². רוח דומה מנשבת מן ההקדמות הקצרות של מאספי פתגמים דוגמת אריה אלקלעי, שטרחו למיין את הפתגמים על פי נושא. בספרו על יהודי שאלוניקי שנכתב באותה עת (שנות החמישים של המאה ה'כ') הפגין דוד בנבנישתי מודעות לשינוי שהתחולל בראשית המאה ה'כ', ובהתייחסו לנישואין כתב: "בתחילת המאה ה'כ' בנשוב בחברה רוחות הקדמה מהמערב חלו שינויים בגובה גיל הנישואין ובחופש הבחירה של הזוגות, ואולם עדיין רבה הייתה השפעת ההורים בהתייעצות ובהחלטה הסופית"¹³. ההסתייגות מבקשת לשמר את תדמיתה האדוקה של הקהילה. נראה כי סופרים חשו משוחררים יותר, ודברים מפורשים על השבר בחברה המסורתית בהקשר זה נכתבו כבר בראשית המאה ה'כ'.¹⁴ אפנה תחילה לביורר מקומה של האהבה בשידוכין, ובהמשך – לצד הרגשי של חיי הנישואין:

- 11 י' עוזיאל, המגדל הלבן, תל-אביב, מהד' שניה תשל"ח, עמ' 55. הספר נדפס בשנת 1929, אך בו מעין מכתב שנכתב בשנת 1900 לערך המתאר את חיי היהודים בשאלוניקי. הסיפור מובא שם, עמ' 180-200. תקוותו הייתה כמובן מופרכת. בירינו ידיעות על זנות כממדים נרחבים במאות ה'ט והכ'. ראו לאחרונה רפעת באל: Rifat N. Bali, *The Jews and Prostitution in Constantinople 1854-1922*, Istanbul, 2008.
- 12 מ' אטיאש, רומנסירו ספרדי, ירושלים, מהדורה שנייה, תשכ"א, עמ' 39. במקום אחר תיאר את השינוי למהפכת ה'תורכים הצעירים' (1908): מ' אטיאש, קנסיונירו ספרדי, ירושלים תשל"ב, עמ' 83.
- 13 ד' בנבנישתי, יהודי שאלוניקי בדורות האחרונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 50. פרט לכך התעלם המחבר לחלוטין מן הצד הרגשי של ההיכרות ושל חיי הנישואין: שם, עמ' 50-51; 71-70.
- 14 יוסף הלוי, בת המזרח החדשה, רמת גן תשנ"ו, עמ' 89-83. המתח בין השידוכין, הסדר הישן "חוק העולם", לבין נטיית הלב, ההתאהבות, מגיע לשיא במרד של הגיבורה, המבקשת גט ומתקוממת נגד בעלה ומשפחתה. המחבר קושר את השינוי לבנות המעמד הבינוני דווקא.

1. השידוכין

טקס הנישואין חתם תהליך ממושך של חיפוש, בדיקות והתאמות, תהליך שבוצע ברובו על ידי נשים שהשתמשו ברשתות הקשרים ביניהן, אגב ביקורים בבתי ידידות ובילוי בבית המרחץ. סיומו הפומבי של התהליך הסמוי והממושך ניתן בידי גברים, ובשכבות מסוימות אף השתמשו במתווכים מקצועיים – שדכנים, שדאגו לניהול המשא ומתן בדבר המחויבויות הכספיות של הצדדים וקיבלו שכר על שירותיהם. בחפשמ שידוך ביקשו בני הדור תכונות וכישורים מסוימים, ואלו לא היו בהכרח זהים לגברים ולנשים. חיפוש זה מסגיר את האידיאלים של החברה היהודית העות'מאנית, ואהבה אינה נמנית עמם:

א. עושר. מקומו של העושר בראש סולם העדיפויות נראה בלתי מעורער. אף כי הפתגם העממי מבקש גם למרנות וגם עושר,¹⁵ הרי רצף מקורות מאז המאה הט"ז ואילך מצביע על חשיבות העושר, ועל מציאות בה נישאים בני עשירים במהירות ובגיל צעיר למדי. ככל שהנדוניה המובטחת הייתה גבוהה יותר, כך גברו סיכויי הנערה לשידוך מוצלח.

ב. ייחוס משפחה. כבר בחצי האי האיברי היה ייחוס המשפחה גורם נכבד בקביעת המעמד החברתי וקשרי החיתון, וכך היה גם בקרב צאצאיהם של יוצאי חצי האי האיברי. רבים התגאו בייחוס, אמיתי או מדומה.¹⁶ במובן זה הייתה החברה היהודית סגורה וקפדנית יותר מן העילית של החברה העות'מאנית (לפחות זו שלפני המאה הי"ח), בה לא נתקיימה אצולה, ונישואין לשפחות היו נוהג רווח.

ג. קרבת משפחה. נישואין לבני משפחה, ובפרט נישואי דוד לאחייניתו ונישואי בני דודים מצד האב, היו העדפה תרבותית שאפיינה את יושבי האגן המזרחי של הים התיכון. העדפה עתיקת ימים זו מצויה בזיקה הדוקה למבנה הפטריארכאלי, והיו לה יתרונות ידועים.¹⁷

ד. תכונות אישיות. התכונות המתבקשות מבני הזוג משקפות את התפיסה המגדרית של גבריות ונשיות, במקרה זה בהקשר התפקודי. על האישה להיות בריאה, כדי שתוכל לנהל את משק הבית ולשרת את בעלה; עליה להיות מסוגלת להעמיד צאצאים בריאים, ולהחזיק במידות

15 'חכם אי מירקאדיר אליגריאה די לה מוז'ר': כלומר חכם וסוחר הוא משובש האישה: מ"ד גאון, בשמים מספרד (בעריכת י' גאון), ירושלים תשמ"ט, עמ' 22; א' אלקלעי, אמרות ופתגמים של יהודי ספרד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 15; י' מוסקונה, פניני ספרד – אלפיים פתגמים מאוצר החכמה של יהודי ספרד, תל-אביב תשמ"ב, עמ' צד; ועוד.

16 על כך מלגלגל בארסיות ר' מנחם די לונזאנו: "...ויש מתיחסים דים היותם קרובים לארודי או לעדי, לשוחם משפחות שוחם... לירבעם לאיזבל גבירה לבעשא בן אהיה או לזמרי, כבוד יחסם יכס על כל פשעים ועל כל מום..." (ר' מנחם די לונזאנו, שתי ידות, ונציה שע"ח, דף קלו ע"א-ע"ב).

17 היתרונות: הידוק קשרי המשפחה, ודאות ביחס למחותנים, ואולי גם נישואין טובים יותר ומניעת קטטות. על נישואי קרובים בסוריה בשלהי המאה הי"ט וראשית המאה הכ' ראו נ' זנר, "החיים הפנימיים של יהודי סוריה בשלהי התקופה העות'מאנית", פעמים 3 (תש"ס), עמ' 51-52. נוהג זה היה חשוב במיוחד עבור אנשים אמידים שביקשו לשמר כך את כספי הנדוניה במסגרת הון המשפחה.

הטובות המאפיינות אשת חיל – צניעות, אדיקות בקיום מצוות, הריצות.¹⁸ נתקיימו אידיאלים ברורים בנוגע ליופי, בעיקר יופי נשי, אך אין רמז לכך שיופי היווה גורם בסיסי בהתקשרות הראשונית,¹⁹ והעדרו לא היה מגרעת רצינית, לפחות עד סוף המאה הי"ט, בעיקר משום שהוא נחשף רק בין כותלי הבית. חשיבותו הגוברת של היופי הנשי והגברי היא מן הסממנים הבולטים של הזמנים החדשים, ויש לו זיקה לנראות של בני הזוג ברשות הרבים. אישה יפה הופכת להיות קישוט לבעלה. מאלפת העובדה שבנוסח וידוי המיוחד לנשים יהודיות בבגדאד נזכרת התבוננות נשים ביופיים של הבחורים, כלומר שבקהילה גדולה וחשובה במזרח מתייחסות נשים כבר בראשית המאה הכ' ליופיו של הגבר המיועד.²⁰ חשיבותם של הבתולים הייתה סמלית, אך לא עקרונית. עיקר תפקידם היה לשמש ראייה להתנהגות צנועה קודם הנישואין. משעה שאבדו בנסיבות לגיטימיות (תאונה או נישואין), שוב לא היה הדבר רלוונטי, אלא לגובה המוהר שקיבלה האישה.

מן הגבר נדרש פחות. עליו להיות מסוגל למלא את החובות המנויים בכתובה: לזון ולפרנס את משפחתו, ולמלא את חובות האישות ('עונה'). העובדה שתכונותיו של הבעל המיועד אינן מפורטות (לחיוב או לשלילה) מצביעה על כך שהאישה היא זו שעמדה לבחירה, וכי האטרקטיביות שלה עומדת ביחס ישר לתכונותיה ולכישוריה. בקיומו של פגם גופני או דופי מוסרי במועמד או באחד מבני משפחתו היה כדי להמעט מערכו של בן הזוג המיועד. פערי גיל, ובפרט נישואי גבר מבוגר או זקן עם אישה צעירה, היו שכחים, אך החברה הייתה ערה לאומללותה של נערה שנישאה לבעל זקן, כפי שעולה מן הפתגמים המלגלים בעניין זה. אף כי לא הייתה רגש בלתי מוכר, אהבה לא היוותה בדרך כלל שיקול בבחירת בן או בת הזוג, ובני התקופה לא ציפו להתאהבות כתנאי מקדים או הכרחי לנישואין. שינוי של ממש באידיאלים הסנטימנטליים ותמורות באסטרטגיית ההתקשרות ובדרישות ההדדיות של יהודים בלואנט יתחוללו רק במפנה המאות הי"ט-הכ'. הסיבות לכך נעוצות בגורמים תרבותיים וחברתיים:

- 18 חוות דעתם של גברים על נשים לא הייתה חיובית: הדימויים השכיחים בכל שכבות האוכלוסייה ובסוגות ספרותיות שונות – מן הסיפור והפתגם העממי ועד לדרשה וספר המוסר – היו של עצלות, בזבזנות, מקנאות, קלות דעת, ובעלות נטייה כרונית לשבועות שווא, לקללות ולקטטות.
- 19 על רקע זה בולט כיוצא דופן מכתבה של אישה יהודיה מדמשק שעניינו חיפוש רעיה לבן משפחת פרחי העשירה ורבת העוצמה, שהתאלמן: "...ובתנאי שתהיה כלולה בדעת וביופי וטובת המראה בכל מכל כל, באורם הפנים, במותק, ובלטיפות, ושלא תהיה לבנה עם בוהק הפנים ודיהת המראה וחסרת השער, שכאלה אנחנו לא נסבול אצלנו. באופן שתהיה כלילת יופי וטעם בכל האיברים, בפה, באף ובגזרת הגוף, וקומתה בינונית..." ("מ"מ טולידאנו, אוצר גנזים, ירושלים תש"ך, עמ' 102)
- 20 ר' יוסף חיים, חקי הנשים, מהר' רי"ח מזרחי, ירושלים תשנ"ז, עמ' קצה. ראו גם שירי חתונה מעיראק, בהם נזכרת גם אתבה: "אבישור, החתונה היהודית בבגדאד ובבנותיה, ב, חיפה תשנ"א, עמ' 81-184. אינני מאמין שבגדאד שונה בעניין זה במובהק מקהילות יהודיות דוברות לארדנו באימפריה העות'מאנית.

א. השפעת המודרניזציה, ובעיקר חינוך בנות בבתי ספר פרטיים ובבתי ספר של כ"ח.²¹ בהקשר זה ניתן להוסיף גם את הופעתה של סוגה חדשה בספרות הלאדינו: סיפורים, מחזות ובעיקר רומנים מתורגמים ומעובדים מצרפתית. קריאת רומנים נעשתה פופולארית, והשפיעה על עולמם התרבותי, המנטאלי והרגשי של הקוראים והקוראות. קישור ברור בין ההשכלה והתרבות האירופית לבין פריעת סדרי המוסר והצניעות מצוי בדרשה של ר' שמעון אגסי מבגראד בשנת 1906, וזהו הציר העיקרי של דבריו: העבריינות הדתית היא תוצר ההשפעה אירופית, וזו גורמת אף רעות אחרות לציבור היהודי.²²

ב. תמורות חברתיות ותרבותיות שחלו ברבע האחרון של המאה הי"ט, בהן יציאת נערות לעבודה במקומות עבודה, דוגמת מפעלי הטבק הידועים בשאלוניקי, ובכלל שבירת דפוסי הקיום הישנים, בהם החלשות המסגרת הקהילתית, חשיבות הגדרים המעמדיים והתרופפות גדרים המוסר וההפרדה המינית,²³ אפשרו מפגש ישיר ובלתי אמצעי בין בני הזוג, ובמקביל צמחה דרישה של בני הזוג להיכרות קודמת ולהסכמה הדדית המבוססת על רגש אהבה. מטבע הדברים הגבירה ההיכרות המוקדמת בין בני הזוג את החשיבות שיוחסה למראה החיצוני של נשים וגברים כאחד. שיר (קנטִיגָה) שכתב המשורר העממי יעקב יונה על השריפה

21 בתי ספר לבנות הוקמו אמנם כבר בשנות השבעים, אך תנופה של ממש והמשכיות ניכרת רק משנות השמונים והתשעים של המאה הי"ט: א' ורדיג, חינוך, חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון, 1860-1929, ירושלים תשנ"א, עמ' 34-39 (ושם שנות הקמה של בתי הספר בערים השונות). השוו למשל לדיווחים על מצב הנשים במרכז שבמרוקו (שם, עמ' 90-91). על התרופפות המסורת בקהילות היהודיות בסוריה ראו י' הראל, בספינות של אש למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות 1840-1880, ירושלים תשס"ג, עמ' 123-127; זנר, החיים הפנימיים, עמ' 57-58.

22 ר' שמעון אגסי, אמרי שמעון, ירושלים תשכ"ח, וראו במיוחד דפים רג ע"ב – רח ע"א. בהערך מחקר אודות האימפריה העות'מאנית אין לי אלא להזכיר כי בשכנתה המזרחית של האימפריה, איראן הקג'ארית, היה באותה עת ממש נושא האהבה, המיניות ומנהגי הנישואין לטיעון מרכזי של המודרניות כפי המשכילים המחדשים. הכותבת אף מציינת הופעת שני סוגי ספרות בראשית המאה הכ' – האחת רומנטית, טהורה, והאחרת מוסרנית, העושה קישור טרגי בין אהבה לניצול מיני ולאכזבה. מאמר IJMES.

23 בעבודתה על קהילת שאלוניקי מציינת גילה הדר רק חלק מן הסיבות לשינוי: גילה הדר, היבטים בחיי המשפחה היהודית בשאלוניקי 1900-1943, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, חיפה תשס"ד, עמ' 227. בקהילות פרובינציאליות קטנות הוסיפה המסורת להכתוב את אורחות החיים. כך למשל בירושלים פעלו אותם מנגנונים חברתיים כבימים עברו. יוסף הלוי דן ברומן שעניינו החיים בירושלים בראשית המאה הכ', והמספר על בחורה ירושלמית ממשפחה טובה ואמידה נאלצה להינשא עם בחור נחות מעמד משום פגמיה: השכלה, כיעור וגיל גבוה. אלמלא נישאה הייתה מונעת גם מאחותה להתחתן. במקרה זה המשגיח של הישיבה מציג בפניו את השירוך המוצע: "הדת ועץ הדעת: פולמוס משכילי ברומאן פולקלורי מחיי היישוב הספרדי הישן בירושלים", פעמים 49 (תשנ"ב), עמ' 135-153.

הגדולה בשאלוניקי בשנת 1890 מתאר את הנזקים החומריים ואת המצוקה בעיר. מאלפת העובדה שהמחבר ראה לנכון למנות בהקשר זה גם את שבירת הסמכות ההורית, במקרה זה: תמיהת ההורים מול ההתנהגות הבלתי צנועה של הצעירים היוצאים יחד לבלות. כן ביטא את חוסר שביעות הרצון שעוררה תופעת שיטוט בנות ברחובות.²⁴ תמורות הזמן השפיעו בצורה מכרעת על היחסים ההיררכיים בין ילדים להוריהם ועל היחסים בין המינים. אחת התופעות הנדונות בשירת הקופלָאס, המתייחסת לבעיות שהטרידו את החברה היהודית, היא העזתן של בנות להביע רצון עצמאי וסירובן לשידוכים המיועדים. במעין קינה על הבחורות המודרניות השוגות באהבים עוד לפני נישואיהן נאמר כך: "עלמות שבזמננו / אין הן חפצות חתן / אך לפי טעמן תרצינה / בלי שפם ובלי זקן. עלמות שבזמננו / אין הן רוצות שדכנים / עוד בטרם תתארשנה / הן שוגות באהבים...".²⁵ רוחות המודרנה, ובכלל זה התשוקה החדשה של גברים ונשים לאהבה רומנטית והתעוררותו של כוח נשי, הן בין הנושאים הבולטים בספרון מוסר שפרסמה ריינה כהן בשאלוניקי בשנת תרנ"ח בשם "לאס מוג'אג'אס מודירנאס", כלומר הבנות המודרניות.

המנטאליות המסורתית באה לידי ביטוי נפלא בדברים שאומרת אישה יהודיה שגדלה בקורפו בראשית המאה לבנה הבוגר, הסופר הצרפתי אלבר כהן, נוכח הנראות של האינטימיות הזוגית בפרהסיה: "אהבה שמספרים עליה בספרים ממנהגי עובדי האלילים היא. אני אומרת לך שהם עושים הצגות... הם אוהבים זה את זה אהבה גדולה, הם בוכים, הם מתנשקים נשיות תועבה על הפה, ולאחר שנה הם מתגרשים! אז איפה האהבה? נישואים שתחילתם באהבה הם סימן רע לבאות... האהבה האמתית, אם אתה רוצה לדעת, היא ההרגל, להזדקן יחד".²⁶ הבכי והנשיקות, אותם סממנים סנטימנטליים שהאם מזכירה, מעוררים את השאלה בנוגע לטיבם של הביטויים המוחשיים לאהבה. גם במקרה זה מדובר כמוכחן בסימנים מוסכמים ההולמים את רוח המקום והזמן – כתיבת מכתבים, הענקת מתנות, אולי אף מבטים ונגיעות. מקורות בודדים מזכירים חיבוקים ונשיקות כסימני אהבה, ואולי שלא במפתיע, דווקא כאשר מדובר בעדות על מקרי ניאוף וזנות. שאלה מאיסתנבול מראשית המאה העשרים מזכירה הבאת תכשירים קוסמטיים על ידי המאהב כסימן לאהבה.²⁷ מושג־מה על טיבם של גילויי

24 מ' אטיאש, "יעקב יונה – המשורר העממי הנודד בשאלוניקי", ספונות טו (תשל"א-תשמ"א), עמ' קפ. וראו לדוגמה אברהם יונה, מועדים לשמחה... שאלוניקי תרע"ה (עמ' 6-7) = קומפלאס דיל פיליק, ח ע"א: בין דבריו גם תלונה על התערבות בחורים ובחורות בשאלוניקי הגורמים בהתנהגותם בושה להוריהם. על מרדנות של נערה שלמדה בבית הספר בכגדאד ראו דיווח משנת 1903: רודריג, חינוך, חברה והיסטוריה, עמ' 91-93.

25 מ' אטיאש, קנסיונירו, עמ' 82 (וכבר ציטט אותו שטאל, אהבה, עמ' קלו).

26 אלבר כהן, הספר אשר לאמי, לוד תשס"ב, עמ' 24. בעת שנאמרו הדברים חיה האישה במארכי שבצרפת.

27 עניינה של השאלה חשדו של גבר כי אשתו בוגדת. הוא תפס אותה מתייחדת בביתם עם בחור מופקר "דזה הבחור הביא להאשה הלזו תמרוקי נשים הנהוג להם דזה מורה דיש להם קשר ואהבה עזה

חיבה ואהבה מצד מחזר ובעל נשתמר בדבריה של בִּינֹטָה, דמות ספרותית שחיה בשאלוניקי שבין מלחמות העולם. האישה הזקנה מזכירה לבעלה כיצד נהג, ככל הנראה בשנות השבעים או השמונים של המאה הי"ט, לשיר לה בלדות והביא לה מיני מתיקה ותכשיטים.²⁸ קשר הנישואין בחברה המסורתית לא נתפס כשותפות חיים ויחסי קרבה בין יחידים בוגרים, אלא בעיקר כדרך התקשרות שמניעה חברתיים וכלכליים.²⁹ ברית הנישואין שימשה את קרוביהם הבוגרים של בני הזוג, ובפרט את אביה ואחיה של האישה, למימוש אינטרסים משפחתיים, ובעיקר לשימור הסטאטוס החברתי של המשפחה הרחבה או להעלאתו. תכלית הנישואין הייתה הולדת ילדים באופן לגיטימי, והמשכיות. לא היה לנישואין כל קשר לסיפוק רגשי ולתפיסות עכשוויות בדבר כבוד האדם וזכותו לחירות ולאוויר.

החברה היהודית העות'מאנית המסורתית החזיקה בסולם ערכים שבו ניצבו במקום גבוה ערכי כבוד המשפחה והיוקרה האישית. בהתאם לכך עוצבו דפוסי ההתקשרות לנישואין, שהיו מרכיב מרכזי בשיטה הפטריארכאלית, כשהשידוכין נערכו בין משפחות כאמצעי להשגת אינטרס כלכלי וחברתי של המשפחות המתקשרות, וכנגזרת של מעמד חברתי, עושר ויחס המשפחה. תנאי המקום והזמן, קרי משטר ההפרדה המגדרית הנוקשה, כמו גם תכליתה של ההתקשרות, שללו מכל וכול מפגש פיזי של בני הזוג כדרך היכרות לגיטימית. עד ראשית המאה העשרים לא רק שלא יחסה משמעות לרגשות רומנטיים ולהעדפות אישיות, אף לא ניתנה לגיטימציה להיכרות אישית קודמת. נישואין מתוך בחירה או התאהבות נחשבו בלתי ראויים ובלתי רצויים, במיוחד בקרב בני המעמד הבינוני והגבוה. שידוכין ונישואין ביוזמה אישית ושלא ברצון ההורים נחשבו מעשה חמור וראוי לגינוי, לעיתים בלתי חוקי ובדיעבד גם חסר תוקף. שלא במפתיע, המקורות המעטים יחסית שמזכירים מעשים מסוג זה דנים דווקא בבנים כמי שיזמו אותם.³⁰

ביניהם]...". בני הזוג עקרו למקום אחר, והבעל אף הביא את אמו לחיות עמם על מנת שתשגיח על כלתה. למרות זאת החלה לנהל רומן עם שכן, בחור צעיר, ואז פרצה קטטה חדשה והעניין הובא לפני הדיינים. בתשובה מסופר כי האישה נחקרה "...וכפי סגנון דבריה ראינו דלא יש שום חשש ח"ו דהיה לה פריצות ודיבוק אהבה עם הבחור השכן..." (ר' חיים מנחם פראנג', מטה לחם, קושטא תרס"ב, אה"ע, ח"א, כב, נו ע"ב). סביר להניח שהאישה הצליחה להטעות את הרבנים.

28 ד"מ בוניס, קולות משאלוניקי היהודית, ירושלים – שאלוניקי תש"ס, עמ' 143, 168-169. על הבאת חלבה למשודכת ראו למשל מ' כהן-סראנו, קונסז'אס אי קונסז'קאס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 30.

29 אין זה שונה מן "הרצינונליזם המופלג" בקביעת השידוכין, ומהגורמים הקובעים בעניין זה בקרב היהודים במרכז ובמזרח אירופה כפי שניתחם יעקב כ"ץ: כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 168-171.

30 ריווח נדיר על עימות דרמטי ותגובה רגשית עזה בא בשאלה שנשאל אחד מחכמי שאלוניקי: "...ולא פנה אל צעקות וקללות אמו כלל... ותבך ותתחנן לו ונתנה בקולה קול בכי קול צעקה גדולה ומרה ומכה את עצמה הכאות של מות וקראה למקוננות כמי שמתה מוטל לפניה..." (ר' אברהם גאטיניו, צרור הכסף, שאלוניקי תקט"ז, יו"ד, יב, כו ע"ב). במקרה אחר מקללת אם את בנה שנשודך שלא ברצונה: ר' מאיר מלמד, משפט צדק, ח"א, שאלוניקי שע"ה, א, ב ע"ג.

בנסיבות אלו אין לתהות על סיפורים הנראים לנו כיום מזעזעים בחוסר רגישותם, בהם למשל נוהג השאת אחות הנפטרת לאלמן טרי במהירות, לעיתים אף בעצם יום הפטירה ובטרם הקבורה. כך למשל הושאה בצפת בשנת תנ"ח בלחץ הציבור נערה קטינה, שכבר הייתה משודכת לבחור יהודי בצידון, לבעלה המיועד של אחותה, שנפטרה ערב נישואיה. מקרה זה לא היה חריג.³¹

החתן או אביו ניהלו בדרך כלל את המגעים, בסיוע שדכן או בלעדיו, עם אבי הכלה, שזכותו לקרש את בתו הקטינה, אף שלא מדעתה ומרצונה, הייתה מעוגנת בהלכה ובלתי מעוררת.³² בהעדר הורים או קרובים בעלי יכולת היה זה תפקידו של האפוטרופוס למצוא בן זוג ראוי, ולתת לנערה המשודכת את הנחווץ לה כיאה לכבוד משפחתה.³³ קיימות עדויות למעורבות של בני המשפחה הרחבה בקביעת קשר הנישואין או באישורו. קרובי משפחה וירידיים בחשו בקשרים המתרקמים, מי מטעמים טהורים ומי מאינטרס אישי, ולא היססו להפריד בין בני זוג שכבר נשדכו, לעיתים תוך שימוש ברכילות ובהשמצות מכווערות, בעיקר לגבי תומתה של הכלה, מושא שכיח להשערות ולפנטזיות. הן הממסד הקהילתי והן בני המעמד הבינוני, ובעיקר הגבוה, חששו מפני נישואין בלתי הולמים, וביקשו למנוע פריצת גדריו המעמד וערעור יציבות החברה. מאחר ובפיקוח המשפחתי והחברתי לא היה די, תיקנו מנהיגי הקהילות וחכמיהן למן המאה הט"ז ואילך תקנות שהעניקו לקהילה כוח להתערב ולבטל מעיקרם את קידושי היחיד. הן חייבו נוכחות עשרה וחזן או רב הקהל בעת הקידושין, על מנת שאלו יהיו תקפים, והן מלמדות על מתח ודינמיות בלתי פוסקת.³⁴ ההתקשרות האינטימית הופקעה אפוא מבני הזוג ומן המשפחה המצומצמת והוכפפה מכאן ואילך לפיקוח ולהסכמה ציבוריים. הצדדים השתדלו בכל זאת להפגין מראית עין של רצון הדדי, וברבים משטרי השידוכין נאמר מפורשות כי אבי הכלה מקבל עצמו להביאה לחופה "מרצונה הגמור רצויה וחפצה

31 הנימוק העיקרי היה שצורכי החתונה כבר הוכנו. הפוסק שנדרש להשיב בעניין תביעת הפיצוי מצד החתן מצידון טען כי מדובר בנוהג מוכר, ופטר את אבי הכלה מתשלום קנס על הפרת השידוך: ר' אברהם יצחקי, זרע אברהם, ח"ב, קושטא תצ"ב, חו"מ, יא, קז ע"ב. היו שגינו נוהג זה: ר' יצחק מולכו, אורחות יושר, שאלוניקי תקכ"ט, ריב ע"א.

32 מן המקרה שלהלן ניתן להיווכח עד כמה ההתקשרות בין בני הזוג הייתה עניין כלכלי הנתון ביד ההורים, ובעיקר ביד הגברים: "ראובן שדכן שדך בת שמעון לבן לוי ונתפשו קודם לוי עם ראובן השדכן על סך כך וכך שיתן שמעון, ונתקבצו שלשתם כאחד שמעון וראובן השדכן ולוי ושלחו לבן לוי לבא ליתן סבלונות כנהוג. ובבא בן לוי אמר השדכן לבן לוי על ענין המדודים כבר פסקתי עם אביך מה שנתחייב לך שמעון ליתן ע"פ התנאים שפסקתי עם אביך השבע כנהוג ונתרצה בן לוי ונשבע ונתן סבלונות. ... (ר' משה בנבנשת, פני משה, ח"ג, קושטא תע"ט, ג, ה ע"א). בשנות השלושים של המאה הי"ט מינו דייני איסור והיתר באיסתנבול את סבה של נערה מסוימת לטפל בשידוכיה העתידיים: ל' בורנשטיין-מקובצקי (מהדירה), פנסק בית-דין איסור והיתר בקושטא, ת"ע-תרס"ג, לוד תשנ"ט, עמ' 52.

33 ר' יצחק נבאר, לב מבין, שאלוניקי תקע"ז, הלכות אישות, עה ע"ג.

34 א"ח פריימן, סדר קדושין ונשואין, מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ה.

ומפויסת לקבל קידושין". לעיתים התחייב גם אבי החתן התחייבות מקבילה. לחתן ולכלה נשמרה זכות לסרב, וזכותה של קטינה שבגרה למאן לשידוך שנעשה עבורה הייתה מעוגנת בחוק הדתי. מקרים של סרבנות ומיאון לא היו נפוצים.³⁵ מאידך, התנגדות פסיבית באמצעות גילוי חוסר עניין, עצב, או בעיות בקיום יחסי אישות, לפחות בראשית חי הנישואין, הייתה שכיחה.³⁶ היו גם דרכים אקטיביות יותר להבעת סרבנות – בריחה, קידושי סתר, או התאבדות.³⁷ החברה הסובבת והמשפחה עשויות היו להביע הבנה לקושי הרגשי, אך ציפו כי היחיד יתעשת ויכנע למה שהוכתב לו. בחברה המסורתית הוסיפו העדפת הקבוצה והאינטרס הקבוצתי להיות ערך חשוב יותר מהגשמה וממימוש עצמי, והחינוך והחברות היו מכוונים להפנמת עדיפות זאת. הזמנים החדשים ערערו את המבנים הקיימים, ומן המקורות העבריים עולה רושם כי הסרבנות גברה במידה ניכרת במחצית השנייה של המאה ה"ט ובראשית המאה הכ'.

35 בדיונו במנהגי הנישואין של יהודי רומא ערער קנת סטאו על התמונה המקובלת שלפיה השידוכין היו נתונים באופן בלעדי בידי האבות. הוא מציין את המרווח החוקי שנתאפשר לבני הזוג הצעירים, ומדגיש כי יהודים, בניגוד לשכניהם הגויים, העניקו לילדיהם את זכות הסירוב: ק' סטאו, "חידוש דרך שמרנות: מיאון בגטו רומא במאות ה-16-17", ארוס אירוסין ואיסורים (בעריכת י' גפני וי' ברטל), ירושלים תשנ"ח, עמ' 141-143. המקרים שסטאו מביא הינם יוצאים מן הכלל, ואין בהם אלא לחזק את התמונה הכללית של ציות לרצון ההורים. מעניין להעלות בהקשר זה את סיפורה של גליקל מהאמל: היא שורכה בגיל שנים עשרה, ובבגרותה שידכה את ילדיה עם אחרים בלי לשאול לדעתם.

36 לדוגמה ראו ר' אברהם אישטרושה, ירך אברהם, ח"א, שאלוניקי תקע"ה, אה"ע, ח, מג ע"ב. במקרה אחר החתן אינו מעוניין בכלתו, ואדישותו כלפיה מתבטאת באימפוטנציה: ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, ח"א, ונציה ש"צ, רסז, קכב ע"ב.

37 כך למשל מסופר במקור הבא: "ראובן דְּשֶׁךְ בתו קטנה בשבועה עם י' [=בן שמעון... ועתה אחר עבור כמו ששה שנים מו"מ [=מעלה ומטה] וכבר נתגדלה הנערה והיא כמו שבעה עשר שנים מו"מ מיאנה ואינה רוצה הבן שמעון מפני כמה סיבות.]. וענתה האשה ואמרה שאם אביה ואמה רוצים להשיאה בע"כ [=בעל כורחה] לבן שמעון הנז' היא מאבדת את עצמה שחונקת את עצמה או אוכלת סם המות... והיא רוצה לינשא לאחר...". האיום הועיל, ואבי הנערה מספר שנואש מלשכנעה לאחר שגם מכות לא הועילו. מה שמעניין אותו כעת הוא האם כוחו לקבל עבורה סכלונות ולקדשה לאחר, בלי שיתחייב בקנס (ר' אליעזר די טולידו, משנת ר' אליעזר, ח"ב, אומיר תרל"ב, לז, כז ע"ב). במקור אחר מן הרבע האחרון של המאה ה"ט מסופר על כלה ש"לא היתה מראה פנים לחתן כדרך הבתולות הנישאות עם החתן שמראין פנים שוחקות לחתן". היא נמלטה לבית אביה וסירבה לחזור בטענה "שכשהיא רואה את החתן נראית לה כמו הר חושך ענן ולבה נסמית". למרות הפצרות ומכות סירבה לחזור, בכתה ואיימה להתאבד: "ובוכה ומבכה לילה ויום ואומרת שהיא תאבד את עצמה ותשליך לבור או שתשרוף עצמה באש" (ר' שמואל ארדיט, דברי שמואל, שאלוניקי תרנ"א, אה"ע, י, קנה ע"ד). בחקירה התברר ששודכה על ידי הוריה בניגוד לרצונה, תוך איום שיהרגוה אם תתנגד. דיווחים על התאבדות או איומים בהתאבדות הם נדירים ביותר עד ראשית המאה הכ'. בדבריה על עבודת השדכן טוענת הדר כי עד למאה העשרים צייתו הנערות להוריהם והסכימו להינשא למי שבחרו ההורים. את מחאתן הביעו בככי, התחלות ושירים שהביעו את מצוקתן: ג' הדר, היכטים בחיי המשפחה היהודית בשאלוניקי 1900-1943, עבורה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, חיפה תשס"ד, עמ' 226.

דוגמה לשימוש בקידושי סתר כאמצעי לכפיית שידוך בלתי רצוי מצויה בשאלה מאיסתנבול משנת 1900: בעקבות סכסוך שנתגלע בין המשודך לבין חמיו לעתיד, "נמשך קטטה גדולה ביניהם מבזיונות וחירופים וכראות החתן שקשר השידוכין רפוי בעיני חמיו ולעומת זה החתן והכלה יש להם אהבה גדולה ביניהם ולכך עלה בדעתו לעשות ערמה אחת ולהחזיק קשר השידוכין..." וקידש אותה בהפתעה בפני עדים.³⁸

לא זו בלבד שתופעות של סרבנות הלכו ורבו, אלא שהופיעה נכונות להתחשב בעמדתן של המשודכות לעתיד.³⁹ במקביל, תעודות בפנקס בית דין איסור והיתר של איסתנבול מורות על מעורבות גוברת בענייני נישואין ועל ניסיון להידוק הפיקוח והשליטה בהם. במחצית השנייה של המאה הי"ט חוזרים ומודיעים דייני העיר והרבנות הראשית כי רק חכמים מוסמכים רשאים לסדר שידוכין. כך למשל בהסכמה משנת 1866 נאסר על תלמידי ישיבות לסדר שידוכין, כלומר לקדש בני זוג, ללא אישור הרב הכולל, ונקבע כי אנשים ונשים מסוימים חייבים לקבל היתר מיוחד להשתדך. הרבנות הראשית משתמשת בחידושי הזמן – מודעות בעיתונות וכרוזים מודפסים – על מנת להזהיר קהל נרחב ככל האפשר מפני התקשרויות אסורות.⁴⁰ את מגמת בית הדין להדק את השליטה על ענייני שידוכין וקידושין אפשר להסביר כתגובה להתרופפות בתחום זה. נראה כי שיאה בהסכמה החדשה להפקעת הקידושין שנתקנה באיסתנבול בשנות העשרים של המאה הכ', ולפיה קידושין שלא נעשו על פי הכללים אינם תקפים, ולא נוצרה כל זיקת אישות.⁴¹

2. חיי הנישואין

עד מלחמת העולם הראשונה נהגו בקרב בני המעמד הבינוני והגבוה נישואי שידוך, שהמניע להם שיקולים חברתיים והעמדת צאצאים חוקיים. אך לא הכול התחתנו בנישואין מוסדרים מראש. בני המעמד הנמוך היו חופשיים יותר להינשא מתוך בחירה אישית, ואפילו אהבה, משום שמצבם אפשר מפגשים וקשרים רומנטיים, שהקדימו את ההתקשרות

38 ר' חיים מנחם פראנג'י, מטה לחם, אה"ע, ח"א, קושטא תרס"ב, יט, לה ע"ב.

39 הסב מעלה את הסתייגויותיה של הנערה, וחכמי איסתנבול התירו לה להשתדך למי שתרצה: מטה לחם, אה"ע, ח"א, ו, ט ע"א.

40 בורנשטיין, פנקס, בפרט עמ' 54-52.

41 הרפסת הקונטרס "מחברת קרושין על תנאי" (קושטא תרפ"ד) מעידה על חשיבות העניין. ההקרמה עוסקת אמנם במצב שנוצר לאחר מלחמת העולם הראשונה ראו מאמרי: Yaron Ben-Naeh, 'Jews on the Move during The Late Ottoman Period: Trends and some Problems', in: *A Global Middle east: Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880-1940*, (Liat Kozma, Cyrus Schayegh and Avner Wishnitzer eds.), I.B. Tauris, London 2014, pp. 134-162.

הפורמאלית. הם היו משוחררים יותר מן הנורמות המחייבות הפרדה מינית והרחקת האישה מעיני הציבור, ובהעדר רכוש לא הייתה משמעות רבה ליתרונות הכלכליים של השידוך כפי שמנינו לעיל. כל שנזקקו לו היה אישה בריאה שתלד ילדים ותספק עוד זוג ידיים עובדות.

המשפחה היוותה יחידה כלכלית, יחידת רכוש ומסגרת חברתית בסיסית, מסגרת השתייכות והתייחסות. היחסים בין בני הזוג היו ביסודם תפקודיים (בהתאמה מגדרית), וחיי הזוג נתייסדו ונתבססו על התחייבויות הדדיות בין בני הזוג ובין לבין ילדיהם, לחץ להינשא, חיבה והערכה הדדית שהתפתחו במהלך החיים המשותפים.⁴²

העובדה שראשיתם של חיי הזוג לא הייתה מבוססת על היכרות קודמת ועל רגש לא מנעה צמיחת שותפות מלאת חיבה, אהבה ותשוקה. בכל אופן אין זה מצופה שיאהבו זה את זה, וברי כי האהבה אינה קשר מקביל או קשר בין אנשים שווי מעמד.

עד כמה עמוקה ומשמעותית הייתה מערכת היחסים בין בני הזוג בנסיבות החיים בעיר העות'מאנית? כיצד נוכל לדמות את המנטאליות של חיי הנישואין ומה מקומה של האהבה בחיי הזוג הנשוי? אין בכוחנו אלא לשער השערות, מאחר ומעט ידוע לנו על האינטימיות המשפחתית, ואף המחקר הכללי טרם נדרש לכך. המקורות שברשותנו מציבים קשיים בפני מי שמבקש לברר טיבם של יחסים רגשיים בעבר, מה גם שנשים כמעט ואינן מיוצגות כלל בספרות התורנית המשמשת יסוד לכל כתיבה בתחום. האם שתיקת המקורות מרשה לנו לשער מערכת יחסים מנוכרת ותועלתנית, בה משתדל כל צד למלא את תפקידו המגדרי על הצד הטוב ביותר? בהשפעת החברה המוסלמית היו קשרי דם משמעותיים יותר מקשרי נישואין, ובמקורות ניכרת זיקה עזה לצד האב ואל משפחתו הרחבה.⁴³ נורמות חברתיות ותנאי החיים בעיר

אך דומני כי משתקף בה מצב שראשיתו כבר בשלהי המאה ה'ט': ההגירה, החופש היחסי והרפורמות הפוליטיות נתנו אותותיהם כבר קודם: מציאות של נשים עזובות, עגונות. הכותבים מציינים כי כבר עתה נשים רבות חיות בחטא, ממירות דתן או חיות עם גויים. הכותבים מדגישים כי מקרים של קידוש סתר נפוצים יותר בהמון העם, אך המגמתיות והסיבות ברורים.

42 א' אגמון, נשים וחברה: האשה המוסלמית, בית הדין השרעי והחברה ביפו ובחיפה בשלהי השלטון העות'מאני (1900-1914), עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 246.

43 ניתן למנות גורמים אחדים למציאות זו בערי האימפריה העות'מאנית:

1. אופייה של החברה המוסלמית כחברה גברית הדוגלת בעיקרון של הפרדה מינית, וכבעלת מנטאליות השוללת החצנת רגשות בפרהסיא, במיוחד בין גברים לנשים, ואפילו הם קרובי משפחה, בתנאי חיים של צפיפות והעדר פרטיות.

2. המבנה הפטריארכאלי האופייני שגרר הכפפת ילדים, בעיקר בנות ונשים, לבוגרים מהם; באופן שלא זו בלבד שאין שוויון תפקודי, אף היחסים הרגשיים בין בני זוג אינם שוויוניים ואינם סימטריים.

3. היות החברה היהודית חברה מעמדית, המחשיבה מעמד חברתי וכבוד, ושומרת בקפידה על גדרים מעמדיים כיסוד לחיי ציבור תקינים. על חולשת מסגרת הנישואין, הנאמנות לבית האב, ובעיית נאמנותה של האישה במשפחה המוסלמית הארצישראלית ראו למשל אגמון, דיסרטציה, עמ' 247.

העות'מאנית גרמו לכך שבין בני הזוג שרר ריחוק פיסי ורגשי-מנטאלי.⁴⁴ גילויי חיבה פומביים בין בעל לאשתו נחשבו בלתי ראויים במזרח המוסלמי, ובילוי משותף היה מוגבל נוכח התביעה לצמצום הנוכחות הנשית ברשות הרבים. קשה היה להעלות על הדעת מפגש בין המינים, אלא בין קרובי משפחה ממש. גברים ונשים חיו במידה רבה במעגלים נפרדים. הגבר היה יוצא לעבודתו מבוקר ועד ערב, ובשעות הפנאי נהג לבלות בחברת ידידיו בבית קפה שכונתי, או בפעילות סמי-דתית בחברות צדקה וחסד. בשבתות ובחגים הלכו הגברים לתפילה, ורק אחר כך סעדה המשפחה בצוותא ויצאה לבקר קרובים. זאת ועוד, בהשפעת המוסכמות המקובלות על בני העילית של החברה הסובבת נתקיימה בבתי יהודים אמידים הפרדה מינית גם במרחב הביתי – האישה ישנה עם בנות הבית והילדים הקטנים באגף או בחדר נפרד מזה שיוחד לבעל. נורמת ההפרדה חלחלה גם אל בני המעמד הבינוני. את מרבית שעות היום עשתה האישה עם קרובותיה ושכנותיה בבית ובחצר. ייתכן שחברויות בין נשים היו משמעותיות יותר מאשר קשרים בין בני זוג.

בשלהי המאה הי"ט נשתנתה מציאות זאת, במיוחד בכרכים גדולים: בהשפעת רוחות הקדמה והידע על החיים ב'מערב' נעשתה דעת הקהל סובלנית יותר כלפי נוכחות נשים וזוגות ברשות הרבים, ומתוך הלגיטימציה לכך צמחה דרישה (נשית?) לבילויים משותפים – למשל בהליכה לאתרי בילוי ושעשועים (טיילת, בית קפה, תיאטרון, ומאוחר יותר בית הקולנוע). לראשונה יופיעו תצלומים משותפים של בני הזוג, או של כל בני המשפחה.

בספרות הרבנית מעטים מאד אזכורים לאהבה, וראוי לציין כי כמעט תמיד מדובר באישה שמעוניינת באהבה – האישה היא זו שאוהבת, שמעוניינת להיות נאהבת או זקוקה לאהבה. אחת הדוגמאות הבודדות לאזכור מפורש מצויה בצוואת אישה המורה להעניק לבעלה את נדונייתה ומנמקת זאת באהבתו אותה: "...ועל רוב הטובות שקבלתי ממנו ועל רוב אהבה שהיה בינו לבניני...".⁴⁵ מקור אחר, גם הוא משיח לפי תומו, עוסק בתביעת גירושין שבאה בעקבות פעולה מאגית שעשתה יהודיה ממצרים "כדי למצוא חן וחסד" בעיני בעלה, פעולה שכמעט גרמה למותו.⁴⁶ היא לא הייתה היחידה שביקשה למשוך את לב בעלה, כפי שמתברר מתפוצת כתבי היד, ובהם סגולות וכשפים למציאת חן ולהטלת אהבה. הסכמת ירושלים משנת 1730 מטילה "חרם שלא לעשות שום כשפים ולא יצוה לגוי לעשות אפי'לון לאהבה".⁴⁷ מסתבר

44 השוו דברי רות למדן לגבי המאה הט"ז: ר' למדן, עם בפני עצמן, עמ' 135-136. למסקנות דומות הגיעה מרגלית שילה בספרה על ירושלים במאה הי"ט: מ' שילה, נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914, חיפה תשס"ב, עמ' 108-116. ימימה חובב סבורה שקביעה זו בעייתית: "חובב, ספרים ודברי ביקורת, ציון סח, ב (תשס"ג), עמ' 277.

45 ר' שמואל יצחק מודיאנו, נאמן שמואל, שאלוניקי תפ"ג, נו, ע ע"ג. ההדדיות בעניין זה היא כמובן רק בעיני האישה. איננו יודעים מה חש בעלה, וכיצד ביטא זאת במילים ובמעשים.

46 ר' אברהם הלוי, גנת ורדים, אה"ע, קושטא תע"ז, כלל ד, יא, ע ע"ג. מחברי ורושמי הסגולות היו כמובן גברים.

47 ראו 'בן-נאה, "לחש ברוק ומנוסה": אמונות ופעולות מגיות בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית", פעמים 85 (תשס"א), עמ' 95; א"ח פריימן, "תקנות ירושלים", ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 208, סעיף יג; ועוד.

אפוא כי היו נשים (ואולי גם גברים) שלא הסתפקו במשאלות לב כמוסות, והשתדלו להוציאן אל הפועל, לעיתים באמצעים מפוקפקים. הביקוש לסגולות מסוג זה מעיד על הכרת רגש האהבה הרומנטית והרצון לחוש אותן.

התאהבות ותשוקה גרמו לעיתים לאישה נשואה (לא תמיד באושר, לעיתים לגבר מבוגר ממנה בשנים רבות) לנאוף, או להימלט עם אהובה – בחור צעיר, משרת ואפילו גוי – גם במחיר נידוי חברתי והפסד כספי ניכר. אהבות אסורות, לרוב טרגיות, הן מוטיב חשוב בספרות העממית (להלן). בהקשר זה מעניינת פואמה שחיבר ארמני בשם אַרְמֵיָה צֶ'לְבִי קומורג'יאן במאה ה"ז על אודות התאהבות של נערה יהודיה מאיסתנכול באופה אלבני, התנצרותה ובריחתה עימו, מעשה שהיה ככל הנראה יוצא דופן ועורר הדים רבים.⁴⁸ מעשים דומים ייעשו על ידי בנות בתכיפות גוברת בתקופה המודרנית ובהשפעת הרוחות החדשות. הן תסרכנה להינשא למי שהוריהן מבקשים, תתקשרנה לבחורים (אף כאלו שאינם יהודים) באופן עצמאי, תהרנה ללא נישואין או תימלטנה מן הבית.

ניתן להבחין בשתי דרכי התמודדות של נשים עם התסכול:

1. באמצעות הַשָּׁחָה – דיבור על אהבה ותיעול רגשותיהן לסיפורי אהבה – בפרווה או בשירה. אהבה רומנטית מופיעה תכופות ומפורשות בסוגות הספרותיות העממיות – סיפורים, פתגמים ובעיקר השירה לסוגיה (הרומנסה, הקנסיֹן והקנטיֹגָה אצל דוברי הספרדית-היהודית; ומגוון שירים בערבית-יהודית). אלו הועברו על פה מאם לבת, ותועדו רק מאז סוף המאה ה"ט. שירת נשים היא מן המקורות היחידים והחשובים ביותר להכרת עולמן של נשים יהודיות. עם זאת, אין השירה משקפת בהכרח את המציאות, ובמאמר על שירי האהבה של נשות צנעא היהודיות עמד יהודה רצהבי על הפער בין השירה לבין המציאות: "האהבה בעולם השירה שונה היא תכלית השינוי מן האהבה של חיי המעשה המוגבלת במוסר החברה השמרני של תימן", ואינה באה לידי ביטוי בפרהסיה.⁴⁹ נראה כי אצל נשים נשואות התקיים צורך לייצר מטפורה לאושר שנעדר מחייהן. הן שמעו על קיומו של רגש אהבה, ואולי חוו שמץ ממנו, והשתוקקו להשיג, לפחות בדמיון, את האהבה הרומנטית שבחסרונה חשו. ברומנסות משמש חצי האי האיברי, מקום מוצאם של רבים מיהודי האימפריה, מעין יבשת אוטופית שתושביה

48 A. K. Sanjian & A. Tietze, *Eremya Chelebi Komurjians Armeno-Turkish Poem 'The Jewish Bride'*, Wiesbaden 1981 עם זאת, יתכן שמדובר בפיקציה ספרותית, ובכוונתי לעסוק בהיבור למידע מבוסס לגבי המאה ה"ט. ראו למשל מרגלית שילה על התאהבות ונישואין של בנות ירושלמיות לערבים בשני העשורים האחרונים של המאה ה"ט: מ' שילה, נסיכה או שבוייה, עמ' 278-279. עוד בעניין זה ראו ת' אלכסנדר, מרחב ומגדר: ירושלים בסיפורי נשים ספרדיות בנות העיר, אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת (ט' כהן ו' שוורץ עורכים), רמת גן תשס"ב, עמ' 230-245: אהבה מהווה נושא מרכזי בסיפורי נערות ונשים 'ספרדיות' בירושלים. אלכסנדר מביאה סיפורים על התאהבות בחבור ערבי, על נישואין כפויים, גירושין ואומללות. בסיפור אחר הרתה הנערה לבחור ללא נישואין.

49 איריאליים שמטבעם לא נתמששו אלא לעיתים רחוקות: י' רצהבי, שירי אהבה של נשות צנעא, מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד (תשל"ד), עמ' עה-עט.

מממשים את חלומותיהן ודמיונותיהן של נשים יהודיות עות'מאניות. הסיפור, ובמיוחד הסיפור המוכפל בדרך השירה וההיגוד, מתפרש על ידי תמר אלכסנדר כמעקף המאפשר למספרת ולקהל להגיע מעלילה רחוקה בזמן ובמקום לדיון בנעשה כאן ועכשיו, אצלי או אצל הזולת. נערות קונפורמיות המזדהות בליכן עם הגיבורות שוברות המוסכמות שרות ומספרות את הרומנסות כדרך להבעת מאוויים אסורים. בה בעת הן מקבעות ומאשררות את הנורמות של החברה המסורתית.⁵⁰ אפשר שעצם פעולת השירה מחנכת את הנערה לתפקיד של אוהבת, ואפילו אוהבת נכזבת, כבר לכתחילה, כחלק מעיצוב נשיותה. משמעותית העובדה כי הסוגה השירית הנפוצה בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה הכ', תקופת השינוי, הייתה ה'קנטגיטאס', שהנושא המרכזי שלהן – אהבה ורומנטיקה.⁵¹ נגד שירים אלו יצאו כמה מבעלי המוסר, שראו בעין רעה שירי עגבים המכניסים רעיונות מסוכנים בלב הצעירים.⁵²

2. באמצעות קישור טרגי ומשבש בין אהבה לכאב, שבאמצעותו ביקשו המספרות למעט בכוח המשיכה של רגש זה. בשירה, ובמיוחד ברומנסות השגורות בפי נשים, אהבה אינה מובילה לנישואין, ועל פי רוב מעוררת סיבוכים ומסתיימת באופן טרגי: פרידה, מוות, או רצח. זאת ועוד, מן הסוגות הספרותיות העממיות עולה בבירור כי אהבה ונישואין נחשבו כמעט סותרים זה את זה. הלקח מן הפתגמים, השירים והסיפורים היה כמעט חד־משמעי: אהבה כרוכה בדרך כלל בכאב, ורצוי לוותר עליה למען נישואין הגיוניים, הולמים ומועילים לטובת המשפחה.⁵³ מסקנה זו עולה בבירור מניתוחן של תמר אלכסנדר וגלית חזן-רוקם את הפתגם "נִי מְאָרְטִיס

50 ת' אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי, הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים – באר־שבע תש"ס, עמ' 141-146. היא מזכירה כי שירים רבים עוסקים באהבות אסורות, אהבות הרסניות ואהבות שאינן מתממשות. הסיפורים נועדו לחזק ערכים נורמטיביים, אך גם מביעים כמיהות והזדהות עם המורדת.

51 בונים, קולות, עמ' 168.

52 בספרות הרבנית מן המאה הי"ט מצויים דברים חמורים בגנות 'שירי עגבים': כך למשל ר' אברהם ענתבי מחלב, הכותב כבר במחצית הראשונה של המאה הי"ט בגנות השירים הללו והשכרות (ר' אברהם ענתבי, חכמה ומוסר, אהל ישרים, מהד' י' עבאדי, ירושלים תשכ"א, עמ' 172-169 = קטז ע"א; שם, קיז ע"א). במקום אחר הוא מתלונן על נהגים חדשים (לדבריו) – נערים משוררים שירי עגבים בליל החופה, וגברים מנגנים ביום החופה ונשים רוקדות לפניהם (חכמה ומוסר, מהד' ע' בצרי, ירושלים תשמ"א, עמ' 162-161).

53 הפתגם "קִין סִי קְאֵזָה קוֹן אָמוֹר בִּיבֵה קוֹן דּוֹלוֹר": מי שמתחתן מאהבה חי בצער, הינו משמעותי ביותר. הוא מצוי בווריאנטות אחדות. ראו מוסקונוה, פניני ספרד, עמ' קלו, אצל אלקלעי, פנינים מספרד, ועוד. כן ראו ת' אלכסנדר וג' חזן-רוקם, "אין יום שלישי בלי שמש": גלגולי משמעות בפתגמים של אישה יהודייה ספרדייה, מקדם ומים ד (תשנ"א), עמ' 279, 283. על הפתגם בענייני אהבה וכאב: ת' אלכסנדר-פריזר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר־שבע תשס"ד, עמ' 92-83. דומני שסיפורי ג'וחה (בקבצים שפרסמה מתילדה כהן-סראנו, כגון ג'וחה מה הוא אומר?, ירושלים תשנ"ב) מייצגים גם את הקול הגברי העממי: חיי הנישואין של הגיבור חוקים מלהיות אידיליים, ויחסי עם אשתו מעורערים. סיפורים אלו בהחלט תומכים בדברי על העדר אהבה רומנטית מיחסי בני הזוג. על השירים בערבית יהודית ראו אבישור, החתונה; הנ"ל, שירת הנשים.

סין סול, נִי אָמור סין דולור: [כשם ש]אין יום שלישי בלי שמש [כך] אין אהבה בלי כאב. מסקנתן: "אהבה ונישואים הם ברוב המקרים מושגים סותרים". החוקרות רומזות לאפשרות שלפי הפתגם האהבה היא במהותה א־סימטרית, וכי בכך יסוד הסבל הכרוך בה.⁵⁴ למרות זאת, הפתגמים מתייחסים בהחלט לאהבה כאל רגש דומיננטי שנמצא או שנעדר מן החיים של בני הזוג, ונשתמרו פתגמים המתייחסים לאהבה כאל מרכיב חיוני בחיי נישואין מאושרים.⁵⁵

לא זו בלבד שאהבה נעדרה מחיי זוגות רבים, אלא שלעיתים תכופות שררו מתחים ומריבות בחוג המשפחה, זאת לצד המתח בין כלה לחמותה, מוטיב שכיח גם בספרות העממית. אלימות מיילולית ופיסית, לרוב נגד האישה, הייתה תופעה שכיחה. העדויות על הכאת נשים מעטות, אך אין בכך ראייה. אדרבא, ביסוד דברי ר' אליהו הכהן (איזמיר, נפטר בשנת 1729), מצויה ההנחה שבעל מכה ומקלל את אשתו על מה שהוא מוצא כהתנהגות בלתי הולמת.⁵⁶ לא מעט פתגמים עוסקים ביחסים המתוחים בין בני הזוג – אישה כעושה, בעל מתוסכל שאינו זוכה להערכה וכבוד, נאמנות מינית מפוקפקת. פתגמים אלו חושפים חולשות של גברים, וגם את נקודת המבט הנשית המושתקת במקורות הרבניים הכתובים – את המרירות, החששות והפחדים של הרעיה. המצוקה החומרית בה היה שרוי רוב הציבור היהודי העצימה את המתוחות.⁵⁷ לעיתים הגיעו היחסים בין בני הזוג למשבר ולהכרה שלא ניתן להמשיך בנישואין. בדיקת העילות לבקשת גט ולגירושין מגלה שורה של גורמים, אך העדר אהבה לעולם אינו אחד מהם. עובדה זו עשויה להתפרש בשתי דרכים: האחת היא שלכל הצדדים היה ברור שטענה זו אינה עילה לגיטימית, ולכן היא מובאת בכסות אחרת; והשנייה היא שלא הגבר ולא האישה ביקשו אהבה בחיי הנישואין, והעדרה לא הביא לפירוק הקשר.

עצותיו של ר' אליהו הכהן לנישואין מוצלחים ממחישות היטב את נקודת המבט הפטריארכאלית והשוביניסטית של החברה היהודית והמוסלמית המסורתית, ואת דעתה על מקומם ותפקידם של הגבר ושל האישה, הבעל והרעיה. הדרשן מפנה את דבריו אל האישה, שממילא קיבלה אותם בתיווכו של בעלה או של אביה. על הרעיה לעמול קשה על מנת לזכות בהערכה ובמה שהפוסק חושב ל'אהבה'. מקומה במרחב הביתי, ותפקידה להיות אם, רעיה ועקרת בית למופת. עליה להתאים עצמה לדרישות בעלה, לשלוט ברגשותיה ולנהוג צניעות. הכותב אינו מציב תנאים דומים לבעל, שתפקידו מצטמצם בדאגה לפרנסה, אך הוא מוקד חיי המשפחה. את דבריו פותח ר' אליהו הכהן במילים הבאות: "...ואלו תנאי האשה הכשרה כדי

54 אלכסנדר וחוץ-רוקם, אין יום שלישי, עמ' 279-285.

55 ראו למשל סדרת פתגמים בנוגע למתיקות האהבה השוררת בעת שובע ורווח (אלקלעי, עמ' 139-140)

56 ר' אליהו הכהן, שבט מוסר, קושטא תע"ב, עה ע"ג. לתוכחה כנגד הכאת נשים ראו גם ר' חיים פאלאגי, תוכחת חיים, ויקרא (ח"ג), אומיר [תרל"ט], דף כט ע"ב – לא ע"א. קיימות עדויות על הכאת גברים והתעללות בהם. ראו למשל: Yaron Ben-Naeh, 'Dangerous Liaisons in Castoria', *El Prezente: Studies in Sephardic Culture* 7 [=Menorah 3: Common Culture and Particular Identities: Christians, Jews and Muslims in the Ottoman Balkans] (2013), pp. 27-41

57 ראו למשל פתגמים בתוך אלקלעי, אמרות ופתגמים, עמ' 140-139.

שתהיה חביבה על בעלה שלא יבא ליתן דעתו לחשוב באשה אחרת ח"ו [=חס וחלילה] דזהו סבה לבנים היותם בלתי הגונים: תנאי א'. תהיה האש'ה] נקיה במלבושי'ה] ויהיו בגדיה לבנים ככל עת ושלא ימצא עליה שום כתם מדב'ר] מה כדי שלא תמאס בעיני בעל'ה] דזהו סבה לבטל אהבתו ממנה ולחשוב באחרת ח"ו, "... וכך הלאה. האחריות ליחסו של הבעל כלפי אשתו מוטלת עליה, והיא נדרשת לעשות כל שביכולתה על מנת שלא ישנא אותה, יבגוד בה או יכה אותה. ה'אהבה' בין בני הזוג, לשיטתו של הדרשן, היא אפוא חביבה שברירית, לעיתים מעושה.⁵⁸ מאלפים עוד יותר דבריו של ר' אליעזר פאפו (1785-1828), ביחס למשמעותה של אהבה בין בני הזוג. בספרו 'פלא יועץ' ייחד המחבר, שהיה מחשובי הרבנים בכלקאן ברבע הראשון של המאה ה"ט, מספר ערכים לאהבה: 'אהבת האל', 'אהבת עצמו', 'אהבת הבנים והבנות', 'אהבת איש ואשה', 'אהבת לומדי תורה', 'אהבת רעים'. בניגוד לאהבת ילדיו ש"הטבע מחייבו", כתב בערך 'אהבת איש ואשה':

אהבת איש ואשה הוא דבר שבחובה שיהא ביניהם אהבה עזה... <והוא מסביר> ועיקר האהבה הוא אהבת הנפש ועליו מוטל להוכיחה בנועם שיח ולהדריכה בדרכי הצניעות ולהרחיקה מלשון הרע וכעס וקללות והזכרת השם לבטלה וכנהנה סדר נשים סדר נזיקין [!] ולהזהירם ברקדוקי המצוות... <והוא חוזר ומסביר את כוונותיו> ומה טוב ומה נעים ללמד לה דברי מוסר ולהגיד לה דברי חז"ל...".

כקודמו קורא גם הוא לבעל לנהוג מתינות וחביבה, אף אם נפלה בחלקו אישה רעה:

...רק בפה רך וחך מתוק יוכיחנה... וגם צריך להתחזק לעורר את האהבה למען לא יהיו בניו בני שנואה חס ושלום [!]... ויפייס את אשתו... ומכלל האהבה שלא ירחיק נדוד בדרך רחוקה זמן וזמנים כי מלבד שהוא גורם רעה לעצמו... צערא דגופה לאשתו כי עזה כמות אהבה ובהפרד ממנה בעלה היא עניה סוערה חיי צער תחיה ולפחות יזהר לפייסה בדברים באגרת שלומים... ישלח איש כפעם בפעם מתנות וחפצים להחיות לב נדכאים ולשמח את נפש אשתו ולהפיג צערה ולמצווה רבה תחשב [!] אם מעט ואם הרבה".

בהמשך הוא עובר לחיובי האישה:

וביותר יגדל החיוב על האשה לאהוב את בעלה ולכבדו כמלך בגדוד ולירא ממנו ולמלאות חפצו ורצונו בכל כוחה וכל מגמתה, ודעתה צריכה להיות להשתדל לרדת לסוף דעת בעלה ולדעת מה חפצו ולעשות רצונו כרצונה למען תמצא חן בעיניו ועיקר האהבה היא אהבת נפש <ומיד הוא מסביר>, תמסור נפשה לסייעו בעבודת השם... [אם זהו בעל

58 שבת מוסר, עה ע"ג. להענתקה של הטקסט המלא ראו: י' בן-נאה, "ואלו תנאי האשה הכשרה": עצות לנישואין מאושרים, עתמול כז, גליון 6 (164), (אלול תשס"ב), עמ' 7-9. על הבאת בנים כעילה לאהבה מצד הבעל ראו: "שאם ילדה אשתו זכר אוהבה ומכבדה כבוד גדול" (ר' אליעזר פאפו, פלא יועץ, קושטא תקפ"ה, ערך בת). הכוונה כנראה לסימני חיבה שביטויים העיקרי הענקת מתנות – תכשיטים ובגדים.

שמשלב באישיותו תורה וגדולה] הא ודאי פשיטא שתכבדנו ותאהבנו אהבה עזה... [ובכל אופן] תזהר בכבודו... ואשה צריכה למחול ולבטל רצונה מפני שלום בית... וצריכה לסבול ולא תכעיסנו ולא תצערנו יותר... [ואם נפל בחלקה בעל רע תקבל הדין ולא תתלונן עליו]... ומכלל אהבת אשה לבעלה הוא שתתפלל עליו....

דומה כי הקטע ממחיש קודם כול מה מהותה של אהבה בעיניו של רב בראשית המאה הי"ט, ובינה לבין אהבה רומנטית אין ולא כלום. אחריות הבעל על התנהגותה המוסרית והדתית של אשתו היא ביטוי לאהבתו; וכניעותה, צייתנותה ושירותה הם מימוש רגשי אהבתה. עמדת החולשה והפסיביות של האישה והחלוקה המגדרית של התפקידים במשפחה ניכרים היטב – הוא הפטרון והאחראי, הוא זה שיוצא ובא, אותו יש לשרת. היא יושבת בית, אינה יוזמת, אלא נענית. עליה צריך לחוס ולחמול, ובה צריך להתחשב. היא רוצה אותו ומתגעגעת אליו, ועליה להתירא ממנו ולכבדו בכל דרך אפשרית. הבעל מתבקש להתרצות ולנהוג בה יפה – למען השכינה, למען שלום בית ולמען גורל ילדיו, ולא בשם אידיאל רומנטי או מוסרי כלשהו. הלאה בציר הזמן. מקור מבגדאד במפנה המאות הי"ט והכ' מזכיר 'אהבה' בלא בירור טיבה. בספר 'קאנון אל נסא' שנכתב ביהודית-ערבית עבור קהל נשי, שבחלקו נחשף לתרבות אירופה, גם אם לא במישרין, מתייחס ר' יוסף חיים (נפטר 1909) לחשיבות האהבה בין בני הזוג. המחבר מניח ששומעי-קוראיו מייחסים למונח אותה משמעות שיש לה בעיניו: ומשנשאת האשה לבעלה ונעשה בן זוגה נודע כי הוא מזלה וצריך להיות בינם אהבה ואחוה... ובכן הנשים, כל אשה ואשה אשר תשתדל ככל יכולתה לעשות אהבה בין הבעל והאשה אברכה, כי הבורא יעשיר ביתה וינצרה וירבה טובה ויארץ ימיה"⁵⁹. והכותב ממשיך:

האהבה בין האיש והאישה צריכה להיות גדולה ורבה חזקה ונצחית. ומעשה האשה היא צריכה לעשות אופנים לחיזוק האהבה ותנהג עם בעלה בהרחבת דעת ובסבר פנים יפות וכשתאהבו הרבה הוא יאהבה גם הרבה... צריכה האשה לחלוק לאישה כבוד והערכה..."⁶⁰.

59 ר' יוסף חיים, חוקי הנשים, ירושלים תשנ"ז, עמ' כט-ל. מעניינת ההתייחסות לכוחן של שכנות להזיק ולסכסך בין בני זוג. על יצירה חשובה זו ראו נ' אילן, "קאנון אלנסא" (חוק הנשים), פעמים 109 (תשס"ז), עמ' 33-57.

60 חוקי הנשים, עמ' 43-44. ובמקום אחר "...וכל אשה אשר שינתה קלה תהיה בעיני בעלה יפה ואהובה היות ותתעורר בקריאה ראשונה שיקראוה..." (חוקי הנשים, עמ' 27). הרב חוזר על כך שהכל שונאים אשה בטלנית ועצלה: חוקי הנשים, עמ' 88.

3. סיכום

עמדנו על האופנים בהם הובן המונח, או הקונצפט, של 'אהבה', ואת שאלת נוכחותה של אהבה במובנה הרומנטי העכשווי בחייהם של יהודים באימפריה העות'מאנית קודם למודרניזציה. שימוש באבחנה מגדרית ככלי אנליטי לבחינת שינוי היסטורי בתחום החוויה הרגשית העלה את דבר קיומן של תפיסות שונות ביחס לרגש האהבה ושל פער ניכר בתיאור המשפחה המסורתית: דרשנים ובעלי מוסר מציינים משפחה אידיאלית, הרמונית על פי מודלים תנ"כיים, אשר בינה לבין המציאות אין הרבה מן המשותף. מן המקורות הרבניים, הגבריים-ממסדיים כדוגמת דרשות וספרי מוסר ששרדו משום שנכתבו ושנדפסו, מצטייר דגם תועלתני של זוגיות, כמעט מעוקר מכל רגש. הכותבים מפרשים אהבה כמילוי דרישות התפקיד המגדרי של כל צד ודאגה לנפשו של בן הזוג. דגם שונה מצטייר מן הספרות העממית שבה מהדהד קולם של הדיוטות ונשים, קול שהושק והודר מן הספרות הכתובה. פתגמים, סוגות שיריות וסיפורים מציינים דגם המתאפיין במערכת יחסים מורכבת בין בני הזוג. שאלות הלכתיות המספקות הצצה רגעית לחיי יחידים ומשפחות רומזות שכך אמנם היה.

המקורות העבריים מורים כי עד שלהי המאה הי"ט לא השתנתה המנטאליות המסורתית. בקרב יהודים עות'מאנים, כבחברות יהודיות מסורתיות אחרות, התאמה חברתית ותועלת כלכלית וסוציו-פוליטית הייתה גורם עיקרי ביצירת קשר נישואין, ולא התאהבות; ורגשי אהבה לא היו תכליתם, ואף לא גורם משמעותי בחיי נישואין.

מבנה החברה, המנטאליות של הציבור ונסיבות החיים הביאו לכך שהיחסים בין בני הזוג היו בראש ובראשונה תפקודיים. שנות חיים משותפים, הקמת תא משפחתי עצמאי והולדת ילדים (בעיקר בנים) קירבו את בני הזוג והצמיחו רגשי ידידות, חיבה ואהבה. אצל גברים לובשת אהבה בעיקר כסות של תשוקה למגע פיסי, בעוד נשים, המוצגות כפסיביות באופן גנרי, מחזיקות באידיאל רומנטי, ומונצחות כשהן טרודות הרבה יותר מגברים בהשגתן, משתוקקות לאהוב ולהיות נאהבות לצורך סיפוקן הרגשי. החיפוש הנשי אחר גילויי אהבה בולט, וביצירות שבעל פה באים לידי ביטוי החסרים הרגשיים, התשוקות והמאוויים, בהם כאלו שאין לקרוא אותם בשם.

אלו מביניהן שחשו בחסרונה של אהבה נמצאו במצוקה, ככולות במסגרת מסורתית שנוקשותה נחלשה רק בשלהי התקופה. רק מעטות העזו למרוד בנורמות החברתיות וביקשו להשיג את אושרן בכל דרך. מרבית הנשים נטו להדחיק את רגשותיהן. הספרות העממית שתמר אלכסנדר הפליאה לטפל בה וקידמה אותה לחזית המחקר מציגה שתי דרכי התמודדות נשיות: האחת היא ביטויים של מאוויי הלב הכמוסים ברומנסות הספרדיות שנשים שרו בהזדמנויות שונות עד ראשית המאה העשרים; והאחרת היא קישור בין אהבה לקץ טרגי. העיצוב הקולקטיבי של רגש האהבה הרומנטית קושר אותה עם כאב וצער. האהבה, תמימה וטהורה ככל שתהיה, אינה ערובה לאושר, אלא מובילה לאובדן ולמוות.

שינוי סדרי העולם הישן בא לידי ביטוי גם בתחום האינטימי של חיי הרגש. בשלהי המאה הי"ט ניכרת חשיבותו הגוברת של הגורם הרומנטי בהתקשרות בין בני הזוג ומאוחר יותר,

בחייהם המשותפים. מטבע הדברים ניכר השינוי תחילה במרכזים עירוניים קוסמופוליטיים במזרח העות'מאני. חינוך מודרני, חדירת השפעות אירופיות, קריאת רומנים, ומאוחר יותר סרטי קולנוע, קידמו ייצוג של אהבה רומנטית, וגרמו לכך שבנות רבות יותר ויותר העזו לבקש באופן פעיל את מה שנדמה היה להן כאושרן. החיפוש אחר אהבה והשיח אודותיה מסמנים שינוי עמוק בחברה היהודית, ובה בעת גם מהווים עדות לשינוי במעמדן ובתודעתן העצמית של נשים.

הזמן כמרכיב פואטי בשבחה שבעל-פה

חיה בר-יצחק
אוניברסיטת חיפה

על-פי ההבחנה שהציע דן בן-עמוס בין ז'אנרים אנליטיים וקטגוריות אתניות¹, ניתן להתייחס למונח 'שבח' כאל קטגוריה אתנית יהודית, מונח שכונה במחקר הבינלאומי (הקטגוריה האנליטית) – 'אגדת קדושים' (באנגלית *saints' legend*, בגרמנית *legende*). המונח גזור מן המילה הלטינית *legenda*, היינו מה שכונה בכנסייה הנוצרית מעשי ניסים או מעשי הקדוש (Clarke 1963, 47). אף שהשימוש במונח הבינלאומי 'אגדת קדושים' מדגיש את הקשר של הסוגה היהודית לז'אנר האנליטי האוניברסאלי, בחרתי להשתמש כאן במונח היהודי-מסורתי 'שבח', המקובל בחברה היהודית, כדי להבחין בינו לבין המסורת הנוצרית-כנסייתית. עם זאת, ראוי לציין שהמושגים 'שבח', כמו גם 'ספרות השבחים', כוללים גם את הספרות שבעל-פה וגם את הספרות העממית שזכתה לעריכה ושפורסמה בספרים.²

הסיפורים המשמשים אותי כבסיס לדיון שמורים בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי (אסע"י), וחלקם נרשמו על-ידי במסגרות שונות. על-פי הממצאים של פרויקט המחקר "סיפור העם היהודי – מחקר משווה ממוחשב",³ זוהו 993 סיפורים מן המסורת היהודית המשתייכים לז'אנר של אגדות שבח. המספר הגדול ביותר של סיפורים הוא ממרוקו (497 סיפורים), מתים (188 סיפורים) ומפולין (121 סיפורים).⁴

- 1 דן בן-עמוס, "קטגוריות אנליטיות וז'אנרים אתניים", הספרות 20 (1975), עמ' 136-147.
- 2 על ההבחנה בין 'שבח' ל'ספרות השבחים' בכל הקשור לסיפורים שפורסמו בכתב ראו: יוסף דן, "לתולדותיה של 'ספרות השבחים'", מחקרי ירושלים בפולקלור היהודי א (תשמ"ה), עמ' 82; הנ"ל, הסיפור החסידי, ירושלים: כתר, תשל"ה, עמ' 189. בקשר בין סיפורת פולקלורית שבעל-פה לזו שבכתב עסקתי בעבר. ראו למשל: חיה בר-יצחק, 'אגדת קדושים' כז'אנר בספרות העממית היהודית (על-פי מדגם סיפורים על הבעש"ט, ר' חיים פינטו ור' שלם שבזי), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1987, עמ' 1-16.
- 3 הפרויקט בניהולי מומן על-ידי האקדמיה הלאומית (הקרן למחקר בסיסי), והשתתפו בו ד"ר עידית פינטל-גנסברג, ד"ר חיה מילוא, ד"ר צפי זבה-אלרן וגב' רולנד דעים.
- 4 ייתכן והסיבה לכך קשורה בעובדה שבמסגרת עבודת הדוקטור שלי רשמתי אגדות קדושים על שלוש דמויות של עדות אלה. הסיפורים שמורים כיום באסע"י. בכל מקרה יש להתייחס אל החומר המצוי בארכיון כמשקף את מה שנרשם ונשמר בו, ולא דווקא כמשקף את המציאות בשטח.

השבח הוא תת-סוגה של אגדת קודש. במרכזו עומדת דמות המקודשת על-ידי החברה המספרת, ומבחינה זו הדמות היא המרכיב הפואטי המרכזי של הסוגה.⁵ השבח הופך את הגיבור לאובייקט הערצה, הזדהות וחיקוי, ובכך מחזק את הערכים והנורמות המקודשים באותה חברה. במאמר זה אתמקד במרכיב פואטי מרכזי אחר של הסוגה – הזמן. הדיון מסתמך על ממצאים קודמים שלי בנושא זה,⁶ תוך התבססות על סיפורי שבח נוספים שזוהו באסעי⁷ (ראו לעיל).

מהות הזמן בז'אנר

מהות הזמן בסיפורת העממית נדונה כבר על-ידי יזון⁸ וכן על-ידי⁹; הצבעתי על קיומם של שלושה סוגי זמן: זמן מיתי, זמן אנושי וזמן על-טבעי, ועל הזיקה ביניהם לבין הז'אנרים השונים בסיפורת העממית.

הזמן המיתי הוא זמן הבריאה וההתהוות של הזמן האנושי, וכשזה נברא, פוסק הזמן המיתי להתקיים. יונינה גרבר-טלמון, שחקרה את הזמן במיתוסים קמאיים, מציינת כי בעיית מקור הסדר הזמני היא הבעיה הקוסמולוגית העיקרית במיתוסים. שכחים בהם סיפורים על מחזור היום והלילה, על מחזור העונות ועל מעגל החיים והמוות.⁹

סימן היכר לגיבורי העידן המיתי היא שליטתם בזמן. בכוחם להקפיאו או להחישו. סדר הזמנים אינו קבוע עדיין, ובשעת הצורך יכול הגיבור להפך את רצף העונות או את מתכונת היום והלילה על-ידי עיכוב מרוצת השמש או הירח.

אך לא רק בכך מתבטאת שליטתם של גיבורי המיתוס בזמן. שליטה זו מתבטאת בעיקר בעובדת היותם מופקעים ממעגל המוות. כאשר מגיעים גיבורי המיתוס לגיל מסוים נפסק מהלך התפתחותם, והם הופכים בני-בלי-זמן.

5 בדמות כאלמנט פואטי של הסוגה דנתי בהרחבה בשני מאמרים: חיה בריצחק, "הדמות כאלמנט עלילתי בסיפור העממי", דפים למחקר בספרות 7 (1990), עמ' 277-292; Haya Bar-Itzhak, "Modes of Characterization in Religious Narrative: Jewish Folk Legend about Miracle Worker of Rabbis", *Journal of Folklore Research* 27 (1990), pp. 205-230.

6 דיון מוקדם יותר בנושא הזמן והמרחב כמרכיבים פואטיים ראו: חיה בריצחק, מרחב וזמן באגדת קדושים' (ע"פ מדגם מ"שבחי הבעש"ט), עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, תשל"ט. דיון במרכיבים אלה בסוגה שבעל-פה ראו: חיה בריצחק, 'אגדת קדושים' (לעיל, הערה 2).

7 Heda Jason, *Ethnopoetry: Form, Content, Function*, Linguistica Biblica Bonn, Bonn 1977.

8 חיה בריצחק, מרחב וזמן באגדת קדושים' (לעיל, הערה 6), עמ' 72-81; הנ"ל, "דרכי אפיון של אגדת קודש בסיפורת העממית של יהודי המזרח", מחקרים בספרות יהודי המזרח, חיפה 1981, עמ' 1-23; הנ"ל, "מרחב וזמן באגדת קדושים של יהודי תימן", בתוך: שלום בן סעדיה גמליאל, שמעון אביזמר ומישאל כספי (עורכים), ארחות תימן: שערים בארחות תימן, לשון היסטוריה וחברה, חקרי ספרות, תרבות חמרית, מכון שלום לשבטי ישרון, ירושלים: 1984, עמ' 311-319.

9 יונינה גרבר-טלמון, "הזמן במיתוס הפרימיטיבי", עיון ב, חוב' ד' (תשי"ב), עמ' 201-214.

הזמן המיתי מצטיין בכך שהוא קובע את חוקו של הזמן שיבוא אחריו. לכן כל השתלשלות מקרים רגילה, עקב היותה בראשית הזמן, מופקעת מן העידן המיתי וממשיכה לפעול גם אחריו. הזמן המיתי הוא ההופך את החדר-פעמי לרב-פעמי.

זיון מציינת כי בן זוגו של הזמן המיתי הוא הזמן של אחרית הימים. בזמן זה שוב פוסקים חוקי הזמן האנושי להתקיים. הזמן נעצר. תקופה זו עומדת ובלתי יוצרת, ובכך היא הפוכה בצורה סימטרית מן התקופה המיתית הפעילה והיוצרת את הזמן האנושי.

אגדות שבח יהודיות אינן מתרחשות בראשית הבריאה, ובמובן זה אין לחפש בהן את קיומו של הזמן המיתי. עם זאת, קיימת בדמויות הקדושים איכות מיתית המתקשרת לזמן. הקדושים אמנם מתים, ואולם הם ממשיכים לפעול, להושיע מצרה, ולהתגלות למאמינים בהם גם אחרי מותם. קיימת כאן הפקעה ממעגל הזמן, המקרבת את דמויות הקדושים אל גיבורי המיתוס. יסוד נוסף של שליטת הקדושים היהודיים בזמן, המקנה להם איכות מיתית, מתגלה בסיפורי המוות. אמנם סיפורים אודות מותם אינם רבים, אך הם משקפים אלמנט של שליטה בזמן בכך שהקדוש יודע את יום מותו.

גם היכולת לקפיצת הדרך של הדמויות המקודשות מהווה שליטה בזמן ומקרבת את הקדושים לדמויות מיתיות, אף כי יכולת זו קיימת בסיפורת העממית גם בדמויות העל-טבעיות המקודשות וגם בדמויות הרמוניות¹⁰ (שדים מסוגלים לקפיצת הדרך), ובכך אלמנט זה מקשר את דמות הקדוש גם לזמן העל-טבעי, ועל כך להלן.

להוציא סיפורים בודדים, מתרחשים סיפורי השבח בזמן האנושי הריאליסטי. זהו זמן המתקדם בקצב קבוע שנברא בתקופה המיתית, והוא חל על כל היצורים הטבעיים ומשייכם למעגל הלידה והמוות. זמן זה יכול להיתפס כזמן היסטורי כרונולוגי, היינו, כל מאורע מתרחש בשורת זמנים ההולכים ומתרחקים ממנו, אך הוא יכול להיתפס באופן מחזורי. אליאדה כינה תפיסה זו אצל האדם הקמאי "הצמא לקדושה ונוסטלגיה להיות"¹¹. אליאדה מתייחס למחזור השנה ולחג של האדם הקמאי. תקופת הבריאה היא תקופה של שלמות, טוהר וחזוק. החג, בהיותו מחזורי, מכיל תמיד מאורע מתקופת הבריאה, מעין חיקוי מעשי האל. במעשה החג, המהווה החיאה של מעשה הבריאה, מתאחד האדם עם זמן ההיווצרות. כל מה שעושה האדם בחג נעשה על-פי מודל מיתי, ולכן אווירת החג רוויה קדושה. האדם חש כי הוא נהיה בן זמנו של האל. זוהי צלילה לתוך הזמן הנצחי המבטאת שאיפה לשלמות ההווה, לקרבה לאל ולא יחוד זמן ההיווצרות עם מעשה ההיווצרות. מכאן גם התפיסה כי יש זמן המתאים לכל פעולה ופעולה, וכי הזמן שבו מתבצעת הפעולה הוא הקובע את סיכויי הצלחתה. לכל דבר יש שעה הולמת ובלתי הולמת, והזמן יכול לסייע לדברים המתרחשים בו או לדחותם.¹²

10 דיון באגדת שדים כתת ז'אנר של אגדת קודש ראו: בריצחק, 1981 (לעיל, הערה 8).

11 Mircea Eliade, *Images and Symbols*, New-York: Sheed & Ward, 1969, pp. 85-95

12 גרבר-טלמון (לעיל, הערה 9), עמ' 125.

התפיסה המחזורית של הזמן מקנה לו איכות מיוחדת. גם בחג היהודי שב האדם למאורע הראשון שהוליד אותו, אף כי מדובר במאורע היסטורי. ביום השבת ממשיך לפעול המודל המיתי, המתבטא בחיקוי מעשה האל ששבת בתום בריאת העולם. גם הזמן במחזור החיים מקבל איכות מיוחדת; האדם מציין מדי שנה את ימי ההולדת, החתונה, ולהבדיל – את ימי הזיכרון.

המושגים המשמשים לתיאור הזמן בסיפורים הם מושגי הזמן האנושי, אם באפיון ישיר – בציון יום, שבוע, חודש, שנה וכד' – ואם באפיון עקיף, כגון שלזוג נולדו בנים ובני בנים, דבר המצביע על חילופו של הזמן.

אולם זמן הפעולה בשבח הוא בעיקרו הזמן האיכותי (וראו להלן). בחירה בזמן האיכותי כזמן פעולה מבטאת את הזיקה בין הז'אנר לבין זמן הנתפס כזמן מקודש, אך גם משרתת את אמנות הסיפור, ביוצרה דרמטיזציה בעלילה הסיפורית.

הסוג הנוסף המצוי בסיפורים הוא הזמן העל־טבעי. זהו זמן שאינו מתקדם כלל או שהוא מתקדם באיטיות ביחס לזמן האנושי, ולכן נראה לנו כעומד. ברוב סיפורי השבח אין זה זמן שבו מתרחשת עלילת הסיפור, אך קיומו נרמז ומוסק בגלל הופעתן של הדמויות העל־טבעיות המקודשות, קרי האל והפמליה של מעלה. קיומו של זמן זה וביטוי מצויים בקצב חייהן. הן אינן מזדקנות, והסיפור רואה אותן כבנות גיל קבוע או כחסרות גיל. מובן גם כי מעגל החיים־מוות אינו תופס לגביהן. הדבר נכון גם כשהן נכנסות למרחב שבו שולט הזמן האנושי.

כאמור, בין סיפורי השבח יש מספר סיפורים שבהם מופיעים יצורים על־טבעיים שדיים. באחד הסיפורים נרמזים תהליכי הגדילה של השדים (האב השד מבקש מר' חיים פינטו שילמד את בנו לקראת טקס בר־המצווה), אך גם חייהם אינם מתוארים כמתנהלים על־פי קצב הזמן האנושי ותהליכי הזדקנות אינם מתוארים בהם. מבגרותם נתפסים השדים כבני גיל קבוע. הופעתם של השדים היא בלילה, זמן איכותי המתקשר בחשיבה העממית לשדים, וגם בכך מובע השוני בין זמנם לבין הזמן האנושי.

אלמנט נוסף המשמש ביטוי לזמן העל־טבעי מצוי בתכונות הקדושים. כאמור, הם יכולים לגרום לטרנספורמציה באדם ובבעלי־חיים, במרחב ובזמן (קפיצת הדרך). הטרנספורמציה בבעלי־חיים ואף באדם היא לעתים המתה או החייאה, היינו הפסקת הקיום בזמן ושיבה אל הקיום בו. זהו ביטוי לשליטה בזמן, כמו גם קפיצת הדרך, המהווה מעבר במרחב ברגע אחד של זמן, בעוד שלבשר ודם רגיל נדרש לכך פרק זמן ארוך מאוד. זהו ביטוי לחריגה של הקדוש מן הזמן האנושי ולשליטתו בו. כך, באמצעות אלמנט הזמן, מתאפיינת הדמות המקודשת כדמות שעל אף היותה אנושית, היא מתקרבת כבר בחייה לדמויות העל־טבעיות בדרך תפקודה.

בסיפורים מעטים בלבד מתרחשת העלילה בזמן על־טבעי. במקרה זה המרחב שבו מתרחשת העלילה הוא המרחב העליון והדמויות הפועלות הן דמויות על־טבעיות, הקב"ה והפמליה של מעלה. מכאן ניתן להסיק כי בסיפור השבח סוג המרחב נושא עמו את זמנו שלו.

הזמן המסופר וזמן הפרפורמנס¹³ בשבח

בספרות הכתובה הסוגיה המרכזית הנבחנת בכל הקשור בזמן הוא היחס בין הזמן המסופר (זמן העוטף את העלילה) לזמן הסיפור (הזמן החיצוני שאורכת הקריאה).¹⁴ בעבר הצעתי את המושג 'זמן פרפורמנס' בספרות שבעל-פה כמושג מחליף ל'זמן סיפור' בספרות כתובה. זהו זמן הניתן למדידה אובייקטיבית כאשר המספר מבצע את הסיפור לפני קהל מאזינים, והוא משותף לכלל המאזינים לסיפור. זאת לעומת זמן הסיפור בספרות כתובה, השונה מאדם לאדם.

אמנם לגבי סיפורים השמורים בארכיון ושלא הוקלטו קיים צורך בשחזור זמן הפרפורמנס, אך ניתן בכל זאת להכליל ולקבוע שזמן הפרפורמנס של סיפורי שבח אינו אהיר. הוא נע בין זמן פרפורמנס קצר ביותר של כשתי דקות (אסע"י 14503) ועד זמן פרפורמנס ארוך ביותר, של כעשרים דקות (אסע"י 6364).

בחינת זמן הפרפורמנס בהתאם לעדת המוצא מצביעה על כך שבקרב מספרים יוצאי מזרח אירופה הוא ארוך יותר מאשר בקרב יוצאי אסיה ואפריקה.¹⁵ דבר זה תומך בממצאים מוקדמים יותר שלי בנושא זה.

בחינת הזמן המסופר באגדות שבח מצביעה על כך שהסוגה מתאפיינת בזמן מסופר קצר יחסית, שעות עד ימים, ואולם יש סיפורים שהזמן המסופר בהם משתרע על פני שנה ואף שנים. שלוש מסקנות ברורות עולות מבדיקת נושא זה:

- 1) אין אחידות מובהקת של הזמן המסופר בסיפורי שבח.
- 2) זמן הפרפורמנס לעולם קצר מן הזמן המסופר בסיפורי הז'אנר.
- 3) גם הזמן המסופר (כמו זמן הפרפורמנס) בסיפורים מפי מספרים ממזרח אירופה ארוך יותר מאשר בסיפורים מפי מספרים יוצאי אסיה ואפריקה. מבחינה זו נוכל לקבוע שלפנינו מאפייני תרבותי-אתני של סוגת השבח.

זמן מסופר וזמן פעולה

אם הזמן המסופר נמדד מן האירוע הראשון בעלילה ועד האירוע האחרון בה, מובן מאליו שלא כל הזמן המסופר מדווח בטקסט הסיפורי. בתהליך היצירה קיים תהליך של סלקציה, שעל פיו

13 אני משתמשת כאן במושג הלועזי Performance, כי לעניות דעתי התרגום 'ביצוע' או 'מופע' אינם מעבירים את המכלול שמכיל המושג הלועזי. נושא הפרפורמנס זכה לדיון נרחב במחקר הפולקלוריסטי החל משנות השבעים של המאה העשרים. דיון מעניין בפרפורמנס מאספקט אחר ראו למשל: תמר אלכסנדר ומיכל גוברין, "קווים להגדרת אמנות ההצגה של המספר העממי", עתון 77 (1985), עמ' 51-60, 61-60.

14 מה שכוונה על-ידי מולר 'Erzahlte zeit' ו-'Erzähltzeit'.

15 עם זאת, גם בין סיפורי השבח של יוצאי מזרח אירופה מצויים סיפורים שזמן הפרפורמנס שלהם קצר יחסית.

מחליט המספר (או היוצר בספרות כתובה) להביא רק מאורעות מסוימים מכלל הזמן המסופר. את הזמן הזה מכנה דולזל זמן פעולה (action time).¹⁶ על חילופו של הזמן המסופר שאינו זוכה לדיווח¹⁷ באמצעות פעולה ניתן להסיק מהבאתו של האירוע העוקב. מה שעשוי להבהיר את מבנה הזמן בסוגת השבח הוא היחס שבין הזמן המסופר לזמן הפעולה, במושגיו של דולזל, או בין הזמן המסופר לזמן המדווח, במושגיו של ניקולאיסן. למעשה, מדובר כאן ביחס שבין משך סיפור המעשה לבין אורך הטקסט המוקדש לו. לצורך הבהרת הדברים נעניין בסיפורים הבאים:

אסע"י 13006

לר' שלום שבזי הייתה בת יפהפייה. יום אחד קרא מלך תימן לר' שלום שבזי ואמר לו: "אתה כמלך אצל בני עמך ואני מלך בארצי בוא ונשתדך בינינו. בני יישא את בתך לאישה". אמר לו ר' שלום שבזי: "אתה יודע שיש הבדל בינינו וכי דבר זה לא ייתכן". אמר לו המלך: "גזירה היא מאיתי, ואתה מוכרח למלאותה. שאם לא כן, רע ומר יהיה גורל עמך במדינת, והדבר צריך להיעשות מיד!" חזר ר' שלום שבזי נדכא ועצוב לביתו. הלביש את בתו בגדי כלה ואמר לה: "בתי הטובה והכשרה, מוביל אני אותך היום לחתונתך". שאלה הבת: "אבא, מיהו החתן?" אמר לה אביה: "בתי, אחר כך תראי". הוא הביאה אל חצר ארמון המלך, וכאשר יצא המלך עם בנו כדי להובילם לנישואים, והבת ראתה מיהו החתן, צעקה: "אבי, טוב לי המוות מהחיים!" רבי שלום שבזי מלמל פסוק מסוים והבת נפלה ומתה בטירתה.

בסיפור זה קיימת זהות בין הזמן המסופר לזמן המדווח, ולכן היחס בין שניהם יהיה 100%. הזמן המסופר הוא יום אחד והוא גם הזמן המדווח. מדווחות בסיפור הפעולות של אותו היום: הזמנת שבזי, צו המלך, סירוב שבזי, התעקשות המלך על ביצוע החתונה מיד, שיבת שבזי הביתה, שיחתו עם בתו, בואם לארמון המלך, זיהוי החתן, דברי הבת ומותה. בהיות הזמן המדווח (זמן הפעולה) זהה לזמן המסופר וקצר יחסית, הרי כל הפעולות מתרחשות בו, ובכך נוצר יום עמוס-פעולה, היוצר תחושה של דרמטיות ואינטנסיביות. בניגוד לסיפור זה, שבו הזמן המסופר קצר וזהה לזמן המדווח, נעניין באסע"י 1957:

Lubomir Doležel, "A Scheme of Narrative Time", in L. Metejka and I. R. Titanik (eds.), *Semiotics of Art, Prague School Contribution*, MIT Press, Cambridge, MA and London (1976), pp. 209-217. 16

W.F.H.Nicolaisen, "The Structure of Narrated Time in the Folktale", in Calame-Griaule G. and Gorog-Kardy V. (eds), *Le conte: pourquoi? comment?*, Centre national de la recherche scientifique, Paris 1984. 17

במסע ממסעותיו סר הבעש"ט לאכסניה בכפר אחד לנוח שם. לעת ערב הגיעו לאותה האכסניה מחותנים עם חתן וכלה וקרוביהם וחגגו שם כל הלילה. הבעש"ט ותלמידיו לא השתתפו בחתונה זו אלא התייחדו בחדרם. בבוקר השכימו ויצאו לשוח בין האילנות. אותה שעה יצאו גם המחותרנים עם החתן והכלה כדי לנסוע למקום שבאו משם. עמדה צפור על ענף וצייצה מול החתן והכלה. פנה הבעש"ט לתלמידיו ושאל: "היודעים אתם מה ציפור זו אומרת להם? 'לאלה תחלק הארץ'". לא הבינו התלמידים את פשר הדברים ולא העזו לשאול.

יצאו שנים רבות, והזוג הזה הוליד בנים ובני בנים. משהזקין האיש גמר בליבו לעלות לארץ ישראל. אך אשתו התעקשה, ובשום פנים לא הסכימה לכך. תבעה האיש לדין תורה. פסק בית הדין: הואיל והיא מעכבת את עלייתו, עליה לקבל גט פיטורין. וכך היה. היא נשארה בחוץ לארץ והוא עלה לארץ אבות. כשהגיעה השמועה על הגט לתלמידי הבעש"ט, נזכרו בדברי רבם וירדו לסוף דעתו, הן רבם אמר אז: 'לאלה תחלק הארץ', כלומר, ארץ ישראל עתידה לחלק את בני הזוג שנישאו אז בכפר ולהפריד ביניהם. ואמנם ראה האיש עוד ימים רבים טובים בארץ הקודש.

אם נתייחס למשפט האחרון כאל נוסחת סיום בלבד, הרי הזמן המסופר, עוטף העלילה, הוא כארבעים ושתיים שנה. ההיסט מבוסס על אפיון זמן עקיף: ראשית העלילה בחתונת בני הזוג, והרי 'בן שמונה עשרה לחופה', והסיום הוא 'משהזקין האיש', והלא כדברי יהודה בן תימא 'בן ששים זקנה' (אבות, ה כא). מובן שקיים כאן גם סיוע באפיון זמן ישיר (אך לא מוגדר), 'יצאו שנים רבות', ובאפיון עקיף נוסף, הולדת בנים ובני בנים.

לעומת הזמן המסופר הממושך, הזמן המדווח קצר הרבה יותר: (1) היום בו מגיעים הבעש"ט ותלמידיו לאכסניה, תוך ציון הערב שבו מגיעים המחותרנים והלילה בו נחגגת החתונה. (2) הבוקר שבו שומע הבעש"ט את הציפור. (3) היום בו החליט האיש על עלייתו לארץ-ישראל וסירובה של אשתו. (4) יום קיום דין התורה. (5) יום עלייתו של האיש לארץ-ישראל. (6) היום שבו מגיעה הבשורה לתלמידי הבעש"ט. כלומר, לכל היותר מדובר על זמן מדווח של שישה ימים. במקרה זה חלקו של הזמן המדווח מתוך הזמן המסופר הוא 0.039%. הנוסחה המשמשת אותנו לקביעת חלקו של הזמן המדווח מתוך הזמן המסופר היא:

$$100 \times \frac{\text{הזמן המדווח (זמן הפעולה)}}{\text{הזמן המסופר}}$$

הזמן המסופר

בחינת היחס בין הזמן המסופר לזמן המדווח בסיפורי השבח מעלה את המסקנה שחלקו של הזמן המדווח יורד ככל שהזמן המסופר ארוך יותר, אך כיוון שהסוגה נוטה לזמן מסופר קצר יחסית (שעות עד ימים), חלקו של הזמן המדווח בזמן המסופר בסיפורי הסוגה גבוה יחסית.

זמן הפעולה כזמן איכותי

מהו סוג הזמן הנבחר על-ידי מספרי השבח להיות זמן פעולה (זמן מדווח)? בדיקת הסיפורים העלתה שזמן זה הוא מה שניתן לכנות זמן איכותי. כאמור, אף שהזמן האנושי הוא בר-מדודה (ולכן אלמנט כמותי), האדם אינו תופס את הזמן ככמות בלבד, אלא מעניק משמעות מיוחדת לפרקי זמן מסוימים, ובכך מציב אותם איכותית כנגד פרקי זמן אחרים.

בדיקת זמן הפעולה תמכה לחלוטין בממצאים שעלו בעבר מבדיקת סיפורים אודות הבעש"ט, ר' חיים פינטו ור' שלם שבזי, היינו, שהמספרים אכן בוחרים למקם את הפעולה הסיפורית בזמן איכותי – זמנים של חגים ומועדים וזמני המעבר במחזור החיים – לידה וברית מילה, התבגרות ובר-מצווה, נישואים וחתונה, מוות והטקסים הכרוכים בו. זמנים נוספים שבהם ממוקמת הפעולה הם זמנים טעונים בחיי הפרט והחברה היהודית – גזרות ופורענויות כימים של סבל, וניסיונות גאולה כמילוי של משאלה מרכזית בחיי הציבור היהודי. ממצאים אלה בנוגע לזמן הפעולה מצביעים על כך שהסוגה היא סוגה דתית עממית מובהקת, המדגישה את זמני החג, המועד והתפילה, את זמני הטקסים במחזור החיים ואת הזמנים המרכזיים בחיי החברה היהודית, המבטאים את פחדיה (גזרות ופורענויות) ואת משאלתה – הגאולה.

מן הראוי לציין שהבחירה בזמן איכותי כזמן פעולה משרתת את אמנות הסיפור בכך שהיא יוצרת דרמטיזציה בעלילה הסיפורית. כך למשל מחסור בכסף הוא דבר חמור, אך כשמדובר במחסור בו בערב פסח, הדבר חמור שבעתיים.

זמן מורחב, זמן מכווץ ופסיחה

בספרות בכלל, היחס האפשרי בין משך סיפור המעשה לטקסט המוקדש לו הוא אחד משלוש אפשרויות: (1) קטע קצר בטקסט מוקדש לפרק זמן ארוך בסיפור המעשה. במקרה זה פרק זמן ארוך מתוך סיפור המעשה נדחס ומכווץ לכמה קווים עיקריים בקטע קצר יחסית בטקסט, ואז ניתן לדבר על כיווץ הזמן המסופר או על-פי שימוש באלמנט מקצבי, האצה¹⁸; (2) קטע ארוך בטקסט מוקדש לפרק זמן קצר בסיפור המעשה. במקרה זה ניתן לדבר על הרחבה של הזמן או על-פי קריטריון מקצבי, האטה. (3) משך כלשהו של סיפור המעשה כלל אינו מיוצג במרחב הטקסט, ואזי לפנינו פסיחה (הפסיחה זהה לזמן הלא-מדווח שהוזכר לעיל).

מובן שפסיחה וכיווץ הזמן יאפיינו אירועים פחות חשובים בסיפור המעשה, ואילו הרחבה או האטה אופייניים לאירועים החשובים בו.

18 שלומית רמון-קינן, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, ספרית פועלים, תל-אביב 1984, עמ' 55.

בכחינת זמן הפעולה, היינו, הזמן המסופר הזוכה לייצוג במרחב הטקסט, נמצא כי הזמן הזוכה להרחבה הוא הזמן האיכותי, בעוד פרקי זמן אחרים של הזמן המסופר זוכים לפסיחה או לכיווץ.

לצורך הדגמה והמחשה של כל האלמנטים שדנו בהם עד כה נביא מספר דוגמאות:

אסע"י 9541

בחג הפסח בשנת תק"ח (1778) חלה הבעל-שם-טוב וגילה לחסידיו שימיו ספורים. בליל שבועות בשעת לימוד "תיקון" התגבר והשמיע דברי תורה. למחרת בבוקר הורה לתלמידיו את דיני קבורתו, ביקש "סידור" ואמר: "עוד פעם אחת אתפלל לפני ריבוננו של עולם". ר' נחמן, הוותיק שבתלמידיו, מרר בככי וביקש רחמים למען רבו. אמר הבעש"ט: "לשווא תרעיש עולמות".

פתאום ראו התלמידים ששני השעונים שבבית דממו. ככשו פניהם באימה וברטט, כי נזכרו שרבים אמר להם פעם שסימן זה ירמוז על יום פטירתו. שאלו החסידים את רבם אם רוצה הוא להניח צוואה לבנו צבי, אמר הבעש"ט: "מה אעשה, והוא ישן". כי לא ידע הבן שאביו חולה אנוש ושעותיו ספורות. העירו אותו החסידים ואמרו לו: "קום! נשמתו של אביך מתבקשת לשיבה של מעלה עוד היום". קם הבן והלך אצל אביו והתחיל בוכה לפניו: "אבא, אמור לי איזה דבר".

מלמל הבעש"ט מה שמלמל, אמר הבן: "אבא, איני מבין כלום ממה שאתה אומר לי". ענה לו הבעל-שם-טוב: "חלשה דעתי ואיני יכול לדבר עמך". לימדו אביו "שם" אחד ואמר לו: "כל פעם שתכוון 'שם' זה תראה אותי ואלמד אותך". "ואם אשכח את ה'שם' מה יהא עלי אז?"

"לא תשכח, ב'שם' זה יש סגולה לזכור. נשמה קדושה בקרבך ואינך צריך לשום דבר". עמדו החסידים עצובים ובוכים. אמר להם הבעש"ט: "צר לי עליכם. אני אצא בפתח זה ואכנס בפתח אחר. אל תדאגו לי".

כשהקיפו התלמידים את מיטת רבם כמין זר, אמר להם: "ישנו עמוד שעולים בו מגן העדן התחתון לגן העדן העליון, הוא עמוד העבודה ויראת השמיים". ראו הניצבים שייסורי רבם מתגברים והולכים. געו בכייה גדולה. אמר להם: "עוד שתי שעות מוכנות לי בעולם הזה". שיטח כפיו כלפי מעלה ואמר: "ריבוננו של עולם, נותן אני לך שעות אלה במתנה". מיד רמז שיאמרו "ויהי נועם", אף ששפתיו רחשו תפילה ואמרו "אל תבואנו רגל גאוה" יצאה נשמתו בטהרה.

הזמן המסופר כאן הוא כשבעה שבועות: היום הראשון של העלילה הסיפורית הוא בחג הפסח, והיום האחרון בחג השבועות, ובהיות שני החגים קשורים אהודי בספירה של שבעה שבועות ממחרת השבת של פסח, זהו הזמן המסופר, העוטף את העלילה הסיפורית. אך לא כל הזמן המסופר זוכה לדיווח ממש, היינו, לא כל פרק מן הזמן המסופר זוכה שיוקדש לו טקסט. לדיווח זוכים רק שני ימים: פסח, ושבועות שבו מוזכר גם ליל שבועות

וגם בוקרו של היום. חלקו של הזמן המדווח מתוך הזמן המסופר הוא, אם כן, 4%. פרק הזמן הראשון הזוכה לדיווח הוא חג הפסח, שהוא, כאמור, זמן איכותי, ומסופר על שני אירועים המתרחשים בו: מחלת הבעש"ט וגילוי בדבר ימיו הספורים לתלמידיו. יש כאן מידה מסוימת של כיווץ הזמן הן אם נשווהו לזמן הפיזי (הרי יותר משני אירועים מתרחשים במשך היום) והן אם נשווה זאת לכמות הטקסט המוקדש ליום הפטירה. עם זאת, הזכרת האירוע היחיד הקשור במחלה מבליטה את חשיבות האירוע, שלידו מתגמדים כל האירועים האחרים עד שאינם כדאיים לאזכור.

הזמן הבא הזוכה לדיווח מכלל הזמן המסופר הוא ליל שבועות. היינו, הזמן של ארבעים ותשעה יום בין שני החגים אינו מדווח כלל, ועל-פי המושגים שקבענו לעיל הוא אינו מיוצג במרחב הטקסט. מתקיימת כאן פסיחה על זמן שאינו חשוב מבחינת אירועיו לסיפור המעשה. כאמור, הזמן הבא הזוכה לייצוג בטקסט הוא שוב זמן איכותי: ליל שבועות, תוך ציון תיקון ליל שבועות. הפעולה היחידה המדווחת בטקסט היא לימוד והשמעת דברי תורה מפי הבעש"ט, המתחזק לעשות זאת למרות חוליו. הזמן הזוכה לדיווח מפורט ולהרחבה, שהרי לו מוקדש רוב רובו של הטקסט, הוא ה"למחרת בבוקר", היינו, יום חג השבועות שהוא יום פטירתו של הבעש"ט. נוצר כאן איחוד של שני זמני איכות, מחזור השנה ומחזור החיים, כאשר מותו של הבעש"ט בחג מתן תורה דווקא יש בו משום קונוטציות לקדושתו, כמו גם ידיעתו את יום פטירתו.

לעומת הזמנים האחרים שבטקסט, זוכה יום זה לפעילות רבה. מול שני אירועים המוזכרים בחג הפסח, אירוע אחד בליל שבועות ופסיחה מוחלטת על הימים שבין שניהם, יום חג השבועות, יום מותו של הבעש"ט, גרוש פעילות: הבעש"ט מורה לתלמידיו את דיני קבורתו, הדברים בין ר' נחמן תלמידו לבינו, אירוע השעונים, שאלות התלמידים בדבר הצוואה, הליכת החסידים להעיר את הבן, השיחה בין הבן לאביו, לימוד ה'שם', דברי הבעש"ט לתלמידיו טרם פטירתו, בכיים, דברי הבעש"ט לריבון העולמים, תפילתו ויציאת נשמתו.

יום הפטירה מתרחב ומואט בגלל מספר האירועים הרב המסופר בו, וההאטה מקבלת ביטוי מעניין בסיפור בעובדה ששני השעונים בבית דוממים, דבר המרמז לעצירת הזמן. חשוב לציין כי ההאטה בסיפורנו אינה יוצרת תחושה סטטית, אלא להיפך. בעוד שבסיפורת כתובה ההאטה מושגת, בין השאר, על-ידי תיאורים, בסיפורת העממית, הנעדרת כמעט תיאורים ורחשי לב, הרחבת הזמן מושגת, כמו בסיפור זה, על-ידי הכנסת פעולות רבות לפרק זמן קצר יחסית, דבר היוצר דרמטיות ואינטנסיביות.

לסיכום, לפנינו סיפור שבו הזמן המסופר ארוך יחסית (שבעה שבועות) אך רק יומיים זוכים לדיווח ממשי. הזמן הנבחר להיות הזמן המדווח הוא הזמן האיכותי, פסח ושבועות, יום הפטירה. מידת חשיבותו של הזמן האיכותי לעלילה הסיפורית היא הגורמת לכיווצו או להרחבתו. כך פסח, החשוב פחות בהקשר זה, זוכה לכיווץ, ואילו שבועות, יום הפטירה, שהוא עיקרו של הסיפור – להרחבה. על הזמנים האחרים חלה פסיחה.

כדוגמה נוספת נעיין באסע"י 13463:

היה מנהג במרוקו שבערב פסח היו העשירים מזמינים לבתיהם עניים. היו שהזמינו עני אחד, היו שהזמינו שני עניים ויש שהזמינו שלושה, ומי שנשאר, לוקח אותו רבי חיים פינטו אליו הביתה.

פעם אחת, בערב פסח, נלקחו כל העניים על-ידי העשירים ולא נשאר אף עני אחד. שלח רבי חיים פינטו את השליחים שלו לחפש ולמצוא לו לפחות עני אחד. הלכו ולא מצאו. יצאו מהעיר עד לשפת הים במיגדור ומצאו יהודי בוכה, שאלו אותו: "למה אתה בוכה? הרי היום ערב פסח ואתה צריך ללכת לאיזה בית ולשמוח עם כל היהודים".

אמר להם: "אני לא שמח, אין לי חשק בשמחה של לילה זה".

אמרו לו: "למה?"

אמר להם: "ככה!"

הלכו לרב ואמרו לו: "מצאנו איש בוכה על שפת הים ובקשנו ממנו לבוא והוא לא רוצה". אמר להם: "אם לא רוצה מרצונו, תביאו אותו בכוח".

והביאו אותו בכוח.

בא לבית, מצא את כל המשפחה יושבת שמחה ליד שולחן ערוך. שאל אותו הרב: "למה אתה בוכה?"

אמר לו: "אל תאמר לי כלום, תשחרר אותי ואני אלך, אני לא רוצה להפריע לכם, אני בוכה ואתם שמחים, אינני רוצה להפריע".

אמר לו הרב: "בכל זאת תספר לי למה אתה בוכה?"

אמר לו: "מאחר ואתה מבקש לשמוע אספר לך מה קרה לי".

סיפר שנולד במרקש (במרוקו) והלך לעבוד בספרד. עבד וחסך כסף, וכשרצה לחזור לביתו, לקח את הכסף שאסף ושם במזוודה. אישה אחת אלמנה, שיש לה בת במרקש שרוצה להתחתן, נתנה לו כסף וכמה מדליות לכתה לחתונתה. בדרכו, באונייה מספרד, האונייה טבעה בים והמזוודה הלכה לאיבוד. הוא ניצל ובא על קרש על הגלים עד למיגדור ושם מצאו אותו. אמר לו: "על זה אני בוכה, ויותר מזה על מה שנתנה לי האלמנה לתת לבת שלה הרוצה להתחתן".

אמר לו הרב: "עכשיו, שב ותשמע".

לקח הרב את כוס הקידוש ואמר לעני: "תסתכל בכוס".

הוא מסתכל בכוס, והכוס מתרחבת, מתרחבת, הגלים באים לתוך הכוס, גל אחרי גל. העני מסתכל, רואה את המזוודה ולא יכול להאמין: "אדוני, אדוני, הנה המזוודה שלי".

אמר לו הרב: "עכשיו תיקח אותה".

באה המזוודה עד הידיים שלו, אמר לו הרב: "תבדוק אם שלך היא או לא שלך".

אמר לו: "זו שלי".

פתח אותה ומצא את כל הכסף שלו ושל האלמנה, שמח שמחה גדולה.

ככה נשמח אנחנו ותשמחו כולכם.

בסיפור זה הזמן המסופר קצר יחסית – ערב פסח, היינו, מספר שעות, והזמן המדווח זהה לזמן המסופר (היינו, הזמן המדווח הוא 100% מן הזמן המסופר). הזמן הוא זמן איכותי, זמנו של חג הפסח, ובו מתרחשת כל העלילה הסיפורית. הזמן זוכה להרחבה בהיות פעולות רבות מאוד דחוסות לפרק זמן קצר יחסית. לפנינו לפחות עשר פעולות: הזמנת כל העניים, שילוח השליחים ע"י ר' חיים פינטו, מציאת היהודי, הדיאלוג בינו לבין השליחים, שיבת השליחים לפינטו, ציווי פינטו להביא את היהודי, הבאת היהודי לפינטו, השיחה ביניהם, סיפורו של היהודי, נס הים בכוס הקידוש. הפעולות הרבות בזמן קצר יחסית יוצרות תחושה של אינטנסיביות. היותן מתרחשות בזמן האיכותי, חג הפסח, מקנה להן ממד ייחודי ויוצרת דרמטיזציה: החיפוש אחר הכנסת אורח עני בחג הפסח דווקא מלמד על מהות דמותו של ר' חיים פינטו כמקיים מצוות "כל דיכפין", והמחסור בעניים דווקא בפסח יוצר יתר דרמטיזציה, כיוון שנוצר חשש שבחג זה לא יזכה ר' חיים פינטו לקיים את המצווה. גם הנס שמחולל הרב מקבל את משמעותו המיוחדת בגלל זמן ההתרחשות: המעשה המאגי מתרחש בכוס של קידוש בליל הסדר, ובכך הופך למעשה ניסי. הנס מתקשר לאביזר מרחבי – הים, ובהיותו ממוקם בחג הפסח מעורר אסוציאציה לנס ים-סוף, ובכך מאדיר את דמותו של הרב פינטו ביוצרו אנלוגיה בינו לבין משה רבנו.

זמן מסופר וזמן העלילה, או: סדר הזמנים בטקסט

הדיון בזמן מסופר הוא דיון במשך של זמן על-פי תפיסה כרונולוגית, בהצביעו על כמות הזמן שחלף מן האירוע הראשון ועד האירוע האחרון של סיפור המעשה. אולם לא תמיד קיימת התאמה בין הזמן המסופר לסדר הבאת הדברים בטקסט. את אופן הבאת סדר הדברים בטקסט בוחר דולול לכנות 'זמן העלילה' (Plot time). הוא קובע כי שני הזמנים שונים זה מזה, וכי זמן העלילה נוצר מן הזמן המסופר על-ידי סדרה של פעולות, בהיותו פונקציה של הסדר שבו בוחר המספר לספר את סיפורו.

תיאורטית ייתכנו שלושה סוגי יחסים בין הזמן המסופר לזמן העלילה: (1) סדר הזמנים בטקסט (זמן העלילה) הוא כרונולוגי, ואזי קיימת התאמה בינו לבין הזמן המסופר. (2) 'מבט לאחור', רטרוספקציה או אנלפסיס¹⁹ היינו, מסירת אירוע מתוך סיפור המעשה לאחור שכבר נמסרו אירועים מאוחרים יותר. (3) 'מבט לפני' או הטרמה, פרולפסיס, היינו, מסירת אירוע מתוך סיפור המעשה לפני שנמסרו אירועים מוקדמים יותר.

מקובל לחשוב כי בסיפורת העממית זמן העלילה הוא כרונולוגי, ואכן גם בסיפורי שבח נמצא כי התופעה השכיחה ביותר היא התאמה בין הזמן המסופר לזמן העלילה. ואולם קיימים סיפורים שבהם מופיעים גם 'מבט לאחור' וגם 'מבט לפני'.

¹⁹ Gérard Genette, *Narrative Discourse*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1980, pp. 77-182

בחנית האלמנטים של ההטרמה ושל ה'מבט לאחור' מלמדת כי הם מתקשרים לאלמנטים ז'אנריים אחרים ויכולים לשמש קריטריון נוסף לאפיון הז'אנר. ראשית נבחן את ההטרמה. בסיפורינו ההטרמה איננה הבאת מאורע מאוחר יותר מסיפור המעשה הנמסרת מפי המספר, אלא היא נמסרת בכל המקרים מפי הדמות המקודשת, ונובעת מידיעתה העל-טבעית, המתבטאת ביכולתה לצפות את העתיד. כאשר מתרחש האירוע שנחזה על-פי סדר הדברים הכרונולוגי, הוא מאמת את החיזוי, וממילא גם את קדושת הדמות. לצורך הבהרת הדברים נבחן מספר סיפורים.

אסע"י 7465

ר' חיים פינטו ישב באחד מימי חמישי ונח ליד שער העיר צפרו. הוא מסתכל כה וכה, והנה הוא רואה את ר' שלמה אזולאי מזכירו עובר לידו, ויבקש ר' חיים את ר' שלמה לקחת מידו את התרנגול שהיה בידו וללכת לשוחט לשחוט את העוף. ר' שלמה שהיה אץ לדרכו, ביקש סליחה מאת ר' חיים ויאמר לו: "סליחה מורי ורבי, אני ממחר ללכת ולא אוכל לגשת אל השוחט". ר' חיים ענה בדרך בדיחותא: "אתה ממחר, אך אינך יודע כי חצי יום של צרות מוכן לך ורק אחר כך חצי יום של טובה".

ר' שלמה לא שם לב לדברי רבו, ר' חיים, וילך לעסקיו. בדרך מקרה פנה לרובע המוסלמי, ורגליו נשאוהו דווקא דרך הטומאה (מקום מגורי הזונות).

ערביה צעירה שעמדה ליד דלת ביתה ובידה דינרי זהב ראתה את ר' שלמה שהיה צעיר לימים וגם יפה תואר, ותחמוד אותו בלבה. ניגשה אליו ותשאלהו אם הוא מוכן לקנות דינרי זהב. ר' שלמה, כשראה את הדינרים וכן בשומעו המחיר הזול שהערבייה דורשת במחירם, שמח על המציאה וייקח את הדינרים. ולפני לכתו אמרה לו הערבייה: "שמע! יש לי עוד כמה עשרות דינרים כאלה בכיתי, ואם רצונך לקנותם בוא אתי". ר' שלמה בתמימותו הסכים ללכת אתה. הערבייה הובילה אותו לביתה ותכניס אותו לחדר בתוך חדר ותסגור את השער, ובמקום להראות לו את הדינרים החלה לפייסו בדברים כאשת פוטיפר ליוסף. ר' שלמה החל לצעוק, הערבייה רגזה עליו ותכהו בראשו ומיד סגרה עליו את הדירה והיא רצה אל הפחה ותספר לו כי רב צעיר יהודי נכנס לביתה וקלל את דתה, הרביץ לה וגם היא הרביצה לו, והיא מבקשת לשלוח לאוסרו מכיוון שהוא נמצא עוד בדירתה.

הפחה, שהיה באותה תקופה ובאותו רובע, שונא ישראל היה, מיד שלח שוטר להביא אליו את היהודי, וכן הרשה להכותו אם יש צורך בכך.

ר' שלמה אזולאי, כשראה עצמו יחידי בדירה, פחד לנפשו והחל לחפש דרך איך לצאת ולמלט נפשו מהפח שטמנה לו הערבייה. הסתכל יפה יפה בחדרים וירא אשנב קטן, ויקפוץ דרכו לחצר. אך גם החצר הייתה גדורה ונעולה. חיפש תחבולה וימצא קרש וייקחהו ויעמידהו ליד הגדר, טיפס עליו ויקפוץ לאחת הסמטאות, ויברח וימלט על נפשו.

הערבייה באה בלוויית השוטר ותפתח דלת החצר והדירה, אך לא מצאו את הרב היהודי. ואחרי חיפושים מדוקדקים בכל הפינות בדירה ובמטבח, היהודי לא נמצא. השוטר הכריח

את הערבייה לשוב אתו אל הפחה, ויספר השוטר לפחה כי האישה התלה בהם, כי הדירה הייתה נעולה היטב, ואף יהודי לא נמצא בה, והערבייה שקרנית היא וראוי להענישה. הפחה ציווה מיד להלקותה, האישה נחלשה מאוד, וכעבור ימים אחדים יצאה נשמתה כי מתה. נתקיים בר' שלמה אזולאי: "צדיק מצרה נחליץ ויבוא רשע תחתיו".

ר' שלמה, בהימלטו מבית הערבייה, רץ בכל כוחותיו דרך רובע המוסלמים, ויבוא ליד שוק הבהמות וישב ליד אחד הקירות לפוש ולנוח. ברחבת השוק היו באותה שעה עוד מוכרי צאן וכבשים. ההמולה הייתה רבה, אלה קונים ואלה מוכרים. ואיש לא שת לבו לר' שלמה ולמעשיו. ר' שלמה ישב לנוח, ובהסתכלו מסביב ראה דבר מה ניצץ ליד אחת הכבשים. מיד קם ממקום שבתו, ניגש אל הכבש, עשה עצמו כמסתכל בכבשים, והנה לרגל אחת הכבשים נמצא כד קטן חתום וסגור. התכופף, הרים את הכד וייקחהו ויילך לביתו. ובבית פתח את הכד ובו ראה שבעה דינרי זהב עתיקים. וישמח על המציאה.

בשעות הערב מיהר לביתו של ר' חיים פינטו לבקרו ולהודיעו כי דבריו נתקיימו במלואם. בשעות לפני הצהריים היה נתון במצוקה גדולה ורק בדרך נס ניצל, ובשעות אחרי הצהריים באה הטובה. ויאמר לו ר' חיים: "דע לך כי כל מה שקרה לך לפני הצהריים, רק בגלל שלא מלאת את בקשתי. לו מלאת בקשתי, היית רואה רוב טובה ולא היית סובל במאומה". ויאמר ר' שלמה: "אני עוד פעם מבקש סליחתך. דבריך קדושים, ומהיום והלאה כל אשר תצווה עלי אעשה".

הזמן המסופר הוא יום אחד, תוך ציון העובדה שמדובר ביום חמישי, דבר המסביר את בקשת שחיטת העוף, המיועד מן הסתם לסעודת השבת. סדר הבאת הדברים (זמן העלילה) בסיפורנו איננו כרונולוגי (מן הבוקר עד הערב) לכל אורך העלילה. הסיפור פותח בבוקרו של היום בו מתבקש ר' שלמה על-ידי הרב פינטו ליטול את העוף לשחיטה. בעקבות סירובו של ר' שלמה אנו שומעים מפי ר' חיים פינטו על אופיים של הדברים שיתרחשו במשך היום: "כי חצי יום של צרות מוכן לך ורק אחר כך חצי יום של טובה". ההטרמה איננה מסירת האירועים המאוחרים ממש, אלא התוודעות לאופיים. 'המבט לפני' מתאפשר לא הודות למספר, אלא הודות ליכולתו העל-טבעית של ר' חיים פינטו. שני אלמנטים של ציפייה נוצרים עתה אצל המאזינים: כיצד, באיזה אופן, יתרחש 'הטובה' ו'הפורענות' על ר' שלמה; והיותם אישור נוסף לידוע לקהל ממערכת האמונות והדעות – קדושת הרב.

חלוקת הזמן בסיפור סכמטית – היום מחולק לארבעה חלקים, כששעות הבוקר והערב הן שעות המפגש בין ר' שלמה לר' חיים פינטו, ואילו שעות לפני הצהריים ואחר הצהריים הן שעות בהן נעדר ר' חיים פינטו מבמת העלילה באופן מוחשי, אך מתקיימת בהן הנבואה, שעליה למדנו מפיו בשעות הבוקר.

התנהגותו של ר' שלמה בשעות הערב מהווה היפוך לאופן התנהגותו בשעות הבוקר. בבוקר הוא סרב לבקשת הרב ולא התעכב לחשוב על התנהגותו. בעקבות המאורעות שהתרחשו בשעות היום ושאימתו את 'המבט לפני' של הרב, מבקש ר' שלמה סליחה, מודה בקדושת דברי ר' חיים פינטו ומביע נכונות לקיים מעתה כל צו שיבוא מפיו.

אם כאן ההטרמה מיידעת את המאזינים לאופיים של הדברים שיתרחשו, באסע"י 7546 קיים תאור ממשי של העתיד להתרחש.

ר' יוסף בן ר' חיים פינטו, יהודי תלמיד חכם וירא שמים. צדיק תמים ויושב אהלים כל שעות היום ועוסק באוהלה של תורה ואינו יודע מאומה מענייני הבית. אשתו המוציאה והמביאה, היא מטפלת בילדים. אשת חיל המסתפקת במועט ומכוונת הליכות הבית. מצבם הכלכלי רחוק מלהיות טוב, אך היא אף פעם לא התאוננה בפני בעלה. אך חודש נכנס, ימי הפסח מתקרבים לבוא ובבית אין מאומה: לא מצות ולא יין, לא בגדים ולא נעלים לילדים. פקעה סבלנותה של האישה, באחד הימים נגשה אל בעלה ר' יוסף ותאמר לו: עד מתי נחכה, החג מתקרב ובבית אין מאומה. לך אל אביך ובקש ממנו מצות, יין, בשר, עופות, בגדים לילדים, נעלים, שמלה לי וחליפה לך. רשום הכול בכדי שלא תשכח. ור' יוסף ענה "בסדר". וישב ללמוד.

למחרת השכים קום, התפלל בבית הכנסת תפילת שחרית, אחרי התפילה לקח אתו ספר תהלים וילך ישר לבית הקברות ויעמוד ליד קבר אביו ר' חיים פינטו זצ"ל. וישם פתק על הקבר בו רשום כל מבוקשו. ואחר עמד וקרא פרקי תהלים לפי שם אביו. לאחר מכן שב לביתו ויספר לאשתו כי מילא בקשתה ויבקש מאת אביו כל אשר ביקשה לחג. ועכשיו אנו צריכים לה לתשובה.

בלילה בא ר' חיים בחלום אל בנו ר' יוסף ויאמר לו: "שמע בני, מחר עמוד ליד החלון, יבוא אליך סוחר פלוני וייתן לך כל מבוקשך. הוא הפליג בים, רוח סערה התחוללה בים, והכול הלכו להיטבע. והסוחר עמד בתפילה, ויאמר: 'אלוה דר' חיים ענני, ואם אנצל, מחצית הרכוש תהיה למשפחת ר' חיים: הוא ניצל. ומחר לפני הצהריים יבוא וייתן לך כל הדרוש לך".

ר' יוסף התעורר משנתו, והנה חלום. הוא עומד מתבונן ומסתכל מסביבו, והנה ניגש אליו אדם וישאל אותו אם הוא ממשפחת ר' חיים פינטו. ר' יוסף ענה לאיש: "כן! אני הוא בנו של ר' חיים". האיש סיפר לר' יוסף כל המוצאות אותו בים וכן גם את נדרו, ועכשיו הוא בא לשלם את נדרו. הוא מוכן לתת לו מחצית הרכוש שהיה אתו באנייה, מכיוון שאלוהים קיבל את תפלתו והצילו מרדת שחת. ר' יוסף אמר לו: "לא אקח ממך יותר מהדרוש לי להוצאות החג. שמלה לאשתי, חליפה לי, בגדים ונעלים לילדים, מצות, יין ובשר לימי החג". הסוחר נענה לר' יוסף, ויאמר לו: "אני חוזר לביתי ומיד אשלח לך עם משרתי כל אשר ביקשת". הסוחר הלך ושלח לבית ר' יוסף כל מבוקשו.

השמחה בבית ר' יוסף הייתה שלמה ויחוגו את חג הפסח בשמחה ובששון. ואשת ר' יוסף אמרה לבעלה: "רואה אתה כמה טוב ששמעת בקולי והלכת אל אביך. יהי רצון ותמיד נוכל לחיות ברווחה כזאת".

הזמן המסופר הוא ארבעה עשר יום. ראשיתו בראש-חודש ניסן, "אך חודש נכנס, ימי הפסח מתקרבים", וסופו בחג עצמו "ויחוגו את חג הפסח..." שהוא, כידוע, בי"ד ניסן. איננו מתעכבים כאן על אלמנטים של פסיחה, כיוון והרחבה שנדונו לעיל, אלא על סדר הבאת הדברים בלבד.

עד פניית הבן, ר' יוסף פינטו, אל אביו המת, ר' חיים פינטו, מובא זמן העלילה באופן כרונולוגי. ההטרמה מתרחשת אחרי פנייה זו ומובאת מפיה של הדמות המקודשת: "מחר עמוד ליד החלון, יבוא אליך סוחר פלוני וייתן לך כל מבוקשך..." אנו לומדים לילה קודם על העתיד להתרחש למחרת, ובמקרה זה גם על האופן שבו יתרחשו הדברים. כלומר, שלא כבסיפור הקודם, האלמנט המסקרן בדבר אופן קרות הדברים נעלם, ונותרת אך הציפייה להוכחת קרושת הרב. כשהדברים מובאים מאוחר יותר על-פי סדרם הכרונולוגי מתרחשת חזרה טקסטואלית, שהיא בגדר הדגשה והעצמה של האירוע. גם במקרה זה מסירת האירוע המאוחר מפי הקדוש משמשת הוכחה לכוחו העל-טבעי, כמו גם ליכולתו להושיע את מאמיניו ולסייע לבני משפחתו גם אחרי מותו.

כדוגמה נוספת נעיין באסעי" 2054:

לפני פטירתו של הבעל-שם-טוב ניצבו ליד מיטתו תלמידיו, ודמעות בעיניהם. ובפיהם שאלה: "על מי אתה משאיר אותנו, רבנו, כצאן בלי רועה?"
 ניחם הבעש"ט את תלמידיו והבטיח להם: "אל תדאגו. אם במשך מאה השנים הבאות לא יבוא משיח צדקנו, אשוב אליכם".

עברו חלפו מאה שנים, ובעוונותינו הרבים לא בא המשיח ונתעכבה הגאולה. אך במלאת מאה שנים ירדה הנשמה הגדולה של הבעש"ט לגופו של בנימין זאב הרצל. ובאותה שנה עצמה נולד חוזה המדינה. הנשמה המשיכה בקרוב הגאולה. הבעש"ט קיים את הבטחתו.

הזמן המסופר בסיפור קצרצר זה הוא מאה שנה. רק ראשיתו וסופו של זמן זה מהווים את זמן הפעולה (ראו לעיל) וזוכים לדיווח: ראשית המניין ביום מותו של הבעש"ט, ובו מסופר על שיחתו עם תלמידיו ועל דבריו אליהם, וסופו בתום מאה השנים ולידת ב"ז הרצל. שניהם, כמובן, זמני איכות, בהיותם נקודות מעבר במחזור החיים. לגבי כל השנים הארוכות שבין המוות ללידה קיימת פסיחה, ואין הן זוכות לייצוג במישור הטקסט.

קיים בסיפור אלמנט ההטרמה, והוא מובא, כפי שהדבר בכל המקרים, מפי הדמות המקודשת: "... אם במשך מאה השנים הבאות לא יבוא משיח צדקנו אשוב אליכם". קיים כאן יסוד של ספק ושל ודאי – ספק אם יבוא משיח צדקנו, וודאי – והיה ולא יבוא – הבעש"ט ישוב. כלומר, ניתן 'מבט לפנים' המבהיר את העתיד לקרות בתום מאה השנים, אך נשמר אלמנט הסקרנות הנובע מן הרצון לדעת כיצד תתרחש שיבה זו. בסיפור זה המספר הוא המקשר בין נשמת הבעש"ט להולדת חוזה המדינה, כאשר האמונה בידיעתו העל-טבעית של הבעש"ט, שאיש לא יעז להטיל בה ספק, משמשת לו הוכחה כי אכן נשמת הבעש"ט שכנה בב"ז הרצל. הדוגמאות באו להמחיש את שנקבע בפתיחת דברינו: בסיפורים שבהם קיימת הטרמה היא מובאת מפי דמות הקדוש, ומטרתה להצביע על כוחו העל-טבעי באמצעות ידיעתו את העתיד להתרחש. במקרים שבהם נמסר אופי האירוע העתיד להתרחש, הסקרנות הנוצרת בקרב המאזינים היא פונקציה של הרצון לדעת כיצד הוא יתרחש. לעתים אפילו אלמנט זה נעדר, והדברים מובהרים עד הסוף, כמו שהראינו באסעי" 7546. בכל פעם הבאת המאורע מאוחר

יותר על-פי סדרו הכרונולוגי מאמתת את קדושתה של הדמות ויוצרת חזרה טקסטואלית המדגישה את האירוע. החזרה, בהיותה מדרד לתדירות, גם היא אלמנט של זמן. ה'מבט לאחור' הקיים בסיפורינו גם הוא אלמנט המתקשר לדמות המקודשת. ברוב המקרים משמש ה'מבט לאחור' אמצעי הסבר להתנהגותו החידתית של הקדוש, שאינה מובנת לדמויות האחרות ואף לא למאזינים עצמם. לאחר זמן מתקבל ההסבר המבהיר את פשר ההתנהגות, והסבר זה מובא גם הוא מפי הדמות המקודשת. לעתים קיומו של 'מבט לאחור' מתפתח לכדי סיפור בתוך סיפור, כששני הסיפורים – המסגרת והפנים – קשורים בדמותו של הקדוש בתקופות שונות בחייו. כדוגמה לכך נעיין באסעי" 729:

ראה ישראל בעל-שם-טוב, כי הגזרה שגזרה המלכות הרשעה על היהודים עלולה לעקור אותם מבתיהם, להרוס את חייהם ולבטל תורה מילדי ישראל – עמד בתפילה, קיבל עליו סיגופים והיה מרעיש את העולמות העליונים בדמעותיו. גילו לו מן השמים שאין לבטל את הגזירה, ואם יתעקש ויעמוד בסיגופיו ובתפילותיו יעורר עליו את מידת הדין. ומליצי היושר הזהירו אותו ואף ביקשו ממנו שיבטל את רצונו.

זכר הבעל-שם-טוב מה שהיה עם משה רבנו ואמר: "אם למשה רבנו מותר היה לומר 'מחני נא מספרך' הריני אומר: אהיה כפרתם של ישראל ולא אבטל את רצוני". אמרו למעלה: "מתעקש ישראל בן שרה, לכן יבוא על עונשו: הגזרות תתבטלנה, אבל הוא יאבד חלקו בעולם הבא". שמע זאת הבעל-שם-טוב, שמח שמחה גדולה ואמר: "מעתי כל אשר אני עושה, אני עושה לא על-מנת לקבל פרס". מאז היו תפילותיו ומעשיו מתוך התלהבות רבה. ולמקורביו היה אומר: "אין לך תענוג גדול יותר מאשר לקיים את התורה לשמה, ולא לשם קבלת עולם הבא".

עלו תפילותיו של הבעל-שם-טוב למעלה והיה הכול יכול מקבלן באהבה ואומר לפמליה של מעלה: "ראוי הוא ישראל בן שרה, שניתן לו לבחור לעצמו מכל המצוות והמעשים טובים שעשה מצווה אחת ותהי לזכותו". שמע זאת הבעל-שם-טוב, והיה מעביר לפניו את כל אשר עשה מיום שעמד על דעתו, ורבים רבים המעשים שעשה, והם כולם חביבים עליו ולא ידע במה לבחור. היה אומר: "דומה אני לאב זה שאומרים לו, בחר באחד מבניך ורק הוא יישאר בחיים – וקשה לו מאוד הבחירה". ומכיוון שעמדו עליו ודרשו זאת ממנו, חזר להעביר לפניו את כל המעשים הטובים, והוא מחבקם, ומגפפם ומפייסם ואומר להם: "חביבים ויקרים אתם בעיני כולכם כולכם, אולם גזרה עלי לבחור באחד מכם". וזכר הבעל-שם-טוב:

היה זה באחד מלילות החורף. באחת העיירות ישבו אז תלמידיו, עושים לתיקון העולם, לומדים תורה. הגיעו לסיום. הייתה שמחה גדולה בכל העולמות וערכו לכבוד סיום התורה סעודה גדולה, והוא, הבעל-שם-טוב, יצא אליהם להיות איתם יחד בשעת סיום לימוד התורה. היה יום חורף זה קשה ועז. השלג ירד ללא הפסק, רוחות קרות נשבו והשמים היו מכוסים ענני צהור. עם ערב גדלה הקרה, והסוסים שהיו רתומים לעגלת החורף בה ישב הבעל-

שם-טוב מכורבל באדרתו והוא רועד מקור היו רצים מבלי לחכות לקריאותיו ולשוטו של העגלון כי הקרה האיצה בהם. הייתה עגלת-החורף נישאת בדרך יער העומד עטוף כולו לבן, והבעל-שם-טוב נזכר בתלמידיו, בשמחת סיום התורה, ויורדת עליו חמימות והוא משתוקק כבר להיות ביניהם ולשמוח בשמחת התורה.

אותה שעה עברה עגלת החורף על-פני ישוב נידח. מתוך בקתה קטנה שגג הקש שלה מכוסה שלג ושביב אור מפציע דרך החלון הקטן, הזוגיות מכוסות כפור, עלה ופרץ קול חנוק, קול בכי של ילד הנישא מתוך הבקתה. העגלון, והוא מבני עשו, ואף יעקב השמש, לא שמעו את הבכי והתפלאו מאוד למצוותו של הבעל-שם-טוב לעצור בסוסים ליד הבקתה. הבעל-שם-טוב נכנס לתוכה.

מסתבר כי יושבת בה אלמנה, ובנה היחיד, הילד בן חמש, חלה במחלת האסכרה וחייו נתונים בסכנה. מה לעשות? יודע הבעל-שם-טוב, כי התלמידים מחכים לו וגם התורה, אבל הילד החולה הנחנק והולך – מה יהיה איתו? פנה הבעל-שם-טוב אל האלמנה ואמר: "עטפי את ילדך בכל כסות שברשותך ואנחנו נחוש אל הרופא אשר בעירי."

היה זה יעקב השמש שהזכיר לו לבעל-שם-טוב כי התלמידים מחכים לו. ענה לו הבעל-שם-טוב ואמר: "שמחת התורה והצלת חיי ילד – ההצלה עדיפה! בואו וניסע!" לא ידע הבעל-שם-טוב עד היום אם המעשה שעשה וגרם לכך שסיום התורה לא יהיה, הסעודה תבוטל והתלמידים נשארו נכלמים ועצובים הוא מעשה טוב, אולם הילד שניצל ונשאר בחיים היה יקר לו מאוד. ומכל המצוות והמעשים הטובים בחר לו את המעשה שעשה עם הילד.

אמרו למעלה: "מפני שבחר לו ישראל בן שרה מכל המעשים הטובים והגדולים את המעשה הקטן שעשה עם הילד – תעמוד לו זכות זו". והחזירו לו את כל המצוות והמעשים הטובים שעשה בכל ימי חייו.

סיפור המסגרת, שבו מאבד הבעש"ט את חלקו בעולם הבא בגלל היותו סנגורם של ישראל, ומקבל את הזכות לשוב ולזכות בו אם יבחר לעצמו מצווה אחת שתעמוד לזכותו, הוא המוליך כאן את ה'מבט לאחור', שהוא זיכרון המתפתח לכדי סיפור שלם היכול לעמוד בפני עצמו: "וזכר הבעש"ט: היה זה באחד מלילות החורף..." בתום סיפור הצלת הילד קיימת חזרה אל ההווה של סיפור המסגרת. הן סיפור המסגרת והן הסיפור הפנימי מתרחשים בזמן איכותי: גזרה שגזרה המלכות על היהודים בסיפור המסגרת, ושמחת תורה וסכנת מוות בסיפור הפנימי. הדוגמאות מצביעות על כך כי כאשר קיים בעלילה 'מבט לאחור' הדבר יוצר סיפור בתוך סיפור, ואכן ככל המקרים שבהם קיים סיפור בתוך סיפור מתקיים מבט לאחור בזמן העלילה. עם זאת, לא בכל המקרים של 'מבט לאחור' מתפתחים הדברים לכדי סיפור שלם. בחלקם של הסיפורים מופיע מבט לאחור ללא התופעה של סיפור בתוך סיפור. נעייץ לדוגמה באסעי" 1958:

פעם אחת הבחינו חסידי הבעש"ט ברבם שמרבה בכיות ובתחנונים בשעת נעילה יתר על המידה. הבינו שגדול הקטרוג בשמים. החלו אף הם להתפלל ברטט. בתוך קהל המתפללים עמד נער בור ועם הארץ שלא ידע צורת אות. מששמע את הצעקות והיללות

נשבר לבו בקרבו. ומשום שמכל קריאות העופות שבכפר קול התרנגול היה חביב עליו ביותר, קרא פתאום בשעת אימה זו עם "נעילה" בכל כוחו: "קוקוריקו, אלוהים רחם נא!". קם רעש בבית הכנסת, והכול ביקשו לגרש את הנער בחרפה. אך הנער קרא: "אף אני יהודי!". באותו רגע החלו פני הבעש"ט קורנים ומאירים ורמזו להרפות מן הנער. מיד קרא בהתלהבות גדולה שבע פעמים: "ה' הוא האלוהים" ונתן קולו בשיר בחדווה וצהלה, ותלמידיו – אחריו.

בשעת הסעודה במוצאי יום כיפור סיפר הבעש"ט: "בשעת נעילה היה קטרוג גדול בשמים עליו ועל קהילת ישראל בעירו, על שנותנים ליהודים להתיישב בכפרי הגויים שכן על ידי כך הם נכשלים ולומדים מדרכי השכנים. אבל הקריאה התמימה של בן הכפר, שהייתה בלב שלם וטהור וברוב צער: 'קוקוריקו, אלוהים רחם נא', עוררה קורת רוח למעלה וכל ענן הקטרוג נמוג. התפילות נרצו ועוונם נסלח".

הזמן המסופר בסיפורנו הוא מתפילת הנעילה ועד מוצאי יום הכיפורים, זמן איכותי של חיתום הדין. גם כאן קיים 'מבט לאחור', כאשר במוצאי יום הכיפורים מספר הבעש"ט לתלמידיו מה ארע בשעת הנעילה בעולמות עליונים, דבר המאדיר את דמותו כדמות מקודשת היודעת את הנעשה ליד כיסא הכבוד. אך כאן אין ה'מבט לאחור' גורם לפיתוח סיפור שלם שעשוי לעמוד בפני עצמו.

ההתייחסות ב'מבט לאחור' היא של דמות הקדוש אל עברו וצפייתו אל עבר אנשים אחרים או אל שהתרחש בזמן מסוים בעולמות העליונים, דברים שגם הם תורמים, כמובן, להאדיר את דמותו.

בסיפורים מעטים בלבד קיימת תופעה של מבט לאחור הנמסר מפי אחת הדמויות האחרות. כך הדבר באסעי' 13463 שהובא לעיל, ואשר בו מספר האיש שניצל את עברו ואת הקורות אותו בים, כדי להסביר את מצבו הנוכחי.

סיפורים מעניינים בהקשר זה הם סיפורים שבהם הבעש"ט מעומת דווקא עם איש פשוט (יהודי פשוט שעתידי להיות שכנו בגן העדן או אישה ששימשה משרתת בביתו). ה'מבט לאחור' במקרים אלה בא להסביר סיטואציה אניגמטית שנראית כבלתי צודקת ובלתי מובנת לבעש"ט עצמו, כמו גם למאזינים לסיפור. 'המבט לאחור' מבהיר את המצב, ובכך מוכיח את צדקתו של הקב"ה בהנהגת עולמו. כן הוא מצביע על קוצר תפיסתו של האדם, ואפילו קדוש כמו הבעש"ט, ובכך משמש מוטיב המקובל בסיפורי צידוק הדין.

לסיכום, ברוב סיפורי הז'אנר שבמדגמנו זמן העלילה הוא כרונולוגי ותואם את הזמן המסופר. האלמנטים של הטורמה ושל מבט לאחור נמסרים ברוב המקרים מפי הדמות המקודשת, והם אמצעי להאדרתה. ההטרמה מצביעה על ידיעת העתיד של הדמות המקודשת, ידיעה המועמדת במרכז מכיוון שהמאורע זוכה לחזרה במישור הטקסט. 'מבט לאחור' הוא לרוב הסבר הניתן מפי הדמות המקודשת לגבי דברים מן העבר, הנהירים אך לה הודות למהותה המיוחדת.

סיכום

מאמר זה בוחן את הזמן כמרכיב פואטי בשבח שבעל־פה, בהסתמך על אגדות שבח המצויות כיום באסע"י.

בבחינת מהותו של הזמן בז'אנר נמצא כי לדמויות הקדושים איכות מיתית מסוימת המתקשרת לזמן, והמתבטאת בכך שהקדושים ממשיכים לפעול גם לאחר מותם, דבר המפקיע אותם ממעגל הזמן בדומה לדמויות מיתיות. גם בסיפורים על מותם של הקדושים באגדות שבח נמצאה מידה של שליטה בזמן האופיינית לגיבורי המיתוס, וכך גם ביכולתם לקפיצת הדרך.

הזמן בו מתרחשות רוב רובן של אגדות שבח הוא הזמן האנושי, המתקדם בקצב קבוע, והחל על כל היצורים הטבעיים בשייכו אותם למעגל הלידה והמוות. המושגים המשמשים לתיאור הזמן בסיפורים הם מושגי הזמן האנושי הכרונולוגי, אך זמן הפעולה בסוגה הוא בעיקרו הזמן האיכותי, דבר המבטא את הזיקה בין הסוגה לבין זמן הנתפס כמקודש.

זמן נוסף המצוי בשבח הוא הזמן העל־טבעי שאינו מתקדם כלל, או הנתפס כמתקדם באיטיות ביחס לזמן האנושי. רק בסיפורים בודדים זהו הזמן שבו מתרחשת העלילה הסיפורית. אלה סיפורים שמקום ההתרחשות שלהם הוא במרחב העל־טבעי הנושא עמו את זמנו שלו. בסיפורים אחרים אנו מסיקים על קיומו של הזמן העל־טבעי מעצם הופעתן של הדמויות העל־טבעיות המקודשות, אשר זמן זה מצוי בקצב חייהן. היכולת של דמויות הקדושים בשבח לחולל טרנספורמציה באדם, בבעלי־חיים (כגון המתה והחייאה), במרחב ובזמן (קפיצת הדרך), מהווה ביטוי לחריגתם מן הקיום בזמן האנושי, וכך באמצעות ממד הזמן מתאפיינת דמות הקדוש בשבח כדמות שעל אף היותה אנושית, היא מתקרבת כבר בחייה לדמויות העל־טבעיות על דרך התפקוד.

כמו כן, תוך העמדת מודל של בחינת מבנה הזמן בסיפורת העממית נעשה ניסיון להגיע לתיאור הפואטיקה של מרכיב הזמן בז'אנר. המושג 'זמן פרפורמנס' הוצע כתחליף ל'זמן סיפר' בספרות כתובה. נמצא כי זמן הפרפורמנס הממוצע של השבח הוא קצר למדי. עם זאת הצבעתי על אפיון ז'אנרי־אתני – הארכה בסיפורים מפי מספרים יוצאי מזרח אירופה.

בחינת הזמן המסופר העלתה כי סיפורי הז'אנר נוטים לזמן מסופר קצר יחסית (שעות עד ימים), אף שיש סיפורים החורגים ממתכונת זו. בכל מקרה, זמן הפרפורמנס של הז'אנר תמיד קצר מן הזמן המסופר. גם במקרה של הזמן המסופר נמצאה בסיפוריהם של יוצאי מזרח אירופה נטייה לזמן מסופר ארוך ביותר.

נושא נוסף שנבחנו היה היחס בין הזמן המסופר לזמן הפעולה (הזמן המדווח). נמצא כי חלקו של הזמן המדווח בזמן המסופר יורד ככל שהזמן המסופר ארוך יותר. עם זאת, כיוון שהסוגה נוטה בעיקרה לזמן מסופר קצר יחסית, חלקו של הזמן המדווח בזמן המסופר בסוגה זו גבוה יחסית.

בדיקת זמן הפעולה העלתה כי השבח בוחר לזמן הפעולה זמן איכותי מורחב, בעיקר זמן החג, המועד והתפילה, וכן זמני המעבר והטקס במחזור החיים, דבר המצביע על היותו ז'אנר

דתי עממי. הבחירה בזמנים טעונים אחרים של גזרות ופורענויות, מצד אחד, וגאולה, מצד שני, מצביעה על כך שהז'אנר מבטא את ריאליית החיים של החברה המספרת ואת משאלותיה. הבחירה בזמן איכותי כזמן פעולה נבחנה גם כאלמנט המשרת את אמנות הסיפור, בהיותה יוצרת הקצנה ודרמטיזציה.

בנוסף למשך של זמן נבחן גם סדר הבאת הדברים בטקסט, היינו, זמן העלילה. נמצא כי זמן העלילה ברוב סיפורי הז'אנר הוא כרונולוגי, אך נמצאו גם תופעות של שוני בין הזמן המסופר לזמן העלילה, היינו, קיום של 'מבט לאחור' ו'מבט לפנים'. הופעתם של אלה ייחודית לסיפורי הז'אנר, ויכולה לשמש קריטריון לאפיונו: 'המבט לפנים' איננו הבאת מאורע מאוחר יותר מסיפור המעשה מפי המספר, אלא הוא נמסר מפי הדמות המקודשת כפועל יוצא של ידיעה על-טבעית ויכולתה לצפות את העתיד. כאשר המאורע שנצפה על-ידי הדמות המקודשת קורה מאוחר יותר בסדר כרונולוגי, הדבר מאמת ידיעה זו, וממילא מאמת גם את קדושת הדמות. 'המבט לאחור' משמש לרוב אמצעי להסביר את התנהגותו החידתית של הקדוש, התנהגות שאינה מובנת לדמויות האחרות ולמאזינים. ההסבר המובא מפי הקדוש הוא המשמש כמבט לאחור, ומתפתח לעיתים לסיפור בתוך סיפור.

נראה לי כי בחינת מרכיב הזמן כמרכיב פואטי בסיפורי שבח היא אלמנט מרכזי לתיאור הז'אנר ולהבנתו. היא מצביעה על החשיבות שיש הן לבנייה של מודל תיאורטי לצורך זה, והן על חשיבותה של פואטיקה תיאורית של הסוגה הספציפית.

היחס לדמונולוגיה בספר העמוד השמאלי לר' משה מבורגוס

יוסף דן

האוניברסיטה העברית בירושלים (בגמלאות)

א

המקור העיקרי להכרת האמונות הדמונולוגיות של יהדות ספרד בימי הביניים הוא כתביהם של המקובלים שפעלו בתחום התרבות הפרובאנסאלי-ספרדי בין שלהי המאה השתים עשרה לבין המאה החמש עשרה. כמה מחיבוריהם של מקובלים אלה מכילים תפיסות מפורטות בדבר מעמד הקוסמי, אורחם ורבעם של הכוחות הדמוניים ודרך השתלבותם בהווייה הקוסמית והאלוהית. באותה תקופה פעלו במקביל בעלי סוד באשכנז, שאף בחלק מכתביהם מצויים תיאורים נרחבים של כוחות דמוניים, בעיקר בכתבי הסוד של בני חוג משפחת קלונימוס בשלהי המאה השתים עשרה ובמשך המאה השלוש עשרה.¹ עובדה זו נותנת בידינו אפשרות לערוך מחקר משווה בין שני תחומי התרבות הללו ביהדות ימי הביניים, שהקשרים ביניהם היו רופפים לפחות בחלקה הראשון של התקופה. בדברים שלהלן אני מבקש להציג כמה בירורים עקרוניים לגבי המחקר בנושא זה, ולנתח דוגמה מרכזית אחת – ספר העמוד השמאלי לר' משה מבורגוס, חיבור המוקדש לדמונולוגיה ואשר נתחבר בספרד בשלהי המאה השלוש-עשרה. השימוש בספרות הקבלה, ובכתבי סוד עבריים בכלל, להכרת התפיסות הדמונולוגיות של יהודים בימי הביניים כרוך בקשיים מתודיים המקשים עד מאוד על הסקת מסקנות היסטוריות מאוששות בנידון זה. שני קשיים עיקריים מערפלים את תמונת המציאות ההיסטורית: הראשון הוא מציאותה של מסורת עשירה ומגוונת של אמונות דמונולוגיות מהעת העתיקה בספרות המקרא, בתלמוד, במדרשים ובספרי הסוד הקדומים, שבעלי הסוד בימי הביניים דבקו בה והקדישו מאמצים רבים להציג אותה ולפרשה בכתביהם. הקושי השני הוא מציאותה של מערכת אידיאולוגית מפורטת, שהצגתה היא מטרתה העיקרית של ספרות הסוד, ומערכת זו כופה תבנית ותכנים על תיאורי הכוחות הדמוניים. המשימה העיקרית של החוקר בתחום זה, בשלב ראשון, היא לנסות להבחין בין אמונות אותנטיות, המאפיינות את המקום ואת התקופה

1 ראו על כך בפירוט: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית כרך חמישי, ירושלים תשע"א, עמ' 353-390, וביבליוגרפיה שם בעמ' 390-392.

שבה נכתב החיבור, לבין פרשנות ודרשנות של הטכסטים הרמונולוגיים הקדומים, ובשלב שני – להבחין בין מסקנות הנובעות מכוח המערכת הרעיונית הכוללת לבין אלה המבטאות את המציאות הרוחנית שבה חי מחבר הדברים. הבחנות אלה קשות לביצוע, ולעתים אף בלתי אפשריות. במקרים לא מעטים נמצא כי לאחר שאנו מפרידים, בניתוח הטכסט, בין החומרים המיוסדים על המסורת הדימונולוגית העתיקה לבין והמסקנות האידיאיות הנובעות מתפיסת העולם המיוחדת, לא נותר בידינו דבר של ממש. במקרה מעין זה ניתן להגיע למסקנה כי מחבר הדברים איננו משקף בתיאוריו אמונות בנות זמנו, אלא מעלה על הכתב דיונים תיאורטיים שמקורם הוא המסורת והאידיאולוגיה, ולא המציאות החווייתית של המחבר ובני זמנו ומקומו. במילים אחרות השאלה היא האם השטן והשדים המתוארים בחיבור שנכתב כמאה השלוש-עשרה הם אמנם הכוחות הפועלים באותה תקופה לפי אמונתם של בני הדור, או שמא אינם אלא תיאורים ספרותיים-דרשניים של מקורות קדומים המשולבים בתפיסת העולם המיוחדת של בעל הסוד.

יש אמצעים אחדים שבעזרתם יכולים אנו להבחין בין דרשות של טכסטים קדומים לבין מציאות חווייתית בת-הזמן. החשוב ביניהם הוא הטרמינולוגיה. כך למשל השימוש התכוף בספר חסידים ובכתביהם של ר' יהודה בן שמואל החסיד ושל ר' אלעזר בן קלונימוס מוורמס במונחים לועזיים לתיאורם של כוחות דמוניים יש בו כדי להעיד שהתיאורים שאובים מעולמה של יהדות אשכנז בימי הביניים וניזונים מאמונות בנות-הזמן, הן של יהודים והן של הגויים שבתוכם הם חיים ובלשונם הם מדברים. כאשר אדם-זאב נקרא בספר חסידים בשם וורוולף, ומכשפה הטורפת ילדים בשם שטרייא,² ניתן להסיק במידה רבה של ודאות שאין המדובר במסורת תלמודית-מדרשית ואף לא במסקנה המיוסדת על תורת-אלוהות מיוחדת, אלא יש לפנינו ביטוי אותנטי של אמונות רווחות באותם זמנים ובאותם מקומות. היחס יוצא-הדופן לאמונות דימונולוגיות בכתביהם של בעלי הסוד מחוג משפחת קלונימוס מיוסד על תפיסה תיאולוגית מיוחדת במינה שפותחה בחוג זה.³ לפי תפיסה זו, מערכת חוקי הטבע השליטה בעולם איננה משקפת את טובו של האל, אלא מטרתה להעמיד את האדם בניסיון קיצוני ככל האפשר. חוקי המציאות אינם אלא מסלול מכשולים שהציב האל בפני הצדיק על מנת לבחון את יכולתו להתגבר על הקשיים ולדבוק באמונתו באל (יראת אלוהים מוגדרת על ידי ר'

2 ראו למשל ספר חסידים, מהדורת פריימאן-ויסטינעצקי, פרנקפורט תרפ"ד, סימנים תתת"ס"ה – תתת"ס"ז, עמ' 355, וכן דן, תולדות תורת הסוד ה (הערה 1), עמ' 370-377 וכן: Susanne Borchers, "Hexen im Sefer Hasidim", *Henoch* 16 (1994), pp. 271-293.

מסורת על מכשפה בשם זה ייתכן שהייתה ידועה עוד בתקופה קודמת, וגרשם שלום הביא נוסח השבעה כנגד לילית מכ"י אוקספורד 1531, שהוא כתב-היד העיקרי שבו נשתמרה ספרות ההיכלות והמרכבה, שבו נאמר: "שחורה אסטריגא, שחורה שחרחורת, דם תאכלי ודם תשתי, כאלוף תגעה, כרוב תנהום, כזאב תדרוסי". ראו: Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960 (2nd edition 1965), p. 73 note 27.

3 על תפיסה זו ראו: דן, תולדות תורת הסוד ה (הערה 1), עמ' 393-423.

אלעזר מוורמס בחינת "במקום שקשה עליו הדבר". האל אינו נוכח אפוא במציאות הרגילה, אך ייחודו ויכולתו ניכרים בתופעות היוצאות מן הכלל, בניסים ובחריגות מחוקי הטבע, שהם בחינת "זכר עשה לנפלאותיו". תופעות אלה נקבעו על ידי האל על מנת לאפשר לצדיקים ללמוד מהן דבר על ייחודו וכוחותיו של האל שאינם משתקפים בחוקי הטבע הרגילים.⁴ ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מוורמס ראו בתחום הדמוני, בכוחותיהם של השדים ושל המכשפים, ביטוי ל"זכר עשה לנפלאותיו", כלומר תופעות החורגות מחוקי הטבע ומעידות על יכולתו של האל. משום כך כללו בכתביהם דוגמאות לתופעות על-טבעיות במסגרת דיונים תיאולוגיים על האלוהות וטבעה, ופירשו תופעות כאלה כאנלוגיות ארציות לכוחותיו העל-טבעיים של האל. מערכת תיאולוגית יחידאית זו דרשה מהם הצגה מדויקת של הדברים שהם בחינת "זכר לנפלאותיו", שכן אם הם נקבעו על ידי האל כדי להורות אמת עליונה ונסתרת מן האדם, יש לדייק בתיאורם ולנתח את מהלכם.⁵ לתפיסה מיוחדת זו של המציאות הטבעית והדמונית לא היה המשך בין בעלי הסוד היהודיים בימי הביניים, ומשום כך נשארה ספרותם של בני חוג זה בחינת דוגמה בודדת של מאמץ להציג בפירוט ובדיוק תופעות מאגיות ודמוניות בספרות העיונית העברית.

מקובלי קסטיליה, האחים ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, שפעלו בראשיתה של המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, השתמשו בחיבוריו של ר' אלעזר מוורמס. פירוש המרכבה של ר' יעקב הכהן אינו אלא עיבוד והרחבה של פירושי המרכבה של ר' אלעזר.⁶ ר' יצחק הכהן מספר מעשה בקפיצת הדרך של ר' אלעזר,⁷ וכן משתמש – בשינוי צורה ומגמה –

4 ראו הדיון הראשון בנושא זה: יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 88-94 וכן בתולדות תורת הסוד ה (הערה 1), עמ' 404-412. וראו: ישראל תא שמע, "קונטרס זכר עשה לנפלאותיו" לרבי יהודה החסיד, קבץ על ידי יב (כב) (תשנ"ד), עמ' 123-146.

5 הדוגמה המובהקת לכך היא הפרקטיקה של גילוי נסתרות באמצעות שדים המתגלים על פני משטח מבריק משוח בשמן – "שרי שמן", "שרי כוס ושרי בוהן" – שנתפרש על ידי בעלי סוד אלה בחינת אנלוגיה לתהליך ההתגלות הנבואית. ראו: יוסף דן, "שרי כוס ושרי בוהן", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 359-369 (= יוסף דן, עיונים בספרות חסידי אשכנז, רמת גן 1975, עמ' 34-43).

6 אסי פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, א-ב, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית תשל"ח. חלק מן העבודה נכלל בספר: אסי פרבר גינת ודניאל אברמס, פירושי המרכבה לר' אלעזר מוורמס ולר' יעקב בן יעקב הכהן, לוס אנג'לס תשס"ד.

7 המאמר על האצילות השמאלית נכלל במחקרו של שלום: "קבלות ר' יעקב ור' יצחק", מדעי היהדות כרך ב, תרפ"ז, עמ' 244-264. מחקר זה נדפס גם בקונטרס מיוחד באותה שנה. בפרק י במאמר על האצילות השמאלית, עמ' 254 במדעי היהדות, עמ' צב בקונטרס, נאמר: "עוד קבלה, עוד מסורה ביד בעלי השמות, (המשתמשים) בעתות ידועות [שמושא] דאירא דשדי כדי להשיג קצת במעלות הנבואות, שהוא [שמושא] דאירא דקב"ה. וקפיצת הדרך אצלם, המשתמש במין ההשגה הנקריא אירא דשמושא דשירי. והחכם הגדול המקובל שהיינו עמו בנרבונה העיד על רבו, הרב החסיד ר' אלעזר מורמיש ז"ל, ורבים אחרים שבאו משם שידעוהו משם היו מעידין עליו, כי לעתות כמו זו כשהייתה מצות מקום רחוק מוטלת עליו, היה רוכב בדמות הענן המזומן לכך והגיע אל המקום הרחוק שהוא ומקיים מצותו וחזר

בכמה מרעיונותיו של בעל הסוד האשכנזי, ובמיוחד בדיוניו בעניינים הקשורים בתחום הדמוני. בהשפעת דבריו של ר' אלעזר על האנלוגיה בין הנבואה לבין התגלות השדים שיבץ ר' יצחק את השדים ואת הנבואה בתחום אחד – "אורא דשימושא דשדי",⁸ וכן פירש מחדש, בעקבות ר' אלעזר, את מאמרו של ר' אבהו בבראשית רבה על "בורא עולמות ומחריבן" (ראו להלן). ר' יעקב הכהן יצר את משנתו המיוחדת בתורת הסוד במתכונת הקרובה לא רק מבחינה טכסטואלית אלא גם מבחינה עניינית לזו של בעלי הסוד באשכנז, ודבריו התרכזו בעולם המרכבה האלוהית, מבלי שיוחד תחום לכוחות הרע במערכת הכוחות שהציג. ר' יצחק, לעומת זאת, הקדיש את חיבורו העיקרי לבחינת מעמדם של הכוחות הדמוניים בעולם העליון ובמציאות הארצית, "המאמר על האצילות השמאלית" (וכן הוקדש לנושא זה פירושו על הטעמים).⁹ ר' יצחק הכהן מתאר את מעמדם של הכוחות הדמוניים בעולם העליון במושגים דואליסטיים חריפים: המניע לפעולותיהם הוא "הקנאה והשנאה" שהם רוחשים למלאכים בצד הקדושה. הציוור של מערכת כוחות הרע והיחסים הפנימיים בין הכוחות השונים רוויים בדיומים ובמתח מיני:

אמנם ארמוז לך כי סבת כל הקנאות אשר בין אלה השרים הנזכרים ובין השרים מז' כתות, כתות המלאכים הקדושים הנקראים שומרי החומות, היא המעוררת הקנאה והשנאה בין מערכת השמים והחייילים שהם צבא המרום היא צורה אחת מיוחדת לסמאל והיא לילית והיא כדמות צורת נקבה וסמאל כמו צורת אדם וליילית כדמות חוה. וגם שניהם נולדו תולדה רוחנית דופרצופים כנגד צורת אדם וחוה ממטה ומעלה שתי צורות תאומים. וסמאל וחוה סבתא היא צפונית, הם אצולים תחת כסא הכבוד. והעון גרם לאולת הזאת למען בושתי ולמען כלימתה למען תחרב ולא תעשה פרי למעלה, כי היתה סבה גורמת באמצעות הצפונית שנבראת תחת כסא הכבוד, שנתמוטטו ונתמעטו קצת רגלי הכסא והגיע ריח אלו לאלו, ריח של זכר לנקבה וריח של נקבה לזכר באמצעות גמליאל ונחש הקדמוני נחשיאל. מאז ועד עתה גברו הנחשים ונעשו צורת נחשים נושכים. וזה מה שכתב: "וישלח יי בעם את הנחשים השרפים" וכו' (במדבר כא, ו), וזה צריך פירוש מבואר במאמר רחב כי סודו עמוק מי ימצאנו.¹⁰

למקומו. וכמה ימים רכב על בהמה כשאר בני אדם. ופעם אחת נודמנה לו מצות ברית מילה במקום רחוק, ורכב על פי השבעה כמשפטו המורגל אצלו, ושכח דבר אחד מהשימוש הצריך לאנשי החכמה הזאת, ונפל מן הענן קרוב אל הארץ ונעשה פסח חולה על יריכו ולא נתרפא מאותו חולי בשום תחבושת בעולם עד יום והיתה מנוחתו כבוד".

8 ראו על תולדותיו של זיווג זה (ומקורו בקובץ הסיפורים המיוחס לבן סירא): Joseph Dan, "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *AJS Review* V (1980), pp. 17-40 (= Joseph Dan, *Jewish Mysticism* vol. 3, Northvale, New Jersey and Jerusalem 1999, pp. 253-282).

9 פירוש הטעמים לר' יצחק הכהן נכלל בקבלות ר' יעקב ור' יצחק, עמ' 269-275.

10 מדעי היהדות (הערה 7), עמ' 251-252 (פט-צ בקונטרס).

ר' יצחק מציג מארג מקורי ומחודש של הדמויות הדמוניות, מארג רווי יסודות מדרשיים, אך צירופם זה לזה כאן יוצר תמונה שאין לה תקדים במקורותינו.¹¹ אדם וחיה נזכרים כאן רק לצורך אנלוגיה לעניין בריאה "דו-פרצופין",¹² ואין להם כל חלק בהתרחשות שכל הנראה קדמה לבריאתם. יש כאן רמז לעניין החטא, אך אין המחבר מסביר את עניינו ואת שייכותו לתיאור כוחות הרע. כוחות אלה הם האחראים לכך "שנתמעטו רגלי הכסא",¹³ ובהקשר זה נקבע כי "האולת הזאת", ככל הנראה הכוונה ללילית, אין לה פרי בטן. המחבר כולל במערכת את "הנחש הקדמוני", ומכנה אותו בשם "גמליאל", כדמותו של הנחש לפני החטא,¹⁴ אך אין הוא מקשר את דמותו עם מעשה גן עדן וחטא אדם הראשון שאינם נזכרים כלל. הכוחות הדמוניים בנויים במערכת היררכית, הן הכוחות הזכריים והן הכוחות הנקביים, ור' יצחק מפרט בעניין זה בהמשך הדברים:

ועתה נדבר על זה האויר הג'. חכמי הקבלה אמרו כי קבלה מסורה לאבותיהם כי זה האויר נחלק לג' חלקים, עליוני ואמצעי ותחתוני. עליוני ניתן לאשמדאי מלכא רבא דשדי. ואין לו רשות לא לקטרק ולא לבלבל אלא ביום שני בשבוע, כאשר זכרו בעלי הקבלה. ואנחנו במאמר יוצרנו ב"ה נרחיב המאמר כפי יכולתנו. ואשמדאי, אע"פ שנקרא מלכא רבא, הוא תחת ממשלת סמאל, ונקרא שרא רבא כנגד האצילות שלמעלה, ומלך מלכוון כנגד האצילות שלמטה, ואשמדאי תחת ידו ותחת ממשלתו. ולילית סבתא רבתא משתמש בה סמאל שרא רבא ומלכא רבא על כל שדי. ואשמדאי מלכא דשדי משתמש בלילית זעירתא. וחכמי הקבלה הזאת נותנים ומודים ("צ"ל "ומורים") טעמים רבים נפלאים על צורת סמאל ועל צורת אשמדאי ועל דמות [לילית] כלתא דאשמדאי. אשרי מי שזכה לכך.¹⁵

11 גרשם שלום סבר כי ייתכן שחיבור אנונימי המצוי בירינו, "סדרי דשמושא רבא", שיש בו תיאורים קרובים לאלה של ר' יצחק לגבי כוחות הרע, עשוי היה להיות מקור ל"מאמר על האצילות השמאלית". ראו: גרשם שלום, "סדרי דשמושא רבא", תרביץ טז (תש"ה), עמ' 196-206 (נדפס מחדש בצירוף השלמות והערות בקובץ שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת אסתר ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 116-144). זמן חיבורו של "סדרי דשמושא רבא" אינו ידוע, וייתכן מאוד שהוא שאב את הדימויים הללו מכתביו של ר' יצחק הכהן. וראו כמו כן: גרשם שלום, "פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית", תרביץ יט (תש"ח), עמ' 160-175 (נדפס מחדש בקובץ מחקרי קבלה של גרשם שלום א, בעריכת יוסף בן שלמה, עדכן והשלים מספרות המחקר משה אידל, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 201-224, וכן קובץ שדים רוחות ונשמות (הערה 11), עמ' 80-102).

12 לעניין בריאה דו-פרצופין ראו ברכות סא ע"א.

13 על פי המדרש על מלחמת עמלק, אין השם שלם ואין הכסא שלם, ראו תנחומא תצא יא, שו"ט תהלים צז ועוד.

14 על הנחש כגמל ראו בראשית רבה יט, א (מהר" תיאודור-אלבק עמ' 171). לפי פרקי דר' אליעזר פרק י"ג סמאל רכב על גבו של הגמל-נחש.

15 מדעי היהדות (הערה 7), עמ' 255 (עמ' צג בקונטרס).

התחום העליון משלושת תחומיו של עולם הרע, "האוויר השלישי" הנחלק לשלושה חלקים, הוא תחום שלטונם של אשמדאי מלך השדים וכלתו לילית זעירתא, אך מעליהם נמצא הזוג העליון, סמאל וליילית "סבתא רבתא". אשמדאי נקרא בשם "מלכא רבא" או "מלך מלכוון" בהתבוננות מלמטה, בתחומי שלטונו, ואילו בהתבוננות מלמעלה אין הוא אלא "שרא רבא כנגד האצילות שלמעלה". לא נאמר כאן דבר על תפקיד כלשהו של זוגות אלה בתחום העולם הנברא. רמז לפעילות בתחום הארצי ניתן בתיאור הכוחות הזכריים והנקביים שבחלק האמצעי של תחום-ראויר זה:

החלק האמצעי ניתן למלכא דשליט ברוחי, קפקפוני שמו, ואינתתיה (צעירתא) צרעיתא, דמשמש בה פלגותא דשתא, ופלגותא דשתא שימושיה באינתתיה אחרניתא שמה סגרירתא. והתולדות היוצאות מהם – צורות משונות זו מזו, יש להם גופות והכרת פניהם כשני דמיונים. בני צרעיתא כדמות מצורעים, ויש מחכמי הקבלה אומרים שכל המצורעים נולדים מכח זה התולדה המגונה. ובני סגרירתא אין להם הכרת פנים אלא כדמות מנוגעים¹⁶ ומלחמה ערוכה ביניהם. רוחות רעות מתפשטות באויר וכל הזיקין והזוועות יוצאות מכח אלו התערובות, אבל ממשלת אשמדאי ואימתו מוטלת עליהם. וממה שמתחדש להם מודיעים את שלמטה מהם.¹⁷

לקפקפוני, המלך השליט בתחום זה, שתי נשים, שהוא מחלק את זמנו ביניהן: צרעיתא וסגרירתא. שמותיהן מתפרשים על ידי המחבר כרמז לכוחותיהם ופעולותיהם של "התולדות היוצאות מהם". ל"תולדות" אלה יש גופות, ובני צרעיתא דמותם כדמות מצורעים, והמחבר מציג מסורת לפיה "כל המצורעים נועלים מכח זה התולדה המגונה". בני סגרירתא אינם בעלי דמות ספציפית, אך הם אחראים ל"רוחות רעות מתפשטות באויר וכל הזיקין והזוועות". אין כוחות אלה רשאים להפעיל את מלוא יכולתם להרע, שכן הם מרוסנים על ידי אשמדאי מלך השדים שלו הם כפופים. כוחות אלה שבחלק האמצעי של האויר השלישי מהווים מקור לנגעים המתוארים, אך אין הם פועלים במישרין בעולם הנברא. תפקיד זה נועד לכוחות שבחלק השלישי, התחתון בתחום זה:

החלק השלישי מן האויר הם המזיקים נבראים ומלובשים בכמה מיני צורות משונות זו מזו. יש מהן שצורתן צורת כלבים, ואם עון אדם גורם והכלב המצוייר מזו התולדה הרעה יקרה באדם ונושך אותו, רפואתו קשה עד מאד להרפא. ולפעמים שמשנתה צורתו בעינו (צ"ל "בעונו") בצורת הכלב הוא, ומתחלף באותה הצורה והוא נובח וצועק ונושך וחוזר ונושך. ההוא אין לו רפואה עולמית, עד שימות וחוזר ומתגלגל ומתלבש בעירוב האויר ההוא בכח אותה הצורה, וזה עונשו ואפיסתו. ועל זה הסוד הדק שאנו עתידים לבאר כי עמוק הוא התפלל נעים ומירות ישראל בע"ה: "הצילה מחרב נפשי מיד כלב יחידתי"

16 הערת שלום בשולי הטופס שבספרייתו: בכ"י פארמה נוסף: "משונים וקשים מן המצורעים".

17 מדעי היהדות (הערה 7), עמ' 256 (עמ' צד בקונטרס).

(תהלים כב כא). ויש מהם שצורתם צורות שעירים, צורת עזים, ומאלה היו רכב עזא ועזאל...¹⁸

כאן מדובר בכוחות דמוניים ממש, הפועלים בתחום הארצי. הדוגמה שבה מרחיב המחבר היא הכלבת הנגרמת לא על ידי כלב אלא על ידי דימון הלוכש צורה של כלב. דומה שבתיאור זה מבטא המחבר אמונה קיימת בסביבתו בדבר הגורם למחלה זו ותוצאותיה, מחלה שאין לה רפואה אלא בגלגול לאחר המוות, כאשר הנפגע חוזר לעולם "בצורת הכלב ההוא". יש בתיאור זה התייחסות לתופעה מציאותית ולאמונה שאולי רווחה בזמנו של המחבר, אך מיד לאחר דברים אלה הוא חוזר לתחום המסורתי ומציג את המזיקים הפועלים בחלק זה של האוויר בדמות שעירים, עזים, והנפילים עוזא ועזאל.¹⁹

ר' יצחק הכהן הרחיב את דבריו לגבי דמותה של לילית, הגורמת לקנאה ולאיבה בין הכוחות הדמוניים לבין עצמם, בין סמאל לאשמדאי:

לילית אשר שאלת, אעמידך על עיקר הדבר. על דבר זה מקובלת ביד החכמים הקדמונים ששמשו במושג דהיכלי זוטרת²⁰ והיא שמושא דשידי, והיא סולם לעלות בה למעלות הנבואות וכחותיה. ומבואר שם כי סמאל ולילית נולדו דו־פרצופין כצורת אדם וחווה, שגם הם נולדו דו־פרצופין כדמות מה שלמעלה. זהו סדר לילית המסויים לחכמים במושג דהיכלות. לילית סבתא אנתתיה דסמאל, תרויהון בשעתא חדא אתילדו בצלמא דאדם וחווה, מלפפן דא עם דא. ואשמדאי מלכא רבא דשידי אנתתיה לילית זעירתא, ברתיא דמלכא די שמיא קפצפוני,²¹ ושמיא דאינתתיה מהיטבאל בת מטרה וברתיא דילהו לילתא. וזהו לשון הכתוב בפירקי היכלות זוטרתיה כמה שקיבלנו אות באות תיבה בתיבה, וחכמי החכמה הזאת יש להם קבלה עמוקה מחכמי הקדמונים שמצאו כתוב באותם הפרקים, כי סמאל השר הגדול מכלם נולדה קנאה גדולה בינו ובין אשמדאי מלכא דשידי על לילית שקוראין אותה לילית עולמתא שהיא בצורת אשה יפה מהראש ועד הטיבור, ומן הטיבור ולמטה — אש לוהט. כאמה בתה. ונקראת מהיטבאל

18 מדעי היהדות (הערה 7), (עמ' 256-257 עמ' צד-צה בקונטרס).

19 על עוזא ועזאל ראו יומא סז ע"ב, תנא דבי אליהו זוטא פרק כ"ה, פסיקתא רבתי פרשה לד, ילקוט שמעוני לבראשית רמז מד, לויקרא רמז תקעב. וראו לכל העניין: תולדות תורת הסוד (הערה 1), כרך ראשון, עמ' 224-247.

20 אין כל יסוד לשיוך דברים אלה לספר היכלות זוטרתיה, מספריהם של יורדי המרכבה בתקופת התלמוד (ראו עליו ביוסף דן, תולדות תורת הסוד, כרך ראשון, עמ' 290-314). ייחוס זה, ככל האחרים הנזכרים בקטעים אלה ובחלקיו האחרים של "המאמר על האצילות השמאלית", הם פסבדו אפיגראפיים מובהקים. כתשעים שנה חלפו מאז פרסם גרשם שלום טקסטים אלה, ולא נמצאה כל ראייה לכך שהיו לפני ר' יצחק מקורות נסתרים מעין אלה המתוארים על ידו.

21 יש עניין להעיר כי בראשית שנות השישים גידלו פרופ' שלום ורעייטו חתול שחור בביתם אשר שמו בישראל היה קפצפוני.

בת מטרד, ²² ופי' מהו – טבל, הכוונה בו שאין כוונתה טובה רק לעורר מלחמות וכל מיני משחית טרודים במלחמה ובמלחמת לילית בתא עם לילית סבתא. ²³

תיאור הדמויות השונות הקשורות בלילית בדבריו של ר' יצחק מנותק כמעט לגמרי מן המסורת המגוונת על לילית שהייתה מצויה בפני המחבר. ²⁴ אין כל יסוד להניח שר' יצחק שאב את הדברים ממקור כלשהו, בין מסורתי ובין בן-זמנו, ואין כל אישוש להנחה כי בתיאור זה הציג אמונות רווחות בזמנו, שכן במידה שנמצאים יסודות דומים בספרות הקבלה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, לרבות בספר הזוהר, ניתן לזהות את מקורם בדבריו של ר' יצחק.

ב.

ייחודה של תפיסתו של ר' יצחק הכהן את מעמדם ואת דרכי פעולתם של הכוחות הדמוניים מתברר מתוך ההשוואה לחיבור מקיף בנושא זה שנכתב ככל הנראה בדור שלאחריו, אולי בסוף שנות השבעים של המאה השלוש עשרה, על ידי תלמידו, ר' משה מבורגוס. כתביו של ר' משה נתפרסמו על ידי גרשם שלום במסגרת מחקרו המקיף על חוג האחים הכוהנים. ²⁵ כתבים אלה

22 על מהיטבאל בת מטרד ראו ילקוט שמעוני בראשית, פרק לו, רמז קמ: "מהיטבאל שהיו מטיבין עצמן לעבודה זרה. מטרד שהיו מעמידין טריון לעבודה זרה. ר' סימון אמר: מטיבי נשים היו. מהיטבאל בת מטרד שהיו מטיבין אותה לבעלה [ואחר כך] היו טורדין אותה."

23 מדעי היהדות (הערה 7), עמ' 260-261 (עמ' צח-צט בקונטרס).

24 על לילית ראו הרשימה הביבליוגרפית המפורטת שערכה אסתר ליבס בקובץ שדים ורוחות ונשמות (הערה 11), עמ' 75-80; עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, וראו יוסף דן, תולדות תורת הסוד כרך שני, עמ' 532-537 כרך רביעי, עמ' 126-129.

25 לאחר פרסום רוב כתביהם של ר' יעקב הכהן ור' יצחק הכהן במאמר הנרחב במדעי היהדות כרך שני (הערה 7), פרסם שלום סדרת מאמרים בתרביץ שהוקדשו לכתביהם של ר' יצחק הכהן ור' משה מבורגוס. מאמרים אלה התפרסמו גם כספר מיוחד (מספרי הדפים בסוגריים מרובעים מתייחסים לקונטרס הנפרד). הכותרת הכללית, שחזרה בכל המאמרים הללו, היא "לחקר קבלת ר' יצחק הכהן". ראו: גרשם שלום, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן (שלושה פרקים לתולדות הקבלה) א) פירושו של ר' יצחק הכהן על מרכבת יחזקאל, ב) התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים, ג) ר' משה מבורגוש, תלמידו של ר' יצחק הכהן ושירידי כתביו, הוצאה מיוחדת מתוך תרביץ, שנה ב'-ה', ירושלים תרצ"ד, עמ' 1-213 (= הנ"ל, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן", תרביץ ב [תרצ"א], עמ' 188-217 [1-30]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן": ב. התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים, תרביץ ב [תרצ"א], עמ' 415-442 [31-58]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן": ב. התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים, תרביץ ג [תרצ"ב], עמ' 33-66 [59-92]; הנ"ל, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן"; ג. ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק, תרביץ ג [תרצ"ב], עמ' 258-286 [93-121]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן": ג. ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק (המשך), תרביץ ד [תרצ"ג], עמ' 54-77 [122-145]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן": ג. ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק (המשך), תרביץ ד [תרצ"ג], עמ'

מעידים בבירור שר' משה הושפע במישרין הן מר' יעקב הכהן והן מר' יצחק, ושכל חיבוריו משקפים זיקה עמוקה ליצירתם של האחים, למרות ההבדלים העמוקים שבין שניהם. החיבור המפורט ביותר של ר' משה הנוגע לנושא הדיון כאן הוא ספר העמוד השמאלי, ששמו מעיד על הקשר ההרוק בינו לבין המאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק. בספר זה לא ניכרים עקבות משנתו של ר' יעקב הכהן, ודבריו של ר' משה הינם הצגה מקורית משלו של תורת הכוחות הדמוניים, באותה מסגרת שנקבעה על ידי מורו.

במחקרו של שלום על ספר העמוד השמאלי²⁶ לא הובהר היחס בין משנתו של ר' יצחק לבין זו של ר' משה מבורגוס. מקובל היה במחקר לראות בספרו של ר' משה מעין פירוש ופיתוח של תורתו הדואליסטית של מורו. בדיקה מפורטת של שני החיבורים מעידה בבירור שאין הדבר כן. ר' משה כתב את ספר העמוד השמאלי על מנת להציג תפיסת-עולם מנוגדת לזו המובעת במאמר על האצילות השמאלית.²⁷ ר' משה, בניגוד לר' יצחק, רואה את שורשו של הרע במציאות כמעשה גן עדן, כחטאו של אדם הראשון. הוא שולל את התפיסה הרואה את שורשיהן של האצילויות שבצד שמאל באלוהות עצמה, והוא מעמיד את האדם במרכז התהליך שהביא להיווצרותו של הרע. ספר העמוד השמאלי הוא תיאודיצאה מובהקת, הבאה להצדיק את כל מעשיו של האל ולטהרו מכל יסוד פנימי שאיננו טוב: הרע הוא חיצוני לאלוהות, והוא תוצאת חטאיהם של בני אדם.²⁸

רובו של ספר העמוד השמאלי מוקדש לתיאור הספירות שבאצילות השמאל, בדומה לחיבורו של ר' יצחק, אך יש הבדלים ניכרים בין דרך הצגתם של הכוחות הדמוניים בשני

207-225 [146-164]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן; ג. ר' משה מבורגוס תלמידו של ר' יצחק (המשך)", תרביץ ה [תרצ"ד], עמ' 50-60 [165-175]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן; ג. ר' משה מבורגוס תלמידו של ר' יצחק (המשך)", תרביץ ה [תרצ"ד] עמ' 180-198 [176-194]; "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן; ג. ר' משה מבורגוס תלמידו של ר' יצחק (סוף)", תרביץ ה [תרצ"ד], עמ' 305-323 [195-213].

26 ספר העמוד השמאלי נדפס על ידי שלום בתרביץ ד [תרצ"ג], עמ' 208-225 והקטעים המובאים להלן, על הספירות השמינית, התשיעית והעשירית, בעמ' 217-225 מספרו של שלום על מקורותיו ואופיו של ספר העמוד השמאלי נדפסו בתרביץ ג [תרצ"ב], עמ' 272-286.

27 לא כאן המקום לבירור מפורט של סוגיה זו, והצגתי את הדברים בתולדות תורת הסוד כרך תשיעי, בפרק העוסק בספר העמוד השמאלי (בדפוס).

28 הניגוד לר' יצחק מוצא את ביטוי גם במערכת המקורות הפסכודו-אפיגראפיים שמציג ר' משה. בעוד ר' יצחק התבסס על מקורות, רובם בדויים, מן העת העתיקה, וממשנתם של חכמי פרובאנס ואשכנז, ר' משה מתבסס על מערכת מקורות בדויה אף היא, אך סובבת רובה ככולה סביב הרמב"ן ובני חוגו בגירונה. אין הוא משתמש אף באחד מן המקורות שצוינו על ידי מורו. ככל הנראה ביקש ר' משה להבליט באמצעות שינוייה של מערכת המקורות את ההבדל בין משנתו לזו של ר' יצחק. ייתכן שניתן להבחין אפילו בנעימה סאטירית מסוימת בשימוש במקורות בדויים קרובים בזמן (הדברים נכתבו לאחר פחות מדור אחרי הרמב"ן), נעימה שיש בה הסתייגות מן היריעה הרחבה של פסכודו-אפיגראפיה שהציג ר' יצחק בספרו.

הספרים. סמאל, שהועמד על ידי ר' יצחק הכהן בראש האצילות השמאלית, מוצג על ידי ר' משה מבורגוס כשמה של הספירה השמינית במערכת של העמוד השמאלי:

שם הספירה השמינית הוא השר הנקרא בשם סמאל לדעת כוונת היותו סורר ומורה אל וגם סם אל, כי הוא סם מות שלוח מכח אל, והוא צמא תמיד לעשות רע ומכסה באד מי מנוחות יסיר ומשקה צמא יחסר ויזנח זנוח מי השילוח, והבן זה. ואמר הרב הגדול הרמב"ן: קבלתי שהוא המעורר מדנים ומבלבל הישיבות מכל הספירות, וכל הנאצלים ממנו וכל חיילותיו כלם שקרנים וקלים ואינם עומדים בדבורם ומזמינים לבני אדם במראות כזבים, ומקטרגים ומתעוררים מלחמות עם "נצח ישראל לא ישקר" וגו' (שמואל א טו, כט). ועוד קבלתי מרבותי זה הלשון שאמרו בזה הענין: יש קבלה שאין אדם יכול לפרש, ושרה והגר מוכיחות, והסימן — "ואקל בעיניה" (בראשית טז, ה), והמבין יבין. ומה נפלאו ועצמו מלספר ענייני דגלי החיילים והשרים המתאצלים מזו הספירה, המפילים אימתה ופחד על הרואים כת אלו החיילים הנראים בדמיון מראה האש אדומה, וכל מראות דמיוניו אדומים, כאומרם ז"ל: שדה אדום, שנא' "שדה אדום" (בראשית לב, ד), כליו אדומים, שנא': "מגן גבוריהו מאדום" (נחום ב, ד), שמו אדום, מאכלו אדום, שנא': "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" (בראשית כה, ל). ועל שפיכת הדמים, "כי עיפה נפשי להורגים" (ירמיה ד, לא), נקרא אדום. והחיילים לדמים יארובו וימהרו לשפוך דם.

זיהויו של סמאל עם אש אדומה, עם אדום ועם דם, עומד במרכזו של התיאור, וברמז נקשר סמאל עם עשו ("הלעיטני נא מן האדום האדום"), אך אין זיהוי ברור עם רומי ועם הנצרות. שמו של סמאל נגזר, לדברי המחבר, הן מהיותו "סורר ומורה" והן מהיותו "סם המוות". שקר, כזב ודמיונות שווא מאפיינים את פעולת חיילותיו, אך אין ר' משה מקשר אותו במישרין עם השרים. המשך תיאורה של ספירה זו מציג את הדמויות הנקביות בעמוד השמאלי, לילית ומחלת:

וקבלו קצת חכמי ישראל הנבונים כי מחלת בת ישמעאל יוצאת מיללת ומזמרת ומרקקת (נ"א: מרקדת²⁹) לפני סמאל בארבע מאות ושבעים וח' שרים גדולים, בחשבון שלה³⁰, בכל מיני זמר קדושים [בלשון] הבה. ולילית יוצאת מיללת בחצי הלילה למדבר גדול ונורא ועמה ד' מאות וצ'³¹ שרים כחשבון שמה מיללים עמה. ובאותה שעה מתגרים אלו עם אלו עד שעמודי שמים ירופפו ויתמהו, מגערתם הארץ מזדעזעת. ולשון לילית משמעותו לשון יללה ולשון לילה. כי יש לפעמים שלילית המלכה [של] הרוחות והשרים היא כלתו ותשוקתו מן השר הנזכר, ופעמים מחלת בת ישמעאל, ועל ענין זה מתחדש הקנאה והתגר בין שני מחנותיהם. וכל עסק ידיעתם ומחשבותם לקטרג על כחות ראשי שרי קדש.

29 ראו הערת שלום, הערה 15 בעמ' 218, על פי הנוסח בילקוט ראובני. שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).
 30 כלומר: הגימטרייה של מחלת.
 31 הערת שלום (הערה 18 בעמ' 218): צ"ל: ופ', לפי הגימטרייה של לילית. שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

במאמר על האצילות השמאלית, נושא המחלוקת בתוך מחניהם של כוחות הרע הוא הקנאה בין סמאל לבין אשמדאי על דבר "לילית זעירתא", לילית הצעירה, ששניהם חושקים בה. כאן מוצג סמאל כנושא הקנאה שבין לילית מצד אחד לבין מחלת בת ישמעאל מצד שני. מחלת בת ישמעאל איננה נזכרת בחיבורו של ר' יצחק, ואין שם רמז כלשהו לשייכותו של ישמעאל למערכת כוחות הרע. לילית מכונה כאן "מלכה", כינוי שאיננו מצוי בתיאוריה הקודמים במקורות השונים. ר' משה מדגיש את היות מקומן של הדמויות השטניות במדבר, ואין הוא מתייחס כאן לפעולתן בקרב בני אדם. קטע זה נכלל בקובץ "סדרי דשמושא רבא", וגרשם שלום סבר שאותו חיבור הוא מקור דבריו של ר' משה, אך נראה יותר שבעל שמושא רבא נטל את הדברים מכאן, מספר העמוד השמאלי. בהמשך דן ר' משה ביחס בין כוחות הרע לבין עם ישראל, שנעדר כליל מחיבורו של ר' יצחק:

וענין שמאל הוא ידוע לחכמי ישראל שהוא השר הגדול אשר בשמים, אשר מקטרג על עם זרע קדש.³² ואחז"ל בבראשית רבה – להודיע סוד ענין עסקו עם זרע ישראל:³³ "ונשא השעיר עליו" (ויקרא טז, כג), זה עשו, שנ': "הן אחי איש שעיר" (בראשית כה, כג), "את כל עונותם" (ויקרא שם), עונות תם, שנא': "ויעקב איש תם" (בראשית כה, כז). וידוע הוא שנאת עשו ליעקב וקנאתו, ומצאנו כתוב בשם מדרש חז"ל על מאמר: "יתרוצצו הבנים בקרבה" (בראשית כה, כב), כי הנשמות כן היו מתרוצצות ומריבות בעולם הבא.³⁴ וכל ענייני העולם הזה דוגמת העולם העליון. וכן ענין נחש וחיה וקין והבל.

בדבריו אלה מרחיק ר' משה מבורגוס את הדיון בסמאל ובפעולותיו מתחום המציאות הקוסמית ומרכז את הדברים במסגרת המסורת הדתית הרגילה – "שנאת עשו ליעקב", ולאחר מכן, בהמשך הדברים, שנאתו של סמאל לעם ישראל. גישה זו מנוגדת לתיאורו המפורט של ר' יצחק, שהציג את הכוחות הדמוניים כיסודות הארוגים ופועלים בתוך ההוויה העולמית בכללה, ולא נתן להם משמעות דתית מיוחדת לגבי עם ישראל. הוא רומז לכך שיש לניגוד בין יעקב ועשו, וכן לניגוד בין הנחש וחיה ולאיבת קין והבל "דוגמה" בעולם העליון, אך עיקרם של הדברים הוא זה המוצג בסיפורי המקרא, שאליהם לא התייחס ר' יצחק כלל. בהמשך מביא ר' משה בפירוט מאמר בעניין השעיר המשתלח ופעולתו של סמאל ביום הכיפורים מתוך מדרש גלוי וידוע, "פרקי דר' אליעזר":

ונאמר בפרקי דר' אליעזר הגדול: לפי' היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלו יקריבו את קרבנן,³⁵ שנ': "גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל" (ויקרא טו, ח), גורלו של

32 השוו לשון הפתיחה של פרק י"ג בפרקי דר' אליעזר, והערת שלום (הערה 1 בעמ' 219). העמוד השמאלי (הערה 26).

33 בראשית רבה סה, עמ' 727.

34 שלום מזכיר מקור אפשרי במדרש אבכיר (הערה 5 בעמ' 219). הוספתי: שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

35 פדר"א פרק מו, וראו הערת שלום, הערה 7 בעמ' 219. שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

הקב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שער חטאת, וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנא': "ונשא השעיר עליו" וגו' (ויקרא טז, כג). ראה סמאל שלא מצא בהם חטא ביום הכפורים, אמ' לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים, מה מלאכי השרת יחיפי רגל, כך הם ביום הכפורים, מה מלאכי השרת אין אכילה ושתיה להם, וכך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביום הכפורים. מה מלאכי השרת אין להם קפיצה, כך ישראל עומדים על רגליהם ביום הכפורים. מה מלאכי השרת שלום מתווך ביניהם, כך הם ישראל שלום ביניהם ביום הכפורים. מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא, כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים. והב"ה שומע עדותן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר על המזבח ועל המקדש ועל הכהנים ועל כל הקהל, כפר, [שנא']: "וכפר את מקדש הקדש" וגו' (ויקרא טז, לג). כל זה הוא רומז ענין שלם נעלם לדעת משכילי הקבלה, כי הקטיגור אשר הוא מקטרג על ישראל הוא מליץ טוב ביום הכפורים בסבת השעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל והקטיגור נעשה סניגור. כי בתת מקום למדת הדין המקטרגת תפעול מדת הרחמים כל פעליה במדת חסד מבלי מעכב ומונע, והאודם והשחרות מן המקטרג נהפך ללבן בחסד המלביץ עונותיהם של ישראל. והשעיר נהפך לשעיר.³⁶

למרות העובדה שספר העמוד השמאלי מוקדש לתיאורם של כוחות הרע המהווים קוטב נגדי לתחום הקדושה, סמאל וכוחותיו מתוארים כאן – באמצעות המקור המסורתי – ככפופים לחוקיה של האלוהות העליונה וכממלאים תפקיד במערכת ההשגחה האלוהית. הם כלולים ב"מידת הדין", שכנגד "מידת החסד", אך שתיהן מידותיו של הקב"ה הן. עוצמתו של סמאל תלויה במעשיהם של ישראל, ובעיקרו של דבר הוא עומד לדין ביום הכיפורים לא פחות מן העם שהוא מצווה לקטרג עליו. הניגוד בין השעיר לבין יעקב ("איש חלק") הוא המאפיין את המציאות, ולא מלחמתם של כוחות הרע כנגד כוחות הקדושה בעולם העליון:

וצריך להבין מאמר יעקב: "הן אחי איש שעיר ואנכי איש חלק" כי הוא רומז על הסערות, סער כח השעיר המסער בסערותו וח[מת] אפו במדת דינו התקיף, ועל שלימות חלקות חלקו והמחליק במדת רחמיו ברכות ובחסד ולא בקושי ובדין. וזהו סוד "איש חלק", "וחלק ה' [עמו] ויעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ט). ובו נרמז כח לקח טוב והמבין יבין. וגם שעיר הוא רומז לסוד עורות גדיי העזים והתיישים, מכונים בשם שעירים, לרמוז על סוד כח ממשלתם, ונאמר: "ושעירים ירקדו שם" (ישעיה יג, כא), על ממשלת המזיקים המשטינים. ומקובל מסוד כוונת הכח השורה על עדרי העזים יבין ענין נסתר זה וסוד עזאזל. ובענין כוונת "ביד איש עתי המדברה" (ויקרא טז, כא), קבלנו סוד מופלא רומז ענינים פנימיים למקובלים מן כוונת אלו הדעות הפנימיות וכל סתרי הענינים הנפלאים המקובלים בדעת ענין סמאל ותולדותיו ומשפחותיו לבין אבותיו ואורחותיו וממשלות חייליו וצבאותיו

36 שלום פירש ביטוי זה כך: "שרו של אדום הבורח המדברה" (הערה 11 בעמ' 219). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

ומחלותיו ומחנותיו ומוצאיו ומבואיו כל צורותיו וצרות צרות מפעלותיו בכח גדודי חיילות מראות גבורותיו ובטירותיו ובטירותיו ושבותיו עצמו מספר. ורז"ל העירו לב המשכילים במדרשי התלמוד ובקצת ההגדות ברוב ענייניו, דרכי מהלכיו וממשלותיו, ומשם יבין המשכיל, ודי לנו בזה שזכרנו כי אין עת להאריך.

המשפט האחרון הוא רב משמעות: "ורז"ל העירו לב המשכילים במדרשי ההגדות ברוב ענייניו...". זו הכרזה בוטה שדמותו של סמאל היא זו המתוארת במקורות התלמודיים והמדרשיים, ולא במקורות הנסתרים שאותם הביא ר' יצחק הכהן במאמרו. הסודות שיודעים המקובלים אינם חורגים מן המסגרת שקבעו חכמי התלמוד. ידיעת דרכי פעולתם של כוחות הרע מושגת באמצעות פירושי המקראות, ולא באמצעות התבוננות במציאות הסובבת את המחבר. המשפט: "ענין סמאל ותולדותיו ומשפחותיו לבין אבותיו ואורחותיו וממשלות חייליו וצבאותיו ומחלותיו ומחנותיו ומוצאיו ומבואיו כל צורותיו..." ניתן להבנה כהתייחסות לתיאוריו המפורטים של ר' יצחק במאמר על האצילות השמאלית, ור' משה טוען כי כולם נעוצים בסוד עזאזל והשעירים, כלומר במסורת המקראית ובפירושה בספרות חז"ל. הפסקה הפותחת את תיאורה של הספירה התשיעית היא חיקוי מובהק של סגנונו של ר' יצחק הכהן, אם כי לפני הבאת מסורות פסבדו-אפיגראפיות מהסוג ששימש את בעל המאמר על האצילות השמאלית תולה ר' משה את הדברים במישרין בדברי הרמב"ן:

שם הספירה התשיעית מתחיל בגימ"ל וחותם בלמ"ד והוא מן ששה אותיות: גמליאל. ואמר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל על ענין ספירה זו: זה השם קבלנו פירושו מחסידי עליון, וגם הוא רמוז ומפוזר בדברי רבותינו ז"ל, ומי שיש לו עין וידע. ועוד אמ' כי מצאו איש בעיר ארלי בישיבת הגאון הגדול רבי שלמיה ז"ל, מקובל גדול, היה בהגדותיו מפורש וכתוב: מקטרג אחד בהמון מעלה ושמו פלוני³⁷ שמו, בעודו יונק ומקבל מהוד ארץ ושמים וכל חיילותיו חיילי שלום. וכשנראים לבני אדם נתנה להם רשות להראות להם עתידות נעלמות. ויש עתים ושעות ידועות שהוא יונק ומקבל מן המקטרג אשר עליו, והוא משמשו בשימוש עבד לרבו, ואז מתהפך שמו וקורין אותו נחשיאל, וכל חיילותיו חיילי בהלה, מבהילים לכל רואיהם, ומתהפכים בצורות נחשים. והם מזומנים לבלבל אור העולם. ע"כ תקף לשון דברי הגאון ז"ל. וקבלתו היא קבלה שמורה וערוכה מקבלת גאוני עולם אשר קדמוהו והורוהו סתרי עולם.

למרות השימוש בסגנונו של ר' יצחק, מבחינה עניינית מקשר ר' משה מבורגוס את הספירה התשיעית עם מעשה גן עדן, בשעה שהוא מכנה ספירה זו בשם גמליאל הזהה לנחשיאל, כלומר למסית ולמדיח הקדמון. במקום התיאור המפורט של שורשי הרע בתחום האלוהות והתפתחותו במעשה הבריאה שלפני היות האדם, מביא ר' משה את תיאור נפילת סמאל וחטאם

37 שלום מעיר: בילקוט ראובני ובספר האמונות – גמליאל (הערה 13 בעמ' 220), וייתכן שהמעתיק נמנע מלחזור שוב על "השם המפורש". שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

של אדם וחוה מתוך פרק י"ג בפרקי דר' אליעזר, פרק שיקבל את חותם הסמכות של המסורת הקבלית בשעה שישובץ בשלימותו בספר הבהיר, החיבור הראשון של הקבלה, שעליו הסתמכו המקובלים לגבי תורת הספירות שלהם. ספר הבהיר, שהיה ידוע היטב בחוגם של האחים הכוהנים, מסתיים בהבאה זו, וזהו המקור המדרשי היחיד המצוטט בהרחבה בחיבור המיוחס לר' נחוניא בן הקנה. ר' משה פונה אל הקורא ואומר: "וצריך להתעורר להבין אמרי החכם ר' אליעזר הגדול", וניתן להבין פנייה זו כמכוונת במישרין אל מורו, ר' יצחק, שהתעלם לחלוטין בחיבורו על האצילות השמאלית ממאמר זה ומכל המשתמע ממנו בעניין מקורו של הרע:

וצריך להתעורר להבין אמרי החכם ר' אליעזר הגדול על ענין השנאה והתאוה והכבוד שמוציאין את האדם מן העולם. ככוונתו, יקרא האדם שמות לכל הבהמה, שכיון שראו מלאכי השרת כך, שבו לאחוריהן, אמרו: [אם] אין אנו באין בעצה על האדם הזה שיחטא לפני בוראו אין [אנו] יכולין לעמוד בו. והיה סמאל השר הגדול שבשמים וחיות ושרפים משש כנפים וסמאל משתים עשרה כנפים. מה עשה, לקח את הכת שלו וירד, וראה כל הבריות שברא הקב"ה ולא [מצא] חכם להרע כנחש, דכתי': "והנחש היה ערום מכל חית השרה" (בראשית ג, א), והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו, והיתה התורה צועקת ואומרת: כעת נמנו התמנה³⁸ סמאל, עכשיו נברא העולם ועת למרוד במקום? כעת במרום תמריא רבון העולמים, שחוק לוסו ולרוכבו. משל לאדם שיש בו רוח רעה, כל מעשיו שהוא עושה וכל מה שהוא מדבר מדעתו הוא מדבר, והלא אינו עושה אלא מדעת רוח רעה שיש עליו. כן כל מה שעשה הנחש לא עשה אלא מדעת סמאל, ועליו הכתוב אומר: "ברעתו ידחה רשע" (משלי יד, לב). דן דין וחשבון בינו לבין עצמו, ואמ': אם אני אומר לאדם יודע אני שאינו שומע לי שהאיש קשה לעולם להוציא מדעתו, אלא הרי אני אומר לאשה אשר דעתה קלה, שנאמר: "פתיות ובל ידעה מה" (משלי ט, יג). מיד הלך הנחש ואמר לאשה: אמת שאתם מצווים על פירות האילן הזה? אמרה לו: הן, שנא': "ומפרי העץ אשר בתוך הגן" (בראשית ג, ג). מתוך דבריה מצא פתח להכנס. אמר: אין צווי זה אלא עין רעה, כי כשתאכלו ממנו תהיו כאלהים, מה הוא בורא עולמות אף אתם תבראו עולמות. מה הוא ממית ומחיה, אף אתם כך, שנא': "כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו... והייתם כאלהים" (בראשית ג, ה). הלך הנחש ונגע באילן, והיה האילן צווח ואמר: רשע, אל תגע בי, שנא': "אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל תנידני" (תהלים לג, יא), "שם נפלו פועלי און רחו ולא יוכלו קום" (תהלים לו, יג). הלך ואמר לאשה: הרי נגעתי באילן ואיני מת, אף את געי בו ולא תמותי. עד³⁹ שהביא שלשתן וגזור עליהן גזירות דין תשעה קללות ומות. ומתוך הקללות אדם למד החטא, שהכל מדה כנגד מדה, ולפיכך האשה לקתה בדמיה ובעיבור ובצער גדול [כנים] ובכל עסקי ביאה לפי שבא עליה נחש והטיל בה זוהמא. והפיל

38 המילים "כעת נמנו התמנה" אינן במקור בפרקי דר' אליעזר, וכנראה נשתרכבו לכאן בטעות.

39 המחבר קיצר כאן ולא הביא את המשך הדברים עד הקטע הבא.

את סמאל ואת הכת שלו ממקום קדושתן מן השמים, וקצץ רגליו של נחש ואררו מכל החיה ומכל הבהמה, ופקד עליו לפשוט עורו אחת לשבע שנים בעצבון גדול.⁴⁰

תוצאותיו של החטא מתוארות אף הן מתוך הסתמכות מלאה על מדרשים מסורתיים:

"והנחש היה ערום" (בראשית ג, א), א"ר יוחנן: משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא.⁴¹ ישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זוהמתן. ועוד דרשו על פסוק "איש תהפכות יגרה מרון" (משלי טז, כח) – זה הנחש שהפך דברים של בוראו.⁴² "ונרגן מפריד אלוף" (משלי טז, כח), שריגן דברים על בוראו, לא מות תמותון, מפריד אלוף שהפריד אלופו של עולם נתקלל. וחכמי הקבלה פירשו: אלוף זה כענין "אלוף נעורי" (ירמיה ג, ד), והפריד – שסלק הדבר הכבוד מן התחתונים והפרידום זה מזה.⁴³ וכיון שהיה כן, היה העולם חסר ונתקלל. ונאמר על אדם הראשון: "תתקפהו לנצח ויהלוך" (איוב יד, כ), ודרשו רז"ל: תוקף שנתן לו הקב"ה.⁴⁴ לנצח ויהלוך – כיון שהניח דעתו של הקב"ה והלך אחר דעתו של נחש, "משנה פניו ותשלחהו" (איוב שם, שם). והעמיקו החכמים המקובלים בענין כונה זו למאמר: עיין וראה היאך פי' כאן שאדם הניח דעתו של הקב"ה והלך אחר דעתו של נחש, וכל דברי הנחש ידוע שלא מעצמו אמרן אלא מדעת הרוכב עליו ומדעת כת שלו שנתקנאו בו מפני שהיה דעתו מיוסדת לדעת בוראו בלבד לא לדעת אחרת. ולא נחו עליו ולא שקטו עד שהניח דעתו והלך אחר דעותיהם והטה עצמו מקו היושר אנה ואנה וסר ממקור החיים ותוצאותיו וכמה (צ"ל: ופנה?) לנתיבות המות והחסרון. וכיון שחטא ונשתנה רצונו לעשות רצונם נשתנה מלבושו ונתלבש ברוח רעה.⁴⁵

חטאו של אדם הראשון הוא המאורע העיקרי בתהליך התהוותו של הרע בעולם, אך לכך יש להוסיף אירועים אחרים המיוסדים כולם על הסיפור המקראי: הולדת קין מזרעו של הנחש, מעשה הריגתו של הבל וזרעו של קין שממנו באים הרשעים בכל הדורות, "מכח אל זר". במקום דואליזם בעולם האלוהות שהוצג על ידי ר' יצחק, ר' משה מתאר דואליזם בתחום האנושי, התנגשות מתמדת בין "כת אל זר" ל"כח אל חי":

ועוד נאמר על מאמר "ויהי בהיותם בשדה" (בראשית ד, ח): אין שדה אלא אשה שנמשלה לשדה שנא': "כי האדם עץ השדה" (דברים ב, יט). אחר שבא רוכב הנחש על חוה ונתעברה

40 עד כאן דברי פרקי דר' אליעזר, מכאן ואילך משתמש המחבר במקורות אחרים.

41 יבמות קג ע"ב.

42 בראשית רבה ב, ב.

43 שלום מפרש: הפריד את התפארת מן השכינה (הערה 5 בעמ' 222). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

44 בראשית רבה כא, ד, עמ' 200.

45 שלום מפרש: "ר' משה משהו, כנראה, את המלבוש הגופני שניתן לאדם אחר החטא עם יצר הרע: הגוף החומרי הוא מתוצאות היצר" (הערה 9 בעמ' 222). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

ממנו מקין שהיה שורש פורה ראש ולענה שממנו נתייחסו כל הדורות הרשעים מפני שהיה תולדת היצר הרע⁴⁶ ואוהב כל דרכי העולם שסופם להתקיים וכל מה שיש בו רוח חיים, ולא היתה בלבו שנאה ולא קנאה ולא תאוה ולא מחשבה רעה. ועקר סבת חסידותו שהיא גדולה מכל המדות. וכמו שהיה קין מתולדת אל זר שהוא יצר הרע, והיה הבל, ושת שהושת תחתיו, זרע אמת זרע אלהים. וקין ושת זה לעומת זה, זה מכח אל זר וזה מכח אל חי. וכל הנולדים מזה נקראים בני אל חי. ועוד נאמר: "ויצא קין מלפני ה'" (בראשית ד, טז) — להיכן יצא? ר' יודן בשם ר' אבהו: הפשיל דברים אחריו ויצא גונב דעת העליונים.⁴⁷

למרות ההסתמכות על מקורות נסתרים-לכאורה, על דברי הרמב"ן ועל "קצת מבעלי קבלה", דבריו של ר' משה מיוסדים כולם על מאמרי מדרש גלויים. התיאורים בכללם מתייחסים אך ורק לתחום הארצי, למרות היות הדברים נעוצים במסגרת פירוש אופייה של הספירה התשיעית בעמוד השמאלי בעולם האלוהות:

ואמרו: "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א) — אלה תולדות אדם, ואין הראשונים תולדות, [מה] הן אלוהות. בעון קומי אדם [כהן] בר דלא אדם שת אנוש ושתק. ואמר להם: ע"כ בצלם ודמות, מכאן ואילך קינטורין.⁴⁸ ופירשו קצת מבעלי הקבלה ואמרו על ענין כוונת מה הן אלוהות, כך הוא: שכולם נולדו מקין שנולד מכח אל זר, כמו שנזכר בפרקי דר' אליעזר:⁴⁹ בא אליה רוכב נחש ועברה את קין וראתה דמותו שלא היתה אלא מן העליונים, שהרי לא היה קין לא מזרעו ולא מצלמו ולא מדמותו של אדם, ולכך כל הנולדים מכחו של קין שנקראו בני אל נכר ונקראו אלוהות על שם "אלהי נכר בארץ" (ע"פ דברים לא, טז), שמה נתייחסו כל הדורות הרשעים, אבל התחלת דורות הצדיקים אינו אלא כשנולד שת, שנא': "כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל" (בראשית ד, כה), שהרי שת הושת במקומו של הבל ולא היה הפרש ביניהם בשום ענין, אלא שהושת גופו בזרע אחר, בלבד שיהיה תחת הזרע הראשון שנזרע ממנו. אבל נפש תחת נפש. לא זכר בו הכתוב, שאם לא היה כן לא היה יכול להכתב "תחת הבל" ממש כמשמעו. ופסוק זה — יסוד סוד העבור.⁵⁰ ולפי זה אלו לא נהרג הבל לא נולד שת, וזהו "תחת הבל", תחתיו ממש שאי אפשר להיות זרע אלא תחת הבל. ופי' "זרע אחר" — מלשון אחרית ותקוה, וזרע זה נקרא אחר מפני שהיה אחר מזרעו של קין שממנו זרע הרשעים, כי זרע הטוב אחר הוא מזרע הרע וזרע הרע אחר הוא מזרע הטוב, מפני שהם הפך זה לזה וזה תמורתו של זה.

46 שלום מעיר: כאן חסרה בלי ספק שורה ע"י התחלה שוה של שתי שורות, כי ההמשך מדבר כבר על הבל (הערה 12 בעמ' 222). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

47 בראשית רבה סוף פרשה כ"ב.

48 בראשית רבה כד, ו.

49 פדר"א פכ"ב.

50 שלום העיר: "הוא הגלגול הראשון בעולם" (הערה 1 בעמ' 223). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

ההרגשה המופלגת של הפילוג בין שני סוגי ה"זרע" מבליטה את הרעיון העיקרי המובע בתיאורים אלה: הרע הוא תופעה אנושית, שאם כי מקורה בזוהמת הנחש, עיקר משמעותה ופעילותה בתחום האנושי, שאותו היא מחלקת לתחומי הטוב והרע, שני ההפכים הרמוזים בפסוק בקהלת (ז, יד) ששימש תמיד בסיס לתפיסות דואליסטיות. הצגה זו של הניגוד בין זרע טוב לזרע רע מעלה בהכרח את השאלה בדבר הדרך שבה יסתיים העימות, ואמנם בהמשך הדברים פונה ר' משה לעניין המשיחיות, בדיוק כפי שעשה ר' יצחק הכהן בפרקים האחרונים של המאמר על האצילות השמאלית, אך דרכו מנוגדת לזו של מורו:

נמצא פי' "אחר" פעמים שהוא לטוב כשהוא אצל הרע ופעמים שהוא לרע כשהוא אצל טוב, כגון "אלהים אחרים" (שמות כ, ג). ועל זה פירשו בב"ר: "זרע אחר", ר' תנחומא בשם שמואל אמר: רמז לאותו זרע שהוקם ממקום אחר, ואיזה זה? מלך המשיח.⁵¹ והנה זה חכם פי' כאן שלשון "אחר" משמע שתי לשונות, אחד טוב ואחד רע, מפני שזוכר אצל הבל שהיה טוב ואצל קין שהיה רע. ואעפ"י שלא נזכר קין בפי' בפסוק זה, אי אפשר שלא יהיה רמוז בזכרון תרופת זרעה של חוה שהיתה אמו. ולכך פי' כאן "זרע אחר" זה מלך המשיח, הראוי לצאת מזרעו של דוד שהיה מרות המואביה, שהיתה מעם אחר, העובדים ומשתחוים לאל אחר. וכשהזרע חוזר להיות טוב – אין לך שבח גדול מזה, שהרי אינו חסר כלום, שכל דרכי הרע ודרכי הטוב ידועים לו, ובכולם הולך לעשות רצון בוראו ואין חסר לנפשו מדבר. ובמדרש תנחומא: "יפית מבני אדם" (תהלים מה, ג), מבניו של אדם הראשון.⁵² מי היו בניו, שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתושלח למך נח, מכאן יש ללמוד שכל תולדותיו של קין לא היו תולדותיו של אדם אלא תולדותיו של רוכב נחש. ועוד, על "המה הגבורים" (בראשית ו, ד) דרש שנתפרשו שמותם למעלה מחייאל ומתושאל.⁵³ מחויאל – שמחה הקב"ה מן העולם, מתושאל – שנתשו מן העולם. אנשי השם שהיו קשים ומורדים בהב"ה ואמרו לאל שור ממנו, ובבראשית רבה שמות אלו כלם לשון מרדות הם, כי היו קוראים שם לעצמם כביכול למחות ולהתיש כח גבורה של מטה. וכל כך למה, מפני שהיו מכח אל זר, מזרע קין שנתעברה מרוכב נחש.

לפי דברי ר' משה, המיוסדים על המסורת המדרשית, "זרע אחר" ניתן לתיקון, "וכשהזרע חוזר להיות טוב", ומוצאו של מלך המשיח הוא דווקא מן התחום ה"אחר", שכן הרע שחזר להיות טוב עולה על מי שהיה טוב מלכתחילה: "אין לך שבח גדול מזה, שהרי אינו חסר כלום, שכל דרכי הרע ודרכי הטוב ידועים לו, ובכולם הולך לעשות רצון בוראו ואין חסר לנפשו מדבר",

51 בראשית רבה פכ"ג, עמ' 226.

52 תנחומא בובר, פרשת לך לך, עמ' 78.

53 בראשית רבה פכ"ג, עמ' 222.

(ו) הוא שליט בשני התחומים. מכאן שהרע איננו רע מוחלט ונצחי אלא שלב שממנו ניתן לחזור ולהתעלות לתחום הטוב, ואף לזכות בו במעלה יתירה.⁵⁴
 ר' משה מסכם את פירושו לספירה התשיעית בהדגשה כי מקורותיו הם שנים, דברי חז"ל ודברי המקובלים:

הנה [ה]באתי מדרשי רז"ל ופי' מחכמי הקבלה במקצתם להעיר שכל החכם המקובל בסוד ענין כוונת כנוי שם הספירה התשיעית יסוד כל הענינים הנפלאים הבאים ממנה, ושרש יסודו של קין וכל עניני פעליו ומאי זה צד מתאצלים ובאים כל הענינים המזיקים והמשחיתים והגורמים ההשחתות, וכל הדברים הרעים המסבכים כל דבר רע, מה הפרש בין בני אל חי ובין בני אל נכר, והכל הוא לענין מוכרח, ויש גמול לטובה מן הגומל לחייבים טובות...

הטוב והרע הם אפוא חלק מן ההשגחה האלוהית הכוללת, ועיקר פעולתה בתחום האנושי. המבקש להכיר נושא זה נדרש אפוא לחקור במדרשי חז"ל הדנים בפסוקי המקרא הקרובים לנושא זה ולהבין את דרכי השכר והעונש האלוהיים.
 הספירה העשירית במערכת שעיצב ר' משה היא תחומה של לילית, ותיאורה חותם את מניין יסודותיו של העמוד השמאלי. מתיאורו של ר' משה מבורגוס את לילית נעדרים היסודות שעיצבו את דמותה במאמר על האצילות השמאלית:

שם הספירה העשירית היא הנזכרת ברוב מקומות במדרשי התלמוד ושמה ידוע שמתחיל בלמ"ד וחותם בתי"ו – לילית. והיא מקבלת מכל הספירות. ואמר הרב השלם הרמב"ן ז"ל בסתרי קבלותיו שמצא במסורת הגאון הזקן הקדוש רבי' אלחנן ז"ל כי בכל פמליות של

54 אפשרות זו של הפיכת הרע לטוב בוטאה בכירור בחיבור שנכתב בעקבות ספר העמוד השמאלי ונשתמר בחלקו בקובץ הקבלי הידוע, ילקוט ראובני, בסוף פרשת וישלח: "ומאז והלאה נולדו כתות זרות ורעות, מחריבי עולם מעלה ומטה, ולא היה כח בזרע הקדש הגבורי לצאת לידי פועל כי אם בשנים או בשלשה, כגון שת, חנוך, מתושלח ונח ושם ועבר. אבל רוב העולם היו עובדי ע"ז, כי הכח שזכרנו היה מכסה על יסוד עולם ועטרת צבי היה מונע מלצאת זרע השלום מן הכח אל הפועל. וכביכול כאלו צדיק מט לפני רשע, עד שהוכן בחסד כסאו וזרח באור משמש איתן העולם, הוא אברהם אבינו, ונתלבש במידת החסד ולעוברים ושבבים ונטע אשל החסיד בכל רוח. ויקרא בשם ה' אל עולם, ומסר עצמו בכבשן האש בקנאתו אשר קנא לאלהיו, וביער ע"ז מן הארץ, ודרש לרבים כי אין לעבוד לשום אלוה, לא לכוכבים ולא למזלות, זולת לה' לבדו. והוא היה מגייר אנשים ושרה מגיירת נשים, כדכתיב: "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה). ובהימולו בשר ערלתו הסיר המצנפת והרים עטרה, והרים שורש של מעלה ועשה פרי למטה. וזרע השלום גנוז בכח אזי יצא לפועל ואז נשלם קצת כסא הכבוד. והזוהמה פסקה במתן תורה. אבל עדיין לא נשלם הכסא בשלימותו, עד שישובו כל הגויים לעבודת יוצרנו ית' ויתגיירו להיכנס תחת כנפי השכינה, לשמור תורתו ולעבדו שכס אחד בלבב שלם, כמו שאמר הנביא ע"ה: "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה שפה אחת" וגו' (צפניה ג, ט). וכשהודיע בעולם ארון יחיד על כל ושם אחד ומיוחד אומה אחת ולשון אחד...", ראו שלום, תרביץ ה (תרצ"ד) (הערה 25), עמ' 50-51.

מעלה מעוררת מדנים וקנאה ושנאה. והיא מכוונת כנגד הספירה הידועה לחכמי ישראל ונביאייהם שהיא האחרונה ממעלות הקדש הטהורות ועורכת עמה קטיגורין תמיד. ואם אין מלכות נוגעת בחבירתה כמלוא נימא. היא רוצה להרחיר ריב ומרון באף וחמה ביד רמה בלי אימה ולערוך מערכת מלחמה באון ועצמה. והיא מיללת יללה עצומה בתרועה להריע תרועות רעות, כי היא אחרית יללת אדירי הצאן, הרה ללדת אשר עם באר אלי"ם יללתה.⁵⁵ בקול יללה בלילה שמורים הוא לה' נותן זמירות בלילה. כל זה ענין נעלם. ואמרו המקובלים כי השר המשמש לפניה שמו שדיאל, וקבלנו כי זה השר הוא המלך הגדול שבשדים המושלים באויר, ובענין פעולת שמושא דשדי זוטרי. רבנן אמרו כי באמצעות ליל יום הכיפורים⁵⁶ שהוא בא בעל כרחו בכח פעולת החכמים הזקנים במאה ושלושים וא' גבורים פורחים באויר ופניהם מתלהבים בניצוצות של אש. והסופר הגדול שלו אשר שמו יפירון מביא כתוב וחתום ביד שדיאל המלך כל רזי הרקיע, ומודיעם לזקנים, וממשלתו היא גדולה בכל חידושי פני רקיע השמים. וצריך להבין כוונת סוד שמו. ומהספירה הנזכרת ומאצילות השר שלה באין כל כחות השדים והלילין והרוחות נראין בצורות בני אדם, ואלה הם שדברו רז"ל בכמה מקומות שדומים למלאכי השרת ולבני אדם⁵⁷ כי מציאות תכונתם יסודות הרכבתם הוא על סדר שדמו לאלו ולאלו. כי אינם במציאות עובי ההרכבה המורגשת ולא במעלת מציאות דקות היצירה הרוחנית.

ר' משה מציג שלושה אספקטים של הספירה העשירית שבעמוד השמאלי, שהיא לילית. הראשון הוא הקביעה כי לילית מקבילה לספירת המלכות, ושמעמדה במערכת שמצד שמאל מקביל למעמדה של השכינה בתחום הקדושה. דברים אלה מובאים בשמו של הרמב"ן, שאין בכתביו הידועים לנו כל התייחסות לדמות זו ככוח בעולם האלוהות. האספקט השני הוא פירוש שמה לילית, מלשון לילה ומלשון יללה, אותם צירף המחבר יחד, "יללה בלילה". האספקט השלישי הוא תיאור השר המשמש לפני לילית, שדיאל, "והסופר הגדול שלו שמו יפירון", שהם הממונים על "כל כחות השדים והלילין והרוחות", והמחבר מזהה אותם עם השדים המתוארים בתלמוד. התיאורים הציוריים של דמותה של לילית ופירוט יחסיה עם הכוחות הדמוניים המוצגים בהבלטה במאמרו של ר' יצחק נעדרים מכאן לגמרי, ואין כל רמז לגבי תפקידם של לילית והכוחות הכפופים לה במציאות הארצית ובחייהם של בני אדם. ניתן לסכם דיון זה במסקנה כי התנגדותו של ר' משה מבורגוס לתפיסה הדואליסטית של ר' יצחק הכהן הביאה אותו להצגת עולמם של הכוחות הדמוניים במתכונת מסורתית ומתונה

55 הערת שלום: "עייני ישעיה מה, ח. בנין המשפט אינו ברור לי כלל" (הערה 25 בעמ' 224). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26).

56 שלום מציין כי הרברים לקוחים מסדרי דשמושא רבא (הערה 1 בעמ' 225). שלום, העמוד השמאלי (הערה 26). ואולם נראה יותר שמכאן לקח בעל שמושא רבה את הדברים, ראו בדיון על חיבור זה, סעיף ראשון.

57 ע"פ חגיגה טז ע"א.

במידה ניכרת מזו המוצגת במאמר על האצילות השמאלית. לעומת המקורות הנסתרים והבדויים שהביא ר' יצחק, מבסס ר' משה את תיאוריו, למרות המעטפת הפסכדו־אפיגראפית, על מסורת חז"ל, ובעיקר על הנאמר בפרקי דר' אליעזר על פרשת החטא הקדמון ועל השעיר המשתלח ביום הכיפורים. קשה למצוא בדבריו הר או רמז כלשהו לפעולתם של הכוחות הדמוניים במציאות הארצית, והדברים המעטים בעניין זה שהביא ר' יצחק, כגון השדים האחרים לצרעת ולכלבת, הושמטו כליל מספר העמוד השמאלי. כמו כן, התיאורים המקוריים של ר' יצחק אינם ממלאים כל תפקיד במערכת שהציג ר' משה. לעומת זאת, המאבק בין כוחות הטוב והרע, שר' יצחק תיארו כהתרחשות שעיקרה בעולמות העליונים, מתנהל, לפי תפיסתו של ר' משה, בתחום האנושי, בתחום ההנהגה המוסרית והיחס בין האדם לאל ובין עם ישראל ואלוהיו, תחומים הנעדרים לגמרי ממשנתו של ר' יצחק. בפולמוסו כנגד מורו הרחיק ר' משה מן התחום הדמוני כל התנסות חווייתית עם יצורים מתחום זה, ומנע עצמו מהתייחסות יצירתית לנושא. לפי שיטתו, הדיון בכוחות הרע הוא דיון תיאולוגי, מוסרי, דרשני ופרשני, ולא התמודדות עם תחום בעל משמעות במציאות החיים הארציים.

'קאנטיס דיב'ירסוס' (שירים שונים): במה ספרותית לא ידועה משאלוניקי

רבקה הבסי
אוניברסיטת בר-אילן

בעולם הספרות בלאדינו בעת החדשה תפסה מקום בולט במיוחד העיתונות.¹ מלבד הבאת חדשות ומידע מן הנעשה בקהילה, בעולם היהודי וברחבי העולם, העיתונות בלאדינו הייתה במה לכתובה ספרותית בסוגות מגוונות: מחזות, סיפורים קצרים, רומנים בהמשכים, סדרות הומוריסטיות, מאמרי ביקורת ופולמוס, ושירה על צורותיה ותכניה השונים: פואמות הגותיות או אידיאולוגיות, המנונים, פרודיות על פיוטים, תרגומי שירה משפות אחרות, שירה לירית ושירה שנועדה לזמרה.² שירה בלאדינו נדפסה והופצה גם בפרסומים נפרדים שהוקדשו

1 E. Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid 1992, pp. 179-198; Sarah Abrevaya Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, Bloomington, IN 2003 וכן הפניית אצל ד' הכהן, ארון הספרים בלאדינו: מחקר ומיפוי, עברה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 75-78, 95-97.

2 על סוגות ספרות בעיתונות ראו: דוד מ' בוניס, קולות משאלוניקי היהודית: קטעים מהסדרות ההיתוליות בג'ודומו 'טיאו איזרה אי סו מוז'יר בינוטה' ו'טיאו בוחר אי סו מוז'יר ג'אמילה' מאת משה קאזיס, ירושלים תש"ס; Olga Borovaya, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Lettres, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Bloomington, IN 2012; Amelia Barquín, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardíes de principios del siglo XX*, Bilbao 1997; Rosa Sánchez, "Marido por forma", un diálogo matrimonial en la prensa humorística judeoespañola", *Ladinar: Estudios en la literatura, la música y la historia de los sefardíes* 6 (2012), pp. 193-212; Elena Romero, *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid 1979 על שירה בלאדינו בעת החדשה ראו: רומרו, *Lacreación* (היצירה, הערה 1), עמ' 212-217; על שירה בעיתונות ראו: משה אטיאש, "שלמה ח' שלם – אביר המשוררים בלאדינו", בתוך: זכרון שלוניקי, דוד א' רקנטי (עורך), כרך ב', תל-אביב תשמ"ו, עמ' 322-336; ניצה דורי, "איל מכביאו": קווים לדמותו של שנתון ספרותי-ציני בלאדינו (שאלוניקי 1914-1931), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו; Elena Romero, "Poetas sefardíes en la Salonica de 1900s: ¿un ajuste de cuentas?", *Hesperia, Culturas del mediterráneo* 5, no. 7 (2009), pp. 107-126.

לשירים, בדרך כלל בחוברות שהיקפן מצומצם (לעתים אף כרף בודד). לעתים היה זה פרסום ראשון של שירים, ולעתים כללו החוברות שירים שנדפסו קודם לכן בעיתונים. חוברות שיר כאלה ראו אור בעיקר בשאלוניקי, החל מראשית המאה העשרים ובמיוחד בשנות העשרים והשלושים.³

מתברר שבנוסף לאפיקים אלה של הפצת שירים, התקיימה במה נוספת, שונה מאלה שתוארו לעיל. זהו העיתון 'קאנטיס דיב'ירסוס' (שירים שונים, להלן: ק"ד), ששבעה גיליונות שלו הגיעו לפני שנים אחדות לארכיון המרכז לחקר הלאדינו ע"ש נעימה ויהושע סלטי שבאוניברסיטת בר אילן.⁴ העיתון, שנדפס בשאלוניקי בשנים תרפ"ט-תרצ"א (1929-1930), אינו מוכר משום מקור אחר. ייחודו בכך שהוקדש באופן בלעדי לשירים בסוגות שונות. מלבד שירים נדפסו בעיתון רק מודעות פרסומת לעסקים, לבעלי מקצוע ולעיתון עצמו, הודעות אחדות על אירועים משפחתיים (כגון אירוסין או פטירה) או על נשפי ריקודים מתוכננים, וכן הודעות מטעם העיתון על שירים שעתידיים להירפס בגיליונות הקרובים.

מאמר זה מביא סקירה ראשונית של העיתון על היבטי התוכן והצורה שלו ועל המחברים המשתתפים בו. בעקבות הסקירה אנסה למקם את ק"ד על מפת העיתונות בלאדינו בשאלוניקי.⁵

3 על חוברות שירים ראו: Samuel G. Armistead and Joseph H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Y.A. Yona*, Los Angeles-Berkley 1971; Leonor Carracedo, "Los cantos de la gata, Saloniki, 1927", *Dianium: Homenaje a Juan Chabas. Revista universitaria de las letras y de las ciencias*, Denia (Alicante) 1989, pp. 233-257; Alberto Conejero López, "Cantos satíricos sobre la mujer moderna en *Los cantos de la Trompeta y Los cantos de la Gata*", in Rena Molho, Hilary Pomeroy (eds.), *Judeo Espaniol: Textos satiricos judeo-espagnoles por los selaniklis y para los selaniklis, 4th International Conference on The JudeoSpanish Language, 26-28 of October 2008*, Thessaloniki 2011, pp. 177-195; Rivka Havassy, "New Texts to Popular Tunes: Sung-Poems in Judeo-Spanish by Sadik Gershon and Moshe Cazes (Sadik y Gazoz)", in Hilary Pomeroy and Michael Alpert (eds.), *Proceedings of the Twelfth British Conference on Judeo-Spanish Studies (2001): Sephardic Language, Literature and History*, (Leiden-Boston 2004), pp. 149-157; רפאל, 'ר' יעקב אברהם יונה – משורר העתים של שאלוניקי", פעמים 70 (תשנ"ז), עמ' 100-123; רבקה הבסי, שירי-הזמר בספרדית-יהודית (לאדינו) של צדיק גרשון ומשה קאזיס (צדיק אי גאזוז), עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס.

4 תורתית נתונה לפרופ' שמואל רפאל, ראש המרכז לחקר הלאדינו באוניברסיטת בר-אילן, על עזרתו. אני מודה גם לפרופ' אדוין סרוסי ולד"ר רב הכהן, שסייעו בידי במידע ובעצה טובה.

5 על העיתונות בלאדינו בשאלוניקי ראו גילה הדר, "העיתונות היהודית", בתוך: קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים: יוון, עורך: אייל ג'יניאו (עורך), ירושלים תשע"ד, עמ' 201-218; מ' מולכו, "העיתונות האישפאניולית בשאלוניקי", שאלוניקי עיר ואם בישראל, ירושלים ותל-אביב תשכ"ז, עמ' 103-108; רומרו, היצירה (הערה 1), עמ' 184-186; בוניס, קולות (הערה 2), עמ' 28-32; יצחק בן-רובי, "העיתונות היהודית ביוון בשלוש שפות", בתוך: עיתונות יהודית שהיתה, י' נוטהלף (עורך), תל-אביב תשל"ג, עמ' 509-510; דוד בנבנשתי, "העיתונות ההומוריסטית בשאלוניקי", לקט:

דגש מרכזי יושם על סוגת השיר הדומיננטית בעיתון, סוגת שירי הזמר. שאלות רבות לגבי העיתון נותרו ללא מענה, ואולי פרסום ראשוני זה יסייע בפתרון.

תיאור

ק"ד נדפס בפורמט של 42 ס"מ גובה על 30 ס"מ רוחב, פורמט מקובל בעיתונות לאדינו בשאלוניקי. הטקסט נדפס באותיות המכונות "רש"י", והכותרות – באות מרובעת. כל גיליון הוא בן דף אחד המודפס משני צדדיו. הגיליונות המצויים בידינו אינם גיליונות עוקבים: אלו הם גיליונות מס' 6-8, 10, 12-14.

בראש כל גיליון מופיעה הכותרת קאנטיס דיב'ירסוס לרוחב כל הדף. מעליה מופיעים הפרטים הבאים (מימין לשמאל): מס' הגיליון; כותרת העיתון ביוונית (ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ); ΔΙΑΦΟΡΑ; שם העורך, איזאק פיריס; שם המו"ל, "אידיסיון דיל פאפאגאלו" (הוצאת 'התוכי'); ומחיר הגיליון, דרכמה אחת.

העיתון דל מבחינה גראפית. לבד מעיטורים סביב כותרות שירים או סביב שירים אחדים, העיתון כולל איורים בודדים בלבד. בשני גיליונות כלולים צילומים של עורך העיתון ושל אחד מן המשתתפים בו (7/1, 12/1).⁶ איור יחיד של ילדה (או נערה) נדפס לצד אחד מן השירים (12/1).

בנוסף להיותו במה סדירה ייחודית לדברי שיר, עיון בגיליונות ק"ד מגלה מספר קווים חריגים בהשוואה לעיתונים שראו אור בשאלוניקי למן המחצית השנייה של המאה הי"ט, ובמיוחד אלו שנדפסו בין שתי מלחמות העולם. ואלו אחדים מן המאפיינים יוצאי הדופן האלה:

1. העדר תאריך: אף גיליון של ק"ד שבידינו אינו נושא תאריך הדפסה. פרטים מסוימים הנזכרים בגיליונות העיתון (בעיקר אזכורים של מועדים יהודיים, ובהם ראש השנה תרצ"א) מאפשרים לשחזר את מועדי ההדפסה של הגיליונות שבידינו:

גיליון 6: שבט תר"ץ / פברואר 1930

גיליון 7: אדר תר"ץ / מרץ 1930

גיליון 8: ניסן תר"ץ / אפריל 1930

גיליון 10: סיון תר"ץ / יוני 1930

צורר מאמרים על מורשת יהדות המזרח, ירושלים תש"ן, עמ' 47-50; מרגלית מתתיהו, "עיתונות יהודית בסלוניקי", קשר 3 (1988), עמ' 43-48; Yitzhak Kerem, "The Development of the Judeo-Spanish Press in Salonika 1864-1941. A Vehicle for Modernization and Enhanced Sephardic Identity", *Neue Romania* 28 (2003), pp. 155-167

6 מראי מקום בעיתון יצוינו באמצעות מספר הגיליון בצירוף מספר העמוד: 1 – העמוד הקדמי, 2 – העמוד האחורי.

גיליון 12: אב תר"ץ / אוגוסט 1930

גיליון 13: אלול תר"ץ / ספטמבר 1930

גיליון 14: תשרי תרצ"א / אוקטובר 1930

נראה אם כן שק"ד נדפס אחת לחודש,⁷ ומכאן שהגיליונות הראשונים (1-5) הופיעו כנראה בין אלול תרפ"ט (ספטמבר 1929) לטבת תר"ץ (ינואר 1930).

2. העדר כתובת של מערכת העיתון: מידע זה, שנדפס תמיד בעיתונים בלאדינו בראש הרף הראשון, בסמוך לכותרת העיתון, אינו מופיע באף אחד מן הגיליונות שבידינו.⁸

3. שם ההוצאה לאור, "איל פאפאגאלו" (התוכי): הוצאה בשם זה אינה מוכרת משום פרסום אחר בלאדינו משאלוניקי. ייתכן שזהו שם מומצא, מעין בדיחה פרטית של עורך העיתון, המתייחסת לתכונתו של התוכי כמרכה בפטפוטים. בשני גיליונות (6/2, 7/2) מצאנו מודעת פרסום ל"איסטאמפאריאה ביזיס" (דפוס ביזיס), בית דפוס מוכר בשאלוניקי, ומכאן שהעיתון נדפס בדפוס זה. בית דפוס זה התפרסם גם כ"איסטאמפאריאה פולגלוטה" (בית דפוס רב-לשוני).⁹ ייתכן ש"איל פאפאגאלו" הוא חיקוי פונטי של שם זה.

ק"ד כבמה ייחודית לשירה – סוגות ותכנים

כאמור, המייחד את ק"ד מעיתונים אחרים בלאדינו הוא היותו מוקדש באופן בלעדי לשירה. השירים שנדפסו בעיתון שייכים לשתי סוגות: שירה בלתי מושרת (שירה אמנותית) ושירי זמר, דהיינו שירים שנועדו להיות מושרים ויש בצידם ציון של הלחן שלפיו יש לשיר אותם. בגיליונות שבידינו נדפסו בסך הכול שמונים ושבעה שירים, כולם, להוציא אחד, בלאדינו.¹⁰ עשרים ואחד מהם הם שירים בלתי מושרים ושישים וחמישה הם שירי זמר.¹¹

- 7 למסקנה זו הגיע גם דב הכהן במפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי.
- 8 גם העובדה שהעיתון נדפס בשאלוניקי אינה מצוינת במפורש, אבל על פי כתובות הכלולות במודעות רבות הדבר אינו מוטל בספק.
- 9 יצחק שמואל עמנואל, "בתי דפוס ומדפיסים (רע"ב-תשכ"ח)", בתוך: זכרון שלוניקי (דוד א' רקנטי, עורך), כרך ב', עמ' 244. המילה בלאדינו ל"תוכי" היא פאפאגאליי (או פאפאגאליי). הצורה "פאפאגאלו" קרובה למילה המקבילה ביוונית.
- 10 השיר "נון טי פואידו קייריר" (איני יכול לאהוב אותך, 14/1) הוא שיר בספרדית.
- 11 מחוסר מונח עברי חד משמעי ונוח לשימוש, אנקוט מכאן ואילך במונח 'שיר' לציון שיר בלתי מושר יחיד, לעומת 'שיר זמר', השייך לסוגת השיר המושר. כאשר הדיון עוסק במפורש בשירי זמר, אשתמש לעתים גם במונח 'שיר' כדי להימנע מסרבול יתר.

שירה לא מושרת

בגיליונות ק"ד שבידינו נדפסו עשרים ואחד שירים שאין בצדם ציון לחן, כלומר לא נועדו להיות מושרים.¹² השירים נכתבו בתבניות פואטיות מגוונות, ולעתים קרובות הם רחבי היקף, הן באורך השורות, הן במספר השורות בכל בית והן במספר הבתים. ברבים מן השירים אורך השורות אינו אחיד, ולעתים גם מספר השורות בכל בית. בין השירים – כאלה בני ארבעה, שישה, שמונה ועשרה בתים. הבתים הם לרוב בני ארבע או שש שורות. בניגוד לגיוון בתבניות השיריות, מן הבחינה התמטית יש אחידות רבה. כמעט כל השירים מעמידים במרכזם את האהבה, ובדרך כלל זו אהבה נכזבת, על הרגשות הנלווים אליה: געגועים, כאב, טינה, כעס, איבה וייאוש. במרבית השירים הדובר הוא גבר והנמענת – האישה האהובה. במיעוטם הנמען הוא אחר: חבר, אלוהים או הגיטרה, ויש שהנמען אינו מוגדר. בשירים אחדים הדובר מעלה זכרונות מימים שבהם פרחת האהבה, ימי תום שקדמו לבגידה של האהובה ולנטישת הגבר המיוסר. לשם הדגמה הנה בתים אחדים מן השיר "טריסטי אניב'רסארייו" (יום שנה עצוב, 7/2):¹³

נינייה, טי אקוד'ראס די אקיל דיאה קי מי אמאטיס?
טי אקוד'ראס קואנטאס ביזיס, די נון מי אבאנדונאר ג'וראטיס?
טי אקוד'ראס, קואנדו סירקה די און ריאו טרוקימוס איל פרימו ביזו די אמור?
טי אקוד'ראס קואנדו מי דישיטיס, אוי אימפיסה מואיסטרה ב'ד'ה די בונור?

...

און אנייו אזי אוי די אקיל דיאה קי מי אבאנדונאטיס,
און אנייו, סי און אנייו, דיל דיאה קי מי קוראסון בוראקאטיס,
און אנייו די סופ'ריאינסאס גראנדיס, אי די טורטוראס,
און אנייו קי סופ'רו פור טי ב'רדאד'ראס לוקוראס.

...

תרגום:

נערה, התזכרי את היום שבו אהבת אותי?
התזכרי כמה פעמים נשבעת שלא תעזביני?
התזכרי, איך על גדת נהר התנשקנו נשיקה ראשונה של אהבה?
התזכרי עת אמרת לי: היום מתחילים חיי האושר שלנו?

...

12 רומרו, היצירה (הערה 1), עמ' 214-217, מכנה שירה זו 'שירה לקריאה' (poemas para leer) ומבחינה בינה לבין 'שירה לזמרה' (poemas para cantar). היא רואה בשתי אלה סוגות משנה של 'שירת המשורר' (poesía del autor), שהיא אחת מן הסוגות של העת החדשה (להבריל מן השירה העממית המסורתית).

13 במובאות מתוך השירים בלאדינו שמרתי על הפיסוק המקורי. החתימה על השיר: S.

שנה עברה מאז אותו יום בו עזבת אותי,
שנה אחת, כך, שנה מהיום בו שברת את לבי,
שנה של ייסורים רבים, שנה של עינויים,
שנה של סבל בגללך, של טירוף של ממש.

...

בשירים אחרים משולבים גם הגיגים על טבעה של האהבה, על הטבע ועל עונות השנה, לעתים תוך הנגדה בין יפי העולם לבין עצבותו של החולה במחלת האהבה. יוצא דופן בין השירים הלא מושרים הוא השיר "ישראל!..." (12/2) שנכתב "אלה אוקאזיין דיל אולטימו קונגריסו ריביזיוניסטה מונדיאל" (לרגל הקונגרס הרוויזיוניסטי העולמי האחרון).¹⁴ זהו שיר שתוכנו רעיוני-לאומי ואשר יש בו קריאה לעם ישראל להתנער, להניף את דגלו בגאווה ולהראות את חיותו, את כוחו ואת שאיפת הצדק שלו.

שירי הזמר

כאמור, רוב השירים בק"ד (שישים וחמישה שירים) הם שירי זמר. כדי לעמוד על מקומה המרכזי של סוגה זו בעיתון ראוי להקדים ולתאר את מאפייניה.¹⁵ סוגת שירי הזמר פרוחה בשאלוניקי בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים, אם כי ניצניה מצויים כבר לפני כן. אלו הם טקסטים בלאדינו שנועדו להיות מושרים ואשר נכתבו ללחנים פופולאריים בני הזמן, כמעט תמיד לחני שירים בלשונות זרות (לא בלאדינו). שירי הזמר בוצעו על ידי מוזיקאים וזמרים (לעתים היו אלה מחברי השירים) בחגיגות אירוסין, חתונה או ברית מילה בקהילה, וכן בכתי קפה שבני הקהילה נהגו לפקוד.¹⁶ מחברי שירי הזמר פרסמו את שיריהם גם בעיתונים בלאדינו, רובם ככולם בעיתונות ההומוריסטית, תמיד תוך ציון השיר שללחנו הותאם הטקסט החדש.¹⁷ השירים נדפסו בחתימת מחבריהם, לעתים קרובות תוך שימוש בשמות עט. בסך הכול נדפסו בעיתונות בלאדינו בשאלוניקי כמה מאות שירי זמר.

פריחתה של סוגת שירי הזמר קשורה בתמורות חברתיות ותרבותיות בחברה היהודית-ספרדית בתקופה הנדונה ובהשפעה גוברת והולכת של התרבות האירופית, במיוחד תרבות צרפת, בצד ירידת כוחה של המסורת והתרופפות המוסכמות החברתיות. משה קאזיס וצדיק גרשון, המוכרים כצמד צדיק וגאזון, מבין הפוריים והפופולאריים שביוצרי שירי הזמר ומבצעיהם, הסבירו את המניע ליצירת שיריהם בצורך כפול. הם שאפו, מצד אחד, להיענות לנטייתם של הצעירים המעדיפים מוזיקה מודרנית (קרי מערבית) ובעיקר

14 הכוונה לוועידה העולמית של ברית הצה"ר, שהתקיימה בפראג באוגוסט 1930.

15 על שירי הזמר ראו רומרו, היצירה (הערה 1), עמ' 212-214; הבסי, שירי הזמר (הערה 3); הבסי, טקסטים (שם).

16 בוניס, קולות (הערה 2), עמ' 281-295.

17 שיר זה קרוי במחקר שיר הדוגמה.

מוזיקה לריקודים (טנגו, פוקסטרוט, צ'רלסטון ואחרים). מצד שני הם הזדהו עם בני הדור המבוגר, שהמוסיקה המודרנית מהם והלאה אך הם רוצים לשמוע שירים בלאדינו. הפתרון היה צירוף של לחנים מערביים וטקסטים בלאדינו, המשלבים בידור עם מסרים חתרניים.¹⁸ הצורך בשימוש בלחנים שידברו אל לב הצעירים מסביר את העובדה ששירי הדוגמה לקוחים כמעט אך ורק מן המוזיקה הפופולארית הלא-יהודית, בעיקר מן המוזיקה הצרפתית, הספרדית והיוונית.¹⁹

אשר לתכנים, ניתן למיין את שירי הזמר למספר קבוצות תמטיות עיקריות: 1. שירים סאטיריים, המשלבים ביקורת והומור, על מנהגים נפסדים שפשו בקהילה בעקבות המודרניזציה; 2. שירים הומוריסטיים קלילים; 3. ליריקה: שירי אהבה סנטימנטליים; 4. שירי תוכחה וביקורת, נטולי הומור; 5. שירים העוסקים באקטואליה: מאורעות בקהילה ומחוצה לה.²⁰ זכות הטקסטים השנונים ולחניהם הפופולאריים התחכבו שירי זמר רבים על שומעיהם (וקוראיהם) ונכנסו למסורת שבעל-פה. אחדים מהם מוכרים ומושרים גם כיום, בעיקר בפי יוצאי שאלוניקי.²¹

כאמור, מרבית השירים בק"ד הם שירי זמר. עם זאת, לא כל הקבוצות התמטיות הנזכרות לעיל מיוצגות בו במידה שווה. להלן נסקור בקצרה את הקבוצות התמטיות המיוצגות בק"ד, לפי מרכזיותן בשירי הזמר בעיתון.

ליריקה: שירי אהבה

זוהי הקבוצה התמטית הבולטת ביותר: ארבעים ושניים מתוך שישים וחמישה שירי הזמר. ברוב המוחלט של השירים הדובר הוא גבר, והנמענת – אישה אהובה. השירים דומים למדי זה לזה: בדרך כלל מדובר באהבה נכזבת ובאהובה סרבנית או בוגדנית. הדובר מבטא את אהבתו וכאביו, את כעסו על בגידה ולעתים את ייאושו. שירים רבים כוללים תחנונים לאהובה –

18 על צדיק וגאוזו בהרחבה ראו בוניס (הערה 2), עמ' 269-295; הבסי, שירי הזמר (הערה 3).
19 ר' הבסי, "מוסיקה פופולארית בקהילה היהודית בסלוניקי בין שתי מלחמות העולם: עיון ביצירתם של משה קאזיס וצדיק גרשון ("צדיק וגאוזו")", בתוך: לבוש ותוך: מוסיקה ופיוט בין שמרנות לפתיחות (איתן אביצור, מרינה ריצרב ואדווין סרוסי, עורכים), רמת גן, תשע"ב, עמ' 141-164.

20 הבסי, שירי הזמר (הערה 3), עמ' 46-75.

21 הבסי, שירי הזמר (הערה 3), עמ' 119-158; ר' הבסי, השיר בלאדינו במאה העשרים: עיון בקובצי השירים של אמילי סני ובואינה צרפתי-גרפינקל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 125-139; "Selanikli Humour in Montreal: the Repertoire of of Bouena"; Judith R. Cohen, Sarfatty Garfinkle (1916-1997)", in Rena Molho, Hilary Pomeroy and Elena Romero (eds.), *Judeo Espaniol: Textos satiricos judeo-espanoles por los selaniklis y para los selaniklis*, 4th International Conference on The JudeoSpanish Language, 26-28 of October 2008, Thessaloniki 2011, pp. 220-242; Susana Weich-Shahak, "El tango safardíe entre los sefardíes", in R. Pelinski (ed.) *El tango nomade*, Buenos Aires 2000, pp. 329-345.

בקשת רחמים או תחינה לשובה. בשירים לא מעטים יש אזכור של המוות – "חיים בלעדייך יובילוני לקבר", או "טוב לי המוות מחיים בלעדייך". יש שהשיר כולל תיאור יופייה של האהובה או זיכרונות מעבר טוב יותר. הנה, לדוגמה, בתים אחדים מהשיר "נינייה ריספונדי אל קי טי אמה" (נערה, עני לזה שאוהב אותך) (7/1):²²

קואנדרו טי אינקונטרי און דיאה,	כשפגשתיך יום אחד
לה אידיאה קון טי מיטי,	מחשבתי נהתה אליך,
קייריאה קי טו פ'ואיראס מיאה,	רציתי שתהיי שלי,
סיינדו נון איב'ה ביב'יר סין טי.	לא יכולתי לחיות בלעדיך.
...	...
נינייה, ריספונדי אל קי טי אמה,	נערה, עני לזה שאוהב אותך,
פור טי נון קיד'ו די סופ'ריר	בגללך אני סובל בלי הרף.
מי אלמה קיד'ה אין לה פ'לאמה,	נשמתי נשרפת בלהבה,
סי נון אגיטאס ב'ו מואיריר.	אם לא תיעני לי – אמות.

בשירי אהבה אחדים יש מרכיב סיפורי בולט יותר. כזה הוא, למשל, השיר "אח! מונדו די מארטירייס" (אח! עולם של ייסורים, 8/2). הדובר הוא גבר מת המגולל את סיפורו: אהובתו בגדה בו ונטשה אותו למען גבר אחר. בחמת זעמו שלף סכין והרג אותה, ומיד נעץ את הסכין בליבו שלו ומת עימה.

אקטואליה וביקורת חברתית

בין שירי הזמר שאינם שירי אהבה, הקבוצה הבאה בגודלה היא זו של שירים שיש להם הקשר אקטואלי – אירועים אישיים ומצבים חברתיים, כלכליים ופוליטיים בקהילה היהודית או מחוצה לה. שלושה שירים מוקדשים לצעיר או צעירה בני הקהילה שהלכו לעולמם בלא עת: נרצחו או התאבדו. הדגש בשירים אלו הוא רגשי ולא נרטיבי או חברתי. בכל אחד מן השירים הללו הדובר הוא המת (או המתה), והדגש מושם על הפרידה מהחיים ומבני המשפחה. שירי זמר אחרים הנוגעים לחיי הקהילה מתייחסים למשבר כלכלי או לגיוס הצבאי. שני שירי זמר "לאס ניניאס" (הנערות, 10/2) ו"לוסו פור אמאר" (מותרות תמורת אהבה, 12/2), כוללים ביקורת על כנות הדור הצעיר ועל התנהגותן המתירנית. הן רודפות אחר האופנה, מתלבשות ומתגנדרות בצורה בלתי צנועה כדי לפתות את הגברים, וסופן שהן מבזבזות את כספי הנדוניה ומזדקנות בבדידותן.²³ יוצא דופן הוא השיר "איל בורגיו אי איל לאב'וראדור" (הבורגני והפועל, 6/1), שאינו מתייחס לחברה היהודית. זהו דיאלוג על רקע פוליטי-חברתי בין שתי

22 חתימת המחבר: Sammor. שיר הדוגמה הוא השיר היווני 'פ'טוחייה' (עוני).

23 הבסי, שירי הזמר (הערה 3), עמ' 46-50.

הדמויות הנזכרות בכותרת השיר, מנקודת מבט אוהדת למעמד הפועלים. שיר הדוגמה הוא השיר "איל בארקירו דיל ב'ולגה" (ספן הוולגה):²⁴

הבורגני	איל בורגני
על כתפיך אני נשען ובזכותך נהייתי בורגני אתה המעניק לי עושר ותהילה אתה הנותן לי זהב ואני לך – בכי מרורים.	אין טו איספאלדה מי מאנטיגו, קון טי בורגני ייו דיב'ינגו, סימפרי מי דאס ריקיזאס אי גלורייאס, טו מי דאס אורו, ייו טי דו יירו.
על ידי אתה מנוצל ותמיד מעונה, בגללי אתה עובד כל כך קשה בזכות כספי אני מרגיש חזק.	פור מי סוס איקספלוואטאדו, אי סיימפרי מארטיריזאדו, טי אגו לאב'וראר מוג'ו דורו, קון מי דינירו מי סיינטו פ'ירו.
הפועל	איל לאב'וראדור
בעזרת כוחי את ראשך אשלח אל הקבר. כדי לשים קץ לייסורי בורגני כרסתן וקמצן לתהום אשליך אותך בזעתי אכסה אותך כי אותי חמסת, נצלן.	קון מי פ'ואירסה אה טו קאב'יסה, ב'ו מאנדארלה אה לה פ'ואיסה, פור מיטיר פ'ין אה מיס סופ'ריאינסאס, בורגני טריפורו, אלמה די ניודו, אל אביזמו ב'ו רוז'ארטי, מי סודור ייו ב'ו קוב'רארטי, קי מי רוב'אטיס, איקספלוואטאדור.

שירים הומוריסטיים – בידוריים

שירי הזמר הבודדים בק"ד שמטרתם שעשוע ובידור הם שירים שבמרכזם גבר בעל מקצוע המכריז על שירותיו או על מרכולתו ואגב כך מחזר אחר נשים לקוחות, או שאלו מחזרות אחריו ומפתות אותו.²⁵ כאלו הם השירים "איל ליג'ירו" (החלבן, 12/2), "איל זארזאב'אג'י חאדרו" (מוכר הירקות היהיר, 13/1) ו"איל טיניקיילירו" (החבתן, 7/1).

24 חתימת המחבר: Y. שיר הדוגמה הוא כנראה גרסה יוונית לשיר ממקור רוסי.

25 על שירי זמר ושירים אחרים בלאדינו בנושא זה ראו ר' הבסי, "בין רופא השיניים למתקן הסירים (איל איסטאניאדור): השיר בלאדינו כצומת דרכים", איל פריזינטי: מחקרים בתרבות יהודי ספרד ד (תשע"א 2010), עמ' *51-71.

אחרים

שירי זמר אחדים אינם שייכים לאף אחת מן הקטגוריות התמטיות שנזכרו לעיל. כזה הוא למשל שיר הזמר "אין לאס אימבוראג'אנטיס אירמוזוראס, מיס טריסטיזאס" (לנוכח מראות היופי המשכרים, עצבותי, 6/2). הדובר הנוטה למות מתבונן ביפי העולם, מאזין לנועם צליליו ומתאר את המראות והקולות בנימה אלגית. שיר זמר זה קרוב בתוכנו לאחדים מן השירים הלא מושרים שתוארו לעיל. קבוצת שירים המהווים קטגוריה לעצמם הם שירי התנצחות בין קבוצות חברים המכונות "פּאָרְיאָס". לנושא זה יוקדש דיון בהמשך.

נושאים ייחודיים בק"ד

בנוסף לתכנים שתוארו לעיל בסוגות השונות, שני נושאים חוזרים ועולים בגיליונות ק"ד:

קלארה/קליר – מושא אהבה נכזבת

בשתי סוגות השירה הכלולות בק"ד – השירים הלא מושרים ושירי הזמר – חוזר שמה של דמות נשית אחת. לעתים שמה קלארה ולעתים קליר, הצורה הצרפתית של השם (Claire). עשרה שירים בק"ד מוקדשים לדמות זו: שישה שירים לא מושרים וארבעה שירי זמר. כל השירים הם שירי אהבה נכזבת. הגבר הדובר מאשים את האהובה בכגידה, בנטישה ובאדישות לסבלו, מאחל לה שתסבול כמותו, וטוען שרק כאשר ימות תיווכח בטעותה, תבין שהיא הסיבה למותו ותבכה עליו. שמונה מבין עשרת השירים המוקדשים לקלארה / קליר נכתבו בידי מחבר אחד, שחתם בשם Isaac Fer Georges.²⁶ על שני שירי זמר נוספים חתומים I. P. ו-Tepaner.²⁷ לא רק בשירים נזכרת קלארה / קליר. גם בהודעות רבות בק"ד מופיע שמה. בגיליון 12, מתחת לכותרת העיתון, מופיעה לכל רוחב העמוד הודעה: "קליר! ... פ'ואי אבאנדונאדה פור נואיסטרוס קאנטיס?" (קליר! האם ננטשה על ידי שירינו?). שתי הודעות (10/2, 12/2) מבשרות על הופעתו הקרובה של שבועון בשם Ma Claire (קליר שלי).²⁸ בגיליון ראש השנה של ק"ד (מס' 13), בתוך רשימת ברכות ממשותפי העיתון לאהובותיהם או לבני משפחתם, יש ברכה גם לקליר, חתומה ע"י I. F. G. (שכתב את מרבית השירים לכבודה), וזו לשונה: "אה קליר! בואינה אנייאד'ה, פ'ואירסה אי סאלוד' פארה קי סיאה מאס אקטיב'ה אין סוס קאפריג'וס" (לקליר! שנה טובה, כוח ובריאות כדי שתהיה פעילה יותר בגחמותיה). ההודעות המוקדשות לקלארה יוצרות מראית עין של אישה שקיימת במציאות, אך בה בעת רומזות שמדובר בעצם בשעשוע

26 יש שהשם מופיע בצורה מקוצרת: I. F. Georges או I. F. G.

27 על שמות העט של המחברים ראו להלן.

28 לא מצאתי עיתון בשם זה, וייתכן שמדובר בעיתון פיקטיבי. על כך להלן.

קליל. לצד אחד משירי האהבה לקלארה / קליר, "סופ'רי אי יורה, קליר!" (הלוואי שתסבלי ותבכי, קליר!; 12/1), נדפס איור שבו נראית ילדה (או נערה) בחצאית, עטופה במעיל וחובשת כובע. הניגוד בין האיור הילדותי והתמים לבין דברי השיר הקודרים נראה כאיתות שאין לקחת ברצינות רבה מדי את השיר.

פאריאס: חברות בקהילה

נושא שנזכר פעמים רבות בהודעות ובשירי זמר מעל דפי ק"ד הוא ה"פּאַרְיֶאָס" (חברות, כנופיות, ביחיד: פּאַרְיֶאָה). מהקשרי האזכורים ניתן להבין שהיו אלה התארגנויות לא ממוסדות של יידידים, חברים למקצוע, תושבי אותה שכונה וכיו"ב. מטרת ההתארגנויות הייתה חברתית – בילויים משותפים, ארגון נשפי ריקודים או פעילות למטרות צדקה. שמות החברות משקפים הקשרים שאינם מובנים תמיד. בעיתון איל ריזון (24/4/1929) נדפסה הודעה ובה רשימה של שלוש עשרה חברות, בצירוף שמותיהם של אחד או יותר מן הפעילים בה. בין השאר נזכרות בה החברות "ג'ושקה" (פלפל חריף); "פרוגריסו" (קידמה, אולי קשור לבית דפוס בשם זה ואולי תומכי ארגוני השמאל); "אירמאנדאד" (אחוה); "פאפיליון" (פרפר או עניבת פרפר, כינויו של אנרי אלפ'אנדארי הנזכר בהודעה); "גאטה" (חתולה, אולי קשור לעיתון ההיתולי "לה גאטה"); "פאראשקיבי" (אולי תושבי השכונה אייה פאראסקיבי, שכונת עוני בצפון-מערב העיר); ואחרות.

בהודעות בק"ד מצאנו את החברות "לה פאריאה פיריללי דיל הירש" (חבורה משכונת הברון הירש)²⁹ וחבורת "לה באטיריאה פ'יקס" (כנראה על שם יצרן של סוללות חשמל), שנזכרו בהודעות על נשפי ריקודים שהחברות ארגנו (8/2). "מואיב'ה פאריאה בלו" (החבורה החדשה 'בלו') נזכרת בהודעה על הקמתה ברובע קאלאמארייה (12/2).³⁰ מטרת החבורה החדשה מתוארת כך: "...ריליב'אר לה מוראליטה די אקיאס ג'וב'ינאס ניניאס קי סי דישאן אימבאבוקאר פור פ'אלסאס דיקלאראסיוניס די אמור פור נוו ג'ידייוס" (להעלות את המוסר של אותן נערות צעירות המניחות שיליכו אותן שולל על ידי הצהרות אהבה כוזבות של לא-יהודים). מקום בולט במיוחד יש לחברות מסוימות בשירי זמר בק"ד, הן כנושא השיר והן כמי שחבריהן חתומים על שירים. שלושה שירי זמר חתומים על ידי "פאריאה ב'יקטורייה" (חבורת 'הניצחון'), או שהחבורה היא הדוברת בשיר. בשני שירים מתנצחים הכותבים מחבורת "ב'יקטורייה" עם חבורת "פאפיליון" ומלגלים עליה. כך נאמר בשיר הזמר "לה פאריאה אפינדאריאה" (חבורה בלי גרוש, 8/1) המוקדש לחבורת "פאפיליון":³¹

29 לא ידוע למה רומז השם פיריללי – שם בית קפה? מפעל הצמיגים?

30 ייתכן שהשם "בלו" לקוח מהשיר היווני 'בלו בלו' שהיה פופולארי באותה תקופה.

31 על השיר חתום S. Capon סטראב'וגייאניס. שיר הדוגמה הוא השיר היווני Hristina.

אשמיע לכם את דעתי	ב'וס ב'ו דאר מי אופינייון
על חבורה שאין לה גרוש,	פור אונה פאריאה אפינדאריאה,
הנה יש לנו הזדמנות,	מוס ב'ינו לה אוקאזיון,
זו היא חבורתו של פאפיליון.	איס פור לה פאריאה דיל פאפיליון.
כולם אנשי הבל ושטות	טודוס סאחלאמאראס,
פרצופים זועפים	אמאריאס קאראס,
אפילו לא ראויים להיקרא בני אדם.	קי נו ב'אלי ני מינוס אזירלוס בינדאדאם,
כולם שחצנים	טודוס ג'אלוניסטאס,
מעוררים סלידה,	טאפוניס די ב'יסטאס,
כשרואים אותם מתחשק להקיא.	קי אל ב'ירלוס קאלי גומיטאר,
...	...

הדברים שמטיחים הדוכרים בשיר זה ובאחרים באנשי החבורה היריבה נוגעים בעיקר לניגוד בין השחצנות של אלו האחרונים, המשקפת דימוי עצמי גבוה, לבין מצבם האמיתי (בעיני יריביהם). אין מדובר ביריבות רעיונית אלא במה שמצטייר כהתקוטטות וכהטחת עלבונות בין חבורות של צעירים, שבמוקדן יוקרה וכבוד. בשיר אחר, "מוס דיירון ניגרו רינומי: לו קי דיזי לה פאריאה ב'יקטורייה" (הוציאו לנו שם רע: כך אומרת חבורת 'ב'יקטורייה', 8/2), מתארת החבורה את עצמה:³²

אנחנו בחורים מודרניים	סימוס מאנסיב'יקוס די איל דור,
לעולם איננו מפגינים שחצנות	נונקה מוס אמוסטרמוס פ'ידור
אנחנו נהנים לצחוק, להתבדח	מוס פלאזי סיימפרי ריאיר בורלאר
ולשמוח	אי אליגראר
ועם הנערות לפטפט הרבה.	אי קון לאס ניניאס מוג'ו אב'לאר.
פזמון חוזר	ריפ'רין
באולם הריקודים	אל דאנסינג
אנחנו מארגנים זירה (של איגרוף)	אזימוס רינג (לוגאר די בוקס)
אם איזה בריון רוצה למכור אותנו	סי אלגונו מאנגאדה מוס קיירי ב'נדיר
באגרופים אנחנו מוציאים לו את הנשמה	קון פונייאדאס לי טומאמוס איל סולופ
תוך רגע	אלה מינוט
ועושים לו מקלחת של דם.	אי די סאנגרי לי אזימוס דוש.
...	...

התנהגותם של בני החבורה אינה מפריכה בהכרח את השם הרע שיצא להם, אבל לדבריהם שם זה אינו מוצדק, והם יודעים גם להתנהג יפה. ההוכחה: מקומם אינו נפקד מנשפי הריקודים, והם

32 החתימה על השיר: פאריאה ב'יקטורייה. שיר הדוגמה הוא השיר היווני 'קוקלאקי' (חמודנות).

מוזמנים גם לחגיגות ברית מילה. נראה שבין החבורות הייתה תחרות (ברוח טובה יותר או פחות) גם על מעמדן ועל הצלחתן בקרב נערות. שיר אחר שמחברו לועג לחבורת "פאפיליון" (8/2) חתום על ידי חבר בחבורת "ראמונה" (שמו של בית-קפה בשאלוניקי). שירים אלה נותנים מקום להשערה שעורך העיתון או אחדים מן הכותבים בו השתייכו לחבורות "ב"קטוריה" או "ראמונה", ונראה שהם ניצלו את הבמה הספרותית שלהם להתנצחות עם חבורת "פאפיליון" היריבה.

העולם המוסיקלי המשתקף בשירי הזמר בק"ד

כפי שתואר לעיל, יוצרי שירי הזמר בשאלוניקי עשו שימוש בשירי דוגמה מן התרבות הפופולארית הלא-יהודית, כדי למשוך באמצעות לחניהם את ליבותיהם של בני הדור הצעיר, שנהו אחר המוזיקה המודרנית. בשנות העשרים היו אלה בעיקר שירים בצרפתית, בספרדית (מספרד ומדרום אמריקה) וביוונית, וכן שירים אחדים בתורכית, מן המסורת המוזיקלית ששלטה בשאלוניקי בתקופת השלטון העות'מאני. עם הזמן גברה השפעתה של המוזיקה הפופולארית היוונית, ובשנות השלושים שימשו כשירי דוגמה בעיקר שירים יוונים (אם כי המוזיקה הפופולארית היוונית עצמה הושפעה בתקופה זו מן המוזיקה של התרבויות המערביות). בחינה של שירי הזמר בק"ד מעלה שמחבריהם השתמשו באותו מאגר של שירי דוגמה ששימשו את כלל מחברי שירי הזמר בזמנם. עם זאת, קורפוס שירי הדוגמה של שירי הזמר בק"ד מתייחד בשתי נקודות. מצד אחד ניכרת בו דומיננטיות מוחלטת של השירים היווניים. מתוך שישים וחמישה שירי הזמר שנדפסו בעיתון כארבעים וחמישה נכתבו לפי דוגמה של שיר יווני.³³ הנותרים הם ברובם שירים בספרדית, בצרפתית ובתורכית.³⁴ דומיננטיות זו של השירים היווניים בעולםם של מחברי שירי הזמר בק"ד מקדימה למעשה תהליך שייך ויגבר במהלך שנות השלושים של המאה העשרים.³⁵

חריגה מובהקת מקורפוס שירי הדוגמה של כלל שירי הזמר בשאלוניקי יש בשימוש בשירי דוגמה בלאדינו בחמישה שירי זמר בק"ד.³⁶ לשם השוואה, בקורפוס שירי זמר שהתחברו

33 לא ניתן לקבוע את המספר המדויק של שירי דוגמה ביוונית. אחדים מבין שירי הדוגמה לא זוהו, ולא ברור באיזו שפה הושרו.

34 ייתכן שנעשה שימוש גם בשיר יחיד ברוסית, באיטלקית ואולי בעברית.

35 הבסי, מוסיקה (הערה 19).

36 שירי הדוגמה בלאדינו, כפי שהם מופיעים בראש שירי הזמר, הם: אין לה מאר איי אונה טורי (7/2, 6/1); דורמי דורמי אירמוזה דונזיאה (6/2); איס און קוליב/רו פריטו קי מי בינו (10/1); און איזו טינגו נו לו רינייגו (6/1). לזיהוי שלושת הראשונים ראו משה אטיאש, קנסיוניירו יהודי-ספרדי, ירושלים ותל-אביב תשל"ב, מס' 4, 15, 84 (בהתאמה). לזיהוי השיר הרביעי ראו הבסי, השיר בלאדינו (הערה 21), נספה, א"ס 021.

37 הדיון כאן אינו נוגע לפרודיות על קופלאס בלאדינו, המהוות סוגה נפרדת.

בשאלוניקי, מאות אחדות בשני עשורים, רק בשישה מקרים שיר הדוגמה הוא שיר בלאדינו.³⁷ הדבר אינו מפתיע שכן, כאמור לעיל, מחברי השירים ביקשו למשוך את לב הצעירים באמצעות שימוש בלחנים מודרניים (בהקשר זה – שירים פופולאריים בשפות אחרות). התמונה השונה בק"ד מצביעה על האפשרות שהשירים לא יועדו בהכרח לביצוע בפועל, ולכן מחבריהם לא נזקקו ללחנים אטרקטיביים לדור הצעיר.

שירי הזמר בק"ד והמסורת שבעל-פה

רבים משירי הזמר שהתחברו בשאלוניקי הושרו בפי מחבריהם או בפי מוזיקאים חובבים באירועים בקהילה או בבתי קפה. השירים החדשים נהנו מפופולאריות רבה, ולא מעטים מהם נכנסו לרפרטואר המושר בלאדינו והחלו להיות מועברים מפה לאוזן, תוך שחלים בהם תהליכים הכרוכים בהעברה בעל-פה. פרסום שירי הזמר בעיתונים ובחברות היווה צינור נוסף להפצתם ולשימורם בזיכרון בני הקהילה. עדויות לקיום שירי זמר במסורת שבעל-פה נמצאו גם אצל בני קהילות נוספות, שלמדו את השירים מיוצאי שאלוניקי.³⁸ לעומת זאת, חיפוש אחר עקבותיהם של שירי הזמר שבק"ד במסורת בעל-פה הניב תוצאות מעטות בלבד, ונראה שהשירים כמעט לא היו מוכרים במסורת שבעל-פה.³⁹ תמונה זו מחזקת את ההשערה שהשירים לא בוצעו בפועל, ושפרסומם היה מוגבל להדפסתם בק"ד. עם זאת, לשני שירי זמר שנדפסו בק"ד יש עדויות במסורת שבעל-פה, ואלו הם:

“לאס 12 אוראס דיל אמור” (12 שעות האהבה, 13/1)

השיר שבכותרת הוא שיר סודר (סיריאל). כל בית פותח במספר מאחד ועד שנים עשר, ולאחריו ציון עניין הקשור באהבה בין שני בני זוג.⁴⁰ למרות שעל פי הכותרת המספרים מציינים שתיים עשרה שעות, בבתי השיר המספרים מתייחסים לעניינים שונים (שתי מתנות, שבעה חודשי אהבה) או שאין להם משמעות ספציפית. יש שהמספרים משמשים כמרכיב בחריזה: השורה הראשונה חוזרת עם המספר (אונו / נינגוננו, קואטרו / טיאטרו, אוג'ו / נוג'י, ועוד). במחקר השיר העממי בלאדינו השיר מוכר ככותרת 'חשבון האהבה' (La cuenta del amor) וידועות גרסאות אחדות שלו. הגרסה שנדפסה בק"ד היא אחת מבין שתיים יחידות הכלולות שנים עשר בתים. וזהו הנוסח שנדפס בק"ד:⁴¹

38 על שירי זמר במסורת שבעל פה ראו הערה 21.

39 לרשימת מקורות לרפרטואר המושר בלאדינו ראו הביבליוגרפיה בתוך הבסי (הערה 21).

40 על שירים סודרים ראו שושנה וייך-שחק, “סדר ומספר בשירה שבעל-פה של יהודי ספרד”, פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 132-149.

41 השיר נדפס בלא חתימה. כשיר דוגמה מצוין שיר סרבי בשם 'אוב'ילי אוב'לילה'. מתברר שזוהי שורה נפוצה בשירים סרביים, ולא שם של שיר מסוים. אני מודה לד"ר אליעזר פאפו ולמרינה טושיץ' על מידע זה.

- (1) ייו נו אב'לו קון נינגונו
סולו קון איל מי אמור
אוב'לילי אוב'לילה
סולו קון איל מי אמור
- (2) דוס פריזינטיס טי מאנדי
ני אוננו נון אריסיבי,
אוב'לילי אוב'לילה
ני אוננו נון אריסיבי.
- (3) ב'ין טי ייב'ארי אל קאפ'י
ייו סירי טו קאב'אלייר,
אוב'לילי אוב'לילה
ייו סירי טו קאב'אלייר.
- (4) ב'ין טי ייב'ארי אל טיאטרו,
טודו איל גאסטי סוב'רי מי.
אוב'לילי אוב'לילה,
טודו איל גאסטי סוב'רי מי.
- (5) אין טוס אוז'וס מי אפי'נקי,
די טאנטו ייוראר פור טי,
אוב'לילי אוב'לילה
די טאנטו ייוראר פור טי.
- (6) טומה סיאה אסינטאטי,
ייה מי קאנסי די טי ב'יר אין פייס,
אוב'לילי אוב'לילה,
ייה מי קאנסי די טי ב'יר אין פייס.
- (7) סייטי מיזיס די אמור
קי קידי קון לה דולור,
אוב'לילי אוב'לילה,
קי קידי קון לה דולור.
- (8) ג'ורוס די מיס אוז'וס
די טאנטו ייוראר פור טי
אוב'לילי אוב'לילה
די טאנטו ייוראר פור טי
- (1) אני לא מדבר עם אף אחת
רק עם אהובתי
אוב'לילי אוב'לילה
רק עם אהובתי
- (2) שתי מתנות שלחתי לך
לא קיבלתי אפילו אחת.
אוב'לילי אוב'לילה
לא קיבלתי אפילו אחת.
- (3) בואי אקח אותך לבית הקפה
אני אהיה האביר שלך.
אוב'לילי אוב'לילה
אני אהיה האביר שלך.
- (4) בואי אקח אותך לתיאטרון
כל ההוצאות על חשבוני.
אוב'לילי אוב'לילה
כל ההוצאות על חשבוני.
- (5) מבטי ננעץ בעיניך,
מרוב בכי בגללך,
אוב'לילי אוב'לילה
מרוב בכי בגללך.
- (6) קחי כסא ושבי,
התעיפתי מלראותך עומדת.
אוב'לילי אוב'לילה,
התעיפתי מלראותך עומדת.
- (7) שבעה חודשים של אהבה
סבלתי כאב,
אוב'לילי אוב'לילה,
סבלתי כאב.
- (8) קילוחים מעיני
מרוב בכי בגללך.
אוב'לילי אוב'לילה
מרוב בכי בגללך.

<p>(9) חודשים של אהבה סבל(ה) כאב. אוב'לילי אוב'לילה סבלתי כאב.</p>	<p>(9) מייזס די אמור סי קידה קון לה דולור אוב'לילי אוב'לילה קירי קון לה דולור</p>
<p>(10) בואי אכתוב לך את שמי עד מתי תלכי לאיבוד? אוב'לילי אוב'לילה עד מתי תלכי לאיבוד?</p>	<p>(10) ב'ין טי איסקיב'ירי טו נומברי אסטה קואנדו טי ב'אס אה פיירריר אוב'לילי אוב'לילה אסטה קואנדו טי ב'אס אה פיירריר.</p>
<p>(11) כבר ירד הלילה כל כך הרבה זמן חיכיתי לך. אוב'לילי אוב'לילה כל כך הרבה זמן חיכיתי לך.</p>	<p>(11) ייה מי סי איזו די נוג'י די טאנטו איספיראר אה טי אוב'לילי אוב'לילה די טאנטו איספיראר אה טי</p>
<p>(12) הנה הסתיים לו השיר שיר האהבה אוב'לילי אוב'לילה שיר האהבה.</p>	<p>(12) ייה סי איסקאפה לה קאנטיגה לה קאנטיגה דיל אמור אוב'לילי אוב'לילה לה קאנטיגה דיל אמור</p>

התיעוד המוקדם ביותר של השיר במסורת שבעל-פה הוא מ-1947, בפרסום המשקף את הרפרטואר בשאלוניקי עד 1920 בערך.⁴² גרסה נוספת משקפת רפרטואר משאלוניקי עד 1946.⁴³ המסורת מרודוס אינה תלויה במסורת שאלוניקי.⁴⁴ המסקנה היא שהשיר שנרפס בק"ד נלקח מן המסורת שבעל-פה ולא הגיע אליה בעקבות פרסומו בעיתון.

"לה פאריאה אפינדאריאה" (החבורה בלי גרוש, 7/2)

שיר זמר נוסף שתועד במסורת שבעל-פה הוא אחד השירים שבהם חבורת "ביקטורייה" מלגלת על חבורת "פאפיליון". זהו נוסח השיר כפי שנרפס בעיתון:⁴⁵

42 S. Bassan, *Judeo-Spanish Folk Poetry*, M.A. thesis, New York 1947, no. 105.
 43 הבסי, השיר בלאדינו (הערה 21), נספח, בצ"ג 017.
 44 וייך-שחק, סדר ומספר (הערה 40), עמ' 135-137; Susana Weich-Shahak, *El ciclo de la vida en el repertorio musical de las comunidades sefardíes de Oriente*, Madrid 2013, no. 39, pp. 173-175. השיר הוקלט גם מפי מידענים מיוגוסלביה, מירושלים ומתורכיה.
 45 בכותרת המשנה השיר מוקדש לחבורת "פאפיליון". החתימה היא: 'פאריאה ב'יקטורייה גיגי באלגאאו', אולי שמו של חבר בחבורת "ביקטורייה". אין לכלבל שיר זה עם שיר בעל כותרת זהה שנזכר לעיל.

החבורה הזו שממול כולם דלפונים זוהי החבורה של "פאפילייזן", בדיבורים הם מיליונרים.	איסטה פאריאה די אינפ'רינטי טודוס איסטאן סין דיב'ינטי, איס לה פאריאה דיל פאפילייזן, קון בוקה סי גאסטאן מילייזן.
הכל פאר [חיצוני] ופנטזיה, כולם בלי גרוש. עם מגבעת בורסלינו ואופנת צ'רלסטון בכיס מסתובב אצלם עכבר.	טודו לוסו, פ'אנטאזיאה, טודוס סון אפינדאריאה, קון בורסלינו אי שארליסטון אל ג'יפ לים קאמינה ראטון.
פזמון חוזר אח! חבורה, ממש "מציאה!" שאריות של חבורת "ב'יקטורייה", מרוויחים מאה פרנק בשבוע בבנקים תוקף אותם כאב בטן נהיה לכם שחור בעיניים רק שלא יזרקו אתכם החוצה אחר כך תישארו אביונים. אין לכם כסף אפילו לקנות גפרורים [אבל] אתם מפגינים פאר [מזויף].	ריפ'רין אח! פאריאה די קייליפוריס, די לה ב'יקטורייה שוש קוסוריס, לה סימאנה גאנאש סיין פ'ראנקוס, אין לוס באנקוס קון אראנקוס ב'וס סי אזי לה קארה פריטה קי נו ב'וס מיטאן אלה פואירטה דיספואיס ב'אש אה קיד'אר אשלאקיס, אי סין פארלאקיס ב'ינדיר ג'אלום.

שושנה וייך-שחק הקליטה גרסה יחידה וכמעט מלאה של השיר מפי אסתר צדיקריו, ילידת שאלוניקי.⁴⁶ שיר זמר זה הושר אם כן בפועל, מן הסתם בקרב חברי חבורת "ב'יקטורייה" ואולי גם בקרב חבורות אחרות.

הכותבים בק"ד – הסתרה וזיהוי

כמו רבים מן הכותבים בעיתונות בשאלוניקי, ובמיוחד בעיתונות ההיתולית, הכותבים בק"ד חתמו על שיריהם גם בשמות עט (לעתים יותר מאשר שם אחד), בצד חתימה בשם המלא. במקרים אחדים ניתן לזהות את הכותבים שמאחרי שמות העט, ואחרים נותרו בגדר חידה. אלו הם הכותבים המרכזיים בק"ד, על שמותיהם הגלויים והמוסוים:

46 הקלטה Y/06129-b/22 בארכיון הצליל הלאומי, ירושלים.

איזאק פיריס (יצחק פרץ): בכל גיליונות העיתון מופיע שמו כעורך או מנהל. מחוץ לק"ד נזכר שמו בגיליון ידוע יחיד של לה לונה (שנה 1, מס' 3) – מוסף של העיתון ההיתולי איל ריזון מיום 25/10/1935. הוא מופיע שם כ"ג'ירינטי ריספונסאב'לי" (מנהל אחראי).⁴⁷

Isaac Fer Georges: מחבר זה חתום על אחד עשר שירים, יותר מכל כותב אחר בעיתון, מתוכם שמונה שירי אהבה לקלארה / קליר.⁴⁸ מקומה המרכזי של קלארה בשיריו, יחד עם ההודעות הרבות מטעם העיתון המוקדשות לה, מעלים את האפשרות שכותב זה הוא עורך העיתון עצמו, אם כי לעת עתה זו השערה בלבד.

ז'אן (ז'אק?) פארינטי: בגיליון 7 נזכר השם ז'אק פארינטי בכיתוב לצילום. ז'אק פארינטי אינו מוכר ממקורות נוספים, ולעומת זאת מוכר שמו של ז'אן פארינטי, שהיה העורך והבעלים של העיתון ההיתולי איל ג'ילביס.⁴⁹ ייתכן שהכתיב ז'אק הוא טעות דפוס. בגיליונות 6 ו-7 של ק"ד נדפסו ארבעה שירי זמר חתומים בשם העט Tepaner, J. Tepaner ו-I. Tepaner. השם Tepaner הוא כנראה שם המשפחה פארינטי (Parente) בסיכול אותיות.⁵⁰

אלברטו בן מאייר: בן מאייר היה מחברם של חמישה שירי זמר בק"ד (7/1, 7/2, 10/2), ואולי הוא A.B. שחתום (יחד עם J.N.) על שיר נוסף (7/2). בשנים 1932-1937 היה בן מאייר משתתף פעיל בעיתונים היתוליים אחרים בשאלוניקי, ביניהם איל מארטיאו,⁵¹ ג'וגיטון-ב'רגה, איל ג'וגיטון ואיל ריזון.⁵²

דארייו אקוניס: אקוניס חתום על שיר זמר אחד (8/2) בשמו המלא, ועל שיר זמר נוסף (שהוא פרסומת לבית העסק שלו) חתם בשם העט דארייאק.⁵³ אקוניס היה בעלים ("פאטרון") של העיתון איל מאיימון בשנת 1927, ובשנת 1930 נזכר שמו כמנהל ("ג'ירינטי") של העיתון איל ריזון.⁵⁴

47 איזאק פיריס אינו חתום בשמו על אף שיר בק"ד. ייתכן שחתם בשמות אחרים: P. ו-I.P. (6/1, 6/2) ו-10/2).
48 לצורות נוספות של חתימה זו ראו לעיל, הערה 26. ייתכן שהוא העומד גם מאחורי החתימה Isaac (6/1, 6/2).

49 רק גיליון מס' 3 של העיתון (23/5/1930) מוכר כיום. בהנחה שאיל ג'ילביס היה שבועון (כמרבית העיתונים ההיתוליים בשאלוניקי), הוא החל להופיע בראשית מאי 1930. אסתר צדיקריו הכירה את ז'אן פארינטי, וסיפרה שנספה במחנה ריכוז עם אשתו ובתו. וייך-שחק, טנגו (הערה 21), עמ' 344-345, הערה 11.

50 שמו של Tepaner נעלם מדפי ק"ד מגיליון 8 (ניסן תר"ץ, אפריל 1930) ואילך. ייתכן שייסודו של איל ג'ילביס היה הסיבה לפרישתו מק"ד, שכן שני הדברים אירעו בסמיכות זמנים. גם באיל ג'ילביס שבעריכתו חתם פארינטי בשם העט Tepaner.

51 בגיליון הראשון של העיתון (6/1/1927) הוא מופיע כמנהל ובעלים יחד עם "פאפיליון" – אנרי אלפ'אנדארי.

52 ייתכן שגם רשימות ושירים החתומים בשמות העט ABIM, א.ב. ו-A.B., שנדפסו בעיתונים השונים, הם פרי עטו. ראו למשל סנצ'ז (הערה 2).

53 שני השמות מופיעים בק"ד גם במודעות פרסומת לבית העסק שלו וכן בהודעות מטעם העיתון.

54 איל ריזון, 10/3/1927, 22/9/1930.

שמות עט נוספים החוזרים מספר פעמים בק"ד לא עלה בידינו לפענח. ביניהם: ייאקאריקו או Jacarico (6/1, 7/2, 8/2, 12/1, 13/1); מיקו או MECO (7/1, 8/2); מ. רומאנו או Romano (7/2, 13/2). שמות עט רבים מופיעים פעם אחת והם עדיין עלומים.

ק"ד על מפת העיתונות בלאדינו בשאלוניקי

מאפיינים אחדים משותפים לק"ד ולעיתונים ההיתוליים הרבים בלאדינו שראו אור בשאלוניקי בין שתי מלחמות העולם.⁵⁵ ראשית, שירי זמר נדפסו כמעט אך ורק בעיתונות זו, ושירה לירית או הגותית שאינה מושרת היו מרכיב בולט בה. שנית, חתימה בשמות עט שונים הייתה תופעה נפוצה ביותר בעיתונות ההיתולית בעיר בתקופה זו.⁵⁶ שלישית, אחדים מן הכותבים המזוהים בק"ד מוכרים גם מהשתתפותם בעיתונים היתוליים אחרים, בהיותם בעלים, עורכים, מנהלים, אחראים או ככותבים. רביעית, אחדות מן ההודעות שנדפסו בגיליונות ק"ד מטעם העיתון אופייניות לעיתונות ההיתולית. כזו היא, למשל, ההודעה בראש גיליון 7: "מאנסיב'יס איל אמור איס ניגרו, קומבאטיינדולו אי אונאדב'וס" (צעירים, האהבה היא צרה, ניאבק בה ונתאחד). דוגמה אחרת היא ההודעה הבאה (14/2): "סי דימאנדה אונה ג'ובין נינייה אאיראדה די 18 אנייס פור אינטראר אין רילאסייוניס קון און בואין מאנסיב'יקו טוב'ינדו לאב'ור די קונדוריריאה, אד'ירסירסי מיזו ליטרה אל אדריסו סיגואינטי..." (דרושה צעירה בת 18 למערכת יחסים עם בחור טוב שיש לו עבודה בתחום ההנעלה. שלחו מכתב לכתובת הבאה...). הודעות כאלה, ששמות ללעג ערכים מקובלים (חשיבות האהבה, שידוכים במסגרות מקובלות), היו נפוצות בעיתונות ההיתולית. זו ביטאה לעתים קרובות עמדות אנטי ממסדיות ו"דווקאיות", שקראו תיגר על המוסכמות החברתיות.⁵⁷

האם היה ק"ד עיתון עצמאי? העדר תאריך הדפסה וכתובת המערכת מחזק את ההשערה שק"ד היה מוסף פנימי של אחד העיתונים.⁵⁸ ק"ד נדפס בדפוס ביזיס, ואם היה זה מוסף של עיתון כלשהו, שניהם נדפסו בוודאי באותו בית דפוס. עיתונים אחדים בלאדינו בשאלוניקי נדפסו בדפוס זה, אך לא בשנים שבהן הופיע ק"ד.⁵⁹ בק"ד נדפסו פרסומות לעיתון איל מאיימון

55 ראו הפניות בהערה 5.

56 על שמות עט בעיתונות ההיתולית: בוניס, קולות (הערה 2), פרק 9.

57 על סיסמאות והצהרות כוונות בעיתונים ההיתוליים ראו הבסי, רופא השיניים (הערה 25), עמ' 68*.

58 מוספים כאלה מוכרים בעיתונים אחדים: ראו גאון, העתונות בלאדינו (הערה 1), מס' 22*; בוניס, קולות (הערה 2), עמ' 37-39. גם בעיתונים ההיתוליים היו מוספים או חלקים שהייתה להם כותרת נפרדת, עמוד שער ועורך משלהם: איל ג'אמושקאדו בעיתון איל מאיימון, 28/10/1926; לה לונה בעיתון איל ריזון, 25/10/1935 (הופיע לפחות שלוש פעמים), ואחרים.

59 בין היתר נדפסו בו העיתונים איל ג'וגיטון או איל ג'וגיטון-ב'ירגה; איל טריזורו; איל ג'אקיסון; איל שאמאר; איל בורלון ואחרים. ראו גאון, העתונות בלאדינו (הערה 1), בערכים המתאימים.

(7/2, 8/1) והדבר מרמז אולי על קשר בין העיתונים.⁶⁰ שאלת מעמדו של ק"ד כעיתון עצמאי או כמוסף נותרה עדיין ללא תשובה.

חריגותו של ק"ד בעולם העיתונות ההיתולית בלאדינו בשאלוניקי ומשמעותה

למרות קרבתו של ק"ד לתחום העיתונות ההיתולית בלאדינו, הרי שבהיותו מוקדש לסוגות השירה בלבד נעדרות ממנו סוגות עיתונאיות שגורות בעיתונות זו, וביניהן ידיעות חדשותיות, מאמרי דעות ופולמוס, רשימות הומוריסטיות, סדרות הומוריסטיות, בדיחות, רומנים בהמשכים ועוד. בהעדר סוגות עיתונאיות אלה בק"ד, השוואת התכנים בק"ד לאלו של העיתונות ההיתולית בלאדינו מבליטה את ההבדל המרכזי בינו לבין העיתונים האחרים: בק"ד יש התעלמות כמעט מוחלטת ממאורעות, מתהליכים וממאבקים חברתיים, כלכליים ופוליטיים בקהילה היהודית ובעולם הסובב אותה, נושאים שהעיתונות כולה עסקה בהם באינטנסיביות. בק"ד, ובאופן מודגש בשירי הזמר שנרפסו בו, חסר לחלוטין המרכיב הסאטירי, המאפיין את שירי הזמר בשאלוניקי והעושה את הסוגה הזו למורכבת, מגוונת ומעניינת.⁶¹ זהו אולי ההסבר לרושם של חוסר גיוון ורדידות מסוימת העולה מן העיון בעיתון. התהפוכות שהקהילה היהודית בשאלוניקי חווה בתקופה סוערת זו, הפולמוסים הפנימיים והשנייניים החברתיים והתרבותיים המתחוללים בה – כל אלה נותרו מחוץ לדפי ק"ד.

מה אם כן העסיק את הכותבים בעיתון? נראה שהעיתון היה מעין כמה אישית או קבוצתית (של העורך או של החבורה שלו) שבה הם מפגינים את שליטתם בכתיבת "קאנטיס דיב'ירסוס" (שירים שונים), כלשון כותרת העיתון. בכך משתלבת גם הדמות הנשית קלארה / קליר. השילוב של ההודעות והשירים המוקדשים לה יוצר רושם של מעין קריצה או רמיזה שאין להתייחס לדברים ברצינות ושההודעות והשירים מנוסחים בלשון סגי נהור. בדומה לכך, גם ההתנצחות עם חבורת "פאפיליון" נראה שאינה משקפת מאבקי כוח ממשיים ואין היא אלא התקוטטות מילולית. אפשר גם שמשקפת כאן יריבות בין עיתונאים ועיתונים: "פאפיליון", הוא אנרי אלפ'אנדארי, היה שותפו של ז'אן פארינטי בעיתון איל ג'ילב'יס, לאחר שזה פרש מק"ד.⁶² אולי יש קשר בין פעילותו של אלפ'אנדארי באיל ג'ילב'יס לבין השירים בגנות חבורתו שנרפסו בק"ד.

גם השימוש בשירי דוגמה בלאדינו ליצירת שירי הזמר מרמז אולי שמטרתם של המחברים לא הייתה למשוך את אוזנם של הצעירים חובכי המוזיקה המודרנית, כעדותם של הצמד צדיק

60 בראשית דרכו (ספטמבר 1926) נרפס איל מאיימון ברפוס נוב'יל. גיליונות מאוחרים יותר נרפסו ברפוס "איל פרוגרסו". לא שרדו גיליונות של איל מאיימון מהתקופה שבה ק"ד ראה אור.

61 על סאטירה בשירי זמר ראו הבסי, שירי הזמר (הערה 3), עמ' 56-60; Conjero (הערה 3).

62 ראו לעיל, הערה 50.

וגאזוז.⁶³ למרות שמדובר בשירים בודדים, ייתכן שלמוזיקה היה תפקיד משני, ושהטקסטים החדשים כשלעצמם היו המטרה. קו ייחודי זה, וכן העדרם של שירי הזמר שנדפסו בק"ד מן המסורת שבעל-פה, מעידים אולי ששירים אלה לא בוצעו בפועל ושכל קיומם היה בין דפי העיתון.

סיכום

ק"ד היה עיתון שלא מצאנו לו אח ורע בעיתונות בשאלוניקי. שאלות רבות הקשורות בנסיבות הופעתו, בכותביו ובמטרותיהם נותרו בלא מענה, ורבות מהמסקנות המוצגות כאן הן בגדר השערות. אם היו במות עיתונאיות וספרותיות כדוגמתו, הן לא הגיעו אלינו. אפשר לקוות שעם הזמן יתגלו גיליונות נוספים של ק"ד, של עיתונים שהתקיימו במקביל לו ואולי אף של עיתונים אחרים שלא נודעו עד כה, ואלו ישפכו אור על מקומו של ק"ד על מפת העיתונות בלאדינו בשאלוניקי.

63 ראו לעיל * * * * *. (יושלם לאחר העימוד)

ריינה כהן סופרת ומיסטיקאית יהודייה משאלוניקי במפנה המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20

גילה הדר
אוניברסיטת חיפה

בתקופה האחרונה פורסמו ספרים ומאמרים רבים העוסקים בקול הנשי ובכתיבה של נשים בעברית וביידיש בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. רוב הספרים והמאמרים מביאים את קולן וכתיבתן של נשים יהודיות שנולדו ויצרו במזרח אירופה ביידיש ובעברית.¹ קולן של הנשים היהודיות הספרדיות שחיו ויצרו באימפריה העות'מאנית ובצפון אפריקה² לא נשמע ולא יצא לאור. התפיסה הרווחת היא שבשל הדרתן מלימודי קודש ומהשכלה כללית ובשל

1 איריס פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה (ראו בעיקר "מנגנון השליטה הרבנית ושטח ההפקר של הנשים", עמ' 14-16), תל-אביב תשס"א. Iris Parush, *Reading Jewish women: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham, MA 2004; מרגלית שילה, אניקשטר, רבקה ליפה, הקול הנשי הירושלמי: כתיבי למדניות מן המאה התשע-עשרה, ירושלים [תשס"ד] 2004; טובה כהן, שמואל פיינר, "טוב לך כי לא תדעי שפת אבותיך: מגדר כמחסום תרבות: הדרתן של הנשים מן התרבות העברית", בתוך: טובה כהן, שמואל פיינר (עורכים), קול עלמה עבריייה: כתיבי נשים משכילות במאה התשע-עשרה, תל-אביב [תשס"ז] 2006, עמ' 9-16.

2 המחקר העוסק בכתיבה הנשית בקהילות היהודיות הספרדיות נמצא בראשיתו. בין הראשונים שחקרו את פרקטיקת הכתיבה הייחודית של נשים ספרדיות הוא ד"ר אליעזר פאפו, שכתב על הסופרת והמחזאית ילידת סרייבו לאורה פאפו. אליעזר פאפו, "חייה ומפעלה הספרותי של לאורה פאפו, 'בוכוריטה' המחזאית הראשונה שכתבה בספרדית יהודית", מכאן ח [תשס"ז] 2008, עמ' 61-89; "משנתה הלשונית של לאורה פאפו, 'בוכוריטה', בהקשרה ההיסטורי והחברתי", פעמים 118 [תשס"ט] 2009, עמ' 125-175; פרופ' מיכאל אלפרט חוקר את כתיבה של הסופרת רוזה גבאי (1850-1936). רוזה גבאי, לך קורטיוזיה או ריגלאס דיל טואין קומפורטאמיינטו (ספר הדרכה לנשים להתנהגות מערבית), קונסטנטינופלי, איל טיליגראפו, 1871. Michael Alpert, "La Kortesiya o reglas del buen komportamyento. 1871. Constantinopla, 1871) de Rosa de Yejeskel Gabay", in Paloma Diaz-Mas and Maria Sanchez Perez (eds.), *Los Sefardies ante los retos del mundo contemporaneo: Identidad y mentalidades*, Madrid 2010, pp 271-282.

דחיקתן לשוליים החברתיים, החינוכיים והכלכליים רוב הנשים לא ידעו קרוא וכתוב, ולכן לא כתבו. מהסקירה הקצרה של כתיבה נשית יהודית ספרדית ומדלות המחקר העוסק בנשים כותבות עולה שאין אנו יודעים על היקף התופעה של כתיבת נשים, בעיקר משום שרוב הספרים לא הודפסו ולא פורסמו, ושכתבי יד פרטיים נעלמו במעמקי ספריות ברחבי העולם. מקצת הספרים עלו באש התבערה שאחזה בעם היהודי בתקופת מלחמת העולם השנייה, ואחרים ממתינים לחוקר/ת שיגלו אותם, כמו האוטוביוגרפיה של ריינה כהן משאלוניקי, ארבע מאות עמודים בכתב יד סוליטריאו צפוף שנמצא במיקרופילם בספרייה הלאומית, ירושלים.³

מאמר זה מבקש להפנות את המבט מן הנשים הקוראות ולהאיר על הנשים הכותבות, נשים שהוציאו לאור ספרים. אנו נתמקד בנערה יהודייה ילידת שאלוניקי, ריינה כהן, שהוציאה לאור שלושה ספרים ופרסמה בעיתונות מאמרים פוליטיים העוסקים בגלות וגאולה, במשיחיות ובתחייה לאומית.⁴

על חינוך בנות וכתיבת נשים בשלהי המאה ה-19 ובשנים הראשונות של המאה ה-20 בשאלוניקי

המקורות העיקרים המאירים על נשים ספרדיות במרחב העות'מאני בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, תקופה של שינויים ותמורה ביהדות העות'מאנית, הם ספרות המוסר הרבנית⁵ ועיתונות התקופה שנכתבו בלאדינו. מחברי ספרות המוסר ועורכי העיתונים היו ברובם בוגרי בתי ספר מסורתיים, וחלקם אף השלימו את השכלתם החילונית בבתי הספר של כי"ח שנפתחו בשלהי המאה ה-19 בקהילות היהודיות בצפון אפריקה ובאימפריה העות'מאנית.⁶ ספרות המוסר נכתבה בעיקר כספרות עממית לאנשים הפשוטים. אחד החידושים בספרות המוסר הוא ההתייחסות לנשים, שעד אותה הזמן היו מודרות מהלימוד המסורתי, כשומעות

3 מיקרופילם F 16032, הספרייה הלאומית, ירושלים. תודה לספרן והביבליוגרף מספרית יד יצחק בן-צבי ד"ר דב הכהן, שהכיר לי את ריינה.

4 ריינה כהן, "לאס מוואג'אס מודירנאס: אונה טואין ליסיון אה סיירטאס מוואג'אס די מוואיסטריה איפוקה פור קיטארלאס דיל קאמינו ייראדו" 1898; "פור לוס מודירנאס: און ראזונאמיינטו קונטרה לה מאנס'כ'ים די מוואיסטריה איפוקה" 1899; קומינטאריו די דניאל סאלוניקו, 5661. כמו כן כתבה ל"פרוגריסו די כי"ח" ול"לה כי"ח" קהיר (לא מצאתי את הכתבות).

5 על ספרות המוסר הרבנית באימפריה העות'מאנית ועל יחסה לנשים קוראות ראו: Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington and Indianapolis 2005, pp. 68-69, 81-82.

6 על כי"ח באימפריה העות'מאנית ראו: אהרון רודריג, חינוך, חברה והיסטוריה, 'כל ישראל חברים' ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929, מאנגלית ומצרפתית צ' זמירי, ירושלים תשנ"א; על זכרונות אישיים אודות כי"ח בשאלוניקי ראו: סעדי הלוי, "מיס מימוריאלס", אקסיון, 2.3.1932; גילה הדר, "כי"ח בסלוניקי: שפה, מגדר, פוליטיקה 1837-1941", פעמים (בדפוס).

וכקוראות פוטנציאליות.⁷ אליעזר פאפו, בספרו פלא יועץ, ממליץ על הקמת קבוצות קריאה לנשים ומצדד בכך שתלמדנה את בנותיהן לקרוא.⁸ גם איזאק אמאראגי ויוסף ששון, בספרם מוסר השכל, כתבו שנכון ללמד את הבנות את לשון הקודש ואת שפת המקום, והמליצו שנערות תלמדנה קריאה, כתיבה, חשבון, תפילות וכן מקצוע.⁹ מאמצע המאה ה-19 התחוללה באימפריה העות'מאנית ובקהילות היהודיות מהפיכה חינוכית: לצד בתי ספר ממשלתיים שנועדו למוסלמים בלבד, פעלו בתי הספר של המיסיון הקתולי והפרוטסטנטי, בתי ספר פרטיים ובתי הספר של כ"ח.¹⁰ מהקוריקולום של בתי הספר הפרטיים שפעלו תחת חסות ממשלת איטליה ושל בתי הספר של כ"ח עולה כי חלק מהבוגרות ידעו מספר שפות: לאדינו, איטלקית, צרפתית, אנגלית ועברית, ורכשו ידע כללי בגיאוגרפיה, בהיסטוריה ובמדעים. המורות והמנהלות בתי הספר של כ"ח שהשלימו את השכלתן בבית המדרש למורים בפריס קיבלו כלים חינוכיים וכישורים לחיים. הן יזמו, חינוכו והנחילו את ערכי השוויון והזכות לכבוד ולהבעת דעה לתלמידותיהן.¹¹ היו להן דעות, היו להן מילים והיו להן מטרות, והן יישמו אותן, לעיתים בניגוד לדעת הנהגת כ"ח, ולעיתים אף הגיעו לידי קונפליקט חריף עם הנהגת הקהילה והוועד הרוחני שלה.¹² החידוש והייחוד במהפכת החינוך בבתי הספר של כ"ח ובבתי הספר של המיסיון הקתולי והפרוטסטנטי התבטאו בפתחת שיערי בית הספר והחינוך לילדים ולילדות ממשפחות עניות.

- 7 להמן (הערה 5), עמ' 68-69
- 8 אליעזר פאפו (1828-1785), פלא יועץ (וינה 1870-1872), סלוניקו, דפוס עץ החיים תרנ"ט-תר"ס [1900-1899].
- 9 יצחק בכור אמאראגי ויוסף מאיר ששון, מוסר השכל, סלוניקו, דפוס עץ החיים [תרנ"א?], 1841, 1892, 1849. על יצחק בכור אמאראגי ראו: יצחק שמואל עמנואל, "בתי דפוס ומדפיסים (רע"ב-תשכ"ח)", בתוך: דוד א' רגנטי (עורך), זכרון שלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, ח"ב, תל-אביב תשל"ב-תשמ"ו, עמ' 230-249.
- 10 אלה גרינברג, "חינוך נשים בין קהיר לאיסטנבול", בתוך: רות רווד ונוגה אפרתי (עורכות), נשים ומגדר במזרח התיכון במאה העשרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 7-26. Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households, Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge 1991, pp. 216-221.
- 11 Frances Malino, "Prophets in their own Land? Mothers and Daughters of the AIU", *Nashim* 3 (2000), pp. 56-73; Joy A. Land, *Corresponding Lives: Women Educators of the Alliance Israélite Universelle School for Girls in the City of Tunis, 1882-1914*, Los Angeles 2006, <http://escholarship.org/uc/item/6dr950wk>.
- 12 על אליס גירון, מנהלת בית הספר לבנות באדירנה, ראו: אביגדור לוי, "לקורות יהודי אדירנה במלחמות הבלקן על פי יומנה של מחנכת יהודיה", המזרח החדש לט (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 16-45; ראו גם: Erol Haker, *Edirne: Its Jewish Community, and Alliance Schools 1867-1937*, Istanbul 2006, pp. 196-200.

אולם לא כל הילדים למדו בבתי הספר, וילדי העניים המשיכו להוות את רוב מניינו ובניינו של מעמד הפועלים בשאלוניקי ובאימפריה העות'מאנית בכלל.¹³ במקביל למהפכת החינוך החלה לפרוח העיתונות בשאלוניקי, בעיקר עיתונות יהודית בלאדינו שהודפסה בכתב רש"י.¹⁴ העיתון שהשפיע על דורות של עיתונאים ועורכים ועיצב את דעתם היה 'לה איפוקה' (התקופה) (1875-1918), בבעלות משפחת סעדי הלוי.¹⁵ עורכי העיתונים הבינו שנשים משכילות הן קוראות וקונות פוטנציאליות של עיתונים. אולם רק ב-31.8.1900 פורסמה בעיתון 'לה איפוקה' שירה בשם "אילווייוס אה לואיזה", שנכתבה בוודאות ע"י אישה, שרה אלחנאטי, צעירה ילידת לאריסה.¹⁶ בשנת 1905 פורסם בעיתון מכתב למערכת שנשלח ע"י אליגרי מאטאלון, מורה בכי"ח, שהצביעה על החשש מהתבוללות תרבותית,¹⁷ וב-20.7.1906 כותבת אליגרי מאטאלון מכתב נוקב, המגנה את העיתונות השאלוניקאית על התעלמותה ממאבקן של המורות לשיפור שכתן. העיתונות אמנם תמכה במאבק המורים להטבת תנאיהם והעלאת שכרם, אולם לא התייחסה כלל לשכתן העלוב של המורות (כ-10% משכרם של המורים העניים):

...הנכנסות לבית הספר עם עלות החמה ויוצאות לעת ערב. אין להן ימי חופשה וחופשות ארוכות... זה עצוב! ולומר שעם שכר עלוב זה המורות בבתי הספר צריכות לתמוך במשפחותיהן, להכין לעצמן נדוניה, כלי מיטה וכו'....¹⁸

- 13 גילה הדר, "כרמן בשאלוניקי: מגדר, משפחה ומאבק בקרב פועלות הטבק היהודיות בשאלוניקי", פעמים 107 (אביב תשס"ו), עמ' 5-38.
- 14 ראו: דוד נבננישתי, משאלוניקי לירושלים, ח"ב, ירושלים 1982-1983, עמ' 137-168; משה דוד גאון, העיתונות בלאדינו, ירושלים, עמ' 74; גילה הדר ואחרים, העיתונות היהודית, קהילות: ספר יוון, בעריכת אייל ג'ניאוו, ירושלים: יד יצחק בן-צבי תשע"ד, 201-218.
- 15 אימפריית העיתונות של משפחת סעדי הלוי פעלה משנת 1875 עד שנת 1897 ללא תחרות, ושימשה בית גידול וחינוך לעיתונאים יהודים בשאלוניקי ומחוצה לה, ביניהם דוד פלורנטין ואחרים שהקימו את העיתון המתחרה "איל אב'ניר", אליהו שם טוב ארדיטי ("לה טריבונה ליביה") (הבמה החופשית), אליהו ב'אסי, המשורר שלמה שלם ואחרים. כמעט כל אחד מכתבי העיתון שימש לאחר מכן ככתב או כעורך בעיתונים אחרים מכל גווי הקשת הפוליטית; Aron Rodrigue, Sarah Abrevaya Stein (eds.), *A Jewish Voice from Ottoman Salonica: The Ladino Memoir of Sa'adi Besalel a-Levi*, trans. Isaac Jerusalemi, Stanford 2012.
- 16 שרה אלחנאטי, "אילווייוס אה לואיזה", לה איפוקה, 31.8.1900; ראו גם סדרת כתבות חתומה ע"י Mlle Elisa: לה איפוקה, 27.7.1900, 15.2.1901, 3.5.1901, 8.11.1901 ועוד. Elena Romero, "Mlle Elisa: Una periodista colaboradora del periodico de Salonica La Epoca aprincipios del siglo XX", *Congreso internacional: Mujeres Sefaradies lectoras y escritoras (siglos XIX-XXI)*, Madrid, 17-19, octubre 2012.
- 17 Mlle Alegre Matalon, לה איפוקה, 29.12.1905.
- 18 Mlle Alegre Matalon, "פור לאס מאיטראק די איסקולה", 20.7.1906: ... אינטראנדו אלה איסקולה אל

נראה שעורכי העיתונים בשאלוניקי ידעו בדיוק מה נשים רוצות, מה נשים צריכות ומה נשים חושבות, ופרסמו את "הגיגי הנשים" במדורים מיוחדים שנקראו "כולה קלארה"¹⁹, "כולה מלכה"²⁰ ו"כולה ג'אנג'ה"²¹. היו אלה מאמרים פוליטיים-חברתיים נוקבים שנכתבו בסגנון "נשי שאלוניקאי", דהיינו, שפה ארכאית, פשוטה ועממית, השונה מסגנון הכתיבה העיתונאי. כוונת המדור לא הייתה לתת במה לנשים בענייני דיומא, אלא להעביר מסר פוליטי וחברתי בשפה היתולית, שנונה ועסיסית. דהיינו, הגברות המכובדות היו גברים שחתמו בפסבדונים נשי.²² כך שלמרות מהפכת החינוך שהתחוללה בכל האימפריה העות'מאנית מאמצע המאה ה-19 – בתי ספר ממשלתיים שנועדו למוסלמים, בתי ספר של המיסיון הקתולי והפרוטסטנטי, בתי ספר פרטיים ובתי הספר של כ"ח – הנשים לא נטלו חלק במהפכת התקשורת, להוציא סופרת צעירה, לא נשואה, בשם ריינה כהן.²³ בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 יצאו לאור בשאלוניקי שלושת הספרים הבאים:

1. לאס מוג'אג'אס מודירנאס: אונה בואין ליסיין אה סיירטאס מוג'אג'אס די מואיסטרה איפוקה פור קיטארלאס דיל קאמינו ייראדו", סלוניקי 1898, פור לה סיניורינה ריינה מ' הכהן (הנערות המודרניות: שיעור טוב לנערות מסוימות בתקופתנו על מנת להניא אותן מהדרך הטועה, הנערה ריינה מ' כהן).

אמאניסיר דיל דיאה, איליאס נו סאלין קי אל אנוג'יסיר; פארה איליאס נו איי ני ריקראסיוניס ני צ'אקאנסאס... איס טריסטוי! אי דיוזיר קי קון איסטטה פאגה מיסקינה לאס מאיאסיראס די איסקולאס פארטיקולאריס די צ'אקאנסאס קום פארניניטיס, אפאריו'ארסין אונה דוטה, בלאנקיריאה, איטס...";

על הנדוניה ומשמעותה ראו: Jack Goody, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Eng. 1973; Michael Herzfeld, "The Dowry in Greece: Terminological usage and Historical Reconstruction", *Ethnohistory* 27, no. 3 (Summer 1980), pp. 225-241.

על הנדוניה ומשמעותה בקרב המשפחות היהודיות בשאלוניקי ראו: גילה דרר, "נישואין כאסטרוטגית קיום ערב הגירוש למחנות ההשמדה בשאלוניקי 1943: המשכיות ותמורה", איל פריזוניטי 1 (2007), עמ' 209-225.

19 בולה קלארה, "קרוניקה פופולאר", לה איפוקה, 31.8.1906, על ההבדלים בין החינוך בכ"ח לחינוך בתלמוד תורה. בולה פירושו גברת מכובדת, רבת שנים, ללא השכלה, אולם בעלת חכמת חיים הנובעת בעיקר מאריכות ימים ושנים.

20 בולה מלכה, "קרוניקה", איל שאמאר (הסטירה), 28.1.1921, על עליית מחירי הלחם והשביתות באירופה.

21 בולה ג'אנג'ה, "לאס פוסטימאס די ג'אנג'ה", איל ג'אקיטון (סטירת לחי), 21 שבט 1922, על הקמת בית יתומות.

22 השימוש בפסבדונים בכלל ובפסבדונים נשי היה נפוץ. דוד בוניס, קולות משאלוניקי היהודית: קטעים מהסדרות ההיתוליות בג'ודזמו "טיאו איזרה אי קו מוז'יר צנוטה" ו"טיאו צחור אי קו מוז'יר ג'אמילה" מאת משה קאזיס, ירושלים-שלוניקי תש"ס (1999); ראו גם העיתונאי, העורך, המתרגם והסופר יצחק (איזאק) דוד פלורנטין שפרסם רבים מספריו תחת שם העט מגדה ז'אן פ'לוריאן.

23 ריינה כהן חיברה מספר ספרים, אולם רק שלושה יצאו לאור. ד"ר דב הכהן תהה אם ריינה כהן היא אכן אישה או פסבדונים, וזאת בשל הנושאים בהם חזרה לעסוק ומשום שבשאלוניקי השימוש בפסבדונים נשיים היה מוכר ונפוץ. רק לאחר שעיינתי באוטוביוגרפיה היה לי ברור שכתב היד נכתב ע"י אישה.

2. פור לוס מודירנוס: און ראזונאמיינטו קונטרה לה מאנס'ביס די מואיקטרה איפוקה, סלוניקו 1899, פור לה סיניורונה ריינה מ' הכהן (על המודרנים: הסקת מסקנות כנגד הצעירים של תקופתנו).

3. קומינטארייו די דניאל קומפואיקטה די פארטי מאדמוואזיל ריינה די מנחס הכהן, סלוניקו 1901²⁴ (פירוש ספר דניאל, נכתב ע"י ריינה בת מנחס הכהן).²⁵

לאס מוג'אג'אס מודירנאס ופור לוס מודירנוס הם ספרונים קטנים, בני 12 עמ' ו-16 עמ', שנמכרו למתפללים בבתי הכנסת בעלות נמוכה. הספרים שייכים לז'אנר ספרות המוסר הרבנית שנכתבה בדיאלוג שבין הספרות הרבנית המסורתית לאתגר של המודרניות. הם משקפים את התמורות בחיי היום יום, היחסים בין גברים ונשים (בעיקר הצעירים), ההדחה, סכנות החילון והשפעות המודרנה שנבעו מבתי הספר של כ"ח וממוסדות המיסיון הקתולי והפרוטסטנטי.²⁶

לאס מוג'אג'אס מודירנאס ופור לוס מודירנוס יצאו לאור בבית הדפוס "עץ החיים" שפעל בשאלוניקי מאמצע המאה ה-19. בהוצאת "עץ החיים" הודפסו מעל מאה וחמישים ספרים וחוברות בנושאים שונים. בית דפוס עתיק זה היה בבעלות משפחת סעדי הלוי אשכנזי ובו יצא לאור העיתון לה איפוקה, ומשנת 1897 גם העיתון איל אכ'יניר (העתיד).²⁷ על מגמות ההתחדשות והשאיפה להפצת החינוך וההשכלה של דפוס "עץ החיים" אנו למדים מידיעה בעיתון:

24 במאמר זה לא אעסוק בפירוש ספר דניאל. לא בכדי נזכר הפירוש לספר דניאל אצל משה דוד גאון במשכיות לבב. הוא מונה את פירושה של ריינה כהן לספר דניאל בתוך רשימת "מעם לועז על נביאים וכתובים" עמ' נ' ועמ' ס"ה (תורה לד"ר טינה ריבלין ז"ל שהאירה לי הפניה זו). משה דוד גאון, משכיות לבב על מעם לועז: גלגולו וגורלו של ספר קורא הדורות בלשון האשפניולית, ירושלים תרצ"ג, עמ' 10. <http://hsf.bgu.ac.il/gaon/levav.pdf>

25 בשני הספרים הראשונים תוארה של ריינה הוא סיניורונה, ואילו בפירוש ספר דניאל התואר הוא מאדמוואזיל. הן סיניורונה והן מאדמוואזיל בשפה הספרדית והצרפתית פירושו עלמה, דהיינו אישה לא נשואה.

26 בתי הספר של כ"ח בתקופה זו היו בתי ספר יהודיים ששילבו תכנים מודרניים מערביים עם לימודי יהדות. על בתי הספר של כ"ח ראו הערה 6.

27 על בית הדפוס ראו: אברהם יערי, דגלי המדפיסים העבריים: מראשית הדפוס העברי ועד סוף המאה התשע-עשרה, ירושלים תש"ד [1943]; הנ"ל, הדפוס העברי בארצות המזרח, ירושלים תרצ"ז-ת"ש; יוסף נחמה, "שלוניקי עיר הוצאה לאור", בתוך: דוד א' רקנטי (עורך), זכרון שלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, ח"ב, תל-אביב תשל"ב-תשמ"ו, עמ' 250-260; ראו גם הערה 9 (יצחק ש' עמנואל).

סופימוס קון פלאזיר קי לה סוגיטה "עץ החיים" סי איסטאן אוקופאנדו פור קיטאר איל אימטיאז פור אזיר אפאריסיר אונה או מאס גאזיטאס אלה סימאנה. איספיראמוס קי סירה אונה בוגאד פארה לוס אביטאנטים די נואיטרה סינ'דאד אין איספאנדיינדוסי לה אינסטרוקציון.²⁸

נהנינו לדעת שאגודת "עץ החיים" פועלת לקבל אישור להוציא לאור גיליונות נוספים בשבוע (בראשית דרכו יצא העיתון "לה איפוקה" כשבועון). אנו מצפים שיהיה זה להרחבת ההשכלה ולטובת תושבי עירנו.

נראה שדפוס "עץ החיים" קיבל את האישורים המבוקשים מהממשלה, והוציא לאור את: ספר דברים 1883, "לה היסטוריה די איווב" 1889, מהדורה חדשה ל"מעס לונו - ספר בראשית" 1897, ספרי המוסר ספר זכות ומישור ליצחק פרחי 1887, ספר דרכי האדם ליצחק בכור אמאראג' ויוסף בן מאיר ששון 1892, ומהדורה חדשה לספרו של אליעזר פאפו פלא יועץ 1899-1900.²⁹ מרשימת הספרים שהודפסו בדפוס "עץ החיים" אנו רואים שספריה של ריינה כהן תאמו להשקפות העולם של המוציאים לאור, ובוודאי לעניין ההתחדשות – הוצאה לאור של ספרים שנכתבו ע"י אישה. בית הדפוס "עץ החיים" והעיתון "לה איפוקה" קידמו את פרסום הספר. בהודעות לעיתונות הם הדגישו את עובדת היות הסופרת אישה, וציינו שתופעת נשים כותבות היא תופעה מיוחדת וחשובה שיש לעודדה.

העלמה ריינה בת מנחם כהן עומדת להוציא לאור ולהעמיד למכירה את 'פירוש לספר דניאל'. לפירוש זה משמעות מיוחדת משום שהוא נכתב ע"י אישה. העלמה כהן מתעתדת להוציא לאור עוד יצירות חדשות וחשובות אם הציבור יעודדה. אנו בטוחים שבמחיר של 3 גרוש לחוברת אף אחד לא יעכב את הסופרת להמשיך בדרכה (בעבודתה).

סינוריה ריינה די מנחס הכהן בייני די אידיטאר אי מיטיר אין בינדידה איל קומינטארייו סוברי דניאל. פור סיר קאלידו די לה פינדולה די אונה דימואזיל איסטוס קומינטארייוס פריזינטאן אונה סיירטה אימפורטאנסה. מאדמואזיל כהן סי פרופוני די קיטאר מואיב'אס אי מאס אימפורטאנטים אוב'ראס אה לוז סי איל פובליקו לה אינקוראז'יה. איסטאמוס סיגורוס קי דיאלנטרי 3 גרוש פריסיו די לה ברוטורה דינגונו סי טראב'ארה אי אימפושארה לה אאוטורה אה קונטינטאר אין סו קאמינו.³⁰

מהאוטוביוגרפיה שלה אנו למדים שריינה כהן שילמה מכיסה את הוצאות ההדפסה של ספריה. על מנת להדפיס את "לאס מוג'אג'אס מודירנאס" ו"פור לוס מודירנאס" לוותה ריינה כספים משכנות, אלא שבית ההוצאה לא עמד בהתחייבויות ההפצה ולא שילם לה את ההוצאות, וכתוצאה מכך היא שקעה בחובות. על מנת להחזיר את ההלוואות יצאו ריינה, אחיה ואחיותיה לרחובות ומכרו את החוברות בבתי כנסת ובמקומות ציבוריים. בשל אכזבתה מהוצאת "עץ החיים" היא הדפיסה את "קומינטארייו די דניאל" בדפוס "לה איפוקה", אולם גם בהוצאה לאור של ספר זה השתתפה בעלויות ההדפסה.³¹

28 לה איפוקה, 12.9.1878.

29 לשלושת הספרים האחרונים התייחס החוקר Matthias Lehmann. ראו הערות 5, 7.

30 "נובידאדיס לוקאלים", לה איפוקה, 9.8.1901. הודעה דומה פורסמה בתאריך 7.6.1901.

31 אוטוביוגרפיה, עמ' 42-46, 60.

חינוך והשכלה – בית הספר הפרוטסטנטי והשפעתו על כתיבתה

במאה ה-19 פעלו באימפריה העות'מאנית ובצפון אפריקה אגודות מיסיונריות פרוטסטנטיות שמטרתן הכנסת היהודים תחת כנפי הנצרות.³² נראה שהמיסיונרים הצליחו למלא את כתי הספר בתלמידים ובתלמידות רבים, אולם מעטים היו היהודים שהמירו את דתם לנצרות. בשנות ה-60 של המאה ה-19 ייסדו בשאלוניקי הכומר פיטר קרוסבי (Peter Crosbie) ואשתו את בית הספר לבנות של המיסיון של הכנסייה הסקוטית,³³ The Jewish Mission of the Established Church of Scotland. בשנת 1875 נסגר בית הספר, ונפתח מחדש בשנת 1877. בית הספר המשיך לפעול גם לאחר מותו של הכומר קרוסבי בשנת 1904, ונחשב לאחד מבתי הספר הטובים בעיר.³⁴ למדו בו אנגלית,³⁵ צרפתית, עברית,³⁶ לאדינו, תפירה ומלאכת יד, ובוגרותיו הקימו את ארגון הסעד והעזרה ההרדית Guild of Sympathy.³⁷

דוד בנבנישתי כותב בזיכרונותיו על מיסיונר שנשלח מאנגליה לשאלוניקי, הקים בית ספר, ו"למרות מרצו ותחבולותיו לא הצליח לרכוש אף נפש אחת. שולחיו העירו על כישלונו

- 32 Avner Levi, "Shavat Aniam: Social Cleavage, Class war and Leadership in the Sephardi Community The Case of Izmir 1847", in Aaron Rodrigue (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry*, Bloomington 1992, pp. 183-202. לאה ברונשטיין-מקובצקי, "פעילות המיסיון האמריקאי בקרב היהודים באסתנבול, שלוניקי ואיזמיר", בתוך: מינה רוזן (עורכת), ימי הסהר, תל-אביב 1996, עמ' 273-311; אליעזר בשן, היהודים במרוקו במאה ה-19 והמיסיון האנגליקני, רמת גן 1999; Leah Bornstein-Makovetsky, "Jewish Converts to Islam and to Christianity in the Ottoman Empire in the Nineteenth Century", in Mina Rozen (ed.), *Jewish Communities in Turkey and the Balkans 1808-1945*, vol. 2, Tel Aviv 2002, pp. 83-127; Inger Marie Okkenhaug, *The Quality of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure: Anglican Mission, Women and Education in Palestine 1888-1948*, Leiden 2002; רחל סבע (וולף), קונטרס 'שעות עניים' [שעות עניים] בלאדינו (איזמיר 1847), עיון ז'אנרי ותמטי בקורותיו של פילוג חברתי פנים-קהילתי וביטוייו בשני שירי קופלאס ספרדיים-יהודיים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראיילן, תשס"ח.
- 33 יצחק שמואל עמנואל, תולדות יהודי שלוניקי, עמ' 131. תדפיס מתוך: דוד א' רקנטי (עורך), זכרון שלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, תל-אביב תשס"ח.
- 34 "אין סאלוניקו: מואירטי די ריב'רינדו פ' קרוסבי", איל אבי'יר, 28.11.1904.
- 35 "נוכ'ידאדים לוקאלים", לה א'פוקה, 17.5.1901. עיתון אנגלי הציע אלף שטרלינג פרס למי שיכתוב את החיבור המעולה ביותר על "מה תעשה נערה לא נשואה אם יהיו ברשותה 1,000 לירות שטרלינג". הנערה שזכתה היא מדמואזיל קוב'ו משאלוניקי, תלמידה בבית הספר קרוסבי.
- 36 Rachel (Saba) Wolfe, "From Protestant Missionaries to Jewish Educators: Children's Textbooks in Judeo-Spanish", *Neue Romania* 40 (2011), 135-151.
- 37 "אין סאלוניקו", איל אבי'יר, 28.12.1904. בוגרות בית הספר תורמות ספרים לתלמידי עניים ב"תלמוד תורה". ריינה כהן אינה מזכירה באוטוביוגרפיה את אגודת הבוגרות.

בעבודתו. ענה להם המיסיונר, שהתחבב בינתיים על יהודי העיר, בזו הלשון: עברתי בנאמנות, ואף הצלחתי, שכן עד היום לא עלה בידי היהודים להעבירני לדתם...."³⁸
 ואכן, הכומר קרוסבי היה חביב על כל תושבי שאלוניקי. בהלווייתו השתתפו אלפים, בני שלוש הדתות, ביניהם ראש הקהילה היהודית יעקב מודיאנו, נשיא כ"ח מואיזי מורפורגו, עורך הדין של הקהילה עמנואל שלם, ועוד. בעיתון אף נכתב הספר קצר המשבח ומהלל את הנפטר.³⁹

רוחו הסובלנית, צניעותו וטוב ליבו זיכו אותו באלפי מעריצים בני כל המעמדות והדתות. הוא היה חביב במיוחד ליהודים מבלי לנצל הזדמנות להרחיקם מדתנו. בית הספר לבנות אותו יסד הוא אחד מבתי ספר הטובים בעיר... הוא העניק שירותים רבים לשאלוניקי בכלל ולאחינו במיוחד בעזרתו להפצת השפה האנגלית. אנו מזכירים כי במשך שנים רבות בבית ספר זה למדו הבנות את השפה העברית.

...קו לארגו איספיריטו די טולירינסייה, קו מודיסטיאה אי קו טואינדאד די קוראסון לי גאנארון מיליס אי מיליס די אדמיראדורים אינטרי טודאס לאס קלאסאס דיל פואיבלו, קין דיפירינסייה די ריליג'יון. איל קי מוסטראצ'ה פארטיקולארמינטי אמאצ'לי צ'ירסו לוס ג'ידיוס קין טזקאר נונקה די סירצ'ירסי די דינגונה אוקאזיון פור אלטארלוס די נואיסטרה פ'יי. לה איסקולה די איזיאס קי איל פ'ונדו, איס אונה דילאס מיז'ורים די לה סיב'דאד... רינדיון אימינסוס סירצ'יסיוס אה סאלוניקו אין ג'יניאל אי אה נואיסטרוס אירמאנס אין פארטיקולאר אין אייודאנדו איל איספאנדימינטו די לה לינגואה אינגליזה. אקודרימוס קי מיינטרים מוגוס אניוס איסטה איסקולה טוב'ו גראנדי קויידאדו די אינסנייאר איל עיבריאו אה סוס איליב'אס.

לדברי השבח וההלל שנכתבו על הכומר קרוסבי ובית ספרו אין רמז באוטוביוגרפיה של ריינה כהן, אולם כבר בפסקה הראשונה הפותחת את האוטוביוגרפיה היא מציינת את העובדת שלמדה בבית ספר זה.

אין איסטאנדו אין אונה איסקולה פרוטיסטאנטה, אונה טארדי, אונה אמיגה דימי קלאסה מי דימאנדאצ'ה אונה קיסטיון ריליג'יוזה. ערב אחד, בהיותי בבית ספר פרוטסטנטי, שאלה אותי חברה בת כיתתי שאלה בענייני דת.⁴⁰

על העובדה שבבית הספר למדו בנות יהודיות רבות, בעיקר ממשפחות עניות, אנו למדים ממאמר בעיתון "לה איפוקה" 1877 המציין שמאדאם גואדילי, מורה בת שלושים שלימדה בבית הספר, נפטרה ממחלה מדבקת. המאמר אינו יוצא כנגד העובדה שילדות ממשפחות יהודיות לומדות בבית ספר נוצרי אלא דואג יותר לבריאותן הפיזית:

38 דוד בנבנשתי, יהודי שאלוניקי בדורות האחרונים: הליכות חיים, מסורת וחברה, ירושלים תשל"ג, עמ' 218.

39 "אין סאלוניקו: מואירטי די ריב'ירינדו פ' קרוסבי", איל אביניר, 28.11.1904.

40 ריינה כהן, אוטוביוגרפיה, עמ' 1.

מוס איסקפאנטאמוס נון קאכ'זי דאניו אין לה סודיטה או דואגים שלא ייגרם נזק בבית הספר... בו איסקולה... אין לה קואלה מונג'אס איז'אס די ג'דיינס לומדות חנים ילדות יהודיות רבות. איסטודייאן דיבאלדיס".⁴¹

מילת המפתח היא "דיבאלדיס" (חינם). העובדה שריינה כהן נשלחה ללמוד בבית ספר של המיסיון מעידה על כך שמשפחתה הייתה ענייה ולא הייתה דתית במיוחד. עולה השאלה מדוע לא נשלחה ללמוד בבית ספר של כ"ח, בו למדו בנות העניים חנים? איננו יודעים מתי ריינה כהן נולדה ומתי נפטרה, וכן איננו יודעים מה היה מצבה הכלכלי של משפחתה. על פי האוטוביוגרפיה שכתבה אנו למדים שהמשפחה הייתה מרובת ילדים. אפשר שהבנים אכן עמדו בקריטריונים של בני עניים והתקבלו לבית הספר של כ"ח ללא תשלום, אולם האב סרב לשלם על חינוך בנותיו. הסיבה שריינה נשלחה ללמוד בבית הספר הפרוטסטנטי הייתה קמצנותו, וזאת על פי עדותה.

אין לה קאמארה קי יו איסקריבי' איל ליברו די דניאל אבי'אה 7 ב'ינטאנאס. אין קאדה ב'ינטאנה אבי'אה און ג'אס או 2 מאנקוס. מי פאדרי פור קו איסקארסוזה מוס דיאבי'ה לוס ג'אמיס רוטוס. 8 איז'יקוס ג'יקוס מוס אינטיג'אראמוס די פ'ריאוס אי איסטו פאדרי נון טוינאה פ'יאדאד די קוס קריאטוראס, קי סי לי אבי'אן אזיר חאזינוס... מי מאדרי פור קונטראריטה אי מי פאדרי פור איסקארסוזה נון מי דיאירון מיטיר לומברי אין לה קאמארה...⁴²

ריינה כותבת ויוצרת למרות הכפור החודר לביתה, ולמרות חוסר הסובלנות והכעס של בני משפחתה כלפי רעיונותיה ודרכה, שהיו חריגים בנוף היהודי ובעולם העות'מאני באותה התקופה. האם בית הספר הפרוטסטנטי היווה עבורה מקום מקלט ונחמה? נראה שגם בבית הספר נתפסה ריינה כשונה, אך חכמה בעיני התלמידות. האוטוביוגרפיה של ריינה כהן נפתחת בתלונה על איכות ההוראה בבית הספר ועל יחס מבזה ליהדות ולגזע היהודי. אחת מחברותיה לכיתה שואלת את ריינה שאלה בענייני דת. ריינה עונה לה, והתלמידה מתפעלת ואומרת:

41 "נבידאדיס לוקאליס", לה איפוקה, 24.12.1877.

42 כהן, אוטוביוגרפיה, עמ' 22.

אם הייתי שואלת את אחת המורות היא לא הייתה יכולה לענות. אל תתפלאי, אמרתי לה, הפרוטסטנטים יודעים רק מה שכתוב בספר התנ"ך. לא הצלחתי לסיים את המשפט, והמורה יצאה בכעס מחדרה, בשומעה את מילותיי. היא אמרה לי, את טועה, גבירתי הצעירה, אתם היהודים עם חסר חינוך, אתם אוהבים את הכסף ואתם עובדים רק עבור הכסף ולא עבור החינוך.... אתם עם ללא תרבות וידע, אתם גנבים ורמאים.

...אח טאלה מאריסקטרה קי לה דימאנדי נון מי לה פואידי ריספונדיר. נון טי מאראב'יליים לי דיזי יו, איסקטאס פרוטסטאנטאס סאב'ין לוקי אים איסקריטו אין לה ביבלייה סולו. נון אלקאנסי אה איסקאפאר איל בייב'ו, קי לה מאריסקטרה סאלי קון ראב'ייה דילה קאמארה. אין סינטיינדו איסקטה פאלאב'רה, אילייה מי דיזו, טי ייראס מאדמוואזיל. סוט ב'וזוטרוס ג'ידיוס, קי סוט און פואיבלו אינייראנטו, סוט ב'וזוטרוס קי אמאש סולו לה מונידה, קי אי לאזדראש סולו פור לה מונידה אי נון פור לה אינסטרוקשיון... סוט און פואיבלו סין קולטורה אי סין סאב'יר, סוט לאדרונס אי פ'אלסאדורים.⁴³

לשמע האשמות אלו ריינה כהן נעלבה ונפגעה מאוד. היא שבה לביתה ובכתה כל הלילה, כשמילותיה של המורה מצלצלות ומהדהדות באזניה. אולם דווקא היחס המבוזה והמזולז כלפי היהדות וכלפי בני עמה הוא זה שהעיר את הרגשות הדתיים והלאומיים של ריינה. ריינה, המודעת לעומק התרבות וההיסטוריה היהודית ולעושרה, החליטה להקדיש את עצמה ללימודים ולדעת, על מנת להעניק כבוד לאומה היהודית. החלטה כבודת משקל לנערה יהודייה צעירה, בתקופה שבה משאת נפשן כל הצעירות בנות גילה, ושל הוריהן, הייתה להינשא בגיל מוקדם, דהיינו למצוא חתן ולהקים משפחה.⁴⁴

הספר הראשון שריינה קראה והושפעה ממנו רבות בלימודיה ובכתיבתה היה ההיסטוריה של אלכסנדר הגדול:

אני קראתי את ההיסטוריה של אלכסנדר הגדול, והגדולה הפוליטית של אלכסנדר כאילו ננעצה בליבי והרגשתי רוח (קרוב) כדי להילחם לניצחון הצדק והאמת, וכך הקדשתי את עצמי ללימודים.

יו מילדאב'ה לה איסטורייה די אליקסאנדרו איל גראנדי איל ג'יניו פוליטיקו די אליקסאנדרו פאריסיו פונטארסי אין מי קוראסון, אי מי סינטי אנסי און איספירטו פור קונבאטיר פור איל טריאומפ'ו דילה ג'וסטיסיה אי דילה ב'ירד'אד אנסי יו מי די אהיל איסטודיון.⁴⁵

כמו כן התעמקה ריינה כהן בספרות המוסר ובפילוסופיה. יצירתה מעידה בבירור שהמחברת הכירה סוגות ספרותיות רבות וקראה מגוון רב של ספרים. יצירתה היא יצירה יהודית, אך משלבת ידיעות רבות מתחום התרבות והספרות הכללית. בספריה "לאס מוג'אג'אס מודירנאס"

43 אוטוביוגרפיה, עמ' 1.

44 ראו: אוטוביוגרפיה, עמ' 13, 15, 27, 86, 95 ועוד; אברהם חיים פריימן, סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד, מחקר היסטורי-דוגמתי בידיני ישראל, ירושלים תש"ה; גילה הרר, היבטים בחיי המשפחה היהודית בשאלוניקי 1900-1943, זמן הנשים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, אוקטובר 2003.

45 אוטוביוגרפיה, עמ' 2.

ו"פור לוס מודירנוס" משלבת ריינה כהן משלים, סיפורים מהתנ"ך, ספרות מדרש ואגדה ומימרות מן הגמרא.⁴⁶ בין היתר היא מביאה את מדרש "מעס לועז" לספר בראשית (בתיאור גן העדן),⁴⁷ מצטטת מספרי הנביאים (ירמיהו מב, מג),⁴⁸ מכירה את סיפור יהודית והולפרנס⁴⁹ וספרות קלסית ספרדית כ"דון קישוט" ו"רומאנסוס די קאז'אלאריאה" – רומנסירו של שירת אבירים. האם למדה בבית הספר ספרות ספרדית או הושפעה מהרומנסות היהודיות ספרדיות שהיו נפוצות בתקופתה?⁵⁰

"לה לוז דילה זכינה" – אור השכינה

אולם ריינה לא עשתה את הדרך אל הלימוד והידע לבדה. בלילה קרה לה משהו, ובבוקר הייתה שונה.

אלה מאנייאנה מו דיספירטו, יו דיכ'ינו אוטרה פירסונה. און איספירטו מואיכו נאסיוו אין מי קוראסון, אי מי מוסארט'בה און קאמינו אסיגואיר, אי אונה קלארידאד רילומברא'בה מי אימאג'ינאסיוו.⁵¹

בבקר התעוררתי, הפכתי לבן אדם שונה, רוח חדשה נולדה בליבי, והראתה לי את הדרך בה אלך, וזוהר האיר את חזיוני.

בשנתה נגלה אליה "איספירטו" (רוח). מי הוא הרוח? האם אפשרי הדבר? האם לריינה כהן היה "מגיד" כפי שהיו לר' יוסף קארו, חיים ויטאל, רמח"ל ואחרים?⁵²

התפיסה המקובלת היא שבמיסטיקה היהודית (המזוהה עם הקבלה) אין נשים מיסטיקאיות, ומכאן שבלתי אפשרי שהיה להן "מגיד" אשר ינחה אותן בכתיבתן.⁵³

46 ריינה כהן, פור לוס מודירנוס, עמ' 11. על ר' עקיבא, פאפוס ואדריאנוס, ברכות סא ע"ב.

47 יעקב כולי, מעס לועז, ספר בראשית, קושטא, תצ"ג, עמ' 11.

48 ריינה כהן, פור לוס מודירנוס, עמ' 12, 15.

49 ריינה כהן, פור לאס מוג'אג'אס מודירנאס, עמ' 4.

50 שם, עמ' 4-5. על רומנסות והשפעתן המיסטית על שבתאי צבי ראו: שמואל ורסס, "מליסלדה עולה מן הרחצה: גלגוליה של רומנסה שבתאית", פעמים 88 (תשס"א), עמ' 76-97; גם טרזה מאוילה, המיסטיקאית הספרדית שפעלה במאה ה-16, גדלה על סיפורי אבירים, רומנסות וקדושות של הכנסייה. ראו: Allison E. Peers (ed.&trans.), *The Life of Teresa Of Jesus: The Autobiography of Teresa of Avila*, New York 1991, pp. 68-70; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, N.J. 1990.

51 אוטוביוגרפיה, עמ' 2.

52 יוסף קארו, ספר מגיד מישרים, יוסף הכהן (עורך), ירושלים: הוצאת העורך, תשס"ז (2007); חיים ויטאל, ספר החזיונות, אהרן ז. אשכולי (עורך), ירושלים תשי"ד (1954).

53 יוסף חיות, "דרך לא מקובלת? מיסטיקאיות יהודיות באספקלריה של 'ספר החזיונות' לר' חיים ויטאל", ציון, סז (תשס"ב), עמ' 139-162; גרוסמן אברהם, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 342-345.

יוסף חיות מערער על זו, ומתייחס לתופעת המיסטיקאיות היהודיות שפעלו במאות ה-16-17 בצפת ובדמשק. במאמרו הוא מבקש להעריך את ממדיה החברתיים של התופעה ולהרהר על פשר היעלמותן מהזיכרון ההיסטורי היהודי. לטענתו, היעלמותן נובעת בעיקר מהעובדה שנשים אלו לא ידעו קרוא וכתוב ולא העלו את חזיונותיהן בכתב. על פי האוטוביוגרפיה, הרוח (הטובה) מופיעה לעיני ריינה לעיתים קרובות, מנחה ומעודדת אותה ללכת בדרכה ומביאה אותה לשיאים צלולים ובהירים של תהילה, כבוד, עושר ונחת רוח. לעיתים מובילה אותה הרוח (והפעם זו הרוח הרעה) לתהומות הצער, הייסורים, הייאוש והאובדן.⁵⁴

לפתע הופיע בחזוני אור רוחני כוזהר השכינה ודרך צלולה מאוד וזוהרת. את כל הרקיע כיסה ענן שחור וכבד שהחשיך את הכול. אני נמלאתי אימה בראותי את המראה הזה, ושאלתי מה זה? האם זה המוות הקדום? לא, אמר לי הרוח, זה חזק יותר מהמוות. זה הגורל הרע והאסון הרודף את האדם, והוא (האדם) משתוקק למות, אך הוא (המוות) אינו מגיע. הבטתי למרום וראיתי עוד. הבחנתי בהר גבוה. הרוח אמר לי: טפסי על ההר. כאשר התחלתי לטפס הופיע רוח רע שלא הניח לי לעלות.

אינסופיתו מי סי פריזיטו אין לה אימאז'ינאסיון אונה לוז איספיריטואוזה קומו לה לוז דילה שכינה אי און קאמינו מונג'ו קלארו אי רילווייט. אין טודו איל סילו אז'יאה און נוב'י איסקורו אי איספסו קי איסקוריסיה טודו. יו מי איסטרמיסי די בי'איר איסטה בי'סטה די דימאנדי קי איס איסטו? איס לה מואירטי פרימאר ? נון. מי דיטו איל איספיריטו, איסטו איס מאס פ'ואירטי דילה מואירטי. איסטו איס לה מאלה סואירטי אי לה דיזגראסיה קי פירסוגי אלה פירסונה אי קי דיזיאה לה מואירטי אי נון לי בי'יני. מיירי אין אלטו אי בי' מאס, יו רימארקי אונה מונטאנייה אלטה. איל איספיריטו מי דיטו סוב'יר איסטה מונטאנייה קואנדו פ'ואי פור סוב'יר מי סי פריזיטו און איספיריטו מאלו קי נון מי דיז'אה סוב'יר.

אמנם ריינה כהן אינה מציינת באוטוביוגרפיה שהרוח עוזר לה בכתיבתה, אולם האם היה זה אפשרי לגבר או לאישה לכתוב ולהוציא לאור שלושה ספרונים בתקופה כה קצרה, 1898, 1899, 1901, ואף לכתוב מדרש על ספר משלי, "קומינטארייו די משלי"⁵⁵

כל הספרים שכתבה ריינה כהן מבוססים על מקורות עתיקים וחדשים רבים, אולם אין היא מספרת שבביתה הייתה ספרייה, וכמו כן אין עדויות לכך שישבה בבית המדרש והשתמשה

54 על התופעות המלוות את הופעת הרוח הטובה והרעה (איספיריטו בואינו ואיספיריטו מאלו) ראו: ג'וליה קריסטה, שמש שחורה: דכאון ומלנכוליה, תרגום מצרפתית: קרן שמש, תל-אביב 2006, עמ' 26-31.

55 הספר אמנם לא יצא בדפוס, אך על פי עדותה, היא מסרה את כתב היד למשכיל, מנהל תלמוד תורה הגדול, משה יעקב אוטולנגי, שהעבירו לבית המדרש של הרב חיימוג'ו קוב'ו בשאלוניקי. על אוטולנגי, ראו: דוד א' רגנטי, "השירה העברית בשלונקי בדורות האחרונים", בתוך: רגנטי (עורך), זכרון שאלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, תל-אביב תשס"ח, עמ' 277-296; אוטוביוגרפיה, עמ' 36, 42 (כתב היד נעלם ואבדו עקבותיו). ספרייתו של חיימוג'ו קוב'ו ורבות אחרות עלו באש התבערה בשנת 1917, והספרים והספריות שניצלו אבדו בתקופת מלחמת העולם השנייה וההשמדה של יהדות שאלוניקי.

בספרייתו. על פי עדותה היא אף לא יצאה מביתה, בשל נדר שנדרה, במשך חמש עשרה שנה.⁵⁶

האם רוב המקורות אותם ציטטה היו ממעט לוועז?

על היות כתיבתה אוטומטית מעידה האוטוביוגרפיה. ארבע מאות עמודים כתובים בעיפרון במחברת שורות, וכמעט שאין מחיקות כלל. אפשר לשער שלכתב היד היו מספר גרסאות, וכי הגרסה שבידינו היא הטיוטה האחרונה, אולם כאשר קיימות מספר טיוטות הכותב/ת בדרך אינו חוזר על משפטים מספר פעמים שורה אחר שורה. אופן הכתיבה הוא אוטומטי. ריינה כותבת את קורותיה במהירות, ברהיטות ובנחישות. אין זה יומן שבו היא מציינת את אשר קורה לה יום אחר יום, אלא כתיבה מהירה ורהוטה ברצף, הכפופה למצבי רוח, בהתאם להופעתו של ה"רוח".⁵⁷

כתיבה נשית – הדיו הלבנה

משה אטיאש כותב בהקדמה לספרו 'רומנסירו ספרדי':

תפקיד כביר מילאה הרומנסה בחיי הספרדים וביחוד בחיי האישה הספרדיה. היא הייתה מקור למזונה הרוחני, כמעט היחיד, במשך דורות, ממנה שאבה ביטוי ליגונה, בית אחיזה לדמיונה וניב לששונה. לא שלימות עלילתה של הרומנסה, אלא כל קטע ואפילו שורות בודדות שבה קדשוה לשימוש מסוים, אם רק דובכו שורות אלו רחשי לב בנאמנות ונתנו מבע למצב מסוים אישי משפחתי או ציבורי.

על פי משה אטיאש ואחרים, מילאו הרומנסות את צורכיהן של הנשים לביטוי עצמי. נשים יהודיות ספרדיות לא דיברו. הן שרו רומנסות עתיקות, זעקו, בכו, יללו וקוננו קינות, עלו לקברי צדיקים, רחצו קברים, הקימו מצבות, ילדו בנים ובנות והזינו את בני המשפחה באוכל ובאהבה.⁵⁸ אל מול האידיאליזציה והגעגוע אל הנשים השרות, על פי משה אטיאש, טבעה הסופרת והתיאורטיקנית הפמיניסטית הלן סיקסו (Helen Cixous) את המונח "כתיבה נשית – כתיבה בדיו לבנה". הדיו הלבנה היא כתיבה במיצי הגוף. הכתיבה הנשית, כפי שהיא מוצגת על ידי הפמיניסטיות הצרפתיות הלן סיקסו, לוס איריגרי (Luce Irigaray) וג'וליה קריסטבה

56 אוטוביוגרפיה, עמ' 23, 52 ועוד.

57 בריון זה לא אוכל להתייחס לכל כתיבה וחזיונותיה של ריינה כהן, ואני מקווה להרחיב אודותיה במאמרים נוספים בעתיד.

58 משה אטיאש, רומנסירו ספרדי, ירושלים תשכ"א, עמ' 21; גילה הדר, "הזיאה הגדולה: נשים יהודיות בבית הקברות בשאלוניקי", עתמול 30 (ספטמבר 2004), עמ' 26-27.

(Julia Kristeva), מתגדרת בחוויה הנשית הייחודית – גוף האישה, ההיריון, הלידה, גידול ילדים, הכאב, העדרה והדרתה, הכנת האוכל, הצום, השקט והקול המותר.⁵⁹ ריינה כהן הכירה את שירת האבירים, אך לא שוררה רומנטית. היו לה עמדות, מחשבות ומילים אותן דיברה והציגה בפני העילית הרבנית (החכמים) והעילית האינטלקטואלית בשאלוניקי, בירושלים, בקהיר, בפריס ובלונדון. בשונה מרוזה גבאי,⁶⁰ ריינה כהן הגיעה ממשפחה ענייה שלא עודדה את הבת לקרוא, לדבר ולכתוב, ולמרות זאת הצליחה להשמיע את דבריה ולפרסם את ספריה. אולם המחיר אותו שילמה היה כבד: אבדן מיניוטה, אבדן שפיותה ואבדן סיכוייה להינשא. ריינה כהן כתבה בעיפרון, אולם עיקר כתיבתה הייתה ב"דיו לבנה". ה"דיו הלבנה" של ריינה הייתה הדרך המקובלת על נשים חסידות, צדקניות וקדושות: תעניות,⁶¹ כאב, מחסור, דחייה והסתגרות.

תעניות וייסורין

...יו קומו קריאטורה, אגיטיו אזיר לוס תעניות. איסטו איריה אין טיימפו די אלול איל מוס אינטירו די אלול פ'נה כיפור איסטובי אזינדו תענית...⁶² עוד כילדה, קיבלתי על עצמי לעשות תעניות. היה זה בזמן אלול. כל חודש אלול עד יום כיפור התענית.

האם ריינה כהן נוהגת מנהג תענית בשל היכרותה עם המנהגים הנוצריים (אותם למדה בבית הספר הפרוטסטנטי)?⁶³ האם הייתה מקורבת לחוגי המקובלים או הכירה את מנהגייהם?⁶⁴

ותצם יהודית כל ימי אלמנותה לבד מכל ערב שבת ושבת וערב ראש חודש וראש חודש ומועדים וימים טובים לבית ישראל.⁶⁵

59 לוס איריגרי, מין זה שאינו אחד (מבחר), מצרפתית דניאלה ליבר, תל-אביב 2003; הנ"ל, אני, את, אנחנו: לקראת תרבות ההבדל, תל-אביב [תשס"ד] 2004; הלן סיקסו וקתרין קלמנט, זה עתה נולדה, מצרפתית הילה קרס, תל-אביב [תשס"ו] 2006; יצחק גורמיזאנו, "לקראת כאישה מזרחית", הכיוון מזרח, 11 (2006) <http://www.text.org.il/index.php?book=0614055>

60 ראו הערה 2 לעיל.

61 Caroline Walker Bynum, "Fast, Feast and Flesh: The Religious significance of Food to Medieval Women", in Carole Counihan and Penny Van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader*, New York 1997, pp. 139-158.

62 אוטוביוגרפיה, עמ' 10.

63 גרוסמן אברהם, חסידות ומורדות (הערה 53). על פי גרוסמן, מנהג תענית נשים אינו דאורייתא ומקורו בנצרות.

64 בצלאל לנדוי, "תענית אסתר במסורת ישראל", <http://www.daat.co.il.daat/kitveyet/mahanaim/>, taanit.htm: "משמעות מיוחדת הייתה לצום תענית אסתר בבית מדרשם של המקובלים, ומהם שראו אותו לא כזכר לגבי העבר אלא בעיקר לגבי העתיד".

65 יהודית, ח, ו.

האם רצתה להידמות באמצעות התענית לגיבורות יהודיות אשר הצילו את עם ישראל, כאסתר המלכה ("תענית אסתר"), וכיהודית אשר הרגה את הולופרנס?⁶⁶ או אולי נהגה במנהג התענית כמנהגן של נשים צדקניות בתפוצה הספרדית, "מה שנהגו קצת נשים שלא לאכול בשר בשני וחמישי לפי שהם ימי סליחה".⁶⁷ בחירתה להתענות בכל חודש אלול עד יום הכיפורים (בימים שהם ימי סליחה) מלמדת אותנו שריינה כהן שאפה לנהוג בחסידות רבה ולהתעלות למעלה רוחנית גבוהה יותר. קרול ביינום⁶⁸ וג'ואן בלומברג טוענות שבאמצעות אוכל / צום שלטו הנשים על גופן, על עצמן ועל עולמן. ריינה כהן, כקדושות נוצריות וכחסידות יהודיות, מנסה להרוס את גופה (את הגשמיות) על מנת להתעלות רוחנית. סיבה נוספת לצומות בהן היא נוקטת הוא הניסיון להכניע את גופה המתאוה, להפסיק את לחץ המשפחה לדרישה שתינשא לגבר צעיר ומבטיח שחיוזר אחריה, ולהתגבר על תהליך ההתבגרות ועל השינויים שהתחוללו בגופה. ההרס העצמי והמודע של גופה על מנת להגיע להתעלות רוחנית אינו מסתיים בהרעבה עצמית ובתעניות. היא בוכה וזועקת, ומתוך הכאב, הבכי והזעקה נחה עליה ההשראה הפואטית ופורצות המילים. עבור ריינה המילים הן בעלות כוח ריפוי מנחם. השירה נכתבת בשקט שלאחר הכאב והזעקה. אולם האם זו שירה מנחמת? האם "פיתויי השטן"⁶⁹ הם שירה מנחמת?

66 ריינה כהן, פור לאס מוג'אג'אס מודירנאס, עמ' 4. ספר יהודית הינו הספר הרביעי מבין הספרים החיצוניים, ומקורו העברי אבד. הספר נשמר ב"תרגום השבעים" ליוונית ובתרגום ה"וולגטה" ללטינית, ונמצא בגרסאות התנ"ך היווני של הכנסייה הקתולית והיוונית-אורתודוקסית. מעשה יהודית מופיע בספר חמדת ימים, דרשות לשבתות ולמועדים, ח"ב, פרק ב', דף נו-נח, קושטא, תצ"ה; על יהודית בספרות העממית של יהודי ספרד ראו: יום טוב לוינסקי, ספר המועדים, תל-אביב תשי"ז, עמ' 122-134; על יהודית וגבורת נשים ראו: שלומית שוגרמן, "לפי שהנס נעשה בידי אישה", קולך, <http://www.kolech.com/show.asp?id=48874>; עדות דני פלומבו, יליד בורסה, על סיפור יהודית וגבורתה שסיפרה לו אמו; בימים אלו כותבת נגה כהן מאוניברסיטת בן-גוריון בנגב "על ספר יהודית במסורת היהודית – היבטים פולקלוריסטיים וספרותיים".

67 ר' חיים בנבנישתי, שיירי כנסת הגדולה, או"ח, הלכות נפילת אפיים, הגה"ט, סי' קלד, דף יח, ע"ב, ירושלים, מכון הכתב, תשמ"ט.

68 Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Joan Jacobs Blumberg, Berkeley (הערה) 1987, pp. 42-49; idem, "Fast, Feast and Flesh" "The Appetite as Voice", in Carole Counihan and Penny Van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader*, New York 1997, pp. 159-179.

69 השיר לא נמצא.

אני בכיתי וצעקתי! עד שלבסוף נחה עלי רוח השירה וכתבתי את השיר "פיתוי השטן". כאשר כתבתי שירה זו נחה עלי מעט שלווה, אולם שלווה זו לא נמשכה זמן רב. אלוהים שמע את בקשתי לייסר את גופי והוא נענה לי והעניק לי כאב חזק בפי (כאב שיניים).

יו איסטובי יוראנדו! אי איסקלאמאנדו! פ'ין קי מי ז'ינו לה אינספיראסיון פואטיקה אי איסקריבי' לה פואזייה "לה טאנטאסיון דיל דיאבלו". קואנדו איסקריבי' איסטה פואזייה אריפוזי און פוקו מיה נון מי טורו מונג'ו איסטי ריפוזו. איל דייו אוליו מי דימאנדה קי מי דיירה יסורין אין איל קואירפו אי איל מי לו אקונטינטו אי מי דייו און פ'ואירטי דולור די בוקה...⁷⁰

כאב השיניים של ריינה גורם לה התעלות. באמצעות הכאב היא מרגישה חלק מהעולם היהודי-ספרדי, עבר הווה ועתיד. אין אלו "ייסורי טאנטאלו", אלא עינויי האינקוויזיציה.

נזכרתי שבהיותי צעירה וקראתי על עינויי האינקוויזיציה מהם סבלו בני ישראל, התקנאתי בהם ורציתי להיות מקדשת השם ולהוכיח יחד עימם את אהבתי וקנאתי לדת. נראה שאלוהים התחשב בתשוקתי ומילא את משאלתי בהוכיחו אותי ובהעניקו לי דרכים שונות של ייסורים. הכאב כפה התגבר מיום ליום...

מי אקודרי קואנדו אירה ג'יקה אי מילדאב'ה לאס טורטוראס דילה אינקוויזסיון איג'ה אלוס איז'וס די יסראל. יו מי סילאב'ה די איליוס אי יו קיריאה סיאיר אנסי און מארטיר אי מוסטראר קון איליוס מי אמור אי מי זילו אלה ריליג'יון. פאריסי קי איל דייו טומו אין קונסידיראסיון מי דיזיאו אי מי לו אקונטינטו אין קאסטיגאנדומי אי אטורגאנדומי אין טודו מודו די קאסטיגו. לה דולור דילה בוקה מי סי אינפ'ורטיסיאה די דיאה אין דיאה...⁷¹

המאבק בין טוב ורע, הסבל הגופני והאושר הרוחני נמשכים לאורך כל האוטוביוגרפיה. ריינה אינה יוצאת מביתה כחמש עשרה שנה, ולאחר מכן היא נוסעת לחפש אחר המשיח בירושלים ובקהיר. בשלב כלשהו החיפוש אחר המשיח הוא גם חיפוש אחר חבר לחיים, ובסופן מפח נפש ו"ייסורין".

סיכום: אישה קוראת אישה

יותר ממאה שנה לאחר שנכתבו הספרים, תקופה בה נהגו, נתקבלו, יושמו ונדרחו תיאוריות פמיניסטיות ופוסט פמיניסטיות, אני מוצאת באישה המשכילה והחכמה את החוויה הנשית הבסיסית של אישה בת ימינו – המאבק בין להיות אשת הבית הנשואה, המרצה את בני ביתה הגברים ואת החכמים (הרבנים), לבין הרצון לפרוץ החוצה, ללמוד, להשכיל ולהגיד את דבריה בקול.

70 ריינה כהן, אוטוביוגרפיה, עמ' 39.

71 אוטוביוגרפיה, עמ' 40. בשל כאבי השיניים עקרו לריינה תשע שיניים.

ריינה מתארת את הנשים באותם תיאורים וראה בהן אותן תכונות שליליות אותן מייחסים הגברים לנשים:

... "לה מוז'יר אירק אונק קוליב'רה פינטאדק... אין האישה הייתה נחש צבוע... האמת היא שחכמי צ'ירד'אד קי נון סי יירארון לוס סאל'יוס די אקיל העבר לא טעו כאשר אמרו שהיצור החזק ביותר טיימפו די דיזיר, קי לה קריאנסה לה מאס פ'ואירטי דיל מונדו אירק לה מוז'יר.⁷² בעולם הוא האישה.

בימינו, אישה המכונה "נחש צבוע" אינה ראויה להערצה. גם כאשר חכמים הצביעו על האישה כנחש צבוע הם לא התכוונו להחמיא לאישה. נהפוך הוא, גם הנחש שהוא חיה ערמומית וגם הצבע המסתיר פגמים אינם מעידים על תכונות אופי מומלצות. אולם על פי ריינה, אישה שהיא "קוליב'רה פינטאדק" היא מקור לחיקוי ודוגמה לכוח נשי.

היא יודעת בעמקי ליבה, ובעיקר משום שהיא מביטה בפנימיותה, שלנשים יש כוח רב ועוצמות כבירות שאינן באות לידי ביטוי, ורומזת לנשים שעליהן להשתמש בנשיותן, באמנות הפיתוי והעורמה, מכיוון שאלו הם הכלים היחידים שאישה יכולה להפעיל בעולם הגברי. רק כך הן תצלחנה להכניע את הגברים שיעשו כרצונן. ומהו רצונן? רצונן הוא רצונה של ריינה כהן להשיב עטרה ליושנה, להשיב את העם לאמונה היהודית הפשוטה ולקרב את בואו של המשיח, קודם משיח בן אפרים ואחריו משיח בן דוד.⁷³

...טורנארימוס אל קאמינו בואינו אי צ'ירימוס לה נחזור לדרך הנכונה ונחזה בגאולת ישראל במהרה סאלב'אסיון די ישראל פריקטו אין מואיסטרוס דיאס בימינו אמן.⁷⁴ אמן.

72 שם, עמ' 4-5.

73 על הציפייה למשיח ראו אוטוביוגרפיה, עמ' 30, 245-248; על רבי יעקב מאיר כמשיח בן אפרים ראו: גילה הדר, "כבוד האישה וכבוד האומה", פעמים (בדפוס). הרב מאיר פעל לשיפור מעמד האישה היהודייה בשאלוניקי בתקופת כהונתו (1908-1919).

74 ריינה כהן, פור לאס מוג'אג'אס מורירנאס, עמ' 11.

להביא המת בחלום – נחש מתים במסורת המאגית היהודית [מאגיית החלום היהודית (א)]

יובל הררי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בחקר הפולקלור נתפסים לא אחת מאגיה וחלומות כתחומים משיקים. שכן המונח מאגיה משמש בפולקלוריסטיקה לעתים קרובות לתחימה רחבה מאוד של מה שהוא מעבר להוויה המטריאלית השגורה של העולם. פיות, מפלצות, יערות מכושפים, סוסים מכונפים, חפצי פלא ושיקויי קסם, שדים, ואף חלומות, נתפסים לא אחת כמשתתפים במה שניתן לכנות בשם יסוד הקסם בעולם. יסוד זה, שסולק מן המציאות עם התפתחות המדע המודרני והאידיאולוגיות הגדולות, המרקסיות והפסיכואנליזה, ושבעשורים האחרונים שב וכושב לו מקום של כבוד במסגרת ההתחדשות הרוחנית של תנועות 'העידן החדש',¹ זוהה לעתים קרובות עם 'התרבות העממית' באופן הדוק עד כדי הפיכתו לאחד ממאפייניה המובהקים ביותר. אף החלום, אם

* מאמר זה נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדעים (מענק מספר 412/09). אני מבקש להודות לצוות הסטודנטים: חן אביוהר, טפת ביק, יבגני אייונברג, יועד קדרי, ליטל ליברמן-אביטל, נלה מיוחס, עינב קורן ורון לסרי, שסייעו לי בהעתקה ובמפתוח של כתבי יד. תודתי מסורה גם לגל סופר על המידע שחלק עמי בנוגע ל'מפתח שלמה', טרם פרסומו בדפוס, ליועד קדרי על הפניותיו למקורות רלוונטיים אחרים ב'אור יקר' למשה קורדובירו, ולד"ר אליעזר פאפו וד"ר פיטר לנרד על עזרתם בזיהוי אחרים מן המרכיבים הנזכרים במרשמים. ידידי, פרופ' גדעון בוחק וד"ר אבריאל בר-לבב, שקראו את טיוטת המאמר, העירו הערות חשובות ומועילות ואף להם שלוחה תודה. עוד אני מודה לפרויקט הגניזה של פרידברג על הרשות להשתמש במאגר המידע המקוון (www.genizah.org), למכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספריה הלאומית בירושלים על הרשות להשתמש בתצלומים שבידיהם, ולעובדי המכון (ובמיוחד לגב' יעל אוקון) על עזרתם.

בציטוטים המובאים במאמר פתחתי קיצורים בסוגריים עגולים, הצעתי הבהרות בסוגריים מרובעים, והוספתי סימני פיסוק (אך לא גרעתי מן הללו שבמקור).

1 על החזרת הקסם לעולם בתפיסת ה'מערב' ראו למשל: Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, 2 vols., London 2004-2005; idem, "Occulture is Ordinary", in: Egil Asprem and Kennet Granholm (eds.), *Contemporary Esotericism*, Sheffield 2013, pp. 113-133

הוא נתפס בחברה הנחקרת כמסר שמקורו בעולם שמעבר לחיי היום יום המוחשיים, היה לחלק מן ה'קסם' ונצבע בגוון 'מאגי'. ואכן, גם כלת ספר זה, שפלחים מעבודתה הפולקלוריסטית הנרחבת הוקדשו לחקר המאגיה והחלומות בתרבות ובספרות העממית היהודית, כרכה אותם לעתים זה בזה, על פי התפיסה האמית (emic) של מושאי מחקרה.²

במאמרי אני מבקש לפסוע בעקבות קשר זה, אך מנקודת מוצא שונה. בכוונתי לבחון היבט אחד של המפגש בין מאגיה וחלום בתרבות היהודית – זימון סוכני ידע לחלום באמצעים מאגיים, ולהתמקד בסוג אחד של סוכנים כאלה: מתים. ביסוד הדיון שלהלן מצויה אפוא הבחנה בין הקסם במובן הרחב שניתן לו בחקר הפולקלור, ובין מאגיה במובן הטכני-הביצועי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרות הכישוף היהודית. אקדים ואציע כי את המונח 'מאגיה' בהקשר היהודי הביצועי הנדון כאן יש להבין כפעילות טקסית אנושית, שליבתה הוצאה לפועל בעל פה או בכתב של השבעות ששמות קדושים שזורים בהן, לשם יצירת שינוי מוגדר בעולם (בדרך כלל במסגרת טקס הכולל גם שימוש בחומרים ובמחזות שמעבר לביצוע ההשבעות עצמן), לרוב ביחס למוטב או מוטבת מסוימים. זו הגדרה מצומצמת למדי של הכישוף היהודי, והיא נשענת על התמונה העולה מן המקורות המאגיים היהודיים – המוני מרשמים שמכונסים בעשרות כתבי יד וחיבורים בכישוף וב'קבלה מעשית', ושבהם התוויות לפעולות טקסיות מסוג זה, כמו גם חפצים ביצועיים (performative) שיוצרו כדי שיפעלו בעולם ככוח שהוטענו בו, באמצעות טקס, כתב סימן וצורה.³ חלומות, אם כן, אינם שותפים טבעיים לתרבות הכישוף היהודית. כשאר מרכיבי החיים הם נוכחים בזירה המאגית רק אם זומנו אליה במפורש או אם זומנה היא אליהם.

2 ראו למשל: תמר אלכסנדר, מבוא, בתוך: מרים ריימונד, מפגשים בחלום, הוד השרון, 1995, עמ' 5-50; הנ"ל, "בא חסיד בחלום: סיפורי חלום בספר חסידים", בתוך: אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין, רמת גן תשס"ו, עמ' 77; Tamar Alexander, *The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tübingen 1991, pp. 91-97; Tamar Alexander and Eliezer Papo, "El enkanto de la majia – Sephardic Magic: History, Trends and Topics", *El Prezente – Studies in Sephardic Culture* 5 [Magic and Folk Medicine] (2011), pp. 9-31.

3 על הקושי להגדיר את המאגיה ועל הערפת הגדרה מצביעה על פני הגדרה מילונית מעין זו שניתנה כאן כהגדרת עבודה, ראו: יובל הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה מקורות, ירושלים 2010, עמ' 122-134. וראו שם על מרכזיותה של ההשבעה בפרקטיקה המאגית היהודית. דיונים פנורמיים במסורת המאגית היהודית ראו: יובל הררי, "מגיה יהודית – מתווה והערות", איל פריזינטי [מאגיה ורפואה עממית] (2011), עמ' *13-85; גדעון בוחק, "אקדמות לחקר המסורת המאגית היהודית", מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 9-36, ובגרסה מורחבת: Gideon Bohak, "Prolegomena to the Study of: ובגרסה מורחבת", *Currents of Biblical Research* 8, no. 1. (2009), pp. 107-150.

א. חלומות, נחש וכישוף

למן העת העתיקה נתפסו חלומות (אם כי לא תמיד ולא כולם) כמסר שמקורו מחוץ לחולם ואשר הגיע עדין ממצייאות שמעבר לעולם המוחש.⁴ החלום נחוה כחוט מקשר בין שני עולמות: זה שממנו הגיע, בו גלויה האמת כהווייתה בשלמותה, וזה שבו חיו החולם וקהילתו את חייהם. ומכאן חשיבותו. שכן למרות צורתו הפרועה והאניגמנטית הייתה גלומה בו אמת, וזו נגעה לחיים עצמם. לתפיסה זו של החלום ביטויים רבים במסורת היהודית, כגון: "שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" (במדבר יב, ו), "חלום הוא אחד ממששים לנבואה" (ברכות נז ע"ב ומקבילות).⁵ אולם היא לא הייתה יחידה. לצדה נשמעו גם קולות שביטלו את ערכו המנטי של החלום מכל וכול, כגון "החלומות שוא ידברו" (זכריה י, ב) או "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" (גיטין נב ע"א ומקבילות). חז"ל, ובעקבותיהם גם הוגים מאוחרים יותר, העלו דרכים נוספות לביטול הערך המנטי של החלום. יש שקבעו שאינו עשוי מקשה אחת: "אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים" (ברכות נה ע"א ומקבילות); יש שהציעו כי ערכו מותנה במקורו (שנותר נעלם) – מלאך או שד: "רבא הציע: כתיב 'בחלום אדבר בו' (במדבר יט, ו) וכתיב 'חלומות השוא ידברו' (זכריה י, ב). אין קושי [בדבר]. כאן על ידי מלאך, כאן על ידי שד" (ברכות נה ע"ב,

4 לצד תפיסה זו רווחו גם עמדות שראו בחלום הרהור אנושי של חיי היום יום ולא קול שהבקיע אליהם מן החוץ. על תפיסת החלומות ביהדות בעת העתיקה נכתבה ספרות ענפה. העיונים העדכניים והרחבים ביותר בנושא זה בהקשר המקרא, ספרות בית שני וספרות חז"ל הם: רות פידלר, "חלומות השוא ידברו" – חלומות התגלות במקרא ומקומם בתולדות האמונה והמסורת בישראל הקדומה, ירושלים 2005; Frances Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in*; the Hellenistic and Roman Eras, Leiden 2004; חיים וייס, "ומה שפטר לי זה לא פטר לי זה": קריאה ב'מסכת החלומות' שבתלמוד הבבלי, אור יהודה 2011. לדיון תמציתי ולביבליוגרפיה רחבה נוספת ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 330-340; Yuval Harari, "Metatron and the Treasure of Gold – Notes on a Dream Inquiry Text from the Cairo Genizah", in: Gideon Bohak, Yuval Harari, Shaul Shaked (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden 2011, pp. 289-319 (on pp. 289-302). לסקירה מקיפה על החלום ביהדות ראו: בועז שלום, משנת החלומות, בני ברק: הוצאת המחבר, תשס"ו. וראו עבודתו הפרשנית הרחבה של אליוט וולפסון על החלום במקורות יהודיים – Elliot R. Wolfson, *A Dream Interpreted within a Dream: Oneiropoiesis and the Prism of Imagination*, New York 2011. וראו עוד להלן.

5 וראו דיונו של הרמב"ם על החלום כדרגה נכבדה של נבואה בידי מי שראויים לה ב'מורה נבוכים', חלק ב, פרקים לו, מה, והדיון בחלומות נבואה שם, פרקים מא-מו (מ'כאל שוורץ [מתרגם ומהדיר], מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תל-אביב 2002, כרך א, עמ' 384-419). אף בזהר רווחת הדעה כי צדיקים זוכים להתגלות אלוהית בחלום (שמקורו במדרגה השישית מדרגות הנבואה, היא מדרגתו של המלאך גבריאל). ראו: ישעיהו תשבי, משנת הזהר, ירושלים תש"ט-תשכ"א, כרך ב, עמ' קכה-קמו.

בתרגום לעברית);⁶ ויש שהצהירו ש"כל החלומות הולכים אחר הפה", כלומר מתממשים על פי הפירוש שניתן להם.⁷

לענייננו חשובה כמובן העמדה הראשונה, זו שראתה בחלום מסר של אמת. שתי השתמעויות עיקריות היו לה, שבגינן נקשרו חלומות בפרקטיקה המאגית. האחת התמקדה בחלום כאמצעי נַחַש (divination), מקור לידע נסתר שאינו מצוי כשלעצמו לדרי ארץ; האחרת הדגישה את היותו סימן מבשר מציאות, ממשות עתידית המגולמת באות לילי. הראשונה ביקשה לזמן את החלום לשנת בעליו, לטובתו; השנייה ביקשה להשית אותו על הזולת, שלא בטובתו.⁸ בשתייהן

6 לסוגיה זו ראו גם דברי הזהר על חלומות החוטאים שמקורם בכוחות הרעים (בתרגום לעברית): "כי לעתים... אוחזים מינים רעים אלה חלום ושומעים ומודיעים לבני אדם. מהם שמצחקים בבני אדם ומודיעים להם דברי טוב, ולעתים דברי אמת ששומעים" (זהר ומהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד), פרשת ויחי, כרך א, ר"ח ע"א). והשוו המקבילה בפרשת ויקרא, שם נידונות דרגותיהם של אותם "מינים רעים", שבהתאם לשיוכם מספרים לאדם בחלומו כזבים בלבד, או שילוב של דברי אמת ודברי שקר (שם, ג, כה ע"א). מרכיבי האמת בחלום כזה הם בכל מקרה "לזמן הקרוב", כלומר זהו מידע רלוונטי לחיי היום-יום (ולא מידע בעל משמעות בהקשרים ארוכי טווח, כגון תהליכים קוסמיים, גורל העם והגאולה). בראשית המאה השש-עשרה אומצה עמדה זו על ידי ר' שלמה אלמולי, שקבע כי "החלומות הקסמיים", כלומר הללו שנתקבלו באמצעות נַחַש (divination) שדים בחלום, "רבים או כלם שקרים" (שלמה אלמולי, פתרון חלומות, ורשה תרס"ב [על פי מהדורת אמסטרדם שצ"ז], עמ' 13). פיתוח מאוחר של הרעיון שלפיו השדים מטעים את האדם בחלומו וסיפור אישי בעניין זה, שנלווה לו, ראו: ר' יהודה פתיה, ספר מנחת יהודה, ירושלים תש"ן, עמ' 62-65. דיון בסוגיית חלומות מן השדים במסורת היהודית ראו: שלום, משנת החלומות (הערה 4), עמ' 34-48. על נחש שדים מכון בחלום ראו: יובל הררי, "מעשה שדים וחלום ומאגיית החלום היהודית (ב)", בתוך: נילי אריה-ספיר, צפי זכה-אלרן, טובה רוזן ודוד רוטמן (עורכים), ספר היובל לכבוד עלי יסיף [תעודה טון], תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב (ברפוס). וראו שם הדיון בתפיסת 'החלום הקסמי' של אלמולי.

7 ראו: ברכת נה ע"א, ומקבילות. דיון במשמעותה של קביעה זו ראו במחקריהם של תמר אלכסנדר, חיים וייס ויובל הררי שנזכרו לעיל, הערה 4, וכן ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 101-120. פרשנות שונה לקביעה זו קשרה את החלומות במזון שאדם מכניס לפיו, כדברי ר' שלמה אלמולי: "דע שכפי המאכלים שאדם אוכל כך הם חלומותיו. וזה שהמאכלים הגסים כשם שמוליידים ליחות רעות בגוף כך הם מוליידים גסות בנפש... ולכן האוכל אותם בידוע שלא יוכל לקבל השפע בשלמות כמו שיקבל מי שמאכליו דקים... ואולי שרמזו ז"ל זה במו"ש (במה שאמר) כל החלומות הולכים אחר הפה, ור"ל שהולכים אחר המאכלים שאדם אוכל בפה עם היות כוונת המאמר אמיתית היא אחרת כמו שיתבאר". אלמולי, פתרון חלומות (הערה 6), עמ' 21 (חלק א, שער ג, פרק ב, נתח ב).

8 המקורות המאגיים הידועים לי מציעים השתה אגרסיבית של חלומות על הזולת בעיקר לשתי מטרות: כדי לסייט את שנתו ואת חייו (כתכלית כשלעצמה או על מנת להכריחו לעשות את רצונו של מי שמשית עליו את החלום), וכדי "להחלים" אותו, נכון יותר אותה, חלומות ארוטיים המוסבים על שולח החלום (לרוב מתוך כוונה מפורשת שהללו יתממשו אחר כך גם בהקיצן). לצדם גם מרשמים לפעולות נוספות, כגון שליחת מת לחלומו של הזולת כדי שידבר עמו (להלן, עמ' 208). אני מקווה לייחד בקרוב מאמר לתחום זה של מאגיית החלום היהודית.

הושתתה המניפולציה של החלום על אמצעים מאגיים. את כלל המפגשים הללו שבין מאגיה וחלום אני מציע לכנות בשם 'מאגיית החלום היהודית'.

על פי התפיסה התרבותית מושאת מחקר זה, שינה היא הזדמנות – אופן של פסיכיות מנטלית שמאפשר חדירת מסרים, שמקורם מעבר לעולם המוחש, לתודעת האדם הנם.⁹ שתי שיטות עיקריות שימשו להפקת ידע מחומרי הגלם של החלום. האחת, שאינה מענייננו כאן, העמידה לרשות החולמים, ובדרך כלל לרשות מומחים לדבר שהחולמים נועצו בהם, מילונים של סמלי חלומות.¹⁰ האחרת הייתה השראת חלום, כלומר זימון יזום של ידע נחוץ באמצעות חלום, בין כשלעצמו (כשדר מילולי או ויזואלי)¹¹ ובין בתיווכו של סוכן ידע על טבעי – מלאך, שד, או מת. האמצעי הרווח, אמנם לא הבלעדי, לזימון של סוכנים אלה או של מסר נחוץ כלשהו לחלום, היה ביצוע טקסים שליכתם הפעלת השבעות ושמות קדושים טרם השינה. ואכן, הספרות המאגית היהודית למן שלהי העת העתיקה ועד ימינו רוויה בהצעות שזו תכליתן. פרקטיקות אלה לא נולדו בחלל הריק. הן היו ביטוי מעשי-פרגמטי לתפיסה תרבותית רחבה ומושרשת שנטלו בה חלק 'העם הפשוט' וחכמים גם יחד, בנוגע להיקף השפעתה של המניפולציה המאגית האנושית בכלל, ולאמונה כי אף החלום אינו חורג מהיקף זה בפרט.

- 9 עמדה תיאורטית נוספת ביחס לחלימה, שאינה מענייננו כאן, גורסת כי "כשאדם ישן יוצאה נשמתו ומשוטטת בעולם, והן הן החלומות שאדם רואה" (מדרש תהלים יא ו). עמדה זו, שזכתה לפיתוח בימי הביניים, נעדרת כמעט לגמרי מן המקורות המאגיים שביסוד מחקר זה. מכל מקום, ראו להלן, עמ' 203.
- 10 המפורסם במילונים אלה בעת העתיקה היה 'פירוש החלומות' (oneirocritica) לארטמידורוס מדאלדיס. ראו: Artemidori Daldiani, *Onirocriticon Libri V* (ed. R. A. Pack), Leipzig 1963; R.J. White, *The Interpretation of Dreams, by Artemidorus*, Park Ridge 1975. התלמוד הבבלי מציע אף הוא מילון לסמלי חלום (ברכות נו ע"ב – נו ע"ב). לריון בו ראו: וייס, מסכת החלומות (הערה 4), עמ' 173-234; Philip S. Alexander, "Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dreambook", *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), pp. 230-248. במאות שלאחר מכן. דוגמה רחבה במיוחד (מן המאה הארבע עשרה) מצויה בכתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, JTS 8114, ו ע"ב – כא ע"א (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית [להלן מתכ"י] F 11305). במאה השש-עשרה כינס שלמה אלמולי מידע רב על פירוש חלומות בספרו 'פתרון חלומות' (אלמולי, פתרון חלומות [הערה 6], עמ' 56-81). הספר, שנדפס סמוך לחיבורו, היה לאבן דרך בביאור חלומות ביהדות ויסוד לאוספים מאוחרים יותר. למילונים עכשוויים ראו למשל: א' שמסיאן, סוד פתרון החלומות, יהוד תשנ"א; אילי גולדברג ובשמת אדמון, המילון הענק של פשר החלומות, הוד השרון 2003; שלום, משנת החלומות (הערה 4). אף האינטרנט מציע אתרים לפירוש חלומות. חלקם מציעים מילוני סמלים לשימוש עצמי (למשל: www.dreammoods.com). אחרים מציעים פירוש מקוון לחלום שמוזן על ידי הגולשת/ (למשל: www.justanswer.com/sip/dream-interpretation). שירותים דומים מוצעים גם בעברית (למשל: www.dreams.co.il). כל הכתובות נדלו בתאריך 9.12.12.
- 11 על ההבחנה בין שני סוגים אלה של מסר בחלום ראו: Allesia Bellusci, "Dream Requests from the Cairo Genizah" (M.A. Thesis), Tel Aviv University 2011, pp. 35-45.

אם ידע נסתר גנוז במציאות נסתרת כלשהי ואם דרכו להישלח לעולם כשהוא 'ארוז' בחלומו של מי, כי אז מדוע לא לשלוט בתהליך ולנתב בכוח את המסר עצמו או את נושאו היישר לחלומו של מוטב מסוים? אף כאן ביטאו החשיבה והפעילות המאגיות, כדרכן, יחס אקטיבי למציאות. הן הוליכו את האדם אל מעבר לפרשנות סמלי חלום שהתקבלו על ידו באופן סביל (קשה להעלות על הדעת ביטוי מובהק יותר לפסיכויות אנושית מן השינה), והציעו לו שליטה בגורלו באמצעות יוזמה ופעילות תקיפה. על האמצעים הלשוניים, החומריים והטקסיים לכך, ועל המשתמע מהם ניתן ללמוד בראש ובראשונה מהמוני המרשמים לזימון חלומות וסוכני חלום הפזורים בספרות המאגית, וממעט החפצים שנוצרו לתכלית זו וששרדו בידינו. מקורות אלה יעמדו במוקד הדיון במאגית החלום היהודית. מעומק אחיזתה של השקפה זו בתרבות היהודית ומהיקפה ניתן להתרשם גם מן המקורות ה'חיצוניים', שאינם מאגיים על פי טבעם ושרבים מהם ישולבו בדיון זה אף הם.¹²

הנחש המאגי בחלום נחלק לשלושה ענפים עיקריים. הבולט בהם הוא 'שאלת החלום' – פנייה למלאכים, לכוחות אסטראליים, לשמות קדושים או אף לאל עצמו כדי שיופיעו בחלומו של אדם או שישלחו לו לחלומו תשובה על שאלה כלשהי שהציג בעל פה או בכתב טרם השינה. לצדו ניכרים שני ענפים בולטים נוספים: זימון מתים לחלום ודרישה בשדים בחלום. בשוליהם יש להזכיר מה שאכנה בשם 'חלומות מידע', כלומר זימון חלומות שבהם ייוודע לאדם, לרוב במראָה, דבר מה שעליו מוסב המרשם.¹³ מאמר זה יתמקד בענף אחד של נחש החלום – דרישה במתים. בפתחו דיון בדרישה במתים בהקיץ, אחר כך תידונה הפרקטיקות לדרישה בהם בחלום.

ב. בהקיץ – כיצד הוא מעשה האוב?

מפגשים יזומים עם מתים ופרקטיקות שזו מטרתן – אוב, ידעונות ודרישה אל המתים, מתועדים בספרות עם ישראל למן המקרא ואילך.¹⁴ התורה שללה פרקטיקות אלה, בבחינת 'תועבות הגויים' שוכני הארץ שהאל מורישי אותם מפני עם ישראל (דברים יח, ט-יב). שאלה באוב

12 על מקורות 'פנימיים', כלומר שנוצרו בתוך התרבות המאגית עצמה והמעידים על עניין ישיר במעשי כישוף (ספרות הנחיה מאגית) או על ביצועם בפועל (חפצים מאגיים), ועל מקורות 'חיצוניים', שאינם מאגיים על פי טבעם אך מתייחסים לפרקטיקות מאגיות, לסוכניהן או לתפיסת העולם שביסודם, ראו: הררי, "מגיה יהודית" (הערה 3), עמ' 15-17.

13 ראו למשל: המרשם לראות גנב בחלום, בספרו של ר' משה זכות, ספר שרשי השמות (עם הוספות והגהות ר' אברהם אלנקאר), ירושלים תשנ"ט, כרך א, עמ' תריו, והמרשמים "לראות בת זוגו בחלום" בספרו של יצחק בן אליעזר, ספר רפואה וחיים מירושלם, ירושלים תרצ"א, עמ' לג.

14 הופעות של מתים בפני החיים (בהקיץ או בחלום) בלא שזומנו לשם כך על ידי האחרונים אינן מענייננו כאן.

וידעונות נאסרו במפורש. על העוסקים בהם הושת מוות בסקילה, ומוות מאת ה' הובטח לפונים לאוב או לידעונים (ויקרא יט, לא; כ, ו, כז). ברי, מכל מקום, שרושמו של איסור זה לא היה עז דיו כדי שישרש את הנהייה אחר קולות המתים ויסלק את סוכני הדרישה בהם. הסיפור הידוע על שאול ובעלת האוב (שמואל א כח) הוא ראייה בקליפת אגוז להתנגשות שבין החוק האלוהי ובין הצורך האנושי.¹⁵ דא עקא, שסיפור יחיד זה במקרא של מעשה נקרומנטיה אינו מגלה מאומה על הפרקטיקה שנקטה האישה לשם העלאת רוחו של שמואל.¹⁶ אף תרגומי המקרא וכן תיאורו של פלאביוס יוספוס את הפרשה ב'קדמוניות היהודים' (ספר שישי, 327-336) אינם מספקים מידע על האופן שבו הובן המעשה בזמנם. הפרט היחיד שנודע לנו מן הסיפור הוא שאת המת יש להעלות ממקומו שמתחת לפני האדמה. אפשר, מכל מקום, שישעיהו (ח, יט), המזכיר את האובות והידעונים 'המצפצפים והמהגים' מסגיר משהו מן האופן, השונה כל כך מזה שבסיפור שאול ובעלת האוב, שבו הועבר המסר מן המתים.

ספרות חז"ל ממעטת אף היא במידע על פרקטיקת האוב, והדבר ברור. אף שחכמים הכירו ביעילותה, הם התנגדו לה וראו בה נחש בלתי לגיטימי. שימוש באוב ובידעונות ודרישה

15 'אוב וידעוני' היו מסמן פרדיגמטי של עבודה זרה. משמעותם של המונחים אינה ודאית. יש הסוברים שציינו אמצעים לשם נחש (ביתי או מקצועי) ויש שקושרים אותם בפולחן האבות. לסוגיה זו, בכלל, ולסיפור שאול ובעלת האוב, בפרט, ראו: Brian B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994, 372-373; idem, "The 'Witch' of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Eastern Necromancy", in: Marvin Meyer and Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 111-129; Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, pp. 167-181; Christophe L. Nihan, "1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud", in: Todd E. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World – From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London 2003, pp. 23-54 (on pp. 29-32); Meir Malul, "Jewish Necromancy by Means of Human Skulls and Bones and the Biblical ov(ot), yideoni(m) and terafim", *Journal of Northwest Semitic Languages* 37 (2011), pp. 57-94; Andrés Piquer Otero, "Who Names the Namers?: The Interpretation of Necromantic Terms in Jewish Translations of the Bible", in: Andrés Piquer Otero and Pablo A. Torrijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*, Leiden 2012, pp. 241-276.

16 על פרקטיקות נקרומנטיות בתרבויות השכנות ראו: Irving L. Finkel, "Necromancy in Ancient Mesopotamia", *Archiv für Orientforschung* 29 (1983), pp. 1-17; Robert Ritner, "Necromancy in Ancient Egypt", in: Leda Ciralo and Jonathan Seidel (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2002, pp. 89-96; Jeffers, *Magic* (note 15), pp. 167-181; Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001; Sarah I. Johnston, *Restless Dead: Encounter between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley 1999, esp. pp. 82-123.

אל המתים נאסרו על ידיהם, ולעוסקים בהם נקבע עונש סקילה.¹⁷ החכמים הלכו בעניין זה בעקבות הצו המקראי, אולם ברי שהשיקולים שביסוד שלילתן של פרקטיקות נַחַש אלה לא היו אידיאולוגיים בלבד. סיפורי התלמוד הבבלי על ר' קטינא ובעל ה'אוב של עצם' (ברכות נט ע"א), ועל הדרישה באוב בידי אונקלוס בן קלוניקוס, שסייעה בהתגירותו (גיטין נו ע"ב – נו ע"א), מאפשרים הצצה אל שיקולים חברתיים שביסוד שיח החכמים על האוב. ואילו הסיפורים על החסיד שלן בבית הקברות על מנת להאזין לשיחת הרוחות וללמוד ממנה כיצד להצליח בזריעת שדהו (ברכות יח ע"ב), וכן על זעירי ועל שמואל, שהלכו לבית הקברות כדי ללמוד שם מפי מתים שזימנו על מקומם של כספים שהללו החביאו ושמוקומם לא נודע (שם), על אחא ורב שעורים, שהפצירו בגוססים שיתגלו להם לאחר מותם ויספרו על כאב המיתה (מועד קטן כח ע"א), או על הללו שהיו באים להישפט בפני גוויתו של ר' אלעזר בן ר' שמעון (בבא מציעא פד ע"ב), מלמדים שלא עצם הדרישה במתים, כלומר הפנייה אליהם לשם קבלת מידע כלשהו מפייהם, הטרידה את החכמים. הבעיה העיקרית הייתה האמצעים הריטואליים שנקטו לשם כך וההשפעה החברתית שהייתה גלומה ביכולתם של סוכני נקרומנטיה להפעילם ביעילות. רסיסי המידע במקורות החז"ליים בנוגע לטקסי הַנַחַש רומזים לתוויהם העיקריים – העלאת המת "בזכורו" ושאלה בגולגולת (בהקשר אוב ודרישה במתים) או שימוש בעצם של ידוע (בהקשר ידעונות), אך אינם מלמדים דבר על פרטי המעשה.¹⁸ מעט אנו קוראים על התנהגותו של המנחש בעת הטקס, שהוא מקיש זרועותיו או 'מדבר מאליו', וכן על אופן ה'הריבור' של המת – מביין פרקיו או אצילי ידיו של בעל האוב, או מבית שחיו. במקומות אחדים נקשרות פעולות נקרומנטיות ב'דרישה בשדים' או בצום ובלינה בין הקברים לשם היאחזות ברוח טומאה. אולם כאמור, כלל המקורות הללו אינם מגלים דבר בנוגע לפרקטיקה הנקרומנטית עצמה.¹⁹

לאור זאת, מעניינת במיוחד המסורת המאוחרת יחסית שמוכאת בגרסאות קרובות במדרש תנחומא ובפרקי דר' אליעזר בנוגע לתרפים שרחל גנבה מבית אביה. על פי התנחומא, ה'תורף', כלומר טומאת מעשה התרפים, כרוכה בשילוב שבין קרבן אדם, רוח טומאה ו'מכשפות', שתכליתם דרישה במת. זו לשונו:

למה נקרא תרפים? לפי שהן מעשה תורף, מעשה טומאה. וכיצד היו עושין? מביאין אדם בכור ושוחטים אותו ומולחים אותו במלח ובשמים וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחים הציץ במכשפות תחת לשונו ומניחין אותו בקיר ומדליקין לפניו נרות ומשתחווים לו ומדבר עמם בלחש.²⁰

17 משנה כריתות א א, סנהדרין ז ד, ז; תוספתא, סנהדרין י ו.

18 על שימוש בגולגולת ובעצמות לשם נַחַש מתים במסורת היהודית ראו: Malul, "Jewish Necromancy" (note 15). על שירי גולגולת מאגיות יהודיות ראו: Dan Levene, "Calvariae Magicae: The .Berlin, Philadelphia and Moussaieff Skulls", *Orientalia* 75 (2006), pp. 359-379.

19 לדיון מפורט יותר בנחש המתים בספרות חז"ל ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 319-329.

20 מדרש תנחומא, ויצא יב.

'פרקי דר' אליעזר' מדייק וקובע כי הראש לבדו, שנחתך מן הגוף לאחר השחיטה, היה משומר בבשמים ובמלח ומונח בקיר הבית, מעשה פולחן ונחש. והוא מוסיף: "ומנין שהתרפים מדברים? שנאמר 'כי התרפים דברו און' (זכריה י, ב). לפיכך גנבתם רחל, שלא יגידו ללבן שברח יעקב".²¹ פרקטיקה זו, שתיאורה מושתת על היכרות כלשהי עם החניטה המצרית (ואולי אף עם מסורות על שחיטת בכורות בקרב הפניקים), ושנוכרת גם בתרגום המיוחס ליונתן (לבראשית לא, ט), התגלגלה מאוחר יותר בגרסאות שונות למקורות ביניים, פרשניים ואחרים.²² ייחודה בהכשרתו (האלימה) של 'ראש מדבר' לשם שימוש עתידי בו על פי הצורך (עניין שישוּב ויעלה בהמשך הדברים).

בין שמסורת זו נעלמה מעיני הרמב"ם ובין שהעדיף להצניעה, היא אינה ניכרת בדבריו הקצרים על מעשי האוב והידעוני ב'משנה תורה'. כך כתב:

כיצד הוא מעשה האוב? זה שהוא עומד ומקטיר קטרת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו ומניפו, והוא מדבר בלאט בדברים ידועים אצלם, עד שישמע השואל כאלו אחד מדבר עמו ומשיבו על מה שהוא שואל בדברים מתחת הארץ בקול נמוך עד מאוד וכאלו אינו ניכר לאוזן אלא במחשבה מרגיש בו. וכן הלוקח גולגולת המת ומקטיר לה ומנחש בה עד שישמע כאלו קול יוצא מתחת שחיו, שפל עד מאד, ומשיבו. כל אלו מעשה אוב הן. כיצד מעשה הידעוני? מניח עצם עוף ששמו ידוע בפיו ומקטיר ועושה מעשים אחרים עד שיפול כנכפה וידבר בפיו דברים שעתידים להיות.²³

אף שהרמב"ם מרחיב מעט בתיאור המעשים הנקרומנטיים (וחושף משהו מידיעותיו על התחום), הוא נותר נאמן לטיפולוגיה החזו"לית של נחש המתים ואינו מציע מידע החורג באופן ממשי מן הפרקטיקות שנזכרו לפניו. כמה עשרות שנים מאוחר יותר, בספרד הנוצרית, מסר גם ר' משה בן נחמן (רמב"ן) תיאור של מעשה דרישה במתים, שונה מאוד מזה שתיאר הרמב"ם. לדבריו קיבלו ממקור מוסמך:

האמנות ההיא קבלנו מפי יודעין, שצריך איש ואשה, ובאים איש ואשה ועומדים על הקבר, זה בראשו וזה ברגלו, ובאמצע יש להם קשקוש כדרך קשקוש העבודה זרה, ואומר ההשבעות ומקשקש בקשקוש, האשה רואה והאיש שומע ואומר להם עתידות.²⁴

21 פרקי דר' אליעזר, לו (מסורת זו הושמטה ממהדורת רמד"ל לחיבור).

22 על מקורות אלה ועל סוגיית האדם אדום' דווקא, שיש לשחוט על פיהם, ראו: דניאל שפרבר, "התרפים", ספר בר אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 371-375. וראו, למשל, פירוש רבינו בחיי לבראשית לא יט. וראו המסורת הסיפורית המאוחרת הנסמכת לעניין זה: Joseph Dan, "Teraphim: From Popular Belief to a Folktale", *Scripta Hierosolymitana* 27 (1978), pp. 99-106.

23 משנה תורה, הלכות עבודה זרה ו, א-ב. על 'דרישה במתים' בחלום בכתבי הרמב"ם ראו להלן. על יחס הרמב"ם לכישוף ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 261-271 והביבליוגרפיה הרחבה שם.

24 ראו: חיים דב שעוועל (מהדיר), כתבי רבינו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ג, כרך א, עמ' קמט. על ניסיונותיו של הרמב"ן להבין עניינים מאגיים ודמונולוגיים מפי מומחים לדבר מעידים גם דבריו קודם

הרמב"ן, שמביא את הדברים במסגרת דיון בנבואה בדרשת 'תורת ה' תמימה', כורך את המעשה ב'אומות', ש'אין להם לא נבואה ולא בת קול'. הוא מציגו כדרגה ירודה של ידיעת הנסתר שריח עבודה זרה נודף ממנה (צלצול הפעמון), ושולל אותו מעיקרו כ'אוב וידעוני, והם כשוף המעלה מתים'.²⁵ בניגוד לרמב"ם, שציין את המרכיב הוורבלי של הטקס במילים "דברים ידועים אצלם", והקפיד על ה'כאילו' בכל מה שנוגע לתוצאות המעשים ("כאלו אחד מדבר עמו... כאלו קול יוצא מתחת שחיו"), הרמב"ן מסביר בפשטות כי הלחש מושתת על אמירת השבעות וכי תוצאותיו ממשיות: "האשה רואה והאיש שומע ואומר להם עתידות".²⁶ דברים אלה התגלגלו לידי המקובל והפייטן האשכנזי בן המאה הארבע-עשרה, ר' מנחם ציוני, שציטטם בחיבורו צפוני ציוני.²⁷ ואולם שעה שבמקור שימש התיאור כביטוי מוחשי למעשי האוב של הגויים, ציוני שילבו בדיון נלהב בסודות על ידיעת עתידות מן השדים (שאת מציאותם ופועלם ביקש להוכיח בחיבורו), בבחינת חלופה יעילה ואמינה יותר מן הנחש באמצעותם. בגרסתו הופקעה אפוא הפרקטיקה מהקשרה ה'זר' הפרדיגמטי, ואף שלא זכתה מידי לייחוד או ללגיטימציה מפורשת, מקומה בהשתלשלות הראיות לאותו סוד ש"כולל דברים רבים ונכבדים מתורתנו הקדושה"²⁸ מעניק לה מעמד חדש. זו לשונו של ציוני:

אבל יש מיני כשפים שיותר הם מודיעים אמיתות²⁹ הענין כגון אוב וידעוני והמעלה המת, שפרשם הכתוב ופעולתו קבלתי מפי יודעיו. תחלת כל ענין הפעולה צריכה איש ואשה עומדים על הקבר זה בראשו וזה ברגליו באמצע יש להן קשקוש פעמון כדרך קשקושי

לכן בדרשה זו, על הקושי שעוררו בו דברי התלמוד (סנהדרין סז ע"ב) בנוגע לאי יכולתם של השדים לברוא יצורים זעירים: "והיה זה רחוק בעיני עד שדברתי עם בעלי השדים, ושמעתי מהם שיקשה מאד להם וכלומר, לשדים מלאכה דקה ולאסוף דברים דקים, ומלאכה אינה נוחה לעשות, ומבורר זה להם, ולא אוכל להאריך" (שם, עמ' קמו).

25 שם, עמ' קמט.

26 עניין זה תואם, כמובן, את עמדת הרמב"ן בנוגע למאגיה (ובכלל זה מאגיה אסטרולוגית ומאגיה דמונית) וליעילותה, שהייתה שונה מאוד מזו של הרמב"ם. ראו למשל: דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 140-128; Reimund Leicht, "Nahmanides on Necromancy", in: Resianne Fontaine, Ruth Glasner, Reimund Leicht, and Giuseppe Veltri (eds.), *Studies in the History of Culture and Science – A Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden 2011, pp. 251-264.

27 על ר' מנחם ציוני וכתביו ראו: ישראל י' יובל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 282-293. על תורתו הרמנוולוגית-המאגית ראו: Boaz Huss, "Demonology and Magic in the Writings of R. Menahem Ziyoni", *Kabbala* 10 (2004), pp. 55-72.

28 מנחם ציוני, ספר צפוני ציוני, מהדורת ש' וייס, ניו יורק תשמ"ה, עמ' סב.

29 במקור – אמיתית.

עבודה זרה ואומר השבעות ומקשקש בקשקוש והאיש שואל והאשה רואה ואומרת עתידות. וזאת השאלה ברורה ואמיתה יותר מהשואל בשדים.³⁰

ציוני, שאינו מציין את המקור שלפניו, סוטה מתיאורו של הרמב"ן בעניין משמעותי, והוא חלוקת התפקידים בין המשתתפים. על פי הרמב"ן, בכל הנוגע לתכני הנחש האישה פסיבית. כבמקרה הפרדיגמטי של שאול ובעלת האוב, כפי שהבינוהו חז"ל, היא אמנם רואה (את המת), אך האישה הוא זה ש"שומע ואומר להם עתידות".³¹ ואילו על פי ציוני אין האישה רואה בלבד, אלא היא מופעלת כמדיום על ידי הגבר ובאמצעות שאלותיו, והיא "רואה ואומרת עתידות". תיאור זה של הטקס מזכיר את הנחש המכונה 'שרי שמן', שמוכר היטב מטקסטים מאגיים ואחרים מימי הביניים ואילך, ושבו נער או נערה מונחים על ידי מגיקון לראות שדים במשטח בוהק (בדרך כלל צלוחית ובה מים או שמן) ולשוחח עמם.³² באותה העת בערך, בספר, התייחס גם הפילוסוף ר' יוסף אלבו לדרישה כמתים וציטט בספר העיקרים שלו את דברי הרמב"ן (בשם אומרם) בנוסח שלישי. אלבו מביא את הדברים בדיונו בדרכים שנקטו 'הקדמונים' ו'האומות' לשם הגדת עתידות: פנייה לכוכבים, לשדים ולמתים. כרמב"ן, אף הוא כורך את הדרך האחרונה בנוצרים, תוך שהוא קושר בינה ובין מנהג הקבורה בכנסייה:

יש שהיו עושים עשונים והקטרות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן המתים עד שהיו קוברין מתיהם בבתי ע"א (עבודת אליים) שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים ומתפללים שם ומתוך כך היה רוח הטומאה מן המתים חל עליהם או על כומריהם ומגידיהם להם העתידות הקרובות לבוא עליהם.³³

30 שם, עמ' סג. אף הרמב"ן כרך את הדברים ב'שדים', כשכתב אחרי תיאור המעשה: 'וזאת השאלה היא ברורה לשואלי השדים, ולכך פרט אותה הכתוב, כמו שאמרו, אוב וידעוני בכלל מכשפים היו' (שעוועל, כתבי רמב"ן [הערה 24], כרך א, עמ' קמט). אולם שעה שהוא משתמש בכיטוי 'שואלי שדים' כמקבילה ל'מכשפים', ציוני משווה בין אמינות הנחש בידי שואלי שדים מזה, ומעלי מתים מזה, ומדרג אותן. ציוני הכיר גם את המסורת בנוגע לתרפים שנוכרה לעיל, ומביא אותה בפירושו לתורה כפי שמצאה, לדבריו, ב'מגילת סתרים'. ראו: מנחם ציוני, ספר ציוני, למברג 1882, דף טו ע"ב.

31 ויקרא רבה, אמור כו (מהדרות מרגליות, עמ' תרא-תרב); תנחומא, אמור ד (מהדרות בובר, ויקרא, עמ' 82). לדיון במסורת זו ראו: Jonathan Seidel, "Necromantic Praxis in the Midrash on the Seance at En Dor", in: Leda Ciruolo and Jonathan Seidel (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2002, pp. 97-106.

32 ראו למשל: Samuel Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in Later Jewish Literature*: Jew's College Publication 5), London 1913; יוסף דן, "שרי כוס ושרי בוהן", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 359-369; יורם בילו, "פסיכולוג מתבונן בשרי שמן: הקשר בין דיווינציה להיפנוזה באספקלריה יהודית", מגמות 27 (1982), עמ' 251-261; הררי, "מגיה יהודית" (הערה 3), עמ' 47, הערה 117.

33 ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, חלק ג, פרק ח (ורשה תר"ל, קי ע"א).

לחיזוק עמדתו אלכו מביא בסמוך את דברי הרמב"ן, ואף זו הפעם בגרסה שונה מעט מן הנוסח שבדרשת 'תורת ה' תמימה'.³⁴

אין זה מענייננו להתחקות כאן אחר 'הנוסח המקורי' שיצא מידי הרמב"ן. לענייננו, עיקר החשיבות שבדבריו היא עדותם על פרקטיקה של דרישה כמתים על קבריהם בהקיץ, בזוג, בקול המונו של פעמון ובאמצעות השבעות, שנהגה ודאי בזמנו ובמקומו ושאותה הכיר מפי יודעי דבר. כרמב"ם לפניו (וקרוב לוודאי שבשונה מציוני אחריו) הרמב"ן לא גילה עניין מעשי בדרישה כמתים ולא נזקק לנושא אלא כאילוסטרציה ל'מעשה האוב', שבו דן. על כן אף הוא, כרמב"ם, לא טרח לספר לקוראיו את עיקר הדבר – מה היו אותם "דברים ידועים אצלם" שנלחשו ושהעלו את המת מקברו. שניהם נתנו דעתם בעיקר להיבט הטקסי של נַחַש המתים והעמידו את העניין על המעשים. כשלוש מאות שנים מאוחר יותר, בצפת של המאה השש-עשרה, עת נזקק לנושא ר' משה קורדובירו (רמ"ק), התהפכה התמונה. המעשה נעלם כליל והעניין כולו הועמד, על פי הקשרם של הדברים, על הפעלת שמותיו הקדושים של האל. בפירוש אור יקר לזהר חדש (שיר השירים, סימן ה), מוסר רמ"ק שלושה רצפים (אלפא-ביתות) של שמות קדושים שעולים לכדי שבעים שמותיו של האל. והוא מעיר:

והיודע להזכירם בקדושתם ונקודתם יפעול בהם. ואני ראיתי בשם אחד מן החכמים שיש כח באלפא ביתא השלישית להוריד נפש הנפטר ולהגשימו עד ידבר עם האדם בזמן חיותו, וזו פעולה קטנה בערך כחם הנפלא.³⁵

מגמת הדברים כאן (כמו גם הקשרם) שונה לגמרי מזו של הרמב"ם, והמעשה, שנותק כליל מן העוון הגלום ב'אוב וידעוני', מופז באור ההילה האופפת את כוחם הנפלא של השמות. מכל מקום, כיוון שגם רמ"ק אינו מעוניין כאן במעשה כשלעצמו אלא בהקשרו, אף עדותו גרודה. דבריו מסתכמים בעצם הקישור בין סדרת שמות קדושים ובין האפשרות להשתמש בה לשם הורדת נשמת המת והגשמתה, והם אינם חושפים מאומה מן המסגרת הטקסית שבה ניתן לממש את הפעולה. אם ברצוננו ללמוד פרטים של ממש על מעשים מסוג זה שומה עלינו לפנות לספרות המרשמים המאגית.

ג. לדבר עם המת

נַחַש כמתים אינה מן התכליות הרווחות בין מרשמי הכישוף היהודיים, ובכל זאת, כבר בשני החיבורים המאגיים הקדומים המצויים בידינו, ספר הרזים וחרבא דמשה (החרב של משה),

34 על פי גרסה זו שני המשתתפים שותפים הן למעשה והן לתוצאות: 'אומרים השבעות ומקשקשין בקשקוש ההוא והאיש רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד לבוא עליהם' (שם).

35 רמ"ק, פירוש אור יקר לזהר, כרך יז (והר חדש על מגילות שיר השירים איכה ורות), ירושלים תשמ"ט, עמ' מג. אני מודה ליועד קררי על ההפניה למקור זה.

מצויות הוראות לשם דיבור עם מת.³⁶ הראשון מציע טקס מורכב שיש לערוך בבית הקברות.³⁷ באמצעותו יגייס המשביע את מלאכי המחנה החמישי שברקיע הראשון לשם זימון 'רוח קריפורי' (כלומר רוח הקשורה באל היווני הרמס, שקריפורוס, 'נושא האייל' הוא מכינויו), כדי שהלה יביא לפניו מת כלשהו שעמו יוכל לשוחח. וזו לשון המרשם:

ואם תרצה לשאול באוב עמוד כנגד קבר וזכור שמות מלאכי מחנה החמישית ובידך שמן ודבש בלולים ביחד בפיאלי זכוכית חדשה ואמור כן: משביע אני עליך רוח קריפורי החונה בין הקברות על עצמות המתים שתקבל מידי מנחה הזאת ותעשה רצוני ותביא לי לפלוגי בן פלו' שהוא מת ותעמיד אותו וידבר עמי בלי פחד ויגד לי דברי אמת בלי כחד ולא אפחד ממנו ויאמר לי שאלתי שאני צריך ממנו. ויעמוד מיד. ואם לאו שוב והשביע פעם אחרת עד שלשה פעמים. וכשיצא הניח לפניו הפיאלי ואחר כך דבר את דבריך ויהיה בידך שרביט של הדס. ואם בקשת להתירו הכהו ג' שביטים עם ההדס ושפוך השמן והדבש ושבור הכוס והשלך ההדס בידך ושוב לביתך בדרך אחרת.³⁸

חרבא דמשה מציע מעשה פשוט בהרבה – לחישה על אזנו של המת:

ואם בעיתא למללא עם מיתא אמר על אזנו דשמאל מן קהויהוט עד אהישוני.³⁹ תרגום: ואם בקשת לדבר עם המת אמור על אזנו השמאלית מ'קהויהוט' עד 'אהישוני'.

הגווייה היא שמשמשת אפוא במקרה זה אמצעי להעברת כוחם הכופה של השמות הקדושים אל המת. אולם כיצד תתבצע השיחה עם המת – בהקיץ או בחלום, אין לנו למדים. על פניו נראה שהכוונה היא לשיחה באמצעות הגווייה, כלומר טרם הקבורה, כשם שאנו מוצאים מאוחר יותר במרשם בכתב יד איטלקי מן המאה השבע-עשרה:

36 על חיבורים אלה ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 215-224. זמנם הוא ככל הנראה הרבע השני (ספר הרזים) והשלישי (חרבא דמשה) של האלף הראשון לספירה.

37 במאמרו על בית הקברות בתרבות היהודית מצביע אבריאל בר-לבב על תפקודים אחרים של אתר זה, ובהם תקשורת בין החיים והמתים. על הקשרי התקשורת שציין יש להוסיף, כפי שאדגים להלן, גם את השימוש בבית הקברות כאתר להפעלת לחשים לשם כפיית המתים להופיע בפני החיים בהקיץ או בחלום. ראו: אבריאל בר-לבב, "מקום אחר – בית הקברות בתרבות היהודית", פעמים 98-99 (תשס"ד), עמ' 5-37.

38 מרדכי מרגליות, ספר הרזים, הוא ספר כשפים בתקופת התלמוד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 76-77 (על פי נוסח כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 163). לנוסחאות נוספות של מרשם זה ראו: Bill Rebigier and Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I/II – Das Buch der Geheimnisse I/II*, Tübingen 2009, vol. 1, §§ 98-100.

39 יובל הררי, חרבא דמשה – מהדורה חדשה ומחקר, ירושלים 1997, עמ' 42-43, סעיף 78. טעות סופר גרמה לחיבור בין מרשם זה ובין סוף המרשם שלאחריו, שראשיתו הושמטה. השמות 'קהויהוט' ו'אהישוני' הם שמות מ'חרב השמות', שבאמצעותם סימן המחבר את קטע ה'חרב' שיש לומר לשם ביצוע פעולה זו. על ה'חרב' ועל אופן השימוש בה ב'חרבא דמשה' ראו שם, עמ' 115-121, 129-131. על חשיבות האוזן בפרקטיקות מאגיות לשם חלימה ראו להלן.

לדבר עם המת בלי פחד, קח ג' שערות מראשו בידך הימנית כשהוא על הארץ ותשאל מה שתצצה ממנו וישיבך בנחת באופן שתשמענו ולא תירא ממנו.⁴⁰

שימוש בגופת המת כמתווכת של הכוח המאגי הגנוז בהשבעה ובשמות הקדושים נזכר בספרי מרשמים מאגיים נוספים. באחד מהם, כתב יד ז'נוה 145 (לשעבר ששון 290, כתיבה מזרחית, ראשית המאה השש-עשרה), אנו מוצאים הוראות להחייאתו של המת לשם שיחה עמו, במסגרת קבוצת מרשמים שהיסוד המארגן שלה הוא צירופי ע"ב שמות ושימושיהם.⁴¹ זו לשונו:

זה השם איע כלול עם מקורו אהיה כגון זה אאהייעה. פעולותיו: להכניס רוח במת וידבר עמך פה אל פה. כתוב אותו בקמיע איל ותכניס הקמיע בחוטמו בשעוה בתולה ויבא אליך וידבר עמך כל מה שתשאל לו. זאת הפעולה תעשה בטהרה.⁴²

דומה שלהחייאה זמנית מסוג זה מכוון מרשם נוסף, שהתגלגל לידי ר' חיים ויטאל בשתי גרסאות קרובות. רח"ו שיבצן בחטיבת מרשמים לדיבור עם מת (בעיקר באמצעות זימונו לחלום) בחיבורו שהוקדש למאגיה, לקבלה מעשית, לרפואה ולאלכימיה, ושמוכונה כיום ספר הפעולות.⁴³ רח"ו כתב את ספרו במשך שנים רבות וקיבץ בו חומר מאגי רב ומגוון. חטיבת המרשמים הנזכרת, שבה קיבץ תשע-עשרה פעולות לשם דיבור עם מתים, היא אוסף עצום בהיקפו, הן כשלעצמו והן בהשוואה לכמות הכוללת של מרשמים למטרה זו שפזורים בספרות המאגית היהודית. הקובץ, שמשובצים בו גם סעיפים ספורים לשאלת חלום שלא באמצעות מת, פותח בראש דף (ח ע"א), לאחר רווח שהושאר בעמוד שלפניו, כלומר כיחידה שהמחבר

40 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, עמ' 142 (מתכ"י F15788).

41 ע"ב שמות נגזרים מצירופים משולשים של אותיות הפסוקים בשמות יד, יט-כא, שכל אחד מהם מונה שבעים ושתיים אותיות (והו ילי סיט עלמ מהש ללה...).

42 כתב יד ז'נבה, ספריה ציבורית ואוניברסיטאית 145, עמ' 140, סעיף שכ"ט (מתכ"י F39891). החייאת מתים באמצעות שם המפורש שניתן בגופם (והמתתם באמצעות נטילתו) הוא מוטיב חוזר במגילת אחימעץ (איטליה, מאה י"א). ראו: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden 2009, pp. 249-251, 283-285. עוד על מאגיה במגילת אחימעץ ראו: יובל הררי, "מגילת אחימעץ ותרבות הכישוף היהודית: הערה על מבחן הסוטה", *תרביץ* עה (תשס"ו), עמ' 185-202 (והביבליוגרפיה שם, הערה 3).

43 כתב יד ירושלים, מכון בן-צבי, 2675 (מתכ"י F42440). כתב היד, אוטוגרף של רח"ו, ראה אור לאחרונה בדפוס: ר' חיים ויטאל, *ספר הפעולות* (ללא ציון שם המהדיר והמקום), תש"ע. שמו של החיבור, ספר הפעולות, ניתן לו על ידי המהדיר. ראשית כתב היד חסרה, ועל כן אין ידוע מה שם נתן רח"ו עצמו לחיבורו. על כתב יד זה ראו הקדמת המהדיר וכן: Gerrit Bos, "Hayyim Vital's 'Practical Kabbalah and Alchemy': A 17th-Century Book of Secrets", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1994), pp. 55-112; אליעזר יהודה בראט, "ספר הפעולות להגאון ר' חיים ויטאל", בתוך: הנ"ל, *ליקוטי אליעזר*, ירושלים תש"ע, עמ' מו-פט. קובץ המרשמים לזימון מת בחלום מצוי במהדורה זו בעמ' יא-טו. המרשמים שיובאו להלן תוקנו בהתאם לנוסח כתב היד.

הבחינה לעצמה. הוא חותם את חלק א' של החיבור, שנושאו, על פי המפתח שר' שמואל ויטאל, בנו של רח"ו, נתן בסוף החיבור: "פעולות הנעשות על ידי שמות הקדש או בתמורות והם שמות החיצונים או על ידי חותמות, או על ידי לחשים".⁴⁴ היקף המידע שרח"ו קיבץ וכינוסו יחדיו מעידים ללא ספק על החשיבות הרבה שייחס לתחום זה של פעולה ועל העניין המיוחד שמצא בו.⁴⁵ דבר זה מסתבר (אולי) גם מעדותו במקום אחר בחיבור, בנוגע לניסיון שעשה להוציא אל הפועל את אחד המרשמים מסוג זה. בין הסעיפים שכונסו תחת הכותרת "אלו הם הפעולות שניסיתי ממה שמצאתי כתוב בספרים ולא נתאמתו בידי ולא עלתה פעולתם בידי"⁴⁶ (ובהם פעולות מכל התחומים שמאיינים את כתב היד), כתב רח"ו את הדברים הבאים:

לראות בחלום מת או חברך או מי שתרצה. קח ליל שבת פתילה אחת או שתיים ותשימם בנר. וקודם שתדליקם תאמר: אני דולק אלו הנרות על שם פלוני מת או חי, או בני, או חבירי, שיבא לי בחלום ואראנו. ואח"כ תדליק את הנר. ובלייל מוצאי שבת תקח הפתילות מה שנשתייר מהם שהדלקת בלייל שבת ותניחם תחת מראשותיך ותישן ותראה מי שתרצה.⁴⁷

אין לדעת האם ביקש רח"ו לזמן לחלומו מת כלשהו (על קצה הלשון עומדת השאלה: ההיה זה האר"י, מורו הנערץ שהסתלק טרם זמנו?) או מי מחבריו החיים. כך או אחרת, ברי שנחל אכזבה. וזו הצטרפה מן הסתם למפח הנפש העמוק שהיה מנת חלקו גם בניסיונותיו הרבים להפעיל פרקטיקה נוספת של נחש חלום, שאותה סיווג כ'קבלה מעשית' – שאלת חלום. שמונה-עשר המרשמים לשאלת חלום שקיבץ בזה אחר זה, בסעיף שכותרתו "גם אלו הקבלות מעשיות ניסיתים ולא עלו בידי", מלמדים כי ויטאל היה עסוק מאוד בנחש חלומות וביקש שוב ושוב לקבל מידע בשנתו מן העבר שהוא של המציאות. דא עקא, שהדבר לא עלה בידו.

44 שם, עמ' שעג.

45 למתים נודעה נוכחות מרעת בקוסמולוגיה הצפתית במאה השש-עשרה, והקשר שרח"ו ביקש לכונן עמם בחלום היה רק אחת הדרכים שבהם 'התודעו' המתים לחיים וחלקו עמם מידע. ראו, למשל: Jeffrey H. Chajes, "City of the Dead: Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed", in: Matt Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, pp. 124-158, 367-383; עלי יסיף, *אגרות צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים*, חיפה 2011, עמ' 85-92; בועז הוס, "פולחן קברי הצדיקים בקבלת צפת", מחניים 14 [על מאגיה] (תשס"ג), עמ' 123-134.

46 שם, עמ' שמג.

47 שם, עמ' שמש, סעיף כו. מרשם זה התגלגל בגרסה שונה מעט גם לספרו של ר' אברהם חמוי, האח נפשונו, ומשם העתיקו גם ר' יצחק כדורי למחברתו (תחת הכותרת 'חלום'). ראו: אברהם חמוי, האח נפשונו, אומיר תר"ל, לו ע"ב. להעתיק ר' יצחק כדורי ראו: יעקב עדס (מהדיר), קדושת יצחק, ירושלים (ללא ציון תאריך), כרך ג, עמ' קפ.

מרשמים לשאלת חלום נעדרים לגמרי מן הסעיף שבו ריכזו את הפעולות הרבות שניסה ושעלו בידו ולו גם במידה נמוכה של ודאות.⁴⁸

נשוב לענייננו. כאמור, רח"ו שיבץ בקובץ המרשמים לשם שיחה עם מתים שתי גרסאות של מרשם שתכליתו לדובב מת בגווייתו. זהו מרשם נטול השבעה לשם השגת אבן פלאית, שבהינתנה על פיו של מת תעוררו לשוב ולדבר. זו לשון אחד הנוסחים:

לעשות אדם מת שידבר. לך אל קן העורב וקח הביצים שלו ובשלם יפה עד שיהיו קשים וחזקים. ואח"כ תחזירם בקן. ויבא העורב על הביצים וימצאם קשים וילך ויביא אבן קשה טובה. ושים האבן על פי המת ויאמר כל מה שתדעה.⁴⁹

הנחת אבן בפיו של מת שזה מכבר נקבר אינה עניין של מה בכך, וכיוון שקברו אינו נזכר כאן דומני שאת המילים "פי המת" יש להבין כמוסכות על פיו ממש, טרם קבורת הגווייה. השערה זו מסתברת גם מן הנוסח האחר של המרשם, שבו מבוארת סגולתה המיוחדת של האבן – להשיב דברים לקדמותם. ואף שאת האבן יש לשים במקרה זה "על מת" (ולא בפיו ממש), ברי שתכלית המעשה היא להחזיר את המת ליושנו, כלומר להשיב לו את יכולת הדיבור שניטלה ממנו. אביא אפוא גם את הנוסח השני שהעתיק רח"ו:

להחזיר דבר ליושנו ולדבר עם אדם מת. יעיין במקום קן עורב ויקח הביצים ויבשלם היטב עד שיהיו קשים ואח"כ תחזירם לקן. וכשיבא העורב אל הקן ימצאם קשים וחזקים ויביא אבן א' וישים על הביצים ומיד יחזרו ליושנם מכח האבן. ושומר זאת האבן ושימה על מת וידבר אליך מה שתדעה. והיא טובה להחזיר כל דבר ליושנו.⁵⁰

כלל המרשמים לשם דיבור עם המת שהובאו עד כה מתמקדים באפשרות השיחה עמו. ואף אם מן ההכרח להכניס בו רוח לשם כך, החייאה מלאה שלו אינה נדרשת. התמונה העולה מהם היא של גווייה השרועה על משכבה, שרק קולו של המת הבוקע מפיה מעיד על חיותה. שני המרשמים שהציע יצחק בן אליעזר בסוף המאה התשע עשרה בספרו רפואה וחיים מירושלם,

48 שם, עמ' קלג – קנה. אין ספק שהעניין שרח"ו גילה במידע שקיבץ לא היה תיאורטי בלבד כי אם גם מעשי. הוא אינו קונה את הידע המוצע לו כחתול בשק אלא כוררו, בודקו ומסווגו בהתאם למידת אמינותו. על כך מעידה בראש ובראשונה חלוקת החיבור לחטיבות, המושתתת על סוג הניסיונות ועל תוצאותיהם. כותרתה של החטיבה הנזכרת: "ואלו הפעולות אשר נסיתי ועלו לפעמים בידי אך לא נתאמתו ונתחזקו בידי ככל הצורך פעמים רבות" (עמ' קלג) מעידה על זהירות מחשבתו ועל אופייה ה'מרעי'. רח"ו אינו מעוניין בהצלחה כשלעצמה, כי אם באפשרות לאשש את אמינות הקשר שבין מעשה ותוצאה על ידי ניסיונות חוזרים ונשנים. חשיבה מסוג זה ניכרת יפה בהקשר ממוקד, שעה שהוא מדווח על כישלון נדיר שלו, לדבריו, להגן על עולל רך מפני המזיקים (שם, עמ' קמ, סעיף מא).

49 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סה. תיקנתי על פי נוסח כתב היד.

50 שם, עמ' יב, סעיף נג. מרשם זה מצוי כלשונו גם בכתביו של ר' יצחק כדורי. ראו: ערס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך א, עמ' תפט.

שונים בתכלית. מוצעת בהן החייה מלאה של המת. הראשון מושתת על שימוש פשוט בטס זה שעליו חקוק 'השם המפורש', שם המורכב מסירוג השמות יהוה, הוהי, אדני באופן זה: יְהוָה הַנְּדָה הַיְי. על פי הכתוב, ניתן להשתמש בטס זה למטרות שונות, ובכללן החיית מת. ואולם אם אין מזומן לאדם טס כזה והשעה דוחקת, אזי ניתן לפעול באופן אחר ומעניין במיוחד. הפעולה, שמתבצעת בפרהסיה, מצריכה התקדשות גופנית בת ימים אחדים, גיוס כוח ריטואלי הגנוז בספר התורה (באמצעות התעטפות בכד העוטף אותו),⁵¹ ליווי של שני שותפים וסיוע אלוהי. מלשון המרשם עולה האפשרות שקהל יסתופף על מנת לצפות במחזה. המת עצמו, שאת גווייתו יש לטלטל לחצר, יקום לתחיה ויעמוד על רגליו בעת שידבר עם החיים, והללו יצטרכו בסופו של האירוע להפך את הפעולה על מנת להשיבו לעולמו (ולהביאו לקבורה). זו לשון הדברים:

גם אם תחקוק זה השם בטס של זהב בקדושה ובטהרה, ר"ל (רוצה לומר) תעניית וטבילה יום א' ותשמר ג' ימים קודם לכן אפי(לו) מלדבר עם אשה, ותלה זה השם על המת ויחיה. ואם אין לך זה הטס מזומן והשעה צריכה לך תקח המת ותשכיבהו באמצע החצר ופניו כלפי השמים ותלחוש זה השם ג"פ (ג' פעמים) באזנו השמאלית ויקום על רגליו ותשאלהו כל מה שאתה צריך. ואח"כ אמור לו בני, שכב על כריסך. ואל תגיד לו למה. עד שישכב על פניו ופניו כלפי הקרקע ותלחוש השם אחורנית ג"פ באזנו השמאלי וג"פ באזנו הימנית ויחזור לקדמותו. אבל אתה צריך להשמר שלא תראה שום אשה ג' ימים קודם. ואחר ג' ימים תתענה יום א' שהוא יום רביעי. ויום המעשה שהוא יום ד' תרחץ ותחפף עצמך בנקיון מאד. ולמחר לך וטבול ולבוש לבנים ותכרוך עצמך במפה שכורכים בו ס"ת (ספר תורה) ולך עם ב' בני אדם אל המקום אשר תרצה לפעול, אחד מימינך ואחד משמאלך. הב' אנשים יהיו עצרים מאשה ג' ימים כנזכר רצופים. וכשתגיע למקום אשר תרצה לפעול תצוה להרחיק ממך העומדים סביבך ועשה העיגול סביבך והגבה עיניך לשמים ואמור: אנא ה' האל הגדול הגבור והנורא, הראני נא לעבדך העומד לפניך פלאות נוראותיך, תצילנו מתלאות בעבור רחמיך הרבים. אמן אמן סלה. ותעשה מה שזכרנו.⁵²

שיחה עם מתים שטרם נקברו הצריכה פעולה מהירה יחסית והייתה מוגבלת מאוד מבחינת המצאי. זימונם לאחר הקבורה היה נוח בהרבה, שכן הוא הותיר בידי המבקשים לעשות כן שפע זמן ואפשר להם בחירה רחבה של מקורות מידע.⁵³ מגוון הפעולות שהוצעו לתכלית

51 לשימוש מאגי בספר תורה ובאבזוריו ראו: שלום צבר, "תורה ומגיה: ספר התורה ואבזוריו כחפצים מאגיים בתרבות ישראל באירופה ובארצות האסלאם", פעמים 85 (תשס"א), עמ' 149-179. וראו להלן, עמ' 194-195 והערה 112.

52 יצחק בן אליעזר, רפואה וחיים (הערה 13), עמ' לט"מ. על השם המפורש הנ"ל כותב המחבר כי "היה חקוק על מטה מרע"ה (משה רבנו עליו השלום)... ובארון הברית בצד אחד במקום בליטת הברדים וגם באדרתו של אליהו ז"ל והניחו לאלישע והגיע לר' פנחס בן יאיר ע"ה" (עמ' לח).

53 בתווך שבין השבעת הגווייה והשבעת המת בקברו מצויה, אולי, הפעולה המוצעת כמרשם נוסף בקובץ מרשמי המתים שערך רח"ו. כשלעצמו אין המרשם מציע דיבור עם המת או לימוד מפיו (אולם קרוב

זו היה רחב. כדרכה של הטכניקה המתועדת בספרות המרשמים המאגית, ברוב המוחלט של המקרים נכפה המת להופיע בעולמם של החיים באמצעות השבעות ושמות קדושים. מתכונתם אינה אחידה, כמובן, וכך גם האמצעים הטקסיים לשם מימוש פוטנציאל הכוח הגנוז בהם, ואף המקום והמסגרת החברתית של הוצאתם אל הפועל. להלן דוגמאות ספורות לשלושת ההיבטים הללו (הלחש, המעשה וההקשר החברתי) של נַחַש מתים, כפי שתועדו בכתבים יהודיים מימי הביניים ומראשית העת החדשה.

נפתח בהשבעת המת בקברו. טכניקה מעניינת ויוצאת דופן לשם פתיחת מסילה אל המת ושיחה עמו מוצעת בכתב היד האיטלקי שנזכר לעיל (בודפשט, קאופמן A247):

לדבר עם מת תוך שנתו, לך אל קבר המת וקח חולדה (אחת) וקשור בצוארה (אחד) כתב שכתוב בו ברוך אתה יי' מחיה המתים⁵⁴ בשם כוז"ו⁵⁵ וְכַאֲסוּ וְסֹכּוּ תְקוּם וְתַעֲנֵה לִי פְתוּרֵן מִמָּה שֶׁאֵינִי שׂוֹאֵל מִמֶּךָ מִבּוֹאֵר הַיֵּטֵב. וְהַחֲלֹדָה תִּכְנַס מִיַּד תַּחַת הָאָרֶץ. וְכִשְׁנִכְנַסָּה שִׁים [פִּיךָ עַל] אוֹתוֹ הַנֶּקֶב שֶׁעֲשִׂתָּה⁵⁶ וְתִשְׁאֵל לְמַת מָה שֶׁתִּרְצֶה, וְהוּא יִשְׁיבְךָ מִיַּד דֶּרֶךְ הַנֶּקֶב הַהוּא כֹּל מָה שֶׁתִּרְצֶה. בְּנִסְיוֹן. וְאִח"כ תֵּאמַר(ר) תִּשְׁכַּב בְּש(לוֹם) וְתִנּוּחַ בְּש(לוֹם), וְתִלַּךְ אַחֲרוֹנִית ג' פְּסִיעוֹת. וְאִח"כ קח עשב מהארץ ותשליכנה מעל ראשך ג'פ' ג' פעמים.⁵⁷

האמצעים הלשוניים, הטקסיים והטכניים שנדרשים לפעולה זו, שראשיתה בהקמה זמנית של המת לתחייה וסופה בהיפוך המעשה (באמצעות מילים מפורשות ומחוות סמליות), כמו גם מקום הוצאתה אל הפועל, מצוינים במרשם במפורש. מה שאינו נזכר בו הוא מועד ביצועה, שנדמה על כן כבלתי מוגבל. כל עוד מצוי המת בקברו יוכל זה לשמש מקום ליצירת קשר עמו.⁵⁸ פתיחות מסוג זה אינה אופיינית לַנַחַש המתים, ולא אחת תכלולנה ההוראות גם קביעה

לוודאי שכך הבינו רח"ו). על פי ההוראות יש לקשור את הקשר עם המת בעת הלוויה, אולם האמצעי לכך אינו הגווייה אלא עפר מן הקבר לעתיד. סופו של המרשם אינו נהיר, וכך אף תכליתו. זו לשונו: "לך למקום שרוצים לקבור שם את המת ובשעה שמתחיל החופר לחפור הקבר בהכאה וחפירה הראשונה בדוקא קח משם מלא ירך עפר. וגנוז העפר בידך ולא תערה העפר לשום דבר בעולם ואפילו בידך האחרת לא תשימהו אלא ישאר בזו היד הראשונה. ובעת שנושאים המת לקבורו אז תעמוד אחרי, כלומר אצל, הפתח נ"ל? במקום שמחובר הדלת אל העיר והעפר הגנוז בידך. אז תראה פלאות גדולות. ודי למבין" (שם, עמ' טו סעיף ט).

54 זוהי הנוסחה החותמת את ברכת גבורות שבתפילת שמונה-עשרה.

55 שם זה נגזר מן השם יהוה בהעלאת אות אחת (בשיטה המכונה אבגד).

56 קרוב לוודאי שחסר משהו בכתב היד, וצריך להיות כפי שהשלמתי.

57 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, עמ' 142.

58 פתיחת מסילה ממשית אל המת באמצעות חולדה נושאת לחש היא טכנולוגיה ייחודית שלא מצאתי לה מקבילה. בתלמוד הבבלי נזכרת אמנם חולדה כאמצעי נַחַש, אך אין סיבה להניח, כמובן, שחכמים רמזו לפרקטיקה מסוג זה. ראו: סנהדרין סו ע"א והדיון בתוך הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 325, הערה 231. מכל מקום, הרעיון של חפירה בקברו של מת לשם התקשרות עמו נזכר בעדותו של ר' משה קורדובירו (רמ"ק) בפירוש 'אור יקר' לזהר, אחרי מות: "היו בספרד אנשי מעשה... שהיו חופרים בקבר מראשותיו

מדויקת של מועד המעשה. לרוב מועד זה סמוך לעת הפטירה, כפי שאנו מוצאים, למשל, במרשם שלהלן, מעטו של ר' חיים ויטאל. המעשה המוצע במרשם זה מושתת על כוחו של עשב בשם סאנטא⁵⁹ לכפות שטנים (וממילא גם מתים) כשהוא משולב עם אמירת שמות קדושים אחרים. רח"ו מיחסו, ודאי על פי מסורת שהייתה בידו, לשלמה המלך, והדבר מסתבר מתוך ההקשר ה'שטני' של העשב, שכן המסורות המאגיות על שלמה עניינן שלטונו בשדים.⁶⁰ מכל מקום, יוקרתו של המרשם אינה נובעת מייחוסו לשלמה בלבד, אלא גם מן העובדה ש"עמה [כלומר, עם הסאנטא] היו הנביאים עושים שהמתים היו מדברים, שהיו מתים מימים מועטים". ברי אפוא שאם בידי נביאים עמד כוחה של הפעולה לדובב מתים מימים מועטים בלבד, קל וחומר בידי אדם מן היישוב, שטוב יעשה אם יסמיך את הפעולה למועד הפטירה. ייחודה של פעולה זו בכלל המרשמים לדרישה במתים היא החזרה הנדרשת על הפעולה. עצם הדרישה לחזרה על מעשי הטקס פעמים אחדות אינה חריגה בספרות המרשמים המאגית, אולם ככל שידיעתי מגעת זו דרישה יוצאת דופן בכלל ההנחיות למגע עם המתים. זו לשון המרשם:

עשב סאנטא, והיא ארוכה בשיווי ויש לה עלים קטנים. צריך להחזיקה במקומות קדושים אשר היא מגינה המקום מן דברים רעים. ועמה היו הנביאים עושים שהמתים היו מדברים, שהיו מתים מימים מועטים. ובמקום שהיא עומדת אין לשום שטן יכולת אם הנושאה לא יקרא אותם, ונותנת לו יכולת בכל דבר שירצה. וזאת העשב מושמת במקום שיש שם שטנים סגורים וקושר אותם שלא יוכלו לזוז.⁶¹ ואמר שלמה

של מת הפירה אחת ושם היו הם מתפללים בכלל הקהל והיה מדבק עם נפש בנפש בהתבודדות גדול" (קורדובירו, אור יקר [הערה 135], כרך יג [תשמ"ה], עמ' סד). קורדובירו כותב את הדברים בהקשר 'סוד קשר נפש בנפש', והוא מבאר את המעשה כיסוד להתדבקות בנפש המת, שתכליתה לדבר עמו ולעוררו להודיע צער העולם לשאר הנפשות (ולא לשם דרישה בו). אולם לענייננו חשובה כמובן הפרקטיקה, ובעיקר התפיסה שביסודה, של אותם 'אנשי מעשה' ספרדים, שחפרו בקבר סמוך לראשו של המת על מנת ליצור עמו אותו קשר.

59 יתכן שהכוונה לצמח המכונה Yerba Santa, העשב הקדוש, שמוצאו באמריקה (ושנודע כבעל סגולות רפואיות).

60 Dennis C. Duling, "Testament of Solomon", in: ולהלן מעט ממנה: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City 1983, vol. 1, pp. 935-987; T. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon – Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, London 2005 (with extensive bibliography); Pablo A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden: Brill 2002; גלעד ששון, "בעקבות המסורת על שלמה המגיקן בספרות חז"ל" *Jewish Studies, an Internet Journal* 6 (2007), pp. 37-53 (<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/6-2007/Sasson.pdf>). דומני שקשירת המרשם בשלמה, כמו גם כינוי השדים 'שטנים', מעיד על מקור נוצרי, אולם הדבר מצריך חקירה יסודית יותר. על עיבודים יהודיים למרשמי כישוף נוצריים ראו להלן. על זימון שדים וכליאתם בתוך חפץ לשם שימוש בהם ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6). על פי המרשם שלהלן, תוכל אפוא הסאנטא לשמור על שד כזה בקדירה לאחר כליאתו.

שמי שיקח מים בשעה רביעית מן הלילה וילך בקבר אדם מת, עם איזה רוח שירצה לדבר ישליך על הקבר המים עם זאת העשב ויהיו המים מעושנות עם קושטו⁶² ועם מוסקו⁶³ ויאמר סורגי פורגי סורגי ותבא ותדבר עמי. וזה יעשה שני ימים ובשלישי יבא אליך וידבר עמך מה שתרצה.⁶⁴

לעתים אין די בהשבעת המת על קברו, ויש לרצותו גם בהבטחות ובסיוע לנשמתו בעולם הבא. כך אמנם גורס אחד המרשמים לדיבור עם מתים, שב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' שבכתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 14759 (כתיבה ספרדית רוטה, מאות י"ז-י"ח).⁶⁵ חיבור זה נכלל בקובץ חיבורים שהועתקו בהרכבים שונים (ולעתים בגרסאות שונות) בכתבי יד אחרים, ובהם גם בספר מפתח שלמה, שפרסם הרמן גולניץ לפני מאה שנים מאוסף כתבי היד של אביו (נכתב באמסטרדם בשנת 1722 בכתיבה ספרדית רוטה). החיבור מופיע בו בגרסה מקוצרת תחת הכותרת 'ספר הנסיונות', ובכתב יד אמסטרדם, ספריית הרוזנטליאנה 12 (נכתב בלונדון בשנת 1729 בכתיבה אשכנזית רוטה).⁶⁶ כפי שהעיר גרשם שלום, מדובר בקובץ חיבורים מאגיים ובהם 'ספר הלבנה', 'ספר המאור', 'ספר החותמות' ואחרים, שחלקם הגדול אינו ממקור יהודי (ניכרים בהם לשונות וסימנים בולטים המעידים על מקורות מוסלמיים

62 קושטו הוא ככל הנראה הקושט (קשט, כשת), שנזכר במקורות אחד מסממני הקטורת. זיהויו אינו ודאי. ראו: חנוך יהודה קוהוט, ספר ערוך השלם (א-ח), וינה 1926, כרך ז, עמ' 223; יהודה פליקס, עצי בשמים יער ונוי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 98-100; זהר עמר, ספר הקטורת, תל-אביב 2002, עמ' 118-119; ודיינו של משה רענן: <http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=17059> (נדלה: 19.1.14). אף 'קישטי' נזכר בחיבור (ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' פט, סעיף רג), וייתכן שהכוונה לאותו הצמח בשמו בערבית. ראו: יעל בוכמן וזהר עמר, רפואה מעשית לר' חיים ויטאל: מרפא בארץ ישראל וסביבותיה, רמת גן תשס"ז, עמ' 143, הערה 136.

63 מוסקו הוא ככל הנראה מושק, שנזכר בשמו בלאדינו (מוסק) גם בשולחן ערוך, ושבימי הביניים זוהה על ידי פרשני המקרא עם המור. ראו: עמר, ספר הקטורת (הערה 62), עמ' 100-102; אליעזר פאפו, "אוצר המלים השאלות מלאדינו בשולחן ערוך", פעמים 70 (1997), עמ' 68-99 (בעמ' 86-87). 'אלמיסקי' (בערבית) ו'דיאה מושקו' נזכרים אף הם בספר הפעולות. ראו: ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' סה (סעיף קסו), עמ' קלז (סעיף כו), עמ' ריז (סעיף רסד); בוכמן ועמר, רפואה מעשית (הערה 62), עמ' 299 ועל פי המפתח, עמ' 322.

64 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סו.

65 כתב יד זה הוא המשכו של כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית OR 6360 (מתכ"י F6531). ראו: Claudia Rohrbacher-Sticker, "Mapteah Shelomoh: A New Acquisition of the British Library", *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/94), pp. 263-270; idem, "A Hebrew Manuscript of *Clavicula Salomonis*, Part II", *British Library Journal* 21 (1995), pp. 128-136.

66 ראו: Hermann Gollancz, *Sefer Mapteah Shelomo (Book of the Key of Solomon)*, Oxford 1914; idem, *Mapteah Shelomo – Clavicula Salomonis: A Hebrew Manuscript Newly Discovered and Now Described*, Frankfurt am Mein 1903. על כתבי יד אלה, מעתיקהם (השבתאים), תונסן והיחס ביניהם ראו גל סופר, "כתבי היד העבריים של מפתח שלמה ופרק על המאגיה של השבתאים", קבלה 32 (תשע"ה), עמ' 135-174.

ונוצריים). על פי לשון ההשבעות והשמות השלובים בהן, ועל פי אחדים מן המרכיבים הטקסיים הנדרשים במרשמים (ובהם גם 'שתי וערב', כלומר צלב), ברי כי מקור הידע המאגי ב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' נוצרי לפחות בחלקו.⁶⁷ מכל מקום, לעתים קרובות אנו מוצאים כי ידע זה זכה לא רק לתרגום לעברית אלא אף לגיור, והוא הוטמע היטב בעולם היהודי, בכלל, ובזה המאגיה היהודי, בפרט.⁶⁸

במרשם שלפנינו, שהוא אחד משלושה מרשמים רצופים לשם דיבור עם המת, לא ניכרים כלל יסודות נוצריים. הרוח הנבחרת במקרה זה היא של חוטא (שעל כן מת מיתה משונה, כלומר קשה), אך לא גמור (ועל כן יש לו תקווה לחיי העולם הבא). מצבו זה של המת הוא המנוף לשיתוף הפעולה המוצע לו, שחלקו בו הוא להתייצב בפני המשביע ולהגיד לו מענה אמת על כל אשר ישאל. עיקרה של ההשבעה הוא הנכחה רטורית של הפער בין המסגרת הדתית שלה היה הנפטר מחויב כיהודי ובין המצב הבזוי והמכאיב שנגזר עליו בהמשך למיתתו המשונה. נלווה לה נדר לפעול כדי לגשר על פער זה, תוך מודעות לסכנה האישית הכרוכה בדבר. המרשם משלב אפוא שבועה והשבעה גם יחד, וקושר באופן זה קשר הדדי הדוק בין החי והמת. וכך נכתב:

לדבר ברוח המת

לך אל קבר אדם מת מיתה משונה, רק שלא יהא ממי שאין לו חלק לעה"ב (לעולם הבא) וקרא אותו בשמו ג"פ (ג' פעמים). וקח עפר מקבורתו בחלק אשר מראשותיו עם ירך הימנית ואמור ההשבעה הזאת: אתה פ(לוני) אשביע אותך בעולם אשר היית בו ובמקום אשר אתה שמה ובזיון וכבוד אשר תוחיל לו,⁶⁹ ובעונש אשר לך במקום שאתה שמה, ובמילה אשר מלת בו.⁷⁰ גם אשביע אותך באלקיים) חיים ואל אמת כל יכול שתבא ותשמע למצותי ודברי כל הזמן אשר אבחר ואחפוץ. ואני אדור לך באמת ויושר על אמונת הבורא

67 ראו למשל: במרשם לאהבה, דף 37 ע"א. על גלגוליהם של מוטיבים נוצריים למרשמים מאגיים יהודיים ראו: Gideon Bohak, "Catching a Thief: The Jewish Trials of a Christian Ordeal", *Jewish Studies Quarterly* 13 (2006), pp. 344-362; Katelyn Mesler, "The Three Magi and other Christian Motifs in Medieval Hebrew Medical Incantations: A Study in the Limits of Faithful Translation", in: Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts* Richard and *Studies*, Leiden: Brill 2013, vol. 1, pp. 161-218. על השפעה בכיוון ההפוך ראו: Kieckhefer, "The Devil's Contemplatives: The Liber Iuratus, the Liber Visionum and Christian Appropriation of Jewish Occultism", in: Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, University Park 1998, pp. 250-265

68 ראו: גרשם שלום, "בילאר (בילאר, ביליד BEAIAP Bilal) מלך השדים", בתוך: הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת אסתר ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 53-59 (בעיקר עמ' 20-31).

69 המשפט האחרון משובש. רומה שצריך להיות: "ובמקום אשר אתה שמה בזיון וכבוד אשר תוחיל לו".
70 הכוונה לברית המילה.

ית(ברך) ועל עונש וסכנת נפשי ונשמתו להוציאך מהעונש⁷¹ אשר אתה בו ולהצילך מעונשי הגיהנם אשר לא יוכלו להרע לך עוד. אשביע אותך בשמות והשבעות כנ"ל שכל זמן אשר אקרא אליך בין ביום בין בלילה ובכל שעה תבא אלי באיזה מקום אשר אני שמה בלי שום רעש ורעדה ונזק לא בגופי ולא בנפשי ותגיד לי מענה אמיתית על כל אשר אשאלך בלי טעות ושקר. וכאשר אקרא אותך בשמך מהרה תבא ולא תאחר. במי אשר ממשלתו ויכולתו לדור דורים אמן.⁷²

הסכם דומה מוצע במרשם נוסף שמובא בכתב היד מיד בסמוך. אף בו, לצד השבעת המת, נודר המשביע לסייע למת בתמורה לסיוע מצדו. יסודות נוצריים ניכרים בלשון הלחש, אולם המרשם עצמו גויר באופן נמרץ, כפי שמעידים היטב ריבוי הציטוטים המקראיים, ועוד יותר מכך ההתחייבות שנוטל על עצמו החי לשם זימונו של המת: "ואני נודר לך באמת ויושר על אמונת ה' וסכנת נשמתו שלרפואת ותועלת נפשך אעשה שאתפלל ושתאמר תפלה אחת וצדקה אחת מידי שנה בשנה לכיפור עונותיך ומחילת פשעיך".⁷³ אף כאן נזכרת סכנת הנפש הכרוכה בדבר, וכיוון שנזכרים גם עוונות המצריכים כפרה, דומה שגם במקרה זה, כבקודם, יש לבחור באדם שידע חטא בחייו. ההבדל העיקרי בין שני המרשמים הוא שעת המעשה. שעה שהראשון מתבצע בעבר ההוא של המיתה, על קברו של הנפטר, כאן יש להקדימו ולהשביע את המת לעתיד על סף הסתלקותו. אין זה מרשם יחיד שמציע פרקטיקה זו, וכפי שנראה בהמשך, היא אף נדונה בידי פוסקים בימי הביניים ולאחריהם בהקשר הלכתי – האם מעשה כזה הוא בגדר דרישה אל המתים או מחוץ לה, ולא נדחתה לחלוטין. סביר אפוא שאיננו פוגשים כאן מעשה ביזארי כי אם אמצעי מוכר היטב לשם זימון מתים, ובהחלט ייתכן כי השבעה מן הסוג שלהלן, שאינה מערבת את המת עצמו אלא את רוחו בלבד, טרם המיתה, הייתה מתקבלת בחיוב על דעת אחדים מן הפוסקים. וכך מציע המרשם:

ע"א להנ"ל [כלומר, עוד אחד לדבר ברוח מת, כנזכר במרשם הקודם] אמור באוזן ימיני של אדם אחד קרוב ליציאת נשמתו אלו המלות: אל אב אלפא אלבא מִלְקָהּי, יכבוש אותך[?]. אל רצוני וחפצי כל השעות טַטְרַאגְרַמְטוֹן⁷⁴ אַנוֹכְאִי פֶּאֶכְאִי, באמצעות ענותנותו יצילנו מכל מכשול. ואחר שאמרת זה שים ירך על ראשו ואמור: אתה (פלוני) אשביע אותך בשמות הנ"ל ובאלק(ים) היושב בשמים, ושומר התהומות, אשר הוא מלך המלכים, ואדוני האדונים, שוקל בפלס הרים וכל בשליש עפר הארץ⁷⁵ ועשה מלאכיו

71 האות 'ה' רשומה במקומה במילה מעל השורה.

72 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, דף א50.

73 שם, ע"ב.

74 זהו הכינוי הנוצרי לשם המפורש בן ארבע אותיות.

75 השו: ישעיהו מ יב: "מי מדרד בשעלו מים ושמים בורת תכן וכל בשליש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים". פסוק זה שימש בכתבי לחש כבר באמצע האלף הראשון לספירה. ראו: Joseph

.Naveh and Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalem 1987. pp. 190-191

רוחות משרתיו אש לזהט⁷⁶ המוציא רוח מאוצרותיו⁷⁷ והכה בכורי מצרים מאדם עד בהמה⁷⁸ המבדיל לאור מחשך ועושה נפלאות גדולות,⁷⁹ שכל יום ושעה בין ביום ובין בלילה⁸⁰ שאקרא⁸¹ אותך בבית או חוצה ובכל מקום אשר אקרא לשמך תבא אלי בלי רעש ורעדה ואל כל אשר אקרא אותך או אשאלך תאמר לי האמת בכיאר ובלי טעות ורחוק מכל ספק, וכפי יכולתך תשמע ותשרת לי בענוה ומרוצה גם עם החברים מכל הדבר אשר אשאל אותו. ואני נודר לך באמת ויושר על אמונת ה' וסכנת נשמתי שלרפואת ותועלת נפשך⁸² אעשה, שאתפלל⁸³ ושתאמר תפלה אחת וצדקה אחת מידי שנה בשנה לכיפור עונותיך ומחילת פשעיך. מלא כל הדברים, ידיעה חסר מהעוברים כמו מהעתידיים, כן נעשה לדור דורים כל הדברים יהיו נוכחיים אצל ה' לכדו.⁸⁴

עסקאות מסוג זה היו מוכרות גם לר' חיים ויטאל, והוא כתבן בספר הפעולות שלו. שני מרשמים כאלה כתב. האחד דומה במתכונתו הטקסטית למרשמים שלעיל. אף הוא מבקש להפעיל על המת את כוחן הביצועי של ההשבעות בשני שלבים: ראשית, בעת הגסיסה, לשם קשירתו למשביע, ולאחר מותו, לשם זימונו. זו לשונו:

זה מצאתי בספר אמתי. בשעה שהאדם גוסס, תלחוש באזנו הימנית, ואח"כ בשמאלית, ואח"כ במצח: מא"ע (משביע אני עליך) בשם עזזיאל בעל הרוחות, ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון נותן שבח לבוראו,⁸⁵

- 76 תהלים קד ד.
 77 השו: תהלים קלה ז.
 78 תהלים קלה ח.
 79 תהלים קלו ד.
 80 במקור — בללה.
 81 במקור — אקרא.
 82 לפני תיבה זו כתב המעתיק בטעות 'נשמתי' ומחק את המלה בקו.
 83 לפני תיבה זו נכתב דבר מה. אפשר שזו אות 'א' שנמחקה, ואפשר שזו התיבה 'או'.
 84 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, דף א-50.
 85 המסורת על חפניאל המשבח את בוראו באלף לשונות נזכרת בחיבורים קבליים אחרים. ראו: גרשום שלום, "סוד אילן האצילות לר' יצחק: קונטרס ממסורת הקבלה של ס' התמונה", קובץ על יד ה (תשי"א), עמ' סז-קב (בעמ' עו, הערה 35, צג-צד); הנ"ל, שדים (הערה 68), עמ' 114; עמוס גולדרייך, שם הכותב וכתובה אוטומטית בספרות הוזהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 143-144 (הערה 90), 253-254 (הערה 40). גולדרייך מצביע שם על תפיסתו של חפניאל כנכבד ב'שרי הכתיבה', ה'סופרים של מעלה', ומשער כי בכך נעוץ שילובו (לצד יכתביאל ויחתימאל) בהשבעות לכתיבה אוטומטית. עוד הוא מציין כי חפניאל על אלף לשונותיו המשבחות נזכר בשני מרשמים הקשורים לידיעה גם בכתב ששון 56 (כיום): כתב יד ניו יורק, הספרייה הציבורית, Heb 190. דומה אפוא שגם שילובו במרשמים לזימון מת לשם לימוד מפיו, לצד עזזיאל ודומה (כאן ולהלן), כרוך בדמותו כסופר של מעלה, כלומר במי שממונה על טיפול בידע ובהעברתו.

ובשם דומה שר של הנפשות,⁸⁶ ובשם המפורש אשר כל צבא מרום עליונים ותחתונים מקבלים ממנו שהוא 'אֶהְדִּינָהּ'⁸⁷ בשכמל"ו (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) שמיד לאחר פטירתך בלי רעש ופחד תבא אלי לדבר עמי ולהגיד לי כל מה שאשאל ממך באמתות בלתי ערמה ומרמה. ואני מבטיחך שאתן צדקה לעניים בעבור נשמתך. ובכל פעם שאקרא לך בשמך תבא אלי בין ביום בין בלילה. ולא תלך כי אם ברשותי אחר שתגיד לי כל מה שאשאל ממך באמתות.⁸⁸

במרשם האחר נרקמת העסקה בין החי והמת באופן שונה לגמרי. רח"ו משעין כאן את המעשה על הבחנה עיונית מקובלת בין חלקי הנפש האנושית: הבהמית והמשכלת, ומציע תמיכה באחרונה בתמורה לשליטה בראשונה.⁸⁹ פרט להמלצה כללית להשביע את המת שיופיע בגוף ובנחת (כפי שראינו וכפי שעוד ניווכח בהמשך, חשש מהופעת המת הוא מוטיב חוזר במרשמים מסוג זה), נעדרים מן המרשם יסודות מאגיים לשם שליטה בו, שהם ליבתם הביצועית של המרשמים שפגשנו לעיל. העניין כולו נסמך על הסכמה מוקדמת בין החי והמת לעתיד, שמעוגנת בתועלתם ההדדית. וכך כתב רח"ו:

לדבר עם המת. בשעה שהאדם גוסס למות התחנן לפניו שימסור לך נפשו הבהמית ותאמר לו: כיוון שנפשך הבהמית נפסדת תמסרנה לי שבכל עת שאקרא שמך שנים או שלשה פעמים שתבא מיד לדבר עמי. ואני אעשה צדקה בעד נפשך המשכלת. ואחר שיוודה לך לעשות כן השביעהו שלא תבוא נפשו הבהמית אלא בגוף שלא תתבהל ממנו ושתבא בנחת ובהשקט. וכשתרצה לקרותה לא תקראנה כי אם בלילה במקום שלא יהיה שם שום בריה או ביום חוץ לעיר במקום שאין שם איש.⁹⁰

86 על דומה, שממונה על נפשות המתים, ראו: ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשכ"ד, עמ' רכה-רכט. עזזיאל, חפניאל ודומה על כל הקשור בהם נזכרים במרשם נוסף בספרו של רח"ו, אף הוא לשם זימון מתים, שיידון להלן (עמ' 210-211). זו דוגמה יפה לתופעה שנדונה בעבר בהקשר המאגיה היהודית הקדומה, של נדידת יחידות לחש ושילובן בנוסחאות השבעה שונות, על פי הצורך. ראו: Shaul Shaked, "Transmission and Transformation of Spells: The Case of the Jewish Babylonian Aramaic Bowls", in: Gideon Bohak, Yuval Harari and Shaul Shaked, *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden 2011, pp. 219-244; Harari, "Metatron" (Note 4), pp. 314-316.

87 שם זה הוא תולדה של סירוג אותיות השמות יהוה ו-אדני.

88 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג-יד, סעיף סג.

89 ראו דיונו של רח"ו בנפש השכלית ובנפש היסודית (המורכבת מארבעה בחינות ובהן גם הבהמית), ב'שערי קדושה' חלק א, פרקים א-ב (אמנון גרוס ומהדיר), ספר שערי קדושה השלם, ירושלים תשס"ה, עמ' ו-טז).

90 שם, עמ' יא, סעיף מז.

המקורות שבחנו עד כה הציעו דרישה במת באמצעות גופו או גווייתו, בין טרם הקבורה ובין שעה שהוא טמון בעפר. דרך שלישית שנזכרת במקורותינו היא שאלה בגולגולת. כאמור, אופן זה של דרישה במתים נזכר בספרות חז"ל בהקשר הלכתי (אוב וידעוני) ומדרשי (התרפים), ואף הרמב"ם ציינו בקצרה.⁹¹ אולם מידע ממשי בנוגע אליו מצאתי עד כה רק ב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' שנזכר לעיל (כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 14759). המרשם, שכותרתו 'נסיון לשאול במת', מובא סמוך לראש הספר, ועוקב אחריו מרשם נוסף לתכלית זו, שאף הוא מציע שימוש בראשו של מת לשם נַחֵש.⁹² המרשם השני, מכל מקום, אינו מערב את המתים בנחש עצמו, וה'שאלה במת' מסתברת בו כדרישה ברוחות באמצעות ראשו של מת.⁹³ קרוב לוודאי שלכך כיוון במקורו גם הראשון, אולם הערה של המעתיק (להלן) מלמדת שהלה הבינו כמוסב על דרישה ברוחו של מת. אף עלינו אם כן לדון בו, לפחות כהופעתו בהעתקה זו, כמעשה דרישה במתים עצמם ולא רק באמצעותם. זוהי אפוא עדות נדירה לתיעוד לפרטיו בעברית של מעשה דרישה בגולגולת, לצד תיאור ריאליסטי של הכנתה, השימוש בה ושמירתה לשם שימוש חוזר ברוח הנתון בה.

המרשם מיוחס לוורירז'לאו מהטומא (האדומי?), שאיני יודע לזהותו.⁹⁴ הוא מצריך גולגולת נקייה מאוד של אדם מוכר, שה'אומן', כפי שהמשיביע מכונה בכתב יד זה, שמעו מדבר בחייו. עוד נחוצים למעשה זה עור של חתול מת וצלע גדולה של מת כלשהו שבה יש להתוות על הקרקע את העיגול שממנו תתבצע ההשבעה. מעשה ההשבעה מורכב משני שלבים: ראשית, יש לצאת אל פרשת דרכים ולהשיביע שם רוחות אחדות שיכניסו את הרוח לתוך הגולגולת. אזי יש לארוז את הגולגולת ולאכסנה בהסתר לשם השבעה עתידית של רוח המת ושיחה עמו, על פי הצורך. מן המרשם עולה כי משעה שהרוח נקשרה בגולגולת ניתן לשוב ולהשתמש בה פעמים רבות. המעתיק, שהוסיף איורים בשולי מרשמים רבים, עיטר מרשם זה בסופו בציור סכמטי של ראש המונח על מדף. וזו לשונו:

91 לעיל, עמ' 175.

92 דף 38 א-ב.

93 המרשם מתווה טקס מורכב וארוך שראשיתו צום וטהרה, המשכו שטיפת הראש, פנים וחזן, במשך שלושה לילות, וסופו תקיעתו על רומח בפרשת דרכים ובהשבעת רוחות להיכנס לתוכו לשם שיחה עם ה'אומן'. לנוסחו המלא ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6).

94 אפשר שהטומא היא אדומאה (Edomea). ייחוס מרשמים לדמויות שונות רווח בקובץ זה. ראו למשל ה'נסיון לאהבה' המיוחס לוירגיליוס (דף 37 ע"א). על דמותו של וירגיליוס כמגינקן במסורות מימי הביניים ראו: Domenico Comparetti, *Virgil in the Middle Ages*, trans. Edward F.M. Benecke, London 1895, pp. 239-376; John W. Spargo, *Virgil the Necromancer: Studies in Virgilian Legends*, Cambridge 1934; Edward K. Rand, "The Mediaeval Virgil", *Studi Medievali* NS 5 (1932), pp. 418-442; Fabio Stok, "Virgil between the Middle Ages and the Renaissance", *International Journal of the Classical Tradition*, 1, no. 2 (1994), pp. 15-22.

נסיון לשאול במת

אשר המציאו החכם ווירזילאו מהטומא, ויעשה בראש אדם מת. הנה יהי(ה) לך ראש אדם מת נקי מאד מכל בשר. וצריך שיהי(ה) על תנאי כשהי(ה) בחיים הי(ה) היכולת אצלך לשמוע דבוריו. ובהיות הלכנה בתוספת (כלומר, במחציתו הראשונה של החודש), תרחוץ אותו ג' לילות ביין משובח וזך, ובכל פעם אחר הרחיצה תשימנו בבגד פשתן נקי. אח"כ (אחר כך) לך אל מקום נסתר חוץ לכפר או עיר, ואפילו בעיר רק שיהי(ה) על פרשת ב' או ג' דרכים, ועשה שם עגולה אחת (כלומר, צייר עיגול אחר)⁹⁵ לאור הלכנה, בצלע אחת מן הצלעים הגדולים מן איזה מת.⁹⁶ ואח"כ תשים אותו (כלומר, את הראש) באמצע עור מחתול מת עד בקר. ומיד תכתוב במצח הראש הנ"ל השמות האלו: אַגִּין שְׂאֲבֵט שַׁאגְרָאֲלִיאֵל או שַׁאגְרָאֲלִיאֵל.⁹⁷ אח"כ שיימנו באמצעיתו של העור הנ"ל. ובהביטך מול מזרח אמור ההשבעה הזאת: אשביע אתכם רוחות אשר שומתיכם כתובים בזה הראש או בשם אלהי עליון עמנואל⁹⁸ וביכולת ומצות רבכם לְוַצִּינִי אשר לו יכולת לכבוש אתכם ובסגולה אשר לכם שתעשו ותשתדלו כפי כל יכולתכם להסגיר רוח אחד פְּאֲמִילִיאָרוו⁹⁹

95 השימוש במונח 'עגולות' רווח מאוד בכתב יד זה, הן לציון חותמות על קלף והן לציון ציורים על הקרקע, שמתוכם יש לבצע את ההשבעה.

96 מכאן עולה שלכך מן הגולגולת יש להצטייד לשם המעשה גם באחת מצלעותיו הגדולות של מת כלשהו.

97 בעל כתב היד מעיר במקומות רבים בנוגע לטקסט המועתק על ידו. חלק מן הערות מוסכות על כתב היד שממנו העתיק (כגון ברף 42 ע"א, בנוגע להעדר 'העגולה המצוירת' במקור שלפניו), וחלקן הבהרות הנוגעות לתוכן (כגון שם, בנוגע לראש כלב שלא ראה אור מעולם). בדרך כלל נתן את הערותיו בסוגריים וכתבן בשוליים. אולם כפי שנראה להלן (בנוגע ל'רוח פאמיליארו'), יש שהוא מעיר בסוגריים בגוף הטקסט. כאן, מכל מקום, נתונה החלופה כשלעצמה בגוף הטקסט וללא סוגריים. ברי כי מדובר בחלופה לשם 'שאגראליאל', שכן בניגוד לשמות שכתובים באות גדולה ומרובעת ומנוקדים, המילה 'או' נכתבה בכתב קטן ורהוט כשאר הטקסט. ייתכן אפוא ששתי החלופות הופיעו בצורה זו במקור שממנו הועתק המרשם.

98 עמנואל הוא כינוי לישו הנוצרי. כינוי זה נשאב מן הפסוק בישעיהו (ז יד): "לכן יתן אדני הוא לכם אות הנה העלמה הרה ויולדת בן וקראת שמו עמנו אל", שהיה לאחת הראיות הפרדיגמטיות שהציגו הנוצרים לבשורת ה'ברית הישנה' על לידת הבתולים של ישו. במרשם נוסף לדרישה ברוחות באמצעות גולגולת, שנכתב מיד לאחר מרשם זה, מופיע השם עמנואל ברצף רחב יותר של שמות קדושים נוצריים שיסודם בעברית וביוונית: "און אַלִיאון אל אלהים אדני שדי אלפא ואו יה עוזיאון פנטהאקראטון טטראגראמנטון משיח שוטהר עמנואל פריטאטור" (דף 38 ע"ב). על שמות אלה ראו: Rohrbacher-Sticker, "A Hebrew Manuscript" (Note 62), p. 132.

99 ייתכן שרוח פאמיליארו הוא מסוג הפמיליארים (familiars) – ישויות רוחניות, לרוב דמוניות, שעל פי המסורת המאגית הנוצרית (בעיקר באנגליה ובסקוטלנד) גויסו על ידי המכשף או המכשפה לסייע להם וששכנו בחפצים או בבעלי חיים. אם זו אכן כוונת הדברים, אזי ברי שהמרשם לא יועד במקורו לשליטה ולדרישה במת. ראו: Russel H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, London 1959, pp. 190-193.

(ר"ל [רוצה לומר] רוח אדם מדבר)¹⁰⁰ בראש הזה בזו הלילה, טרם יקרא התרנגול, והוא יענה לי אמת מכל אשר אשאלהו ואבקש ממנו. אחר זה מיד צא מהעגולה והתרחק ממנו כשיעור מיל או ב' ליותר [כלומר, לכל היותר], והתמהמה שמה עד קריאת התרנגול. אח"כ לך וקח הראש בנעימות ובכוונה שלימה ושימהו¹⁰¹ בכגד הנ"ל הנקי והביאו לביתך ושימהו במקום גבוה נסתר ונקי. וכאשר תחפוץ לפעול בו בשאלה תשביע אותו בהשבעה הנ"ל ובקש ממנו את אשר תחפוץ. אך הזהר שבפעם הראשון משאלתך תהיה (ה) טהור ונקי ואתה לבדך ואין אחר עמך. וצריך שהמעשה הזה יעשה בחכמה ביום נוגה (הוא יום ששי) בערב, דהיינו יציאת ליל חמישי, בלב טהור ומחשבה ישרה. וכאשר חפצת בעת שיענה לך שיסור, אמור לו שילך בנחת ושלום בלי הרעדה וזקק כלל, ושכאשר תבקשהו יבא בלי איחור. ואם חפצת בחברים בשעת המעשה, הרשות בידך רק שיהיו כפי הראוי.¹⁰²

סופו של המרשם מלמד כי מעשה זה לשם דרישה ב"רוח אדם מדבר", אף אם יש לבצעו בסתר (כפי שמצאנו גם בהמלצת רח"ו בנוגע לזימון המת), ביחידות אינו נדרש (למעט בפעם הראשונה). ואמנם, מרשמים רבים בספר הסגולות ונסיונות מתייחסים בחיוב לנוכחותם של "חברים" בשעת המעשה, ולא זו בלבד אלא שלעתים הם אף מצריכים נוכחות זו כחלק ממבנה הטקס. ראינו למעלה, הן בתיאורו של הרמב"ן והן במרשם מספר רפואה וחיים מירושלם, שמעשה הדרישה במתים הצריך לעתים כמה משתתפים, ומסתבר אפוא כי הפנייה אל המתים לא חייבה ניתוק מוחלט מן החיים. האחרונים יכלו ליטול בה חלק כשותפים ואפילו כצופים. מופע דרישה במתים הוא ללא ספק עניין מרשים. אולם ככל הידוע לי אירועים כאלה לא נמנו על המופעים הפומביים הרווחים בקהילות היהודיות.¹⁰³ על רקע זה בולטת העדות יוצאת הדופן שלהלן, בנוגע לאפשרות זימונו של מת לבית הכנסת, אל בין ספרי התורה, בנוכחות קהל רב, לשם שיחה עמו.

הוראות לביצוע מעשה כזה מידי "אחד מגדולי הדור" נמסרות בחיבור קצר על שם בן י"ב אותיות ושימושיו, שמצוי בגרסאות קרובות בשני כתבי יד. האחד הוא אוסף חיבורים של כישוף ונחש בכתיבה אשכנזית מרובעת ומנוקדת מן המאה הי"ד, ואילו האחר הוא אוסף חיבורים בקבלה ובפילוסופיה, שהועתק בכתיבה אשכנזית במאות ט"ו-ט"ז.¹⁰⁴ לאחר ביאור

100 הסוגריים במקור לציון התערבות פרשנית של המעתיק בטקסט. איני בטוח במילה 'מדבר'. האות האחרונה בה דומה יותר ל'ה' מאשר ל'ר', ואולם איני מוצא דרך טובה יותר לקוראה.

101 במקור – ושימהו.

102 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or 14759, דף 38 ע"א.

103 מקביעה זו יש להחריג את חקירת הדיבוקים במסגרת המופע הפומבי הכרוך בסילוקם. אולם ניב תרבותי זה, שבו המתים כופים את נוכחותם בגופם של החיים, שונה מיסודו מן הדרישה במתים, הכרוכה בזימונם לשם שיחה עמם כשלעצמם.

104 הראשון – כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 8114, סז ע"ב – סח ע"ב. השני – כתב יד וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית, Heb 47, ספירת דפים שניה, א1-א3 (מתכ"ז F1324). בעל

השם, היוצא משלוש קריאות 'יהוה' שעולות מברכת כוהנים – "יברכך יהוה וישמרך; יאר יהוה פניו אליך ויחנך; ישא יהוה פניו אליך וישם לך שלום" (במדבר ו, כד-כו) – ומצטרף לכדי י"ב שמות, מסביר המחבר את השתלשלות מסירתו מן הקב"ה למלאך מסמריה וממנו לאליהו הנביא ("ובמה נתעלה ולא טעם מיתה"),¹⁰⁵ ולבסוף מציין את שני שימושי ומפרט את דרך המעשה. השימוש הראשון הנזכר הוא לקללת אדם כלשהו ש"טוב לא יהיה לו לא יחיה ולא יאריך ימים וליט (כלומר מקולל) יהא מן שמיא".¹⁰⁶ השימוש השני הוא לשם זימון מת כדי לשוחח עמו. להלן גרסת כתב יד וינה:¹⁰⁷

ושימושם, יצום ביום ב' או ביום ה' אחד מגדולי הדור וירחץ במים חמין ויטבול¹⁰⁸ לערב במים חיים וילבש לבנים ויתעטף בכתונת לבנה ובטלתו ויהיה כתוב השם על לוח לבנה כאשר על לוח אדמה ככתוב בשמושים בדוכתא אחרינא (א) (כלומר, במקום אחר) בפרק ג'. ויהיה בבית הכנסת וכל הקהל עמו יפתח ארון הקדש ויכניס ראשו בין ספרי התורה ויעמדו כל הקהל סביבו וכה יאמר... ולהעלות את המת לעיני כל הקהל יטהר ויצום כאמור ויכניס ראש בין ספרי תורה והקהל סביבו ויאמר:¹⁰⁹ ברישיון ב"ד (בית דין) העליון וברישיון ב"ד התחתון אני גוזר על נפש פב"פ (פלוגי בן פלוגי) שיבא הנה לדבר עמי לעיני כל הקהל

כ"י וינה, יהוספיה בנימין, שילב בדברי הפתיחה של החיבור את שמו לצד המלים "ולבני עמי" (תחת הכינוי 'פלוגי שבכ"י ניו יורק), כדי להסב את לשון הדברים על עצמו ועל בנו, ולזכות באופן זה בחסות האל ובברכתו, שאליהם לשון זו מכוונת. לתופעה זו בספרי מרשמים מאגיים ראו: OrtalPaz Saar, "Success, Protection and Grace: Three Fragments of a Personalised Magical Handbook", *135-101 (2007) *Ginzei Qedem 3*; יובל הררי, "קטעי 'חרבא דמשה' בגניזת קהיר", גנזי קדם 10 (תשע"ה), עמ' 41 והערה 44. דומה שהתערבות זו בטקסט גרמה להשמטת מלים אחדות מיד לאחריה (ספירת דפים שנייה 1 ע"א).

105 למסורת זו ראו: דניאל אברמס (מהדיר), ספר הבהיר – על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 167-169, סעיף 81. והשוו המסורת על מסמריה, מגלה שמותיו של האל לנביאים, שנזכרת בחיבור המאגי 'ענין שוטה' שקטעים ממנו נמצאו בגניזה: 'בשכמל"ו (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) אשר ברא את העולם... וכל השמות שכינוהו המלאכים בהם... ומהם שנגלו למשה בסיני ובסנה ומהם שנגלו לאליהו בהר הכרמל ומהם שנגלו לכל נביא ונביא מפי מסמריה העומד לפני הפרגוד'. Peter Schäfer, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Tübingen 1994-99 (3 vols.), vol. 1, pp. 19 (ושם, עמ' 70, אזכור נוסף של מסירת שמותיו של ה' למסמריה העומד לפני הפרגוד).

106 כתב יד וינה, ספירת דפים שנייה 2 ע"א. בכתב יד ניו יורק (סח ע"א) נכתב בטעות "ולטי יהא בין שמיא". לתיבה "לטי", משורש לוט (= קלל), ראו: קוהוט, ערוך השלם (הערה 62), כרך ה, עמ' 35.

107 כתב יד וינה, א1 – א2. גרסת כתב יד ניו יורק לקטע זה קרובה מאוד לנוסח כתב יד וינה, ולענייננו אין ההבדלים ביניהם משמעותיים. ראו בהערות להלן.

108 כתב יד ניו יורק (סח ע"א) – וירחוך.

109 כתב יד ניו יורק (שם) – ויכניס ראשו בין ס"ת ויאמר) עם הקהל סביבו.

בשם אהציצההרון וכו' (כלומר, יש לקרוא את כל שנים עשר השמות) ותבוא אותה הנפש מעוטפת בתכריכייה כביום קבורה¹¹⁰ ותראה¹¹¹ בין הספרי תורה בארון הקדוש.¹¹²

סיפור המעשה שמופיע מיד בהמשך מלמד כי פעולות מסוג זה לא נתפסו כעניין תיאורטי בלבד כי אם כבסיס לפעולה של ממש:

אמר רבנו יצחק מעשה ונהרג אליהו בן הרב תודרוס¹¹³ מעיר קרנות¹¹⁴ כבן עשרים שנה ונהרג בתוך העיר ונקבר ואביו לא היה בעיר. ובשובו¹¹⁵ לא רצה לאכול ולשתות עד שיתירו לו גדולי הדור רבנו יעקב ברמרו ורבנו אליהו בפריש¹¹⁶ להעלות נפש בנו בשם המפורש. ויענו לו כל הקהל אכול ושתה ונשלח להם שיתירו לך. וכן עשו, והתירו לו ורחץ וטבל ולבש לבנים והתענו כל הקהל ביום ה והלכו כולם לבית¹¹⁷ הכנסת והכניס ראשו בין הספרים והשביע נפש [בנו] ובאה בין¹¹⁸ הספרים ולקח בנו והורידו מן הארון לעיני כל הקהל ודבר לו כרצונו לעיניהם ואחר כך החזירו בארון. וזה ספר הרב להורות סדר המעשה.¹¹⁹

גרשם שלום ואפרים אלימלך אורבך ודאי צדקו כשתיארו סיפור זה כאופייני להווי היהודי בצרפת.¹²⁰ חשיבה מאגית, מעשים מאגיים ומסורות נרטיביות מאגיות היו ללא ספק חלק מן

110 כתב יד ניו יורק (שם) – ביום הקבורה.

111 תיבה זו נכתבה פעמים בטעות.

112 על ארון הקודש וספר התורה במאגיה היהודית ראו: צבר, "תורה ומגיה" (הערה 51). 'שאלה בהקיץ' בפני ארון הקודש הפתוח ("ויצא המלאך מן התיבה ויגיד לך שאלתך") נזכרת ב'ספר שרשי השמות'. ראו: זכות, שרשי השמות (הערה 13), כך א, עמ' תרע"א. דיבור עם מלאך היוצא מארון הקודש נזכר גם בסיפור מכתבי ר' יהודה החסיד שבכתב יד מוסקבה, גינצבורג 82. ושם גם הסיפור הידוע על המכשף והאתונות, שבו סגר עצמו ר' יוסף 'בעל השמות' בארון הקודש ו'פרח למקומו' בקפיצת הדרך. יוסף דן, "סיפורים דימונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 273-289 (בעמ' 288-289, סיפורים כח, ט).

113 לפני תיבה זו רשום סימן לא ברור.

114 בכתב יד ניו יורק – קטרש. שני השמות מציינים את העיר הצרפתית Chartres; בכתב יד ניו יורק ככתבה בלעז, ובכתב יד וינה כשמה הלטיני civitas carnutum.

115 לפני תיבה זו כתב המעתיק בטעות את השיבוש 'בוש'.

116 פריש ורמרו הן Paris ו־Ramerupt. האחרונה היא עירו של רבי יעקב בן מאיר, רבנו תם.

117 האות 'ל' אינה ברורה.

118 תיבה זו נכתבה פעמים בטעות.

119 כתב יד וינה, דף 2א. המקבילה בכתב יד ניו יורק (סח ע"א – ע"ב) מצומצמת יותר: "אמר) ר' יצחק מעשה) ונהרג אליהו בן הו"ר תודרוס מעיר קטרש כבן כ' שנה, ונהרג בתוך העיר ונקבר ואביו לא היה בעיר. ובשובו לא רצה לאכול ולשתות עד שיתירו לו גדולי הדור רבי אליהו מפריש ורבי יעקב להעלות נפש בנו. ויענו לו כל הקהל אכול ושתה ונשלח לר(בנים) שיתירו לך. וכן עשו, והוא עשה הפעולה בטהרה".

120 גרשום שלום, ראשית הקבלה (1150-1250), תל-אביב תש"ח, עמ' 38, הערה 2; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ס, כך א, עמ' 123.

ההווי היהודי בימי הביניים בקהילות צרפת כמו גם במקומות אחרים. האם יש לכרוך 'הווי' זה בגיבורי הסיפור או במספריו? זו כבר שאלה אחרת.¹²¹ אפרים קנרפוגל הציע לנהוג בזהירות בהסכמת רבנו תם לשימוש בשמות, שמוצגת בסיפור זה כפשוטה ובכפיפה אחת עם הסכמת ר' אליהו מפריז.¹²² כך או אחרת, ענייננו כאן אינו בתרומתה של תעודה זו לסרטוט דמותם ההיסטורית של החכמים הנזכרים, כי אם בעצם סיפור המעשה ובתודעה הקולקטיבית שהוא משקף: מופע פומבי של שימוש בשמות ובהשבעות בבית הכנסת לשם זימונו של מת אל בין ספרי התורה ושיחה עמו.

ד. בחלום – איזהו דורש אל המתים?

מפגשים יזומים עם מתים בחלום נזכרים לראשונה במקורות יהודיים בספרות התנאים. בין שלל מנהגים שחכמים אסרו מפאת 'דרכי האמורי' מזכירה התוספתא: "נשוק בארוננו של מת שתראנו בלילה".¹²³ הסמיכות למנהגים המצוינים מיד בהמשך: "הפוך את חלוקך שתהא חולם חלומות... שב על המכביד שתהא חולם חלומות..." מאששת את הסברה כי 'בלילה' משמעו בחלום. כפי שראינו, חכמים הכירו באפשרות לדוכב את המתים באמצעים טקסיים כדי ללמוד מפיהם בעת הערות, והזכירו את אפשרות זימונם לחלום של מתים לעתיד (בעודם חיים). אולם שימוש בפרקטיקות טקסיות לשם זימון מתים לחלום הוא ענין נדיר מאוד בכתיבהם. לצד המסורת מן התוספתא, שנזכרה, ניתן לציין את גרסת מדרש קהלת רבה (ט י) לסיפורי הצומות המרובים של ריש לקיש (ויש אומרים ר' יהושע בן לוי) ור' אסי לשם ראיית ר' חייא בחלום. שני הסיפורים משובצים בסדרת סיפורים קצרים על חכמים שנכספו לראות חכמים מתים, והללו אכן נגלו להם בחלומם ולימדו אותם דבר כלשהו. ייתכן שאף שאר החכמים הנזכרים בחטיבת סיפורים זו לא הסתפקו בכמיהה להתגלות אלא פעלו בדרך טקסית כלשהי כדי לזרזה ולממשה, אולם רק בשני הסיפורים שצוינו הדבר נזכר במפורש.¹²⁴

שתי הטכניקות שנזכרו, נשיקת הארון והצום, פשוטות ומצומצמות מאוד. על פי תיאורן, אין הן כוללות מחוות טקסיות מורכבות או שימוש בהשבעות. פעילות ריטואלית-ביצועית

121 לסוגיה זו ראו: עלי יסיף, "אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 187-220.

122 אפרים קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות (תרגמה רות בר-אילן), ירושלים 2011, עמ' 123-124.

123 תוספתא, שבת ו, ז (נוסח כתב יד ערפרט). ראו: מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשנ"ג, באפראט. וראו: הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח, כרך ג, שבת, עמ' 86-87. ועיינו: וייס, מסכת החלומות (הערה 4), עמ' 35-37. על דרכי האמורי ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 84, 284-286.

124 מקבילות לסיפורים מצויות בתלמוד הירושלמי כלאים ט ד, כתובות יב ג, אולם גרסאות אלא אינן מציינות במפורש שהתגלות המת הייתה בחלום.

מסוג זה נוכל למצוא כמה מאות שנים מאוחר יותר ובסביבה תרבותית שונה בכתבי הרמב"ם, שדרך במפורש מעשי טקס והתגלות מתים בחלום ואת שניהם כאחד ב'דרישה במתים'. ב'ספר המצוות' עשה זאת בקווים כלליים:

והמצוה הל"ח היא שהזהירנו משאל ספור מן המתים כמו שיחשבו שהם מתים באמת ואף על פי שהם אוכלים ומרגישים ויחשבו שמי שיעשה כך וילבש כך יבא אליו המת בשינה ויאמר לו מה שישאל ממנו.¹²⁵

ואילו ב'משנה תורה' הרחיב הרמב"ם ופירט, וחשף משהו מן הפרקטיקה הטקסית לתכלית זו, שקרוב לוודאי רווחה בסביבתו הקרובה. וכך כתב:

איהו דורש אל המתים, זה המרעיב את עצמו והולך ולן בבית הקברות, כדי שיבא מת בחלום ויודיעו מה ששאל עליו. ויש אחרים שהם לובשים מלבושים ידועים ואומ(רים) דברים ומקטירין קטרת ידועה וישנים לבדן כדי שיבא מת פלוני ויספר עמו בחלום.¹²⁶

הרמב"ם נסמך בעניין זה על דברי חז"ל: "דורש אל המתים – זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה" (סנהדרין סה ע"ב). אך הוא נוסך בהם משמעות חדשה-ישנה שעה שהוא מחליף את שריית רוח הטומאה בדיבור עם המת בחלום.¹²⁷ קריאת "דורש" במשמעות של לימוד וקשירת העניין בלינה בבית הקברות משרתת את הרמב"ם לשם קביעת טיפולוגיה חדשה של נחש במתים. עיקרה הבחנה בין פרקטיקות האוב והידעוני, שנועדו לזמן את המת ולדובבו בעת הערות, ובין דרישה אל המתים, שעניינה לימוד מפיו בחלום.¹²⁸

125 מצוות לא תעשה לח. רמב"ם, ספר המצוות (בתרגום משה אבן תיבון), מהדורת ח' העליר, ירושלים תש"ו, עמ' קו.

126 משנה תורה, עבודה זרה יא יג. הרמב"ם מסכם שם וקובע: "כללו של דבר כל העושה כדי שיבא המת ויודיעו לוקה, שנאמר: לא ימצא בך מעביר וגו' ודורש אל המתים".

127 השוו לביאורו את זה של רש"י, שקרוב יותר לפשט הדברים: "שתשרה רוח טומאה עליו – שד של בית הקברות יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו" (רש"י לסנהדרין, סו ע"ב). בראשית המאה הט"ו כרך ר' יוסף אלבו את הלינה בבית הקברות בשריית 'רוח טומאה מן המתים', אך לא קשר את ההתחברות עם המתים בהתגלותם בחלום. דבריו בהמשך, שהובאו לעיל (עמ' 177), ושנסוכים על התחברות עם המתים בכנסייה בה הם קבורים, רומזים לנבואה בהקיץ דווקא.

128 בפולמוס הקראי נגד הרבנים הוצגה הדרישה במתים גם במשמעות נוספת: תחינה בפניהם בטקסי השתתחות על הקבר. במאה העשירית הלין סהל בן מצליח על "מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בנצורים ודורשים את המתים... וחוננים על קברי הצדיקים... ומבקשים מהם לתת להם חפצים", וכמאתיים שנה מאוחר יותר הצטרף לתלונה זו גם יהודה הדסי. ראו: שמחה פינסקר, לקוטי קדמוניות – מקורות לקורות דת בני מקרא והליטראטור שלהם, וינה תר"ך, כרך ב, עמ' 32; יהודה הדסי, ספר אשכול הכפר, גזולו 1836, מג ע"א-ע"ב. במאה הי"ג העיר ר' חיים פליטאל ממגדבורג, שנשאל בנוגע לתפילה על הקבר: "הוי ידוע כי מאוד אני נפלא על בני אדם הנודדים [לילך] על בית הקברות כי קצת היה דומה ל'דורש אל המתים" (שו"ת מהר"ם בר ברוך, מהדורת רנ"ן רבינוביץ, לבוב תר"ך, דף יג

תיאורו של הרמב"ם את הדרישה אל המתים בחלום מצרף יחדיו שתי פרקטיקות שונות זו מזו. האחת כרוכה בצום ובלינה בין הקברים, כדברי התלמוד. האחרת מזכירה את 'שאלת החלום' שמוכרת ממסמכי הגניזה ומחיבורים רבים מימי הביניים ואילך.¹²⁹ אין ספק שהרמב"ם הכיר את פרקטיקת 'שאלת החלום', שוודאי רווחה גם בקהילתו, ואפשר לשער שלא התלהב ממנה כלל ועיקר. אולם לא היא כשלעצמה, בבחינת 'שיגעון כותבי הקמעות', כלשונו, מוקעת כאן על ידו. טענתו מופנית ליישומו של ה'שיגעון' (כלומר, לניסיון להפעיל את העולם באמצעות שמות, טקסים והשבעות) בתחום המסוים של זימון מתים לחלום, הווי אומר לעבירה הנגזרת מ"לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש... ודרש אל המתים" (דברים יח, י-יא).¹³⁰

ע"א, סימן קסד). חשש דומה הביע מאוחר יותר גם ר' משה מינץ (שאלות ותשובות רבינו משה מינץ, מהדורת יונתן שרגא דומב, ירושלים תשנ"א, ב, עמ' שעו, סימן עט). הזוהר, לעומתם, מבקש להבחין בין מנהג ההשתתחות (הנחון והרצוי) ובין 'דרישה במתים' (האסורה). לדיון בתופעה ובמקורות אלה ראו: Elliot Horowitz, "Speaking to the Dead: Cemetery Prayer in Medieval and Early Modern Jewry", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (1999), pp. 303-317 שרגא לייכטנשטיין, מטומאה לקדושה: תפילה וחפצי מצווה בבתי קברות ועלייה לקברי צדיקים, תל-אביב 2007, עמ' 293-294, 320-321, 324-325, 427-430; אפרים שהם-שטיינר, "כי התפילה במקום ההוא היתה רצויה יותר – יהודים, קברי קדושים ובקשת מרפא בין מערב למזרח בימי הביניים", פעמים 98-99 (תשס"ד), עמ' 39-66; עודד ישראלי, "דילמות הלכתיות בספר הזוהר", בתוך: מרן ר' ניהוף, רונית מרוז ויהונתן גארב (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו הששים וחמישה, ירושלים תשע"ב, עמ' 202-221 (בעמ' 204-208). במאמר זה לא אדון בפנייה מסוג זה למתים אלא אם כן תכליתה היא זימון המת לחלום.

129 על לחשים לשאלת חלום מגניזת קהיר ראו: Bellusci, "Dream Requests" (Note 11); Harari, "Metatron" (note 4); Gideon Bohak, "Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah", in: Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez and Sofía Torallas Tovar (eds.), *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid 2010, pp. 9-23. מראשית האלף השני ואילך התרבו מאוד אזכוריה של פרקטיקה זו בספרות המאגית ומחוצה לה, ודומה שהפכה רווחת מאוד. כולט במיוחד בהקשר זה הוא החיבור המשפיע מן המאה ה"ג שאלות ותשובות מן השמים. ראו: ראובן מרגליות, שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, ירושלים תשמ"ח; ישראל תא-שמע, "שאלות ותשובות מן השמים" – הקובץ ותוספותיו", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 51-66; נחמן דנציג, "תשובות הגאונים 'שערי תשובה' ו'שור'ת מן השמים", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 21-48; אברהם יהושע השל, "על רוח הקודש בימי הביניים", בתוך: שאול ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס במלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תשי"ז, עמ' קע-רח; משה אידל, "על שאלת חלום אצל חסידי אשכנז: מקורות והשפעות", בתוך: הנ"ל, מקובלים של לילה, ירושלים תשס"ו, עמ' 91-119; שלום, משנת החלומות (הערה 4), עמ' 141-169.

130 על התנגדותו של הרמב"ם לשימוש בשמות קדושים ובהשבעות ראו: אביעזר רביצקי, "שיגעון כותבי הקמעות: הרמב"ם ותלמידיו על שפה, טבע ומאגיה", בתוך: הנ"ל, עיונים מיימוניים: חברה פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים תשס"ו, עמ' 181-204. וראו עוד: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 261-271 והביבליוגרפיה שם.

הסוגיה ההלכתית של נחש במתים הוסיפה להעסיק את הפוסקים גם לאחר שהרמב"ם שלל את המעשה באופן שאינו משתמע לשתי פנים. אין זאת אלא שהעניין היה חיוני דיו כדי לעורר הרהורים נוספים ולעודד הבחנות חדשות בנוגע לפרקטיקה זו של נחש. ראייה לדבר אנו מוצאים בדברי ר' אליעזר ממץ (מאה י"ב), שביקש להפקיע סוג אחד של נחש במתים מכלל 'דרישה' בהם, ולהתירו. כך כתב בספר יראים:

המשביע את החולה לשוב לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל לו אין זה דורש אל המתים דדורש אל המתים פירש דורש לגופו של מת ומדבר ע"י כשוף כגון בעל אוב אלא שבעל אוב מעלהו מקברו וזה דורש בו בעודו בקברו אבל דורש לרוחו אין זה דורש שהרוח אינו נקרא מת.¹³¹

רא"ם מתייחס בדבריו לפרקטיקה של זימון מתים באמצעות השבעה, ומבקש להבחין בין שני מצבים: השבעת החיים על סף מותם להתגלות לאחר המיתה והשבעת המתים הטמונים כבר בקברם. לדיו, 'דרישה אל המתים' האסורה מתייחסת אך ורק למקרה השני. ואף שאין הוא גורס זאת במפורש, מכלל לאו אתה שומע הן בנוגע למעשים של השבעת חולים טרם מותם, מעשים שרישומם אמנם נותר, כפי שנוכחנו, בספרות המרשמים המאגיים.

ההבחנה ההלכתית שטבע ר' אליעזר ממץ בנוגע לנחש במתים שבה ונזכרה מאוחר יותר באשכנז בידי ר' מאיר בן יקותיאל (תלמיד המהר"ם מרוטנברג) בהגהות מיימוניות, ובאיטליה בידי ר' מנחם רקנאטי. אולם הדוגמאות התלמודיות שהללו הביאו כסימוכין לה חותרות למעשה תחתיה. שכן הן מטשטשות לא רק הקו המבחין שרא"ם שרטט בקפידה בין מתים לעתיד ומתים בפועל, אלא גם את עצם העניין שביסוד הסוגיה – שימוש בהשבעות לשם זימון מתים.¹³² מכל מקום, סופה של פסיקה זו שעשתה דרכה גם לשולחן ערוך, שם כינס ר' יוסף קארו את הדעות השונות וקבע:

להשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו את אשר ישאל אותו, מותר. ויש מתירין אפי' לאחר מותו, אם אינו משביע גופו של מת רק רוחו.¹³³

131 ר' אליעזר ממץ, ספר יראים השלם, ירושלים תשנ"ה, דף קפו ע"ב, סעיף שלד/שלה. על יחסם של בעלי התוספות לשאלות חלום ולהתגלות בחלום, ראו: קנרפוגל, סוד (הערה 122), עמ' 259 (על פי המפתח); Ephraim Kanarfogel, "Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe During the High Middle Ages", in: David Angel, Lawrence H. Schiffman and Elliot Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, Leiden 2012, pp. 111-143.

132 ר' מאיר מציין את הסיפורים בברכות יח ע"ב על החסיד שלן בבית הקברות ושמע רוחות משוחחות זו עם זו ועל זעירי ושמואל שהלכו לבית הקברות כדי להיוועץ במתים בנוגע לכספים שהללו החביאו בעורם בחיים. רקנאטי מוסיף על אלה גם את הסיפורים על רב אחד ורב שעורים שביקשו מגוססים להתגלות להם לאחר מותם (מועד קטן כח ע"א). ראו: הגהות מיימוניות למשנה תורה, עבודה זרה יא יג; ר' מנחם רקנאטי, ספר רקנאטי, ירושלים תשל"א, עמ' 155, סעיף תקסו.

133 ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, יורה דעה קעט יד-טו. לדיון נוסף בסוגיה זו ראו: ליכטנשטיין, מטומאה לקדושה (הערה 128), עמ' 426-422.

פרקטיקות טקסיות מן הסוג שציינו הרמב"ם ("לובשים מלבושים ידועים ואומ' דברים ומקטירין קטרת ידועה וישנים לבדן") ורא"ם ("להשביע") תואמות את המוכר לנו מספרות המרשמים המאגית. אולם הן לא נתפסו כדרך הכרחית לשם זימון מתים לחלום. על פי ספר חסידים, אף הדרך שנקטו רב אחא ורב שעורים לשם כך – הידברות בין החיים טרם המיתה,¹³⁴ הייתה פתוחה:

אם שני בני אדם טובים בחייהם נשבעו או נתנו אמונתם יחד אם ימות אחד מהם שיודיע לחבירו היאך באותו עולם אם בחלום או ער. אם בחלום יבא הרוח וילחוש באזני החי או אצל מוחו כמו בעל החלום, ואם נשבעו שידבר עמו ער, המת יבקש למלאך הממונה להלבישו דמות מלבוש והרוח המפוזר להדביק יחדיו עד שידבר עם חבירו את אשר עשו תנאי ביניהם להודיעו.¹³⁵

דרך אפשרית נוספת, נטולת סממנים מאגיים, מתבארת מן הסיפור הבא, אף הוא בספר חסידים:

מעשה בחסיד אחד שהיה בימי החמה שוכב לארץ בין הפרעושים ובימות החורף היה משים רגליו בכלי מלא מים עד שהיו רגליו דבוקים בקרח... ומת האיש והיה תלמידו חושב בלבו כיון שעשה לעצמו ייסורין יכול להיות שמתוך ייסורין מת. כי התלמיד היה רואה הייסורין, פעמים היה משליך אש על בשרו והיה מוטל למטה, והיה אומר לו התלמיד הרי אתה מתבטל מדברי תורה וזה עון. לאחר מות החסיד היה התלמיד מצטער שמא יחשב לו עון באותו עולם. הלך ונשתטח על קבר אותו חסיד וביקש ממנו להודיעו בחלום על דבר הייסורין אם נענש או אם מקבל שכר ובא אליו החסיד בחלום אמר לו בא עמי ואראך...¹³⁶

134 מועד קטן כח ע"א. בכתבי יד אוקספורד 366, מינכן 140, ווטיקן 108 נזכר החלום במפורש כזירת ההתגלות. בנוסח הרפוס ובכתבי יד מינכן 95 ווטיקן 104 התיבה "בחלמא" נעדרת, וההתגלות אינה נקשרת בחלום במפורש. לסיפורים אלה ולדיון בזימון מתים לחלום ראו: Galit Hasan-Rokem, "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture", in: David Shulman and Guy G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford 1999, pp. 213-232.

135 יהודה כ' ויסטינצקי ויעקב פריימן (מהדירים), ספר חסידים, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 102, סעיף שכד. בצוואה המוסרית שכתב ר' יהודה בן אשר בראשית המאה הארבע-עשרה נזכרת עדות שמיעה על זימונו בפועל של סבו המת (ר' יחיאל בן אשר) בידי רעו החי (ר' שלמה הכהן) שקרא לעבר הגווייה המוטלת בארון: "שיזכור הברית שכתב אתי" (שכן בעודם ילדים "כרתו ברית יחד שכל אחד יהיה לו חלק בכל מעשה חברו הן בצמות הן בעניינים אחרים ועמדו בברית כל ימיהם והיו חסידים ואנשי מעשה יחידים בדורם"), ועל כך שהמת אכן הופיע בפני חברו בעת שהלה היה לומד בבית המדרש וסיפר לו על הקורות אותו. ראו: ישראל אברהמס, צוואות גאוני ישראל, פילדלפיה תש"ח, כרך ב, עמ' 186-188.

136 ויסטינצקי ופריימן, ספר חסידים (הערה 135), עמ' 381, סעיף תתשנו. על השתטחות על הקברים ראו לעיל, הערה 128.

בעל ספר חסידים הכיר אפוא מגוון דרכים לשם זימון מתים לחלום, ודומה שלמרות החרדה המושרשת מפניהם, בכלל, ומפני הופעתם בחלום (בעיקר כניסיון למשוך את החיים אליהם), בפרט, מעשים מן הסוג הנזכר לא עוררו בפיו טרזניה.¹³⁷ שונה לגמרי הוא המצב בסיפור נוסף בספר חסידים, שבו מעורבים כשפים במעשה. תכליתו של הסיפור, כמבואר בראשו, להורות "כמה עונש יש לאדם שעושה מעשה כשפים ובמעשה שדים כל הנפשות שנכשלים בשביל אותו עסק יהיו נפרעים ממנו", וסופו שהוא מזכיר את האיסור על מעשה אוב וידעוני, וקובע כי "לבסוף לא ינקה כל העוסקים בהם".¹³⁸ בתווך מתווה המספר עליה יצרית סבוכה וצבעונית, ששנאה, כשפים, סחיטה ומאבקי הכול בכול מקדמים את מהלכיה ומוליכים לפתרונה. משתתפים בה אם ובנה, שד ובנו, מכשפה, ממון, סכין ותיבת סתרים, ומערכותיה מתרחשות לסירוגין בהקיץ ובחלומותיהם של שני גיבוריה החיים, המכשפה והבן. זהו סיפור מיוחד במינו במכלול המקורות הנוגעים לזימון מתים לחלום לשם דרישה בהם, והוא מעיד היטב על תפיסת המספר וקהלו את המציאות המורכבת בעולם שמעבר לנגלה, עולם שהחלום הוא בבחינת שער לו, ואת האפשרויות המאגיות שמציאות זו אוצרת בחובה. כך סיפר בעל ספר חסידים:

137 הופעת מתים בחלום ביוזמתם לא תידון כאן. עניין זה זכה להד נרחב בספר חסידים ובמקורות נוספים מידי ר' יהודה החסיד, והחרדה שעורר הולידה הן דרישה לכבד את המתים והן הנחיות לשם הרחקתם. בהקשר האחרון בולטת הנחיה המפורטת בספר חסידים לסילוקו של מת מן החלום באמצעות השבעתו בבית הקברות (ויסטינצקי ופריימן, ספר חסידים [הערה 135], עמ' 103, סעיף שכט. וראו בהקשר זה Avriel Bar Levav, "Death and the (blurred) Boundaries of Magic: Strategies and Coexistence", *Kabbalah* 7 (2002), pp. 51-64 (on pp. 53-59) בימי הביניים ראו: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים 2008-2014 (כרכים א-י), כרך ה, עמ' 384-337; דודו רוטמן, המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 2011, עמ' 411-346 (והביבליוגרפיה הנרחבת שם, עמ' 402, הערה 185). על היחס למתים בסביבה הנוצרית באותה העת ראו: Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca 1994; Paul Binski, *Medieval Death: Ritual and Representation*, Ithaca 1996; Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society* (trans. T.L. Fagan), Chicago 1998. עניין נוסף שלא יידון כאן כשלעצמו הוא תפיסת החלום בחסידות אשכנז. לסוגיה זו ראו: יוסף דן, "לתפיסת החלום של חסידי אשכנז", סיני סח (תשל"א), עמ' 293-288; Monford Harris, *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale 1994, pp. 15-38; Annalies Kuyt, "Hasidut Ashkenaz on the Angel of Dream: A Heavenly Messenger Reflecting or Exchanging Man's Thoughts", in: Rachel Elior and Peter Schäfer (eds.), *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Tübingen 2005, pp. 147-163.

138 ויסטינצקי ופריימן, ספר חסידים (הערה 135), עמ' 353, סעיף תתרתנו. יוסף דן העיר כי ערכים אלה אינם משתקפים למעשה בסיפור, שבו מעשה ההשבעה שיום הבן צלח, ואילו עונש לא הושת לא עליו ואף לא על המכשפה שעירב בעניינו (דן, תולדות תורת הסוד [הערה 137], כרך ה, עמ' 369-370). אולם לאור הקשר המוצהר שבין השד והאם, דומה שהמספר מכוון ל'מעשה שדים' שלה, טרם מותה, שלבסוף מתגלגל על ראשה בידי בנה השנוא והמכשפה ומצער אותה צער רב.

מעשה באדם שאמו שונאתו ובעת פטירתה מן העולם לא היה אצלה אותו הבן ולא עשתה צוואה אנה ממונה. הלך אותו הבן וביקש מכשפה אחת לעסוק שידע אנה הממון. בלילה, בסכין אחד, עשתה מה שעשתה והלכה וישנה. ובא השיד בחלום (המכשפה) והסכין תחוב בלבו ובן השיד הביא את אמו של האיש. אמר בן השיד לאותה מכשיפה: למה תקעת בלב אבי הסכין? אמרה: מפני שאותו האיש מבקש שתודיעו לו אנה ממון של אמו מונח. אמר השד לאמו של האיש: את רואה שהסכין בלבי עד שתגירי לי אנה הממון! אמרה אל השיד: בעודי בחיים היית¹³⁹ מושל על קרקע שלי שהייתי גרה עליו אבל עתה שמתה אני אינך מושל עלי. לא אעשה זה שאגיד לו על הממון. אילו היה חפצי להודיעו הייתי מודיעו בעודי בחיים אלא אין חפצי להגידו ואין אתה מושל עלי לצוות אחר מיתה. בלילה אחרת אמרה כן, כן בלילה שלישי אמרה כן. ביקש לה השיד, אמר(ר): איני יכול לסבול שהסכין בלבי! אמרה: אע"פ שאין הדין ואין חפצי להגיד אלא בשביל צערך אומר. ממון שלי סגור בטוב בתיבה. חיפש בנה בתיבות. לאחר ימים מועטין אמרה לו אמו בחלום כמה צערתי לבא להגיד לך וכמה פורעניות תבא עליך שעסקתה עד שהביאוני להגיד! ואחר זמן מצא בנה הממון בתיבה בין שני שוליים של תיבה כמו שאמרה: הממון בתיבה.

כפי שניווכח, זימון מתים לחלומו של אדם באמצעות מתווכים אינו נעדר גם מספרות המרשמים המאגיים, ואולם טקטיקה אגרסיבית ומתוחכמת מן הסוג העולה מן הסיפור לא מצאתי בה. זו דוגמה יפה ל'מעשה שדים' לשם זימון מתים בחלום, ואכן הן השד והן האם המתה מופיעים בחלומה של המכשפה.¹⁴⁰ סופו של דבר: המתה נכנעת, והסוד שהורידה עמה אל הקבר שב ומתגלה בעולמם של החיים, בחלומם.

הרבה אנו למדים מעלילה צבעונית זו על עולמם של יהודי אשכנז בימי הביניים ועל השקפותיהם, אולם כמעט מאומה על עצם מעשה הכישוף שנצרך לשם דרישה באם המתה. לשם כך יהיה עלינו לפנות לספרות המרשמים המאגית, בה מתגלה משהו מן ההיבט המעשי-הביצועי שמקורות 'חיצוניים' מסוג זה מכסים. כמצופה, הטכנולוגיה המוצעת בה מושתתת על הפעלה טקסית של השבעות ושמות קדושים, לרוב על קברו של המת או טרם העלייה למשכב. המיעוט היחסי של הצעות לפעולה שזו תכליתה בתוך ים המרשמים המאגיים, ובמיוחד לאור מספרן הרב של ההצעות ל"שאלות חלום" (שלא באמצעות מתים), מעיד כמדומה על שוליותו של ערוץ תקשורת זה בכלל שיטות הַנְחָשׁ, ובפרט בנחש החלום, ביהדות. זאת למעט יוצא דופן אחד – ספר הפעולות של ר' חיים ויטאל. ויטאל, כפי שנראה מיד, שמר לשיטה זו של נחש חיבה יתירה. אפשר שאף תלה בה תקוות גדולות.

139 במקור – הייתה.

140 על 'מעשה שדים' וזימון שדים לחלום ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6).

ה. להביא המת בחלום – העדות המאגית

ספרי מרשמים מאגיים מציעים לימוד מן המתים בחלום בשני אופנים. האחד, שבמוקד ענייננו כאן, הוא נחש מתים באמצעות זימוןם לחלום. האחר, שאף הוא ראוי לציין, הוא נרידת הנשמה למקום מנוחתם של המתים ושיחה עמם שם. זאת על פי התפיסה שלפיה "כשאדם ישן יוצאה נשמתו ומשוטטת בעולם, והן הן החלומות שאדם רואה" (מדרש תהלים יא ו). עמדה זו פותחה בדרות מאוחרים יותר¹⁴¹ והיא זו שביסוד ההצעה שלהלן:

לדבר עם הצדיקים בחלום הלילה בג"ע (בגן עדן) קח עלה אתרוג וכתוב עליו אלו השמות, זמ"ש (וזה מה שתכתוב): מבקש אלי עליכם יחיאל אוריאל יחיאל עוזאל בשם יהוה צבאות אלהי ישראל שתולכוני לג"ע בחלום הלילה הזאת ואדבר עם הצדיקים כל רעיוני ותחזירוני לשלום. ותשים ירך תחת ראשך.¹⁴²

אין זו הצעה לנחש מתים, כי אם הזמנה לשיחה עמם בעת השינה, ועם זאת דומה שגם במקרה זה תכלית המעשה אינה מסתכמת בהרצאת רעיונותיו של המשביע בפני המתים אלא בדיון משותף עמם. כך או אחרת, ענייננו כאן נסוב, כאמור, על האפשרות ההפוכה: זימון של המת לחלום. נחש מתים בחלום מתועד לראשונה (ככל הידוע לי) בשני מרשמים המופיעים בזה אחר זה בקטע גניזה מן המאות י"ד-ט"ו. הראשון משלב כתיבת שמות על קברו של המת וזריעת כוסברה שם. מן ההוראות עולה שאת השאלה יש לשאול על הקבר בעת כתיבת השמות (ולא טרם השינה, כנהוג ב'שאלת חלום'). המרשם השני מצריך עפר מן המצבה ואינו מערב בפעולה אמירת לחש. במקרה זה מועד הצגת השאלה אינו מצוין במפורש, אך ניתן לשער שיש לעשות זאת סמוך לעלייה למשכב ולהנחת הראש על עפר המצבה. זו לשון המרשמים:

141 ראו: למשל: זהר (הערה 6), פרשת לך לך, כרך א, פג ע"א-ע"ב.
142 ישראל מאיר אלמגור, ספר אוצרות מלאכים, הוד השרון תשס"ד, עמ' 204. והשוו מרשם נוסף לתכלית זו שם, עמ' 203. אלמגור השתית את ספרו על מידע שמצא בכתבי יד של השבעות וקבלה מעשית, אך הוא אינו מציין למקורם של המרשמים שהעתיק. על המחבר ועל הספר ראו: 'הררי, "צלחות השבעה יהודיות בעת החדשה: מן המרחב המוסלמי לישראל", פעמים 110 (תשס"ז), עמ' 55-85 (בעמ' 69-71). תפילת השבעה "שתעלה נפשי ורוחי ונשמתי הלילה לפניך... ושתודיעני תשובת שאלתי" נכללת בקובץ המרשמים לשאלת חלום ולדיבור עם המת בחלום שקיבץ רח"ב בספר הפעולות. היא מקדימה מרשם נוסף להשבעה עצמית ("משביע אני עליך, נפשי...") שתכליתו להכריח את הנפש לעלות בעת השינה 'עד לפני הפרגוד' ולקבל שם תשובה לשאלה שנשאלה (ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' טו, סעיפים ע-עא). מכל מקום, מרשמים אלה של נחש חלום אינם מכוונים לשיחה עם המתים. על הו'אנר המאגי 'תפילת השבעה' (Beschwörungsgebet) ראו: Schäfer and Shaked, *Magische Texte* (Note: 105), vol. 2, pp. 10-14.

באב [כלומר, סעיף] לשאלת¹⁴³ מת בחלום – [יכתוב] על עץ או באבן¹⁴⁴ ויכתוב על קיברו¹⁴⁵ אוזפ? ??וזא דמיאל¹⁴⁶, ואחר יזרע על קברו כוזברה.¹⁴⁷ ולסוף ג' ימים יראה המת בחלום ויגיד לך מה שתשאל בשעת הכתיבה. וכל לילה יבא לך כל זמן הכתיבה על קיברו אל? כוזברה.¹⁴⁸ תם.

באב אחר, יקח¹⁴⁹ עפר ממצבת המית וישים בבגד תחת מראשותיו והוא ידבר עמך בחלום. תם.¹⁵⁰

שיטות דומות מוצעות בכתבי יד נוספים. בעץ הדעת, ספר מרשמים שחיבר אלישע בן גד מאנקונה בצפת בשנת רצ"ו (1536/7), למשל, אנו מוצאים גרסה מאוחרת לראשון שבין שני המרשמים:

להביא המת בחלום יכתוב השמות האלה באבן או בעץ על קברו לצד ראשו או לצד גופו בדיו אח"כ (אחר כך) יזרע על קברו זרע פיטארטימה.¹⁵¹ ולסוף שבעת ימים יראהו בחלום ובחלום יגיד לו שאלתו וכל לילה ולילה עד שימחוק השמות אשר כתב שם אוזפן הוזיא דמייל.¹⁵²

אין ספק כי לפנינו גרסה מקבילה לזו שנמצאה בגניזה, אולם בין המרשמים ניכרים הבדלים אחרים בסגנון ובתוכן. ככלל, לשונו של המרשם בעץ הדעת ברורה ומפורטת מזו של האחר, והדבר ניכר באופן הבולט ביותר בהנחיה הנוגעת לכתיבה: בדיו, באמצעות עץ או אבן, על הקבר ממש, לצד ראשו או לצד גופו של המת המוטל בו. עץ הדעת גם מרחיב ומציין במפורש את מנגנון הביטול של הפעולה – מחיקת השמות.¹⁵³ מצד אחר, אין מרשם זה מציין את מועד

143 תיבה זו אינה ברורה.

144 אפשר שצ"ל בעץ. כלומר, באמצעות עץ או אבן, ואפשר שצ"ל על עץ או על אבן. ראו להלן.

145 האות 'י' כתובה במקומה במילה, מעל השורה. קרע בנייר מקשה על קריאת סוף המילה.

146 לשמות אלה ראו להלן, הערה 152.

147 שתי האותיות האחרונות אינן ברורות.

148 משמעות שתי המילים האחרונות אינה מחוורת לי. יתכן שמקורן בטעות העתקה.

149 האות 'י' אינה ניכרת בכירור, ואפשר שנכתב 'קח'.

150 כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 3339.7b. למרשמים אלה ראו: Bellusci, *Dream*, pp. 109-110, *Requests* (Note 11). לקריאתם, שסוטה מעט מזו של בלושי, השתמשתי בתצלום כתב היד שבפרויקט הגניזה של פרידברג.

151 פיטארטימה (pitartima) היא כוסברה באיטלקית.

152 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 12362, דף 13א-ב (מתכ"י F8306). על המחבר, נדודיו והאופן שבו אסף את המרשמים בחיבורו ראו בהקדמה לחיבור, שם, דפים 3 ע"א – 4 ע"ב. מקור השמות 'אוזפן הוזיא דמייל' (ונוסחאות דומות במקבילות) הוא במילים "נהרא נהרא אוזפן כוזא דמיילא לאורחא דאיקלע לי", שיש לומר לנהר במסגרת טקס לרפואה מחום שחכמים מתווים במסכת שבת סו ע"ב. וראו השם 'דמייל' במרשם מן הגניזה שצוטט לעיל.

153 הדבר משתמע בעקיפין גם מן הנוסח שבגניזה: "וכל לילה יבא לך כל זמן הכתיבה על קיברו". אולם בלשון 'עץ הדעת' הביטול מוצג כפעולה אקטיבית ('מחוק'), המנוגדת לראשונה ('יכתוב') ומבטלת אותה.

הצגת השאלה, ודומה שבניגוד לראשון, שקובע במפורש שיש לעשות זאת "בשעת הכתיבה", כלומר על הקבר, אין הוא כורך את הצגת השאלה במעשה ההשבעה. הבדל נוסף בין המרשמים מסתמן בבחירת בעל עץ הדעת (או מעתיק קודם כלשהו) לציין את הצמח שיש לזרוע על הקבר בשמו המקומי, האיטלקי, מה שמעיד על העדפת המוכן (ואפשרות השימוש) על פני הנוסח כשלעצמו. ולבסוף, שני המרשמים נבדלים זה מזה בהיבט משמעותי של התוצאה: משך הזמן הנדרש לשמות הקדושים לפעול על המת ולהביאו לחלום. שעה שהמרשם מן הגניזה קובע טווח של שלושה ימים, מעמידו המרשם מעץ הדעת על שבעה.

קשה לקבוע איזה מן הגרסאות קרובה יותר ל'מקור הקדום' של מרשם זה, וגם אין בכך תועלת מרובה. אולם ניתן להצביע על נדודיהן של שתי הגרסאות בסביבה שבה, ככל הנראה, פגש גם אלישע בן גד במידע זה.¹⁵⁴ שכן עשורים אחדים לאחר שהלה שיבץ בחיבורו את המרשם "להביא המת בחלום" עשה כן גם ר' חיים ויטאל. מכל מקום, רח"ו, שכאמור היה בעל עניין מיוחד בזימון מתים לחלום, לא הסתפק בגרסה זו, וכינס בחיבורו ארבע נוספות.¹⁵⁵ ככולן, פרט לאחת, מושתת המעשה על שני המרכיבים הטקסיים המוכרים: כתיבה של שלושת השמות הנזכרים (בחלופות קרובות) על הקבר וזריעת כוסברה בעפרו, וכולן גורסות שבעה ימים עד להופעת המת בחלום.¹⁵⁶ בעניין מרכזי אחד הם נחלקים, והוא אופן הכתיבה על הקבר. הראשון בהם קרוב מאוד בלשונו למרשם שבעץ הדעת, אלא שהוא מדייק וקובע שאת השמות יש לכתוב בדיו "על האדמה אשר על קברו", ומבאר שניתן לעשות זאת "באיזי צד שיהיה". כך נכתב:

להביא המת בחלום שיגיד לו שאלתו יכתוב אלו השמות בעץ אחד¹⁵⁷ או באבן על האדמה אשר על קברו בדיו. אוֹזְפֵן סוֹאָ דְמִיִּיל. ויכתוב לצד ראשו של מת או לצד כל מקום גופו באיזי צד שיהיה. ואח"כ יזרע ג"כ (גם כן) על קברו זרע (כוסבר) ¹⁵⁸ ולסוף ז' ימים יראה המת שהוא בחלום ויגיד לו שאלתו ובכל לילה ולילה יראה אותו עד שימחוק השמות. בדוק ומנוסה.¹⁵⁹

154 בהקדמה לחיבורו ציין אלישע שני מקורות לידע שאסף: ספר 'קבלה' שמצא בספרייתו של יהודה אלקבץ, פטרונו בוונציה, ודברים שקיבל מחכמי צפת שעמם הסתופף.

155 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יב-יד, סעיפים נ, נח (שני מרשמים), סח (שני מרשמים).

156 המרשם שאינו עולה בקנה אחד עם חורג מן המסורת המוכרת לפעולה זו מבחינות אחדות, ודומה שהוא תולדה של שיבושים אחדים: א. הוא אינו מצריך זריעת כוסברה על הקבר; ב. הוא דוחה את הופעת המת בחלום לטווח של חמישים ימים ממועד השבעתו; ג. השמות הנזכרים בו הם הר רחוק ומטושטש לאלה שבשאר המרשמים. זו לשונו: "נוסחא אחרת. כתוב אלו השמות בעץ או באבן על העפר של קבר ולאחר חמישים יום יבא אליך בחלום ויאמר מה שתשאל ממנו ובכל לילה ולילה יבא אליך עד שימחוק השמות. או גב כוג הד מיז דמיז" (שם, עמ' יג, סעיף נח).

157 תיבה זו הוספה במקומה מעל השורה.

158 לאור הגרסאות המקבילות דומני שיש להשלים כך, ולא כהצעת המהדיר.

159 שם, עמ' יב, סעיף נ. תיקנתי על פי כתב היד.

גרסה זו מהדהדת בשלושה מרשמים נוספים שרח"ו העתיק, ושמהם ניתן ללמוד על עבודתו בליקוט המרשמים ועל ענייניו בהם. אף שרח"ו העתיק מרשמים אלה במקומות שונים בחתיבה שעניינה דיבור עם המתים,¹⁶⁰ כרי שלא עשה זאת סתם כך, על דרך שהזדמנו לידיו, אלא מתוך מודעות והתייחסות למידע שכבר היה אצור בחיבור. כך למשל, קטע את העתקת הראשון במרשמים שבסעיף נח מעט אחרי ציון השמות הקדושים וסיימו במילה 'זכו', שמצביעה על מרשם בנוסח זהה, שכבר העתיק למעלה (סעיף נ). מדוע בכל זאת שב רח"ו והעתיק את חלקו הראשון של המרשם בחיבורו? דומה שהסיבה לכך נעוצה בַּשְּׁנֵי מִבֵּין השמות, שכאן צורתו 'סוזה' ואילו שם – 'סווא'. באופן דומה נהג במרשם נוסף:

אחרת. יכתוב על קברו באבן או בעץ כסדר למעלה על האדמה ואח"כ תזרע כוסברתא ולסוף שבעה ימים יראה המת בחלום ולא ימנע מלראותו. אוּזְפֵן כּוּזָא רַמְיִיל.¹⁶¹

אף כאן ניכר כי ענייניו בשמות הקדושים, במקרה זה בניקודם, השונה מזה שבמרשם הראשון (סעיף נ), הוא שמצוי ביסוד ההעתיקה, ואילו את תיאור הפעולה, ששורטטה שם לפרטיה, הוא פוטר במילים 'כסדר למעלה'.¹⁶²

לצד מרשמים אלה העתיק רח"ו גרסה נוספת לפעולה זו, שבהקשר משמעותי אחד מהדהדת את נוסח המרשם שבגניזה. וזו לשונו:

נוסחא אחרת. כתוב אלו השמות על אבן או על עץ על קברו ויכתבם לצד ראשו ואח"כ יזרע על קברו זרע קולאנטרו¹⁶³ ולסוף ז' ימים יראה המת בחלום ויגיד לו בלא שאלתו. ובכל לילה ולילה תראהו עד שתמחוק השמות הנז(כרים). ואלו הם אוּזְפֵן סוּזָא רַגוּיִיל. נ"א (נוסחא אחרת) אוּזְפֵן פּוּזָא רַמְיִיל.¹⁶⁴

לעניינינו חשובה ראשיתו של המרשם, שכן עולה ממנה הבנה חדשה של המעשה, ולפיה העץ או האבן אינם אמצעי לכתיבת השמות על עפר הקבר כי אם מצע לכתיבה. אפשר שזו הייתה גם גרסתו המקורית של הנוסח המשובש שבגניזה: "יכתוב על עץ או באבן ויכתוב על קיברו". המלים "על קברו" מסתברות אפוא כציון מקומו של מעשה הכתיבה (על העץ או האבן), ולא כמקומה של הכתיבה עצמה. כך או אחרת, גרסה זו אינה משמרת את נוסח הגניזה אלא נוטה דווקא ללשון המרשמים האחרים, כפי שמעידים הביטויים "לצד ראשו", "לסוף ז' ימים",

160 שם, עמ' יא-טו, סעיפים מה-עג.

161 שם, עמ' יד-טו, סעיף סח.

162 לגרסה זו של הפעולה שייך גם המרשם השני שבסעיף נח, המציין במפורש שיש לכתוב את השמות "בעץ או באבן על העפר של קבר". ראו הערה 156.

163 קולנטרו (kolantro) הוא כוסברה בלאדינו. ראו: קוהוט, ערוך השלם (הערה 62), כרך ד, עמ' 271-272. אף כאן, כבמרשם שהובא לעיל (עמ' 204) ושנזכרה בו 'פיטארטימה', אנו פוגשים עמדה מעשית שאינה מסתפקת בהעתיקת המידע אלא מנגישה אותו למשתמש באמצעות תרגום ללשון המקום.

164 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סח.

ו"עד שתמחוק את השמות". דומה אפוא שלפנינו דוגמה להתכה משותפת של שני נוסחים של המרשם, שביסודם תפיסות שונות של מעשה הכתיבה. אפשר, אם כן, שבמקרה זה לא רק השמות הקדושים (שנמסרים בשתי גרסאות שונות מאלה שפגשנו למעלה), כי אם גם החלופה הטקסטית מצויים ביסוד העניין שרה"ו גילה במרשם.

על גלגוליו של ידע מאגי, העתקתו ועיבודו עד כדי שינוי מובנו מיסודו, מעידה יפה גרסה נוספת של מרשם זה, הפעם בכתב ידו של ר' יצחק כדורי, שמקורה בכתב יד של אליהו אברהם מזרחי.¹⁶⁵ זהו נוסח מבואר ומפורט שאינו מותיר ספק בנוגע לפרטי מעשה הכתיבה על הקבר, אך תכליתו שונה ממה שמצאנו במרשמים הקודמים. את מקומו של המת כסוכן ידע תופס במרשם זה מלאך, והוא זה שמזומן לחלום.¹⁶⁶ הקבר אינו מסתבר אפוא במרשם זה כמקום שבו ניתן לקשור מת פלוני לשם זימונו לחלום, אלא כזירה לביצוע שאלת חלום שכל עניין במתים נעדר ממנה. וכך כתב מזרחי (בהעתקת ר' יצחק כדורי. הערותיו של כדורי, שאותן נתן בסוגריים, ניתנות כאן בסוגריים כפולים):

קח דיו של עפצים שכותבים ממנה לס"ת (לספר תורה) וקח קרש עץ קטן ותקח עמך שבעה גרעיני כוזברא (הוא זרע גד הנז' בתורה) ותלך לבית הקברות ותעמוד על קבר אחד של איש ותכתוב על החזה של הקבר על האבן של מצבה שלשה שמות אלו אוזפן סוזא רמייל שהם יבוא לו בכל לילה שירצה. ואח"כ (ואחר כך) תניח העץ הזה על המצבה וגם תכתוב שלשה שמות הנז(כרים) על העץ. ואח"כ תקח אותו ותעשה חור או נקב בקבר ותשים העץ בתוכו וגם תשים השבעה גרעיני הכוזברא אצל העץ ותבוא לביתך. ואחר שבעה לילות יבוא לך מלאך אחד וידבר עמך בלילה כאשר אתה ישן, וכל לילה שאתה רוצה לשאול, רק תאמר אחר קריאת שמע אוזפן סוזא רמייל ((כאן היה כתוב סודא והגהתינו כמ"ש (כמו שכתוב לעיל)) אני רוצה זו השאלה שהיא כו"כ (כך וכך) ותכף ומיד יבוא ויודיע לך שאלתך ותשובתך נכונה.¹⁶⁷

המרשם, שהחל את דרכו כפרקטיקה של נחש מתים, זכה בגרסה זו להכשר רבתי. לא זו בלבד שהמת עצמו סולק לטובת מלאך, אלא שבשני שלבי המעשה נוספו מוטיפים חדשים, דיו לכתבת ספרי תורה (הכתיבה על הקבר) וקריאת שמע על המיטה (ההשבעה טרם השינה), ששזורים אותו במארג הטקסי היהודי הנורמטיבי. למגמה זו מצטרפים גם דברי ההסבר שהוסיף מזרחי מיד בהמשכו של המרשם ושניסובים על מקורו, יוקרתו ואמינותו:

וזו היא בו"מ (בדוק ומנוסה) וכל חכמי הראשונים וגאוני הדור היו שואלים בזאת השאלה. ואני העתקתיה מספר שה"ש (שרשי השמות) של מהרח"ו זלה"ה (מורנו הרב ר' חיים ויטאל

165 על אליהו אברהם מזרחי (דהוכי), וכתביו בקבלה מעשית ראוי: יובל הררי, "שלוש סגולות להרוג את אדולף היטלר: פרק בתולדות הקבלה המעשית במאה העשרים" (בדפוס).

166 אף כי בראשית הדברים נזכרים השמות הקדושים כמי שיופיעו בחלום, מהמשכם ברור שיהיה זה מלאך.

167 עדס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך ד, עמ' קצח. המילה האחרונה אינה ברורה. אפשר שכדורי כתב תחילה 'נכונה' ותיקן ל'נכונה' (שהוא שיבוש של 'נכוחה'), ואפשר שלהיפך.

זכרו לחיי העולם הבא), כך היתה כתובה אצלו. והיה כתוב כי רבינו אברהם מגרמיזה היה לו תלמיד שהיה חכם והרבה היה אוהב אותו. פ"א (פעם אחת) בא לבקר את רבו ר' אברהם מגרמיזא וא"ל (ואמר לו): אדוני אני איש עני ואני שואל ממך שתתן לי איזה דבר שאוכל לפרנס את ביתי, והרב הנז(כר) נתן לו זאת הסגולה. ואני אליהו אברהם מזרחי העתקתיה אצלי כדי שלא יחסר דבר מישראל וגם אני בחנתי אותה והיא בו"מ.

עד כאן לגלגוליו של מרשם זה.

הפרקטיקה האחרת שנזכרה בקטע הגניזה (במרשם הסמוך לזה שבגלגוליו דנו), שימוש בעפר הקבר בעת השינה, רווחת אף היא בכתבי יד נוספים. לרוב מומלץ לעטוף את העפר בכר ולהניחו תחת הראש. אולם במרשם בכתב יד איטלקי מן המאות י"ד-ט"ו נזכר מעשה שונה מעט: תחיבת העפר לאוזן כשהוא נתון בעלה מליסה. וכך נכתב:

להביא המת בחלום הלוקח מעט עפר מן הקבר וישים¹⁶⁸ במעט סדרר¹⁶⁹ ויתננו באזנו מעט וישביע לשם [המת]¹⁷⁰ בשם עוזיאל, יתראה אליו הלילה וידבר עמו באריכות.¹⁷¹

לינה על מעט מעפר הקבר היא מן האמצעים הכולטים באוסף המרשמים לזימון מת לחלום בספר הפעולות. בגרסה קרובה לזו שבגניזה מוצע המעשה כשלעצמו:

אם תרצה שאדם ידבר עמך בחלום כל אשר תשאל ממנו קח עפר אשר תחת המצבה ושים בבגד תחת מראשותיך ויאמר כל חפצך בלי פחד.¹⁷²

מרשם נוסף מלמד שהשיטה מועילה גם לשם החלמת הזולת:

ד"א (דבר אחר), קח עפר [מ]מראשות המת ושים עפר זה תחת מראשות מי שתרצה בלי ידיעתו כלל ובלילה יבא המת וידבר לו ויגיד לו כל מה שירצה.¹⁷³

168 במקור – ושים. תיקנתי על פי לשון שאר ההנחיות, שמנוסחות בגוף שלישי ולא בציווי.

169 הכוונה ככל הנראה לעלה של צמח המליסה (*Melissa officinalis*), שכינויו בפורטוגזית *erva cidreira*.

170 דומה שכך צריך להיות. אך אפשר שהתיבה "לשם" מיותרת.

171 כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 8114, חלק שני, דף י ע"א. האוזן משמשת כפתח חשוב גם בפרקטיקות לשאלת חלום. הטמנת פתקים שעליהם שמות קדושים באוזן לשאלת חלום נזכרת בכתב יד ז'נוה, ספרייה ציבורית ואוניברסיטאית 145, עמ' 279 (סעיף תשי"ב). וראו להלן מרשמים נוספים המשתמשים באוזניים בהליך ההשבעה.

172 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג, סעיף נז. מרשם זה התגלגל בגרסה שונה מעט לספר רפואה וחיים מירושלם: "לדבר עם אוהבו המת שמח בלי פחד. קח מעפר הדבוקה תחת המצבה לראש המת וכרכם בבגד חדש וישימהו תחת מראשותיו בתוך ל' הראשוני" [כלומר, בתוך שלשים יום מן הפטירה] ויבא לדבר עמו בתוך החלום כל חפצו. וכל מה שישאל יגיד לו. והוא סוד". יצחק בן אליעזר, רפואה וחיים (הערה 13), עמ' א (אחרי ההקדמה).

173 שם, סעיף נט. במרשם אחר מציע רח"ו להביא המת לחלומו של הזולת 'וידבר עם האיש ההוא מה שתרצה'. זהו, כמובן, עניין אחר לחלוטין, שכן לא מדובר בסיוע לזולת (בלי ידיעתו) כי אם בשליחת המת אליו כדי לומר לו מה שנצטווה לומר בידי בעל הפעולה. ראו: שם, עמ' שכג, סעיף סד.

במרשמים אחרים בספר הפעולות התמונה מסתבכת מעט, והלינה על עפר מן הקבר הופכת רכיב במערך טקסי מורכב יותר. במקרה שלהלן נוספים לה שני יסודות ייחודיים. הראשון הוא הטמנה בקבר של שלוש פתקאות שעליהן סימנים מאגיים. השני הוא שיתוף העיניים במעשה הנחש באמצעות שפשופן ב'עשב טריפוליי' סמוך לשינה. זו לשון ההוראות:

להביא מת בחלום בתוך ח' ימים המולד¹⁷⁴ תלך ותכתוב¹⁷⁵ ג' פתקות ותשים הא' בראש הקבר וא' באמצעו וא' ברגליו כסדר הזה [כאן מצוירים שלושה סימנים מאגיים, ותחתיהם ההוראות: 'ראש אמצע רגלים'¹⁷⁶] ותקח מן עפר הקבר ועשב טריפוליי ותמשח עיניך בעשב ותערבנו עם העפר ותשים תחת מראשותיך ותישן.¹⁷⁷

במרשם נוסף, שעליו רח"ו מעיד שמצאו "בספר מופלא ואמיתי עד מאד" (ושמופיע כלשונו גם בספר הסגולות ונסיונות שנזכר לעיל),¹⁷⁸ מתרחב עוד יותר מעשה הטקס על הקבר, ואת הטמנת הפתקאות מחליפה השבעה דבורה הממוענת למת. את העפר הניטל מן הקבר אין להניח סתם כך "בבגד תחת מראשותיך", כי אם על פי הנחיות קפדניות ומפורטות, שבהן שבה האוזן לתפוס את מקומה כמוליכת החלום. כך כתב רח"ו:

גם זה מספר הנזכר.¹⁷⁹ להביא רוח אחד בחלום אשר יגיד לך האמת מכל מה שתשאלהו הן מגניבה הן מכל דבר אחר. לך אל קבר אדם מת וקרא אותו ג"פ (ג' פעמים) בשמו. ושים ראשך אצל הקבר אצל ראש המת, וקרא אותו ג"פ בשמו. ואמור אתה פלוני, בעזעזיאל [כלומר, בשם עזעזיאל], או אַטְנֵל,¹⁸⁰ השומר עצמות המתים והוא אדון המתים אשר תחת ידו עצמותיהם, אשביע אותך שתקח ממנו רשות וכח לבא אלי באיזי יום או לילה. בשלוחה והשקט תבא ותגיד לי האמת מכל דבר אשר אשאל מעמך. וקח עפר מהקבר אשר אצל, נ"א (נוסח אחר) על,¹⁸¹ ראשו ושים אותו בבגד פשתן נקי. וכשתלך ליישן שימנו תחת

174 אפשר ש'מולד' היא מילה נקייה ל'פטירה', וצריך להיות 'מהמולד'. אם השערה זו נכונה אזי התגלות המת, וממילא גם המעשה, מוגבלים במקרה זה לשמונה ימים ממועד הפטירה.

175 בין שתי המלים האחרונות מופיעה התיבה 'שותו' שרח"ו סימנה במשולשי נקודות לפניה ולאחריה, ככל הנראה לציון מחיקה (השוו להלן, הערה 197).

176 לפני המילה 'ראש' נכתבה המילה 'כל', שנדמית כמיותרת.

177 שם, עמ' יד, סעיף סז.

178 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or 14759, דף 50א. המרשם מופיע שם כלשונו מן המלים "לך אל קבר אדם מת" ועד סופו תחת הכותרת: "ע"א להנ"ל" כלומר, עוד אחד לדבר ברוח מת (ככותרת המרשם שקדם לו).

179 רח"ו רומז ל"ספר מופלא ואמיתי עד מאד" שבו מצא את המרשם הקודם לזה (עמ' יב, סעיף נה).

180 שתי חלופות אלה היו גם בפני בעל 'ספר הסגולות ונסיונות'.

181 רח"ו משמר כאן שתי גרסאות שהיו לפניו (או לפני מעתיק קודם כלשהו). בעל ספר הסגולות ונסיונות שימר את הגרסה הראשונה בלבד.

האוזן הימני ותישן עליה, או תהיה ער, ובלילה יבא לך המת ויגיד לך האמת מכל דבר יענה ולא תפחד מדבר.¹⁸²

באופן שאינו שכיח אנו מוצאים במרשם זה פעולה המועילה לזימון מת בחלום ובהקיץ כאחד. אולם מן הכותרת ניכר ש"בחלום" היא דרך המלך. דרך זו עוברת בממלכתו של עזעזיאל (או אטנל), "השומר עצמות המתים", שמתוקף שררה שבידו שמו כופה את המתים ושמוכחו ישאב המת תעצומות כדי להופיע בפני החיים.

כבר פגשנו למעלה, במרשם קדום מספר הרזים, את אזכורה של רוח השולטת במתים (ובעצמותיהם) בתוך נוסחת לחש הנחוצה לשם דרישה במתים. שם היה זה "רוח קריפוריא (וחוננה בין הקברות על עצמות המתים", והוא שהיה מושא ההשבעה ונתבע להביא בפני השואל באוב מת מסוים שנדרש לו.¹⁸³ כאן מופיע מוטיף זה בתפיסה אחרת, שכן ההשבעה ממוענת למת עצמו, ואילו 'שומר עצמות המתים' נזכר בה כחלק ממנגנון אכיפת המת להופיע בחלומו של המשביע. תפיסה זו עולה ממרשם נוסף בחיבורו של רח"ו, ובהרחבה. אל עזעזיאל, "בעל הרוחות הממונה על העצמות של מתים", מצטרפים במרשם זה שניים נוספים: דומה וחפניאל. הראשון מתוקף תפקידו כממונה על המתים, או כלשון המרשם "שר של הנפשות", והאחרון מפאת תפקידו כ"סופר של מעלה", מי שממונה על טיפול בידע שמימי ועל העברתו.¹⁸⁴ זו לשונו של המרשם:

להביא המת בחלום. לך אל קברו ותצייר כאלו הוא חי לפניך אלא שהוא ישן ותקרא¹⁸⁵ אותו ג' או ד' פעמים באופן שאם היה חי היה מקיץ משינתו. ואח"כ (ואחר כך) תאמר לו: תדע לך שלא באתי אליך להטריחך אלא לדעת ממך על ענין כך וכך, שתבא בלילה הזה בחלום ותגיד לי מענה שאלתי. ומפני כך אני לוקח מעט עפר מקברך. וכמו שאני לוקח העפר הזה מקברך כך אני לוקח הרוח שלך שתהיה מוכרח להגיד לי תשובה על ענין פלוני. ואני משביע ומקיים עליך בשם דומה שר¹⁸⁶ של הנפשות ובשם עזעזיאל בעל הרוחות הממונה על העצמות של מתים ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון יוצא אלף שלהביות של אש לשרוף בהם הרוחות המורדים ואינם שומעים להשבעת בני אדם, שתבא אלי בלילה הזה ותשיב לי על ענין שאלתי. ואח"כ כשתישן בלילה תקח העפר בידך בכגד פשתן לבן ותחזור ותשביע אל

182 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג, סעיף נו.

183 לעיל, עמ' 179.

184 ראו: לעיל, הערה 85. רח"ו מספר שהאר"י ציווהו לכוון בשם חפניאל, המנוקד כולו בפתח, כדי לקשור את רוחו ברוח ר' יוחנן בן זכאי. ראו: ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים, הקדמה לט (הוצאת בית המדרש ברכת אור לציון, צפת תשס"ה, עמ' תעב); משה מ' פיירשטיין (מהדיר) "ספר החזיונות" – יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו, עמ' 195 (חלק ד, סעיף סג).

185 במקור – ותקראו.

186 מילה זו כתובה במקומה מעל השורה.

המת ההשבעה הנז(כרת) ותשים העפר תחת מראשותיך בין כר לכסת. וטוב שתשביע למת שיהיה אדם כשר והגון כדי שלא יפציר. וזה הוא מקובל.¹⁸⁷

השוואת לשונם של שני המרשמים, שמתווים פעולה דומה, מלמדת היטב על ההבדל בעמדות הרגשיות של יוצריהם כלפי המעשה והנמען. ביסוד הראשון תחושה בוטחת של סדר, אדנות ושליטה (אף אם אינה נטולת חשש), שבאה לידי ביטוי בתביעה מן המת בלשון מצומצמת ועניינית: "לך... וקרא אותו... ואמור... אשביע אותך... בשלוה והשקט תבא ותגיד... מכל דבר אשר אשאל אותך... ולא תפחד מדבר". ואילו מן המרשם השני עולה קול חרד, שיסודו בתפיסת המעשה כהתפרצות לסביבה כאוטית, רוויה באלימות ובזעם. עמדה זו עולה בבידור מקטעי ההרחבה שאינם מצויים במרשם הראשון. ראשיתה ברמיון מכוון של המת כישן ושל הפניה אליו כמעשה מפורש של הפרת מנוחתו העמוקה; המשכה בריצוי המת שהתעורר, טרם השבעתו, על ידי הסבר מתנצל לעצם הקריאה אליו: "תדע לך שלא באתי אליך להטריחך אלא לדעת ממך על ענין כך וכך, שתבא בלילה הזה בחלום ותגיד לי מענה שאלתי", ולנטילת העפר מקברו: "ומפני כך אני לוקח מעט עפר מקברך. וכמו שאני לוקח העפר הזה מקברך כך אני לוקח הרוח שלך שתהיה מוכרח להגיד לי תשובה על ענין פלוני"; ושיאה ברעיון הרוחות המורדים ש"אינם שומעים להשבעת בני אדם" ובצורך להסמיך לכך פתרון אלים בדמות חפניאל, "שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון יוצא אלף שלהביות של אש לשרוף בהם הרוחות המורדים". ואמנם, הן הרעיון והן פתרונו נעדרים לחלוטין מנוסחת הלחש המקבילה לזו, שהובאה למעלה במרשם להשבעת גוסס, אף הוא מחיבורו של רח"ו. שם נכתב: "מא"ע בשם עזזיאל בעל הרוחות, ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון נותן שבח לבוראו, ובשם דומה שר של הנפשות, ובשם המפורש אשר כל צבא מרום עליונים ותחתונים מקבלים ממנו שהוא יִאֲהֲדוֹנָהּ? בשכמל"ו"¹⁸⁸. ברי אפוא כי לפנינו שתי וריאציות של אותה יחידת לשון ששימשה את בעלי המרשמים בדרכים נבדלות לגמרי זו מזו. שעה שהשבעת הגוסס מטיחה בזה שעדיין נשימה באפו את גדולת האל (שחפניאל נותן לו שבח באלף אלפי לשונותיו) ואת עוצמת שמו (שכל צבא מרום מקבלים ממנו), הפנייה למת מאיימת על שוכן העפר באלף אלפי לשונות האש שבהן חפניאל שורף את הרוחות המורדים בכוחן של השבעות. אלימות ואיום בהפעלתה הם ביטויים בולטים לחולשה ולחשש מן הזולת. במקרה זה הם מצטרפים, כאמור, לשורה של סימנים נוספים המעידים על העמדה הפנימית חסרת הביטחון שבעטיה עוצב המרשם כפי שעוצב.

נדירתם של מוטיפים¹⁸⁹ לשוניים, טקסיים ורעיוניים בתוך הספרות המאגית והיקרותם בוואריאציות ובצירופים שונים אינן צריכות להפתיע אותנו. ידע מאגי עבר מיד ליד ומכתב

187 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יא, סעיף מה.

188 לעיל, עמ' 189-190.

189 אני משתמש במונח 'מוטיפ' לציון יחידת תוכן במרשמים בהקשר לשון, מעשה או מחשבה. זהו מובן רחב בהרבה מזה שהעניק שאול שקד למונח 'מוטיפ' בניתוח התבנית של לשון הלחש (incantation)

יד לכתב יד לעתים כשלעצמו, תוך הקפדה על שלמותו, ולעתים תוך התפוררות למרכיביו, ששימשו ליצירת ידע חדש. אין בידינו מחקר על מרחב הנדידה של יחידות משמעות אלה בין תחומים שונים של פעילות מאגית (כגון אהבה, הגנה, הצלחה, רפואה, היזק), אולם קל יחסית להצביע על נדידה והיקרות מחדשת שלהם בתוך תחום מסוים.¹⁹⁰ דוגמה יפה לכך היא המערך המחודש של מוטיפים שבהם פגשנו למעלה במרשמים שונים, במרשם שאביא להלן מכתבי ר' יצחק כדורי. המרשם, שהועתק על ידי כדורי בגרסאות קרובות בשני חיבורים שלו ב'קבלה מעשית', מזכיר יסודות מוכרים, כגון השבעת הגוסס, עזזיאל (כאן עזיזאל), נטילת עפר מן הקבר ולינה עליו, אך שזור אותם לכדי דפוס פעולה ייחודי שראשיתו בגוסס, המשכו בקבר וסופו במיטתו של החולם. בתוך כך הוא משלב בתהליך יסוד שבו טרם פגשנו: תכריכו של המת. פיסה מהם מחליפה במרשם זה את בגד הפשתן שבו, על פי מרשמים אחרים, יש להניח את עפר הקבר תחת הראש בעת השינה. זהו אפוא מרשם דחוס במיוחד מבחינת המרכיבים שבאמצעותם מבקש המשביע לקשור את המת ולהביאו לחלומו. וזו לשונו:

ע"א לש"ח (עוד אחד לשאלת חלום) לדבר עם המת בחלום בכל עת שתראה, לך אל החולה בעת שהוא גוסס ולחוש באוזנו זה השם הקדוש עזיזאל מא"ע (משביע אני עליך) עזיזאל שתבוא ותגיד לי כל מה שאני אשאל אותך. ואחר שנפטר החולה ההוא תקח מן הבגד דהיינו מן התכריכין שלו וקח מעט עפר מקברו ושים בזה הבגד וכל לילה שאתה רוצה לדבר עמו תשים זה הקשר תחת מראשותיך ויבוא ויגיד לך. כל מה שתשאל ממנו ישיב לך.¹⁹¹

דוגמה נוספת לאופן שבו מוטיפים רעיוניים וביצועיים שנקרו בדרכנו בנפרד בהקשרים שונים של נַחַש מתים – השבעת הגוסס, עזזיאל בעל הרוחות והשבעת המת על קברו – נשזרים יחדיו לכדי דפוס פעולה חדש, מצויה במרשם נוסף. במקרה זה מתלכדים כלל היסודות הללו לכדי פעולה שראשיתה השבעה מקדימה של הגוסס לקראת הפעלתו העתידית כמת וסופה מימוש

בקערות, והוא מתייחס ליחידות משמעות מובחנות בטקסטים שהלחשים נתונים בהם במסגרת הוראות טקסיות. איני מתכוון לציין באמצעות מונח זה יחידה מינימלית של תוכן ואף לא של תוכן בהקשר מוגדר מסוים. במלים אחרות, אין בשימושי ב'מוטיפ' כדי להציע יסוד לניתוח תבנית של המרשמים ולסיווגם. אולם יש בו, כך אני מקווה, כדי להסב את תשומת הלב לקיומן של יחידות תוכן שחוזרות ונשנות במרשמים, מתלכדות בהם בצירופים שונים ויוצרות ביניהם לעתים 'דומות משפחתית'. להצעתו של שקר ראו: Shaked, "Transmission" (note 86), p. 190.

190 ראו עבודתה החלוצית של אורטל-פז סער בכיוון זה: א"פ סער, "וישרוף לבו עליה – מוטיב האש במאגיית האהבה מגניזת קהיר", פעמים 133-134 (תשע"ג), עמ' 209-239.

191 ערס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך ד, עמ' קצו. בסופו של המרשם, ברפלקסיה שאינה שכיחה בספרי מרשמים מאגיים, מצטרף ר' יצחק כדורי לדיון בסוגיית הלגיטימציה של השבעת הגוסס (שנדונה לעיל) ומעיר: "ונראה לומר) כי אין זה בכלל דורש אל המתים כי כאן הוא שואל מן הנפש שלו שהיא חיה וקיימת". גרסה נוספת של מרשם זה הועתקה בכרך ב, עמ' שיב, סעיף כא, במסגרת מילון שמות קדושים, תחת השם עזיאל (הוא השם הנזכר שם תחת עזיזאל שנזכר כאן). נוסחה של מרשם זה מצויה גם במחברת הסגולות של אליהו אברהם מזרחי, כתב יד ירושלים, הספרייה הלאומית 8°3675, עמ' קפד.

הפוטנציאל שהוטמע בו בעודו בחיים על קברו. מן המרשם עולה כי הזמן הקצוב לזימון המת לשם דרישה בו היא שנה ממועד המוות, עמדה התואמת את המסורת התלמודית בנוגע להעלאה באוב, שלפיה "כל שנים עשר חדש גופו [של המת] קיים ונשמתו עולה ויורדת. לאחר שנים עשר חדש הגוף בטל ונשמתו עולה [ונגזרת תחת כסא הכבוד] ושוב אינה יורדת".¹⁹² זו לשון המרשם:

שאלה בשעה שהוא גוסס תשביע לאזנו מא"ע פב"פ (משביע אני עליך פלוני בן פלוני/ת) בשם עזיאל בעל הרוחות שתבא אלי בזאת השנה באיזו שעה שאשביע אותך בזאת השעה אני פב"פ ותגיד לי שאלתי בין ביום בין בלילה. וכשתרצה לפעול לך אצלו [כלומר, לקברו] ותאמר) מא"ע פב"פ שתבא אלי הלילה בעבור השם שהשבעתיך.¹⁹³

דפוס זה של פעולה כפולה – קשירה ראשונית של המת בשעת הפטירה ומימוש הקשר לאחריה – נזכר גם באחד ממרשמי של רח"ו לזימון מתים לחלום שבספר הפעולות. המרשם מצרף יחדיו שני מוטיפים בולטים בנחש המתים היהודי – לחישה על אוזנו של הגוסס בשעת יציאת הנשמה ונטילת דבר מה מן הקבר (במקרה זה, אבנים) לאחר הקבורה. ההנחיות לפעולה השנייה אינן נהירות דיין, אולם ברור שהיא תתבצע לאחר הקבורה. את האבנים יש לצרור בכגד, וככל הנראה להניח תחת הראש בעת השינה.¹⁹⁴ לאור היכרותינו עם הדפוס הטקסי הכפול של נחש מתים ניתן לקבוע שפעולה זו תתבצע בעת שיחפוץ המשביע לשאול את המת על עניין כלשהו. כך נכתב:

ד"א (דבר אחר), בשעת יציאת נשמת האדם תלחוש באזנו: מא"ע פב"פ (משביע אני עליך פלוני בן פלוני/ת) בשם צמרנד¹⁹⁵ שבו ברא הב"ה (הקדוש ברוך הוא) שמים וארץ, שתעמוד לי בחלומי ותגלה לי עתידות במעני¹⁹⁶ היטב לבלתי שלא אשכח דבר. אמן סלה. וישיביע השבעה זו לכל צד. ואח"כ קח ארבעה אבנים מקברו א' ממראשותיו וא' ממרגלותיו וא' מימינו וא' משמאלו וקשרם בכגד תחת כמאתיך.¹⁹⁷

192 שבת, קנב ע"ב – קנב ע"א. בהקשרה התלמודי נכרכת תפיסה זו במכלול רחב יותר של השקפות על הישארות הנפש ועל השתהותה סמוך לקבר במשך שלושת הימים הראשונים שלאחר המוות (ירושלמי, מועד קטן ג, ה ומקבילת). ראו: S. Lieberman, "Some Aspects of Afterlife in Early Rabbinic Literature", in: idem et al. (eds.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem 1965, vol. 2, pp. 495-532 (esp. pp. 506-513 and n. 4); ניסן רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל-אביב 1997, עמ' 68-71.

193 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, כג ע"ב.

194 לעניין זה השוו המרשמים שהובאו לעיל, שבהם נדרשת הנחת עפר מן הקבר תחת הראש בעת השינה ובמיוחד זה מן הגניזה (סמוך להערה 150), שבו נזכרת צרירת העפר בכגד.

195 הצירוף "צמרנד" עולה מסופי התיבות של חמשת הפסוקים הראשונים בבראשית א.

196 צ"ל במענה.

197 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סד. התיבה "כמאתיך" היא טעות העתקה. רח"ו סימנה במשולש נקודות מעליה, לציון טעות (השוו לעיל הערה 175), אך לא הציע הלופה. קרוב לוודאי שצריך להיות "מראשותיך".

מוטיף המועד "בשעת יציאת הנשמה" (ובחלופתו "בשעה שהוא גוסס") שב ומופיע במרשם נוסף בעל תבנית פעולה כפולה. זהו הראשון מבין שלושה מרשמים שכותרתם "להביא המת בחלום", הנמסרים בזה אחר זה בכתב יד אשכנזי מראשית המאה ה"ז.¹⁹⁸ שלוש החלופות נבדלות זו מזו בפרטים לשנויים וטקסיים אחדים, אולם עניין מהותי אחד משותף להן: לא המת עצמו הוא נמען ההשבעה, כי אם שבעה שמות קדושים שמצווים להביאו בפני החולם. אין זו הפעם הראשונה שבה אנו נתקלים ברעיון מסוג זה. הוא נזכר למעלה, בהשבעת "רוח קריפורי"א" (שבספר הרזים) להביא מת פלוני בפני המעלה באוב בבית הקברות. אולם כאן מתחלפת הרוח הזרה בשמות קדושים, שהם נמעני השבעה שגורים בספרות המאגית היהודית, ואילו תכלית המעשה היא הופעת המת בחלום.¹⁹⁹ בשניים מן המרשמים ההשבעה מופנית, כצפוי, ישירות לשמות הקדושים, ואולם בראשון היא עושה את דרכה אליהם באופן מוזר (אך שאינו מפתיע לאור היכרותנו עם מוטיפים אופייניים של נחש המתים היהודי) דרך אוזנו של השכיב מרע. זו לשון המרשם:

להביא מת בחלום לדבר תשביע לאזנו בשעת יציאת נשמה: משביע אני עליכם שמות הקדושים סִזְמֵן אֶסֶת מִפֶּת שתביאו לי לזה פב"פ (פלוני בן פלוני/ת) כל זמן שאתבענו ויגד לי כל מה שאשאל ממנו. וכשתשכב על מטתך אמו(ר) תבא פב"פ להשיב לי על שאלת כך וכך.²⁰⁰

זו דוגמה יפה לאופן שבו מוטיפים מאגיים ביצועיים – השבעת הגוסס באוזנו, מזה, והשבעת שמות קדושים לפעול, מזה – נתפרים יחדיו לכדי פעולה שמרכיביה אינם מצריכים זה את זה. זאת בעיקר לאור העובדה שזימונו של המת אינו מצריך השבעה אלא קריאה ("תבא פב"פ להשיב לי על שאלתי"), שעל פי הגיונו הפנימי של המרשם היא בבחינת איתות לשמות הקדושים שעליהם לפעול ולהביא את המת. יוצא אפוא שהמת עצמו מופקע ממערכת יחסי

198 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 505.7, דף 48 (מתכ"י F16798). הקודקס Add 505, שחולק על ידי הספרנים ליחידות משנה, הוא אוסף חשוב של חיבורים קבליים, טעמי מצוות ומרשמים מאגיים. בקטע Add 506.6, עמ' 53א, מצוי קולופון המציין את שם המעתיק – עזרא בן משה ברוקא, ותאריך: 'י' סיון רפט (18 במאי 1529). על כתב יד זה ראו: Stefan C. Reif, *Hebrew manuscripts at Cambridge University Library: a description and introduction*, Cambridge 1997, p. 417 (§ 753).

199 אפשר שזה העניין גם במרשם התמציתי בכתבי ר' כדורי: "חלום לדבר בחלום עם מת שתצצה תשביע לאלו השמות יעף תעף נעף" (עדס, קדושת יצחק |הערה 47|, כרך א, עמ' תפט). במקרה זה, כך נראה, המת עצמו אינו מעורב כלל במעשה. מעניינת הערתו של ר' כדורי שם: "ועוד הרבה היה כתוב בס(פר) לדבר עם המת ויש א' מהם כתוב אצלי במ"א [במקום אחר] והשאר לא העתקתי מהם מטעם כמוס ואין להאריך בזה ובמ"א דברתי בזה". אף בסיפור על 'מעשה השדים' של המכשפה, שהובא לעיל מספר חסידים, הופנה מעשה הכישוף לשד ולא לאם המנוחה, וזו הובאה בכוח בידי בן השר לחלומה של המכשפה.

200 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 505.7, דף 48א.

הכוח שהפעולה מבקשת לטוות, וכי גופו הנוטה למות ובכלל זה אוזנו, אינם נחוצים כלל למעשה ההשבעה. ואכן, כפי שנזכר מיד, מוטיף ביצועי זה נשמט מן המרשם השני בקובץ, ואת מקומו כאמצעי לקשירה בין השמות ובין המת שבו יש למשביע עניין תופס מוטיף אופייני אחר בנחש המתים – השבעה על הקבר.

למרשם השני מקור מיוחס. לדברי הכותב מקורו בהעתקת ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם, מחשובי בעלי התוספות במאה השלוש עשרה).²⁰¹ אף במרשם זה, כאמור, אין המת עצמו נמען ההשבעה, כי אם שבעה שמות ש"נבראו לפני כל בריה וקיימים בפני האל הגדול". אולם שלא כמרשם הקודם, שם נדרשו השמות להביא את המת לחלומו של המשביע על מנת שישביח לשאלת החולם, בזה הם נתבעים לגלות לאחרון בעצמם את העניין הנחוץ לו באמצעות המת. אף כאן מוצג אפוא המת כפסיבי, אלא שלא מבחינת הופעתו בחלום כי אם מבחינת שליטתו בידע. הוא אינו מתפקד כסוכן עצמאי של ידע אלא כפה לשמות הקדושים – פה מת המתגלה בחלום. פה מסוים זה מבקש המשביע לזמן לחלומו (אולי כראיה לכך שזו תשובת השמות לשאלתו) באמצעות הפעלת השבעה על קברו. במקרה זה, קבירת הלחש בעפר. כך נכתב:

עוד אחר (כלומר, עוד מרשם להביא מת בחלום), העתקת רבי(נו) מאיר מרוטנבורך:
פְּרִטְוֹרְטוֹן מְגֵרְשׁוֹן שְׁפִיטְאָל פְּרִעִיטְאָל שְׁפִיטְאָל קְשְׁמִישְׁאָל יוֹגֵהִיפִיאל, אלו ז' שמות
נבראו קודם כל בריה והם קיימים קדם אלהא רבא. ואמור משביע אני עליכם שמות
הקדושים בשם אלהיכם שתאמרו כך וכך ע"י (על ידי) פלוני²⁰² זה המת. וקבור הכתב
בקבר בתוך ז' ימים למותו ולאחר הז' ימים יגיד הכל בלי ספק. כך מצאתי.²⁰³

שתי הפעולות הנדרשות, האמירה והכתיבה, מתוארת במרשם בצורה חסרה. מצד אחד איננו יודעים מתי יש להשביע את השמות, ומצד אחר לא ברור מה בדיוק יש להעלות על "הכתב". על השאלה השנייה קל לענות. בהעדר ציון תוכנו של הכתב הנקבר, יש להניח שהוא זהה לנוסח הנאמר. השאלה הראשונה סבוכה יותר. מחד, על פי אותו ההיגיון ניתן לשער שיש לומר את ההשבעה על הקבר במעמד קבורת הכתב. מאידך, לאור שני המרשמים האחרים בקובץ זה, שכוללים בהליך המאגי את המוטיף הטקסי של זמן המוות, אפשר שאף כוונת מרשם זה לשלב מקדים של השבעה בעל פה בעת הפטירה. כך או אחרת, על הטמנת הכתב להתבצע בתוך שבעה ימים ממועד הקבורה, וזאת מן הסיבה ש"לאחר הז' ימים יגיד הכל". עולה אפוא שזמנם של המתים להתגלות בחלום הוא שבעה ימים ממועד פטירתם, ועל כן יש להקדים ולהציג את

201 ברי כי ייחוס מסוג זה אינו בבחינת ראייה לרמותו ההיסטורית של מהר"ם. אולם אין ספק שהוא בבחינת עדות מהימנה על תפיסתו בקהילה האשכנזית כבקי בפעולות מסוג זה. עד היכן יכולים שיוכי ידע מסוג זה להוביל יעיד קמע המיוחס לרמב"ם שככתב יד אוסף משפחת גרוס, 42, קצח ע"א (תימן), ראשית המאה ה"ט).

202 קריאתה של תיבה זו אינה בטוחה.

203 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 505.7, דף 48א.

השאלה טרם מועד זה. בנקודה זו משתלב אפוא במרשם מוטיף המֶשֶׁךְ, שכבר נזכר למעלה, במרשמים בהם נדרשה כתיבת שלוש מלים וזריעת כוסברה על הקבר, ז' ימים. שם נקבע משך זה ממועד מעשה ההשבעה על הקבר, ואילו כאן – מעת פטירתו של המת. שוב אנו עדים אפוא לתופעת הנדידה של מוטיפים בין מרשמים, לעתים תוך אימוץ משמעות חדשה. המרשם השלישי בקבוצה זו יוצא דופן וחשיבותו רבה. שכן הכותב עצמו משמיע בו את קולו, ומוסיף על הכתבים שהעתיק ידע אוראלי ששמע "מפי מקובל". תוספת קצרה זו היא בבחינת רפלקסיה מקצועית על הידע המאגי שהובא לפניו, וככזו היא מאפשרת הצצה נדירה לחדר העבודה של בעלי שמות והשבעות ולתהליך שבו תכנים מאגיים התמזגו והותכו יחדיו לכדי ידע חדש. זו לשון הדברים:

ואני שמעתי מפי מקובל שישביע בשעת יציאת נשמה בשלוש(ה) שמות(ה) הנז(כרים) לעי(ל) ואחר(ר) ז' ימי(ם) למותו יכתוב(ב) בקלף ההשבעה בז' שמות הנז(כרים) אח"כ. ויקחנה [את הכתיבה] בראש הקבר במקום שראש המת שם ואחר שיתחיל הכתב להתרכך יבוא המת להגיד. וכן יועיל או בהשבעת הג' [שמות] בשעת יציאת נשמה(ה) או השבעה תוך ז' ימים למותו בז' שמות.²⁰⁴

חשיבותם של הדברים מסתברת מן ההקשר, "ואני שמעתי מפי מקובל", ומן התוכן כאחד. ברי שמרשם זה "מהדהד" את קודמיו ואף הועלה על הכתב ככזה בכוונת מכוון, כפי שמעידות הרמיזות אליהם. מצד שני, אם בעל הדברים (המעתיק, עזרא בן משה ברוקא, או מי שאת דבריו העתיק) קיבל את הדברים "מפי מקובל", משמע שהוא נועץ באדם נוסף כלשהו, שעל סמכותו העיד בכינוי "מקובל", בנוגע לשתי החלופות שהיו לפניו. התייעצות מעין זו מעידה, כמדומה, על מחשבה ולבטים שהתעוררו בקרבו בנוגע למרשמים שמצא. שלא כרח"ו, שהסתפק בקיבוץ מרשמים שונים בלא לנסות לפשר ביניהם (אפשר משום שראה בהם חלופות שוות ערך ואפשר משום ריבוי המרשמים וההבדלים ביניהם), הכותב שלפנינו מגיב לחלופות שבידו ואולי אף מבקש להכריע ביניהן. מכל מקום, גרסת המקובל אינה מוציאה את זו מפני זו אלא להיפך, ממזגת ביניהן: "ישביע בשעת יציאת נשמה בשלוש' שמו' הנז' לעי' ואח' ז' ימי' למותו יכתו' בקלף ההשבעה בז' שמות הנז' אח"כ". כך חוזר המעשה לתבנית כפולה מפורשת: באוזנו של המת תחילה ובקברו אחר כך, ואין חלקו של אף אחד מן השמות נגרע.

בתוך כך אנו למדים משהו גם על דרכי היצירה של ידע מאגי חדש. בין שהמקובל איחד מדעתו בין שתי הגרסאות שעליהן שמע מן הכותב ובין שמסר לו את הגרסה הידועה לו, שכבר כללה איחוד שכזה, ברי שהדברים שמפיו הועלו על הכתב בבחינת מרשם חדש, שמעתה יוכל לשמש אף הוא מקור להעתקה, לשינוי ולשכלול. מרשם זה אינו הדבקה של חלקי המרשמים הקודמים כי אם גרסה טקסית חלופית להם, הנבדלת מהם בעניינים אחדים: ראשית, היא מציעה את תבנית הפעולה הכפולה בגרסת "יציאת הנשמה – על הקבר" ולא כגרסת המרשם

הראשון, "יציאת הנשמה – על המטה"²⁰⁵, שנית, את הכתב יש להטמין לא סתם "בקבר" (כבמרשם השני) כי אם "בראש הקבר במקום שראש המת שם", וזה יפעל "אחר שיתחיל הכתב להתרכך", שאז "יבא המת להגיד". התפיסה המצטיירת מן הדברים כורכת את התרככות הכתב בהתרופפות הקשר בין לשון ההשבעה לקלף והתפשטותה במרחב הקבר. זהו תהליך מקביל להפקת הקול ולהתפשטות המילים בעת הדיבור. וממש כפי שהמילים (והכוח הביצועי הגלום בהן) "נפרדות" מן הפה הרובר ונקלטות באוזנו של הנמען, כך עושה ההשבעה הכתובה את דרכה מן הקלף אל אוזנו של המת, הסמוכה לה. הפעולה על הקבר מהדהדת אפוא את הלחישה על אוזנו של המת טרם קבורתו ומשקפת אותה. מועד ההתגלות של המת נתפס במקרה זה כתולדה של התרככות הקלף, ואינו נגדר לסוף ז' ימים מיום הפטירה. אולם מוטיף המָשך ז' ימים אינו נעלם מן המרשם. כפי שנוכחנו למעלה, מוטיפים מאגיים נורדים בין מרשמים ונאחזים בהם, אף אם בחילוף משמעות. וכך גם כאן המוטיף ז' ימים נותר על כנו, אך בהוראה חדשה: ציון מועד כתיבת ההשבעה והטמנתה בקבר.

שלושת המרשמים נאספו ממקורות שונים ונאגדו יחדיו בידי מי שהיה, קרוב לוודאי, בעל עניין בפרקטיקות לזימון מתים בחלום. עניין זה, שמתגלה בשילוב של ידע כתוב ואוראלי וב"מושב בחיים" של שילוב זה, שעליו ביקשתי להצביע, ניכר גם בהערת הסיכום של הכותב לקובץ כולו. כשם שלא הסתפק בחלופות, כך לא הסתפק במסירתן אלא נתן דעתו עליהן כיחידה שלמה: "וכן יועיל [כלומר, המעשה להביא המת לחלום], או בהשבעת הג' [שמות] בשעת יציאת הנשמה, או השבעה תוך ז' ימים למותו בז' שמות".

"מה יועיל?" היא אם כן השאלה שביסוד קיבוץ קצר זה של מרשמים. היא שהניעה את החיפוש והאיסוף של ידע כתוב אודות נחש מתים בחלום, את ההתלבטות בין דפוסי פעולה שונים, את הניסיון לפתור מצוקה זו באמצעות ידע נוסף, שמגשר ביניהם, ואת ההצבעה על סמכות המקורות. "מה יועיל?" היא השאלה שביסוד אוסף המרשמים הרחב בהרבה של רח"ו לשם נחש במתים, וביסוד העתקותיהם של המרשמים הנוספים לתכלית זו ששובצו בספרי מרשמים מאגיים יהודיים למן שלהי העת העתיקה ועד ימינו. מאגיה היא עניין פרגמאטי. "מה יועיל?" היא שאלת המפתח שביסוד היצירה, האיסוף והשימור של ידע מאגי. נחש המתים, אף אם מוקצה ומאיים, לא חרג מכלל זה.

1. סיום

ספרות המרשמים המאגיים היהודית מלמדת על עניין לא מבוטל בנחש מתים. רושם זה מתחזק גם ממקורות שאינם מאגיים, שמצטרפים לעדות על הרלוונטיות של תחום זה של נחש. באחרונים הוא משמש כמוטיב ספרותי או כמושא לדיון הלכתי, ואילו במקורות המאגיים הוא

205 כזכור, פגשנו לעיל גם גרסה שלישית של תבנית זו: 'על הקבר – על המטה'.

נחשף כשלעצמו. זהו הביטוי הישיר והמפורש לעניין מעשי בנחש מתים ולאופיו, והתמונה העולה ממנו מורכבת למדי. על פי העדות המאגית ניתן לדרוש במתים בשתי דרכים עיקריות: באמצעות גיווייה, במועד שבין הפטירה והקבורה, או לאחר הקבורה. הדרך הראשונה מוגבלת בזמן ומצריכה גישה לגופת הנפטר. מעצם מהותו של המעשה, מתקיימת השיחה עמו בהקיץ, סמוך לפטירה. הדרך האחרת נוחה בהרבה, שכן היא מאפשרת יחסים מתמשכים עם שוכני העפר. גם את הללו ניתן לזמן בהקיץ, אולם אם לשפוט על פי המרשמים הידועים כיום, אין ספק שזימונם לחלום היה פופולארי בהרבה.

האסטרטגיות לזימון מתים לחלום מגוונות, ורובן מבוססות השבעה. בין כלל האסטרטגיות הללו ניכרת דומות משפחתית שיסודה במבנים משותפים או בהיקריות בצירופים שונים של מוטיפים לשוניים, טקסיים ורעיוניים במרשמים השונים. מקבילות אלה מלמדות לא רק על התגלגלות והשתנות של מרשמים שלמים, כבמקרה הבולט של המרשם המצריך כתיבת שלושה שמות וזריעת כוסברה על הקבר, כי אם גם על המרחב הרעיוני, הטקסי והלשוני שבו נרקמו מרשמים כאלה מחדש. מבחינת המבנה הטקסי בולטת אסטרטגיית ההשבעה הכפולה. היא נחלקת לשני ענפים על פי מועד / מקום השבעתו הראשונה של המת: בעת יציאת הנשמה או בקברו. את זימונו בפועל, על פי הצורך, יש לבצע בדרך כלל על המיטה, טרם השינה, ולעתים באמצעות הטמנת השבעה בקברו. עפר הקבר הוא מן המוטיפים הטקסיים הבולטים בנחש המתים. זהו ביטוי משמעותי ל'חוק המגע' שניסח ג'יימס פרייזר כאחד משני החוקים הסימפטיים של המאגיה, ושלפיו דברים שהיו במגע זה עם זה ממשיכים לפעול זה על זה גם שעה שאינם עוד במגע.²⁰⁶ העפר הוא הדבר המוחשי הקרוב ביותר למת שניתן להשתמש בו לאחר קבורתו, והוא זה שמתווך את ההשבעה בדרכה אל המת (בקבר עצמו) ואת המת בדרכו לחלום (כשהעפר מונח תחת הראש במיטה). מכאן גם הנוכחות הבולטת (אם כי לא תמיד המפורשת) של האוזן – אוזנו של המת שלתוכה יש ללחוש את ההשבעה (טרם הקבורה) או לשלחה (בקבר), מזה, ואוזנו של החולם, המונחת על העפר, או שהעפר ניתן בתוכה, מזה. עניין זה כרוך כמובן גם במוטיף המקום – הקבר, שרווח כשלעצמו במרשמים אלה. בקצה השני של הציר המרחבי שבין המת והחי מצוי מקום משכבו של האחרון – המיטה, מקום השבעה רווח מאוד, ואשר נראה על פניו כמועדף בנחש מתים בחלום. מבחינת הזמן (מועד ומשך), בולטים המוטיפים 'צאת הנשמה' או 'ז' ימים', שמתגלגלים ונשזרים ברבים מן המרשמים. 'עזויאל', 'חפניאל' ו'דומה', הממונים על המתים, הם דוגמאות ליסודות לשוניים בולטים בהשבעות, והם מופיעים בהן בצירופים ובהקשרים שונים. ואילו הרעיון בדבר תרומה של החי לגורלו של המת כתמורה להופעתו של האחרון בחלום הוא מוטיף רעיוני בולט שמתבטא במרשמים בגרסאות שונות. דומות משפחתית מעין זו קושרת גם בין מרשמים לזימון מתים בחלום ובהקיץ ומלמדת כי תחומים משיקים אלה חולקים תשתית רעיונית ומקצועית משותפת.

206 על החוקים הסימפטיים, חוק המגע (law of contagion) וחוק הדומות (law of similarity), בהקשר שיטתו של פרייזר ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 22-23.

נחש החלום היה אמצעי חשוב, ואולי אף מרכזי, בכלל שיטות הדיוניציה היהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה. אם לשפוט על פי דברי הזהר (בתרגום לעברית) "עתה פסקה נבואה ופסקה בת קול ואין משתמשים בני אדם אלא בחלום",²⁰⁷ הוא לא עורר חדווה רבה. הדברים, שמובאים בהקשר אופיים המתעתע של החלומות, הם בבחינת קינה על אובדן ערוצים של ממש לידיעת הנסתר ועל הכלי העלוב שנותר בידי האדם לתכלית זו. תוגה קיומית זו לא מצאה את דרכה לספרות המרשמים המאגיים. סוגה זו פרגמטית ואופטימית מטבעה, ואינה מכבירה מלים על מה שהיה ואיננו עוד אלא חותרת אפיקים לפעולה בעולם כפי שהוא. בעולם פגום זה, שבו החלום הוא צוהר יחיד כמעט למציאות שמעבר לנגלה ולידע האצור בה, יש לפעול באמצעות החלום. את זאת מציעה המאגיה היהודית במגוון עשיר ונרחב של מרשמים שנפרש למן ימי הביניים ועד לעת החדשה. שלושה ערוצי תקשורת-חלום היא מציעה לחפצים בה: שאלת חלום, נחש שרים בחלום ונחש מתים בחלום. האחרון בהם נבחן לעמקו במאמר זה.

207 זהר (הערה 6), פרשת ויחי, כרך א, רלח ע"א.

“והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...”¹: שמעון בר-כוסבה והאריה

חיים וייס

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

עד עתה היו לנו אך קדושי הדת

מכאן ואילך יש לנו גם קדושי הלאום וקדושי הארץ²

לקראת אמצע המאה התשע-עשרה החלה להתפתח ביהדות גרמניה ספרות פופולארית המבקשת לעצב או לתאר מחדש את חייהן של דמויות שונות מההיסטוריה היהודית שנתפסו בעיני מחבריהן כבעלות שיעור קומה וככאלו שהקורא יוכל למצוא בהן עניין ואף יוכל ללמוד מאורחות חייהן.

רומנים אלה, שהיוו למעשה את ראשיתו של הרומן ההיסטורי הלאומי היהודי, נולדו מתוך מהלך היסטורי-ספרותי רחב שהתרחש בגרמניה, שתכליתו יצירת עבר גרמני ספרותי אחיד הנשען על “רוח העם הגרמני” המשתקפת דרך גיבוריו ההיסטוריים, וכתגובה לו.³ כפי שמראה ניצה בן-ארי, היהדות הגרמנית בת התקופה ניצבה בפני דילמה מורכבת: היא ראתה את עצמה שותפה לגיבוש רגש לאומי גרמני ולמלחמת התרבות (Kulturkampf)

1 הציטוט לקוח מספרו של קלמן שולמן, הריסות ביתר: והוא ספר נפלא על דבר גבורת בר כוכבא וחרבן ביתר בידי אדריינוס קיסר רומא, וילנא 1858, עמ' 48, רומן שבו אעסוק בהרחבה. מאמר זה הוא תוצאה של סמינר מחלקתי שניתן בחוג לפולקלור יהודי והשוואתי באוניברסיטה העברית בירושלים. אני מבקש להודות למשתתפי הסמינר על תובנותיהם הרבות והמועילות שתרמו למאמר תרומה של ממש. כמו כן אני מבקש להודות למורים, חברים ועמיתים שונים שקראו את טיוטות המאמר: חיים באר, אמיר בנבג'י, רועי גרינוולד, צחי וייס, גלית חזן-רוקס, יותם כהן, פיטר ש' לנרד, נורית ענבר-וייס, דינה שטיין, כריסטוף שמידט ויעל שנקר. מאמר זה הינו חלק מפרויקט מחקרי, הנתמך על ידי הקרן לאומית למדע (ISF), המוקדש לבחינת דימויו של שמעון בר-כוסבה בתרבות היהודית.

2 מתוך דברי ההספד של יוסף קלוזנר על הרוגי תל חי, ובראשם יוסף טרומפלדור, הארץ, 9.3.1920 עמ' 2. ראו גם: יעל זרובבל, “בין ‘היסטוריה’ ל‘אגדה’: גלגולי תל חי בזיכרון העממי”, בתוך: דוד אוהנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים 1996, עמ' 189-202.

3 על הרומן ההיסטורי בגרמניה ראו: ניצה בן-ארי, רומן עם העבר: הרומן ההיסטורי היהודי-גרמני מימיו של הרומן ההיסטורי בגרמניה ראו: ניצה בן-ארי, תל-אביב 1997, עמ' 23-33 והביבליוגרפיה שם.

של ביסמרק אך ביקשה להצטרף אליו במעמד של תרבות ייחודית ושוות ערך.⁴ למעשה, עקב אופיו הברדלני והלאומי של הרומן ההיסטורי הגרמני, הודרו היהודים אל מחוץ לו דווקא בתקופה בה הם ביקשו להפוך לחלק מהתרבות הגרמנית. כתוצאה מכך נוצר פיצול בו היהודים לקחו מהתרבות הגרמנית את הרוח הלאומית ואת המודל הספרותי אך העניקו לאלה תוכן ייחודי, תוכן המבקש להעמיד, בעזרת דמויות מופת ואירועים מכוננים, את תקופת הזוהר של העם היהודי בימי הביניים ובעת העתיקה.⁵

מחברים כגון מרקוס (מאיר) להמן ולודוויג פילפסון החלו לפרסם רומנים בהמשכים בכתבי עת למיניניים, שיצאו לאור מאוחר יותר כספרים נפרדים.⁶ הם תיארו באופן צבעוני ונמלץ מאוד דמויות כגון: יהויכין, רבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא. בין הדמויות שזכו לתהליך של האדרה ולהפיכתן לדמויות מופת לבני הנעורים עלתה גם דמותו של שמעון בר־כפֿוסֿבָה, הידוע יותר

4 ניצה בן־ארי, שם, עמ' 33.

5 על תהליכי ההתאמה של הרומן ההיסטורי הגרמני לתרבות הספרותית היהודית ראו: בן־ארי, שם, עמ' 33-36. כדאי לציין שהמחברת עושה שימוש בעיקר בכלים היסטוריים וסוציולוגיים כבואה לתאר את תהליכי התאמת הרומן ההיסטורי הגרמני למסורת היהודית. לטעמי, מעבר לכלים אלו, הרי שחקר הפולקלור, שצמח בתקופה המדוברת והיה לו דיאלוג מורכב עם אותם תהליכים פוליטיים ולאומיים, העמיד כלים יעילים לבחינת תהליכי התאמה של מסורת ספרותיות. כך למשל במחקריהם הקלאסיים של פון־סידוב, ומאוחר יותר של לאורי הונקו. וראו: Carl Wilhelm von Sydow, 'Geography and Folk-Tale Oicotypes', *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen 1948, pp. 44-59; לאורי הונקו, 'ארבע צורות של הסתגלות למסורת', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (1982), עמ' 139-156. תוכנות אלו באו לידי ביטוי גם בעבודותיהם של חוקרים העוסקים בחקר הסיפור העממי היהודי, למשל אצל דב נוי, גלית חזן רוקם וכמובן אצל דב נוי, 'The Jewish Versions of the 'Animal' וראו למשל: Dov Noy, 'The Jewish Versions of the 'Animal' Language' Folktales', *Scripta Heirosolymitana* 22, 1971, pp. 171-208. לסקירות מחקריות ראו למשל: גלית חזן־רוקם, "חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (1982), עמ' 129-137; Galit Hasan-Rokem, "Ökotyp", *Encyclopädie des Märchens*, vol.10, pp. 258-263, Berlin: Walter de Gruyter 2000; Galit Hasan-Rokem, "Aurora Borealis: Transformations of classical Nordic Folklore Theories", in Bjarne Rogan and Bente G. Alver (eds.) *Nordenog Europa: Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk*, (Oslo, 2000), 85-269. "האגדה הספרותית־היהודית על רבנו קלונימוס בירושלים – לחקר דרכי ההסתגלות של הסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ה'ו' (תשמ"ד), עמ' 85-120; עלי יסיף, "הסיפור על 'האיש שלא נשבע מימיו' – מאיוקטיפ ישראלי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ח' (תשמ"ה), עמ' 7-32.

6 מרקוס להמן פרסם בעיקר בכתב העת הניאו־אורתודוקסי *Der Israelit*, ואילו לודוויג פילפסון, מחשובי התנועה הרפורמית בגרמניה, פרסם ב־AZJ (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*) וב־*Jüdische Volksblatt*. וראו: בן־ארי, רומן עם העבר (הערה 3), עמ' 13.

בכינויו שמעון בר-כוכבא,⁷ מפקד המרד היהודי נגד הרומאים שהתרחש ביהודה בין השנים 132-135 לספירה, בו יתמקד מאמר זה.⁸

דמותו של שמעון בר-כוסבה לא זכתה להתייחסות נרחבת בספרות חז"ל ובספרות היהודית של ימי הביניים וראשית העת החדשה ההתייחסויות אליו הן בודדות. למעשה, למעט מספר הופעות בתלמודים ובמדרשים, כמו גם אזכורים מצומצמים בספרות ההלכתית ובכרוניקות היסטוריות רומיות, נוצריות ומאוחר יותר יהודיות, נשארה דמותו עלומה, ותפקידו בעיצוב התודעה הדתית והתרבותית של קהילות ישראל השונות היה שולי וזניח.⁹

הופעתו המחודשת של בר-כוסבה על במת ההיסטוריה והספרות היהודית של המאה התשע-עשרה משקפת תהליכי שינוי ותמורה שעברו על החברה היהודית באירופה בתקופה זו. בר-כוסבה מממש למעשה את המשאלה של ההשכלה היהודית הגרמנית לייצר תהליך מקביל לזה המתרחש בחברה הגרמנית, ולהציב אל מול, או לצד, הגיבורים הלאומיים הגרמניים את הגיבורים הלאומיים היהודיים. זו יכולה להיות הסיבה לכך שדמותו של בר-כוסבה כגיבור יהודי שמרד כנגד הרומאים צומחת במקביל לדמותו של ארמיניוס (Arminius) או הרמן

7 השם שמעון בר-כוסבה הוא שמו של מפקד המרד נגד הרומאים, כפי שנתגלה באגרות הנושאות את שמו שהתגלו בוואדי מורבעת ובנחל חבר. לאורך כל המאמר אעשה שימוש בשם בר-כוסבה, ולא בכינויו המוכר בשיח הציבורי והמחקרי, בר כוכבא. לדיון בשמותיו השונים ובמשמעותם ראו: Haim Weiss, "There Was a Man in Israel – Bar-Kosibah Was His Name!", *JSQ (Jewish Studies Quarterly)* 21 (2014), No 2, pp. 99-115

8 ככלל, העמדות המחקריות ביחס לתיארוך המרד דומות, אם כי קיימת מחלוקת בין החוקרים ביחס לשנת סיומו, האם הייתה זו שנת 135 או 136. העמדה הרווחת היא כי המרד הסתיים בשנת 135. לעמדה זו ראו למשל: שמואל ייבין, מלחמת בר-כוכבא, ירושלים תש"ו, עמ' נ"ג, קט"ז; שמואל אברמסקי, בר-כוכבא נשיא ישראל, תל-אביב 1961, עמ' 52; מנחם מור, מרד בר-כוכבא: עוצמתו והיקפו, ירושלים 1991, עמ' 7. לעומת חוקרים אלו טוען וורנר אק (Eck) כי המרד הסתיים בשנת 136. וראו: Werner Eck, "The Bar-Kokhba Revolt: The Roman Point of View", *Journal of Roman Studies*, 89 (1999), pp. 76-89, ראו בעיקר עמ' 87-88 במאמר, וההפניות בהערה 92. כדאי לציין כי אופנהיימר נמנע מהכרעה בשאלה זו, והוא מציין את שתי העמדות. וראו: אהרן אופנהיימר, "תמורות בחקר מרד בר-כוכבא בשישים שנות המדינה", ציון (ע"ד), ירושלים תשס"ט, עמ' 65-94, ובייחוד הערה מס' 1.

9 לרשימת המקורות מן הספרות היהודית והנוצרית בעת העתיקה ובימי הביניים ראו: ייבין, מלחמת בר-כוכבא (לעיל, הערה 8), עמ' 143-196. ראו גם רשימת המקורות המצומצמת שמביא יגאל ידין בספרו החיפושים אחר בר-כוכבא: פרשת התגליות במערות מדבר יהודה ואגרותיו של מנהיג המרד נגד רומא, ירושלים 1971, עמ' 255-259. עדות נוספת להשפעתו התרבותית הרלה של בר-כוסבה בעת העתיקה ובימי הביניים ניתן למצוא גם במספר המחקרים המצמצם העוסק בשיקופים התרבותיים של דמותו בעת העתיקה ובימי הביניים. ראו בעיקר: Richard Gordon Marks, *The Image of Bar-Kokhba in Traditional Jewish Literature: False Messiah and National Hero*, University Park 1994; רם בן-שלום, "השיח היהודי נוצרי על בר כוכבא", מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, עמ' 251-276; גלית חזן-רוקם, רקמת חיים, תל-אביב 1996, עמ' 181-171; חיים וייס, לעיל הערה 7.

(Hermann) בשמו הגרמני, מנהיג המרד הגרמני נגד הרומאים בראשית המאה הראשונה לספירה.¹⁰ ארמיניוס היה לוחם גרמני ששימש מפקד בכיר בצבא הרומי ולאחר מכן ערק, ויחד עם מנהיגי שבטים נוספים נלחם, בשנת 9 לספירה, נגד המצביא הרומאי וארוס (Publius Quinctilius Varus), והשמיד את לגיונותיו. וארוס וקציניו הבכירים התאבדו לאחר שהתבררה להם עוצמת המפלה. בשנת 15-16 חזר ארמיניוס ונלחם בצבאות הרומיים תחת פיקודו של גרמניקוס (Germanicus), אך ללא הצלחה, ובכך למעשה הסתיים המרד של ארמיניוס כנגד הרומאים.¹¹ מעבר לדמיון הביוגרפי הרב בין שני המנהיגים, הכולל מרד מוצלח נגד הרומאים, ולאחריו, בפער של כמה שנים, כישלון – יש קווי דמיון נוספים הנוגעים לאופן בו עוצבה דמותם. כמו בר־כוסבה, שהמסורת היהודית והנוצרית מתעדת שני שמות טעוני משמעות שיוחסו לו, בר־כזובה, כינויו התלמודי והמדרשי שהפך, מאוחר יותר, לייצוג של כישלון צבאי¹² ובר־כוכבא, המייצג את כוחו הרב והפוטנציאל המשיחי הטמון בו,¹³ כך גם לארמיניוס שני שמות, האחד רומי (ארמיניוס) והשני גרמני (הרמן), כאשר שמו הגרמני, הנתפס כמקורי, נדרש והופך לייצוג מנבא ליכולתו הצבאית המרשימה והחריגה.¹⁴ יש גם דמיון באופן בו

10 אני מבקש להודות לכריסטוף שמידט מהאוניברסיטה העברית בירושלים, שהצביע על הקשר האפשרי בין דמותו של בר־כוסבה ובין דמותו של ארמיניוס.

11 לתיאור הקרב ותוצאותיו ראו למשל: טאקטוס, ספרי השנים, תרגמה שרה דבורצקי, ירושלים 2010, ספר ראשון, סעיפים נט-ע (עמ' 33-38). ראו גם: Peter S. Wells, *The Battle That Stopped Rome*, New York 2003; לתיאור ספרותי נרחב של הקרב והשפעותיו ראו: רוברט גרייבס, אני קלאודיוס, תרגם אביעד שטיר, תל־אביב 2010, עמ' 195-255.

12 יש חוקרים שונים הטוענים, בצדק, כי השם בר כוכבא במובנו התלמודי במקורו לא ביטא לעג, בוז או אכזבה אלא הוא פשוט עיוות או הטיה של שמו האמתי "בר־כוסבה", וראו: פייר בנואה, ז'וזף מיליק ורולאן דהיו, "טקסטים עבריים וארמיים ממערות ואדי מורבעאת", בתוך: אהרן אופנהיימר (עורך), מרד בר כוכבא, ירושלים 1980, עמ' 129-148, ובייחוד עמ' 138-139: "שם המשפחה הוא בר/בן כוז' (י) בא במקורות התלמודיים. צורה זאת היא בלי ספק הכתיב הפונטי של כוסבא המבוטא כוזבא, בשל הצללת ה-ס' הנגרמת על ידי הבלעת הצליל שאחריה. מדרש השם העממי "כזבן" אינו אלא משחק מילים"; ראו גם: חזן־רוקם, רקמת חיים (הערה 9), עמ' 175. עם זאת, במקורות המאוחרים לספרות חז"ל, ובהם כתבים הלכתיים וכתובות היסטוריות יהודיות מימי הביניים והלאה, ראו בשם בר כוכבא ביטוי לאכזבה שליוותה את מפלת בר־כוסבה, וראו למשל: דון יצחק אברבנאל, ישועות משיחו, דף ל ע"ב-לא ע"ב; עזריה מן האדומים, ספר אמרי בינה, פרק י"ב.

13 אוזבויוס, אב הכנסייה בן המאה הרביעית, יוצר לראשונה זיקה ברורה בין השם בר כוכבא ובין אלמנטים משיחיים. ראו: אוזבויוס, תולדות הכנסייה, פרק רביעי, סעיף 6. יש לומר כי גם במקורות תלמודיים ומדרשיים ארץ ישראלים מופיעה דרשה של ר' עקיבא, היוצרת, בעזרת דרשת שם, זיקה בין דמותו של בר־כוסבה למשיח ואף מזכירה פסוק שבו נזכר כוכב, אלא שהמקורות הללו נמנעים משימוש בשם בר כוכבא ומקפידים על השם בר כוזבא. וראו: ירושלמי תענית, דף ס"ח טור ד'; איכה רבה פרשה ב'. לדיון בשמותיו השונים של בר־כוסבה ובמשמעותם לאורך ההיסטוריה היהודית ראו וייס, לעיל הערה 7.

14 ראו למשל: דרשתו של מרטין לותר לתהילים פ"ב. ללותר היה חלק משמעותי בכינון מעמדו המיתי של הרמן (הוא ארמיניוס) בתרבות הגרמנית (אני מביא את הדרשה בתרגומה האנגלי, במקורה היא בגרמנית)

"והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...": שמעון בר-כוסבה והאריה

דמויותיהם צמחו במהלך המאה ה-19, והפכו לדמויות מכוננות וייצוגיות באתוס הלאומי הגרמני והיהודי-גרמני במקביל, כגיבורים אשר הובילו את עםם במאבק כנגד כובש זר. בשנת 1809 כותב היינריך פון קלייסט (Heinrich von Kleist) את המחזה "קרב הרמן" שבו הוא מתאר בצבעים עזים ואלים את דמותו של ארמיניוס כגיבור אכזר וחסר רחמים, שכל אמצעי נחשב בעיניו ראוי לצורך השגת החירות מעול השלטון הרומי. כדאי לציין שהמחזה עצמו לא עלה על כמות בחייו של קלייסט, שהתאבד בשנת 1811, אלא רק עשרים ושש שנים מאוחר יותר בשנת 1837.¹⁵ בנוסף למחזה ובעקבותיו התרומה המשמעותית ביותר להאדרת שמו של ארמיניוס בתרבות הגרמנית הייתה הקמתו של הפסל המונומנטלי של ארמיניוס (Hermannsdenkmal) בדרום יער טאוטובורג, המקום בו התרחש הקרב.¹⁶ כפי שאראה בהמשך הדברים גם דמותו של בר-כוסבה נקשרת בפסל מפורסם, הוא פסל הארי השואג שהוקם לזכר הרוגי תל חי.

הד לזיקה בין בר-כוסבה וארמיניוס ניתן למצוא ברומן היידי "בר כוכבא" מאת יוסף אופטושו שיצא לאור בשנות הארבעים של המאה העשרים. אופטושו מתאר את בר-כוסבה כמי שהיה בראשיתו מפקד לגיון רומי בשם תיאודוטוס, נמצא על ידי ר' עקיבא, וכתוצאה מכך ערק, עבר לצד היהודי, קיבל את השם בר-כוכבא והנהיג את המרד כנגד הרומאים. בכל המקורות המצויים בידינו אין כל עדות לכך שבר-כוסבה היה קצין בצבא הרומי. עם זאת אנו יודעים שארמיניוס החל את דרכו כקצין רומי מוערך, וככל הנראה אופטושו העביר את המאפיין הזה מדמותו של ארמיניוס לדמותו של בר-כוסבה.¹⁷

*

עקב מיעוט המקורות ההיסטוריים והספרותיים מהעת העתיקה ומימי הביניים על אודות מרד בר-כוסבה, על מהלכיו ובעיקר על מפקדו, הרי שהאתגר שניצב בפני הסופרים והמשוררים בהם אעסוק היה מורכב ומעניין. למעשה היה עליהם לברוא מחדש דמות שאין עליה מידע היסטורי

"Herman, whom the Latins treat badly and call Arminius, is actually an *Army man*, a *leader of war*". ראו: Herbert W. Benario, "Arminius into Hermann: History into Legend",

Greece and Rome, vol. 51 (No. 1) 2004, pp. 83-94

15 על משמעותו של המחזה כביטוי לפטריוטיות הגרמנית של קלייסט, כמו גם לאופן בו המחזה התקבל בגרמניה, ראו: הנרי וסרמן והדר בן אהרון, לאומיות בחסד היחיד: ביוגרפיה אינטלקטואלית של היינריך פון קלייסט, תל-אביב 1989, עמ' 101-116; Sean Allan, *The Plays of Heinrich von Kleist*, Cambridge 1996, pp. 199-222. למחזה עצמו ולדיון בו ראו: Heinrich von Kleist, *The Battle of Hermann*, translated and critical apparatus by Rachel MagShamhráin, Würzburg 2008

16 הפסל החל להיבנות בשנות הארבעים של המאה התשע עשרה, ועבודתו הושלמה בשנת 1875. זהו פסל גדול מאוד שגובהו חמישים מטר, בו נראה ארמיניוס כשהוא חובש קסדה מכונפת ונושא יד אחוזת חרב לכיוון השמיים. לתיאור הפסל ראו: Allan, *Plays of Heinrich von Kleist* pp. 89-91 (הערה 1).

17 יוסף אופטושו, בר כוכבא (תרגם א' בן ישראל), תל-אביב תשט"ו, עמ' 18-19.

ביוגרפיה של ממש. ההרחבות והעיבודים הספרותיים לדמותו של בר־כוסבה הציעו מגוון רחב של תוספות שלחלקן עיגון כלשהו במקורות קודמים ולחלקן – אין. מבין שלל התוספות הללו אני מבקש לבחון מקרוב את אחת התוספת המוכרות ביותר בספרות הפופולרית על אודות שמעון בר־כוסבה, והיא מפגשו ומאבקו עם האריה בזירה הרומית. לתוספת זו אין כל עיגון של ממש במסורות קודמות, והיא חלק ממאמץ כולל לברוא את בר־כוסבה כגיבור לאומי וכמנהיג צבאי שעיקר תהילתו באה לו מעוז רוחו ומכוחו הגופני העצום, תכונות שיהפכו, בשלב מאוחר יותר, למזוהות עם היהודי החדש שהתנועה הציונית ביקשה ליצור.¹⁸

*

בשנות הארבעים והחמישים של המאה התשע־עשרה יצאו לאור שלושה חיבורים שאותם ניתן לסמן כמקום ממנו צמחה דמותו החדשה של בר־כוסבה המודרני. הראשון, ההיסטורי שבהם, הוא מורה נבוכי הזמן של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), מראשי תנועת ההשכלה, שאמנם אינו מתייחס או מציין את סיפור בר־כוסבה והאריה, אך הוא מהווה נקודת ציון משמעותית בהבנת שינוי היחס לבר־כוסבה. השתיים הנוספות הן יצירות ספרותיות בדיוניות המציעות עיבודים ספרותיים לדמותו של בר־כוסבה, והכוללות, לראשונה במסורת היהודית, את סיפור מפגשו עם האריה. העיבוד הראשון הוא רומן שנכתב בשנת 1840 בגרמנית על ידי הרב ד"ר שמואל מאייר ושמו *Simon Bar cocheba, der Messias-König* (שמעון בר־כוכבא, המלך המשיח). השני, הריסות ביתר והוא ספר נפלא על דבר גבורת בר כוכבא וחרבן ביתר בידי אדריינוס קיסר רומא, מאת הסופר הפופולארי קלמן שולמן שנכתב בעברית בשנת 1858. שלושת החיבורים הללו, כל אחד בדרכו, רנ"ק בצורה עקיפה, עדינה ומרומזת, ושמואל מאייר וקלמן שולמן בצורה ישירה וגלויה, מהווים את נקודת המוצא להאדרתו של בר־כוסבה ולצמיחתם של כמה מהדימויים המוכרים על אודותיו.

מורה נבוכי הזמן מאת ר' נחמן קרוכמל ראה אור בשנת 1851, כעשר שנים לאחר פטירתו של המחבר.¹⁹ קרוכמל מקדיש בחיבורו מקדיש שניים וחצי עמודים לתיאור המרד, הסיבות שהובילו לפריצתו ותוצאותיו. דרך תיאור מהלך המרד ניתן לעמוד על השינוי ביחסו של רנ"ק

18 שני המחקרים העיקריים עד כה על סיפור בר־כוסבה והאריה הם של יעל זרובבל ואלי אשר, וראו: Yael: Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago 1995, pp. 103-113; אלי אשר, "מה נורא כלוב זה, בו שאג אריה", עת-מול 183 (אלול תשס"ה), עמ' 6-9 (לאורך המאמר אתיחס גם לבלוגים אינטרנטיים בהם אשר מפרסם את עבודותיו).

19 רנ"ק, מהחשובים והבולטים שבמשכילי גליציה במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה, סירב במשך שנים לבקשות תלמידיו להעלות את תורתו על הכתב, ורק בשנותיו האחרונות נעתר והחל לחבר את מורה נבוכי הזמן. הוא עצמו לא סיים את המלאכה, והספר ראה אור כעשור לאחר פטירתו על ידי קבוצת משכילים, בהנהגתו של יוס־טוב ליפמן צונץ, שערכה את החומר והביאה אותו לדפוס. לסקירה על אודות פעולתו ותולדות חייו של רנ"ק ראו דברי ההקדמה של יהודיע עמיר במהדורתו למורה נבוכי הזמן, ירושלים: כרמל 2010, עמ' 7-40.

לבר-כוסבה. שינוי זה הוא לכאורה מינורי, אך משמעותו רבה משום שהוא מאפשר לפתח ולהעצים את דמותו של בר-כוסבה:

...ואולם כמעט חזר הקיסר לרומי מדרו העם שביהודה ובדרום הארץ ברומיים ועמדו על נפשם ועל תורתם מפני הגזרה בשנת ס"א לחרבן, ויהי להם לראש איש שמו שמעון כוכבא או בר כוכבא ולא ידענו ייחוסו של האיש ומה שיחו מלפנים... אך זה נראה ברור שלבר אצל בני עמנו הסבו את שמו אחר כן לשם בן כוזבא ללעג כי נהיה להם למחסה כזב. ולא נודע שם זה לסופרי רומי המזכירים אותו תמיד בשם כוכבא וכן כהני הנוצרים הקדמונים שאומרים שבאחיות עיניים הראה לפניו עיגול אש ככוכב.²⁰ וכבר רמזנו ובארנו בהערות שלא החזיקוהו כלל למשיח אך קוו ממנו שיחזיר להם חרותם ואיזו ממשלה כדרך החשמונאים, אכן יהיה המישר הדרך לפני המשיח מבית דוד המקווה. וכוחו לא היה במעשה פלאים (וזה המרומז באגדה דסנהדרין),²¹ כי אם בגבורתו ועוזו רוחו להרים יד ולמלוך ובמרירות לב התלמידים שנאספו אליו לאלפים והלהיבו את לב העם כולו, ויבצרו את הקריות הרבות בכל הר וגבעה וישמו בהן נשק וזיין, ולמדו את בני יהודה קשת.²²

קטע זה הוא חלק מניסיונו של רנ"ק לתאר באופן היסטורי אמין את שרשרת המרידות של היהודים כנגד הרומאים החל מסוף שנות השישים של המאה הראשונה לספירה וכלה במרד בר-כוסבה במאה השנייה לספירה. בהקשר בו עוסק מאמר זה חשיבותו נובעת מהעובדה שרנ"ק מכריע כאן בשתי שאלות יסוד עקרונות שיעמדו במרכז תהליך גיוסו של בר-כוסבה אל תוך השיח הלאומי: האחת היא שאלת שמו והשנייה היא שאלת משיחיותו.

רנ"ק מציין בצורה ברורה ופשוטה כי שמו של האיש הוא כוכבא או בר כוכבא. במסורת היהודית שמו של האיש הוא בר כוזבא או בר כוזיבא, כאשר מקורו של השם בר כוכבא אינו יהודי כי אם נוצרי, בדבריו של אווזביוס אב הכנסייה בן המאה השלישית והרביעית לספירה.²³

20 תיאורו של בר-כוסבה שראה עיגול אש מבוסס על דבריו של הירונימוס המתאר את בר כוסבה כמעין מכשף עממי המשחק באש. וראו: Hieronymus, *Against Rufinus*, III, 31 Col. 502. בהקשר זה ראו גם את פירושו הקצר של ייבין על דברי הירונימוס: ייבין, *מלחמת בר-כוכבא* (הערה 8) עמ' קפ"ח.

21 כוונתו היא למבחן משונה מאוד שאותו ערכו חכמים לבר-כוסבה על מנת לברר האם הוא המשיח או לא. על פי המבחן, המשיח נדרש לזהות אשמה בעזרת חוש הריח. על פי המתואר בגמרא בר-כוסבה כשל בכחינה, ולפיכך חכמים הוציאוהו להורג. וראו: בבלי, סנהדרין, צ"ג ע"ב.

22 רנ"ק, מורה נבוכי הזמן (הערה 19), עמ' ק"י.

23 רנ"ק לא היה הראשון שציין זאת. קדמו לו מחברים כגון עזריה דה-רוסי בן המאה השש עשרה, שרנ"ק העניק משמעות גדולה לחיבוריו ההיסטוריים. לדבריו של דה-רוסי ראו: אמרי בינה, מהדורת קאסטל, הרפסה מחודשת, ירושלים 1970, כרך 1 עמ' 187; לריון במשמעות השימושים השונים בשמותיו של בר-כוסבה ראו מאמרי (הערה 7). לעמדה דומה לזו של רנ"ק ראו למשל: ייבין, *מלחמת בר-כוכבא* (הערה 8) עמ' נ"ה. כדאי לציין כי גרין טוען טענה הפוכה לחלוטין שלפיה השם המקורי היה בר כוזיבא, ואילו השם בר כוכבא היה כינוי מאוחר יותר שנוצר בעקבות דבריו של ר' עקיבא. וראו: צבי גרין, דברי

בחירתו של רנ"ק בשם בר כוכבא, והכרעתו כי הגרסה הנוצרית היא המקורית ואילו גרסתם של חכמים "בר כוזיבא" היא מדרש-שם מאוחר שמקורו בתחושת האכזבה שפקדה את העם לאחר כישלון המרד היא משמעותית. בבחירתו קובע רנ"ק למעשה כי השם המקורי, בו יש לחזור ולהשתמש, הוא בר כוכבא, ואילו השם בר כוזיבא הוא שם משני, כינוי שניתן לו בעקבות כישלון המרד. בכך תורם רנ"ק להעלמת השם בר כוזיבא הן מהשיח התרבותי והספרותי הן מהשיח המחקרי. מתקופתו ואילך השם בר כוזיבא, נטול הקונוטציות המשיחיות, נעלם כמעט לחלוטין, ואת מקומו תופס השם בר כוכבא על כל המשמעויות הנובעות משם זה.²⁴

נקודה נוספת העולה מתוך דבריו של רנ"ק היא ההבחנה בין המאפיינים "המשיחיים" בדמותו של בר-כוכבא ובין המאפיינים אותם ניתן לכנות "צבאיים" או "מדיניים". רנ"ק קובע שכוחו של בר-כוכבא: "לא היה במעשה פלאים כי אם בגבורתו ועוזו רוחו להרים יד ולמלוך".²⁵ בדברים אלה מכריע רנ"ק באחת השאלות המרתקות ביחס לדמותו של בר-כוכבא, והיא אופי מנהיגותו או משיחיותו: האם בר-כוכבא היה משיח בעל מאפיינים תיאולוגיים היכול לחולל ניסים, או שמשיחיותו היא בעלת אופי צבאי או מדיני. מקורה של שאלה זו היא בהכנת קביעתו המפורסמת של ר' עקיבא המופיעה במקורות תלמודיים ומדרשיים ארץ ישראלים:

תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוה אמר דין הוא מלכא משיחא אמר ליה רבי יוחנן בן תורתא עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא.²⁶

בדבריו קובע רנ"ק כי בר-כוכבא לא היה משיח בעל מאפיינים תיאולוגיים אלא מנהיג צבאי כריזמטי שהצליח לסחוף אחריו רבים בכוח אישיותו ולא בכוח נס כזה או אחר. ייחודו של רנ"ק הוא בתנועה הדיאלקטית אותה הוא מבצע. מחד, על ידי הדגשת השם בר כוכבא, הוא מחדד את זהותו המשיחית, אך מאידך הוא מרוקן את הזהות הזו ממאפיינים תיאולוגיים. הנטייה הברורה, שרנ"ק הוא הראשון לה, לראות בבר-כוכבא מנהיג צבאי-מדיני נטול קונוטציות משיחיות של ממש, היא שלב ראשון בתהליך העלמת האלמנטים הפלאיים-משיחיים בדמותו,

ימי ישראל, תרגם אברהם שלום קמינצקי, כרך שלישי, ת"א 1955, עמ' 59; ראו גם את ביקורתו של קלוזנר על טענתו של דה רוסי בדבר קדמוניותו של השם בר כוכבא, יוסף קלוזנר, כשאומה נלחמת על חרותה: מסות היסטוריות, ת"א תשי"ח, עמ' 230.

24 בניגוד לרנ"ק, שנדרש להסביר את בחירתו והעדפתו את השם בר כוכבא על פני השם בר כוזיבא, הבאים אחריו כבר מרגישים פטורים משאלה זו, ולרוב הם משתמשים באופן טבעי אך ורק בשם בר כוכבא.

25 רנ"ק שם, שם.

26 תרגום החלק הארמי: ר' עקיבא כאשר היה רואה את בר כוזבא היה אומר זה הוא מלך המשיח, ירושלמי מסכת תענית סח טור ד. למקבילה ראו: איכה רבה פרק ב. למקור תלמודי נוסף, אליו התייחסתי כבר, המתייחס באופן שונה לחלוטין למשיחיותו של בר-כוכבא, ראו: בבלי, סנהדרין, צ"ג ע"ב. בהקשר זה ראו דבריו של אוזבווס, תולדות הכנסייה (הערה 13), המתייחס גם הוא לאלמנטים המשיחיים באישיותו של בר-כוכבא, בפרק רביעי, סעיף 6.

הבלטת יכולותיו הצבאיות והדגשת דמות הלוחם, שהשיח הלאומי, ומאוחר יותר הציוני והמחולן, ביקשו לשוות לבר-כוסבה.²⁷

מכאן אני מבקש לעבור לשני החיבורים הספרותיים, המתארים, לראשונה בתרבות היהודית, את בר-כוסבה כגיבור ספרותי. החיבורים הללו אינם מתיימרים להיות מדויקים או אמינים מבחינה היסטורית, ומטרתם היא לתאר את עלילותיו של בר-כוסבה כגיבור לאומי, כלוחם אגדי וכמי שפעל לשחרור העם מעולה של רומי.

הראשון שבהם, שמואל מאייר (Samuel Mayer), פרסם בשנת 1840 את הנובלה Simon Barcoehaba, der Messias-König (שמעון בר כוכבא, המלך המשיח) בגיליונו הראשון של כתב העת Israelitischer Musenalmanach.²⁸ על מנת להעניק נפח ספרותי לדמותו של בר-כוסבה, שכאמור החומר ההיסטורי על אודותיו הוא דל מאוד, נדרש המחבר לתוספות רבות ומגוונות, שאחת הבולטות שבהן היא תיאור מאבקו של בר-כוסבה עם האריה בזירה. המחבר מספר על דמות בשם קטורה, אהובתו של בר-כוסבה וכתו של אלעזר המודעי, שהיה דודו של בר-כוסבה.²⁹ חשוב להדגיש כי במקורות על אודות המרד, משלהי העת העתיקה המצויים

27 לחוקרים התומכים בעמדה הרואה במשיחיותו של בר-כוסבה ביטוי למשאלות צבאיות מדיניות ראו למשל: גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, כרך שני, ת"א 1970, עמ' 41-42; שמואל ספראי, רבי עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו: פרקי הלכה ואגדה, ירושלים 1970; שמואל אברמסקי, בר-כוכבא נשיא ישראל (הערה 8) עמ' 52-64; יהושע אפרון, "מלחמת בר כוכבא לאור המסורות התלמודית – הארץ ישראלית כנגד הבבלית", בתוך: אהרן אופנהיימר ואוריאל רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47-105; אהרון אופנהיימר, "משיחיותו של בר-כוכבא", בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 153-165; הנ"ל, "התמורות בחקר מרד בר-כוכבא בשישים שנות המדינה", בתוך: ציון ע"ד (תשס"ט), עמ' 65-94, בייחוד עמ' 82; חבצלת (זלק) לורברבוים, מותו של ר' עקיבא כגיבור עממי במסורת היהודית: בחינות ספרותיות עממיות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ב, עמ' 21; גלית חזן-רוקם, רקמת חיים ת"א, עם עובד 1996, עמ' 177. חזן רוקם אמנם כוללת את הדיון בבר-כוסבה כחלק מפרק רחב יותר הן בדמויות משיחיות, אך עדיין היא מציינת במסגרת פרק זה שבר-כוסבה היה משיח בעל מאפיינים צבאיים. ראו גם: מרקס (לעיל, הערה 9), עמ' 14-22.

28 ראו: אשד, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18), המודע לקיומו של הרומן מאת שמואל מאייר, אך, כעדותו מעולם לא ראה אותו, ולפיכך הוא חושד כי "הסיפור על בר כוכבא והאריה היה התוספת המקורית של קלמן שולמן לסיפור המקורי של מאיר מאחר שהסיפור הפנטסטי-מיתי לא נראה כמו סיפור שרב גרמני מודרני של אותה התקופה היה חושב עליו", וראו גם: הבלוג של אלי אשד "המולטי יקום של אלי אשד" באתר <http://no666.wordpress.com>. מעבר לטעות זו, הנובעת מאי היכרות מוצהרת עם חיבורו של מאייר או הנחת עבודה שגויה ביחס לאופיים של רבנים גרמנים, עבודתו של אשד מציגה את עיקרי המקורות דרכם השתלשל סיפור בר-כוסבה והאריה.

29 ביחס לקרבה בין בר כוסבה ובין אלעזר המודעי, הרי שיש להבחין בשתי רמות שונות: הראשונה היא נוכחותו של אלעזר המודעי בביתר בזמן המרד, טענה המעוגנת במסורות הארץ-ישראליות על המרד, וראו: ירושלמי מסכת תענית סח טור ד-סט טור א, ואיכה רבה פרשה ב'. על פי מסורות אלו אלעזר המודעי היה בביתר בתקופת המצור והתפלל לאל שיחוס על העיר, ובסופו של דבר בן-כוסבה הרג

בידינו אין כל התייחסות לחייו האישיים של בר-כוסבה, ובוודאי שאין כל עדות על דמות נשית בחייו. הראשון להתייחס למשפחתו של בר כוסבה הוא ר' אברהם אבן דאוד (הראב"ד הראשון) בן המאה השתיים עשרה שבחיבורו "ספר הקבלה" בנה כרוניקה בדיונית לחלוטין ששיאה בתיאורו של בר-כוסבה כמי שהעמיד שושלת מלכותית בת שלושה דורות שכללה אותו ואת שני בניו שמלכו אחריו.³⁰ עם זאת הראב"ד מסתפק בציון קיומה של השושלת ואינו מתייחס לדמות נשית כלשהי בחייו של בר כוסבה.

הוספת הדמות נשית בסיפורו של מאייר נועדה להגביר את הדרמה, להעצים את הוויטליות של בר-כוסבה ולהגיש את גבריותו וכתוצאה מכך את הדמיון בינו ובין דמותו של שמשון המקראי. על פי סיפורו של מאייר טיניוס רופוס (Tinius Rufus), הנציב הרומי בזמן המרד, שבה את קטורה, אהובתו של בר כוסבה, והחזיק בה כקלף מיקוח.³¹ בר-כוסבה, ששמע על נפילת אהובתו בשבי, הסגיר מיד את עצמו לידי הרומאים על מנת לשחרר את קטורה. טיניוס רופוס, שמזימתו עלתה בידו, מחליט להשליך את בר-כוסבה לזירה, טרף לאריות מורעבים, ובכך להביא עליו כליה. אלא שבשלב זה תוכניתו של טיניוס רופוס משתבשת, והקרב בזירה הופך לאירוע ההכתרה של בר-כוסבה כמנהיג הבלתי מעורער של המרד:

שמעון הובל בידי מחלקה גדולה של חיילים נושאי-רומה אל הזירה. האמפיתיאטרון נמלא לאיטו בהמון אדם, שכן פפוס³² הודיע בשער בת רבים על בואו של שמעון לקיסריה. רופוס ישב כבר בתאו, מול השער שבעדו שולחו חיות הטרף. על שפת החפירה שהקיפה

אותו בכעיטה משום שחשד בו ששיתף פעולה עם הרומאים ושהסגיר לדיהם את העיר. העניין השני הוא קרבת המשפחה ביניהם. טענה זו מתבססת על הביטוי "חביבך, אלעזר המודעי", אותו אומרים לוחמיו של בר-כוסבה למפקדם. ביטוי זה מופיע בשני המקורות שצינו לעיל, וראו למשל: פרשנותו של יאסטרוב במילוננו לערך "חביבא", Marcus Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, New York 1926, p. 418.

30 לדבריו של הראב"ד ראו: Gerson D. Cohen, *A Critical Edition with Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-qabbalah) by Avraham ibn Daud*, Philadelphia 1967, pp. 20-21; לדין בכרוניקה ראו כהן, שם עמ' 176, 250-241; Marks, *The Image of Bar Kokhba*, pp. 59-81 (הערה 9); שמואל קרויס, 'בית כוזיבא', השלח, כרך י' (תמוז תרס"ב-כסלו תרס"ג), עמ' 35-41, ובייחוד דברי הסיכום בעמוד האחרון.

31 זהו אכן שמו של הנציב הרומי בתקופת המרד, המוכר בספרות חז"ל בשם טורנוסרופוס (ראו למשל: בבלי, תענית כ"ט ע"ב; נדרים נ' ע"ב; בבא בתרא י' ע"א). בהקשר זה ראו גם: שמעון אפלכאום, "טיניוס רופוס ויוליוס סוורוס", בתוך: אהרן אופנהיימר ואוריאל רפפורט (עורכים), *מרד בר-כוכבא – מחקרים חדשים*, ירושלים, 1984, עמ' 147-152.

32 השם "פפוס" חוזר בעיבודים ספרותיים שונים לסיפור בר-כוסבה, ומקורו הוא במסורת בבליית על אדם בשם פפוס שנטל חלק במרד כנגד הרומאים. וראו למשל: בבלי תענית י"ח ע"ב. מכיוון שהמקור התלמודי מציין את שמו של טריינוס, הקיסר שקדם להדריינוס, הרי שכל הנראה מדובר לא במרד בר-כוסבה כי אם במרד קודם, שהתרחש בשלהי שלטונו של טריינוס, והמכונה מרד התפוצות. הבלבול בינו ובין מרד בר-כוסבה, במקורות קדומים ומאוחרים, הוא רב.

את הזירה הסבו על כסתות אנשי החצר, האבירים, הכהנים והפרפקטים. מאחור, על מושבי האבן הערומים, ישבו החיילים הפשוטים, ומעליהם, ביציעים, הצטופפו בני הארץ. במרכז הקרקס ניצב עמוד יופיטר,³³ ומשני העברים עמדו העצים. אריה רעב שוטט ביניהם והמתין בקוצר רוח לטרפו. קצרי רוח היו הרומאים, וכמעט לא עצרו כוח להמתין למחזה שהיה להם כה מפעים ביופיו ומוראותיו. עוד יותר מכך, קצרה רוחם של בני ישראל. הם ראו בקרב את משפטו של האל. הם האמינו, כי כשם שהגנו על דניאל בגוב האריות, כך יגנו השמיים על בר כוכבא שלהם כשיזנק לזירה וכי הוא המלך-המשיח הבא לציון. אחר כל הדברים האלה נתן הנציב את האות. השער נפתח ושמעון נכנס אל הזירה, ערום ובלי כל מגן לגופו. האריה זינק לעברו בחמת זעם, אך נרתע לאחוריו בראותו את העלם השלו והבוטח עומד כצוק איתן ומישיר מבט אל עיניו הלוהבות ביקוד-הרצח. עד מהרה התעשתה חיית הטרף, פסעה פסיעות אחדות סביב, פערה את פיה בנהמה והתנפלה על יריבה. זה האחרון חש כבר בהבלו הרוחח של האריה, אך חמק ממנו. הוא הסתובב כהרף עין, ניתר על גווה של החיה, והיכה בעורפה עד כי התנודדה על רגליה. לשוא ביקש האריה להפיל את רוכבו. דומה כי כעת הכיר בתבוסתו שכן היה נוח ומרוסן והניח לרוכבו לנהוג בו. לבם של בני ישראל גאה בעוצם השמחה, ובלחש אמרו זה לזה: החמור נתגלגל בארץ! אברהם רכב אל הר המוריה על גבו של חמור;³⁴ כמותו, אף בלעם בא למואב על גב חמור,³⁵ וראו: המלך המשיח בא אל ירושלים על גב אריה, והוא, כשמשון בשעתו, יגאל אותנו מיד פלישתים. אבל ברגע שהוא חץ חלף בשריקה, סמוך לרוכב על האריה, וננעץ בעץ. "רצח שפל!", נשמע קול מהוסה. המילים נאמרו שוב ושוב, עברו מפה לפה, ואימה אחזה בצופים שביציעים. שמעון ניצל את המהומה שקמה. הוא חמק מאחורי עמוד-יופיטר אל השער שהוגף אחריו בכניסתו לזירה. במהלומת אדירים כופף את השער על ציריו ויצא, רוכב על גב האריה. החיה המשולחת חלפה בדהרה על פני הר וגיא ונשאה אותו אל המרחקים. הרומאים לא ידעו את נפשם. בזעקת אימים פקד רופוס לרדוף אחרי הנמלט אך הוא נעלם כבר מעיני רודפיו. הרודן אמר כי יהודי זה הוא קוסם בוודאי. ואילו הכהנים קראו: כל היהודים קוסמים הם.³⁶

33 בזירות רומיות המוכרות לנו אין כל עדות לקיר או לעמוד המוקדש ליופיטר והנמצא במרכז הזירה. עם זאת, מסורות עממיות שרווחו בימי הביניים על אודות הקולוסאום ברומא תיארו ואף ציירו את הקולוסאום כמעין מרכז פולחן עממי, כאשר במרכזו עומד עמוד גבוה ועליו פסלו של יופיטר. ככל הנראה מאייר הכיר מסורת זו, ועל פיה עיצב את הזירה בה לחם בר-כוסבה. ראו: Rossella Rea, "Myth and Legends", in *The Colosseum*, trans. Mary Becker, Los Angeles 2001, p. 205

34 ע"פ בראשית כ"ב.

35 ע"פ במדבר כ"ב. הזיקה בין בלעם ובין סיפור בר-כוסבה נובעת גם מכך שר' עקיבא, בבואו להכתיר את בר-כוסבה כמשיח, מצטט פסוק הלקוח מברכת בלעם את בני ישראל "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כ"ד, י"ז).

36 Samuel Mayer, 'Simon Barcoheba, der MessiasKönig' in *Israelitischer Musenalmanach*, vol. 1 1840, pp. 143-145. אני מבקש להודות לרועי גרינולד שתרגם את הקטע מגרמנית לעברית.

על מנת להעניק אמינות לסיפור הקרב עם האריה, שכאמור אין לו כל אחיזה ישירה או עקיפה במקורות קדומים, נסמך מאייר בעיקר על הדמיון בין בר-כוסבה ובין שמשון המקראי. דמיון זה כמעט מתבקש מאליו שהרי מעבר לדמיון המצלולי בשמותיהם (שמעון ושמשון) שניהם מתוארים כמנהיגים שהכוח הפיזי העצום הוא אחד מהמאפיינים הבולטים שלהם. השוני המשמעותי ביניהם הוא בזיקה לנשים ובליבידו המיני. בעוד שמשון בסיפור המקראי מתואר כמי שנמשך לנשים וכמוכשל על ידן, הרי שבמקורות שיש בידינו על בר-כוסבה אין כל זכר לדמות נשית, ולמעשה המחבר יוצר כאן זיקה נוספת בין השניים, זיקה המניחה קשר בין כוח פיזי ותשוקה מינית, וכך המאבק עם האריה מתקשר לזיקה בין הלוחם לאהובתו.³⁷ כשמונה עשרה שנה מאוחר יותר מפרסם קלמן שולמן את חיבורו "הריסות ביתר", שיצא לאור בוויילנא בשנת 1858.³⁸ שולמן אינו מציע כאן חיבור מקורי משל עצמו אלא, כפי שהוא עצמו מציין, לוקח את השלד ההיסטורי מרנ"ק ואת השלד העלילתי לרומן הוא לוקח מחיבורו של מאייר: "וידוע תדע כי בספור הלז יצאתי בעקבות הרב החכם המשכיל מוהר"ר שמואל מאיר (דוקטור דער פהילאזאפיע אונד ראבינער אין העכינגען) בספרו המכונה 'איזראליטישער מוזענאלמאנאך'. אך כי פעמים רבות הוספתי על דבריו ופעמים רבות נטיתי מדרכו, כאשר תראינה עיניך, קורא יקר!"³⁹ בניגוד לחיבורו של מאייר, שלא זכה לתפוצה רחבה והיה מוכר למעטים בלבד, חיבורו של שולמן היה בעל תפוצה ציבורית רחבה ואף תורגם לשפות שונות, בהן אנגלית ולאדינו.⁴⁰ חלקו

37 על אודות הזיקה בין שמשון לבר-כוסבה ראו בהרחבה בעבודת המוסמך של שמעון פוגל, העוסקת בבחינת ייצוגי כוחו של שמשון בספרות חז"ל. במסגרת זו עורך פוגל דיון בזיקות הגלויות והסמויות שבין שני הגיבורים, וראו: שמעון פוגל, שישים אמה בין כתפיו של שמשון: שלוש סוגיות בדמותו של שמשון בעיני חז"ל, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2009, עמ' 106-109. ראו גם הביבליוגרפיה המצוינת בעמודים אלו.

38 ראו גם: אשד, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18). קלמן שולמן היה מתרגם וכותב פורה מאוד, ובין השאר תרגם לראשונה את כתביו של יוסף בן מתתיהו לעברית, כמו גם את הרומן של אוז' סי, "מסתרי פאריז". בנוסף לתרגומיו עסק בכתיבה היסטורית פופולארית של קורות העם היהודי, וכחלק מחיבורים אלה עסק גם בדמותו של בר-כוסבה. את תרומתו של קלמן שולמן לספרות בת התקופה מסכם קלוזנר במילים הבאות: "שולמן לא היה יוצר בספרות העברית וגם בלשון לא חידש הרבה. אבל הוא היה מפני השכלה ולשון עברית כאחת במידה שקשה למצוא דומה לו בספרותנו. הוא הכניס לתוך ספרותנו עניינים אנושיים-כלליים הרבה וסיגל את לשוננו לנושאים הרבה, שהיו זרים לה פחות או יותר עד ימיו. (...) קלמן שולמן הוא שלב בסולם-התחיה, שאי אפשר לדלג עליו", וראו: יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך שלישי, ירושלים תרצ"ט, עמ' 430. לסקירה רחבה על אודות קלמן שולמן ותפקידו בספרות ההשכלה ראו: שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים 1995, עמ' 339-373.

39 קלמן שולמן, הריסות ביתר (הערה 1) עמ' XII. ראו גם: אשד, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18); שמואל פיינר, שם, עמ' 317-318.

40 לתרגומי הספר ראו: Kalman Schulmann, *The Fall of Bethar: A Historical Romance*, trans. David Stern, Chicago 1870; ירושלים וביתר, טראדוקאטו די איל "הריסות ביתר" די קלמן שולמן פור מאנו די יצחק ב' מיכאל ברהב ס"ט |ספר נחמדים מזהב|, ירושלים תרנ"ד.

הראשון של החיבור הוא סקירה היסטורית קצרה המתארת את המרד ותוצאותיו, וזאת לאור תיאורו ההיסטורי של רנ"ק, במורה נבוכי הזמן:

...אך זאת ידענו נאמנה כי רק בפי בני עמנו הוסב אח"כ שם בר כוכבא לבר כוזבא בהגלות נגלות כזבו, אמנם סופרי רומי יכנהו תמיד בשם כוכבא וכן יקרא שמו גם בפי כהני הנוצרים הקדמונים אשר יכתבו כי במעשה להטים הראה כדור אש ככוכב הולך לפניו כל הימים. אפס כי אנו יודעים נאמנה כי לא בלהטים עשה את מלחמותיו כי אם באומץ לב ותעצומות עוזו וחכמתו הנפלאה בטכסיסי המלחמה. גם בעזרת תלמידי החכמים אשר נהרו אליו המונים והציתו אש השנאה ושלחבת נקם להרומאים בלבות המקשיבים לקולם.⁴¹

הדמיון בקטע זה לדבריו של רנ"ק הוא גלוי, ומשמר את שני האלמנטים המרכזיים בכתיבתו של רנ"ק, (א) השם בר כוכבא כשמו האמיתי של מפקד המרד. (ב) ההתנגדות לצדדים הפלאיים-נסיים באישיותו תוך הדגשת הצד הצבאי באישיותו ואומץ ליבו הרב. על אף הדמיון בין השניים ניתן להבחין גם בפאתוס המאפיין את כתיבתו של שולמן ובהערצה לדמותו של בר-כוסבה, אלמנטים שהנוכחות שלהם כמעט ואינה קיימת בדבריו של רנ"ק.⁴² בחלק השני משתמש שולמן באותה מסגרת עלילתית בה השתמש מאייר על מנת לנמק את נפילתו של בר-כוסבה בשבי והכנסתו לזירה. אהבתו לבת דודו, קטורה, בתו של אלעזר המודעי הפכת לאמצעי שבעזרתו טיניוס רופוס לוכד את בר-כוסבה ומתעתד להטילו לזירה. קטורה נלקחה על ידי הנציב הרומי רופוס כבת ערובה, וזאת בכדי לגרום לבר-כוסבה להסגיר את עצמו לידי הרומאים, דבר שהוא אכן עושה. לאחר שהוא מסגיר את עצמו מבקש בר-כוסבה להילחם עם רופוס עצמו או אחד מקציניו על מנת לשחרר את קטורה משרביה. רופוס, שחושש להתעמת באופן ישיר עם הלוחם המהולל, מגיב באופן הבא:

נער חסר לב! – הוסיף רופוס דבר בלעג וקלס גם בשצף קצף – איכה תרהיב בנפשך עזות נמרצה כזאת? הילחם עבד צעיר ונבזה עם אדוניו רב ושליט? כבוד גדול כזה לא ינתן לך! אך באנתי לראות את גבורתך וכחך הגדול, תלחם עם פריץ חיות. הלא משבט יהודה

41 קלמן שולמן 'הריסות ביתר (הערה 1), עמ' VI-VII.

42 דן בירון טוען כי יחסו של שולמן לבר-כוסבה ולמרד היה אמביוולנטי. לדבריו שולמן גילה "אמפתיה" לבר-כוסבה, אך ככלל הוא ראה בו מנהיג חסר אחריות, ראו: דן בירון, "און שגיא פורח: מיתוסים של גבורה לוחמת בראשית הציונות", בתוך: דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים 1996, עמ' 169-188, ובייחוד עמ' 175. עמדה דומה ניתן למצוא אצל פיינר, השכלה והיסטוריה (לעיל, הערה 38). יש לומר כי בעוד המהלך הכללי של הספר אכן מגלה יחס מורכב למרד ולתוצאותיו, הרי שמופיעים בו כל האלמנטים שישמשו בספרות העתידית שתתלשל מתוך יצירתו של שולמן, על מנת ליצור אידאליזציה לדמותו של בר-כוסבה. מסיבה זו אין לשפוט את הספר רק על סמך המהלך הכולל אותו הוא מסרטט אלא גם, ואולי בעיקר, על האלמנטים הנקודתיים שזוכים להרחבה בדמותו של בר-כוסבה.

אתה אשר נדמה לגור אריה, ואשר גם על דגלו התנוססה תמונת האריה, ואתה כאשר שמעתי – נולדת בעת אשר הגיע השמש למזל אריה, וממזל אריה הגיע למזל בתולה, ובגלל זאת לחם אתה את האריה בעבור הבתולה! לחם את האריה, כי גם שמשון גבור עמך שסע כפיר אריות כשסע הגדי.⁴³

לאחר תשובתו של רופוס מתאר שולמן את הזירה עצמה ואת הקרב בין בר-כוסבה לאריה:

וכרגע נפתח הכלוב ואריה משחית התפרץ בנהם נורא ויתנפל על שמעון – כל הרומאים הריעו תרועה גדולה וימחאו כף ויאמינו כי האריה יכלה את איש מלחמתו כרגע, אך לא כאשר דמו כן הייתה! שמעון התייצב קוממיות מול האריה ויור בו חצי עיניו בלי כל פחד ומגור. והאריה נבהל ונחפז ויתר ממקומו – כעשרה צעדים נסג המשחית הזה אחורנית, וינהם רגעים מעטים ויחלוף רוח ויגבר חיל ויקפוץ שנית בשאגה נוראה על שמעון, ויסב מפניו גם הפעם בראותו כי הוא נצב כסלע כבד בלב ים, ובמנוחת לבב יראהו עין בעין. ... אך בפתע פתאום התמלטה שאגה גדולה ונוראה מפי האריה, חזיזי זעם מבכות עיניו ירוצצו, ולהב אש אכלה מפתחי פיהו יצא. מנחיריו התאככו גאות עשן, ומשעטת פרסות עזו רגזה ותחל הארץ, וכברק שמים ובקול רעם אדיר התנשא וידלג ויקפוץ ויחזק בפרסותיו את שמעון... הרומאים הריעו תרועת שמחה כי נאסף כוכב יעקב, והיהודים הרימו קול יללה... אך פתאום לפתע נדמו גם אלה וגם אלה... כי שמעון אשר עמד עד כה כהר איתן וכסלע מצוק, מהר ויסב אחור, וכחץ מקשת עף ויעל וישב על עבי גב האריה ובעוזו ידו מחץ ראשו וערפו ולא השיב ידו עד כי הממו בתגרת מהלומת אגרופיו. ... אז עלץ לב היהודים וישמחו שמחה בלי מצרים, ויתלחשו איש אל רעהו ויאמרו: "אכן נודע הדבר – החמור נהפך לאריה...⁴⁴ אברהם רכב על חמור לבוא אל הר המוריה, אך מלך המשיח ירכב על אריה ויבא בשערי ירושלים, וכשמשון יושיע את ישראל מיד שוסייהם ובוזיהם" – ... ובתוך הסער הגדול והשאון והתמהון ההוא, מהר רוכב האריה וירכב ויחץ את ההמון הגדול, ובין רכבות אדם סלל לו מסלה, ויגע עד שער הבית ויסע בחוזק יד את הבריה עם המשקוף וימלט על נפשו, והאריה נשאהו במרוצה נמהרה, העלהו הרים ויורידהו בקעות עד כי נעלם מעיני הרואים.⁴⁵

43 קלמן שולמן, הריסות ביתר (הערה 1), עמ' 45.

44 כאן שלוש הנקודות הן במקור.

45 קלמן שולמן, הריסות ביתר (הערה 1), עמ' 46-48. מעניין לציין כי כעשור לאחר מכן מפרסם יל"ג, שהכיר את קלמן שולמן והושפע ממנו, את הפואמה "בין שני אריות", בה מתואר לוחם בשם שמעון שהשתתף במרד הגדול כנגד הרומאים, נפל בשבי ונלחם כנגד האריה. בניגוד לבר-כוסבה המנצח את האריה, גיבורו של יל"ג מוכנע בסופו של דבר על ידי האריה. וראו: כתיב יהודה ליב גורדון (שירה), ת"א: דברי 1960, עמ' ק"ג-ק"ז. על זיקתו של יל"ג לקלמן שולמן ראו דברי המבוא של יעקב פיכמן למהדורת כל כתביו שנזכרה לעיל, עמ' VII. לפולמוס האידיאולוגי שהתעורר סביב השיר ופרשנותו האקטואלית ראו: פיינר, השכלה והיסטוריה (הערה 38) עמ' 408-409.

"והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...": שמעון בר-כוסבה והאריה

הקטע שלפנינו דומה מאוד למקורו אצל מאייר. התיאור שאותו הוא מציע מכיל את שני האלמנטים שהופיעו אצל מאייר: תיאור כוחו הפיזי העצום של בר-כוסבה כמי שיכול להכניע אריה והדגשת הממד המשיחי, התיאולוגי. כלומר, הן מאייר הן שולמן רואים את כוחו הפיזי ככזה העולה בקנה אחד עם היבטים תיאולוגיים. מכאן ואילך המגמה תשתנה, והממד התיאולוגי-משיחי באישיותו יילך וייעלם, ולעומת זאת הביטויים הפיזיים יזכו להאדרה ולהדגשה רבות יותר.

*

מכאן ואילך, עקב הפופולריות הרבה של "הריסות ביתר", מופיע מוטיב האריה בחיבורים רבים ומגוונים, והופך למעשה לדימוי המוכר והמזוהה ביותר עם דמותו של שמעון בר-כוסבה. במאי 1883 מעלה אברהם גולדפאדן את המחזה היידי "בר כוכבא", הזוכה להצלחה גדולה.⁴⁶ בשנת 1903 מפרסם שאול טשרניחובסקי את הפואמה "ביתרה" שבה מתואר בקצרה הקרב עם האריה ויציאתו ההרואית של בר-כוסבה מהזירה.⁴⁷

בשנת 1905 מפרסם ישראל בנימין לבנר בחוברת הילדים "החיים והטבע: עתון שבועי מצויר לבני הנעורים" עיבוד לרומן של שולמן, הכולל את תיאור מאבקו של בר-כוסבה עם האריה בזירה.⁴⁸ השם שנתן לבנר לסיפורו דומה מאוד לזה של שולמן: "בר כוכבא: סיפור היסטורי מימי הריסות ביתר". גם תוכנו ומבנהו של הרומן נשענים רובם ככולם על שולמן, על אף שלבנר עצמו אינו מציין עובדה זו. חיבורו של לבנר הוא עיבוד שתכליתו יצירת אגדה היסטורית המיועד בראש ובראשונה לילדים ולבני הנעורים. לטענת יעל זרובבל:

המפגש עם הדמויות העתיקות נועד לחזק אצל הילדים את התחושה של זהות עברית ילידית שמחברת אותם עם העבר היהודי העתיק ומגדירה אותם כממשיכיו של דור הגיבורים העבריים הקדמונים. זהותו של הנוער העברי הציוני בארץ ישראל שאבה לא מעט מן הדימוי הרומנטי של אבות האומה הקדמונים, ומן האמונה שהדור הצעיר הגדל בארץ יגלם בדמותו את החזרה לאופי הלאומי שנעלם תחת לחצה של הגלות.⁴⁹

46 על אודות המחזה ומאפייניו בכלל יצירתו של גולדפאדן ראו: אליסה קווינט, "המחזה בר כוכבא מאת אברהם גולדפאדן", חוליות: דפים למחקר ספרות יידיש ותרבותה 6 (2000), עמ' 79-90; אשד, "מה נורא כלוב זה" (לעיל, הערה 18).

47 כל כתבי שאול טשרניחובסקי, ת"א: עם עובד 1990, כרך א' עמ' 149-150. במחזה "בר כוכבא" אותו פרסם טשרניחובסקי בשנות העשרים, הסצנה עם האריה אינה קיימת כלל, וראו: כל כתבי שאול טשרניחובסקי, כרך ח' (מחזות), ת"א: עם עובד 2003, עמ' 9-96.

48 לאורך שנת 1905, השנה הראשונה בה יוצא לאור כתב העת, מפרסם לבנר בהמשכים את עלילותיו של בר כוסבה. הפרקים הרלוונטיים לענייננו פורסמו בגיליונות 8, 9 ו-10. בשנת 1923 כינס לבנר את כל הפרקים לספר אחד. ראו: ישראל בנימין לבנר, בר-כוכבא: סיפור היסטורי מימי הריסות ביתר, וארשה 1923, העמודים המוקדשים לסיפור המאבק עם האריה הם 37-47. וראו גם: אשד, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18).

49 וראו: יעל זרובבל, "מסע במרחבי הזמן והמקום: ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי", תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 69-80 (הציטוט מעמ' 77-78).

עיבודו של לבנר נענה במידה רבה לטענתה של זרובבל. תיאור המאבק בזירה דומה מאוד לזה של שולמן ושל מאייר, אלא שלבנר משמיט כל אזכור למשיחותיו של בר-כוסבה. על פי תיאורו של לבנר בר כוסבה מצליח להכניע את האריה בשלב הראשון בעזרת מבטו המצמית, ובשלב השני בכוח אגרופיו.⁵⁰ לאור העובדה שכל הרומן של לבנר נסמך על אלה של שולמן ושל מאייר, העלמת הממד התיאולוגי-משיחי והגדשת הממד הפיזי אינן מקריות והן נועדו להתאים את הסיפור לתפיסה הציונית שלפיה הגאולה אינה דבר תיאולוגי כי אם אקט פיזי של מלחמה וניצחון על האויב.

על אף תרומתו המשמעותית של לבנר, הרי שהשיר שהצליח להחזיר באופן המשמעותי ביותר את סיפור בר-כוסבה והאריה לתודעה הציבורית היה "בר כוכבא" של משורר הילדים הפורה לויין קיפניס. השיר פורסם לראשונה בשנת 1930, והפך לשיר המזוהה ביותר במערכת החינוך הישראלית עם דמותו של בר-כוסבה.⁵¹

אִישׁ הָיָה בְּיִשְׂרָאֵל,	יּוֹם אֶחָד קָרָה מְקָרָה —	אֶךְ דָּעוּ נָא, בְּרַ כּוֹכְבָּא
בְּרַכּוֹכְבָּא שָׁמוֹ.	הָהּ, מְקָרָה עֲצוּב —	מֵה גְבוּר וְעֵז
אִישׁ צָעִיר, גְּבֵה קוֹמָה,	בְּרַכּוֹכְבָּא נִפְל בְּשָׂבִי	קִפְצָן רֹכֵב עַל הָאָרְיָה
עֵינָי זָהָר לוֹ.	וְהוֹשֵׁם בְּכָלוֹב.	וְקָל כְּנֶשֶׁר טָס.
הוּא הָיָה גְבוּר,	מֵה נוֹרָא כְּלוֹב זֶה!	עַל הָר נִגְיָא הוּא שָׁט,
הוּא קָרָא לְדָרוֹר,	אֶךְ רָאָה אֶת בְּרַכּוֹכְבָּא	וְדָגַל דָּרוֹר בְּיָד,
כָּל הָעָם אָהַב אוֹתוֹ,	הַתְּנִיפֵל הָאָרְיָה	כָּל הָעָם מְחָא לוֹ כְּפִי:
זֶה הָיָה גְבוּר!	אָרְיָה!	בְּרַ כּוֹכְבָּא, הִקְדָּד!
גְּבוּר!		הִקְדָּד!

50 ראו: י' ב' לבנר, "בר כוכבא", החיים והטבע, שנה ראשונה (1905) גיליון 9-10, עמ' 277-278; הנ"ל, בר כוכבא (הערה 49), וארשה 1923, עמ' 42-47. לטענתה של זרובבל, לבנר היה הראשון שהזכיר את סיפור המפגש עם האריה: "Levner's work appears to be the first narrative in modern Hebrew literature to include the encounter between the hero and the lion", "בין היסטוריה לאגדה" (הערה 2) עמ' 105. למעשה, כפי שהראיתי, שמואל מאייר פרסם את הסיפור לראשונה, כ-65 שנה מוקדם לכך. כתוצאה מטעות זו טוענת זרובבל כי סיפור האריה ובר-כוסבה הוא תוצר של השיח הציוני שביקש להאדיר את דמותו של בר-כוסבה כגיבור לאומי ולוחם. על אף שטענתה באופן כללי צודקת, הרי שבמקרה זה סיפור האריה ובר-כוסבה נולד טרם הציונות, והוא קשור, כפי שציינתי לעיל, לעלייתה של הלאומיות היהודית בגרמניה ולרצון לייצר גיבורים יהודים במקביל, או אל מול הגיבורים הלאומיים הגרמניים שצמחו באותה התקופה, כדוגמת ארמיניוס.

51 השיר פורסם לראשונה בכתב העת גליונות (1930) בהוצאת מרכז התאחדות הגגנות בא"י, ת"א, עמ' 60. מאז פורסם השיר, לעיתים בשינויים קלים, בקבצי שירה וחינוך שונים המיועדים לגיל הרך. לרשימת הפרסומים המלאה ראו: אליהו הכהן, לויין קיפניס: ביבליוגרפיה, ת"א עמ' 75. קיפניס התייחס לבר-כוסבה ביצירות נוספות שלו, וראו: "בר כוכבא, בר כוכבא, צא מתוך הלהבה", רננים, חוברת א', ת"א 1972; "בר כוכבא און דער לייב", קינדר זשורנאל, ניו-יורק 1957; "בר כוכבא והאריה", גליונות, חוברת ב', ת"א 1930, עמ' 58-59. על יצירתו של לויין קיפניס לילדים ועל מאפייניה ראו למשל: אוריאל אופק,

בשיר מרכז לויין קיפניס מספר אלמנטים שהופיעו כבר בגרסאות המוקדמות יותר של הסיפור, ומצליח, עקב פשטותו של השיר, ליצור מעין תמצית מרוכזת של כלל מאפייניו ההרואיים של בר-כוסבה. בר-כוסבה מתואר כגיבור צעיר וגבה קומה, בעל עיניים זוהרות, האהוב על כל העם כולו. מתוך תיאור כללי זה מתמקד המחבר במקרה אחד: מאבקו של בר-כוסבה עם אריה. כאן קיפניס מציג גרסה מרוככת למאבק, הנובעת ככל הנראה מהעובדה שהשיר מיועד בראש ובראשונה לילדי הגיל הרך. הזירה הרומית הומת האדם וחיות הטרף מומרת בכלוב בודד, וקיפניס מסתפק בציון העובדה שהאריה התנפל על בר-כוסבה ללא תיאור של הקרב עצמו. בר-כוסבה אינו מתואר כמי שנלחם עם האריה, אלא כמי שבאופן פלאי השתלט עליו ודהר על גבו אל מחוץ לזירה.⁵²

ערות להצלחת תהליך הטמעתו של סיפור האריה היא העובדה שלויין קיפניס בונה על גביו שכבה נוספת, וכותב בקובץ סיפורים המוקדש ליום תל חי (י"א באדר) סיפור בשם "ארי האבן" או "אריה שאג" שפורסם לראשונה בחוברת עזר לגננת ולמורה לקראת יום תל חי בשנת 1943 ובו הוא יוצר זיקה ישירה בין האריה של בר-כוסבה ובין פסל אריה-האבן המוצב בתל חי, שנוצר בשנות העשרים על ידי הפסל אברהם מלניקוב לזכר שמונת הרוגי קרב תל חי.⁵³ יצירת הזיקה בין הפסל בתל חי ובין בר-כוסבה מחזקת את הדמיון שעליו הצבעתי בראש המאמר, לסיפור ארמיניוס, שגם הוא זכה לפסל הרואי שהפך למוקד לאומי לעליה לרגל. כך כותב קיפניס:

ספרות הילדים העברית: 1900-1948, חלק ב', ת"א 1988, עמ' 342-352; יעל דר, ומספסל הלימודים לקחנו, ירושלים תשס"ו, 217-212; לאה נאור, מלך הילדים: סיפורו של לויין קיפניס, ירושלים 2008. על התקבלות השיר ראו גם: זרובבל ואשד (הערה 18).

52 בגרסה מאוחרת יותר של השיר, בית ב', המכיל את תיאור ההתנפלות של האריה, מומר בנוסח מרוכך יותר שבו האריה שואג בלבד:

יום אָחד קָרָה מְקָרָה
הָהָה, מְקָרָה עָצוּב
בְּר־כּוֹכְבָא נֶפֶל בְּשָׁבִי
וְהוֹשֵׁם בְּכִלּוּב
שֵׁם אַרְיָה עֵנֶק
תוֹךְ הַכְּלוּב שְׁאָג...
בְּר־כּוֹכְבָא, אֵל תִּפְחָד,
בְּר־כּוֹכְבָא, הִיָּק!

הַיָּק

53 ראו: 'ליום תל חי', "חוברת עזר לגננת ולמורה", תל-אביב 1943. לרשימת המקורות המלאה בה פורסם הסיפור ראו: הכהן, לויין קיפניס (הערה 51), עמ' 54 וראו גם: אשד, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18). על פסלו של מלניקוב ועל ההשפעות התרבותיות והספרותיות שהובילו ליצירתו ראו: גדעון עפרת, "למי שאג האריה?", בתוך: מרדכי נאור (עורך), אצבע הגליל 1900-1967, ירושלים 1991, עמ' 220-236. גם יוסף קלוזנר יצר קשר בין בר-כוסבה ובין הקרב על תל-חי. בדברי ההספד שלו על הרוגי הקרב בתל חי, אליהם התייחסתי בראש המאמר, הוא טוען כי הרוגי תל חי היו ההרוגים הראשונים, מאז מרד

לפני שנים רבות היה הדבר. אריה גדול נראה בארץ ישראל, רעמתו פרועה, עיניו בווערות והוא מקפץ בהרים ובעמקים, משוטט בשדות וביערות... הכל יודעים מיהו האריה הזה. הוא האריה אשר רכב עליו בר כוכבא הגיבור ונלחם ברומאים, וכאשר עלה בר-כוכבא השמימה להאיר בין הכוכבים, נשאר האריה לבדו. עמד האריה ושאג "מיהו הגיבור אשר יעלה וירכב עלי להלחם ברומאים? אך לא נמצא גיבור כזה..."⁵⁴

הסיפור ממשיך ומתאר כיצד קופא האריה והופך לאריה של אבן, אך ליבו עדין ממשיך לפעום בקרבו והוא ממתין לגיבור הבא אותו יוכל להרכיב על גבו. האריה ממתין שנים רבות, עד אשר מופיע יוסף הגלילי, הוא יוסף טרומפלדור:

...קם גיבור בגליל, יוסף הגלילי... ביום הוא עובד, חורש וזורע ובלילה הוא שומר, שומר הגליל. לב האריה התחיל פועם בו בחוזקה: הנה קם הגיבור! הנה הופיע!⁵⁵

אלא ששמחתו של האריה אינה נמשכת, משום שיוסף הגלילי נופל בקרב, ואז האריה פוסע למקום נפילתו של יוסף, שואג שאגה אחרונה ואיומה ומתאבן תוך כדי שאגה. יכולתו של לויין קיפניס לבנות שכבה נוספת על סיפור בר-כוכבא והאריה נובעת מהצלחת תהליך החדרתו של הדימוי הראשון והפיכתו למוכר ולמובן מאליו, או כפי שהוא עצמו מנסח זאת: "הכל יודעים מיהו האריה הזה. הוא האריה אשר רכב עליו בר כוכבא הגיבור..."⁵⁶

*

אולי הכול יודעים מיהו האריה, אבל קשה יותר לתת תשובה לשאלה כיצד הגיע האריה מלכתחילה ליצירותיהם של שמואל מאיר, קלמן שולמן וממשיכיהם במערכת הספרותית-פולקלוריסטית הענפה שנבנתה סביב דמותו של בר-כוכבא. אמנם אין מדובר בקישור מהפכני או מפתיע: תיאורים של לוחמים מיתיים שלחמו כנגד אריות, יכלו להם והכניעו אותם, רווחים ומקובלים.⁵⁷ מעבר לכך, בר-כוכבא עצמו מתואר בספרות התלמודית והמדרשית כבעל כוח

בר-כוכבא, שנהרגו על הגנת הארץ. ראו: יוסף קלויזנר, הארץ, 9.3.1920, עמ' 2. לדיון בזיקה בין בר-כוכבא וטרומפלדור ראו: יעל זרובבל, "בין 'היסטוריה' ל'אגדה'" (לעיל, הערה 2), עמ' 189-202, בייחוד עמ' 191.

54 לויין קיפניס, "ארי האבן", בתוך: זמנים (י"א באדר, יום תל-חי), תל-אביב 1976, עמ' 5.

55 לויין קיפניס, שם, עמ' 7-10.

56 לויין קיפניס, שם, עמ' 5. כדאי לציין שיעל זרובבל מדגישה את ההבדלים באופן ההבניה של בר-כוכבא וטרומפלדור כגיבורים לאומיים. לטענתה הפער באופן ההבניה שלהם נובע מכך שטרומפלדור הוא גיבור היסטורי מודרני שעבר תהליך של הפיכה למיתוס, ואילו בר-כוכבא הוא דמות מיתית כמעט, ללא שורשים היסטוריים של ממש, וראו זרובבל, עמ' 18 (הערה 18).

57 אין בכונתי להיכנס במסגרת זו לדיון רחב בשאלת תפקידם והופעותיהם של אריות בספרות העממית. מעין במפתח המוטיבים של תומפסון עולה כי מסורות סיפוריות על אודות בני אדם המכניעים אריות כביטוי לכוחם רווח בתרבויות שונות, וראו למשל: מוטיבים A1421.1.1; B301.8; B251.2.11;

עצום: "ומה היה עושה בן כוזיבא היה מקבל אבני בליסטרא באחד מארכובותיו וזורקן והורג מהן כמה נפשות" (איכה רבה פרשה ב').⁵⁸ נראה שהפיזיות הרבה והמוחצנת שלו שימשה כר נוח לצמיחתן של מסורות המתארות אותו כמי שיכול להכניע אריה. עם זאת, בכל המקורות המצויים בידינו על בר-כוסבה, מתקופת חז"ל ומימי הביניים, אין כל קישור גלוי בינו ובין אריות, ובוודאי שאין כל אזכור לקרב כנגד אריה שבו הוא נטל חלק.

לאור זאת, בחלקו השני של המאמר אני מבקש לנסות ולסרטט מרחב של טקסטים בעלי השפעה אפשרית על הופעתו של האריה בסיפור בר-כוסבה. שני המקורות הגלויים והברורים, אותם מציינים מאייר ושולמן, הם סיפוריהם של שמשון ודניאל, שהתמודדו, כל אחד בדרכו, עם אריה. שמשון נאבק פיזית עם האריה והורג אותו בידי החשופות,⁵⁹ ואילו דניאל מציע מודל תיאולוגי להתמודדות עם איום האריה שבו אין הוא נאבק. האל הוא השומר עליו ומונע מהאריה לפגוע בו.⁶⁰

שמשון ודניאל מצביעים על אופני עיצוב התמודדותו של בר-כוסבה, כגיבור ספרותי, עם האריה. האפשרות הראשונה, המיליטנטית יותר, המתארת מאבק פיזי של ממש עם האריה והכניעתו, נובעת מיתרונו הפיזי של בר-כוסבה על האריה. זוהי תגובה העולה בקנה אחד עם דמותו של שמשון המכניע את האריה בידי החשופות. התגובה השנייה, הסובלמיטביית יותר, מתארת את הקרב עם האריה כמעין דרמה פסיכולוגית-מוסרית, שבה עליונותו המוסרית של הגיבור, כרוגמת דניאל, מאפשרת לו להכניע את האריה ללא כל מאבק פיזי. העוצמה החייתית והראשונית של האריה מוכנעת על ידי העוצמה המוסרית של הגיבור.

B773.3; J225.2; B381; B549.1; C549.1; D2156.11; F628.1.1

באינדקס מפתח המוטיבים: S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, vol. 6, Bloomington:

1964, pp. 466-469. למאמרים העוסקים בדימוי האריה בספרות העת העתיקה ובימי הביניים ראו

למשל: Willy Hartner and Richard Ettinghouse, "The Conquering Lion, The Life Cycle of a Symbol", *Oriens*, 17 (1964) pp. 161-171; W. R. Lethaby, "Greek Lion Monuments", *The*

Journal of Hellenic Studies, 38 (1918) pp. 37-44. ראו גם: תמר אלכסנדר, מעשה האהוב וחצי:

הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס, עמ' 112-113, שם היא מביאה את המסורת

היהודית-ספרדית על דון חוסה בן אוליאל שרכב על שני אריות בדרכו לארץ ישראל.

58 במקבילה לאיכה רבה המופיעה בתלמוד הירושלמי מסכת תענית, דימוי זה של בר-כוסבה אינו מופיע.

בתלמוד הבבלי מופיעה דמות בשם בר דרומא, שכל הנראה היא מעין דמות כפיל של בר-כוסבה, וגם

עליו נאמר שהיה יכול לקפוץ מיל בבת אחת, ותוך כדי כך להרוג כמה רומאים. וראו: בבלי גיטין, נ"ז

ע"א. על כך ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים, עמ' 151-153.

59 "וַיִּרְדֵּן שִׁמְשׁוֹן וְאָבִיו וְאָמֹו תַּמְנַתָּה וַיָּבֵאוּ עֵד פְּרָמִי תַּמְנַתָּה וְהִנֵּה כְּפִיר אַרְיִית שֹׁאֵג לְקִרְאָתוֹ: וַתִּצְלַח עָלָיו

רוּחַ ה' וַיִּשְׁפָּעֵהוּ כְּשֹׁפֵעַ הַגִּדִי וּמְאוּמָה אֵין בְּנִדּוֹ וְלֹא הִגִּיד לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה" (שופטים יד, ה-ו).

60 "אֲרִיִן דְּנִיָּאל עִם מַלְכָּא מַלְל מַלְכָּא לְעֵלְמִין חַיִּי: אֱלֹהֵי שְׁלַח מַלְאָכָה וּסְגַר פֶּס אַרְיֹתָא וְלֹא חִבְלוּנֵי כָּל קָבֵל

דִּי קְדַמּוּהֵי זְכוּ הַשְּׁתַּכַּחַת לִי וְאֶף קְדַמִּךָ מַלְכָּא חִבּוּלָה לֹא עֲבַדְתָּ" (דניאל ו, כב-כ). תרגום: "אֲזִי

דְּנִיָּאל עִם הַמֶּלֶךְ דְּבַר: הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָמִים חַיָּה אֱלֹהֵי שְׁלַח מַלְאָכוֹ וּסְגַר אֵת פִּי הָאֲרִיֹת וְלֹא חִבְלוּנֵי, כָּל-עַמַּת

שְׁלַפְנֵי זְכוּת נִמְצְאָה לִי, וְאֶף לְפָנֶיךָ הַמֶּלֶךְ חִבּוּל לֹא עֲשִׂיתִי".

מקור מדרשי שיכולה להיות לו חשיבות להבנת תפקידו של האריה בסיפורי ברכוסבה הוא משל האריה והחסידה שנמסר מפי ר' יהושע בן חנניה והמופיע בבראשית רבה.

תרגום	בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה סד
<p>בימי ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס שולחנות מעכו ועד אנטוכיא, והיו מספיקים לעולי גולה, אזלין אילין כותאי ואמרין ליה "ידיע ליהוי למלכא די הן קריתא דך תתבנא ושוריא ישתכללון מנדה בלו והלך לא ינתנון" (עזרא ד יג) [...] אמר להון מה נעביד וגזרית, אמרין ליה שלח אמר להון או ישניניה מן אתריה או יוספון עלוי חמש אמין או יבצרון מיניה חמש אמין ומן גרמון אינון חזרין בהון, הוון קהלייא מצמתין בהרא בקעתא דבית רמון, כיון דאתון כתיביא שורון בייכין בעיין ממרד על מלכותא, אמרין יעול חד ברנש חכים וישרך ציבורא, אמרין יעול ר' יהושע בן חנניה דהוא אסכולוסטיקה דאורייתא, על ודרש אריה טרף טרף ועמד עצם בגרונו, אמר כל דאתי מפך ליה אנא יהיב ליה אגריה, אתא הדין קורה מצרייה דמקוריה אריך ויהיב מקורהו אפקיה, אמר ליה הבלי אגרי, אמר ליה אזיל תהוי מגלג ואמר דעלת לפומיה דאריא בשלם ונפקת בשלם, כך דיינו שנכנסו באומה זו בשלום ויצאנו בשלום.</p>	<p>בימי ר' יהושע בן חנניה גזרה מלכות שיבנה בית המקדש, הושיבו פפוס ולוליאנוס שולחנות מעכו ועד אנטוכיא, והיו מספיקים לעולי גולה. באו אותם כותים (=שומרונים)⁶¹ ואמרו לו (למלך): ידוע יהיה למלך שאם עיר זו תבנה וחומותיה ישתכללו מנדה, בלו והלך לא יתנו.⁶² אמר להם מה אעשה וכבר גזרתי? אמרו לו (הכותים): שלח ואמור להם או שתשנו את מקום המקדש, או שתסיפו על מידותיו חמש אמות או שתחסרו ממידותיו חמש אמות ומאליהם יחזרו בהם. היו הקהל מכונסים בבקעת בית רמון. כיוון שהגיעו הכתבים החלו לבכות ובקשו למרוד במלכות. אמרו יעלה אדם חכם היכול להרגיע את הציבור. אמרו יעלה ר' יהושע בן חנניה שהוא טוען רהוט.⁶³ עלה ודרש: אריה טרף טרף ועמדה עצם בגרונו. אמר כל מי שיוציא אותה אני אתן את שכרו. בא קורא המצרי שמקורו ארוך והכניס את מקורו והוציא. אמר לו: תן לי שכרי. אמר לו: תהיה מספר ואומר שנכנסת לפיו של אריה בשלום ויצאת בשלום. כך דיינו שנכנסנו באומה זו בשלום ויצאנו בשלום.</p>

61 הכותים כגורם מסייע לרומאים כנגד העם מופיעים בהקשר נוסף של מרד ברכוסבה. בתיאורי סוף המרד המופיעים באיכה רבה ובתלמוד הירושלמי מתואר הכותי כמי ששיתף פעולה עם הרומאים והסגיר את ביתר. ראו: ירושלמי מסכת תענית סח טור ד – סט טור א; איכה רבה פרשה ב'. על זהותם של הכותים כשומרונים ראו למשל: גדליהו אלון, "מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה", מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב', תל-אביב 1958, עמ' 1-10.

62 דברי הכותים למלך הם למעשה ציטוט של חלק מאגרת השטנה המופיעה בספר עזרא ושנשלחה על ידי רחום ושמשי הסופרים לארתרחשטא, במטרה לבטל את האישור שניתן ליהודים לתקן ולהקים את חומות ירושלים. מנדה, בלו והלך המוזכרים בפסוק הם שלושה סוגים של מיסים. לטענת הכותבים יפסיק העם, עם השלמת החומה, להעבירם למלך.

63 באופן זה אני מתרגם את המונח היווני סכולסטיקה, שפרושו בהקשר זה הוא מי שידוע לטעון היטב, להציג באופן רהוט את דבריו.

מבלי להיכנס לפרטי סיפור אפשרות בניית המקדש בימיו של הדריינוס, אפשרות שנדרשו לה חוקרים שונים,⁶⁴ הרי שעמדתו של ר' יהושע בן חנניה מייצגת תפיסת עולם פשרנית, הפוכה לכאורה לזו של ר' עקיבא שראה בכר כוסבה משיח,⁶⁵ לפיה על העם הנשלט לקבל את גזרותיו של השליט. על ידי שימוש במשל, לא רק שר' יהושע מאשר בדיעבד, אלא מצדיק למעשה את קיומה של מערכת שלטונית רדיקלית שבה האריה, המייצג את השלטון הרומי אדיר הכוח, אינו חייב לממש את הכטחותיו אלא מספיק שהוא משאיר את העם הנתון למרותו בחיים, או כלשונו של הנמשל: "דיינו שנכנסו באומה זו בשלום ויצאנו בשלום".⁶⁶ דברים ברוח דומה ניתן למצוא בפתיחה לקינה ארץ ישראלית המתארת את רומי כאריה המבקש להחריב את ארץ ישראל בכלל ואת ביתר, מעוזם האחרון של לוחמי בר כוסבה, בפרט:

64 הד לאפשרות שהיה מקדש בימיו של הדריינוס ניתן למצוא במדרש: "בשעה שנכנס אדריינוס לבית קדשי הקדשים, והיה מתגאה שם ומחרף לפני הקדוש ברוך הוא... (תנחומא, פקודי ג' |מהדרות בוכר). לדיון בשאלת בניית המקדש על ידי הדריינוס ראו: מור, מרד בר-כוסבא (הערה 8), עמ' 9 וההפניות הביבליוגרפיות בהערה 21.

65 הטענה בדבר תמיכתו של ר' עקיבא במרד ובעומד בראשו נשענת כולה על דבריו של ר' עקיבא שצוטטו לעיל ממקורות ארץ ישראלים, אותם אמר על בר-כוסבה: "דין הוא מלכא משיחא" (זהו מלך המשיח). אינני יכול לדון במסגרת זו בשאלת אמינותו ההיסטורית של הטקסט כמקור המרכזי להבנת תמיכתו של ר' עקיבא במרד ובמנהיגו והערכתה, כמו גם במשמעותה התיאולוגית של הגדרתו את בר-כוסבה כמשיח. בשאלה זו עסקו כמעט כל החוקרים שנגעו במרד, והדעות מגוונות מאוד, ונעות מייחוס משמעות רבה לדברים עד לשלילת כל תוקף היסטורי שלהם. גדליה אלון מייצג עמדה רווחת במחקר, הרואה במקור זה לא רק עדות לתמיכתו הבלתי מסויגת של ר' עקיבא במרד כי אם גם עדות מסייעת לתמיכתם של שאר חכמי ישראל במרד ובמנהיגו. וראו למשל קביעתו: "עמדתם של חכמים הרבה וודאי באה לידי ביטוי ביחסו של ר' עקיבא; ודאי ייצג בכך רובם של החכמים [...] בעיקרה של המלחמה עמדו כלל החכמים במחנה הלוחמים ובקרבתם ואין ספק שעובדה זו סייעה לקיים את האחדות באומה לגבי המרד". גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל (הערה 27) עמ' 42. לטענת אהרן אופנהיימר, הבעיה בעמדתו של אלון נובעת מכך שייחס חשיבות יתרה למרד בר-כוסבה, וזאת עקב מה שאופנהיימר מכנה "הרגשות הלאומיים שפיעמו בו". ראו: אהרן אופנהיימר, "תמורות בחקר מרד בר-כוסבא" (הערה 8). לעומת קביעתו הברורה של אלון בדבר תמיכתם של כלל החכמים במרד ישנם חוקרים כגון פטר שפר ומנחם מור הטוענים כי אין ליחס למקור זה כל אמינות היסטורית וכי אין ללמוד ממנו דבר וחצי דבר על תמיכתו של ר' עקיבא במרד, ובוודאי שאין ללמוד מכך על תמיכתם של שאר חכמי ישראל. וראו: Peter Schäfer, "Rabbi Aqiva and Bar-Kokhba", *Approaches to Ancient Judaism – Brown Judaic Studies*, 9 (1980), pp. 113-129; מור, מרד בר-כוסבא (הערה 8) עמ' 218-219. לסיכום השיח המחקרי על אודות אמינותה ההיסטורית של המסורת הסיפורית ראו: חבצלת (זלק) לורברבוים, מותו של ר' עקיבא כגיבור (הערה 27), עמ' 34-40.

66 המשל בו משתמש ר' יהושע נמצא גם במשלי איזופוס, ושם הוא מסופר על שועל ואנפה. ראו: משלי איזופוס, תרגם שלמה שפאן, ירושלים 1961, עמ' 28. לדיון בזיקות בין משלי חז"ל למשלי איזופוס ראו למשל: דב נוי, משלי בעלי חיים (הקדמה לסיפורי בעלי חיים), חיפה 1976; חיים שורצבאום, "משלי איזופוס ומשלי חז"ל", מחניים, קי"ב (תשכ"ז), עמ' 112-117; דוד שטרן, המשל במדרש, תרגם יוסף

תרגום	מקור
אריה עלה מן הים / והרס את חופתי שהחריב את המקדש / ולא הותיר דבר ואחר-כך / חזר אל מה שנשתייר אסף את חייליו / להחריב את ביתר ⁶⁷	אריה סליק מן ימה / וגנוני סתיר אחרב היכלה / וכלום דלא אותר ובתר כן / חזרן על מה דאותותר כנש אכלוסי / למחרבא בית תר

הצגתו של בר-כוסבה כמי שרוכב על אריה מהפכת את המשל, וכתוצאה מכך מהפכת את משוואת יחסי הכוח בין היהודים לרומאים. אם במשל הארי מחזיק את כל הכוח בידיו ואין הוא חייב או צריך לשלם לקורא ולממש את הבטחתו, הרי שהכנעתו של האריה בזירה, במרחב המובהק ביותר של העולם הרומי, יותר מאשר רומות לכך שיש להפך את המשוואה, ובמקום שהארי "ירכב" על העם הנתון למרותו, יכול גיבור העם לרכב על האריה ואף להכניע אותו. דוגמה לכך ניתן למצוא בספר הילדים "אגדות בר כוכבא" שנכתב על ידי ש' סקולסקי, בו יש קישור ישיר בין המשל של ר' יהושע ובין דמותו של בר-כוסבה רוכב על האריה. על פי המסופר, ר' יהושע מספר לעם את המשל, ולאחר מכן הולך אל הקיסר הלועג לו ולעמו החלש. מיד לאחר מכן מופיע באופן פלאי בר כוכבא רכוב על אריה כשהוא שובר את חומות אלכסנדריה, שבה נערכה הפגישה בין הקיסר ור' יהושע.⁶⁸

מקור נוסף שייטכן כי הייתה לו השפעה על תיאור מאבקו של בר-כוסבה עם האריה הוא "חיי הדריאנוס", המיוחס לאיליוס ספארטיאנוס, והמופיע כחלק מקובץ המכונה "היסטוריה אוגוסטה" (Historia Augusta), שנערך ככל הנראה בסוף המאה הרביעית ובתחילת המאה החמישית לספירה.⁶⁹ הספר מתאר את חייו של הדריינוס, הקיסר הרומי בתקופת המרד, החל משנות ילדותו ועד למותו. במסגרת זו מופיע קטע קצר בסופו של החיבור, המתאר את תכונותיו ואיכויותיו של הקיסר, כמו גם את חרדת המוות שאפפה אותו:

קומתו היתה גבוהה וצורתו נאה, שערו מתולתל מעשה מסרק, זקנו עשוי על מנת שיכסה צלקות טבעיות שניקרו בפניו; מבנה גופו חסון. הוא רכב וצעד הרבה ובכלי נשק ורומח הטלה תמיד התאמן. כשעסק בציד תכופות כמו ידיו המית אריה... האותות בדבר מותו הקרוב היו אלה: ביום הולדתו האחרון כאשר התפלל למען אנטונינוס נשמטה מאלוה

עמנואל, ת"א 1995, עמ' 19-20. שמא יהודה פרידמן, "הפתגם ושברו: עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית", JSIJ 2 (2003), עמ' 25-82 ובייחוד עמ' 25-30.

67 ע"פ תרגומם של יוסף יהלום ושמואל סקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים 1999, עמ' 28, 142-147. אני מודה לפירוש ש' לנרד על שהפנה אותי לקינה זו.

68 ש' סקולסקי, אגדות בר כוכבא, תל-אביב תשט"ז, עמ' 36-49.

69 לדיון בחיבור, במחברו, בעורכו ובשאלות נוספות הנוגעות לזמן כתיבתו ולמגמותיו ראו דברי המבוא של דוד גולן למהדורה העברית בתרגומו, היסטוריה אוגוסטה: חיי הדריאנוס, תרגם דוד גולן, ירושלים 1990, עמ' 23-43. ראו גם דברי מבוא של בנאריו למהדורה המוערת של "חיי הדרינוס": Herbert W. Benario, *A Commentary on the Vita Hadriani in the Historia Augusta*, Michigan 1980, pp. 1-15

"והאריה נשאהו במרוצה נמהרה...": שמעון בר-כוסבה והאריה

הטוגה המצוייצת ונתגלה ראשו. הטבעת אשר בה דיוקנו היה חרוט נשמטה מעצמה מאצבעו. ביום שקדם ליום הולדתו בא מישוהו ממרר בבכי אל הסינאט; הדריאנוס כל כך נחרד לעומתו כאילו כמותו שלו היה המדובר, בעוד שאיש לא הבין מילה של האיש המתייפח. כמו כן כאשר רצה בסינאט לומר "לאחר מות בני" אמר "לאחר מותי". נוסף לכך חלם כי ביקש מאביו משקה מרדים. כן חלם כי אריה גבר עליו.⁷⁰

כאן מתואר הדריינוס, כמו שמשון, כמי שיש ביכולתו להרוג בידיו החשופות אריות. אבל חלומו, המופיע בסופו של הטקסט, מתאר חרדה מפני האריה ומפני האפשרות שהיחסים ביניהם יתהפכו, ובמקום שהוא יהרוג אריה, האריה יפגע בו. הזיקה הנוצרת בין החיבור של ספרטיאנוס ובין העיבודים המאוחרים על בר-כוסבה היא מורכבת: בר-כוסבה מוצג ככפילו של הדריינוס, שהרי גם הוא יודע להכניע אריות בידיו, אך בו בזמן הוא גם מימוש של חרדותיו. בניגוד להדריינוס, בר-כוסבה אינו הורג את האריה אלא משתלט עליו, והדימוי שלו רוכב על האריה ודוהר החוצה אל מחוץ לזירה הוא ביטוי, גם אם זמני, להכרעתה ותבוסתה של רומי.

עניין נוסף אליו כדאי להתייחס בקצרה בהקשר זה הוא מציאת טבעת חותם הטיין בחפירה הארכיאולוגית שערך יגאל ירין בנחל חבר בשנת 1960. גולת הכותרת של החפירה הייתה מציאת צרור אגרות הנושאות את שמו של מפקד המרד שנשלחו לפקודיו באזור עין גדי על ידיו או על ידי מי מאנשיו.⁷¹ לצדן של אותן אגרות נמצא חותם קטן, עשוי טיין, ועליו, כתיאורו של ירין, תבליט של: "גבר עבדקן בכותונת קצרה הנאבק עם אריה העומד על רגליו האחוריות ולופת את הגבר בגפיו הקדמיות".⁷² הדמיון בין החותם ובין המסורות הסיפוריות על אודות מאבקו של בר כוסבה עם האריה הוא מרתק. עם זאת, החפירה אותה ערך ירין נערכה למעלה ממאה שנה לאחר ששמואל מאייר פרסם את הנובלה שלו ולפיכך לא ניתן לקשור בין הדימוי המופיע על החותם ובין התפתחות המסורות הסיפוריות המגוונות על אודות מאבקו של בר כוסבה עם האריה.⁷³

המקור האחרון אליו אני רוצה להתייחס הוא המסורת הסיפורית על אנדרוקלוס והאריה. זוהי מסורת קדומה, בעלת נוסחים רבים ומגוונים, המיוחסת כבר לממשיל המשלים איזופוס, אך

70 ראו: דוד גולן, חיי הדריאנוס, (הערה 69) עמ' 74-75.

71 אין זה המקום להתייחס לחפירה, לעניין התקשורת והציבורי הרב אותה היא עוררה, כמו גם למשמעותם המדעית והפוליטית. על כך ראו: Haim Weiss, 'Where Have You Gone Father Roland De- Vaux', *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*, Dordrecht 2013, pp. 75-80 יותר בעברית העתיד לראות אור בכתב העת תאוריה ובקרת: חיים וייס, "לפתע הוקם גשר אל מעבר לאלפיים שנה": על ארכיאולוגיה, שמעון בר-כוסבה ויגאל ירין.

72 יגאל ירין, החיפושים אחר בר-כוסבה (הערה 9) עמ' 134.

73 בהקשר זה אלי אשד מעלה את השאלה, לה אין הוא מציע תשובה, האם מציאת החותם מעידה על מסורת כלשהי על בר כוסבה והאריה שהועברה בע"פ במשך דורות רבים. לדעתי התשובה לשאלה זו היא שלילית, וזאת בעיקר משום שמעבר למציאת החותם אין בידיו, במשך מאות רבות של שנים, כל מסורת הקושרת את בר כוסבה למאבק עם אריה. וראו: אשד "מה נורא כלוב זה" (הערה 18).

למעשה העדות הממשית לקיומו של המקור מופיעה בכתביו של אפיון (Apion) מאלכסנדריה במאה הראשונה לספירה. לאחר מכן הסיפור זוכה לתפוצה רחבה ומופיע גם בכתביו של סנקה (Seneca). הנוסח המוכר והנפוץ ביותר מופיע ב"בלילות אטיקה" של אולוס גליוס (Aulus Gellius) במאה השנייה לספירה.⁷⁴ קיצור העלילה: עבד בשם אנדרוקלוס שנמלט מבית אדונו התחבא במערה. במערה פגש באריה פצוע שאחת מכפותיו פצועה, נפוחה ומלאה במוגלה. האריה ניגש אליו, הגיש לו את כפו הפצועה, ואנדרוקלוס הוציא ממנה קוץ גדול, ניקה את הפצע וחבש אותו, והאריה כאות תודה החל ללקק אותו ככלב. במשך שלוש שנים חיו אנדרוקלוס והאריה במערה, כאשר בכל יום האריה היה מביא לשניהם בשר ציד למאכל. לאחר שלוש שנים מאס אנדרוקלוס באורח חיים זה, יצא מהמערה ונתפס על ידי חיילים שעברו במקום. כעונש על בריחתו הוחלט להכניסו לזירה על מנת שייאבק עם חיות פרא. כאשר הכניסו אותו לזירה, פתחו את כלוב החיות ואריה ענק פרץ פנימה. למרבה הפלא, האריה לא תקף את אנדרוקלוס, אלא נשכב לידו והחל ללקק אותו ככלב. הקיסר גאיוס שהיה בזירה נדהם והזמין אליו את אנדרוקלוס. זה סיפר לו את כל המעשה. כהערכה למעשהו שיחרר הקיסר את אנדרוקלוס והאריה, ושניהם הפכו לדמויות מוכרות ברומא.⁷⁵

הדמיון בין סיפור אנדרוקלוס והאריה ובין סיפור מאבקו של בר־כוסבה באריה כפי שהוא מופיע אצל שמואל מאייר וקלמן שולמן נשען על כך שבשניהם האריה אינו פועל כמצופה ואינו מנצח והורג את יריבו. מעבר לדמיון זה הרי שהמרחק בין שתי המסורות הסיפוריות הללו הוא גדול, ורב בהן השונה על פני הדומה. על פי סיפוריהם של מאייר, שולמן וממשיכיהם אין כל היכרות מוקדמת בין בר־כוסבה לאריה; האריה מעוניין לפגוע בבר־כוסבה אך אינו מצליח לעשות זאת, ובר־כוסבה גובר עליו הודות לנחישותו הרבה ולכוחו העצום. למעשה האריה נכנע לכוח חזק ממנו, ומרכיב את בר־כוסבה על גבו בניגוד לרצונו.

מסורות אלו אינן מתארות סימביוזה או סוג של הרמוניה בין בר־כוסבה לאריה. נהפוך הוא, האריה מייצג בהן את האימפריה הרומית, והכניעתו מהווה ייצוג ליכולתו של בר־כוסבה להכניע את האימפריה.

עם זאת, בגרסאות מאוחרות יותר של סיפור בר־כוסבה והאריה מתפתח תת־נוסח שונה, הנשען בבידור על סיפור אנדרוקלוס והאריה ומעמיד באור שונה את מערכת היחסים בין בר־כוסבה לאריה. כתוצאה מכך הוא את משנה את תפקידו הסימבולי של האריה. לויין קיפניס, שבשירו המפורסם אותו ציטטתי לעיל משמר בקווים כללים את גרסתם של מאייר ושולמן ומציג את בר־כוסבה והאריה כיריבים, פרסם בשנת 1957 גרסה סיפורית הנסמכת על סיפור

74 אולוס גליוס מצטט את הסיפור משמו של אפיון, שלדבריו נכח בזירה עצמה בזמן ההתרחשות. וראו: *The Attic Nights of Aulus Gellius*, trans. John C. Rolfe, London 1970, vol I. Book V, 14, pp. 421-427. לדיון בתולדותיו של סיפור אנדרוקלוס והאריה ראו: Mary Ellen Snodgrass, 'Androcles and the Lion'. in *Encyclopedia of the Literature of Empire*, New York 2010, pp.12-13 and the Lion'. ראו גם: אשר, "מה נורא כלוב זה" (הערה 18).

75 ככל הנראה הכוונה היא לקיסר גאיוס קליגולה ששלט בזמנו של אפיון.

אנדרוקלס והאריה. על פי גרסה זו, בר-כוסבה, מנהיג הצבא, היה יוצא לילה לילה לשוטט בהרים. באותו הזמן יצא גם אריה גדול לשוטט בהרים ולחפש טרף. פעם אחת, ”עם עלות השחר נפגשו שניהם, בר כוכבא והאריה, פנים אל פנים. נעצר לרגע בר כוכבא ונער תלתלי ראשו ועיני הכוכבים שלו הביטו לנוכח האריה. גם האריה נעצר לרגע, נער רעמתו והביט ישר בפני בר כוכבא“. הסיפור ממשיך ומתאר את מערכת היחסים הנכבדת בין האריה ובר-כוסבה, ששיאה אינטימיות גדולה ביניהם: ”ישב בר כוכבא אף הוא על הארץ ליד האריה שם ידו על גבו, החליק את עורו וסרק באצבעותיו את רעמתו הסבוכה. האריה נהם בהנאה, הושיט לשונו ולקק את ידו החזקה של בר כוכבא“. כך היו שני הרעים נפגשים מדי לילה, כאשר מי שהיה מקדים היה שואג (האריה או בר-כוסבה) ומזמין את חברו. לאחר מכן נפלו בר-כוסבה והאריה בשבי הרומאים והוכנסו שניהם לזירה. כאשר הם מזהים זה את זה שניהם שואגים בשמחה, ולאחר מכן עולה בר-כוסבה על גבו של האריה, דוהר עליו אל מחוץ לזירה וחוזר עם האריה לגדרו.⁷⁶

בחוברת עבודה לגיל הרך שהוציאה מירי צללזון, הזהות בין בר-כוסבה לאנדרוקלוס, שהחלה אצל לוי קיפניס הופכת למלאה:⁷⁷

1. לפני שנים נולד תינוק, חמוד, יפה-עיניים, מעל ראשו תמיד זרח כוכב מן השמיים. "הו, מה נפלא", אמרו כולם, "כוכב זה אות תקווה! נקרא לילד בן כוכב, נקרא לו: בר-כוכבא!	2. גדל הילד ואתו – גדל גם הכוכב, ליווה אותו לכל מקום אשר הלכו רגליו...	3. אך יום אחד, כשבר-כוכבא יצא אל השדה, ואז, לפתע... מה ראה? מולו צועד – אריה!!! אריה צהוב, אריה ענק, ובוערות עיניו... מולו עמד רק בר-כוכבא ומעליו – כוכב!	4. ומה תאמרו? האם הילד בר-כוכבא פחד? -אולי רק קצת, אך הכוכב לחש אליו מיד: "אומנם חזק הוא האריה, אכל אתה – יותר! עוד תראה כי האריה יהיה לך חבר...!"
--	--	---	--

76 לסיפור ראו: לוי קיפניס, "גיבורי אריות", דבר לילדים, 1957, גיליון 37, עמ' 5-6. ראו גם: אשד, "מה נורא כלוב זה" (לעיל, הערה 18) המנסה לקשור בין גרסה זו של קיפניס ובין הפופולריות הרבה של סיפורי טרזן באותה התקופה. אשד מכוון ברבריו בעיקר לספר 'טרזן ואריה הזהב', המספר את יחסיו של טרזן עם גור אריות אותו הוא מגדל שבבגרותו מציל את טרזן משבי. אינני בטוח לגבי הזיקה הישירה בין סיפורי טרזן לגרסה של לוי קיפניס לסיפור בר כוסבה. עם זאת נראה שמודל היסוד של שני הסיפורים הוא אגדת אנדרוקלס והאריה. לסיפור טרזן ראו: אדגר רייס ביראוס, טרזן ואריה הזהב, תרגם אליעזר כרמי, תל-אביב (שנה אינה מצוינת).

77 מירי צללזון, בן כוכב: אגדת בר-כוכבא לילדים, באר-שבע תשנ"ב, עמ' 3-10.

<p>7. חזר הילד אל ביתו ונבהלו הוריו: רוכב הילד על אריה ומעליו – פוכב! אמרו כולם: 'ראו, ראו! הילד הוא גיבור, והוא ינהיג את כל העם לחופש ולדרור!'</p>	<p>6. האריה מרוב שמחה נהם, ליקק ידיו, וברכוכבא קפץ עליו ועל גבו רכב...</p>	<p>5. לפתע ברכוכבא ראה שהאריה פצוע, ובכפו האדירה – קוץ מכאיב תקוע... ברכוכבא ניגש אליו, (פבר לא פחד בכלל!) ליטף אותו, ואת הקוץ – הוציא מהר, חיש קל!</p>
---	--	---

כאן ההתלכדות עם סיפור אנדרוקלוס היא כמעט מושלמת, למעט סופו של הסיפור. מצד אחד אין צללון יכולה לסיים אותו כפי שהמסורת המקורית מסיימת, שהרי הקיסר לא חנן את ברכוסבה, ומצד שני אין היא רוצה לתאר את הזירה. לכן היא הופכת את הסיפור למעין סיפור נבואה, המתאר את ברכוסבה הילד ואת המפגש עם האריה כמעין סמל להנהגתו העתידית. 'צירת הזהות, המאוחרת, בין סיפור אנדרוקלוס והאריה ובין המסורת על ברכוסבה והאריה יוצרת שני שינויים משמעותיים: האחד הוא שהמאפיינים הגופניים של ברכוסבה מעומעמים ומומרים בכוח מוסרי המהווה חלופה, ואף, במידה מסוימת, עומד בניגוד לכוח הגופני. יציאתו של ברכוסבה בשלום מהזירה מקורה בברית המדוכאים שנכרתה בעבר בין האריה לבינו. למעשה האריה וברכוסבה הם חלק מחזית אחת המייצגת התנגדות לכוח משעבד ותשוקה לחרות שלה שותפים האריה וברכוסבה. כתוצאה מכך משתנה משמעותית גם תפקיד האריה. אם במסורות המוקדמות האריה מייצג את רומי ואת כוחה הרב, הרי שכאן האריה הוא בן ברית של ברכוסבה והוא מהווה ייצוג פנים קהילתי של גאולה, חירות והתנגדות לשלטון זר.

*

במאמר זה ביקשתי לתאר רגע של הולדת, רגע בו נולדה ונוצרה, יש מאין, מסורת ספרותית ותרבותית חדשה על אודות מפגשו ומאבקו של שמעון ברכוסבה עם האריה. העובדה שסיפור נטול כל אסמכתא היסטורית או ספרותית של ממש הפך לאחד המאפיינים הבולטים והמזוהים של ברכוסבה בדימוי הישראלי והציוני חושפת את מורכבות השיח של הקהילה עם עברה, ואת התפקיד המכריע והמורכב שיש לספרות בכלל ולספרות העממית בפרט בעיצוב תודעה של קהילות לאומיות. טמיעתו המהירה של סיפור האריה והפיכתו למאפיין המזוהה ביותר עם ברכוסבה בשיח הישראלי והציוני ממחישה את היחס הדיאלקטי והמורכב של הלאומיות היהודית של המאה התשע-עשרה ומאוחר יותר הציונות לעבר. מחד עומד הרצון או הצורך לגייס את העבר בכדי ליצור אשליה של רצף קיום יהודי המדלג אל מעבר לגלות ובורא זהות יהודית שראשיתה בארץ ישראל הקדומה ושעיקר עיסוקה ומרצה מופנה למאבק עיקש בנוכחותו של כובש זר. מאידך אותו צורך עצמו חותר תחת המידע ההיסטורי הקיים ומחייב שלא להסתפק בפרשנות של מסורות תרבותיות קדומות ודורש את בריאתן של מסורות סיפוריות חדשות, הנדמות כקדומות ומוכרות, היוצקות את גיבורי העבר לתבניות לאומיות וציוניות.

החלום בשירה האישית ובשירת הקודש של רבי יהודה הלוי

אפרים חזן
אוניברסיטת בר-אילן

דברי פתיחה

מסורת ישראל לדורותיה ולמרכזיה אינה יכולה להתעלם מתופעת החלום וממשמעויותיה, שהרי תשתית כינונו של העם בספר בראשית נבנתה על חזיונות וחלומות. זוגות החלומות של יוסף, של שר האופים ושר המשקים ושל פרעה, מובילים את העם מצרימה אל השעבוד הגדול, אל הגאולה ואל צמיחת העם. לזה יש להוסיף את ההתגלויות האלוהיות לאבות ולנביאים. מכאן עולה הקביעה: "חלום אחד משישים לנבואה" (בבלי, ברכות נז ע"ב). הזוהר מפרש אמירה זו: "כמו שפירשוהו, והוא המדרגה השישית ממדרגת הנבואה, והיא מדרגת גבריאל הממונה על החלום..." (זוהר א, קפ"ג, ע"א-ע"ב, על פי תרגום משנת הזוהר¹ ב, עמ' קמ-קמא). בכך הוא מעצים את כוחו של החלום. מאידך הניסיון האנושי היומיומי והשכל הישר מלמדים כי לא כך הם פני הדברים, על כן היו חכמים שאימצו את פסוקו של זכריה (י, ב) "חלומות השוא ידברו" כקביעה ברורה ונחרצת. התוספתא (מעשר שני פרק ה, הלכה ט) אף קבעה להלכה: "...שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין", ואמירה זו חוזרת כתריסר פעמים במאמרי חז"ל שונים. כנגד זה עומדת קביעה מעניינת: "אמר רב יוסף: נידוהו בחלום – צריך עשרה בני אדם להתיר לו" (בבלי, נדרים ח ע"א), כלומר הנידוי בחלום תופש והוא ממשי ובעל משמעות. המתח העצום הזה שבין ביטולו הגמור של החלום כנגד קיומו הוליד ספרות ענפה של דיונים מורחבים והבחנות שונות בדברי חז"ל ובספרות ההלכה והקבלה לדורותיה.² דומה כי מתח זה בין ביטול לבין קבלה נובע מעצם מהות החלום, כפי שהגדירו בן יהודה במילונו:³ "חזון שאדם חוזה בשנה, שנדמה לו כאלו הוא רואה זאת באמת", מלווה כל חולם באשר הוא.

- 1 ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' קכה-קכט.
- 2 עיין נרחב בדברי חז"ל ראו: חיים וייס, "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה" – קריאה ב"מסכת החלומות" שבתלמוד הבבלי, באר-שבע תשע"א. לענייני הלכה ראו; יצחק פחה, "דברי חלומות בהלכה", תחומין ה (תשמ"ד), עמ' 402-428.
- 3 אליעזר בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים, תרמ"ד-תשמ"א, כרך ג, עמ' 1561-1562.

אותו מתח משתקף יפה ביחס לספר "שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש מבעלי התוספות".⁴ רבי יעקב היה נוהג לעשות שאלת חלום לגבי שאלות וספקות שהיו לו בהלכה, התשובות שנתקבלו "מן השמים" נתפרסמו, ורבים וטובים קיבלו אותן כמעין נבואה והארה מעם נותן התורה. כנגדם דחה בעל "שבלי הלקט",⁵ אחד מגדולי ישראל, דרך זו מכל וכול, וקבע ברורות: "אין אנו צריכים לחלומי של רבינו יעקב ממרויש זצ"ל ולא לפתרונו ששאל על ידי שאלת חלום ואין משגיחין בדברי חלומות דקיימא לן 'לא בשמים היא'". בדברים אלה נשמעת נימה של דחיית החלום כחלום, אך בעיקר דחיית כל סמכות מחוץ לשכל האדם ולדרכי לימוד התורה בענייני הלכה.

שירת ימי הביניים התייחסה ברצינות רבה לחלום, משה אבן עזרא ב"כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה", הוא ספר העיונים והדיונים,⁶ מקדיש אחד משמונת פרקי הספר ל"חבור שיר בחלום... ושאלת אם הוא בגדר האפשר".⁷ לאחר התנצלות כי שאלה זו דורשת דיון ארוך הרבה מעבר למסגרת הפרק, הוא מתאר את תהליך השינה והיקיצה ואת תופעת החלום על פי תפיסת זמנו ומבחין בין סוגי החלום: "והחלום שני מינים: מין אמת, והוא הבא מן השכל והנפש השכלית... והמין השני החלום שאינו אמת, והוא מהחוש המשותף... מפני שהוא מקבל מן החוש הגשמי...". בהמשך מציג הרמב"ע סיפור על רב האי גאון שהתקשה בהבנת מילה, חידוש לשון כנראה, של רבי סעדיה גאון. בחלומי נגלה אליו רבי סעדיה בכבודו ובעצמו ורמוז היכן ימצא את התשובה, וכך היה. בהמשך הפרק מציין רמב"ע שירים שונים שנכתבו בחלום, ומתוך כך ברור שאכן ייתכן גם ייתכן כי שיר או יצירה ייכתבו בחלום.

על בסיס דברי רמב"ע מרחיב א"מ הברמן⁸ את היריעה ומציג שירים רבים ויצירות מתקופות שונות שיש עליהן עדויות כי נתחברו בחלום או בעקבות חלום. בקבוצה זו מעניינים במיוחד הם השירים שנכתבו בעקבות חלום שהודיע לחולם על יום מותו הקרוב. לרשימתו של הברמן נוכל להוסיף גילוי מרתק מתוך כ"י 26 [שב]בית המדרש לרבנים בפאריס, והוא קינה שכתב רבי אפרים אנקאוה "כשראה בחלום שימות באותה שנה". קינה זו פותחת במילים "אזעק מר ואקונן / עלי מכת המוות", והאקרוסטיכון הוא "אפרים נ"ע", כלומר אפרים נוחו עדן. המחבר רואה בעיני רוחו את עצמו כמי שהלך לעולמו.⁹ להלן המחרוזת הראשונה של שיר זה:

4 מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תש"ד. מרתקת הפתיחה שכתב מרגליות לספר זה. היא כוללת סקירה מקיפה לאורך הדורות של ענייני הלכה בחלום, הן חלומות המציגים פסק הלכה והן חלומות הרומזים לפוסק שפסק שלא כראוי, בעיקר בענייני מאכלות אסורים.

5 מאת רבי צדקיה בן אברהם הרופא, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ז. המחבר חי במאה הי"ג, ופסקיו נפוצו ונתקבלו בתפוצות ישראל, בעיקר אצל יהודי איטליה, אך גם ה"בית יוסף", הוא בעל השולחן ערוך, מצטט מדבריו.

6 ספר העיונים והדיונים לרמב"ע, ערך, הגיה ותרגם בצירוף הערות אברהם הלקין, ירושלים תשל"ה.

7 שם, עמ' 121-134.

8 אברהם מאיר הברמן, "שירים שנתחברו בחלום", בתוך: אברהם מאיר הברמן, תלמוד מאיר – קובץ מאמרים, בעריכת אביגדור שנאן, ירושלים תשע"א, עמ' 226-234.

9 אפרים חזן, השירה העברית באלג'יריה, לוד תשס"ט, עמ' 119, 125-127.

אֶזְעַק מִרְ וְאֶקוֹנֵן / עָלַי מִכַּת הַמּוֹת
וְאֵילִיל מִרְ וְאֶתְאוֹנֵן / לְלֶכֶת בְּגִיא צְלָמוֹת
וּמִשְׁחִית לְלֶכְדֵי כוֹנֵן / הוּא מְלַאֵךְ הַמּוֹת
הוּא הַבוֹגֵד בּוֹגֵד / וְהוּא הַשׁוֹדֵד שׁוֹדֵד
שְׁמוּעַ שְׁמַעְתִּי / אֶפְרַיִם מִתְנַוֵּד

5

ביאורים ומקורות

1. מכת המות: הבשורה הרעה שנאמרה לו בחלום כי ימות באותה שנה. 2. ואתאונן: אתאבל. ללכת בגיא צלמות: על פי תה' כג, ד, וכאן עניינו מוות ממש. 3. כונן: עומד מוכן ומזומן. 4. הוא... שודד: על פי יש' כא, ב. 5. שמוע... מתנודד: על פי יר' לא, יז. וכאן משמעו: אפרים, הוא המשורר, נודד ועוזב את העולם הזה.

תחושת הפחד מן המוות המתקרב ניכרת מכל שורת שיר במחרוזות: זעקה, קינה ויללה, צלמוות ומלכודת ותנועה לכיוון המוות. עם זה, בהמשך השיר משלים הדובר עם גורלו ואף מוצא יתרון בכך שהוא נפרד מעולם השקר אל עולם שכולו טוב. מטבע הדברים, המסורת העממית התייחסה לחלום כאמון מוחלט ומצאה את דרכה להתמודד עמו, כפי שסיכמה זאת תמר אלכסנדר:

תופעת החלום מוצאת את ביטויה במסורת העממית שבעל פה לסוגיה השונים (סיפור, שיר, פתגם) בספרות הכתובה לסוגיה, באמנות, באמנות עממיות, במנהגים, בתפיסות היסוד של כל דת וברקמת התשתית של תרבויות שונות. לפי התפיסה המסורתית החלום הוא מסר של אמת, אות אזהרה או בשורה לדברים שיתרחשו בעתיד. לפיכך יש קשר אמיץ בין סיפורי חלום לתחומי פולקלור אחרים, כגון אמונות עממיות, מנהגים ואף אמנות עממית, נערכים טקסים הקשורים לשינוי חלום רע, להזמנת חלום טוב או לפתרון חלומות ומותקנים קמיעות להגנה מפני חלומות רעים.¹⁰

יוצרים וסופרים בכל הדורות שילבו את החלום בכתיבתם היוצרת, כחלק מסיפור העלילה, כמוטיב ביצירה או כאמצעי עיצוב של שיר או סיפור, ולעתים כגורם מניע או מזרז לכתיבת היצירה. רשב"ג בן התשע עשרה מבקש לכתוב שיר "בסוד דקדוק שפת קודש",¹¹ אך ידיו רפות מחמת גילו הצעיר ומכובד המשימה, ואז הוא שומע קול בחלומו הקורא לו "קום עשה", ובעקבותיו הוא כותב את השיר.¹²

10 תמר אלכסנדר-פריור, מעשה אהוב וחצי – הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר שבע תש"ס, עמ' 432, וראו שם הרחבות, ניתוחים והפניות רבות.

11 רבי שלמה אבן גבירול, שירי חול, מהדורת חיים בראדי וחיים שירמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 169-172.

12 השיר כתוב כמוכן בעברית, בשונה מכתיבתם של חכמי הלשון העברית בצפון אפריקה ובספרד שכתבו את דבריהם בערבית, ראו דן פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, ירושלים תשל"ו, עמ' 53-54.

אמנם רשב"ג לא גילה לנו מיהו הקורא לו, אך בדורות מאוחרים יותר נגלה כי דמות מרכזית הנראית בחלום או מעין חלום למשוררי ימי הביניים היא הלשון העברית, והיא מעודדת אותם ליצור ולכתוב עברית. דוגמה מובהקת לעניין זה נמצא באחת ההקדמות של אלחריזי לספר תחכמוני. לאחר שהוא מבכה את מעמדה של הלשון העברית ומדגיש את העדפת הערבית בפי היהודים, הוא מתאושש ומבקש להחזיר את כבודה של העברית לקדמותו, ואז במעין חלום המבוסס על סיפור רבקה היורדת אל הבאר, מתגלה אליו העלמה העולה מן הבאר ומזדהה בפניו: "אני לשון הקודש גברתך / ואם ייטב בעיניך אהיה חברתך / ...והיית לי לגואל... / וארשתיה לי בצדק ובריאה / מבלי שטר וביאה / ואקרב אל הנביאה..."¹³ כך, במעין הקדשה לנביא העברית, הופך החולם לכותבה ויוצרה.¹⁴

סדר עבודת המקדש בחלומו של החסיד-המושל

על רקע זה אנו מבקשים לבחון את החלום כדרך עיצוב ביצירתו השירית של רבי יהודה הלוי, וזאת בעקבות המקום המרכזי שתופס החלום בספר הכוזרי הן כמניע לעלילה, הן כחלק בהתפתחותה ובקידומה והן בהעמדת תבנית הספר. על עניין זה כבר עמד במפורט אליעזר שביד,¹⁵ והראה כיצד באמצעות החלום בסיפור המסגרת מלמד ריה"ל שהחיפוש הדתי הוא עניין של התנסות וחוויה ושהחלום מניע את החולם לעשייה דתית משמעותית.

כך בהגותו. בשירתו נעזר ריה"ל בחלום כדרך עיצוב לעניינים שונים שהוא מבקש לתאר או להדגיש. עוד זאת נמצא בשירה שימוש בחלום המתקשר היטב לענייני ההגות והשקפת העולם העולים מן הכוזרי, כפי שנראה מן הדוגמה הבאה:

החבר מתאר במאמר ג את דרכי הנהגתו של החסיד, ובין השאר הוא מדגיש כי על החסיד להיות בעל יכולת לשלוט ולמשול על כוחותיו, כי הוא – החסיד – "מטיל על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו, כחיקוי לעניין האלהי המבוקש, את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכוח המשמר, – כגון 'מעמד הר סיני' ו'מעמד אברהם ויצחק בהר המוריה' וכגון 'משכן משה ע"ה' ו'סדר העבודה' ושכון 'הכבוד' ב'בית'". במילים אחרות: החסיד רואה בעיני רוחו, בראייה דמיונית אך בת משמעות, את "מעמד הר סיני" ואת "בית המקדש בעבודתו".¹⁶ ואכן, מראות כאלה נגלים לעינינו גם בשירים שונים.¹⁷

13 יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע, עמ' 72-73.

14 פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול (הערה 12), עמ' 54-58.

15 א' שביד, טעם והקשה, רמת גן תשל"ל.

16 יהודה הלוי, ספר הכוזרי, יהודה אבן שמואל (מתרגם), תל-אביב תשל"ג, מאמר ג, ה.

17 מתוך השירים ניתן להדגים את העניין על פי השיר 'עירוני בשמך רעיוני', חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א-ד, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 516.

שיר המדגים באופן ברור את המטלה של החסיד להעלות לנגד עיניו את בית המקדש בעבודתו הוא השיר "אלהי, משכנותיך ידירות"¹⁸, שמעתיקו בדיוואן הוסיפו לו את הכתובת "על חלום אשר חלם והנה הוא עומד בבית המקדש בעת העבודה"¹⁹:

אֱלֹהִי, מְשַׁכְנֹתֶיךָ יְדִירוֹת / וְקִרְבְּתֶךָ בְּמִרְאֵה לֹא בְּחִידוֹת.
הַבִּיאֲנִי חִלּוּמֵי מְקֻדְשֵׁי אֵל / וְשָׂרְתִי מִלְּאֲכוֹתָיו הַחֲמוּדוֹת,
וְהַעוֹלָה וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ / וְסָבִיב תִּמְרוֹת עֶשֶׂן כְּבָדוֹת,
וְנַעֲמַתִּי בְּשִׁמְעֵי שִׁיר לְוִיִּם / בְּסוּדֵיהֶם לְסֹדֵר הָעֲבֹדוֹת,
הַקִּיצוֹתֵי וְעוֹדֵי עֶמְקָה, אֵל, / וְהוֹדִיתִי — וְלֶךְ נָאֵה לְהוֹדוֹת!

ביאורים ומקורות

1. משכנותיך ידירות: על פי תה' פד, ב. משכנותיך: מקדשך. וקרבתיך... בחידות: הקרבה לאל לא הושגה דרך ראייה מעורפלת או ברמיזות. במראה ולא בחידות: על פי במ' יב, ח. מלאכותיו: עבודת הקודש והקרבת הקורבנות. 2. הביאני חלומי: בכתובת הערבית שעל גבי שיר זה בדיוואן נכתב: 'ואמר בתארו חלום שראה'. ובכתב יד אחר נאמר: 'והתגברו עליו הגעגועים לארץ ישראל עד שראה את עצמו בתוכה בחלום וכתב את הבתים האלה בתארו את מה שראה'. כלומר, שיר זה נכתב בעקבות חלום שחלם ריה"ל מתוך כיסופים וגעגועים לארץ ישראל. ושרתי: חזיתי, ראיתי, על דרך: 'ומגִּבְעוֹת אֲשֶׁרֶנּוּ', במ' כג, ט. מלאכותיו: עבודות בית המקדש. 3. והעולה... ונסכה: על פי במ' כט, טז ועוד. תימרות עשן: על פי יואל ג, ג. 4. ונעמתי: ונעם לי. בסודיהם: בקהליהם, על דרך: 'בְּסֻדָּם אֵל תָּבֵא נִפְשֵׁי בְּקֹהֶלֶם אֵל תַּחַד כְּבֹדִי', בר' מט, ו. 5. הקיצותי... עמך: על פי תה' קלט, יח, כאילו נמשך החלום בהקיץ. ולך... להודות: על פי ברכת 'מודים' בתפילת העמידה.

כוח הדמיון שנצטווה להציג את "סדר העבודה" ו"שכון הכבוד ב'בית'" מצליח במשימתו עד כדי חלום מפורט, העולה מן הגעגועים הגדולים המתגלים ברמז המקראי "משכנותיך ידירות" (תהלים פד, ב) ובהמשכו "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו לאל חי". תחושה אישית שכזו מביאה גם לניסיון אישי של 'במראה ולא בחידות', ואף כאן השיבוץ המקראי (במדבר יב, ח) מדבר בעד עצמו, וכולל בתוכו את ההתנסות האישית והלאומית שהיא חלק ממשנתו של ריה"ל. פירוט הדברים והתחושה של נוכחות ממשית מלמדים על אותה הפעלה מכוונת של כוחות הנפש לקראת חלום ההתגלות שבשיר שלפנינו. הוא שאמר החבר: "החסיד הוא הוא המושל". ועולה השאלה: האם לפנינו שיר בעקבות חלום, כפי שהעידו המעתיקים, או שמא שיר הבא לעורר את "הדמיון" כדי לחוש את "שכון הכבוד בבית". בין כך ובין כך החלום הוא האמצעי לממש את הדרישה מן החסיד להפעיל את דמיונו בכיוון הנדרש.

18 שם, א, עמ' 517.

19 יהודה הלוי, דיוואן, חיים בראדי (מהדיר), א-ד, ברלין תרנ"ד-תר"ץ, עמ' 160.

מעמד הר סיני כחזיון

אשר להפעלת הדמיון לחזות את מעמד סיני, הזדמנויות רבות למשורר להציבו במרכזם של שירים שונים לחג השבועות ואף לחג הפסח. מתוך השירים נדגים את ענייננו מן השיר 'יעירוני בשמך רעיוני'.²⁰ אמנם השורש "חלם" אינו נזכר במפורש בפיוט, אך הוא עולה מן השיר כולו, ובעיקר מן המילה "בחזיוני", בבית שלפני האחרון של השיר.

יעירוני בשמך רעיוני / וישימו חסדיה לפני –
 הַבִּינוּנִי דְּבַר נֶפֶשׁ יִצְרָתָהּ / קְשׁוּרָה בִּי – וְהִיא נִפְלְאָת בְּעֵינַי!
 וְלִבִּי רָאָה וַיֵּאמֶן בָּךְ – / כָּאֱלוֹ מַעֲמַד הָיָה בְּסִינִי
 דְּרִשְׁתִּיהָ בְּחִזְיוֹנִי – וְעֵבֶר / כְּבוֹדָהּ בִּי וַיֵּרַד בְּעֵנְנֵי
 הַקִּימוּנִי שְׁעָפִי מִצְוֵעִי / לְכֹרֶךְ שֶׁם כְּבוֹדָהּ אֲדֹנָי.

על שיר זה אומר ישעיהו ליבוביץ:²¹

הקשר בין השורות המעטות האלה ובין חג השבועות אינו אלא הזכר ל"סיני", אולם – שלא ככוזרי – אין כאן מעמד הר-סיני (או זכר כל מאורע היסטורי) נקודת המוצא של האמונה: זו צומחת מ"רעיוניו", מ"מראה לבו", מ"חזיוניו" ו"סעיפיו" של המשורר עצמו, שהם המעלים בו את זכר "סיני". תודעת מעמדו לפני ה' קודמת לזכר מעמד ישראל בסיני. "ועבר כבודך בי וירד בענני" – רמז ברור ל"וירד ה' בענן... ויעבור ה' על פניו", אלא שכאן התגלות ה' למשורר מתרחשת בו ובתודעתו ואינה מגיעה אליו ממראה עיניו: "ראיית הלב" מספיקה לו להאמין בה' ולברך שם כבודו.

אנו נוסיף ונדגיש כי "רעיוניו", "מראה לבו", "חזיוניו" ו"סעיפיו" מעלים בדובר את זכר סיני על פי אותה הוראה שצוינה ככוזרי, היא המטלה שמטיל החסיד "על כוח הדמיון להעביר לנגד עיניו". החרוז המבריח העובר לאורך השיר הוא ביסודו כינוי קניין לגוף ראשון, ומצביע יפה על ההתעוררות הבאה מן האדם עצמו ומתוכו. וכדברי אהרן מירסקי²² על שיר זה: 'לבו ומחשבותיו הם שניטל עליהם לעוררהו'. סיומה של המילה ד' (שם השם) בחרוז האחרון מציין ביסודו כינוי קניין, אלא שאנו תופסים בדרך-כלל את כל המילה כשם עצם פרטי, ויסוד הקניין אינו נשמע לאוזנינו. בשיר זה חוזרת המילה אל עיקרה, ויחד עם שאר כינויי ה'ני' נשמע בה קשר השייכות של האדם ל'אדוניו', ולפי שהיא מקשרת אותנו אל התפילה היא יוצרת את

20 שם, עמ' 417.

21 ישעיהו ליבוביץ, "הסליחות והפיוטים של ריה"ל", בתוך: משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, מלב"ד ח' שורק, ירושלים תשל"ח, עמ' 197.

22 אהרן מירסקי, "משמעות החרוז בשירת ספרד", לשוננו לג (תשכ"ט) עמ' 75.

תפארת החיתום. נראה לי כי במסגרת זו גם השם 'סיני' מבקש, כביכול, לקושרו בכינוי קניין אל הדובר: 'ולבי ראך ויאמן בך / כאלו מעמד היה בסיני'. סיני נעשה כאן קרוב, אישי ושייך. בעבודת המחקר שלו קושר ישראל לוי²³ בית זה למשנתו ההגותית של ריה"ל, ומצביע על מרכזיותו של מעמד הר סיני בספר הכוזרי. עיקרו של הבית 'ראיית הלב' בהקשר לאמונה, וראיית הלב בהכרח חוזרת אל הנקודה האיטית ואל ההתעוררות העצמית. כינוי הקניין בי חוזר בשיר קצר זה עוד ארבע פעמים (מלבד החרוזים), מהם פעמיים כחרוז ביניים: רעיוני, חזיוני, ובפעמים האחרות: שעפי, יצועי.

כינוי אחר לגוף ראשון, כינוי הפעול, חוזר בשיר שלוש פעמים ויוצר חריזת ביניים: יעירוני, הבינוני, הקימוני. שלוש מילים אלה הן המילים הראשונות בבית א, ב ובבית האחרון, ועיקרון אחד: הרעיונות העצמיים המעירים את האדם. כינויים לגוף ראשון באים גם במילים 'בי' (בית ב, ד) ו'לבי' (בית ג). כל זה מגלה ומדגיש עד כמה שליט, בשיר שלפנינו, רעיון ההתעוררות העצמית הבאה מן הדובר.

ההתעוררות העצמית מכוונת להיקשר לבורא ולדבוק בו. הדיבור המופנה אל הבורא בשירנו, כמו גם בתפילות רבות, הוא דיבור ישיר בלשון נוכח, לשון המבליטה קרבה לאל וגישה אישית אליו. רעיון זה של קרבה לאל מגלה המשורר בתבניות הלשון שהעמיד בתוך השיר בכינויים לנוכח, הן כינויי קניין: שמך, חסדיך, כבודך; הן כינויי מושא: ראך, דרשתיך, והן אחרים: בך. מלבד הכינויים יש מקום לבדוק גם את צורות הלשון האחרות, כגון: מילית היחס 'ב' החוזרת ג פעמים: 'קשורה בי', 'עבר בי', 'ויאמן בך'. והדברים מתקשרים כך: הנפש הקשורה בי מביאה אותי להאמין בך, והאמונה בך מביאה [את] כבודך לעבור בי. מילית שימוש אחרת הבולטת בשיר היא ה'וא'ו'. היא מצרפת רעיון לרעיון בקשר של ניגוד 'קשורה בי' – והיא נפלאה, ובקשר של תוצאה 'ראך ויאמן', 'דרשתיך... ועבר...'. 'הבינוני... ולבי ראך'. הוא'ו, על גיווני תפקידיה, מצליחה להציג את ההתפתחות המתרחשת בשיר מ'יעירוני' ועד 'קימוני'.

הרעיונות, הנפש והלב, מתוך התעוררות משנת הסכלות, מעירים את הגוף משנתו, שינה ממש, לברך את כבוד ה'. ההאנשה של הרעיונות והלב ופעולתם העצמאית, כביכול, יש להן אחיזה במשנתו ההגותית של הלוי, שבה מדומה החסיד למושל. החסיד מושל באבריו ובכוחותיו הגופניים והרוחניים, ומכוונם ומצווים על תפקידם ועל פעולתם בעבודת הבורא. אותו הקטע החשוב שהצגנו לעיל, נראה כאילו לא בא שירנו אלא כדי לממשו: '...אחרי כן מטיל החסיד על כוח הרמיון להעביר לנגד עיניו, כחיקוי לענין האלוהי המבוקש, את המחזות הנהדרים ביותר השמורים בנפשו על ידי הכוח המשמר כגון מעמד הר סיני...'. כיוון שמפעיל החסיד את רעיונותיו, הרי הם פועלים, ומכאן שלשון ההאנשה, השגרתית לכאורה, יש לה בסיס הגותי איתן ובכוונת מכוון היא באה.

23 ישראל לוי, שירת ריה"ל ביחסה למקורות העבריים הקדומים, עבודת דוקטור בהדרכת פרופ' חיים שירמן, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ד, עמ' 155.

זאת ועוד, הביטוי 'ולבי ראך' מעלה לפנינו רעיון מרכזי אחר במשנת ההגות של ריה"ל, וכפי שמצטט שירמן²⁴ מתוך הכוזרי ד, ג: '...שכן ניתן לבחירי ברואיו עין פנימית, הרואה את כל הדברים, כמו שהם בהוויתם הבלתי משתנית... מי שנתן מבריאתו בעין כזאת הוא הפקח באמת... עין זו היא הרואה צורות עצומות ונוראות המורות על אמתות אין בהן ספק'.

נמצא שהביטוי השגור 'ולבי ראך' אינו מופיע כאן בדרך השגרתית: הבנתי, הרגשתי, אלא טומן בחובו תורה פילוסופית שלמה על ראיית הלב באותה עין פנימית הרואה עצומות ונוראות. דומה שסיכומו של רוזנצווייג לשיר זה קולע אינטואיטיבית לקריאה המפורטת שהובאה בזה:

מה שנכסף לו המשורר אירע, חזיון לילה הביא לו את חוויית ראיית האל. בהיותו בין חלום ליקיצה – במצב שיש בו החוקיות העצמית של החלום והתקפות של היקיצה – כשהוא מהרהר על הקשר בין גוף ונפש הוא חווה את האל כאילו לבו היה נוכח במעמד סיני. החוויה הנוכחית חוזרת על ההתגלות בהיסטוריה ומאשרת אותה... הנס לא איבד את ניסיותו לגביו. אלא הראייה נתנה לו את העוז להשתחוות בפני מקור הנס. בעיה הגותית הפכה לכוחו של הלב.²⁵

האנשת החטא בחלום לקראת הסליחה והתשובה

בהקשר המתואר משמש החלום את החסיד, כלומר דמות שהיא שלמה במידותיה ובמעלותיה ושולטת בכוחותיה הגופניים והרוחניים. כנגד זה בפיוטי הסליחות יסייע החלום למי שעדיין זקוק לתיקון ולתשובה כדי להצטרף לאמירת הסליחות בציבור, צעד שיביא לסליחה ולתשובה. אחד היסודות הבולטים בפיוטי הסליחות הוא ההתעוררות, היקיצה משנת הסכלות, מהבלי העולם הזה, אל התשובה ואל המעשים הטובים. והנה המעמד הפיזי, הממשי, של היקיצה מן השינה, נעשה לסמל ליקיצה הרוחנית, ובתוך כך מדגיש המשורר את ההתעוררות העצמית, ההתעוררות וההתנערות הבאות מתוך האדם. ברם ברור למשורר כי היקיצה הממשית באשמורת הלילה, כמו היקיצה הרוחנית, אינה קלה כלל ועיקר, כי על כן מנצל הוא את "התפאורה" של מראות הלילה

זרוע הכוכבים וצבא השמים הממושעם והעושים רצון קונם כחלק מפיוטים אלה.²⁶ מראות הלילה בפיוטי הסליחות גוררים לשיר את תמונת החלום, שאדם המקיץ מחלומו

זכור בו, כפי שעולה מן הסליחה בתבנית המוסתאג'יב "אתיו אמונים ביחד":²⁷

24 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), א, עמ' 516.

25 פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי – תרגום ואיתור פסוקי מקרא ואמרות חז"ל המאזכרים בשירים: מיכאל שוורץ, ירושלים תשע"א, עמ' 42.

26 כך בביורר בפיוט הסליחה "ישן אל תדרם ועזוב התלהלהך", ראו בנימין ברתקוה ואפרים חזן, שירת ההלכה, רמת גן תשנ"א, עמ' 19-26.

27 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 220.

דְּוֹנֵי רְאִיתִי בְּחִלּוּמֵי
וְאָמַרְהָ: "אֵיכָּה בְּנוֹמֵי
בָּא אֵלַי לְשֹׁכֵב עִמִּי?" / וְאָקְרָא בְּקוֹל גְּדוֹל:
"חֲנָה חֲנִית עָלַי
וְתִאָּסֵר לִי בֵּין אַבְרֵי וְכִסְלֵי
מֵרֵאשִׁי וְעַד רְגְלֵי / מִי אֵתָּה הָרַגְדוֹל?!"

הדובר, המתקשה כנראה להקיץ לסליחות, ממשיך את שנתו, אך נפשו אינה שקטה, שכן מודע הוא לחטאיו, ואלה ממשיים הם בעיניו עד כדי כך שהחטא לובש ישות ומתגלה אליו בחלום בלהות. השיר מצטט את קריאתו־זעקתו של הדובר כנגד החטא, מעין יצר הרע הבא עליו להחטיאו. התגלות הזדון בחלום בונה דרמה מרתקת ומעמידה מונולוג זעקת הצלה של מי שעומד לפני אונס וכמי שהר גדול עומד לכסותו ולבולעו.

בעקבות חלום הביעותים הזה הוא מבקש פתרון מן "הטהורים", כלומר החכמים זכי הלב:

טְהוּרִים פְּרְשׁוּ לִי הַחֲלוֹם
וְאָמְרוּ לִי "שְׁלוֹם שְׁלוֹם
אֲבֵל גֵּשׁ וְאָמַר הַלּוֹם / וַיֹּאמֶר קִין אֵל ה' גְּדוֹל..."

הפתרון הוא לטובה, כלומר, למרות התמונה הקשה של החלום, אין על החולם אלא לשוב, להתוודות על עונו ולשוב בתשובה. כך יבטל את "הזדון" וישתחרר באחת מסיוטי החלום. התמונה כולה מציירת לפנינו את מלחמת האדם ביצרו ובפיתוייו.

עוצמה מיוחדת יש בסיומת המקראית החותמות את המחרוזות. הן באות מהקשר שונה ויוצרות הפתעה של תדהמה לנוכח המקור. כך הוא השיבוץ מבראשית לט, יד, החותם את המחרוזת הראשונה, והמביא אל השיר את דברי אשת פוטיפר כנגד יוסף הצדיק, וכך היא חתימת המחרוזת השנייה מזכריה ד, ז. כך היא בעיקר הסיומת המקראית במחרוזת השלישית, "ויאמר קין אל ה' גדול...", שהוא שיבוץ קטוע, שעיקר אמירתו בשיר הוא ההמשך החסר "גדול עונני מנשוא", ודרשות חז"ל כי קין חזר בתשובה ואף לימד את אדם הראשון תשובה מהי (בראשית רבה, כב, יג ועוד).

החלום כנבואה

בין כך ובין כך לחלום עוצמה ומשמעות רבה עד כדי העמדתו בהקשר אחד עם נבואה. כך בפיוט "אלוהי נשמה שנתת בי... יקרו לדבר"²⁸ פיוט מסוג ה"מוחרך"²⁹ שבמרכזו הנשמה

28 דב ירדן (מהדיר), שירי הקודש לרבי יהודה הלוי, א-ד, ירושלים תשל"ח-תשמ"ו, עמ' 842-844.
29 על משמעות השם ראו: אפרים חזן, "משמעות המונח הפיוטי 'מוחרך'", תרביץ, מו (ניסן-אלול תשל"ז), עמ' 323-325.

ומעלותיה תוך שיחה הרמונית בינה לבין האדם הנושא אותה. בסופו שלפיוט מודות הנפשות לאל על תחושת ההתגלות:

חַי הָעוֹלָמוֹת / לֶךְ תְּהִלָּה תְּאוֹת
בְּהַמְצֵא תְעוֹלָמוֹת / וּבְהַגְלוֹת פְּלִיאֹת
גַּם בְּחִלּוֹמוֹת / גַּם בְּנִבּוּאוֹת

בחלומות, כמו בנבואה, מתגלות נפלאות ותעלומות הנסתרות בדרך כלל מעין האדם ומשכלו. אכן, קשר זה בנוי על הפסוק (במדבר יב, ו) "וַיֹּאמֶר שְׁמְעוּ נָא דְבָרַי אִם יִהְיֶה נְבִיאֵכֶם בְּמִרְאָה אֵלָיו אֲתוֹדֵעַ בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר בּוֹ". הלשון עצמה היא על פי שמ"א כח: "וַיִּשְׁאַל שְׂאוֹל בְּה' וְלֹא עָנָהוּ ה' גַּם בְּחִלּוֹמוֹת גַּם בְּאֹרִים גַּם בְּנְבִיאִים". ההקשר המקראי מדבר על נביא שהוכר והוכרז כנביא, ואילו הלוי רואה בחלום אפשרות התגלות לכל אדם הראוי לכך. עם זה יש לזכור כי יכולת ההשגה של האדם מוגבלת בהחלט, וגם בפיוט "כל עצמותי... יצרי ויצורי ממך היו", שכל כולו דבקות באל, המחשבות והחלומות אינם מספיקים: "וחלומותי / ושעיף רעיוני / לא דמוך", כי על כן הוא מצהיר: "מי יתנני לחזותו בחלום / אישן שנת עולם ולא אקיצה". תמורת ראייה שיש בה השגת האל מוכן המשורר למסור את נפשו.

היינו כחולמים

לחלום תפקיד מרכזי גם בשירתו הלאומית של הלוי. כמו שהמשכה של שנת הסכלות והשינה ממש הוא החלום, כך גם המשכה של שנת הגלות³⁰ הוא החלום, אלא שציורי החלום נבנים על הפסוק בתהלים כמו, א: "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב ה' אֶת שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֹלְמִים", ובכך מתחבר השיר אל המזמור כולו על תיאורי הגאולה שבו. קישור חלומות הגאולה אל מזמור זה מתגלה בבית המפורסם ביותר משירתו של הלוי "לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם שיבת שבותך אני כנור לשיריך".³¹ בראדי מפנה דווקא אל פסוק ב, "אָז יִמְלֵא שְׁחֹק פִּינוּ וְלִשׁוֹנֵנוּ רְנָה", כלומר בעת הגאולה אני אממש אותה רינה ואהיה לה כינור. חשוב להדגיש כי לצירוף "היינו כחולמים" הוצעו פירושים שונים.³² רש"י מפרש כי בעת שיבת ציון "נהיה כחולמים",

30 דימוי הגלות לשינה הוא דימוי קדום, המצוי כבר במקרא, בדברי הנחמה של נביאי ישראל. כך ישעיהו (נב, א) "עורי עורי לבשי עורך, ציון", והיטיב לפרש זאת בעל מצודת דוד: "את ציון, הקיצי מעתה מתרדמת הצער".

31 "ציון הלא תשאלי", ריה"ל, דיואן (הערה 19), עמ' 155; שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), ב, עמ' 485-489. השיר נכתב כשיר אישי של געגועים לציון, אך עד מהרה אומץ כקניה לתשעה באב בכל קהילות ישראל.

32 הפירושים המובאים הם על פי נוסח מקראות גדולות, עמ' 192-193. ראו: ספר תהלים, עם פירוש דעת מקרא, מפורש בידי עמוס חכם, ירושלים תשמ"א, עמ' תסג-תסו.

כלומר החלום הוא דימוי לתחושה בעת הגאולה. ראב"ע מרחיב ומפרש את דימוי החלום: "אין אדם רואה בהקיץ הפלא הזה רק בחלום". הרד"ק בשם אביו רואה בחלום דימוי לשנות הגלות הארוכות והקשות: "כחלום יעוף יהיה בעינינו צרות הגלות, מרוב השמחה שתהיה לנו בשוכנו לארצנו", וכך מפרשים גם ר' ישעיה מטראני ור' מנחם המאירי. מיוחד הוא פירושו של בעל התרגום לתהילים, המתרגם "היינו כחולמים" כעניין של החלמה והבראה.

נחזור אל הלוי. הוא משתמש בחלום השיבה שבתהילים במשמעות של תקווה וכיסופים לגאולה לשיבה שתבוא, כיסופים העשויים להביא את הנכסף לחזות – בחלום או בהקיץ – את תהליך הגאולה. לעת הזאת הוא "כינור" לשירת ציון. כך עולה בבירור מן הפיוט "ירוחם כך יתום"³³.

יְרַחֵם בְּךָ יְתוֹם אֲסִיר תִּקְוָה
וְלִבּוֹ בְּגַחְלֵי הָעֵנִי נִכְוָה
יַחֲכֶה וְנִפְשׁוֹ מִחֲכוֹת דָּוָה
וַיַּחֲלֵם בְּשׁוֹבְכָה אֶת־שְׁבוֹת חֵילֶךָ / כְּאֲסִיר פְּדוֹת חֶלֶם

הדובר תולה עיניו באל, מצפה, מייחל ומחכה, ובתוך כך חולם "בשוב ה'" כאסיר החולם על שחרורו. ואף כאן החיבור הוא לתהילים קכו, שהוא התשתית לחלומות השיבה. אותה תשתית מעצבת את חלום הגאולה גם בפיוט "קוראים בלבב שלם / שאלו שלום שלם"³⁴. "..." כי אין מרעה ומרביץ / לעדר כבר חולם / ובשוב שבותו – כחולם". עם ישראל המשולים לצאן אינם מוצאים לעצמם מקום מנוחה ואמצעי מחיה בעוד שהם זקוקים להיות "מחלימים" בשדה מרעה דשן. במצב זה אין לו לעם אלא לחלום את שיבתו שאינה מגיעה. המעניין בצמוד "חולם – חולם" הוא כי המשורר משלב בתוך דבריו את פירושו של בעל התרגום, שראינו לעיל.

אין פותר חלומי

חלום השיבה נמשך ונמשך, הגלות מתמשכת לאין קץ, והתפילות לגאולה אינן נענות, כפי שניתן לראות מן הסליחה הלאומית "היכל ה' ומקדש הדומו"³⁵, המתארת את עם ישראל מכוונים לבם ותפילתם כאשר "מגמת פניהם ירושלים / אל אביהם אשר בשמים". כך, בתיאור נרחב, בארבע המחרוזות הראשונות. במחרוזת החמישית הוא נזכר, כביכול, שעד עתה תפילתו לגאולה לא הועילה, ואז בהתרסה ובאירוניה חריפה הוא אומר:

33 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 14.

34 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 63.

35 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 171.

שִׁפְךָ תְּפִלָּה וְצוֹר מִתְעַלֵּם
 וְשִׁמְעֵךְ חֲרָפוֹת וְהָיָה כְּאֵלִים
 בְּשׁוֹב שְׁבוֹת צִיּוֹן הָיָה כְּחֹלִים / וּבְהַקִּיצוֹ וְאֵין פּוֹתֵר חֲלוֹמוֹ

בשונה מן החלום בסליחה האישית, הזוכה לפתרון חיובי מפי "טהורים", ואשר פתרונו תלוי בדובר עצמו, ובשונה מן הפיוטים שראינו, שבהם מתואר החלום מתוך תקווה, הנה כאן אין פותר לחלום, אין מי שיממש את החלום ויהפוך אותו למציאות, ולדובר אין אלא לזעוק את שאלת הדורות "מתי אקרא ואתה תרצה / ואת משפטי לאור תוצא". המשורר מתאר כך את חלום העם: 'ובשוב שבות ציון / היה כחולם // ובהקיצו אין פותר חלומי'. זהו משחק נפלא עם השיבוץ מתהילים קכו, א, המוכר לנו כל כך. שם השיבה היא ממשית והחלום הוא מטפורי, וכאן החלום הוא ה'ממש', והשיבה אינה אלא חלום חסר פתרון (=מימוש). זהו חלומה של כנסת ישראל, של העם כולו. עניין זה של חלום שאין לו פתרון ואין בו פתרון, חוזר בשיר "נפשי לבית אל נכספה גם כלתה / גם בחלומות לחזותו עלתה"³⁶. הנפש מבקשת להגיע לבית ה', ומרוב געגועיה היא מגיעה אליו בחלומותיה, אלא שחלומות אלה אינם מעלים מרפא: "עלתה – ולא מצאה ארוכה, כי חלום לא יחלים נפש בהקיץ חלתה". הנה כי כן, ראיית האל בחלום אינה נותנת תשובה לגעגועי הגאולה.

ביחס לחלום עולות שתי נקודות מרכזיות. האחת היא היכולת "לעלות", לחזות חלום, כפי שניתן ללמוד מן הסוגר של הבית הפותח, והשנית היא כי החלום אינו יוצר מציאות, כדרך שמודגש בצימור הגזרי "חלום לא יחלים". הפתיחה בלשון מזמור פד מעצימה את הפער בין הכיסופים שיש להם מימוש לבין הכיסופים הנשארים תלויים ועומדים. השימוש בצורת המקור "בהקיצו" "בהקיץ" בשני השירים, והרעיון כי החלום אינו יוצר ממשות, מהדהדים את ישעיהו כט, ז-ח: "וְהָיָה כְּחֹלִים חֲזוֹן לִילָה... וְהָיָה כְּאִשֶּׁר יַחֲלֵם הָרָעַב וְהָנָה אוֹכֵל וְהָקִיץ וְרִיקָה נַפְשׁוֹ וְכַאֲשֶׁר יַחֲלֵם הַצָּמָא וְהָנָה שׁוֹתֵה וְהָקִיץ וְהָנָה עֵינָי וְנַפְשׁוֹ שׁוֹקָקָה כִּן יְהִי הַמּוֹן כָּל הַגּוֹיִם הַצְּבָאִים עַל הַר צִיּוֹן". האכזבה גדולה כפלים, שהרי המשל בישעיהו מתייחס לאומות המבקשות לפגוע בירושלים וחלומן אינו מתממש, ואילו כאן דווקא החלום להגיע לבית אל ולראות בבניינו ורצון הנפש להתקרב עד לתפיסת מושג האלוהות הם המתנפצים אל קרקע המציאות.

חלום גדול כנקודת ציון מרכזית בחיי המשורר

שירת הלוי מכירה חלומות פרטיים על הגאולה. הם באים בשירים שאינם פיוט, והם באים כתגובה על חלום שיש לו מקום בכיוגרפיה של המשורר, כעדות הכתובת "ואמר על מה

36 ריה"ל, דיואן (הערה 19, ג, עמ' 306). השיר בנוי בדרך השרשור, כלומר המילה המסיימת בית פותחת את הבית השני, והתבנית ממחישה את התגלגלות הנפש לקראת מאווייה.

שראה בחלומו", כפי שתרגמה שירמן³⁷ מתוך הדיוואן, ואילו בראדי³⁸ הציע את הכתובת "ראה בחלום מפלת מלכות ישמעאל, שנת תתץ".

נִמְתָּ וְנִדְרַמְתָּ וְחָרַדְתָּ קִמְתָּ — / מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חִלְמְתָּ?
אוֹלֵי חֲלוֹמֵהּ הָרֵאָה שׁוֹנְאָה / כִּי דָל וְכִי שָׁפֵל — וְאַתָּה רִמְתָּ?
אִמְרוּ לְבֶן־הַגֵּר: אִסְף יָד גְּאוּהָ / מִבְּזִיגְבֻרְתָּהּ אֲשֶׁר זְעַמְתָּ!
שָׁפֵל רֵאִיתִיךָ וְשׁוֹמֵם בְּחֲלוֹם — / אוֹלֵי בְּהִקִּיץ כֵּן כָּבַר שְׁמַמְתָּ'
5 וְשָׁנַת תַּת"ץ תַּתִּיץ לָךְ כְּלִי־גְאוּהָ, / תִּבּוֹשׁ וְתַחֲפֹר מֵאֲשֶׁר זְמַמְתָּ.
הָאֵת אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמֶךָ פְּרָא אֲנוּשׁ! / מָה כְּבֹדָה יָדְךָ וּמָה עֲצַמְתָּ!
הָאֵת מִקְרָא פֶם מִמְלַל רְבִיבֵן / וְאֲשֶׁר בְּקִדְיִשִׁי זְבוּל נִלְחַמְתָּ,
הָאֵת חֲסַף טִינָא בְּרִגְלֵי פְרוּזְלָא / בְּאַחֲרִית בָּאתָ וְהִתְרוּמְתָּ,
אוֹלֵי נִגְפָה אֵל בְּאַבְנָא דִי־מַחַת / צִלְמָא וְשִׁלְם לָךְ אֲשֶׁר הִקְדַּמְתָּ!

ביאורים ומקורות

1. נמת... קמת: הדובר מדבר אל עצמו מתוך התרגשות רבה בעקבות החלום. מה... חלמת: שיבוץ כלשונו, מתוך בראשית לו, י. 2. אולי: מאחר שמדובר בחלום נוקט הדובר לשון ספק, וכן בבית הרביעי ובבית האחרון. 3. לכן הגר: הוא ישמעאל בן השפחה הגר, המציין את המוסלמים. אסף יד גאוה: הפסק להתנשא ולשלוט. מבן גברתך: הוא יצחק בן שרה הגבירה, המציין כאן את עם ישראל. זעמת: שפגעת בו בזעם ובשנאה. 4. שפל... בחלום: החלום הראני כי ירדת מגדולתך ומשלטונך. אולי... שממת: אולי חלומי אמת הוא וכבר נפלה מלכותך גם בהקיצ. 5. ושנת תת"ץ: היא שנת 1130. תתץ... גאוה: תתנפץ גאוותך ועליונותך. 6. האת... אנוש: אכן אתה הוא זה שהתורה קראה לו "פרא אדם" (בר' טז, יב). מה... עצמת: הכבדת עולך על ישראל. 7. האת... נלחמת: הדובר מזהה את ישמעאל עם הדמויות שראה דניאל בחזון קץ הימים, על פי דניאל ז, ח. בקדישי זבול: במלאכי מרום, על פי דניאל ז, כא. פם ממלל רביבן: פה מדבר גדולות ודברי רהב. 8. האת... פרזלא: אכן אתה הוא הצלם העשוי מטיט חרס וברזל. צלם זה מציין את המלכות האחרונה אשר תוכה ותיפול. 9. אולי... צלמא: הוכיח באבן שמחצה את הצלם, כמתואר בדניאל ב, לד. ושלם... הקדמת: נענשת על מעשיך הקודמים.

השיר מתאר את ההתרגשות העצומה בעקבות חלום בעל עוצמה, שהחולם רואה בו חלום נבואי. עדות לה הן הפנייה אל עצמו והפעלים החוזרים והחוזרים ביניהם. אף לשון הנוכח, הדיבור הישיר "לכן הגר", והפנייה הישירה אליו בצירוף ה"א החיזוק "האת", מעצימים את ההתרגשות ואת התחושה כי הדברים קרובים וממשיים. מדרש הלשון "תתץ" – תותץ", ובעיקר החפיפה שיוצר הדובר בין חזון דניאל לחלום, מאמתים כביכול את תחושת הדובר כי אכן הגיעה עת מפלתו של ישמעאל. המעניין הוא כי בשונה מן השירים הקודמים שבהם תיאר ריה"ל את החלומות בפירוט, הנה בשיר זה מעלה הדובר אווירה והתרגשות, אך החלום

37 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 17), ב, עמ' 480.

38 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ב, עמ' 302, וראו בביאור, שם, עמ' 280-282.

עצמו חסר מן השיר. האם חלם משהו מעין חזון דניאל וכיצד ראה את מפלת ישמעאל לנגד עיניו – סתם ולא פירש.

גיל ופליישר, בספרם המונומנטלי "יהודה הלוי ובני חוגו",³⁹ ניתחו ניתוח מפורט ומרתק את כתב היד ENA NS 1,f.5 (תעודה 19 בסידורם של המחברים) המכיל מכתב בכתב ידו של יהודה הלוי המופנה לחלפון בן נתנאל. ממנו הם למדים כי כבר בשנת 1129 היה ריה"ל לקראת נסיעה מזרחה ועלייה לארץ ישראל, ואף יצא לדרך והגיע לצפון-אפריקה, אלא שמסיבות לא ברורות נאלץ לשוב על עקביו.⁴⁰ עובדה זו, המצביעה על ניסיון לממש את העלייה לארץ ישראל בסביבות 1130, מסבירה כמה וכמה סתומות בשירי ריה"ל.⁴¹ ברם משמעות מיוחדת מקבל שירנו בעקבות עיון זה, כדבריהם:⁴² "שנה זו, שנת ד' תת"ץ, לא היתה שנה רגילה בעיני ריה"ל. בחלום שראה באחד הלילות בסמוך לעת ההיא נתבשר שבאותה שנה יקיץ הקץ על מלכות ישמעאל ויגיע זמן גאולתם של ישראל... קרובה הסברה שחלום זה חיזק את הלוי עוד יותר בקביעת מועד עלייתו המתוכננת". הווה אומר, שיר החלום על מפלת ישמעאל היה מניע רב משמעות בניסיון הראשון של ריה"ל לעלייתו לארץ ישראל בשנת 1130, ניסיון שבסופו של דבר לא הצליח, אך הוא חשוב להבנת נקודות רבות בתולדותיו של ריה"ל, בשירת חייו ובהגותו.⁴³ מכאן שריה"ל האמין בחלום זה בכל לבו, והחלום אף המריץ אותו לעשות מעשה שלא עלה יפה, ובסופו של דבר האכזבה לא איחרה לבוא.

א' קומם⁴⁴ מצביע על ההדרגתיות העולה משירת הלוי לגבי החלום: תחילה מופיע החלום בגדר משאלה בשיר "לקראת מקור חיי אמת ארוצה",⁴⁵ בו הוא מצהיר "מי יתנני לחזותו בחלום / אישן שנת עולם ולא אקיצה". חלום מעין זה להשגת האל הוא בגדר משאלה שאין אחריה אלא המוות. מעבר למשאלה הוא חלום מפורש בשיר "אלהי משכנותיך ידירות", ומעבר לזה חלום של נבואה במציאות אקטואלית עולה בשיר "נמת ונרדמת וחרד קמת". בשני השירים האחרונים דנו לעיל. אולי יש כאן הדרגה ביחס לחלום, אך בוודאי אין לקבוע כאן סדר זמנים,⁴⁶ מה עוד שלשיר האחרון תאריך ברור, כפי שראינו.

39 משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים תשס"א, עמ' 174-197.

40 גיל ופליישר, יהודה הלוי ובני חוגו (הערה 39), עמ' 199-200.

41 גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 188-189, 194-195.

42 גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 188-189.

43 שכן חלומו של מלך הכוזרים מניעו לחפש את המעשה הנכון. יתר על כן, חלום נוסף המתואר בראשית מאמר ב שולח אותו אל מערה בהרי ורסאן, ושם הוא מקבל עליו את היהדות ומתגייר (ריה"ל, הכוזרי |הערה 16|, ב, א, עמ' מז). החלומות הנאמנים הם "ערוץ תקשורת" לידיעת "הנעלם" (שם, ג, יא, עמ' קה). וחשובה כאן הערתו של י' סילמן: "מן הראוי לציין שה'חלומות הנאמנים' מופיעים שם בשורה אחת עם האורים והתומים. ברור שלדעתו הם האמצעי היחיד העומד לרשות בני דורו".

44 א' קומם, "בין שירה לנבואה", מולד סדרה חדשה ב (כה) (תשכ"ח-תשכ"ט), עמ' 676 ואילך.

45 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ג, עמ' 296.

46 וראו התייחסותנו למאמרו של קומם: אפרים חזן, תורת השיר בפיט הספרדי – לאור שירת הקודש של ר' יהודה הלוי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 220-221.

השוואה קלה לשימוש בחלום בשירת החול של ריה"ל תרגיש בפנינו את גודל החשיבות שהעניק ריה"ל לחלום בהגות, בפיוט ובשירתו האיטית. בשירת החול החלום הוא מוטיב שגרת, ⁴⁷ המקרב רחוקים והמהווה חלק מן ההפלגה בשירת השבח, לענייננו נסתפק בהדגמה קצרה: השיר "בכנפי החלום אעוף כיונה / להר המור ואל גבעת הלבונה"⁴⁸ הוא שיר שכתב ריה"ל לידידו אברהם בן אלרביב לחתונתו. המשורר לא יכול היה להיות נוכח בחתונת ידידו, והוא בונה את השיר על חלום המביאו אל החתונה. תוך כדי כך הוא מתאר ומשבח את המעמד ואת החתן והכלה: "ואראה פני שמש בהלו / ואיכה נאצל על הלבנה". הדובר נמצא כביכול בחברת החוגגים באמצעות החלום, "חלומי העבירוני עליהם / ולבב ער בתוך גופה ישנה". החלום כאן אינו אלא דרך עיצוב, המאפשרת למשורר לתאר את פאר החתונה ואת כבודם ויפיים של החתן והכלה. טכניקה דומה הוא מפעיל בשיר "אל בחלום ליל תשמחי דוה / בקר ונפרע מאשר הלוה"⁴⁹. בראדרי⁵⁰ מוצא לנכון להקדים לביאור השיר הקדמה קצרה, ולציין "שמנהג המשוררים הערביים (והעבריים ההולכים בעקבותם) לשיר הרבה על דבר פגישת האוהבים בחלום בחזיון לילה...". בדרך כלל פגישת החלום יש בה מעין פיצוי על המרחק והפרידה במציאות, ואולם בשיר זה בחר הלוי לבטל את שמחת החלום שבו הוא רואה את ידידו, שכן עם בוקר תגדל האכזבה כפלים. אמירה זו מזמנת לדובר אפשרות להכריז על שבחי אהובו לפרטיהם, בהקדמה הכתובה כשיר חשק. בבית המעבר שואל הדובר: "מי לי בפותר החלום דודי / מי ימשכהו לי בחוט אחוה". בית זה מאפשר לדובר לעבור באופן וירטואוזי אל שבחו של הנמען הישיר, הוא אבו אלחג'אג', הוא יוסף בן לאיר, שכן החיפוש אחרי פותר החלומות מעלה את זכרו של יוסף, ויוסף הקדמון איננו. בתחבולה נוספת מתנחם הדובר על היעדרו של יוסף המקראי בידידו יוסף ובאגרת שהגיעה ממנו, "הוא החלום הבא ופתרונו". זהו אפוא פתרון החלום. השורש "פתר" בהקשר זה מציין את מימוש החלום, ולא את ביאורו ופרשנותו.

בין כך ובין כך נמצאנו עומדים על ההבדל הרב שבין הופעת החלום בשירת הקודש, שהוא מעין נבואה ובעל חשיבות לגבי שלמות האדם, לבין החלום בשירת החלום, שאינו אלא תחבולה רטורית וטכניקה פואטית.

47 ראו רוד ילין, תורת השירה הספרדית, מהדורה שנייה מצולמת עם מבוא וביבליוגרפיה מאת ד' פגיס, ירושלים תשל"ב, עמ' 35-36.
48 ריה"ל, דיואן (הערה 19), ב, עמ' 276-278; גיל ופליישר (הערה 39), עמ' 132 הערה 101.
49 ריה"ל, דיואן א, עמ' 19, וראו גיל-פליישר, עמ' 117 הערה 15.
50 ריה"ל, דיואן א, חלק הביאורים עמ' 39-40.

הים התיכון בסיפור העברי הקדום – פתיחות לדיון

גלית חזן-רוקם

האוניברסיטה העברית בירושלים

רוב נושאי מחקרה של כלת הספר שאנו שותפים בכתיבתו סובכים סביב הים התיכון, ועוסקים בתרבותם של אנשים שגורלותיהם ויצירותיהם חצו את הים התיכון לכיוונים שונים בתקופות שונות. גרעין המאמר המוגש לחברתי תמר – שאפשר לומר באופן ציורי שהים התיכון זורם בעורקיה – מבוסס על הזמנתה אותי להשתתף בכנס מוצלח שארגנה. כל הסיבות חוברות אם כן להגיש לה מאמר זה כמתת סמלית על שנים רבות של חברות ושל מחקר משותף. הים התיכון כונה פעמים רבות ערש התרבות המערבית. האמת היא שזו הגדרה מגבילה, משום שסביב הים התיכון פרחו תרבויות קלאסיות עתיקות, כגון מצרים, פניקיה ובנותיה בצפון אפריקה, יוון העתיקה ובנותיה לכל חופי הים, הפלשתים, האטרוסקים, התרבות ההלניסטית, רומא וכל האימפריה שלה, העולם הערבי המוסלמי המתרחב והולך בימי הביניים, והיהודים שהקיפוהו מכל עבריו. היו רבים שיכלו לכנותו כמטבע שטבעו הרומאים "הים שלנו".¹ יומרתו של מאמר זה קטנה מן ההיקף העצום של השראת גלי הים התיכון על תרבות העולם. אבקש לתאר את תוצאת ההצעות החטופות שערכתי בגלגול תפיסת הים התיכון בסיפור העברי לתקופותיו, ושאפשר לסכמן באופן אופטימי כמעבר מיראה עמוקה – הן במובן הנומינוזי – דתי הן במובן של פחד ממשי מאובדן פיזי – להתייודות זהירה ומתחזקת. הסיפורים העבריים הראשונים המזכירים את הים התיכון, אם כי לא בשמו זה, ספונים בין דפי ספר התנ"ך. חוקרי מקרא רבים, במיוחד אלה שנטייתם היסטורית, מעידים שאנשי תקופת המקרא דוברי העברית היו אנשי הרים וגבעות שמיעוטם דר לחוף הים.² הם הכירו ברגליהם את המדבר, את ההרים ואת בקעת הירדן – אולם רחקו מחוף הים, שם שכנו דוברי לשונות אחרות כגון הפניקית והפלשתית.³ אולי זו אחת הסיבות לכך שהים מופיע בסיפורי המקרא

1. David Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean*, New York 2011

2. G. W. Ahlström, "Where did the Israelites Live?", *Journal of Near Eastern Studies* 41, no. 2 (1982), pp. 133-138

3. בספר חדשני לזמנו ניסה רפאל פטאי להזים את הדעה בדבר ריחוקם של הישראלים והיהודים הקדמונים מן הים: רפאל פטאי, *הספנות העברית: פרק בתולדות התרבות הארצישראלית בימי קדם*, ירושלים

לעיתים כיסוד מעורר יראה ומאיים, עד שהוא מתייצב ממש כאויבו של האל, שאכן יוצא לקרב נגד הים ויצוריו ואף מכניע אותם. כך מבראשית, רוח אלוהים מרחפת על-פני המים, כדי שנדע מי הוא עליון, ומי מבדיל בין מים למים, ומי כופה את המים להיקוות בגבולות הגדורים להם. והוא האל הבורא את כל יצורי היבשה האוויר והים – גם את התנינים הגדולים, כפי שהדגיש משה דוד קאסוטו בהצביעו על מה שנחשב בעיניו כמאבק מחברי המקרא בעמדתם האלילית של אפוסים הבריאה של המזרח הקדום, בהם כוחות של ים ותהום מורדים באלי השמיים.⁴ אדם וחיה נבראו בתוך גן שמור היטב בין נהרות והרחק מן הים. הגירוש מגן עדן שבעקבותיו רבה רעת האדם מביא לנו את סיפור הים הראשון הגדול של המקרא – סיפורו של נוח ומשפחתו, והשייט בן מאה חמישים הימים בתיבה העמוסה בנציגיהם של כל הברואים. שוב מוכיח האל את כוחו במי הים, בהצפת היבשה, בבקיעת כל המעינות ובירידת הגשם, והמים מתגלים כיסוד של הרס פוטנציאלי גמור של כל הבריאה. זהו כמובן ניגוד חריף לחיוניותם של המים לקיום, המודגש בתנאים המדבריים למחצה של ארץ ישראל ושל כבל, שבהן נתחברה הספרות המקראית. המקרא כולל גם סיפורים שבהם טיפת המים מצילה חיים, כגון סיפור נטישת הגר וישמעאל, סיפור אליהו וכמובן כמה מסיפורי הנדידה של בני ישראל במדבר. משה נענש על שהיזן להרים יד להוציא מים מן הסלע, כביכול בכוחו שלו. הטרנספורמטיביות של סמליות המים מן הטוב המלא אל האובדן הכולל מאפיינת את סמלי התרבות הגדולים כגון אש ומים, דם וחלב, וסמלים אלה משמשים הדגמה לכך שהניגודים הבינאריים מעצבי התרבות שאליהם הפנה את תשומת הלב קלוד לוי-שטראוס הם ביסודם מבניים, ולא תוכניים.⁵ על-כן המים פעם מיטיבים ופעם הורסים, אך הם לעולם מנוגדים להפכייהם: היובש והיבשה.

לאור אזכור סיפור המבול ארשה לעצמי לחרוג מעט מן המסגרת האקדמית המקובלת של המאמר ולהעלות זיכרון אישי, במעין מבט אוטו-אתנוגרפי: בסתיו של שנת 1972, במסע באוטובוס מאסתנבול לטהרן, ראיתי מרחוק את הר ארטט בכיפתו הלבנה המרהיבה. לידי ישיבה אישה ארמנית תושבת טהרן, שסיפרה על מכריה שעלו לפסגת הר ארטט וראו שם את מאובן יונתו של נוח, זו שבישרה לו את קץ המבול ועלה של זית במקורה, ופיסות עץ משיירי התיבה. עד כדי כך מרהיב היה מראה ההר הנישא מעל אזור הגבול שבין תורכיה ואיראן – הקדוש במיוחד לנוצרים הארמניים⁶ – שהטרדתי את נהג האוטובוס האיראני וביקשתיו לעצור את הרכב פעמים רבות, היות שהלכנו והתקרבנו להר המפליא ביופיו, וזווית הצילום השתפרה בהתאם. מפגש הסיפור הקנוני מן התנ"ך עם סיפורת הלוקח מחייה של שכנתי למושב האוטובוס הנוצחו בתמונות הצילום מזוויות שונות.

*

1938. ראו גם: Max Grunwald, "Juden als Rheder und Seefahrer", *Ost und West* 2, no. 7.

(1902). pp. 479-486.

4 משה דוד קאסוטו, מחקרים במקרא ובמזרח הקדום, א-ב, ירושלים תשל"ב-תשל"ט.

5 מבין שפע כתביו ראו למשל: קלוד לוי-שטראוס, החשיבה הפראית, תרגמה אליה גילדין. מרחביה תשל"ג.

6 James R. Russell, "The Shrine beneath the Waves", *RES: Anthropology and Aesthetics* 51.

(2007), pp. 137-138 [136-156].

אימהות שבטי ישראל ואבותיהם שחייהם מסופרים בספר בראשית רחקו מן הים הגדול, כפי שמכונה הים התיכון במקרא, ונעו מנהר לנהר, פרת וחידקל ויאור. סיפור הים הגדול השני בתורה גם הוא הפגנת כוח מטילה אימה של האל, המטביע את פרעה וכל צבאו בים סוף. על-פי שלמה דב גויטיין במאמרו על שירת הנשים בתנ"ך,⁷ שירת הים הושרה תחילה בפי מרים ונלוו אליה משה אחיה ועמו כל העם. בשירה כמה תיאורים רבי עוצמה של פעולת המים, המציגים באופן ברור את המים ככלי שליטתו של האל על השליט הארצי בעל הכוח הצבאי המרשים, פרעה מלך מצרים:

מִרְכַּבְת פֶּרַעַה וַחִילו יָרָה בַיָּם וּמִבְּחַר שְׁלִשִׁי טָבְעוּ בַיָּם סוּף: תְּהַמַּת יִכְסִּימוּ יָרְדוּ בַמְּצוּלָת
כְּמוֹ אֶבֶן: (שמות טו, ד-ה). ועוד: וּבְרוּחַ אֶפְיָה נִעְרְמוּ מִיָּם נִצְבּוּ כְּמוֹ גֵּד נְזֻלִים קִפְאוּ תְהַמַּת
בְּלֵב יָם: (שם, ח); וגם: נִשְׁפַּת בְּרוּחָהּ כִּסְמוֹ יָם צָלְלוּ כַּעֲפֹרֶת בְּמִים אֲדִירִים: (שם, י).

מן המעבר על הים, כמו יציאה מרחם אלוהית גדולה, מתחילה הולדת עם ישראל כאומה העתידה להתעצב במדבר דווקא.⁸ הים כרחם קוסמי מופיע במפורש בדברי איוב: "וַיִּסְקֶךָ בְּדָלְתַיִם יָם בְּגִיחוֹ מִרְחֶם יָצָא" (איוב לח, ח), ומדרש ויקרא רבה בפרשה יד, סימן ד, מפתח את רצף הפסוקים מאיוב שם לכלל תיאור פלסטי של הלידה האנושית.

לעומת מופעי הכוח האדירים של האל באמצעות הים, הפרופורציה של מעשיו של האדם הישראלי הראשון שמסופר עליו שנהג מנהג שליט בים, שלמה המלך, היא שונה לגמרי. המסורת המאוחרת מן המקרא יודעת לספר עליו שמשל לא רק בארץ, ובהרמונו ובימים, אלא אף במי התהום השדיים, ובשדים בכלל – וכל זאת ככוח השם המפורש של מי שברא את הימים ושלט בהם שלטון אין מצרים. בים הוביל אליו גם חירם מלך צור אוצרות אגדיים וחומרי בניין מפוארים לשם בנין המקדש המפואר בירושלים, על-פי התכנית האלוהית. לאחר ביקורה עתיר האוצרות והמתנות של מלכת שבא שומעים אנו שמלך ישראל גם הוא מראה את כוחו ואת עושרו בימים: "כִּי אָנִי תְרַשֵׁישׁ לְמֶלֶךְ בַּיָּם עִם אָנִי חִירָם אַחַת לְשָׁלֹשׁ שָׁנִים תָּבוֹא אָנִי תְרַשֵׁישׁ נִשְׂאֵת זֶהָב וְכֶסֶף שְׁנֵהָבִים וְקָפִים וְתַכְיִים. פעולתו זו מזכה אותו בשבח המסכם: "וַיִּגְדַּל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִכָּל מְלָכֵי הָאָרֶץ לְעֶשֶׂר וּלְחֻמָּה" (מלכים א, י, כב-כג).

נדמה לי כי סיפור הים התנכ"י המורכב מכולם הוא סיפור יונה, שבו מתייצב היחיד המאמין מול האל, ומנסה – לשווא – לעצב את גורלו כמו ידיו אל מול כוחו של האל המתגלה בים. על הרפתקתו הימית של יונה אנחנו יודעים בוודאות שהתרחשה על גלי הים התיכון, שכן כבר בפרק א, כשמתברר שיונה רוצה להתחמק מן המשימה שהוטלה עליו לקרוא על תושבי העיר הגדולה נינווה כי עלתה רעתם לפני ה', נאמר:

7 שלמה דב גויטיין, "שירת הנשים בתנ"ך", עיונים במקרא, תל-אביב 1963, עמ' 248-253.
8 על הסיפור בתורה כביוגרפיה "אישית" של עם ישראל, ראו אילנה פרוס, הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא, תרגמה מאנגלית מיכל אלפון. ירושלים תשס"א.

”וַיִּקָּם יוֹנָה לְבִרְחָ תְּרִשִׁישָׁה מִלְּפָנֵי ה' וַיֵּרֶד יָפוֹ וַיִּמְצָא אֲנִיָּה בְּאֵה תְּרִשִׁישׁ וַיֵּתֵן שְׂכָרָהּ וַיֵּרֶד בָּהּ לָבוֹא עִמָּהֶם תְּרִשִׁישָׁה ...” (יונה א, ג). כידוע העלילה מסתבכת, ושוב האל מפעיל את הים כדי להטיל את מרותו על מי שמנסה להמרות את פיו: ”וְהָהִטִּיל רוּחַ גְּדוֹלָה אֶל הַיָּם וַיְהִי סֵעַר גְּדוֹל בַּיָּם וְהָאֲנִיָּה חֲשָׁבָה לְהִשְׁבֵּר” (שם, ד), וכידוע כהשלמה לסערה הגדולה האל ממנה דג גדול שבולע את יונה עד שהוא מתרכך, מתפלל ומוקא על-ידי הדג אל היבשה. הופעתו של הדג הגדול, הממונה על-ידי האל, מהווה המשך לעלילת הכנעת יצורי הים האדירים בספר בראשית שיש לה גם הד בעיצוב דמויות לוותן ובהמות בספר איוב. בזכות העמקתו בנפש היחיד המתייצב מול גורלו ואלוהיו, סיפור יונה זכה גם לפיתוח מרתק במיוחד בספר הים הגדול של הספרות המודרנית, מובי דיק של הרמן מלוויל.⁹

במעבר מן הספרות המקראית לספרות חז"ל ממשיך להתקיים דימויו המאיים של הים, ושוב הוא מייצג את האל בהתמודדות עם מלך בשר ודם שליט על ממלכה גדולה, במקרה זה האימפריה הרומית, טיטוס, שיש מקום להשוותו לפרעה מלך מצרים.¹⁰ אולם בסיפור המפורסם על מותו של טיטוס, המצוי גם בשרשרת סיפורי החורבן בסיום מסכת גיטין שבתלמוד הבבלי, וגם במדרש האגדה הארץ-ישראלי ויקרא רבה כב, ג, רק הוא עצמו הופך למטרת הנקמה האלוהית, ולא חילו עמו.¹¹ כך מתואר מסעו של טיטוס בים חזרה מארץ ישראל לרומא, בנוסח הסיפור בויקרא רבה, בנוסח הפנים של מרגליות:

מה עשה [טיטוס] כינס כל כלי בית המקדש ונתנן לתוך גרונתני¹² אחת וירד לו לספינה. כיון שירד מחא נחשולא בימא אמ': דומה אני שאין כוחו שלאולה שלאומה זו אלא במים, דור אנוש לא פרע מהם אלא במים, דור המבול לא פרע מהן אלא במים, דור הפלגה לא

9 הרמן מלוויל, מובי דיק, תרגם מן האנגלית גרשון גירון, תל-אביב 2009; ראו דיונה המעמיק של אילנה פרדס: Ilana Pardes, *Melville's Bibles*, Berkeley CA 2008.

10 הפרשנות המסורתית פיתחה את הקשר בין הדמויות, לדוגמה (על-פי מאגר המידע של מפעל השו"ת של אוניברסיטת ברא-אילן): צפנת פענח, שמות פרשת בשלח; כלי יקר, שמות פרשת בשלח פרק טו; משיבת נפש, דברים פרשת כי תבא פרק כה.

11 הסיפור נידון בכמה מחקרים: Galit Hasan-Rokem, “Within Limits and Beyond: History and Body in Midrashic Texts”, *International Folklore Review* 9 (1993), pp. 5-12; eadem, “Rumors in Times of War and Cataclysm: A Historical Perspective”, in Gary Allan Fine, Véronique Champion-Vincent, Chip Heath (eds.), *Rumor Mills: The Social Impact of Rumor and Legend*, New Brunswick 2005, pp. 31-52; Joshua Levinson, “‘Tragedies naturally performed’: fatal charades, parodia sacra, and the death of Titus”, in Richard L. Kalmin and Seth Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, pp. 349-382; Israel J. Yuval, “Jews and Christians in the Middle Ages: Shared Myths, Common Language”, in Robert S. Wistrich (ed.), *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia*, Amsterdam 1999, pp. 88-107.

12 על-פי מרגליות ומילונים זהו סל גדול.

פרע מהן אלא במים, פרעה וכל חילו לא פרע מהן אלא במים, אף אני כיון שהייתי בתוך ביתו וברשותו לא היה יכול לעמוד בי ועכשיו לכן [כך!] קדמני. אמ' לו הקב"ה: חייד, כברייה פחותה מכל מה שבראתי מששת ימי בראשית אני פורע מאותו הרשע. מיד רמו הקב"ה לים ועמד מזעפו.

טיטוס, כמנהג עובדי האלילים וכאמונתם, סבור שאין אלוהי ישראל אלא אל הים, מין פוסידון של היוונים או נפטון של הרומאים, ואילו האל, הממשיך בהתנהלותו כאל הרב ריבו מול מלכים כגון פרעה ומול יצורים מיתולוגיים כגון תנין ורהב, נגרר למאבק יוקרה עם טיטוס ומחליט למרוד לו כמירתו ולהורגו בקטן שביצורים – היתוש – וכתוצאה מכך מסיר מעל טיטוס באופן זמני את איום הים האלים, בלשון המחזירה אותנו לסיפור יונה: "מיד רמו הקב"ה לים ועמד מזעפו" (ויקרא רבה, כב, ג; השו"ת יונה א, טו).

טיטוס מוביל על פני הגלים את כל כלי בית המקדש, שאחר כך צוירו כצורתם על שער הניצחון של טיטוס ברומא.¹³ הסיפור מנציח גם את משא הניצחון – כמקובל אצל מנצחים – של טיטוס בשובו לרומא: "כיון שהגיע לרומי יצאו בני רומי וקילסו אותו ניקיטא ברבריה.¹⁴ מיד הסיקו לו את המרחץ ונכנס ורחץ".

הסיפור מסתיים אמנם בהענשת טיטוס באמצעות יתוש החודר למוחו כעונש על כך שחדר הוא לקודש הקודשים וטימא אותו בהשכיבו שתי זונות על המזבח. אולם גם כאן מראה האל כוחו במים, אכן במים מתורבתים ולא במי הים הפראיים, ויתר על כן, מתורבתים על דרך הרומאים, כמי מרחץ, בעקיפין ולא בדרך ישירה. כך האל מתגלה כמי ששולט בכל סוגי המים הן בים הלא מתורבת אותו הוא מחליט להרגיע והן במי המרחץ המתורבתים ואפילו בנוזלי המשקה שמוזגים לטיטוס.

כיון שיצא [מן המרחץ] מזגו לו דיפלופוטורין [כוס כפולה] שלאחר המרחץ וזימן לו הקב"ה יתוש אחד ונכנס לתוך חוטמו והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר בתוך מוחו וכו'.

וכמו כדי להשלים את הדו־שיח עם סיפור יונה, גם סיפור טיטוס מסתיים ביונה, אלא שזו יונה ממש, ציפור ששמה כשם הנביא, ציפור שבישרה את סוף המבול בסיפור נח והתיבה:

אמ': קראו לרופאים ופצעו מוחו שלאותו/ של אותו/ הרשע ואדע במה אלוה שלאומה/ של אומה/ זו פורע מאותו הרשע. מיד קראו הרופאים ופצעו את מוחו ומצאו בו כמין גוזל בן יונה והיה לו משקל שני ליטריין. - - פרח יתוש פרהה נשמתייה דטיטוס הרשע.

13 על הקשר בין אגדת מות טיטוס והמסורות על אוצרות המקדש, ראו עוד במאמר שצוטט לעיל בהערה 11: Hasan-Rokem, "Rumors". קשת טיטוס זכתה לאחרונה לתשומת לב של קבוצת מחקר בראשותו סטיבן פיין, המתמקדת בשחזור גווני העיטורים שעל הקשת. ראו <http://yu.edu/cis/activities/arch-of-titus>

14 מנצח הברברים.

תוך כדי האירועים כבדי המשקל הללו חצה טיטוס את הים התיכון מזרחה כדי להחריב את ירושלים ומקדשה, ושב כמנצח לרומי על פני הים התיכון שמשמש בסיפור מרחב ביניים שבין המלכות הזרה לבין ארצו של המספר, ארץ ישראל. מרחב הביניים הזה הוא גם מרחב התקשורת המוביל מן המקום האחד לשני, ממרכז העולם הירושלמי למרכז העולם הרומי, ושני המרכזים הללו מקבלים יתר תוקף ויתר משמעות באמצעות גשר המים הנמתח ביניהם ועליו שט לו טיטוס ושלו עמו.

הסיפור מגלגל את הבעיה הלוגית והתיאולוגית הנפערת בעולמם של מי שאלוהיהם הוא מלך העולם ובוראו, מכניע מפלצות הים ושליטי הממלכות, אולם אינו יכול להציל את ביתו בירושלים מן החורבן ואת עמו מן ההשלכות הקשות של חורבן זה.¹⁵ גם כל מערכות ההסברים התיאורטיים המצדיקות את הדין בשל חטאי העם אין בהן כדי לפתור את המתח הזה שבין אל, האמור להיות אל תבל ומלואה, ומתגלה לעיתים כאל השבט המקומי הירושלמי החלש מול אויבו.

הקשר בין הים התיכון לבין סיפורי החורבן מקבל מימוש טראגי עוד יותר בסיפור אחר במדרש איכה רבה (ושוב במקבילה בתלמוד הבבלי במסכת גיטין):

אספסינוס – שחיק עצמות – מילא שלש ספינות אנשים ונשים מגדולי ירושלים העמידן לקלון ברומי. כיון שירדו לים אמרו: לא דיינו שהכעסנו אלהינו בבית מקדשו, אלא אף בחוצה לארץ אנו הולכים להכעיסו. אמרו לנשים: רוצות אתם בכך, אמרו להם: לאו. אמרו: ומה אלו שדרכם לכך אינן רוצות, אנו עאכ"ו [על אחת כמה וכמה], אמרו להם: תאמרו אם אנו משליכים עצמינו לים, יש לנו חלק לעה"ב [לעולם הבא]. העיר הקב"ה עיניהם בפסוק הזה: אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים (תהלים סח כג). הספינה הראשונה אמרה: אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (שם, מד כא), והשליכה עצמה לים, השנייה אמרה: הלא אלהים יחקר זאת כי הוא יודע תעלומות לב (שם, כב), והשליכה עצמה לים. השלישית אמרה: כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה (שם, כג), והשליכה עצמה לים. ורוח הקודש צווחת ואומרת על אלה אני בוכיה (איכה רבה פרשה א, מהדורת בובר, עמ' 81-82).

הנוסח במסכת גיטין בתלמוד הבבלי מקצין את קידוש השם שעל הים:

מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמם למה הם מתבקשים. אמרו: אם אנו טובעים בים אנו באים לחיי העולם הבא? דרש להם הגדול שבהם: אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים, [ופרש] מבשן – מבין שיני אריה, "אשיב ממצולות ים"

15 עדיאל שרמר, שעסק בסיפור זה, טען שלא בצדק שלפניו לא התייחסו לבעיה תיאולוגית שהסיפור מעורר, בעיה שעסקתי בה בשני מאמרי המצוטטים לעיל בהערה 11, ראו: Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, New York, pp. 29-30, ובמיוחד הערה 28 בעמ' 162.

אלו שטובעים בים. כיון ששמעו ילדות כך קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים קל וחומר בעצמם ואמרו: מה הללו שדרכנן לכך – כך, אנו שאין דרכנו לכך על אחת כמה וכמה. אף הם קפצו לתוך הים, ועליהם הכתוב אומר: כי עליך הורגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבחה (גטין נז ע"ב).

נראה שסיפורי חורבן בית שני וחורבן ביתר, שבהם מקדשים את השם בקפיצה לים, ממשיכים במובן מסוים את הרעיון המקראי שהאל שולט בים והופך את הים לכלי זעמו, כשהפעם הזעם מופנה כלפי פליטי ירושלים ויהודה. כמו ברבים מסיפורי קידוש השם, מובעים בסיפורים שהבאנו רגשות מעורבים של אימה ומרירות כלפי מנת הסבל שאינה נראית תמיד מידתית לגודל העוונות שעליהם נענשים כביכול, מצד אחד, ומצד אחר התקווה שבה נתלים האומללים של הישארות נפשם בזכות המעשה הנואש. הסיפור הבא ממדרש איכה רבה, שהוא פחות דרמטי מקודמיו, מדגים יפה את היות הים כלי פעולה בידי האל:

מעשה במרים בת תנחום שנישבת ופדאווה בעכו והביאו חלוק אחד וירדה לטבול בים ועלה הים והציף את כליה והביאו לה אחר וירדה לטבול. עלה הים והציף את כליה, כיון שראתה כך אמרה: הניחו לגבאי לגבות את חובו (איכה רבה פרשה א, מהר' בובר עמ' 87, שם מעיר בובר על חילופי הגרסה שאין מהם נפקא מינא לדיוננו).¹⁶

כלומר, האישה מבינה שגזלת חלוקה היא מעשה מכוון של עונש, ואז יכול הסיפור להסתיים במסר המרגיע והמביא סדר אל העולם הכאוטי השורר בדרך כלל במדרש חורבן זה: "כיון שצידקה עליה את הדין רמו הקב"ה לים והחזיר לה את כליה" (שם). סיום הסיפור בצידוק הדין בפי מרים בת תנחום מאיר באור אירוני את מושג צידוק הדין, בהיותו מוסב על חפץ שאובדנו קל, יחסית למקרי האובדן המתוארים בסיפורים המרטירולוגיים החמורים הקודמים לו, הכוללים את גורלן המר של שתיים שירדו מגדולתן מאגרא רמא לבירא עמיקתא:¹⁷ מרים בת תנחום אם שבעת הבנים שאיבדה את כולם (שם, עמ' 84-85, ומרים בת נקדימון, בת העשירים שנישאה לגדול בישראל וסופה מלקטת שעורים מבין טלפי הסוסים (שם, עמ' 86). בא הים ושוטף כביכול את כל הצער הזה בסיפור שבו ממד צידוק הדין מיועד להביא את מידת השוויון לטקסט, ורק עוצמת הים ככלי בידי האל עשויה להכניס את הסיפור הטרוויאלי-כביכול לממדים קוסמיים.

*

16 ראו מקבילה מעניינת על מלכה לא יהודייה בלתי מזוהה שהמעשה מביא אותה להכרה בכוחו של האל: ירושלמי בבא מציעא ב, ה. תורה לחיים וייס ולנעה ולדן על ההפניה.

17 אביגדור שנאן, "גלגולה של אגדת חז"ל – מעשה בבנו של דואג בן יוסף", מחניים 7, תשנ"ד, עמ' 75-70, קובע אמרה זו כמעין מוטו לשרשרת הסיפורים כולה. ועתה בספרו אלפי שנאן: מבחר מאמרים ותגובות תלמידים, דליה מרקס וגילה וכמן (עורכות), תל-אביב 2014, עמ' 157-166. הספר טרם היה לפניי בעת כתיבת המאמר.

רפאל פטאי היה ראשון המוכתרים, בשנת 1934, בתואר דוקטור של האוניברסיטה העברית, ואת עבודתו שעסקה בתחום הפולקלור הקדיש לנושא המים.¹⁸ בשנת 1938 פרסם ספר ושמו "הספנות העברית: פרק בתולדות התרבות הארצישראלית בימי קדם", ועל דף השער רשם את ההקדשה "לפתיחת שער לציון בנמל תל-אביב".¹⁹ לפי ניסוח זה ראה פטאי בנמל תל-אביב החדש דאז, שנפתח רשמית ב-23 באפריל 1938 – ודרך אגב האונייה האחרונה הגיעה אליו ב-25 באוקטובר 1965 – פתח לים גם לירושלמים. בספרו הנ"ל הקדיש פטאי פרקים להיבטים המעשיים של הספנות כפי שמצאם במקורות העבריים הקלאסיים, כמו גם להיבטים מסחריים, משפטיים ואחרים של הים בחיי בני אדם, וקינח במשלים ובאגדות על ספינות. אביא כאן אחד הסיפורים המובאים אצל פטאי להדגמת קשר מיוחד בין חסידים וצדיקים והים. בהמשך לנאמר לעיל, גם כאן הים הוא כלי שרת לסדר האלוהי שבעולם, אלא שכאן היבט הסדר המובלט הוא צד החסד וההצלחה. בסיפור המובא ממדרש אבות דרבי נתן נוסח א פרק ג, הים משמש ככלי בדיקה, מעין משפט אלוהים המבדיל בין טובים לרעים:

מעשה בחסיד אחד שהיה רגיל בצדקה. פעם אחת הלך וישב בספינה. בא רוח וטבע ספינתו בים. ראהו רבי עקיבא ובא לפני בית דין להעיד על אשתו להינשא. עד שלא הגיע עת לעמוד בא אותו האיש ועמד לפניו. אמר לו: אתה הוא שטבעת בים. אמר לו: הן. ומי העלך מן הים? אמר לו: צדקה שעשיתי היא העליתני מן הים. אמר לו: מאין אתה יודע? אמר לו: כשירדתי למעמקי מצולה שמעתי קול רעש גדול מגלי הים שזו אומר לזו וזו אומר לזו: רוצו ונעלה את האיש הזה מן הים שעשה צדקה כל ימיו. באותה שעה פתח ר' עקיבא ואמר: ברוך אלהים ישראל שבחר בדברי תורה ודברי חכמים שדברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים שנאמר "שלח לחמך על פני המים כי רב הימים תמצאנו" (קהלת יא, א), ועוד כתב "צדקה תציל ממות" (משלי י, ב).²⁰

בסיפור זה מתגלה המתח בין שני הקטבים. מצד אחד הים מצטייר כאן, כמו שכבר ראינו בסיפורי המקרא ובסיפור על טיטוס, למשל, לא רק כבימת ביצוע משפטי האלוהים אלא גם כמקום של כאוס אפשרי ואולי מקום שמבטא את הלא ידוע, המודחק, המאיים. יחד עם זאת מסתיים הסיפור, כמו סיפור צידוק הדין לעיל, בהסדר המחזיר לעולם שיווי משקל וסדר צודק. אף בסיפורים עבריים אחרים נמצא ביחס לים את הדינאמיקה שעל פיה הוא מוצג מצד אחד כמקום מתוח ומסוכן של עולם הפוך ומקביל בעת ובעונה אחת, שהרי כל היצורים הקיימים על היבשה יש להם תמונת ראי בים.²¹ ומצד אחר גליו עשויים בסופו של דבר להביא עמם תשועה מפתיעה המגיעה כביכול משום מקום, שום מקום שהוא בתודעת המאמינים מידי האל.

18 רפאל פטאי, המים: מחקר לידיעת הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופת המקרא והמשנה, תל-אביב תרצ"ו.

19 ראו הערה 3.

20 חיים וייס ציין בפניי שבכמה נוסחים גיבור הסיפור הוא ר' עקיבא עצמו, כגון באסופת הסיפורים של מרקוס ליהמן, ר' עקיבא, מעובד על ידי פלק הילפרין, תל-אביב 1964, עמ' 101-104.

21 עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 250.

הים כמקום של אי ידיעה וכמקום ללכת בו לאיבוד, כשהתוצאות נעות בין זכייה גדולה לבין אובדנים איומים, עולה בנושא תכוף בסיפור העברי שלאחר תקופת חז"ל, כשהסיפור העברי מתארך לצורות ארוכות ומורכבות. מפאת צמצום המקום אסתפק בדוגמאות מעטות מקובץ אחד בלבד.²²

בקובץ סיפורים ימי ביניימי הידוע בשמו "מדרש עשרת הדברות",²³ אחרי הקדמה הנתונה בעולמות עליונים ומיתולוגיים הקשורים במתן תורה ובמתן עשרת הדברות, הסיפור הראשון העוסק בעולמנו, במובן של עולם מוכר למספרים ולקהליהם, עולם שהוא בכחינת בן זמנם, מסופר "מעשה בתינוק אחד שהיה פורש בים ונכנס בספינה ובאותה ספינה היו משבעים אומות".²⁴ הסיפור מפתח גרעין עלילתי המצוי כבר בכמה ממקורות חז"ל והוא קרוב לסיפור יונה. התינוק, או בלשוננו הנער, נקלע למצב מעין זה של יונה כשהוא נרדם בשעת הסערה, למרות שאין הוא אשם בסערה כמו הנביא הסרבן, אבל כמו הנביא, תפילתו לאלוהי ישראל מקיימת אותו ואת שאר נוסעי האונייה.

סיפור ארוך ומפותח הרבה יותר באותו קובץ, הכרוך גם הוא בשייט, הוא הסיפור על האיש שלא נשבע מימיו, כמצוות אביו על ערש דווי.²⁵ זהו סיפור שעלילתו המורכבת כוללת את מאסר האיש מצד אחד ואת חטיפת אשתו וילדיו מצד אחר, והתרתו בסוף טוב שבו המשפחה מתאחדת. אמנם בנוסח הסיפור המובא בכתב יד פריס אשתו נחטפת בידי קברניט של ספינת נהר ולא ספינת ים, אולם רוחב היריעה וההסתבכויות הנוראות של אשת האיש וילדיו, כמו גם הסוף הטוב המגיע כגמול על שקיים את הדיבר "לא תישא" בהימנעו מן השבועה, הולמים יותר קנה מידה של ים.

אב דגם לסיפורי ימי הביניים העבריים שהים במרכזם הוא סיפור הקשור לפסוק שכבר צוטט לעיל בסיפור ממדרש אבות דרבי נתן, והוא "שלח לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו" (קהלת יא, א).²⁶ לסיפור זה הקדיש מורנו דב נוי את מאמרו המופתי על הסתגלותם של טיפוסי סיפורים בינלאומיים לתרבות היהודית.²⁷

22 לדיון נוסף בסיפורים עבריים מימי הביניים בנושא הים, ראו: עלי יסיף, "הים: ממצאות גיאוגרפית למרחב מנטלי בסיפורי עם עבריים של ימי הביניים", בתוך: מגוון דעות והשקפות על המים, אהרון קציר (עורך), רחובות תשס"ד, עמ' 95-109.

23 דב נוי, "טיפוסים בין-לאומיים במדרש עשרת הדברות", בתוך: דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, כרך ב, עמ' 353-355; יוסף דן, הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו, ירושלים תשל"ד, עמ' 79-85; עלי יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל-אביב תשס"ד, עמ' 10-16; ענת שפירא, מדרש עשרת הדברות: טקסט, מקורות ופירוש, ירושלים תשס"ה, ושם מראי מקומות רבים.

24 אני מצטטת ממהדורת ענת שפירא של כתב יד פריס של החיבור, עמ' 36-37, וראו במיוחד הערתה המפורטת מס' 34 בעמ' 36 בדבר מקורות ומקבילות הסיפור ומחקרים שעסקו בו.

25 שפירא (הערה 23), עמ' 54-59.

26 שפירא (הערה 23), עמ' 64-67.

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

הסיפור מתחיל, שוב בנוסח כ"י פריס של מדרש עשרת הדברות, כך: "ומעשה באדם אחד שהיה לו בן, וכשמת צוהו ואמר לו: כל ימיך זרוק פתך במים ואל תאכלנו יחיד".²⁸ המטאפורה של הפסוק מספר קהלת מתפרשת אם כן פירוש קונקרטי, ממשי. ובהמשך הסיפור כלשונו: "כשמת אביו היה הבן מקיים מצותו, והיה רגיל דג אחד לבוא אצל פתו ואוכלו עד שנ[ת]גדל אותו הדג מאד והיה רודף דגים אחרים ואוכלן. כשראו הדגים כך, הלכו אצל לויתן".²⁹ מכאן ואילך הדגים מתלוננים אצל לויתן שהוא מלכם, לויתן קורא לדג הרודף את האחרים, והדג מספר על האיש המאכיל אותו. לויתן מבקש לראות את האיש, הדג מביאו אל לויתן, והאיש מספר למלך הדגים שהוא מקיים את מצוות אביו המת. מלך הדגים מעניק לאיש גמול על כיבוד אב — זה כמובן הדיבר אליו מתייחס הסיפור בקובץ — והוא מלמדו את שפת בעלי החיים. מכאן ואילך מסתבר גיבור הסיפור בעקבות ידיעת לשון בעלי החיים, כשהסיפור כולו טבול במגמה אנטי-פמיניסטית חריפה ולא נעימה. ולמרות שרוב האירועים בהמשך הדברים מתרחשים ביבשה, הרי העובדה שהכאוס השתלט על חייו של האיש בעקבות עניין ימי לגמרי ממשיכה להדהד בו לאורכו.

נדמה שההתיידרות הממשית של הסיפור העברי בימי הביניים עם הים מתרחשת דווקא בסוגה הפחות ספרותית-עממית של הכרוניקה. כוונתי להגעת צאצאי משפחת אבו אהרון הבבלי ללחופי דרום איטליה כפי שהיא מתוארת ב"מגילת אחימעץ".³⁰ ההתיישבות היהודית לחופי הצפוניים של הים התיכון אמנם אינה מתחילה במאה העשירית אלא הרבה קודם, אולם רק בימי הביניים — בניגוד לסיפורים המפוזרים בספרות חז"ל שבהם אמנם אפילו המשיח שרוי בשערי רומא (בבלי סנהדרין צח, ע"א), כשמצבו העלוב כגולה ופצוע מודגש מתקיימת התיישבות מסודרת בעלת אופק של התבססות שיש בה גם נימה של היכרות אינטימית עם הים עצמו ועם הפוטנציאל שלו בתקשורת בין ארצות ובין בני משפחה הפוזרים מעבריו השונים.³¹ הים התיכון, מקום של יראה וחרדה, מקום של כאוס ובלבול, יתגלה במשך הדורות כאגן של ישועה גדולה ליהודים הנאלצים להעתיק מפעם לפעם את מקומות מגוריהם. כך, לאחר הגירוש מספרד בסוף המאה החמש עשרה, נמצא להם מפלט הן בצפון אפריקה, הן באיטליה ובממלכה התורכית העות'מאנית שבקצה האחר של אותו ים. מכאן מתחילה מסכת החיים העשירה והמורכבת דוברת הספרדית, העורגת לספרד אך העוגנת בטח לחופי תוגר, ומכאן ואילך תקומת אותו עולם תרבותי עשיר לו הקדישה חברתי, שלה מוקדש ספר זה, את עיקר מחקרה החשוב והמבורך שעוד עתידים לו חידושים והפתעות.

28 שפירא (הערה 23), עמ' 64.

29 שם, שם.

30 ראו מהדורתו הדרו לשונית של ראובן בונפיל: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden 2009.

31 Fernand Braudel, *The Mediterranean in the Age of Philip II*, 2 vols, New York 1972; idem, *Memory and the Mediterranean*, New York 2002.

אני מבקשת לסיים מסה אישית זו במחווה אישית עוד יותר, ולהקדיש לתמר בדיעבד שיר משלי הנוגע לנושא שעסקתי בו כאן:³²

ים תיכון

לאן בִּרְחַת רוחי מן הגוף,
לְסִלּוֹנִיקִי
אֲנִי חוֹבֶשֶׁת מִצְנַפֶּת שֶׁל כֶּלֶה
יְהוּדִיָּה.
כְּנִסִּיּוֹת אֲדָמוֹת
עוֹצְמוֹת דְּלֹתוֹת בְּפָנַי בְּסִלּוֹנִיקִי
שְׂרִיקָה הַבִּיזְנֵטִי צוֹרֵב אֶת עוֹרִי.
גְּלִי הָאוֹקֵינוֹס הָאֶטְלָנְטִי
בְּמַעֲמָקֵי הַיָּם הַתִּיכוֹן
שְׂכָחוּ אֶת מְכוֹרְתָם הָאוֹקֵינִית,
בְּשָׂרֵי מַחֲכָה
לְשׁוֹב רוחי מן הַשּׁוֹקִים הָעֵשְׂנִים.

32 גלית חזן-רוקם, אשת לוט, תל-אביב 1989, עמ' 15.

הסיפור המתהפך: אורפיאוס בסיפור עברי מימי הביניים

עלי יסיף

אוניברסיטת תל-אביב

שאלת מעברם של סיפורי עם מתרבות הרוב (המוסלמית, הנוצרית) אל תרבות המיעוט היהודית העסיקה את מחקר הפולקלור היהודי כמעט מראשיתו בעבודותיהם של משה גסטר, ישראל לוי ולואיס גינצברג.¹ אבל התוויית העקרונות התיאורטיים של דרכי "ייהודם" של סיפורי עם בינלאומיים החלה רק עם עבודתו הקלאסית של דב נוי על סיפור "שלה לחמך על פני המים" מתוך מדרש עשרת הדברות. לימים פיתחו תלמידיו את אבחנותיו, ואף סייגו אותן לתקופות שונות ולקבוצות אתניות ייחודיות.² עם זאת דומה שהמחקר התמקד עד עתה יותר בהיבטים פורמליסטיים של מעברים אלה: טכניקות ההעתקה מתרבות לתרבות, מיקומם של השינויים שחלו בסיפור, מקורות היניקה של שינויים אלה (מקרא, חז"ל וכו'), השוואה בין נוסחים; ופחות מדי בשאלות תמאטיות ופונקציונאליות, כמו מדוע נבחרו דווקא טקסטים אלה ולא אחרים על ידי המספרים העבריים, ומה היו מטרותיהם בעיצוב שינויים אלה – הן הגלויות יותר והמכוונות, והן אלה הסמויות מן העין, שהן תוצאה של מנטאליות ושל אווירה, ואינן כוונת מכוון.

- 1 ראו עבודותיהם של אבות חקר הספרות העממית היהודית: Moses Gaster, "Beiträge zur vergleichenden Sagen – und Märchenkunde", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft der Juden* (1880-81), pp. 1187-1293; Israel Lévi: Alexander Scheiber, "Le Folklore Juif dans la Revue des Études Juives", *Revue des Études Juives* 139 (1980), pp. 19-37; Bernhard Heller, "Ginzberg's Legends of the Jews", *Jewish Quarterly Review* 24 (1933-34), 51-66; 165-190; 281-307; 393-418; 25 (1934-35), 29-52.
- 2 מאמרו פורץ הדרך של דב נוי: "The Jewish Versions of the 'Animal Languages' Folktales (AT 670): A Typological-Structural Study", *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971), 171-208; ובעקבותיו: גלית חזן-רוקם, "חקר תהליכי התמורה בסיפור העממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג (תשמ"ב), עמ' 138-129; הנ"ל, "Ökotyp", *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 10, Berlin and New-York 2002, 258-263; תמר אלכסנדר, מעשה האהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים ובאר-שבע תש"ס, עמ' 58-45 (ועוד הרבה במהלך החיבור הגדול); עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים ובאר-שבע תשנ"ד, עמ' 292-310 (ימי הביניים), עמ' 480-506 (העת החדשה).

בכ"י ירושלים, בית הספרים 8⁰3182, שנעתק בראשית המאה השש-עשרה, כלול קובץ גדול בן צ"ט סיפורים שעיקר סיפוריו עוצבו ככל הנראה סביב שנת 1300, ובו ובשיקולים להקדמת סיפוריו לתקופה זו אעסוק במקום אחר.³ באחד מסיפורי הקובץ יש כדי להשיב על כמה מן השאלות שהועלו כאן, כמו גם להעלות שאלות נוספות בעלות אופי עקרוני. אביא אותו כלשונו מתוך כתב היד:

ל"ב. מעשה בשר אחד גדול ומכובד שהיה כנצר מזרע המלוכה ועשיר גדול היה. והיה לו בת אחת שלא רצה לזווגה כי אם לשר אחד כמותו בייחוס ובממון ובכיעור. פעם אחת בא שד בדמות אדם גדול ויפה תואר והביא עמו אבנים טובות ומרגליות שאין להם ערך. ובא אל המלך ואמר לו, שמעתי עליך שלא תרצה לזווג בתך כי אם לעשיר אחר ומכובד ומיוחס כמוך. א"ל המלך, כן. הראה לו השד מה שהביא עמו וא"ל, יש לי עושר גדול ממך ומיוחס אני ומכובד ואני מלך במלכותי. אם תרצה לזווג בתך אלי אעשרך מאוד ואעשיר את בתך. ושאל לו השד, מי אתה ומה שמך ואנה מלכותך? ודיבר לו השד על לבו ושקל בדברים וזיווג לו את בתו. ויאמר השד איני יכול להיות חוץ ממלכותי שלא יתגררו עלי ואני צריך לשוב מיד, ותניח בתך אלי ואוליכה עמי. ומצא השד חן בעיני חמיו המלך ועשה כל רצון השד. והיה ליצן אחד בחצר המלך שיודע לנגן בנבל ובשאר כלי זמר. ואמר השד לאותו הלץ, אינך רוצה ליתן לביתי מנה טובה? אמר הלץ, אני רוצה בעצמי להיות המנה טובה, איני רוצה להפרד ממנה. השיב לו השד טוב. ונתן לה אביה עבדים ושפחות שהלכו עמהם מהלך ב' ימים או ג', וביום השלישי כשהלכו עמו וראו עיר אחת למרחוק אמר השד לעבדים ולשפחות, חזרו למקומכם איני רוצה מכם כי זאת עירי. ולא רצו לשוב והגיד להם שהוא שד. ואמרו, תן לנו אות. ואמר להם, זה יהיה לכם לאות כי מה שרכבתם בג' ימים לא תשובו בג' שבועות. והתחילו לבכות וחזרו כולם חוץ מאותו ליצן שידע לנגן, לא רצה להפרד מגבירתו. והוליכה בעיר שכולה שדים והיה עמו כג' שנים. אז אמר לה השד, הגיע קיצך למות, בואי עמי. והלכה עמו עד פרסה, עד פתח גיהנם ומסרה למלאכי חבלה. וגם העבד המנגן הלך עמה עד פתח גיהנם וראה שם אחד שהכיר בו כשהיה חי, הוא ניגן בכינור. אמר החי לאותו, מה אתה עושה פה? והיה סבור שהיה חי. השיב לו, הזהר שלא תלך אחר גבירתך שהיא נמסרת למלאכי חבלה, שאם תלך אחריה תשרף לגמרי קודם שתבא אצלה. א"ל החי, ומה זכית להיות פה ולא בתוך גיהנם? והשיב לו, לפי שהייתי מנגן ומשמח היהודים בנושאייהם. כך מי שהוא יהודי עצמו לא כל שכן שלא יראה פני גיהנם. וחזר ואמר לו, תראני איזה דרך אחזור ותן לי סימן שיאמינו שהייתי כאן. והגיד לו הדרך שיחזור וא"ל, תיגע בי באצבע הקטן ותראה האות שאתן לך. נגע בו ושרף אצבעו ונפל אבר אחד מאצבעו. ופירש משם וחזר באותו דרך שאמר לו חבירו. וכשבא לאותה מדינה שהכיר בה, שאל וחיפש אחר רבנים וביקש מהם לגיירו ודחהו משם, ואמרו לו שילך אל

3 ראו לעת עתה: "הקדוש וההגמון: סיפורי גולה מאשכנז בכתב יד ירושלים", ציון עו (תשע"א), עמ' 305-340.

הרי"ח. וכשבא בתוך התחום אמר החסיד לתלמידיו, בחסדכם כשיבא אחד ושאל אחרי מיד תלכו לגיירו כי אינו יכול להדיח בשום עניין אש של גיהנם ועשו כן. ומיד כשגיירוהו כבה ממנו אש של גיהנם.

מאורפיאוס לרבי יהודה החסיד

לכאורה מצטרף סיפור זה למחזורי הסיפור על ר' שמואל ועל ר' יהודה החסיד, שכתב יד זה הוא אחד ממקורותיהם המרכזיים.⁴ אבל נראית לעין ה"הדבקה" של המשפטים האחרונים לסיפור, משפטים שאין להם דבר עם ר' יהודה החסיד או עם התרבות היהודית בכלל. עם זאת ייהודו של הסיפור אינו מתקיים רק בייחוסו למעגל הסיפורים על רי"ח, אלא אף בתפיסת הגיהנום במקורות היהודיים של ימי הביניים. על פי תפיסה זו יהודים אינם נידונים לעד כאש הגיהנום, אלא זמנם קצוב לשנים עשר חודש או לתקופת זמן אחרת, שבסופה הם נגאלים משם, ללא תלות באופי חטאיהם.⁵ הד לתפיסה זו נשמע היטב בדברי המנגן (הנמצא במבואה לגיהנום) לליצן, המביא את תפיסת הגיהנום היהודית אף רחוק יותר, לאמור: לא רק יהודים, אלא אף מי שעשה טוב ליהודים בחייו ניצל מאישה של גיהנום. בסיומו של הסיפור הדברים ברורים אף יותר. ר' יהודה החסיד אומר לתלמידיו: "תלכו לגיירו, כי אינו יכול להדיח בשום עניין אש של גיהנם, ועשו כן. ומיד כשגיירוהו כבה ממנו אש של גיהנם", כלומר, לולא גיירוהו הייתה אישה של גיהנום דבקה בו לעד.⁶ מכאן שמטרתו הגלויה של הסיפור העברי, לבד מסיפור שבחו של הקדוש היודע כול ואף שולט בסתרי עולם המתים, היא הבחנה חדה "בינם" ל"בינינו", בין עונשם הנצחי של הנוצרים בגיהנום לבין זה של היהודים. אכן, בעולם הזה יש להם מלכים

4 שרה צפתמן, "מעשה בוך – קווים לדמותו של ז'אנר בספרות יידיש הישנה", הספרות 28 (1979), עמ' 152-126; הנ"ל, בין אשכנז לספרד: לתולדות הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 81-90; יוסף במברגר, סיפורי השבחים של חסידי אשכנז: קווי יסוד להגיורפיה היהודית באשכנז בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת בראיילן, רמת-גן תשס"ה. לסיפור מקבילה חשובה ב'מעשה בוך' היידי, שהיא נוסח רחב ומפורט של הנוסח העברי המובא כאן. הנוסח היידי נדון בפירוט על-ידי יעקב י' מייטליס, די שבחים פון רבי שמואל און רבי יודא חסיד, לאנדראן 1961, עמ' 75-81. מייטליס רואה את הסיפור כהרכבה של שני מוטיבים פולקלוריים (הוא מתכוון לטיפוסים סיפוריים) נפוצים: נישואין בין אדם לשד, וסיוורים של אנשים בעולם המתים. הוא אף ראה את הדמיון בין סיפור זה לסיפור על 'האישה בגיהנום' שאותו הכיר רק מן התמצית האנגלית בספר המעשיות מהדרות גסטר, זיקה שתדון להלן בפירוט.

5 ראו לדוגמה, עלי יסיף (מהדיר), ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל, תל-אביב תשס"א, עמ' 97-103, שהיא עדות מאותה תקופה לערך, סביב שנת 1300, וכן הדין בכך להלן.

6 ראו: בבלי, עירובין יט, א; "דאמר ריש לקיש: פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן".

ורווננים, ארמונות ועושר עתק, כפי שהדברים מתוארים בראשית הסיפור, אבל בעולם האמתי, הוא עולם הנצח שלאחר המוות, אש הגיהנום דבקה בהם לעד.⁷ הבחנה זו בין ראשיתו של הסיפור למשפטי הסיום ה"מיידיים" אותו מבהירה היטב שאם נוטלים מן הסיפור את המשפטים הספורים הללו המתייחסים לעולם היהודי, לפנינו סיפור אירופי מובהק שדבר אין לו עם המסורת היהודית. סיפור על נגן נבל, היורד אל עולם המתים בעקבות מלכתו האהובה שנחטפה לשם על ידי כוחות דמוניים, כדי לנסות ולהשיבה אל ארצות החיים אך נכשל בכך, איננו יכול להיות אחר, בעולם המושגים של ימי הביניים באירופה הנוצרית, מאשר המיתוס על אורפיאוס ואורידיקה. על פי הנוסח הקלאסי של המיתוס, כפי שנתפייט על ידי אובידיוס במטמורפוזות שלו,⁸ שמחת החתונה של אורפיאוס בן האלים הופרה לעד כאשר כלתו-אהובתו,

... בדרכה על הדשא

(מעבריה השניים עדת הניידות ליותה)

פתע פגעה בנחש – וינעץ את שיניו בה ותמת.

אורפיאוס מסתנן אל ההדס ומצליח לשכנע, באמצעות נגינתו המופלאה, את אלי השאול להרשות לו להוציא משם את אאורידיקה,

ותנתן לאישה, לאורפיאוס – אך בתנאי שאף פעם

לא יהפוך את פניו לעברה עד צאתם את אורנום

גיא התפתה; יזהר נא! ולא – לעולם לא יראנה!

אורפיאוס אינו עומד בציווי הטאבו, ומרוב דאגה לאהובתו מסתכל לאחור כדי לראותה, אך היא נחטפת חזרה אל תוך התופת, הפעם לנצח. אכן, בין המיתוס הקלאסי והסיפור העברי מצויים הבדלים רבים, אך הניסיון לאתר את מקורותיו בתרבות הקלאסית אינו נכון, כי המיתוס על אורפיאוס זכה באירופה הנוצרית של ימי הביניים לפופולאריות רבה, ושם יש לחפש את נקודות ההשקה או את התהליך האינטרקסטואלי שהתרחש בין הסיפור העברי לבין התרבות הנוצרית בת התקופה.

הנצרות האירופית של ימי הביניים התמודדה עם המיתוס של אורפיאוס כפי שהתמודדה עם מיתוסים "פגאניים" אחרים – באמצעות נשק האלגוריה. באופן כזה, וכפי שעשה הרמב"ם

7 הבחנה העולה בקנה אחד עם מסקנותיהם של מיכה פרי ודוד רוטמן, שבכך טמונים השינויים העיקריים שחלו במסורות גן-עדן וגיהנום במהלך מעברן לאשכנז במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה. ראו: מיכה פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל-אביב תשע"א, עמ' 195-254; דוד רוטמן, המופלא בסיפור העברי בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל-אביב 2011, עמ' 346-411.

8 פובליוס אובידיוס נזו, מטמורפוזות, תרגם שלמה דיקמן, ירושלים תשכ"ה, כרך שני, ספר עשירי, 1.85, עמ' 384-388.

ביחס לאגדות חז"ל,⁹ אין צורך לשלול או להעלים טקסטים העומדים בסתירה לתיאולוגיה הנוצרית; אפשר להשאירם על כנם, ובעת ובעונה אחת לטעון שכוונתו העמוקה של הסיפור המיתי אינה זו הגלויה לעין, אלא זו הטמונה בעומקו, והיא דווקא מאשרת, אם נדע לפרשה אל-נכון, את עקרונות התיאולוגיה הנוצרית. כך עשה כבר בואטיוס (ראשית המאה השישית), אשר היה אחד הראשונים שפירש בהרחבה את המיתוס, וכך עשו עשרות הוגים נוצריים בעקבותיו. לפי פירוש זה אורפיאוס מסמל את הממד הרוחני, המקודש, של העולם, ואורדיקה היא החומר, התשוקה והגוף. הוא כמה אליה, יורד עד תחתיות השאול המוסרי כדי להחזירה אליו, אך לומד שהחיים הראויים הם אלה של רוחניות טהורה, בלא חומר, בלא תשוקה גופנית – כלומר, את עקרונות הנזירות הנוצרית. ואכן, על פי כמה נוסחאות ביניים, לאחר חזרתו מן השאול הפך אורפיאוס לנזיר. אף שהפירושים והאלגוריות שלהם זכה המיתוס אצל הסופרים והתיאולוגים הנוצריים של ימי הביניים הם רבים ומגוונים, תפיסה זו היא העומדת בבסיסם.¹⁰

תולדותיו של מיתוס אורפיאוס בימי הביניים נוגעת לדיונו לצורך הסברם של כמה מוטיבים עיקריים בעיצובו של הסיפור העברי. ראשון להם הוא זהותו החברתית של הגיבור העיקרי בסיפור, אורפיאוס בן האלים, הנגן האלוהי ששינה איתני טבע, עצים והרים בנגינתו המופלאה; לעומת הליצן שתפקידו היה לשעשע את המלך בנגינתו: "והיה ליצן אחד בחצר המלך שיוודע לנגן בנבל ובשאר כלי זמר. ואמר השד לאותו הלץ, אינך רוצה ליתן לביתי מנה טובה? אמר הלץ, אני רוצה בעצמי להיות המנה טובה, איני רוצה להפרד ממנה." הכינויים "ליצן" ו"לץ" שבהם נוקט המספר העברי מצביעים על יחס של לעג ובוז לפמליה המקיפה את האצולה הנוצרית, שתפקידה היה לשרת או לשעשע אצולה זו.¹¹ דה-מיתולוגיזציה של המיתוסים הקלאסיים, שהייתה בין התהליכים התרבותיים החשובים באירופה של ימי הביניים¹² ירדה כאן, בנוסח היהודי של המיתוס על אורפיאוס, דרגה נוספת, כאשר בן האלים אינו הופך רק למלך בשך ודם כמו שאירע לדמויות מיתולוגיות אחרות, אלא לליצן עלוב בחצרו של המלך.

9 יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבווא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 107-145.

10 לסקירה מפורטת של הנושא, ועשרות טקסטים המפתחים פרשנות זו של המיתוס מכיוונים שונים ראו מחקרו החשוב של John B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1970.

11 הזיקה למוטיבים 'לץ' ו'ליצן' בעברית המקראית לא נעלמה, כמובן, מעיני המספר ומעיני שומעיו / קוראיו גם יחד (ראו לדוגמה, "מזימת איוולת חטאת ותועבת לאדם לץ", משלי כא, כד; תהלים א, א ועוד הרבה). סיפור חשוב אחר בקובץ הסיפורים שבכתב יד ירושלים הוא זה על הליצן שהפך הגמון העיר וירצבורג בעצתו של ר' אלעזר בר נתן (ראב"ן), שבו עסקתי במאמרי "הקדוש וההגמון" (לעיל, הע' 3), עמ' 315-320, שאף בו משמש המושג במשמעות לעגנית.

12 ראו קובץ המאמרים העדכני, והספרות הרבה הנמסרת בנושא אצל: L. Milis (ed.) *The Pagan Middle Ages*, New York 1998; וכן דיסרטציה שלא הצלחתי לאתר: David W. Burchmore, *Through Secret Sense: The Transformations of Myth in Medieval and Renaissance Literature*, Ph.D. Dissertation, University of Virginia 1978.

כך אכן נוהג בו השד המחופש לאציל, בבקשו ממנו לשלוח מתנה כלשהי – אפשר שכוונתו לשיר או למנגינה – אך הוא מציע את עצמו כמתנה למשפחה החדשה, שוב כלי או חפץ בידי בני האצולה.

נפילה זו של דמות הגיבור מבן אלים לליצן בולטת אף יותר לאור העובדה שבימי הביניים עוצבה דמותו של אורפיאוס בשני אופנים: דמות המוסיקאי הנודד, ה-minstrel של ימי הביניים, הנגזרת מאמנותו במיתוס הקלאסי, וזו של האציל-האביר שכדרישת האתוס החצרני יוצא להציל את אהובתו מידי כוחות הרשע באומץ רב, אפילו במחיר חייו שלו. ברומנסות הבינימיות שסיפרו מחדש את המיתוס ברוח התקופה משתלבים שני תיאורים אלה, של המנגן-הזמר הנודד ושל האביר האציל זה בזה, והם, על פי האתוס החצרני המקובל באירופה של ימי הביניים, מעלים את דמותו של אורפיאוס לדרגה שאינה נופלת מזו של המיתוס הקלאסי.¹³ קשה לפקפק בכך שמי שעיצב את דמות גיבור הסיפור העברי כדרך שהיא עוצבה, הכיר את הסיפור האירופי בנוסח זה או אחר, ושבסיפור האירופי טמונה אף משמעותו של הסיפור בחברה היהודית, כפי שאנסה להראות להלן.

השוואת מיתוס אורפיאוס הנוצרי לסיפור העברי מצביעה על מוטיב חשוב נוסף, והוא זיהוי אורפיאוס עם ישוע. אכן, בעולם העתיק הייתה נטייה לזהותו דווקא עם משה – כשתי דמויות שחתרו להכרה באלוהות אחת והביאו לייסוד המונותאיזם – אבל באירופה של ימי הביניים ובמגמות האלגוריות של פרשנות המיתוס שהוזכרו למעלה, אורפיאוס הוא פרוטוטיפ של כריסטוס דווקא.¹⁴ זיהוי זה החל כבר אצל אבות הכנסייה הראשונים, כאשר אורפיאוס, המוסיקאי ואיש הרוח האלוהי, סימל את רוחניותו של בן האלוהים שירד אל בור תחתיות כדי להציל את נשמת בני האדם, אֶוֹרִידִיקָה, מחומריותה ומחטאיה. בפירושים ובנוסחים אלה מתעלמים בדרך כלל מסופו הטראגי של המיתוס, עת נכשל אורפיאוס בחילוץ אהובתו מן השאול, כדי לא להציג את ישוע כמי שהובס על-ידי כוחות השאול.

השוואת פרשנויות אלה של המיתוס לסיפור העברי מעלה עניין רב חשיבות: הליצן, גיבורו של הנוסח העברי, הוא אכן דמות רוחנית למופת. אין הוא אציל או אביר שעיסוקו בחומר או באלימות, אלא במוסיקה בת-השמיים. למען נאמנותו לגברתו הוא עוזב את ביתו ואת חצר האצולה שבה היה בעל מעמד, והולך אחריה לממלכת השד, ואף שם הוא מוותר על עולם החיים בלא היסוס כדי ללוות את בת השר שלה היה נאמן בירידתה לשאול. כלומר, דמותו של הליצן בסיפור העברי מעוצבת כך שהיא תואמת הן את הנאמנות הפיאודלית האולטימטיבית, אף במחיר החיים, והן את הממד האנושי-הרוחני, זה המטוהר מכל תועלת וחומר. מבחינה זו תואמת דמותו של הליצן בסיפור העברי את שתי דרכי העיצוב העיקריות של אורפיאוס בימי הביניים; הן כאביר נאמן לגברתו, הן כהתגשמותה הרוחנית של האנושות – דמותו של כריסטוס. אפשר לומר מכאן שבסיפור העברי טמונה סתירה עקרונית בין הצירוף הנערץ בימי

13 Friedman, *Orpheus in the Middle Ages* (לעיל, 'הע' 10), עמ' 88-145.

14 שם, pp. 38-145, "Orpheus-Christus in the Art of Late Antiquity".

הביניים של הגיבור כאביר הנאמן ערמונות וכהתגשמות הרוחניות האלוהית, לבין דמותו הבזויה של משרת-בדרן בחצרות האצולה הנוצרית. להלן אבקש להציע שניגוד זה ישמש אמצעי עיקרי להבנת משמעותו של הסיפור העברי ולתשובה על השאלה שבה פתחנו: מדוע סיפרו בתרבות היהודית של ימי הביניים את המיתוס על אורפיאוס.



האיור מתוך: פרידמן, *Orpheus in the Middle Ages*, עמ' 174

ההקבלה בין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים לבין הסיפור העברי מעלה בפנינו שאלה מעניינת נוספת, והיא מקומה של האישה בסיפור. בנוסח הסיפור העברי אין כל הסבר לירידתה של האישה לשאול. היא הרי לא חטאה כלל, לבר מנישואיה לשד שנכפו עליה על ידי אביה. הנערה בסיפור לא נשאלה לרצונה להינשא לאותו שד, היא חיה בכרידות ובוודאי לא באושר, בניתוק מוחלט מן המשפחה והעולם שאליהם הייתה שייכת קודם מנישואיה, והיא נלקחת לגיהנום על ידי השד בלא שמסופר על חטא כלשהו שחטאה (אמנם הייתה נשואה לו במשך שלוש שנים, ועל כן אפשר שדמוניותו דבקה אף בה?). לעומת זאת, ב"מדרשים" הנוצריים של ימי הביניים על המיתוס של אורפיאוס מסופר שאכן אורפידיקה דרכה על נחש, אך לא היה זה נחש סתם אלא השטן, ולא היה זה אלא עונש על שנפלה ברשת פיתויו. המלומדים הנוצרים לא יכלו להחמיץ את האנלוגיה בין מפגש אורפידיקה עם הנחש בגן, לבין חוה והנחש שלא היה אלא השטן, והם אכן הרבו להצביע על כך.¹⁵ השוואת עניין זה בין הסיפור העברי לבין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים מצביעה על חלל מובהק בסיפור העברי – העדר מכוון או מקרי של חטאי המלכה, שהם ההסבר לסופה המר.

15 פרידמן, שם, עמ' 124-125.

פתחו של גיהנום

חיזוק לאבחנה זו אפשר למצוא בסיפור עברי מקביל, הסיפור הידוע בשם 'פתחו של גיהנום', שבו האישה אכן נחטפה לשם על ידי השדים כיוון שביקשה להתקרב אליהם יתר על המידה. אף שסיפור זה נחקר כבר ונתפרש בדרכים שונות, אל הקרבה בינו לבין מיתוס אורפיאוס לא שמנו לב עדיין. אביא את נוסח הסיפור מתוך קובץ הסיפורים המכונה 'ספר המעשים'¹⁶ שהועתק בכתב יד מצפון מזרח צרפת במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה:

מעשה באדם אחד שהיה עשיר גדול והיה לו אשה יפה מאד והיה אוהב אותה ביותר. והיה בחצרו ארבע חומות גבוהות ובצורות מאד. והיה בו פתח פתוח לחצירו. ובתוך אותן החומות יש מנהג כל הנכנס לא יצא ולא יחזור לביתו. ושני (ו)שעירים ירקדו שם. ויש אומרים ששם פתחו של גיהנם. והיה האיש רע ובליעל מאד ואשתו רשעה ובנים לא היו להם, והיא היתה מתאוה תמיד לבא עד אותו פתח ולראות מה שבתוכו. ובעלה ממאן אותה תמיד ושומר לפי שידוע שדעתה לשם. פעם אחת היה צריך המלך לאותו איש ושלח אחריו. וצויה האיש לאשר על ביתו לשמור אשתו להיות תמיד ולילך אחריה בכל מקום שתלך. הלך האיש אל המלך כאשר שלח אחריו ושהא (!) שם. ובין כך באה האשה ואמרה לאשר על ביתה, שמעני ועשה רצוני והניחני לילך בפני הפתח, ואני אתן לך כל מה שתרצה, כי ידעתי אם תעשה לי מה שאני מבקשת ממך, כי היטב אטיב עמך. אמר לה, אל נא אדונתי אל נא תעשי זאת ואל תפסידי ותאבדי עצמך בחנם ואדוני צוה אותי לאמר לשמרך ככבת עינו. כי נפלאות אהבתך עליו ומאד נעמת לו. ואל תעשי הרעה הגדולה הזאת ולא תורד שיכתו ברעה שאולה. אמרה לו: חייך שלא אלך אלא כנגד הפתח מרחוק כמטחוי קשת. והוא לא רצה לתת לה רשות. ויהיה היא מתאמצת ללכת מאד, עד שהלכה לחצר בעל כורחו ושלא בטובו ואין איש אתם בבית. צעק האיש בקול גדול ויספוק כפיו ויצטער האיש מאד ורץ אחריה והיא הלכה עד לפני הפתח. וכיון שבאה שמה הושיט אחד מבפנים את ידו ומשכה אליו לפנים והדלת סגר אחריה. אמר האיש: ואני אנה אני בא מן הצרה אשר ימצא את אדוני. הלך האיש והטמינו בחדר, והיה שם עד בא אדוניו אל ביתו. וכיון שבא ולא ראה את אשתו ואת עבדו, נפל לאפיו ארצה ויתפעם רוחו ויתעלף, ובאו כל שכיניו לנחמו וימאן להתנחם ויאמר: כי ארד אל אשתי אבל שאולה. ויבך אותה בכי גדול. הלך ופשפש בכל ביתו ולא מצא עד שבא לחדר משכבו ושמע שם גונח ומתאנח. ויאמר מי אתה(,) האתה זה פלוני עבדי אשר שמעתי גונח. א"ל אני עבדך המחוייב לך, ויבא אליו ויפול לפניו ויבך ויתחנן לו. א"ל היכן אשתי? עמד וסיפר לו כל המעשה. א"ל: בשבועה לא אשב ולא אשקוט ולא אנוח עד שאדע היכן היא ובאיזה מקום היא ומה היא עושה שם

16 על כתב היד וקובץ הסיפורים ראו: עלי יסיף, "ספר המעשים: לאופיו, מקורותיו והשפעתו של קובץ סיפורים מזמנם של בעלי התוספות", תרביץ נג (תשמ"ה), עמ' 409-429; מלאכי בית-אריה, "כ"י אוקספורד 135 Bodl. Or. — בשולי מאמרו של עלי יסיף", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 631-634.

ואם אוכל להיות עמה. מה עשה? נתן כל אשר לו לקרוביו והלך לו בשבי, עד שנכנס בתוך יער גדול אחד והלך בתוכו מהלך ששה ימים ופגע באיש אחד גדול מאד בקומה ושחור ומכוער ביותר. נתן לו שלום והחזיר לו שלום. ויחרד האיש ויפחד מאד ממנו כי לא ראה מעולם כמוהו. א"ל האיש הגדול: ידעתי מה אתה מבקש. את אשתך אתה מבקש לראות. אם תרצה לבוא עמי אראך מקומה ואתה תדבר אליה. א"ל: בשביל כל אוצרות המלך אם הוא רוצה ליתנם לי לא הייתי רוצה לילך עמך. א"ל האיש הגדול, יש בכיףך שום אדם שאתה בוטח בו? א"ל: הן. א"ל: הולכנו אלי היום שמונה ימים ותמצא אותי הנה. נפטר ממנו והלך לו ובא לביתו. ונתקבצו כל אוהביו אליו ושאלו לו אם מצא או שמע שום דבר מאשתו. אמר להם: הן. מי יש בכם שום אדם שרוצה לעשות מה שאצוננו? אם עשיתי שום טובה שבעולם לשום אדם מכס עתה באה העת והגיע הזמן שיכול לגמול לי כל מה שעשיתי לו כל ימי. בא אחד מנערי וואמר: אדוני אתה גדלתי ורוממתני מנעורי ועד עתה. תגזור עלי כל רצונך ואקיים כל מצותך ואהיה זהיר ונזהר לכל אשר תצוני. א"ל: כך חפצתי, כי מצאתיך נאמן ונעים מאד וכך אני בוטח. בא עמי ועשה כל אשר אצוך. וילכו שניהם יחדיו ויבאו ביער עד המקום אשר שם בתחלה ויצא שם האיש הגדול. וירא הנער אותו ויפחד ממנו מאד. א"ל רבו: בני, צריך אתה לילך עם זה האיש ויוליכך למקום אשתי ואתה תדבר אליה. ואם תוכל להביאה עמך, אתן לך מומן [רב] ותהיה יורש כל אשר לי. א"ל: כן אעשה כאשר דברת. הלך עמו והוליכו לתוך גיהנם וראה שם הרבה בני אדם שהיה מכיר סובלים דינם בגיהנם. ואדונו חזר לביתו. א"ל הנער: הראיני את אשת אדוני. הוליכו לחדר אחד וכמדומה לו שהיה כל החדר הקירות והגג מצפה זהב מופז והרצפה מאבנים טובות אדומות ומתלהבות. וראה אשת אדונו יושבת בקתדרה של זהב ומלובשת בגדי זהב וכל סביבותיה זהב כמדומה לו והיה בפניה שלחן של זהב ערוך וכל מני מאכלה אדומים ויש לה משמשים הרבה. יש מהם חותכין לפניה מאכלה ויש מהם מוזגין לה מייין לבן בתוך כוס של זהב. כיון שראה אותה נפל לאפיו ארצה ואמר לה: ברוך שחלק מכבודו לבריות בשר ודם שלא ראיתי מעולם שום מלכה מכובדת כל כך כאשר אני רואה שמכבדין אותך. ואדוני מצטער עבורך ואינו אוכל. כל הימים הוא מתענה והוא שלחני אחרך שתבואי אליו אם תוכלי. אמרה לו, אדוני שמע(ו)ני. כל מה שאתה רואה סביבותיי אש בווערת. החדר הזה והשלחן וכל מה שאני מלובשת וקתדרה שאני יושבת בה וכל מה שאני אוכלת אש הוא עד אבדון תאכל גופי ובשרי. והיין הוא אֶבֶר מהותך שאני שותה כל שעה ושעה. ואילו היה כל העולם כלו שלי הייתי נותן אותו ברצון לצאת שעה אחת לחוץ לקרר אותי שאני שורפת נשמת גופי. וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם. ותאמר לו שיעשה תשובה מן מעשיו הרעים, כי גדול כח התשובה. אמר לה: ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה? אמרה לו: מפני הרבה רעות ועוונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחד וחיללתי שבת ונדה הייתי שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת עשיתי. אמר לה: היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה? אמרה לו: לא. הואיל שלא היו לי בנים מעולם, ואם היה לי בן אחד מבעלי שיוכל לומר ברבים ברכו את יי' המבורך, והצבור עונין ברוך יי' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו, הייתי

נפדית בסוף שנתי. אמר לה: אלך ואספר לו כל זאת, ונתנה לו טבעת אחת שעדיין היה באצבעה שהוא נתן לה. ואמרה לו: אמור שיהא זה לו לאות שאתה אומר אמת מכל אשר תאמר אליו. נפטר ממנה והלך לו עם האיש שהביאו שמה. והוליכו עד המקום שלקחו ונפטר ממנו והלך לביתו. כיון שראהו אדונו שמח שמחה גדולה, וסיפר לו כל מה שראה ונתן לו האות והאמין לדבריו. מה עשה אותו האיש? הלך לבית הכנסת וביקש רחמים לפני הקב"ה בבכי גדול ובשברון לב ועשה תשובה גמורה ולא זז משם עד שפרחה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה, אותו האיש מזומן לחיי העולם הבא לקיים מה שנ' [שנאמר] להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

פירושים שונים הוצעו לסיפור זה, החל מתפיסתו כסיפור אקסמפלרי מאיים ומרתיע מפני פיתוייו של החטא ועד משמעותו הפסיכולוגית תוך חשיפת ממד האימה מפני המוות וחרדת חטאי המין.¹⁷ עם זאת לא שמנו לב עדיין לדמיון הרב בין סיפור זה לבין מיתוס אורפיאוס בימי הביניים, ולהשלכות שיש לדמיון זה גם על פרשנות הסיפור. האישה שנחטפת לגיהנום, חברה לחיים (לאו דווקא הבעל, כי בסיפור אורפיאוס העברי זהו הליצן המלווה אותה לכל אורך חייה, וכאן זהו צעיר שהבעל גייס למטרה זו) הנאמן לה עד שערי שאול, הפגישה עם דמויות מכרים מחייהם עלי אדמות — בכל אלה שותפים שני הסיפורים העבריים. גם בסיפור 'פתחו של גהינום' וגם במיתוס אורפיאוס בימי הביניים דומה הוא חטאה של האישה. על-פי גרסאות אלה, כפי שתואר למעלה, אורדיקה נתפתתה על-ידי השטן, ופסיעתה על הנחש היא תוצאת החטאים שבהם הייתה שקועה ועליהם נענשה. כזה הוא אף מהלך הדברים בסיפור 'פתחו של גהינום': האישה חטאה בחטאים חמורים, מיניים וחברתיים, ונחטפה לגיהנום על קרבתה הרבה מדי אל הדמונים ששכנו בחצרה. לעומתם, בנוסח אורפיאוס העברי, אין מסופר על חטא שחטאה המלכה, לבד מנישואיה לשד, שלא היו תלויים בה כלל. לפי כל קריטריון פילולוגי או ספרותי, יש ככל הנראה להשלים פרט חשוב זה שנשמט בסיפור העברי, כלומר שהמלכה נחטפה לגיהנום על חטא או חטאים שחוללה בחייה. כך נדרש מתוך ההשוואה לנוסחי מיתוס אורפיאוס בימי הביניים וסיפור 'פתחו של גהינום', וכך מחויב מתוך ההיגיון הפנימי של הסיפור. אפשר, כפי שרמזתי למעלה, שבמשך ג' שנות נישואיה לשד¹⁸ דבק אף בה משהו ממהותו הדמונית, ושיתוף פעולה כזה נתפס בסיפור העברי כחטא.

אין להימנע אף מזווית ראייה פמיניסטית של הסיפור, שלפיה אין להטיל באישה דופי, כי היא כחפץ בידיהם של הגברים הדומיננטיים בסיפור, העושים בה כרצונם: אביה, המבקש

17 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל, הע' 2), עמ' 386-391; לואיס לנראו, "המת הנודד והמאויים", בתוך: עלי יסיף (עורך), הקול — סיפור: מחקרים בפולקלור יהודי בעולם משנתה (סדן) — מחקרים בספרות עברית, כרך שישי, תל-אביב תשס"ז, עמ' 157-172; רוטמן (לעיל, הע' 7), עמ' 392-401. יש לשים לב דווקא בסיפור זה ל"גלישה" הז'אנרית בין אגדה למעשייה, כפי שתוארה אל-נכונה על ידי כלת ספר היובל, תמר אלכסנדר, "העיצוב הז'אנרי של סיפורי שדים", דפים לספרות 8 (תשנ"ב), עמ' 203-219.

18 לא ברור האם הכוונה היא לכשלוש שנים, או לכ"ג שנים. על-פי נוסח המעשה בוך' הייתה נשואה לו שלוש שנים בלבד קודם שנלקחה לגיהנום.

באמצעות נישואיה לשד להגדיל את עושרו, והשד, החושק באישה בשר ודם וקובע את גורלה בחייה ובמותה. האיור מן המאה החמש-עשרה המוצג כאן מבטא פרשנות כזו באופן חזותי ומדויק: אורדיקה הקטנה, העדינה והשברירית, עומדת מול שני גברים גדולים – אורפיאוס והשד – בעלי חזות חזקה ומאיימת, המחליטים באשר אליה וקובעים את גורלה. על מקומו של הליצן-הנגן בתוך מערך "פמיניסטי" זה ראו להלן.

הסיפור "המתהפך"

השוואת שני הסיפורים העבריים מבחינת דרכי ייהודם מעלה הבחנה תיאורטית מעניינת שלא שמנו אליה לב עד עתה ככלי באינטרפרטציה של סיפורי עם. כאמור, סיפור אורפיאוס העברי מציג את ההיבט היהודי רק לקראת סופו, כאשר מבקש הליצן-המוסיקאי להתגייר, ור' יהודה החסיד מורה לתלמידיו לעשות כן כדי לשחררו מאישה של גיהנום. השמטתו של נספח זה לסיפור יותיר בידינו לאמתו של דבר סיפור אירופי מובהק שאין בינו לבין התרבות היהודית ולא כלום (מלבד שפתו העברית). לכאורה, כך הדברים גם בסיפור 'פתחו של גהינום'. רק בשיחת שליחו של הבעל עם האישה באחד ממדורי הגיהנום שבו היא כלואה לעד, אומרת היא לו:

וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם. ותאמר לו שיעשה תשובה מן מעשיו הרעים, כי גדול כח התשובה. אמר לה: ובאיזה עון יש לך כל הדין הקשה הזה? אמרה לו: מפני הרבה רעות ועוונות שעשיתי כי ניאפתי לאיש אחד וחיללתי שבת ונדה הייתי שוכבת עם בעלי ועל עניים ויתומים לא ריחמתי, וכזאת וכזאת עשיתי. אמר לה: היש יכולת לשום אדם לפדותך מן הדין הזה? אמרה לו: לא. הואיל שלא היו לי בנים מעולם, ואם היה לי בן אחד מבעלי שיוכל לומר ברכים ברכו את יי' המבורך, והצבור עונין ברוך יי' המבורך לעולם ועד וקדיש כולו, הייתי נפדית בסוף שנת.

כלומר, רק עתה, לקראת סופו של הסיפור, נחשפים השומעים-הקוראים לעובדה המדהימה שאותו אציל יהודי היה, וכל האווירה הפיאודלית העולה מן הסיפור – אציל בעל אחוזה גדולה הנקרא לאסיפה אצל המלך ונתיניו נוהגים בו כאבירים למפקדם-אדונם – אינה מתייחסת אלא למשפחת אצולה יהודית, שלא רבות כמותה ידועות מן הכתובים. כלומר, מתרחשת כאן תופעה המוכרת לנו מן התיאוריה הספרותית, על פיה פרט ספרותי מפתיע המתגלה בסופו של הטקסט "מהפך" את משמעותו וכופה על הקוראים לחזור מחדש אל ראשיתו ו"לקרוא" אותו מחדש, לאורו של הפרט שנחשף בסופו. עתה, כאשר יודעים אנו שהסיפור הוא על משפחת אצולה יהודית, אנו חוזרים אל ראשיתו של הסיפור, וקוראים את התיאור המרחבי: האחוזה הגדולה, החצר הפנימית ובה פתחו של גיהנום, המכנה החברתי ההירארכי, העדרם של ילדים במשפחה, הזמנתו של הבעל להתייעצות בחצר המלכות, התנהגותו של הנאמן שהושאר לשמור על האישה, באופן אחר לחלוטין מאשר בקריאה ראשונה, שבה סברנו לתומנו שהמדובר במשפחת אצולה נוצרית למהדרין.

כפי שהוצע בתורת הספרות כבר לפני שנים לגבי תבנית "השיר המתהפך", אני מבקש להציע כאן את תבנית "הסיפור המתהפך".¹⁹ הפרטים הסיפוריים הנחשפים בפני השומע / הקורא בסופו של הסיפור משליכים עתה על משמעותו. ייתכן ויש לראות את הסיפור לאו דווקא כממוקד, כפי שחשבנו עד עתה, בחטאיה של האישה בלבד – אלא מצביע על חטאיה של משפחת האצולה היהודית כולה. אפשר שהעדר בניסיון-יורשים בהקשר זה הוא כבר ראשיתו של עונש על חטאם העיקרי, דמיונם לאצולה הנוצרית. בסיפור זה, כמו בסיפור ר' יהודה החסיד והעשיר האיסטניס שאף הוא ירד לגיהנום בבושת פנים לא פחותה מזו של האישה כאן על שגילח זקנו כי רצה להידמות לנוצרים שעמם הסתופף,²⁰ העדיפה המשפחה היהודית את הקרבה אל העולם הנוצרי ואת ההידמות אליו מאשר את הקרבה אל מנהגי היהודים ואת השמירה על צווי המוסר העתיקים החלים עליהם. אמנם האישה נענשה בחומרה והבעל יצא בעור שיניו לאחר שהספיק לחזור בתשובה, אבל החטא הראשי – ההידמות לגויים וההליכה בדרכיהם – משותפים לשניהם.

בסיפור אורפיאוס העברי יהודים פטורים מדין הגיהנום או שזמנם שם קצוב, כפי שראינו. טענה זו תואמת את ההבחנות בדבר השינוי שעברו תיאורי גן עדן וגיהנום במקורות היהודיים שלאחר מסעי הצלב, שבהם ההבחנה אינה עוד בין צדיקים לחוטאים, כפי שנאמר במקורות חז"ל,²¹ אלא בין יהודים לגויים. נוצרה כאן, לפי טענה זו, הבחנה ברורה בין היהודים שמקומם בגן עדן לבין הנוצרים שמקומם בגיהנום, טענה שהייתה גם ביטוי לצורך בנקמה על הפרעות הקשות ביהודים, וגם מחסום בפני מגמות התנצרות של יהודים בתקופה זו.²² טענה כזאת, הנשמעת בכיורו בסיפור אורפיאוס העברי, היא ראייה נוספת לכך שיש להוסיף אף סיפור זה לקבוצת הסיפורים הגדולה בקובץ הסיפורים שבכתב-יד ירושלים, שיש להקדימה לתקופה שסביב שנת 1300. לגבי הסיפור 'פתחו של גהינום' הדברים ברורים, כי הוא נעתק בכתב יד בן המחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה.²³

והרי האישה הכלואה בגיהנום היא יהודיה, והיא אף אומרת מפורשות: "וכך תאמר אל אדוני ותאמר לו שכל פושעי ישראל בגופן כך הם בגיהנם", אמירה המהדהדת באופן מילולי

19 מנחם פרי, "השיר המתהפך: על עיקרון אחד של הקומפוזיציה הסמנטית בשירי ביאליק", הספרות א (תשכ"ט), עמ' 607-631: "...יש שירים – ואלה הם השירים המתהפכים – שבהם פועל רצף השיר פעולה מסוג אחר על ההבנה שנבנתה בתחילת השיר. שלביו הנוספים של השיר... מבטלים בשירים אלה את אשר השתמע בהתחלה; משנים את התפיסה הראשונה עד לבלתי הכר או מעמידים אותה על ראשה" (עמ' 610).

20 עלי יסיף, אגדת צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים, תל-אביב 2011, עמ' 54-63.

21 בבלי, ראש השנה יז, א: "פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנום ונידונין בה י"ב חדש. לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמטין נשרפת ורוח מפורתין תחת כפות רגלי צדיקים... אבל המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיתתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים... יורדין לגיהנום ונידונין בה לדורי דורות... גהנם כלה והן אינן כלין".

22 פרי, מסורת ושינוי (לעיל, הע' 7), עמ' 242-252.

23 ראו ניתוחו הפילאוגרפי של כתב היד אצל בית-אריה (לעיל, הע' 16).

ממש את דברי חז"ל בעניין זה. כלומר, סיפור זה אינו מאשר את ההבחנות שהוצעו במחקר ההיסטורי, ושונה באורח עקרוני מסיפור אורפיאוס העברי. עם זאת אפשר שדווקא הבדל זה בין הסיפור ובין מדרשי גן-עדן וגיהנום בני התקופה ראייה נוספת הם לפירוש שהצענו כאן לסיפור. אם אכן נושא הסיפור אינו חטאיה הייחודיים של האישה, אלא חטאה הקולקטיבי של משפחתה, שהייתה משפחה יהודית שחיקתה את מנהגי האצולה הנוצרית, הרי שטענת הסיפור היא ברוח ה"מידה כנגד מידה": מי שנראה כגויים, נוהג כגויים וחוטא כמותם, ייענש לא כדרך שיהודים נענשים, אלא כמו גוי. הסיפור אומר בלשון אחרת: הייתם גויים בחייכם, עתה תענשו כגויים לאחר מותכם. לכן, האישה תישאר לעד במדור הגיהנום ועונשו האכזרי, ולא ייקצב עונשה לאחר שנים-עשר חודש כדין היהודים.

אכן, הסיפור, כדרכם של סיפורי עם, אינו "משקף" מציאות, אלא משתתף בשיח על המציאות, נוקט צד ועמדה במחלוקת עקרונית, אפילו קיומית, שהעסיקה את החברה היהודית בכל מהלכם של ימי הביניים: שאלת מתיחת גבולות הקרבה אל חברת הרוב הלא-יהודית. "חצרנים", "נגידים" ו"פרנסים" יהודים היו מקורבים לחצרות השלטון לא רק מכוח תפקידם, אלא אף מרצונם להידמות לחברת הרוב בגינוני מלכות, בלבוש, במראה, בשררה. השאלה עד היכן החתירה לקרבה מסוכנת כזו לחברה הלא-יהודית מותרת, ומתי היא הופכת לפריצת גבולות אסורה טרדה את המנהיגים הדתיים והקהילתיים בכל מהלכם של ימי הביניים, והיא נשמעת היטב בספרות השאלות והתשובות, בספרות ההלכה ובספרות המוסר.²⁴ טבעי שנמצא את הדיה של שאלה קיומית זו אף בספרות העממית של ימי הביניים. ואכן סיפור "פתחו של גיהנום" הוא נרטיב מובהק של פריצת גבולות כזו, בו משפחה הנראית נוצרית לכל דבר מתגלה כמשפחה יהודית, להפתעתם של קוראי הסיפור ושומעיו. כאילו אומרים מספרי הסיפור לקהלם: ראו עד כמה רחוק יכולים מנהיגינו ללכת בבקשם להידמות לגויים, עד שאי אפשר כלל להבדילם מהם, ועד כמה עשויה קרבה זו להובילם לאבדון. הסיפור היהודי בנוי ללא ספק על תשתית של סיפור אירופי כלשהו – אפשר זה על הכומר שביקש לראות את השדים ונחטף לגיהנום, או הדומים לו, שסופרו על-ידי קיסריוס מהייסטרבך בראשית המאה ה-13²⁵ – אך תהליך הייחוד שעבר מעמיד אותו במרכזה של מחלוקת רבת חשיבות בתוככי התרבות היהודית של התקופה.

24 לנושא זה הוקדשו לא מעט עבודות. ראו רק לדוגמה: יעקב כ"ץ, בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים תשכ"א; קנת סטאו, מיעוט בעולם נוכרי: היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ז; שמחה גולדין, הייחוד והיחיד: חידת השרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, תל-אביב 1997; Robert Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge 2006.

25 למשל: חבורת תלמידים שרצו לראות את השדים ופנו למומחה לדמונולוגיה. הוא צייר עיגול שהם עמדו בתוכו, והזהירים לא להושיט כל איבר מחוצה לו, לא לתת ולא לקבל דבר מן השדים. השדים התחזו לנשים יפות, ואחת מהן הציעה טבעת זהב יפה לאחד מן הצעירים, וכאשר הושיט את ידו לקחתה – נעלם השד יחד איתה. רק לאחר איומים ותחינות הסכימו השדים להחזירו מעולמם. הוא

הליצן היהודי

הזיקה בין סיפור אורפיאוס העברי ל'פתחו של גהינום' מורה על כך שיש לראות אף אותו כשייך לסוג "הסיפור המתהפך", ולהשתמש בתבנית זו כאמצעי לפרשנותו ולהבנת הסיבות שמיתוס פגאני / נוצרי מעין זה עבר תהליך של ייחוד וסופר בחברה היהודית של התקופה. מראשית הסיפור ועד סופו הדמות המובילה, זו העוברת שינוי רדיקלי, היא של הליצן-המוסיקאי. הליצן מוצג במהלך הסיפור כדמות "רוחנית" על רקע האנשים הסובבים אותו: האציל תאב הבצע, משרתיו הדואגים לעצמם בלבד, השדר-הדמון שחשק בבת אנוש. הליצן לעומתם יודע לנגן בנבל ובכלים אחרים, ואפילו השד הנורא מחזר אחר אמנותו. אבל, לבד מהיותו אמן שעיסוקו ברוח, הוא אף מופת של נאמנות: הוא הולך אחר גברתו עד שערי מוות ממש. אף שהוא לא צווה כשאר משרתי הנסיכה להצטרף אליה בדרכה לעירו של בעלה, הוא ממשיך ללוותה גם כאשר כל שאר המשרתים נסוגים מן העיר הדמונית וחוזרים לביתם, ושוב הוא הולך אחר גברתו עד שערי שאול, אף שיודע הוא שמשם אין חוזרים. אכן, אישה של גיהנום דבקה בו, עד שזכה שר' יהודה החסיד ציווה לגיירו. כלומר, עתה הליצן הוא יהודי מבחינת ההלכה, אך האם לא תכונותיו ומעשיו עד עתה הם שהכשירו אותו לכך? הרי אין ספק בכך, מבחינת ההיגיון הסיפורי, שר' יהודה החסיד הכיר את כל עברו של הליצן-הנגן, ועל כן הורה לתלמידיו לגיירו – כלומר, שהליצן-המוסיקאי ראוי היה להיות יהודי, ואקט הגיור לא היה אלא מעשה פורמאלי שהשלים את המהלך הביוגראפי שהסיפור חשף מלכתחילה.

מדברים אלה אנו למדים כיצד מספרים יהודים בתקופת ימי הביניים, ואפשר שגם הקהל שאליו היה מיועד הסיפור, ראו תכונות מסוימות כ"תכונות יהודיות", המכשירות אפילו גוי להפוך באופן טבעי ליהודי. עלינו לשים לב לכך שבאופן משונה ר' יהודה החסיד לא הורה לתלמידיו להעבירו שום תהליך של גיור, או ללמדו תורה ומצוות. ככל הנראה, מבחינת ההיגיון הסיפורי התכונות שבהן ניחן ושעל פיהן התנהג הכשירו אותו מלכתחילה להיות יהודי. אפשר למקד תכונות אלה בשתיים עיקריות: רוחניות ונאמנות. על רקע האלימות, תאוות הבצע, הדמוניות, ה"כיעור" (לשון הסיפור) של העולם הנוצרי, מצטיירת דמותו של הליצן-המוסיקאי כיוצאת דופן, כמי שחייו הם חיי נפש ורוח ולא חיי חומר, שפיכות דמים ובצע כסף. אף הנאמנות, שהייתה חובה מוסרית כה מרכזית במנטאליות הפיאודלית של ימי הביניים, נתפסת בסיפור זה כתכונה "יהודית" מובהקת. נאמנותו של היהודי לחובותיו, לאדונו ולעולמו המוסרי חזקות יותר מאחיותו בחיים, והוא מוכן להקריב את חייו על מזבח תפיסת עולמו המוסרית.

אפשר, ויש להבין, את הדגש המושם בסיפור על תכונת הנאמנות כתגובה עקיפה אך חדר-משמעית על אחת הטענות המקובלות על החברה הנוצרית בת התקופה – דווקא על חוסר

והחזר חיוור, מלא אימה, וסיפר על המחזות הנוראים שחזה בגיהנום. כדי להירפא, הוא חזר בתשובה והפך לנזיר. Caesarius of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, trans. H. von E. Scott and .C.C. Swinton Bland, London 1929, vol. 1, Book V, no. 4, pp. 318-320

נאמנותם של היהודים לחברת הרוב הנוצרית "המארכת" אותם. כבר בשנת 1205 התייחס האפיפיור אינוקנטיוס השלישי אל היהודים באחת מאיגרותיו, וטען שהם מגשימים בהתנהגותם כלפי מארחיהם הנוצרים פתגם עממי נפוץ המאפיין כפויי טובה ובוגדים: "היהודים הם כמו עכבר בכיס, כמו נחש הכרוך סביב מותניו של אדם, כמו אש הדולקת בחיקו".²⁶ כלומר, הם מסכנים בעצם נוכחותם את חברת הרוב המארכת אותם, כמו הנבזים שבבוגדים. אפשר שהעלאת תכונת הנאמנות היהודית שבסיפור לדרגת מאפיין כה בולט של תכונותיהם לא באה אלא לסתור את טענת החברה הנוצרית כלפיהם, שנשמעה אפילו בחוגיהם הגבוהים ביותר. עלינו להזכיר את שאמרנו למעלה, שאף פרשנות ימי הביניים הנוצרית למיתוס אורפיאוס ראתה בו פרוטוטיפ של ישוע, וביטוי לרוחניות הטהורה לעומת עולם החטאים המתגלה בגיהנום. כלומר, הפרשנות היהודית למיתוס זה, כפי שהיא עולה מן הסיפור, אינה שונה הרבה מזו הנוצרית. אך בעוד בפרשנות הנוצרית אורפיאוס הוא התגשמות של בן-האלוהים בגיבור הפגאני, בסיפור היהודי אין מדובר בהתמקדות בדמות קונקרטית אחת, אלא בדמות עממית (=ליצן, כל-אחד) אשר בעצם אישיותו והתנהגותו מייצג את הדרך שבה ראתה החברה היהודית את עצמה ואת ייחודה על רקע החברה הנוצרית בת התקופה. סיפור אורפיאוס העברי לימדנו שקליטת מסורות סיפור זרות אל תוך הסיפור היהודית לא באה רק לקלוט אותם בתוך התרבות היהודית, כדי שיהיו "נוחים" יותר לסיפור ולשמיעה, כפי שסברנו בעיקר עד עתה, אלא להשתמש בהם כהיגד, כהבעת עמדה על יחסה של החברה היהודית אל הקונטקסט התרבותי הזר שהיה מקורם של סיפורים אלה. משמעות, או תפקיד זה של הסיפורים, אינו מצוי, כפי שראינו, באמצעים הגלויים של ייחוד הסיפור, אלא בממד העומק של המבנה הסיפורי ובדרך האפיון של דמויותיו, והוא עולה לא רק מן ההשוואה אל נוסח או נוסחים קרובים, כפי שנעשה עד עתה, אלא מתוך אוירת התקופה כולה, מתרבותה וממתחיה.

26 הציטוט מובא מ־Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the 11th Century*, New York, 1966, vol. I: 115.

על הטקסטורה של הטקסט בשירה העברית בימי הביניים: חַאתֶם אַלְטָאִי, שְמוּאֵל הַנְגִיד וּמָה שְׁבִינִיהֶם

חביבה ישי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

שאלת רב-השכבתיות העסיקה רבות את בעלת היובל, שלימדה אותנו בכתביה לקשור קשרים בין סוגות ספרותיות שונות (בין הפתגם לשיר העלילתי, למשל), בין מסורות ספרותיות שונות (שבעל-פה ושכתב, למשל), בין אוניברסאליות ללוקאליות ובין יסודות קבע ליסודות של תמורה. במאמרה "בין פתגם לשיר במסורת יהודי ספרד"¹ מביאה תמר אלכסנדר את דבריו של חואן די מאל לארה, שכתב כי "הפתגם אינו אוברד כאשר שרים אותו משום שהשיר יכול להפוך לפתגם ולהיפך"². אנסה לתאר במאמר זה טרנספורמציה דומה בין שירי שמואל הנגיד ב'בן משלי' לבין סיפורי חַאתֶם אַלְטָאִי; היחס בין השיר (שהתקצר) לבין הפתגם כמוהו כיחס בין הסיפור (שהתקצר) לבין השיר. קביעתה של אלכסנדר לגבי השיר והפתגם נכונה, להבנתי, גם לגבי הסיפור והשיר: "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"³.

טקסטורה של שתי וערב

בשיר תשובה ליהודה הלוי על שיר שקיבל ממנו מאפיין משה אבן עזרא את הטקסטורה של הטקסט: "מְשִׁי חֶבֶר מְהַדְבֵּר, הַבֵּין שְׁתֵּי, הַתֵּם עֲרָבוּ"⁴. מארג השיר, הטקסטורה שלו, כמוהו

- 1 תמר אלכסנדר, "בין פתגם לשיר במסורת יהודי ספרד", בתוך: עלי יסיף, חביבה ישי, אוריה כפיר (עורכים), אות לטובה – פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן; מכאן יא, איל פריזנט 1 ו 2012, עמ' 251-272.
- 2 שם, עמ' 253.
- 3 שם, עמ' 272.
- 4 חיים בראדי, משה אבן עזרא, שירי החל, ברלין תרצ"ה, ספר ראשון, סי' יז, עמ' כב, טור 9.

כאריג משי, ש"שתי"ו" (חוטי השתי שלו) – הבינה, ועָרְבוּ (חוטי הערב שלו) – התום. החוטים מתחלפים בשירים אחרים, כגון: "שתי"ו עָרְמָה, עָרְבוּ תְּמָה, לֹא יֵשׁ מְשֹׁרֵר"⁵, אך הטקסטורה נשמרת: השיר העברי מימי הביניים הוא מעשה שזירה של שתי וערב.

שתי וערב היא שיטת שזירה של חוטים אופקיים בין חוטים אנכיים, היוצרת מארג צפוף. ה'שתי' הם חוטי האורך האנכיים, מלשון 'תשתית', שכן הם מתוחים לאורכו של נול האריגה. ה'ערב' הם החוטים האופקיים, מלשון 'עירוב', שכן הם שזורים בין חוטי השתי. ישנו הברל ברור בין החוטים: חוטי השתי הם דקים וחסרי צבע. הדוגמה שעל האריג נוצרת על ידי חוטי הערב בלבד. חוטי השתי אמנם חסרי צבע (נסתרים), אך הם תשתיתו של המארג על הנול. תפקידם להחזיק את המארג בלי להיראות. למרות היותם דקים ושקופים הם ניתנים לראייה, וכשמגלים אותם מבעד לתמונה של חוטי הערב, המארג כמו 'נכנס' לפוקוס הנכון ואפשר לראות את הטקסטורה כפי שנוצרה על פני הנול.

על פי הבנתי, וכך אנסה להראות במאמר זה, השיר העברי בימי הביניים נוצר על ידי שידוך ולא על ידי היתוך; החומרים הספרותיים הערביים לא הותכו כדי לשמש ליציקה של שיר עברי חדש, אלא נשזרו בשיר העברי בעזרת הנול הספרותי בן הזמן. השזירה יצרה טקסטורה חדשה. בלשון מטפורית נאמר כי הטקסטורה של הטקסט העברי בימי הביניים עשויה משתי וערב, כאשר החומרים הספרותיים הערביים הם חוטי השתי והחומרים הספרותיים העבריים הם חוטי הערב. חוטי הרוחב העבריים נארגים לתוך חוטי האורך התשתיתיים הערביים. על פי גישה זו אין חוטי השתי (הערביים) בלבד יכולים להיות אריג של ממש; חוטי הערב (העבריים) הם שנותנים לאריג את צבעו ואת דוגמתו, או תמונתו. מאידך ארצה להראות שלאחר גילוי חוטי השתי אי אפשר יהיה להתעלם מהם עוד.

מאמר זה מבקש לבחון את הטקסטורה העברית-ערבית של 'בן משלי' לשמואל הנגיד (ספרד, 998-1056) ולהראות כיצד חוטי הערב העבריים שזורים בין חוטי השתי של סיפורי עם ערביים קדומים (מתקופת הג'הליה). אני, למעשה, הופכת את המטפורה האוטנטית של משוררי ימי הביניים לכלי פואטי שיסייע לי לתאר את התופעה הספרותית של הטרנספורמציה ה'ואנרית ב'בן משלי'.

האם 'בן משלי' הוא ספר 'אָדָב'?

למן המאה התשיעית פשט בספרות הערבית המנהג ללקט אמרות, פתגמים, קטעי שירה ופרוזה וסיפורי קורות (אָדָבִי), לשבצם בחיבורים ולכנסם בקבצים. אלה היו ימי ההתפתחות והפריחה של ה'אָדָב' הערבי. הספרות המכונה 'אָדָב' לסוגיה היא מכלול ידיעות ומובאות כמעט מכל מקום אפשרי: קוראן, חֲדִית', סיפורי הנביאים, שירה, תורת הלשון, הפילוסופיה והמדעים, קדמוניות הערבים, משלים, פתגמים, בדיחות ואמרות חכמה. מכוון ומכוח הפגנתן של סך הידיעות והמובאות הללו נחשב המשכיל למשכיל.

5 שם, סי' סג, עמ' סא, טור 4.

"כז'אנר ספרותי" מלמד אותנו פליישר, "ה'אָדב' הוא... הצגה וירטואוזית של השכלה, הפגנה של ידיעות מופלגות – רחוקות ככל האפשר ומגוונות ככל האפשר – בנסתרות החכמה והמדע. בעל ה'אָדב' גיוון את כתיבתו בכתי שיר של משוררים מפורסמים, והוסיף על דבריו תבלין של אנקדוטות נחמדות על גדולי ההוגים, היוצרים והמלכים".⁶ לגבי התמהיל הלקטני הזה, קובע ארזי, ואני מסכימה עימו, כי ה'אָדב' אמנם נחשב לז'אנר בעיני הקוראים המודרניים, אך לא כך היה הדבר בעיני התיאורטיקנים של תקופתו. ההרכב של ה'אָדב' כל-כך מגוון, שקשה היה לבני ימי הביניים לגבש אחידות כלשהי לגביו. ללא אחידות אי אפשר היה להגדירו כז'אנר. גם בשל כך נוטה ארזי להגדיר את ה'אָדב' כענף של מדעי הרוח, ומוסיף כי "ה'אָדב' אינו חלק מהספרות, אלא משתרע הרבה מעבר לה. החברה של ימי הביניים הבינה זאת היטב בהגדרה אותו כאחד מעמודי התרבות ומקור העושר של מדעי הרוח. כל המצמצם את ה'אָדב' לכלל סוגה גרידא עלול לשלול ממנו את עטרת תפארתו".⁷

טענה רווחת במחקר היא, ש'בן משלי' שייך לספרות ה'אָדב', מתוך שאפשר למצוא בו פתגמים, משלים, מכתמים ודברי בינה האוצרים בתוכם תרבות שלמה של מסורת (שבכתב ושבעל-פה), פילוסופיה וספרות עולם.⁸ אני מבקשת לטעון, למרות זאת, ש'בן משלי' אינו נמנה על ספרות ה'אָדב'. ספרי 'אָדב' בעברית אנו מוצאים רק עם כניסתה של הפרוזה החרוזה לספרות העברית בספרד.⁹ אמנם ניתן למצוא ב'בן משלי' עקבות ברורים מספרות ה'אָדב',¹⁰ אך הוא שייך באופן ברור לז'אנר משלי החכמה והמוסר העבריים:

משוררי אנדלוס העברים ראו במשלי החכמה לא חומר קישוטי, אלא סוג ספרותי חשוב שיש לו זכות קיום עצמאי בעולמה של השירה... השירה העברית הפקיעה את המשלים מפני מי שאמרום כביכול, ועשתה את רעיונותיהם, בדומה לרעיונות הבאים בשירים בכלל, הפקר גמור, קניין שהמשורר, העושה את גולמם כלי, נעשה בזכות זה גם יוצרם. מהלך זה אינו 'ערבי', גם אם הוא מעוגן בשרשיו במציאות התרבותית הערבית, אלא הוא כמדומה המשך למסורת העברית, שראשיתה בספרות החכמה של המקרא, והמשכה במשלי בן סירא. נציגה המובהק של השיטה הזאת הוא כמובן ספר 'בן משלי' של שמואל הנגיד.¹¹

- 6 עזרא פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים תש"ן, עמ' 27-28.
- 7 אלברט ארזי, "ארב": מבקרים ספרותיים וסוגות בתרבות הערבית של ימי הביניים, בתוך: נתן וסרמן (עורך), חוטים נטוים, ראשיתן של סוגות ספרותיות בתרבויות עתיקות, ירושלים תשס"ב, עמ' 110.
- 8 ראו למשל: ישראל לוין, שמואל הנגיד – חייו ושירתו, [תל אביב] תשל"ד, עמ' 156-157.
- 9 הספרים הקדומים יותר כגון 'אלפָּרַג' בְּעַד אֶלְשֶׁה' ('חיבור יפה מן הישועה') לרב נסים בן יעקב, 'תיקון מידות הנפש' לשלמה אבן גבירול, 'פְּתָאב אֶלְמַחְאֶצְרָה וְאֶלְמַדְאֶפְרָה' (ספר העיונים והדיונים) ו'מְקַאֲלָה אֶלְחֶדִיקָה' למשה אבן עזרא נכתבו בערבית. ראו גם: פליישר, באבשאד (הערה 6), עמ' 28-29.
- 10 ראו: נח בראון, "לחקר המקורות של 'בן משלי' לר' שמואל הנגיד", בתוך: הכינוס העולמי למדעי היהדות א', ירושלים תשי"ב, עמ' 279-281; יהודה רצהבי, "למקורות בן משלי ובן קהלת", תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 301-304.
- 11 פליישר, באבשאד (הערה 6), עמ' 29.

למרות זאת, הנגיד עצמו מעיד על עצמו: "וְאֵלֶּה מַעֲלֹת בֵּינָה וּמִדּוֹת / אֲשֶׁר הֵמָּה בְּקוֹ יֵשֶׁר נִכְוָנוֹת / לְקַחְתִּים מִלְּשׁוֹנוֹת הַחֲכָמִים / וְחִידוֹתָם וְסִפְרֵי הַתְּבוּנוֹת." ¹² גם בנו הצעיר של שמואל הנגיד, אליאסף, שערך את 'בן משלי', מעיד בהקדמתו:

וכולו בעל סגנון קל, משקלים מאוזנים, עניינים ומילים נבחרים, יסודות ורעיונות לקוחים מאמרות החכמה של האומות השונות והלאומים הנבדלים, הנמצאות בקרב ספריהם ועל לשונותיהם השונות, ו(ממשלים) נפוצים, חקוקים על פיות משכיליהם והמוניהם ו(מ) המצאותיו המצורפות אליהם כפי מה שנראה בעיניו וזימן לו זמנו וכשרונו. ¹³

"ניכרת אצל הנגיד היטב השפעתן של שלוש יצירות מופת בספרות ה'אָדָב' הערבית, קובע לזין, "שהיו ידועות ליוצרים עבריים מרובים בספרד: 'כלילה ודמנה'; וכן 'עיון אלאכ'באר' (=מבחר הידיעות) לאבן-קוטיבה; ו'אלעקד אלפריד' (=ענק הפנינים שאין משלו) לאבן-עבד רביהי מקורדובה". ¹⁴

'בן משלי', על אלף וקרוב למאתיים משליו, אמנם לא נכלל בספרי ה'אָדָב', אך הנגיד נהג בכתיבתו כ'אדיב' לקטן. התרבות הלקטנית של ה'אָדָב' ייחדה מקום של כבוד ל'ערב', הם הערבים הטהורים, הבדווים בני המדבר, נושאי התרבות הערבית המקורית טרם האסלאם. אחד מהם היה חאתם אלטאי, גדול נדיבי ערב בתקופת הג'אהליה. דמותו של חאתם וסיפורי קורותיו יהיו את חוטי השתי בנול הספרותי שיוצג בהמשך המאמר. חוטי הערב של אותו נול יהיו שירי 'בן משלי' לשמואל הנגיד.

מדת הנדיבות ב'בן משלי'

חכמתו של 'בן משלי' היא חכמת חיים מעשית, המתנסחת בעשרים ושניים פרקים בכללים, בניסיונות ובמסקנות דידקטיות בצידם. המכתמים המקובצים בו מתוארים על ידי רוזן כ"גבישים קטנים ומלוטשים של חוכמה וניסיון חיים, ריטוריקה ושנינות לשון... חוכמת המשלים איננה הגות פילוסופית מעמיקה אלא חוכמת היום יום, ובעיקר חוכמת היחסים שבין אדם לחברו... חוכמת הספר איננה חוכמה אישית, פרי ביוגרפיה או פסיכולוגיה של פרט זה או אחר, אלא חוכמה שהתחשלה וזוקקה בניסיון הדורות, ובאמצעות מסורות ספרותיות". ¹⁵

אחד מן הנושאים של אותם גבישי חוכמה הוא מידת הנדיבות, המופיעה בגווניה השונים בשלושים וחמישה מכתמים. ¹⁶ ככולם נוכחת מאוד התשתית האיתנה של ספרות המוסר

12 שלמה אברמסון, רבי שמואל הנגיד, בן-משלי, ירושלים תש"ח, סי' תמט, עמ' 127.

13 שם, הקדמת בן המחבר, עמ' IV-III.

14 לזין, שמואל הנגיד (הערה 8), עמ' 157.

15 טובה רוזן (עורכת), שמואל הנגיד – שירים, סדרת שירת תור הזהב בספרד בעריכת ישראל לזין, תל-אביב 2008, עמ' 168.

16 למיונם ראו: אברמסון, בן-משלי (הערה 12), עמ' כב-כג.

היהודית, הגורסת כי "נותן לרש – אין מחסור, ומעלים עיניו – רב מארות" (משלי כח, כז); "מתן אדם ירחיב לו, ולפני גדולים ינחנו" (משלי יח, יז) ו"יש מפזר ונוסף עוד" (משלי יא, כד); "פיזר, נתן לאכיונים – צדקתו עומדת לעד" (תהילים קיב, ט). אברמסון סיכם במבוא למהדורתו את אופייה של מידת הנדיבות כפי שהיא מופיעה ב'בן משלי':

חובה על האדם הנרוב, כי טובה שחננך ה' בה תלך לה – אם לא תטיב בה לאחרים, וזכור כי... עליך לסבול מכאוב חסד אם רצונך בתהלה ובשכרה. ואל תצבור הון ושנא כסף אשר לא יפוזר בהוצאה. ובעת שאול דל ממך, זכור כי כספך לא תמיד שלך היה ולא לעולם יהיה, ועל כן קנה בו תהלות... ופזר הונך, כי כל הון יש לנותן ואין כל לאוסף, וה' חננך בו כדי לפזרו... על ידי מתן תעלה לגדולה, והנדיב שמח בנתינה וכנגינה היא לו, אבל הכסיל יחזור בו אחר שגמל טובה. ויש נדיב הנותן רב לאוהב ומעט לשונא, ויש שנמנע מלתת לרשע אף מעט. לפעמים יש לך להשיב פני שואל אם הוא שואל ממך שאלה קשה, אבל כשאתה מבטיח אל תצריך להגבות הבטחתך אלא מהר ותן. יתר על כן, טרם ישאל תן.¹⁷

על חובת הנתינה

במשקל ובחריזה, בלשונו המעוצבת של הנגיד, הדברים נשמעים כך:

"תן לענייך פְּכָרְכָתְּ אֲלֵ אֲשֶׁר נָתַן לָהּ, וְכִמּוֹ אֲשֶׁר תִּתֵּן קֶבֶץ / יֵאָבֵד אֲשֶׁר יִתֵּן וְלֹא יִקְנֶה כְּמוֹ נָתַן, כְּטוֹבֵעַ עֲדֵי-גְרוֹן בְּבֶן".¹⁸ הצימודים הגזריים מן השורש נ-ת-ן החוזרים ונשנים מעמידים במרכז את חובת הנתינה באשר היא. חובת הנתינה חלה על כל מי שקיבל, ואל לו להפסיק את הברכה. "תִּקְבֹּץ לָהּ וְלִבְנָהּ, אוֹלָם לְפָנֶיךָ תִּשְׁבֹּת / אֵין בְּנִדְיבוֹת מַחְסוֹר גַּם-אֵין לְכִילֵי הַרְבוֹת".¹⁹ מידת הנדיבות לא תביא בפזור הממון לידי מחסור, כפי שמידת הקמצנות לא תביא לידי הגדלת הממון. כך מזהיר הנגיד את מי שמתכוון לקבץ את ממונו ולא לפזרו מחשש שיחסר. להדגשת העיקרון שהנדיבות שבנתינה לא זו בלבד שאינה מחסירה מן הנותן אלא מעצימה את ממונו, משתמש הנגיד בצירוף של באר, שכמויות המים שבתוכה גדלות ככל ששואבים ממנה יותר: "תן מאשר יש-לך, בְּמִשְׁפָּט, לְמִי אֵין לוֹ, יִרְבֶּה לְמַעַן כִּי מְנִיעָה תַּחֲסְרֶהוּ / כִּי-כֵן בְּאֶרֶץ יִגְבְּרוּ, כָּל-אֲשֶׁר תִּשְׁאֵב, מִימֵיו, וְאִם תַּחְדָּל יִכְזָב מְקוֹרוֹ".²⁰ כאן משתמש הנגיד במילה "בְּמִשְׁפָּט" בכל משמעויותיה המקראיות: דין, או פסק-דין; חוק, או זכות חוקית; מנהג, תכונה, טענה, או מאמר.²¹ בכך הוא נותן משנה תוקף אינטרטקסטואלי לקביעתו. "תִּזְמַר וְתוֹתִיר שׁוֹ

17 שם, שם.

18 שם, ס' תתשצד, עמ' 339.

19 שם, ס' תתשצח, עמ' 340.

20 שם, ס' תתשפב, עמ' 336.

21 יעקב כנעני, אוצר הלשון העברית לתקופותיה השונות, ירושלים – רמת-גן תשכ"ט, כרך י', עמ' 22-34.

רק ובצור וְהַנַּח אֲשׁוּל / וְתָנָה וְהִשָּׂאָר דִּיךָ וּמִנֵּעַ וְאֵל תִּמְנַע כֹּל / וְעֵשָׂה בְּלִי נֶכֶל כִּי לֹא אִישׁ אֲמוּנָה יִנְכּוּל / אֲתָן לָךְ סוּף־דָּבָר שְׁלִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ תִּכְלֹל: / לֹא מִלְּבָבוֹ חֶכֶם דִּרְדַּע וְאֲחִיו כִּלְכַּל / כִּי לֹא לִידֵךְ לְקַחַת כֹּל אוֹ לְנַפֵּשׁ לְשִׁכַּל / עַל אִישׁ לְהִכִּין דְּרָפוֹ וּבְיַד אֱלֹהִים הַכֹּל".²² את החובה לנדוב מעגן הנגיד במכתם זה בהנחיות הברורות של ספר ויקרא, ובכך נותן לגיטימציה מקפת להוראותיו; על בעל כרם באשר הוא להשאיר ענף אחד בכורתו את ענפי הגפן, ולהניח אשכול אחד בבוצרו את הענבים. הכתוב בספר ויקרא כה, ג-ה מלמד אותנו כי השורק או האשכול "לגר, ליתום ולא למנה יהיה". כאן מוסיף הנגיד לחובת הנתינה גם את חכמת הנתינה: "וְתָנָה וְהִשָּׂאָר דִּיךָ". תן, אך השאר לך די. כמה? על פי בבלי, כתובות נ עמ' א: "...אל יבזבו יותר מחמש, שמא יצטרך לבריות". אם לא די ברפרור זה כדי לספק תשובה, נותן הנגיד תשובה גם במישור הגלוי של הטקסט: "אֲתָן לָךְ סוּף־דָּבָר שְׁלִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ תִּכְלֹל". השליש היא המידה שבה יוכל הנדיב למדוד. זו מידת היבש המקראית; "מי מדד בשעלו מים", שואל הנביא ישעיהו, "וכל בשליש עפר הארץ?" (ישעיהו מ, יב). למרות שהאל הוא קובע המידה והוא המשתמש בה, ובידו הכול, ולמרות שאף חכמתם של "דִּרְדַּע וְאֲחִיו כִּלְכַּל", החכמים שבבני מחול (מלכים א' ה, ט-יא), מאותו אל כל יכול ניתנה, "עַל אִישׁ לְהִכִּין דְּרָפוֹ". הכנת הדרך הנכונה היא החובה לתת: "תִּזְמַר וְתוֹתִיר".

על האזהרה מאי-הנתינה

"אם ישפיע אל טובה לך, הדה לו ועשה בה טובה / אם לא תיטיב בה תלך-לה, ובלקתה לא תהיה שבה".²³ הטובה שמשפיע האל היא ההון, ואם לא יידע המקבל להיטיב בה לאחרים, לא יוכל ליהנות ממנה לאורך זמן: "שֶׁח הוֹן לְבֵית, בְּךָ צִדְק אָנִי דַרְשׁ / אִם אֵין בְּךָ צִדְק, מִמָּה אָנִי פִרֵשׁ".²⁴ הטובה יכולה להיות גם המזון שמשפיע האל על האדם: "בְּיַד הָאֵל מְזוֹן הַכֹּל, וְהוּא שֵׁם מְזוֹן אִישִׁים בְּיַד אִישִׁים כְּמוֹתָם / וְהוּא מִמְעִיט לְקוֹפֵץ יַד לְדָלִים וּמְרַבֵּה לְמִמְלֵא מַחְסְרוֹתָם".²⁵ מזונו או מזונו של האדם אינם שלו, חוזר ומדגיש הנגיד. על האדם לזכור זאת ולנהוג בהם כמנהג האל המעטיר אותם בטובו; להשביע את רעב הדלים (ובכך למלא רצון האל, שירכה בתמורה את מזונו). אם ינהג בקמצנות, יזכה ליחס זהה מן האל. גלגל הוא שחוזר בעולם, ומקומו של אדם ייקבע על פי מעשיו: "שִׁבְע וְכָפֵן בְּךָ רָבוּ וְנָס כְּפָן / אִם תַּעֲוֶה יָשׁוּב עַל שְׁבַעְךָ אוֹפֵן".²⁶ השובע כמו הרעב בגלגל העולם. מעשיו ומירותיו של אדם יביאו עליו פעם את זה

22 אברמסון, בן-משלי (הערה 12), ס' תתשצט, עמ' 341.

23 שם, ס' נב, עמ' 16.

24 שם, ס' תתשסה, עמ' 332.

25 שם, ס' קעג, עמ' 48.

26 שם, ס' תתשטו, עמ' 332.

ופעם את זה. במכתמים אלה מכוון הנגיד למידת הנדיבות הבאה לידי ביטוי במעשי הצדקה בין בממון בין במזון, שיש לפזרם כי לא יתמידו.²⁷

על השכר שבנתינה; קניית שם טוב

"מֵאֵס הוֹנֵךְ וּבִלְשׁוֹן כָּל בְּנֵי-אִישׁ מִהֲלֵל תִּקְרָה / וְהַמְהַלֵּל פְּרִי מִתּוֹק כְּשֶׁרֶשׁ לְעֵנָה יִפְרָה"²⁸. על האדם למאוס בממונו ולפזרו, מלמד אותנו הנגיד, כדי שתימצא תהילתו על כל לשון. התהילה ("מִהֲלֵל") כמוה כפרי מתוק, ופירות מתוקים יכולים לצמוח אפילו משורש הלענה. שורש הלענה ("שרש פרה ראש ולענה... דברים כט, יז) הוא שורש המפרה פירות מרים ורעילים. גם שורש כזה, על-פי הנגיד, יכול להצמיח פירות מתוקים. השורש הוא החשוב; הוא נמצא בתוך האדמה, סופח את המים ואת מלחי המזון מהקרקע ונוצרים בו חומרי צמיחה. גם שורש האמור לגדל צמח מר, אם ישקה אותו האדם ב'מי הנדיבות והנתינה', יוכל להצמיח פרי מתוק. המקור המקראי משמש בידי הנגיד קנקן, שאת יינו הוא מחליף ביין אחר, אך הקנקן ממשיך להדהר ולהדגיש את שכרה הגדול של הנדיבות; התהילה שבשמו הטוב של הנדיב. "אם אַתְּ תִהְלֵל אִישׁ בְּמַדּוֹת וְאֵינָם בּוֹ", קובע הנגיד במכתם אחר, "יִצְדֵּק בְּעַד נִפְשׁוֹ בְּמַעֲשָׁיו, וְתִפְלָם..."²⁹. הנדיבות והנתינה (ולא הרכוש) הן שיקנו שם טוב לאדם. כך משתמע מפורשות מדברי הנגיד: "קִנְיָן יֵאֱמָץ אֶת שְׂרָרָה לְבֵן אָבוֹת, יַעַן בְּהוֹן יוֹסִיף בְּמַתָּן וּבְנִדְיבוֹת / לְשׂוֹר בְּקִנְיָן יַעֲלֶה אִישׁ אֲשֶׁר אָבִיו נָכַל, וְשֵׁם לוֹ יַעֲשֶׂה בְּעִשׂוֹת טוֹבוֹת"³⁰. אכן, "מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו"(משלי יח, טז).

על מכאובי החסד בדרך לתהילה

"...או תִּאָּהֵב לְשׂוֹר, שְׂתִים עֲשֶׂה: מְכָאוֹב חֶסֶד סְכוּל, וְשִׁמְעַ גְּדוּפָה וְהָאֵלִם"³¹. כדי לזכות בתהילה ("לְשׂוֹר", להיות שר) היא על הרוצה בה לסבול את הכאב הכרוך בעשיית חסד. כך קובע הנגיד גם במקום אחר: "חֶסֶד יִחַסֵּר מִן רְכוּשְׁךָ וְיוֹסִיף עַל-הוֹדְךָ, וְכָל-עוֹנֵשׁ לְאֲחִים אֲשֶׁר יוֹטֵל / שְׂקָרָה

27 רב ירדן מביא רעיון זהה מתוך אלעקד אלפריד לאבן עבד רבה: "אם האיר לך העולם הזה את פניו, פזר מן הממון כי הוא לא יתמיד". ראו: רב ירדן, דיואן שמואל הנגיד, בן משלי, ירושלים תשמ"ג, סי' נב, עמ' 22. נוסח מורחב יותר מביא יהודה רצהבי מתוך עינין אלאח' פאר לאבן קתיבה: "אם העולם הזה האיר לך פניו, פזר ממנוך כי לא יכלה; ואם הסתיר פניו ממך, פזר כי הוא לא יתמיד". ראו: יהודה רצהבי, מוטיבים שאולים בספרות ישראל, רמת גן תשס"ז, עמ' 422.

28 אברמסון, בן-משלי (הערה 12), סי' תתמג, עמ' 242.

29 שם, סי' עג, טור 1, עמ' 21.

30 שם, סי' תתרמב, עמ' 296.

עלי מעשה חסדים, ואם תוכל להיות כמטר חסדך, לא יהי כטל".³² כל מה שייגרע מרכושו של הנדיב בנדיבותו ייתוסף לתהילתו. לכן, מוטב שישאף כל אדם שיהא חסדו רב כמטר ולא מועט כטל. רעיון זה נמצא בניסוחים דומים ושונים במכתמים נוספים ב'בן משלי': "חוס על הדרך, לא רכושך – תהי נדיב. חוס על רכושך, לא הדרך – תהי כילי / כי כל אשר אתן, ואם רב, ימעט מן מומי וירבה את שבחי ומהללי".³³; "זרה הונך וכל נכרא יהללה בפה אחד / למען לא יקבץ הון ומהללים לאיש יחד".³⁴ הוראותיו של הנגיד ברורות: השמירה על ההון והתהילה לא יעלו יחדיו; הרוצה במהלל ובכבוד ירבה בחסדיו, יפזר הונו ויחסיר מאשר לו: "חסר אשר תחסיר באשר לך, יותר הדרך וירבה כבודך / ונשוא כבודת ירא צור ילךך, קל כבודת ידי מעבידך".³⁵

על ההוראה לא לצבור הון אלא לפזרו

'אל תצבור הון', מזהיר הנגיד את נמעניו: "אין טוב באיש, אם יצעקו אליו דלים ברע, יעט עלי שפם / ובפה למודה לחרוף רעים, או להגות תמיד בגדפם / וביד מאספת נכסים, לא תהיה כמו מות להחליפם".³⁶ משלושה דברים על האדם להימנע: מאי סיוע לעני בצרה ("יעט עלי שפם", על פי ויקרא יג, מה, ומשמעו ייאלם), מלדבר סרה בחבריו, מלחרפם ולגדפם ומלצבור רכוש ("וביד מאספת נכסים"). מי שצובר נכסים, חותם הנגיד את המכתם, ואינו נותן מהם בחייו – סופו שמותו יעביר אותם לאחרים ("לא תהיה כמו מות להחליפם"). על האדם לתת מהונו בחייו לכל דורש ולכל נצרך, כי הונו אינו שלו; הוא הופקד בידי עַל ידי האל כדי שיעשה בו שימוש נכון: "זכור עת שאול דל ממך מחיל לך, כי כבד הנה לאחר חילך / וגור, פן יסירהו אלהים ממך, ותקום למול נשאל – ולא יתן-לך".³⁷ אם לא יעשה אדם שימוש נכון בהונו ("חיל"), ייתן אותו האל לאחר ויהפוך את בעל ההון לנצרך, שמבוקשו לא יינתן ("ותקום למול נשאל – ולא יתן-לך"). על פי שמות רבה, לא יד: "ועני שפשט ידו ואין בעל הבית רוצה לתן לו... מי שעשה את זה עשיר, הוא עתיד לעשותו עני".³⁸ מכיוון שכך, קובע הנגיד, יש לשנוא כסף אשר לא יפוזר בנדיבות לצרכי צדקה: "ארבע שָנָא: ארץ מלחה, ועוד תשנא רע ביום טובה ובוגד ביום

- 31 שם, טור 2, שם.
- 32 שם, ס' תקסג, עמ' 162.
- 33 שם, ס' תקסב, עמ' 161.
- 34 שם, ס' תקאב, עמ' 150.
- 35 שם, ס' תקפב, עמ' 167. כמו כן ראו: שם, ס' תקכו, עמ' 151; ס' רפז, עמ' 81.
- 36 שם, ס' עמ' 18.
- 37 שם, ס' תקז, עמ' 146.
- 38 רעיון זה מופיע גם במכתמיו של שמואל הנגיד בן קהלת. ראו: ירדן, בן משלי (הערה 27), עמ' 197.

שואה / ושנא נשיא עמים בעול ובתנואה ישפוט, וכסף לא יפזר בהוצאה".³⁹ הכסף או הרכוש שאותו מפזרים (לצדקה) יקנה זכות לעולם הבא: "אבל מאשר תפזר בחייה בידך – לה יהי".⁴⁰ 'ה' חנן את האדם בהון כדי שיוכל לחלק אותו. זו מסקנתו הברורה של הנגיד: "נדיבים קבלו מאל רכוש רב, ואולם לא לאוצר יעלוהו / הפיצוהו לכל שאל בלב טוב ולענוים אשר לא שאלוהו / כאלו הון רב טוב חוננו בו, לזרים, לא לנפשם קבלוהו / ויטריחו נדיבתם וגופם ואת הונם במה-לא יסבלוהו".⁴¹ על מקבלי הרכוש להפיצו ולפזרו בין זרים ("לא לאוצר יעלוהו", לא לאוצרם שלהם) כאילו ניתן להם דבר שאינם יכולים לסבול ("במה-לא יסבלוהו") לא בגופם ולא בנפשם ("נדיבתם", על פי איוב ל, טו). אותה מסקנה מופיעה גם כן: "טובה אשר יש לה, תנה בה חלק לאיש יהלך ולאיש הדל / במקום תהלה או צדקה פזר טובה, וזולתי שתייהם, תחדל".⁴² השורש נ-ת-נ והשורש פ-ז-ר מופיעים בצורות שונות בכל מכתמי הנדיבות של הנגיד. יש לפזר ולתת את ה"טובה" (ההון, הרכוש, הטיב) לכולם; גם "לאיש יהלך" וגם "לאיש הדל". ללא פעולות אלה "תחדל", לא תחיה! צדקה אמנם נותנים לעניים, אך גם העניים אינם פטורים מן הנתינה: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה, יעשה צדקה" (בבלי, גטין ז עמ' ב). אזהרה שאינה משתמעת לשני פנים מופיעה במכתם הבא: "תקוב ותאר את עצי גנה, אם ימנעו פרים בכל שנה / פן יעשו אישים לאיש לו הון, אם לא ייפהו במתנה".⁴³ בשתי לשונות קללה ("תקוב ותאר") משתמש הנגיד כדי לא להשאיר מקום לספק באשר לגורלו של מי שיימנע מלתת הונו ("לא ייפהו במתנה").

על השמחה שבנתינה

"מתן אדם ירחיב לו", מלמד אותנו הכתוב בספר משלי יח, טז. הנדיב, קובע הנגיד, שמח בנתינה: "פני נדיב בעת מתן כשמחת נבלים עת מצא הון יעצוין / וכן עבים, בהכבדם להמטיר, ברקים מפני מטר ירצוין".⁴⁴ במכתם אחר מדבר הנגיד על תחושת ההתעלות שבנתינה: "נתינת יד מגנת לב לנבל, ומתן יד לנדיב פנגינות / ולא תחדל בטוב לכב רננה, ויחדלו ברע לב רננות".⁴⁵ כאן מודגש שכרו המיידני של הנדיב: שמחה ("פנגינות") ו"רננה".

39 אברמסון, בן-משלי (הערה 12), ס' עו, עמ' 22.

40 שלמה אברמסון, רבי שמואל הנגיד, בן-קהלת, תל-אביב תשי"ג, ס' כט, טור 2, עמ' 15.

41 אברמסון, בן-משלי (הערה 12), ס' תתנח, עמ' 246.

42 שם, ס' תרטו, עמ' 178.

43 שם, ס' תתשעט, עמ' 335.

44 שם, ס' תתקסז, עמ' 275.

45 שם, ס' תתסג, עמ' 247.

על החשבון שבנתינה

"ידל ויאבד רכוש מפזר הונו בלא חק ולא אמונה / גופו ייגע, וסוס יאבד, הרץ בסוסו לאין תבונה".⁴⁶ על הנתינה להיעשות בתבונה, קובע הנגיד, ולפיזור ההון יש לקבוע מידה ("חק"). אם לא כן, יהא הנדיב כמו "הרץ בסוסו", שגם את גופו יעיף וגם את סוסו יאבד. במקום אחר עושה הנגיד הבחנה ברורה ("חלוקה") בין "מפזר הון" לבין "נדיב", ואף בין נמעני הנדיבות: "יש בין מפזר הון ונדיב חלוקה, כי נדיב, נדיבותו נתנת במישורים / יתן כפי שאל ומשאל וכשעה ההיא, ויבדיל בין נמכזים ונהדרים / ומפזרים, לא יעניקו כפי שאל וכפי שאלה, או כפי עת וכדורים / יתן, ולא יתן בישור, מפזר, כי יתן לקטן רב ונמעיט לכבירים / יתן לנכרי, שבחו, רב, וירחיב לו מתן, ולא יתן כמו כן למכירים".⁴⁷ הנדיב מכלכל מעשיו בתבונה ובישור ("במישורים") ויודע להבחין בנתינתו בין נכזים ("נמכזים") לבין נכבדים ("נהדרים"). מפזר ההון, לעומתו, אינו מבחין בין יהודי לנכרי, בין גדול לקטן, בין זמנים שונים ("כדורים") ובין אנשים ראויים לבין אלה שאינם ראויים (ייתן ברוחב יד למי ששיבח אותו, למשל). כדי לא לגרום לכך שדרישתו לנהוג בתבונה בנתינה תהפוך לקמצנות, מבחין הנגיד בין נדיב לבין קמצן: "קבץ עלי הון לא יהי כמכלכל הון, כי זה ילקט בר אנשים כאפרוחים / מאין גמול עליו, ולמעט עלי הון רב ימנע, ולא ישעה לחוסים ומוכחים / וזה ימעט ברחמים, וישמר מיפניו בהונו, פן יצפה ליד אחים / גמול מטיבים לו ישלם כפי לבו, עת תת יקר להם בכבוד ובשבחים".⁴⁸ נדיב, המחזיק בהונו ואינו מפזרו הרבה ("מכלכל הון"), אינו דומה, קובע הנגיד, לקמצן, המחזיק בהונו רק לעצמו ("קבץ עלי הון"); האחרון נותן לאנשים בר כאילו היו אפרוחים, אינו גומל לאנשים כראוי להם, למרות הונו הרב נמנע מלתת לאנשים אפילו מעט ואינו שם ליבו לא למוכחים אותו על כך ולא לפונים לעזרתו ("לחוסים"). לעומתו, הנדיב, יודע לכלכל מעשיו ולשלם לכל אדם כגמולו; לעיתים לא בכסף, אלא "בכבוד ובשבחים". כך יצליח הנדיב, לדעת הנגיד, לשמור על כבודו ("מיפניו") ולא להצטרך לבריות ("ליד אחים"). "המבזבז, אל יבזבז יותר מחמש", אומר לנו הכתוב בבבלי, כתובות נ עמ' א, "שמא יצטרך לבריות". כך מסכם גם הנגיד את הסוגיה: "יתן מאשר יש לך, ולא תהיה נותן כפי אינ מעצור אתו / ומנע, ולא תהיה מקנא על הונך פקנאת איש עלי אשתו".⁴⁹ על הנתינה כמו על ההימנעות ממנה להיות במידה.

שירים אלה הם, כאמור, חוטי הערב, ומכיוון שהם החוטים הצבעוניים והמשמעותיים שעל הנול, הם ניתנים לראייה, ברורים, סדורים ופסוקים, ומשנתם נהירה גם ללא חוטי השתי. חוטי השתי אמנם חסרי צבע, אך לאחר שמגלים אותם, נעשית הטקסטורה שעל הנול

46 שם, סי' תרמו, עמ' 189.

47 שם, סי' תרמט, עמ' 190.

48 שם, סי' תתרמד, עמ' 297.

49 שם, סי' תתשעה, עמ' 335.

מדויקת וחדה פי כמה. 'גילויים' של חוטי השתי המסוימים אינו ודאי, כמובן, והוא תלוי ברוחב ידיעותיו של הקורא, אך לאחר שהם הופכים נראים, הם נעשים חלק בלתי נפרד מן הטקסטורה של הטקסט, שלעולם אינו נשלם. אנסה 'להראות' את החוטים הדקים והשקופים הללו על פי אותו סדר שבו הבאתי את חוטי הערב, כדי שאפשר יהיה להראות את התמונה לדיוקה ולפרטיה.

מידת הנדיבות בסיפורי חַאטַם אלְטַאי

למידת הנדיבות גילויים שונים בחברה הברווית שלפני האסלאם. היא באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בהכנסת אורחים, שבתנאי המדבר אינה רק מידה נאה, אלא גם כורח המציאות, ומשום כך נחשבת יותר לזכותו של האורח מאשר לחסדו של המארח. ביטויים אחרים של הנדיבות הערבית הם ההתנדבות לשלם כופר נפש כדי ליישב סכסוך בין־שבטי והאכלת נצרכי השבט בימי מצוקה. דמותו של המשורר הג'אהלי חַאטַם אלְטַאי הונצחה במסורת הערבית כהתגלמות הנדיבות הערבית, ואף התקבעה לימים בצירוף שמשמשים בו עד עצם היום הזה: *كريم حاتمى* (כְּרִים חַאטַמִי), במשמעות של נדיבות ללא גבול. חַאטַם אלְטַאי הוא חַאטַם אבן עבדאללה אבן סעד אלְטַאי, משבט טי, שהיה אחד השבטים המוכרים בתקופת הג'הליה בחצי האי ערב. חַאטַם נולד בשלהי המחצית הראשונה של המאה השישית לספה"נ.⁵⁰ אלאעראבי תיאר אותו כך: "חַאטַם היה ממשוררי ערב המשובחים וגם אדם נדיב. שיריו היו כמעשיו ומעשיו כשירתו; הוא היה גיבור עטור ניצחונות: במלחמה היה מנצח, בנדיבות היה רחב לב, בירי חיצים היה מיטיב לקלוע וכששבה איש היה משחררו ברחמיו".⁵¹ בתו של חַאטַם תיארה אותו כ"אדון השבט, מתיר אסורים, מכניס אורחים, משיב ערבים, משמח עצובים, מאכיל את הבריות, שומר בריות, משרה שלום בכול ונענה לכל דורש".⁵² חַאטַם מילא אחר הוראות האסלאם בטרם האסלאם, ועל אודותיו סיפרו סיפורים רבים. חלק מהם אביא כאן, כאמור, על פי העניינים שהובאו בשירי הנגיד ולפי סדרם:

על חובת הנתינה

הוראתו המפורשת של הנגיד: "תִזְמַר וְתוֹתִיר... ומכתמיו על חובת הנתינה מקבלים משנה תוקף ונצבעים בגוונים חדים כשהסיפורים על חַאטַם אלְטַאי נקראים סימולטנית עם מכתמי הנגיד המורים על חובת נתינה החלה על כל מי שקיבל:

50 محمد على سلامة, شرح ديوان حاتم الطائي, جامعة حلوان 2009, עמ' 3.

51 ابو الفرج الاصفهاني, كتاب الاغانى, تحقيق عبد العزيز مطر, بيروت 1981, כרך 17 עמ' 366.

52 عشر فاروق الطباح, ديوان حاتم الطائي, بيروت (t.z.a), עמ' 6-7.

קיסר רומי שמע על סוס אציל ונדיר המצוי בידי חאתם. החליט הקיסר להעמיד את נדיבותו של חאתם בניסיון ושלח אליו שליח, שיבקש עבורו את הסוס. חאתם נהג באורח במידת הכנסת האורחים הידועה שלו מבלי שיידע ששליח הקיסר הוא; מכיוון שהצאן היה במרעה ולא היה לו במה לכבד את אורחו, טבח את הסוס. סיפר לו השליח כי מטעם הקיסר בא לבקש את סוסו, ששמעו יצא למרחוק. חאתם השיב כי טבח את הסוס (הבהמה היחידה שהייתה בנמצא) כדי להכין לו ארוחה. האורח הביע תמיהה רבה על נדיבותו של חאתם שראה כמו עיניו. נדיבות זו גדולה הרבה יותר, הוא אמר, ממה ששמע אודותיה.

האידיאל של הנתינה, שאליו מכוון הנגיד, הופך להיות ממשי למקרא הסיפור; הנתינה היא ללא גבולות, ועליה להתקיים בין אם מכירים את המקבל ובין אם לאו: "עדי, בנו של חאתם אלטאי, ערך סעודה. אמר לבנו הקטן: עמוד בשער! אשר תכירו – הכניסוהו, ואשר לא תכירו – מנעוהו! אמר: חי אלוהים, לא תהיה פעולתי הראשונה בעולם למנוע אדם מן המאכל. אמר עדי: בני, נשבעתי, נדיב אתה וחכם יותר ממני! פתחו את השער, וכל הרוצה להיכנס – יתכבד וייכנס".⁵³ מידת הנדיבות הייתה מטבעו של חאתם, והוא נתן גם מבלי שנתבקש. זו המידה האידיאלית אליה מייחל הנגיד. כך היא מתוארת בסיפור הבא:

פרשים משבט אַסד ומשבט קִיס היו בדרכם אל אלְנַעְמָאן (מלך חִירָה). בדרכם פגשו את חאתם וסיפרו לו על דברי השבח ששמעו עליו מבני שבטיהם. הם זקוקים לדבר מה, הוסיפו, אך מתביישים לבקשו. הפציר בהם חאתם, והם אמרו לו שאחד מחבריהם איבד את בהמת הרכיבה שלו. הציע להם חאתם את סוסתו, והם לקחוה. לסוסה היה סייח, ומשראה את אימו מתרחקת ממנו, רץ אחריה. השפחה רצה אחריו להחזירו. ראה חאתם את הנעשה וקרא אל הפרשים: כל מי שרץ בעקבותיכם – שלכם הוא! גם הסוסה, גם הסייח וגם השפחה.⁵⁴

ההוויה והחוויה של הנתינה נמצאות בסיפורי חאתם. קריאתם כחלק מן המארג של שירי הנגיד הופכת את מידת הנדיבות האידיאלית ב'בן משלי' לדבר ממשי, מעשי ואפשרי. על כן לשון ההטפה של הנגיד והצגת הנדיבות כחובה הופכות לחכמת מעשה יומיומית ומציאותית. בכך גדולתה.

על האזהרה מאי-הנתינה

פיזור הממון והמזון כפועל יוצא של מידת הנדיבות האידיאלית במכתמי הנגיד יוצא מן ההלכה אל המעשה בסיפור המציג את חאתם כנדיב אידיאלי, שנתן גם כשלא היה לו ושוויתר על שבידו גם אם היה זקוק לו לא פחות מן האחר:

53 יהודה רצהבי (ליקט ותירגם), שיחות ערב, תל-אביב 1966, עמ' 106.

54 الاصفهاني, كتاب الاغاثي (הערה 51), כרך 17, עמ' 391-392.

הייתה שנת בצורת קשה מאוד. שבת טי, ובתוכו חאתם ומשפחתו (אשתו ושלושת ילדיו), סבל מרעב גדול. באחד הלילות נקשה שכנה על דלתו של חאתם. ששת ילדיה הקטנטנים בוכים מרעב, סיפרה לחאתם, ואין לה מושיע מלבדו. אמר לה חאתם להביא עימה את ילדיה, ומשעשתה כך, טבח את סוסתו כמו ידיו אל מול פני האישה, פשט את עור הסוסה ונתן את בשרה בידי האישה. בעוד האישה ובני הבית חותכים וצולים את הבשר, קרא חאתם לבני השבט לבוא לאכול מן הבשר. בני השבט הרעבים פשטו על הבשר. חאתם, למרות רעבונו הגדול, צפה באורחים האוכלים ולא הכניס מאומה לפיו.⁵⁵

איומו של הנגיד, שאם ינהג אדם בקמצנות יזכה ליחס זהה מן האל, מקור המזון והממון, מקבל גם הוא חיזוק וממשות מדבריו של חאתם:

אמרו לחאתם אלטאי, שכדאי שידקדק יותר בנדיבותו כדי שממונו לא יכלה. ענה להם חאתם שאין בכוונתו לשנות ממנהגו כלל, שכן הוא נוהג כמנהג האל; 'האל מעתיר מחסדו עלי, ואני מעתיר מחסדו על האנשים שברא. אם אחדל לעשות כך, יחדל האל ממעשיו עימי (יחדל להעתיר עלי)', כי זו דרכו הירועה של האל: הוא משנה יחסו לבני האדם כשהם משנים את שבנפשם.⁵⁶ כך, למשל, נעשית הטקסטורה שבמכתמו של הנגיד מהודקת יותר: "בִּיד הָאֵל מְזוֹן הַכֹּל, וְהוּא שֵׁם מְזוֹן אִישִׁים בְּיַד אִישִׁים כְּמוֹתָם..."⁵⁷

על השכר שבנתינה; קניית שם טוב

"אם אַתְּ תִּהְיֶה אִישׁ בְּמַדּוֹת וְאִינָם בּוּ...", כותב הנגיד באחד ממכתמיו המכוונים לכך שמידת הנדיבות היא שתקנה שם טוב לאדם ולא רכושו. על קניית שם טוב מלמד הסיפור הבא:

סיפרו על עובר אורח שביקש להתארח אצל חאתם, והאחרון לא אירחו וסיבותיו עמו. נאלץ האורח להעביר את הלילה בקור העז בחוץ. עם שחר עזב את המקום. חאתם יצא אחריו כשהוא 'מחופש' כדי שלא יכירהו, ובאחד ממעברי הבתים הגיח למול האורח. אתה זר כאן, אמר לו חאתם, היכן התארחת בלילה? ענה לו: אצל חאתם. ואיך היה האירוח? שאל חאתם. הוא שחט נאקה לכבודי והאכילני בבשרה המשובח, השקה אותי ביינ, האכיל את בהמת הרכיבה שלי והכין את יצועי. יצאתי מביתו מלא שמחה. אמר לו חאתם: הלא אני הוא חאתם, ולא אניח לך לצאת מן המקום בטרם יראו עיניך את דבריך מתגשמים. בדרכם אל ביתו של חאתם שאל חאתם את אורחו מה גרם לו לשקר לו. ענה האורח:

55 שם, עמ' 385.

56 שם, עמ' 386.

57 ראו הערה 21 לעיל.

נדיבותך היא שם דבר בפי העולם כולו. מי היה מאמין לי לו סיפרתי את האמת? שיקרתי כדי למנוע מבוכה מעצמי, לא ממך.⁵⁸

הסיפור של חאתם (בכחינת חוט השתי) כמו מכוון את הבנת הקורא כשהוא נארג במרקם של השיר העברי. אין ספק שהאידיאה המוסרית שהשיר מכוון אליה ברורה גם ללא הסיפור, אך השיר הוא חד גוני. הסיפור מוסיף את הרב גוניות של הצבע, ובכך מפעים את חוויית הקורא. תוספת של רב גוניות לצבעו החד גוני של חוט הערב "מֵאֵס הַנֶּגֶד וּבְלִשׁוֹן כָּל בְּנֵי-אִישׁ מִהֲלֵל תִּקְרָה..."⁵⁹ אפשר למצוא גם בסיפור הבא:

מספרים שבתו של חאתם הובלה שבויה לפני הנביא, וכך אמרה לו: 'הוי מחמד, אבי מת, וזה שהיה בא לפגוע בעדי הלך לו. אם טוב בעיניך שחררני, ולא תתן לעבדים לשמוח לאידי. כי אנכי הנני בת נשיא שבטי. אבי היה רגיל לשחרר את השבויים, והיה מגן על אלה שהיו קרובים ויקרים לו, והיה מכניס אורחים ומשביע רעבים ומנחם אבלים ומכלכל הכול ודורש לשלומם. ומעולם לא השיב ריקם פני איש שביקש ממנו טובה. אני בת חאתם'. הנביא (ברכת אלוהים עליו ושלומו) ענה אותה: 'הוי עלמה, המאמין האמיתי הוא כמו זה שתארת. אלו היה אביך מְסַלֵּם היינו אומרים: 'ירחמהו אלוהים!'... 'תנו לה ללכת' – הוסיף – 'כי אביה אהב מידות אציליות וגם אלוהים אהב אותם'.⁶⁰

על מכאובי החסד בדרך לתהילה

השמירה על ההון והתהילה לא יעלו יחדיו, קובע הנגיד. כל מה שייגרע מרכושו של הנדיב בנדיבותו יתוסף אל תהילתו. כך נהג חאתם:

אביו של חאתם נתן לו לרעות את גמליו. בעודו רועה באו לקראתו פרשים מן הדרך, ושאלוהו אם יש עימו מזון. חאתם השיב בחיוב, והצביע על עדר הגמלים. בין הפרשים היו המשוררים הנודעים עבד אֶבְן אֶלְאֶבְרֶץ, בֶּשֶׂר אֶבְן אֶבִי ח'אזם ואלנאבע'ה אלד'ב'יאני שהיו בדרכם אל אלנעמאן, מלך חירה. טבח חאתם לכבודם שלושה גמלים. אמר לו עבד שכל מבוקשם היה חלב, ואם רצה לכבדם מאוד, די היה בנאקה צעירה, אך לא בשלושה גמלים. ענה חאתם שלא למענם טבח את הגמלים כי אם למענו ושמנו הטוב. ידעתי, אמר חאתם, לפי פניכם וצבע עורכם, שבני ארצות שונות אתם, ורציתי שתפיצו את שמי בארצותיכם. אתם חושבים שאני מכבד אתכם, אך למעשה יוצא שאתם גומלים עימי חסד גדול. לפיכך, או שאטבח את גמליי כולם למענכם, או שאחלק אותם ביניכם. כך קיבל

58 الاصفهاني، كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 396-397.

59 ראו הערה 24 לעיל.

60 רינולד א' ניקלסון, תרגם יוסף יואל ריבלין, תולדות הספרות הערבית, ירושלים 1978, עמ' 74.

כל אחד מהם שלושים ותשעה גמלים. כששמע אביו על כך והוכיחו, אמר לו חאתם: אני ענדתי לצווארך ענק של נדיבות שיישאר שם דורות רבים אחרינו ואחרי גמלינו בסיפורים ובשירי שבח שיישאו עליך.⁶¹

הסיפור על חאתם מותח גשר בין הוראותיו של הנגיד ויוצר ציר של רצף בין הצבעים השונים של חוטי הערב שעל הנול. הטקסט העברי הופך להיות מארג של שתי וערב ערבי-עברי, וההוראות הופכות להיות פחות מונוטוניות: "זרה הונג וכל נבא יהללך בפה אחד / למען לא יקבץ הון ומהללים לאיש יחד";⁶² "חסד יחסר מן רכושך ויוסיף על-הודך...";⁶³ "חסר אשר תחסיר באשר לך, יותיר הדרך וירבה כבודך...".⁶⁴

על ההוראה לא לצבור הון אלא לפזרו

על הנדיב, אומר הנגיד, להימנע משני דברים: מאי סיוע לעני בצרה ומצבירת רכוש. ה' חנן את האדם ברכוש כדי שיוכל לחלק אותו, וגם דל אמצעים אינו פטור מן הנתינה. "נדיבים קבלו מאל רכוש רב, ואולם לא לאוצר יעלוהו / הפיצוהו לכל שאל בלב טוב...".⁶⁵ לא לאוצרם שלהם על מקבלי הרכוש להכניסו, אלא לפזרו בלב טוב. הונו של אדם אינו שלו, קובע הנגיד; הוא הופקד בידיו כדי שיעשה בו שימוש נכון וייתן ממנו לכל דורש. חאתם הפך את ההלכה למעשה בסיפור על טביחת סוסתו כדי להאכיל את הרעבים.⁶⁶ גם הסיפור הבא יעיד:

לאשתו היפה של חאתם, מאויה, היה בן דוד ושמו מאלכ שחשק בה. היה מאלכ חוזר ומנסה לערער את אמונה של מאויה בבעלה הנדיב. חאתם לא מפסיק לתת, אמר לה, בין אם יש לו ובין אם אין. כך לא יהיה לכם רכוש לעולם, וכשימות חאתם לא יותיר דבר לבנו. אני טוב ממנו, עשיר ממנו ויודע לשמור על רכושי. לאחר זמן הועילו הפצרותיו של מאלכ, ומאויה גירשה את חאתם ('נתנה לו גט').⁶⁷ חאתם עבר להתגורר במאהל שבט שכן. מספר ימים לאחר מכן עברה שיירה נודדת שמנתה כחמישים איש וחנתה כהרגלה ליד אוהלו של חאתם. ביקשה מאויה מנערתה שתסור אל מאלכ, שישלח נאקה לטבוח להם ומלוא הכר חלב להשקותם. השיב מאלכ: הלא בשל כך רציתי שתפרדי מחאתם. אין

61 الاصفهاني. كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 369-370.

62 ראו הערה 30 לעיל.

63 ראו הערה 28 לעיל.

64 ראו הערה 31 לעיל.

65 ראו הערה 37 לעיל.

66 الاصفهاني. كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 385.

67 בתקופתו של חאתם, בתקופת הג'אהליה, היו הנשים רשאיות לתת גט לבעליהן. הן היו משנות את כיוון פתח האוהל, וכשהבעל ראה זאת, ידע כי הוא מגורש. ראו רצהבי, שיחות ערב (הערה 53) עמ' 103.

ברשותי נאקה זקנה כדי לטבוח, וודאי שלא אטבח צעירה. גם כל כך הרבה חלב אין לי. כששמעה זאת מאויה, ביקשה מן הנערה לפנות אל חאתם. רץ חאתם בעצמו אל הגמלים, הביאם לפתח אוהלו וטבח אותם לאורחים. שמעו את מאויה צועקת: זאת בדיוק הסיבה שגירשתיך. מה תותיר לבניך אחריך?⁶⁸

הסיפור ממחיש את הנתונה המבוקשת גם במעשיו של חאתם וגם בהתנגדותו של מאלכ, ומסתיים בשאלה רטורית. במכתמי הנגיד אפשר למצוא תשובה ברורה לשאלה ולפקפק בהיותה רטורית; הנתונה לא תגרום לחאתם לא להותיר דבר אחריו. ההיפך הוא הנכון. ואילו למאלכ, שלא עשה שימוש נכון בהונו, יאמר הנגיד: "וגור, פן יסירהו אלהים ממך, ותקום למול נשאל — ולא יתן-לך".⁶⁹

על השמחה שבנתינה

סיפוקו המידי של הנדיב, כותב הנגיד, הוא השמחה ותחושת ההתעלות שבנתינה: "...מתן יך לְנָדִיב כְּנִגְיֹנֹת".⁷⁰ בביוגרפיה של חאתם (סידת חאתם) מסופר שבחודש רג'ב, החודש המכובד והמקודש בקרב אנשי הג'אהליה, שבו נאסרו הלחימה והצנייד, היה חאתם נוהג לשחוט בכל יום עשרה גמלים כדי להאכיל את כל בני השבט שנהגו להתאסף אצלו. בין האורחים היו המשוררים אלחטיאה ובֶשֶׁר אבן אַבִּי ח'אזם, שהפיצו את נדיבותו הרבה ואת האושר הגדול שחש בה.⁷¹

יתירה מכך, מספרים על חאתם שלא יכול היה בשום אופן לסעוד את לבו מבלי לשתף עמו מישהו בסעודה. אפילו הסיפוק הפיזי של האכילה נמנע ממנו אם לא יכול היה לתת: היה חאתם לוקח את מזונו בתרמילו. אם מצא מי שיאכל עמו, אכלו יחדיו. אם לא, היה משליך את מזונו.⁷² בכתבי השיר הבאים פנה חאתם אל אשתו מאויה: "הוי בת עבד-אללה ובת מאלכ, והוי בת לבושי תימן והסוס הנוד. אם צדה הכינות הנה בקשי אוכל לו, כי לא אכלנו לְבָדִי בְּלִי עוֹבְרָאֲרַח לִילָה או שֶׁכֶן לְבִיתִי, כִּי יֵרָא אֲנֹכִי דְּבַה רְעָה מֵאַחֲרֵי. וְאֵכֶן עֶבֶד אֲנִי לְאֹרַח כֹּל עוֹדוֹ בְּצֵל קוֹרְתִי, וְאֵינְ בִּי זוֹלַת זֶה מֵתְכוֹנֹת הָעֶבֶד".⁷³

68 الاصفهاني. كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 387-389.

69 ראו הערה 33 לעיל.

70 ראו הערה 41 לעיל.

71 سلامه. شرح ديوان حاتم الطائي (הערה 50), עמ' 8, וכן ראו: الاصفهاني. كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 366.

72 الاصفهاني. كتاب الاغاني (הערה 51), כרך 17, עמ' 366-367.

73 ניקלסון, תולדות הספרות הערבית (הערה 60), עמ' 74-75.

על החשבון שבנתינה

על הנתינה, קובע הנגיד, להיות במידה ולהיעשות בתכונה: "תן מאשר יש לך, ולא תהיה נותן כְּאִישׁ אֵין מַעְצוֹר אֶתוֹ..."⁷⁴ הוא גם מבחין בין מי שמפזר את הונו ללא חשבון לבין הנדיב. סיפורי חאתם בעניין זה מלמדים היפוכו של דבר: אין מידה לנדיבות ואין לקבוע לה סייגים, אין להגביל ואין להבחין במושאי הנתינה. יש לתת לכל נצרך בכל עת ללא הבחנה. כאן כמו חסר חוט השתי מן המארג, וחסרונו הופך להיות נוכח בשל ייחודו: שיריו של הנגיד ב'בן משלי' הם שירים דידקטיים שנועדו להנחות את האדם בחיי היומיום באופן מוסרי ומעשי. אופיים הדידקטי של השירים גבר על ההגות הפילוסופית שבמעשה הנתינה, ולכן נעדר חוט השתי המסוים הזה מן הטקסטורה של הטקסט העברי.

טקסטורה ערבית-עברית של סיפורים ושירים

כאלף שנה לאחר שאפיין משה אבן עזרא את הטקסטורה של הטקסט כאריג העשוי שתי וערב, רולאן בארת מזכיר לקורא את מקורותיה האטימולוגיים של המילה 'טקסט', שבבסיסה פירושה בד ארוג. האידויאה של הטקסט, קובע בארת, היא פועל יוצא של מלאכת השתי והערב; מלאכת האריגה של חוט ליד חוט והקשרים בין החוטים. היוצר אינו יוצר אריג מקורי משלו, אלא משתמש בחוטים של מה שכבר נכתב ונקרא בעבר.⁷⁵

טכניקת השידוך (להבדיל מן ההיתוך) היא אבן יסוד לא רק ביצירת השיר העברי מימי הביניים, אלא גם בקריאתו; כל אחד מן הטקסטים (השיר והסיפור) יכול להתקיים באופן עצמאי ואינו נזקק לרעהו. שידוכם (שיכול היה להיעשות בידי היוצר בימי הביניים, בידי הנמען הישיר שלו, או בידי קורא בן ימינו) יוצר מרחב תרבותי אינטר טקסטואלי; חשיפת הקומפוזיציה ה'שקופה' של השתי וערב הערבי-עברי, הנרטיבי-שירי, מוסיפה משמעות רב-שכבתית למכתמי הנגיד.

סיפורי חתאם אלטאי מספקים לשירי הנגיד את "סמכות הקולקטיב ואת סמכותה של מסורת העבר". הם מספקים לשירים הקשר חדש, משמעות אחרת, ויוצרים קשר נוסף בין השיר לבין נמעניו (מאזינים או קוראים, בימי הביניים ובימינו אלה), המכירים את הסיפור.

74 ראו הערה 45 לעיל.

75 Roland Barthes, *Image – music – text*, trans. Stephen Heath, London 1977, p. 160

כך בונים גיבור: מן הגיבור הרם לגיבור השוליים, ובחזרה

ישי ולואיס לנדא

ישי לנדא, האוניברסיטה הפתוחה
לואיס לנדא, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

אומרים שאני גיבור, אבל אני חלש, ביישן, כמעט חסר חשיבות. אם אני, כמות שאני, עשיתי את מה שעשיתי, דמיינו מה אתם כולכם מסוגלים לעשות יחדיו (מהטמה גנדי).

תמר אלכסנדר הקדישה מחקרים רבים וחשובים לחקר גיבור התרבות במיתוס, בפולקלור ובספרות העממית היהודית.¹ אנו מבקשים, בעקבותיה, לחזור ולהידרש לאותו נושא ולעיצוב דמות הגיבור בכלל זה, בעיקר כקטגוריה תרבותית, וכאשר מדובר בדמות היסטורית – בעיצובה בספרות, בקולנוע ובטלוויזיה. ננסה להראות כיצד הגיבור משמש כמטפורה חברתית, כנושא מסרים שיש בהם כדי לאשש את הסדר הקיים או כדי להעמידו בסימן שאלה. נתאר תחילה בקיצור את המאמץ התיאורטי רב-השנים שהושקע כדי להדגיש את מוצאו הגבוה של גיבור-התרבות, תוך כדי המעטת חלקם של גיבורי-תרבות שמוצאם נמוך, ונעריך את המשמעות החברתית של מאמץ זה; נסקור, במבט חטוף, את הירידה המתמשכת של הגיבור בשלבי הסולם החברתי, שהגיעה אל התחתית בתרבות המאות ה-19 וה-20. ירידה זו לוותה בויתור מתמשך על הממד ההרואי – הייחודי, הפעיל, המנצח, ההרפתקני – כמעמדו של הגיבור, עד להפיכתו לאנטי-גיבור; נעקוב אחר הפרויקט המודרני, הניטישיאני במהותו, להחזיר את עטרת הגיבור ליושנה, פרויקט שמצא את ביטויו במיוחד בשדה התרבות המכונה 'פופולארית'. ולבסוף, תוך כדי הישענות על מספר קטן של דוגמאות, נבחן גם מגמה בתרבות המודרנית, המגשרת על הפער בין הפכים מוחלטים לכאורה: גיבור-העל האריסטוקראטי, מצד אחד, והאנטי-גיבור הפלכאי, מצד שני.

1 כגון: "דמותו של האר"י בסיפור הספרדי-יהודי: סיפור 'האנוס והלחם', בתוך 'מעם לועז', פעמים 26 (תשמ"ו), עמ' 87-107; "דמותו של ר' אברהם אבן עזרא בראי הסיפור העממי", עלון למורה לספרות, 13 (תשנ"ב), עמ' 190-199; "קדוש ו'חכם': האר"י והרמב"ם בסיפורי עם", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יג (תשנ"ב), עמ' 29-64.

כפילות המוצא של הגיבור

בשליש האחרון של המאה ה-19, עם פרסום עבודותיהם של י"ג פון-האן ושל א"ב טיילור על המתכונת הביוגרפית של גיבורי המיתוס במרחבי תרבות שונים, הושם לב לקווי-הדמיון הניכרים ביניהם. לורד רגלן ראה במוצא ה"גבוה" של גיבור התרבות מעין כלל ברזל.² הדגשת המוצא האריסטוקרטי נבעה לא רק מרצונו לכפות דגם אחיד על הביוגרפיה של גיבור התרבות, אלא גם מגישתו לפשוטי-העם. הוא סבר כי העם משולל יצירתיות, וכי כל מה שהוא מסוגל לעשות הוא לגרוף את הפירורים שנשרו משולחנה של תרבות העילית. במוצא הגיבור מדלת-העם ראה סוג של עיוות שלא היה בו כדי לסתור את העובדה כי הגיבור הוא בן אצילים. טענתנו היא שבגיבוש הדגם של הגיבור, החל במיתוס והמשך ביצירה שלאחריו, ניכרות לאורך ההיסטוריה שתי מגמות שונות: זו של המוצא ה"גבוה" של הגיבור וזו של המוצא ה"נמוך", אם כי לעתים שתי המגמות האלה מתערבבות.

שמונה הנקודות הראשונות שזיהה רגלן ביחס למוצא הגיבור הן אלו: (א) אם הגיבור היא בתולה ממשפחת מלכים; (ב) אביו הוא מלך; (ג) תכופות האב הוא קרוב של האם; (ד) נסיכות לידתו אינן רגילות; (ה) הוא נחשב גם לבן של אל; (ו) עם לידתו מנסים האב או הסב להורגו; (ז) התינוק נעזב לנפשו; (ח) הגיבור ניצל וגדל אצל הורים מאמצים בארץ רחוקה.³

מבעד לתבנית הנוקשה דלעיל ניתן להבחין ברמזי כפילות המוצא של הגיבור: מצד אחד הוא בן אלים או מלכים, אבל מצד שני הוא גם בנם של הורים מאמצים, שלא פעם שייכים לדלת-העם. מקורו העיקרי של זוג ההורים הכפול במיתוס, לדעת אוטו ראנק, הוא במנגנון פסיכולוגי מורכב. ראשיתה של הילדות עומדת בסימן הערכת-יתר לסגולותיו של האב ולכוחו. כל מלך וכל מלכה שבחלום ובאגדה אינם אלא בכואות דמיוניות של ההורים, אך עם התגברות המתחים האדיפאליים שואף הילד להיפטר מן האב. באמצעות מכאניזם של השלכה הוא מעביר את רגשותיו השלייליים כלפי אביו לאביו עצמו, המצטייר עתה בעיניו כמלך אכזר השואף לסלק אותו מדרכו. הבן, הניצל מהתנקשות בחייו, נאסף בהזיותו על-ידי הורים מאמצים. שני זוגות ההורים שבמיתוס אינם אלא השתקפויות דמיוניות של משפחת הילד.⁴ הסיפור המקראי של משה בנוי על היפוך התבנית הזאת: האב הצנוע והאמיתי הוא האב הטוב, ואילו האב הרע הוא המלך המאמץ.

למרות התוקף של ניתוחים מסוג זה, נראה לנו שאת ההסבר למוצא הכפול של הגיבור אין לתלות רק בהקשר הפסיכולוגי האינדיבידואלי, אלא בעיקר במישור חברתי. יותר משהגיבור הוא מטפורה של נפש היחיד והתפתחותו, הוא מטפורה חברתית. מטעמים ברורים, חוגי

Lord Raglan, *The Hero – A Study in Tradition, Myth and Dream*, New York 1956, p. 174 2
(first pub., 1936).

ראו לעיל, עמ' 135. 3

Otto Rank, 'The Myth of the Birth of the Hero', in R.A. Segal (ed.), *In Quest of the Hero*, 4
.Princeton NJ 1990, p. 67 (first pub., 1909).

העילית טיפחו מיתוסים על אודות גיבור אריסטוקראטי, ואילו שכבות העם העדיפו גיבור שבא מלמטה. דגם המוצא הכפול, האמביוולנטי, אינו רק השלכה פסיכולוגית. הוא גם ביטוי סמלי לפשרה חוצה מעמדות, דרך לגשר בין שני סוגי הגיבורים, המיוחס והעממי. המוצא הפשוט של הגיבור, ניתן להוסיף, הוא הדגם הדומיננטי בעם ישראל, החל מסיפורי המקרא וכלה בסיפורים על דמויות כגון הבעש"ט. בישו הנוצרי חוברות שתי המגמות האלה: מצד אחד הוא צאצא לבית דוד – בעצמו רועה צאן ומלך – אך אביו נגר.⁵ הבה נקפוץ עכשיו קפיצה גדולה קדימה. גם לאלונסו קיחאנו יש שתי זהויות שונות: אחת "אמיתית", בתור הידאלגו מזדקן, ואחרת מומצאת, בתור אביר ששמו דון קיחוטה, האומר לסנצ'ו:

כי דע לך סנצ'ו שיש שני מיני שושלות בעולם: יש אנשים שמקורם ומוצאם בנסיכים ומלכים, ואט-אט ניוון אותם הזמן עד שהגיעו לנקודת-שפל כפירמידה זו שהועמדה על ראשה. ויש שמוצאם שפל ועלו צעד אחר צעד עד שנהיו לגבירים נעלים. וההבדל הוא שאחדים היו וכבר אינם, ואחרים לא היו וכבר הינם | - |⁶

ברורה העדפתו של דון קיחוטה את הגיבור הפלכאי, העולה לגדולה בזכות מעשיו ולא בגלל זכות-אבות, כי לו עצמו אין אילן יוחסין להיתלות בו ואין הוא יכול להתפאר בעברו אלא רק בעתידו. מהיותו זקן יושב בית הוא הופך לגיבור אנכרוניסטי, השואב את השראתו ממודלים שאבד עליהם הכלח. הוא מדמה בליבו שהוא מעין אמדיס דה גאולה, כאשר, לאמתו של דבר, הוא גיבורה התלוש של חברה המשאירה מאחור את האידיאלים של הפיאודליזם. אין דון קיחוטה גיבור של רומן אבירים, אלא גיבור הרומן הריאליסטי הראשון, שמעורר אהדה, בגלל חתירתו לתקן עולם שאין הוא מבין את חוקיו.

תפיסת הגיבור של סרוונטס מהווה ציון דרך חשוב בהמרת גיבור-העל בגיבור ריאליסטי. מן הבחינה הזאת, קדם לו, ואף השפיע על סרוונטס, המחבר האנונימי של 'לסריו איש טורמס', נובלה משנת 1554, הידועה כחלוצת הספרות הפיקרסקית, העממית, החתרנית, המתנגחת הן באצולה הן בכנסייה. לא נגזים אם נראה בלסריו – בנם העני של פרוצה ושל גבר שחור, הנאבק על הישרדותו הפיזית בספרד המושחתת – את אבי הגיבור המודרני, או ליתר דיוק: את אבי האנטי-גיבור המודרני, שהותיר חותם כל יימחה בספרות העולם. לסריו איש טורמס ודון קיחוטה, כל אחד בדרכו, ניצבים כדמויות מפתח באחת מתחנות המעבר המכריעות מן האתוס ההרואי המוקדם, האצילי, לאתוס המודרני, העממי והבורגני.

5 ראו: לואיס לנדא, "עם עבדים, עם נבחר וגיבורי תרבות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 113-124. על גישות נוספות בחקר המתכונת של גיבורי תרבות, ראו: רות נצר,

מסע הגיבור – תהליך התהוות הנפש במיתוס, במעגל החיים ובתרפיה, בן-שמן 2011.

6 מיגל דה סרוונטס, ההידאלגו החריף דון קיחוטה דה לה מאנצ'ה, בתרגומם של ביטאריס סקרויסקי-לנדא ולואיס לנדא, תל-אביב 1994, חלק א, פרק כא, עמ' 166.

אחד מחשובי התיאורטיקנים של התפתחות היסטורית זו בשדה ספרות המערב הוא נורתרופ פריי. בראייתו של פריי, הספרות היא מערכת שלמה המתארגנת מסביב למוקדים שונים, שאחד מהם, חשוב במיוחד לענייננו, הוא יכולת הפעולה של הגיבור. מסע המודוסים והז'אנרים הספרותיים של פריי מתחיל במיתוס, שבו הגיבור הוא בבחינת בן-אל, המגיע בירידתו, שלב אחר שלב, עד למודוס האירוני, מודוס שבו הגיבור הוא כבר אנטי-גיבור. הטיפולוגיה של פריי היא בעת ובעונה אחת סינכרונית, כי היא מתארת ארכיטיפים על-זמניים, אבל היא גם דיאכרונית, בהדגישה את הזיקה בין סוגות ספרותיות לתהליכים היסטוריים. על פי פריי זה, אם כי יש גם פריי אחר,⁷ אין להתבונן בספרות כבמערכת סגורה בתוך עצמה, המנותקת ממה שמחוצה לה, אלא יש להשקיף עליה כעל משתתפת פעילה בבניית חזון של ציביליזציה ללא מעמדות.⁸ זוהי גישה פרובוקטיבית, במיוחד מפי אדם שהיה, מלבד היותו חוקר ספרות מהולל, גם כומר פרוטסטנטי הרחוק מרחק רב מן המרקסיוזם. עם זאת, דבריו אלה עולים בקנה אחד עם ראייתו של פרדריק ג'יימסון, מגדולי חוקרי הספרות המזוהים עם הזרם המרקסיסטי במאה ה-20, שהכיר בחובו להגותו של פריי ועמד על כך שאת יצירות האמנות, בלבדו הסמלי, יש לראות בהקשר הרחב של המאבק לחילוץ ממלכת החרות מתוך ממלכת ההכרח, כניסוחו של מרקס.⁹

הקריאה בפריי, עם ג'יימסון, חושפת, מעבר למניעים האסתטיים, את היסוד החברתי של חילופי הסוגות בספרות. בעקבות המיתוס הקדום צומחים רומנס ימיהביניים וספרות הרנסנס הגבוהה, שאחריהם מתחילה תקופת הסיפורת הבורגנית, השולטת, למשל, בספרות האנגלית החל בדניאל דפו ומגיעה לשיאה במאה ה-19, בולטר סקוט, צ'ארלס דיקנס, ג'ורג' אליוט, אנתוני טרולופ וכו'. עמה נדחק הצידה הגיבור רב-העוצמה, ואת מקומו תופס גיבור שהוא נציגו של הכלל ולא של היוצא ממנו, גיבור מוחלש ומונמך, שעליו מסתכל הקורא בגובה העיניים, או למטה מהן.

מרד אדם-העל

עם זאת, הגיבור הבינוני או חדל האישים לא זכה מעולם לחלוש על כל נוף הספרות. פול צוויג הבחין בין ספרות מודרנית "גבוהה", שבה תלה את אשם ההתנשאות וההרמטיות, לבין הספרות הפופולארית, שעם כל מגרעותיה המשיכה לטפח את מודל ההרפתקה הנועזת, שבה ניתן לגיבור כר נרחב לפעולה. בהתמקדו ברובינזון קרוזו קונן צוויג על הפיחות המתמשך

7 Shaobo Xie, "History and Utopian Desire: Fredric Jameson's Dialectical Tribute to Northrop Frye", *Cultural Critique* (Fall 1996), pp. 115-142

8 N. Frye, *Anatomy of Criticism*, London 1990, p. 16-17 (first pub., 1957)

9 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, New York 1982, p. 19 (1981)

שחל במעמדו של הגיבור. רובינזון קרוזו, כגיבור הריאליזם הבורגני, מבטא, על פי צוויג, את נצחון צרות העין המטריאליסטית, ואת הפיכת ההגנה על הבינוניות-לאידיאולוגיה, תהליכים שעליהם הוא מצר.¹⁰ אולם, עלינו לקחת בחשבון שבהקשר ההיסטורי שבו נכתב הרומן של דפו, הבינוניות של הגיבור נובעת מהיותו נציג מעמד שמתקומם כנגד הפריבילגיות של האריסטוקרטיה. רק עם התבססות הבורגנות כמעמד מוביל בחברה יכול הגיבור ממוצא מעמדי נמוך להפוך לאובייקט המרכזי של התיאור האמנותי. מודוס החיקוי הריאליסטי מבשר את המהפכה הצרפתית, את ערעור האמונה הדתית ואת התגבשות הדמוקרטיה המודרנית, ומלווה אותן.

לדעת פריי, הרומנטיציזם הוא ריאקציה כנגד השליטה הריאליסטית בספרות וניסיון להחיות את המיתוס ואת הרומנס בתקופה המודרנית. הגיבור הרומנטי הוא תולדה של הצורך החברתי להלל את היחיד, והוא דוחה את הכוחות החברתיים שמנסים לדכאו.¹¹ בעקבות פריי אנו מוסיפים ואומרים שהטבע מוצג ביצירות האלה כאנטי-תזה לציביליזציה העירונית המדורדרת. הגיבור הרומנטי מצטייר כ'פרא אציל', או במונח ניטשיאני טעון עוד יותר, כ'חיה בלונדרית', המואסת בשיממון החיים ובאפרוריות "חברת ההמונים", שבה כולם שווים ושאיפותיהם זהות. האירוניה שבדבר היא שגם בספרות הפופולארית, אולי בעיקר בה, באותה ספרות שהתחבבה על אותם ההמונים שכלפיהם חש ניטשה בוז עמוק, הכה שורשים מודל של גיבור שניתן לכנותו 'ניטשיאני'.¹²

צוויג הכיר בתפקיד החשוב שמילא ניטשה בהרמת נס גיבורי העבר בתקופה שנשלטה בידי אנטי-גיבורים, אך הציג את הממד הזה כמחאה אסתטית ותו לא, כהתקוממות רגשית במהותה ואישית בבסיסה. מחוץ לתמונה שצייר צוויג נותרה המחויבות הפוליטית העמוקה של הגיבור הניטשיאני, היוצא למעין מסע צלב נגד הדמוקרטיה בשם הסדר החברתי הקיים (או לפחות בשם שרידי הסדר הישן, המוסיפים עדיין, ולו בדוחק, להתקיים). ניטשה, בגעגועיו לעבר, נתן ביטוי הגותי-פואטי לפחד האליטות מפני העתיד הדמוקרטי ומפני ההשקפות הסוציאליסטיות שרווחו בימיו. האדם החופשי והמיוחד של ניטשה לא היה מעולם יחיד מופשט ואוניברסאלי, אלא בן מעמד עליון. חשוב להבהיר, כי טעות תהיה לראות במודל הגבורה הניטשיאני געגוע בלבד, שלילה מכל וכול של ההווה הבורגני-הקפיטליסטי בשם אידיאל אצילי אבוד. רחוק מכך: ניטשה היה מודע היטב לאי-התוחלת של הניסיון השמרני להיצמד לעבר או לחזור אליו. הוא הכיר במציאות הקפיטליסטית של המודרנה, וזאת בשני מובנים ומשני טעמים עיקריים: ראשית, הוא הבין, באופן ריאלי, כי העידן הבורגני הוא עובדה קיימת ובלתי הפיכה וכי אין אפשרות לחזור לאחור. ולא רק זאת, ניטשה גם ראה בחיוב היבטים מהותיים של הסדר

10 Paul Zweig, *The Adventurer*, London 1974, p. 115

11 פריי, *אנטומיה של ביקורת* (הערה 8), עמ' 59.

12 Ishay Landa, *The Overman in the Marketplace: Nietzschean Heroism in Popular Culture*, Lanham, MD, 2007, pp. 47-77

הקפיטליסטי. הוא טען שהניצול הוא הכרח אורגני של החיים, שהרכוש הפרטי משקף בראש ובראשונה את טבע האדם ושאינו הוא קונסטרוקט היסטורי אקראי. לאמתו של דבר ניטשה היה ממגניו הנחרצים של סדר מעמדי, היררכי, ה־Rangordnung, העומד בפרץ מול כל ניסיון לגזור שוויון בין בני־האדם.¹³ ניטשה, בדומה למרקס, שהיה במובנים רבים היפוכו האידיאולוגי, ראה במשטר הקפיטליסטי משטר שבנוי על אחדות של ניגודים ועל שיווי משקל עדין בין היבטים חיוביים והרסניים, אלא שהוא חייב בדיוק את ההיבטים שמרקס רצה למגר: הניצול, התחרות, הרכוש הפרטי. מסיבה זו הגיבור הניטשיאני איננו רק הד פתטי של העבר האריסטוקראטי, אלא גם ביטוי למאמץ לגבש סינתזה בורגנית־אריסטוקרטית נגד כוחות ההמון הפרולטארי. ניטשה שאף לחזק את שיתוף הפעולה בין המעמדות (או, במושגי ה'סדר הישן': השדרות) השני והשלישי, אל מול כוחות המעמד הרביעי. סינתזה זו הושפעה גם מחזונו של ההוגה הסקוטי תומאס קרלייל, שכל דיון בפולחן גיבורים מודרני חייב להזכירו, חזון הצלבת כוחותיהן של האצולה המסורתית עם אצולת התעשייה, כדי ליצור את זן האריסטוקרטיה של המחר:

הגיבור התעשייתי [...] הוא כבר כמעט אריסטוקראטי במעמדו. [...] אם באמצעות חיתון, אם בדרכים אחרות, הוא כבר בא במגע עם אצולת התואר. [...] אין הוא יכול לעשות דבר טוב יותר מאשר להתאחד עם אריסטוקרט התואר, שאצילותו טבעית; האציל התעשייתי ואציל זה הם אחים מלידה; הם נקראים ונדחפים לשתף פעולה וללכת זה לצד זה. [...] אציל העתיד [...] יצמח משניהם.¹⁴

כבר ב'הולדת הטרגדיה מתוך רוח המוסיקה', ספרו הראשון, מתאר ניטשה את מה שנראה בעיניו כניוון שהתחיל בסיפורת וברמה, עוד ביוון הקלאסית, במעבר מן הגיבורים בני־האצולה של אייסכילוס לגיבורי מחזותיו של אוריפידס, שבהם בני־אדם רגילים מתייצבים בעזות מצח במרכז הבימה. בתהליך זה זיהה ניטשה את שורשי הדמוקרטיזציה וההמוניות שהתפשטו בחברה המערבית המודרנית ואחזו בה. חלק נכבד ממאמציו הוקדשו על כן לדחיקתן של דמויות כאלה מן הבימה הספרותית־התרבותית, כמו גם מן הבימה החברתית־הפוליטית. המשימה השאפתנית של ניטשה הייתה להמיר את האדם האחרון – או, אם לומר זאת במונחים ספרותיים, את האנטי־גיבור – ב'אדם־העל'. באמצעות 'הערכה מחודשת של כל הערכים' ביקש ניטשה למחוק את מורשת המוסר היהודית־הנוצרית, המשקפת לדעתו את טעמם האסתטי ואת רגישותם החברתיות של שכבות עבדים שעלו לגדולה. במקומה הוא ביקש לחזור ולחדש מוסר עתיק יותר, ששורשיו אציליים, ושמהותו שיפוט אסתטי־אליטיסטי: 'טוב' הוא כל מה שמגיע ממעלה הסולם החברתי, ככל שמתקרבים, כביכול, אל האלוהי (ניטשה מסתמך על ניתוח אטימולוגי של המילה טוב בגרמנית – gut – שנגזרת לטענתו מן

13 לדיון רחב ומעמיק בנושא ראו: Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilanciocritico*, Turin 2004.

14 Thomas Carlyle, *Shooting Niagara: And After?*, London 1867, pp. 34-35. התרגום והקיצורים שלנו, י' ול' לנדא.

המילה göttlich: אלוהי), בעוד 'רע' אין פירושו עוול מוסרי, אלא אות וסימן למוצא חברתי נמוך (במקרה זה, מתוך הסתמכות על המילה הגרמנית schlecht, רע, אשר נגזרת מן המילה schlicht: קרי, פשוט). אסתטיזאציה זו של המוסר מכשירה בעיניו את הקרקע לעלייתו של גיבור מודרני חדש.

מתוך התנגדות לרוח ההומניסטית, הריאליסטית והמטריאליסטית, שלמן אמצע המאה ה-16 ותחילת עלייתה של הבורגנות טיפחה סוג של גיבור הנטוע בחברתו, והמודרך ומוגבל על ידה, המאה ה-20 מציבה – במידה לא מבוטלת מתוך זיקה לרעיונות ולהלך רוח ניטשיאניים – אתגר הרואי חדש, המדבר בזכות אינדיבידואליזם, תחרותיות ואי-מוסריות. בהמשיכו ובהקצינו את המרד הרומנטי של המאה ה-19 נגד הריאליזם, הגיבור הניטשיאני הופך ללוחם נמרץ במה שנתפס כבינוניות הדכאנית של חברת ההמונים. הגיבור הריאליסטי מודח לטובת גיבור ניאוריסטוקראטי, המתרומם מעבר לטוב ולרוע, גיבור שאינו מחויב עוד לערכים אוניברסאליים, אלא מנסה בכל כוחו להדוף את גלי השוויוניות של המודרנה. אם נחשוב כמושגיו של פריי, הגיבור הניטשיאני מהווה מעין בלם מפני הירידה המתמדת בעוצמתו של הגיבור, בלם שמאפשר לו לטפס שוב בסולם ההיסטורי, ממחוזות האירוניה והריאליזם לעבר הרומנס והמיתוס.

נציגים בולטים של הגיבור הניטשיאני בשדה התרבות הפופולארית המודרנית הם הקפיטליסטים הטיטאניים המאכלסים את יצירות הבידיון של איין ראנד, מרגל-העל ג'יימס בונד, או חניבעל לקטר, הרוצח הסדרתי האלגנטי ואנין הטעם. אצל ראנד אנו מוצאים מעין מימוש של החזון של ניטשה (כמו גם של קרלייל) בדבר הצלבה מוצלחת של האצולה התורשתית עם אצולת הכסף. האוורד רוארק, גיבור 'המעייין המתגבר', הקפיטליסט האמיתי, הוא גם האציל העליון, האינסטינקטיבי. בעוד שניטשה האמין בצורך להפוך את הקפיטליסט לאציל או למנהיג צבאי, הרחיקה ראנד לכת וטענה שהמהות האמיתית של הקפיטליזם היא היותו אצולה. הניטשיאניזם של ג'יימס בונד, בעיקר בגרסה הספרותית המקורית של איאן פלמינג, בא לידי ביטוי בשורת אופנים, למן החיוב הוויטאליסטי של המלחמה, דרך הדגשת דקויות טעמו הקולינארי של בונד, עד לתיאור הדחף התחרותי האובססיבי המניע אותו. גיבורו של פלמינג הוא בעת ובעונה אחת גם איקון ראשי של התרבות הפופולארית וגם התגלמות של אליטיזם ובזו אריסטוקראטי כלפי חברת ההמונים ומדינת הרווחה באירופה שלאחר מלחמת העולם השנייה. ד"ר חניבעל לקטר, בתורו – הרוצח הסדרתי שברא הסופר האמריקאי תומאס האריס – שהתפרסם בעיקר כגיבורה של סדרת סרטים מצליחה, שהראשון שבה הוא 'שתיקת הכבשים' (1991) – מגלם טיפוס מיוחד של גיבור ניטשיאני המקצין את אי המוסריות שלו. לקטר הוא סוג של אנטיכריסטוס, דמות-אב מהופכת, רועה אשר טובח בכבשים השותקות שלו במקום להוליכן בבטחה בגיא צלמוות. הפושע הניטשיאני, הדיוניסי, קורא תיגר על המוסכמות של חברה בינונית ודקדנטית, ומציע, כחלופה, את קבלת החיים, ללא כחל ושרק, על האכזריות וחוסר-ההצדק הכרוכים בהם, תוך כדי התנערות מן העכבות של המוסר היהודי-הנוצרי. גיבור עצמאי זה הוא האינדיבידואל החופשי, שרוחה את תביעת העדר הקולקטיבי לסולידאריות ולשותפות גורל. לאורך כתביו, ניטשה חזר והעלה את הטענה שבהתנהגות פושעת אצור

פוטנציאל חיובי. כחלק משאיפתו להשלים את 'היפוך הערכים' וליצור מחדש תרבות שתתיר את גילויים של הדחפים הטבעיים, הפושע הפך בעיניו לנציג מחתרת של הרצון לעוצמה ולסוכן מרי חשוב. המשימה המיוחדת שהופקדה בידי של אותו פושע הייתה לשמש דוגמה ומופת של אינדוידואליזם.¹⁵

גיבור ניטשיאני מול גיבור הגליאני

אפשר לעמוד על עיקרי תפיסת הגיבור של ניטשה מתוך השוואה למודל המשתמע מכתביו של פילוסוף גדול אחר, בן גרמניה, פרידריך הגל. בניגוד לניסיון למצוא אצלם אמירות מקבילות, וכאלה הלוקות בסוג דומה של גרמניות תוקפנית ורומנטית ללא תקנה – המטרימה את הערצת הגרמנים ל"מנהיג" הנודע לשמצה במחצית הראשונה של המאה ה-20 – נכון יותר לראות בגיבור ההגליאני דווקא את היפוכו של הגיבור הניטשיאני. אמנם גם הגל וגם ניטשה העריצו את נפוליאון בונפרטה, אך כאן בדיוק מתברר הניגוד הקוטבי שבתפיסותיהם. ניטשה הצדיק את נפוליאון, למרות תפקידו ההיסטורי השלילי, אך ורק בשל סגולותיו האישיות יוצאות-הדופן:

המהפכה אפשרה את נפוליאון: זה צידוקה, למען פרס אשר כזה מן הדין היה לאחל לכל הציביליזאציה שלנו התמוטטות אנארכיסטית. [...] וכי למה יהיה זה מן הנמנע, שדוקא אדם שההשפעות הגרועות ביותר יצאו ממנו, יהא בגדר שיאו של כל המין האנושי, נישא כל כך, עליון כל כך, שהכל יימס מרוב קנאה בו?¹⁶

ניטשה רואה את הגיבור כמורד נגד מהלך ההיסטוריה, הנתפסת כמוליכה לשוויוניות המונית ואפרורית. חשיבותו של הגיבור הרם מצויה בהדגשת עליבותם של בני אנוש רגילים, או באופן מועיל עוד יותר, ביכולתו לפקד עליהם ולהכפיף את רצונם לרצונו:

טרם מצאתי סיבה לרוח נכאים. מי ששימר וטיפח בקרבו רצון חזק יחד עם רוח רחבה, סיכוייו היום טובים ממה שהיו אי-פעם. כי אפשרות אימונו של אדם נעשתה רבה ביותר באירופה דימוקרטית זו; בני-אדם הלומדים בקלות, המסתגלים בקלות, הם הכלל: [...] היודע לצוות ימצא את אלה שמוכרחים לציית: אני מהרהר למשל בנפוליאון ובכיסמרק.¹⁷

עבור ניטשה הגיבור הוא הבלחה מדהימה, הפותחת אשנב לימים עברו, ימים של גדולה ושל קיום היררכיה חברתית ברורה. במושגיו של הגל, שאפשר להשתמש בהם כדי לבקר את

15 על הפושע הרוניסי וגלגוליו בתרבות הפופולארית ראו: לנדא (הערה 12), עמ' 213-263.

16 פרידריך ניטשה, הרצון לעצמה, בתרגומו של ישראל אלדר, כרך שני, ירושלים, תל-אביב 1986, עמ' 224.

17 שם, כרך ראשון, עמ' 82.

ניטשה, הגיבור הניטשיאני הוא שופר לערכיו של עולם ארכאי, רודני, שבו רק 'אדם אחד הוא חופשי', או של עולם פיאודלי, שבו 'כמה בני אדם הם חופשיים'. בניגוד חריף לתפיסה זו, כמו גם לגעגוע העומד בבסיסה, רואה הגל את הגיבור כסוכן של ההיסטוריה. ודווקא אפרוריותו זו של הסוכן, של הפקיד – אם נרצה לנסח את זה כך – היא זו שבה גלומה גבורתו. הגל, שפניו נשואות קדימה, מחייב את הגיבור בשל התפקיד ההיסטורי הפרוגרסיבי שהוא ממלא, שבסופו 'כל בני האדם הם חופשיים'. הוא מעריץ את נפוליאון בשם האידיאלים של המהפכה הצרפתית; ניטשה מעריץ את נפוליאון למרות אידיאלים אלה.

במסת הנעורים המפורסמת שלו 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים' (1874), מתעמת ניטשה ישירות עם תפיסתו של הגל, שלפיה האינטרסים והמאויים של כלל האנושות הם הרוחפים את ההיסטוריה קדימה, לעבר החירות האוניברסאלית. כנגד ראייה זו מעמיד ניטשה במרכז את האיש הגדול, את הגיבור:

ענק אל ענק קורא מעבר למרחבי הביניים השוממים של זמנים, ושיחת הרוחות הגבוהה נמשכת הלאה, בלתי מוטרדת מרעשם השחצני של ננסים השורצים שם לרגליהם למטה. [...] לא, לא ייתכן שמטרתה של האנושות יהא קיצה, מטרתה היחידה הם אנשי המופת העילאיים שלה.¹⁸

ובהמשך מגדיר ניטשה באופן הבא את מערכת היחסים בין הגיבורים הייחודיים לאנושות נטולת הזהות:

ההמונים נראים לי ראויים לתשומת-לב משלש בחינות בלבד: ראשית כעותקים מטושטשים של אישים גדולים, [...] שנית כהתנגדות לגדולים, ושלישית כמכשירים בידו הגדולים; מעבר לזה ייקחו אותם השד והסטטיסטיקה.¹⁹

דברים אלה נכתבו, כאמור, כחלק מפולמוס עם גישתו של הגל, שלפיה טיטנים הם טיטנים דווקא משום שהם שליחי ההמונים, או מגשימים – אם במתכוון ואם לאו – את משאלותיו של ההמון. בפרפראזה לניסוחו של ניטשה אפשר לומר כי עבור הגל, ענקים ראויים לתשומת-לב כמכשירים בידי ההמונים. על הזיקה האובייקטיבית שבין תפיסת ההיסטוריה של הגל לבין גיבור הרומאן הריאליסטי, הבינוני, של ספרות המאה ה-20, עמד גיאורג לוקאץ', שייחס תפקיד חלוצי לגיבור הבינוני, שסביבו טווה וולטר סקוט את עלילות הרומנים ההיסטוריים שלו.²⁰

18 פריריך ניטשה, דמדומי שחר – כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, בתרגומו של ישראל אלדר, ירושלים ותל-אביב 1978, עמ' 84-83.

19 שם, עמ' 86.

20 Georg Lukács, *The Historical Novel*, London 1983.

גיבורים לא מתים, הם רק מתחלפים

בעידן הפוסט-מודרני של הקפיטליזם המאוחר, בעקבות ההכרזות על מות המחבר ועל מות הסובייקט, הוכרז גם על מות הגיבור, ולא רק בספרות.²¹ כימין ואפילו בשמאל נקשר מותו בהתפוררות הנרטיבים הגדולים, ובפרט בקריסת המודל הסובייטי. ברוח ניטשה, דובר על 'האדם האחרון', על אותו אדם חומרני שעל סף סוף ההיסטוריה, יציר חברת ההמונים, שאינו שרוי לא בממלכת ההכרח וגם לא בממלכת החרות, אלא באותו תחום ביניים המוצג שגרתית כבוזי לאין שיעור: ממלכת הצרכנות.

אבל בין אם גיבורים בשר ודם חדלו להתקיים בעולם המודרני בין אם לאו, דומה שהצורך בגיבורים מסרב למות. בסולם המודוסים, שבין שלביו מדלגים הלוך ושוב, על פי דומיננטות היסטוריות מתחלפות, אינספור גיבורים, רמים, בינוניים או שוליים, ניכרת – למרות קווי הדמיון ביניהם – התאמתם לנסיבות היסטוריות משתנות. מה שאנו מבקשים שוב להדגיש הוא שיותר מאשר הם משקפים תמורות בנפש היחיד, הם משקפים תמורות חברתיות. הם יכולים להצטייר כגיבורי-על אגוצנטריים, הסוגדים לסיכון, כמתבקש מסדר עולם קפיטליסטי, הבנוי על עקרונות הרווח והתחרות, בנוסח ג'יימס בונד, או כבני הזוג קוונגל, שני אנשים פשוטים ותמימים ממעמד הפועלים הגרמני, בספר 'לבד בברלין', מאת הנס פאלאדה, המסכנים את חייהם ונרצחים לבסוף בגלל התנגדותם למשטר הנאצי.²²

כפי שהראה הדיון בגיבור הניטשיאני, תיאור המודוסים הספרותיים היורדים מן המיתוס לריאליזם איננו התחקות אחר ירידה בלתי נמנעת, המסתיימת במות הגיבור ובסילוקו הסופי מן הבמה, אלא מעיד על ירידה ושיבה מאוחרת – ואחרת – אל הגיבור המיתי. הדבר מוצא את ביטויו לא רק בספרות הפופולארית אלא גם בספרות ה"גבוהה". בהמשך מאמר זה מטרתנו תהיה להדגים בקצרה כמה מן הדרכים החדשות-ישנות שבהן נבנה הגיבור, וזאת באמצעות שלוש דוגמאות המאפשרות לנו – בזהירות המתבקשת – ללמוד מהן דבר או שניים על תהליכים תרבותיים רחבים יותר. ננסה להראות כיצד מתכתבים (או מתעמתים) ניסיונות אלה עם הפרויקט הניטשיאני. מצד אחד, הם מאשרים את הנחתו של ניטשה שזמנם של גיבורים, אפילו גיבורי-על, לא עבר מן העולם, אך מצד שני הם יוצרים מודל הרואי אירוני, מתנגד וחדשני. את הגיבורים, שנעמוד להלן על טבעם, נתאר כאילו נטלו חלק בוויכוח אסתטי, שהוא גם ויכוח חברתי-פוליטי, בין ניטשה להגל.

21. Ricardo Forster, *La muerte del héroe – itinerarios críticos*, Buenos Aires 2011

22. הנס פאלאדה, לבד בברלין, בתרגומה של יוסיפה סימון, תל-אביב 2010 (פרסום ראשון: 1947).

אסטבאן – הגיבור ככלי-קיבול של הקולקטיב

נפתח בעיון במודל הרואי הבא מן הספרות ה"גבוהה". הריאליזם הפנטסטי של גבריאל גרסיה מארקס קושר בין הקצוות וחוזר אל המיתוס, בלי לנטוש את הזיקה אל המציאות. את סיפורו של מארקס 'הטבוע היפה ביותר בעולם' אפשר לקרוא, למשל, גם כמדריך מודרני לבניית גיבור מיתי. קיצורו של סיפור המעשה הוא כדלקמן: גוויה ענקית של אדם שנסחפת לחוף של כפר דייגים מוחזרת מחדש אל הים לאחר שנערכה לה הלוויה מפוארת. עיקרי האירועים מתרחשים בדמיון, לא של איש אחד, אלא בדמיונם הקולקטיבי של בני הכפר. הילדים, שהם הראשונים להבחין בטבוע, חושבים שהגווייה, המכוסה אצות, מדוזות ושרידי אוניות, היא ספינת אויב. הגברים מנסים להבין מהי הסיבה למידותיו הענקיות של הטבוע, ואילו לעיני הנשים המעשיות, לאחר שהן מנקות את הגופה, מתגלה במלוא אונן לא רק הטבוע היפה ביותר בעולם אלא גם הגבוה ביותר, החזק ביותר והגברי ביותר שראו מימיהן.

הנשים בונות לטבוע ביוגרפיה, שעוקפת כל שאלה ממשית מציקה על אודות הדרך שבה מצא את מותו. זוהי ביוגרפיה בדויה של אדם פשוט ונפלא. הן מעניקות לו שם, אסטבאן, שהופך אותו לדמות היחידה בסיפור שאינה אנונימית, ובדמיון הן מתארות אותו לא רק כמאהב האידיאלי וכאיש עבודה למופת, אלא כבן שצריך לשמור עליו. הן משערות שהיה איש ביישן וצנוע, שנידון כל ימיו להתכופף כדי להיכנס פנימה אל הבתים מבעד לפתחי הדלתות הצרים, מבלי שידע מה לעשות בידי הגדולות והעדינות. במעין חזרה או הצצה אל המנגנון הפסיכולוגי-המיתי מימים ימימה, שבו פנטזיה אישית או קולקטיבית נוטלת מחומרי המציאות והתשוקות הכמוסות את היסודות לבניית עלילות גבורה, נקבע לאסטבאן מסלול חיים שגברים, כיוצרי-מיתוסים אלימים, לא הרבו ללכת בו. הנשים מפחות בטבוע רוך וטוב לב ומותרות לו פנאי לאורדווקא למלחמות, אלא לבילוי שקט בחברתן. הן אפילו מתארות את הטבוע כאיש שעורר רגשות מנוגדים אצל המארחות אותו בצל-קורתן, שמצד אחד אמרו לו: "אל תלך, אסטבאן, חכה עד שירתח הקפה", אבל גם לחששו אחר עזיבתו "הנה הוא כבר הסתלק, הכסיל הגדול, הנה כבר הלך לו הטיפש היפה".²³

כמו לגבי ישו, הערצתן מהולה ברחמים, ועם זאת כל טקסי הדת הנוצריים עוברים כאן תהליך של היפוך וחילון, תהליך הממיר את הסגידה לקדושים באהבה לפגרים. החרווה על התחייה המחודשת, או האבלות על מות הקדוש וההשלמה והכניעה שהדת מטפחת, מפנות את מקומן לפעילות הנשית האינטנסיבית שמדביקה לבסוף את הגברים. המפגש עם אסטבאן מעורר בהם רצון לפעול, שאיש לא שיער שהיה בהם אי-פעם. הכול אצים-רצים להלביש את המת בבגדי פאר, למצוא לו קרובי משפחה, והכול מכירים בעליבות קיומם ומחליטים לצבוע את חזיתות הבתים בצבעים עליזים ולעבוד בפרך כדי לייפות את הכפר, כי יום הלוויה של

23 גבריאל גארסיה מארקס, הסיפור העצוב שלא ייאמן על ארנדריה התמה וסבתה האכזרית, בתרגומו של יואב הלוי, ירושלים ותל-אביב 1980, עמ' 44.

אסטבאן הוא יום התחייה של הכפר. הגיבור האמיתי יהיה להבא ההמון חסר השם, ולא ממש אסטבאן. זאת כי לעתיד לבוא, הכפר הפורח – והאנונימי אף הוא – יהפוך לאנדרטה חיה. כאשר יחלפו ספינות גדולות בקרבת הצוק שעליו שוכן הכפר, יצביע רב החובל עליו ויאמר לנוסעים בארבע עשרה שפות, ולא בשפה אחת פחות, כיאה לשימוש שעושה מארקס במספרים שרירותיים, שביטו אל המקום שבו 'זורחת השמש כל כך עד כי אין החמניות יודעות לאן להפנות את ראשיהן, כן, שמה – זהו הכפר של אסטבאן!²⁴

הצורך בגיבור, בהמצאת דגם לחיקוי שיהיה משלהם, הוא שמניע את כל תושבי הכפר לברוא את אסטבאן מחומרי חלום קולקטיבי, שממנו בונים בני-האדם גיבורים שאינם מתים לעולם. מארקס כמו מעצב כאן גיבור לפי המודל ההגליאני. הענק שלו – לא הענקים של ניטשה שעליהם דובר לעיל – הופך למטפורה חברתית המורה על פתרון מדומיין להתדרדרות הכפר, וגם מעבר לו. הוא מעיר את תושביו מתרדמת החושים שלהם, כדי שיממשו אפשרויות של חיים אחרים, יפים ומספקים יותר, אבל אין הם מכשיר בידיו. להיפך: הוא מכשיר בידיהם. לולא אימצו אותו אל לבם, היה אסטבאן לא כלום. הטבוע עצמו מודע לדור-המשמעות המאפיינת את קיומו הממשי כגוויה או את קיומו ההזוי כסמל, והוא מתפרץ אל הסיפור כדי לדבר פעם אחת ויחידה בגוף ראשון ולומר:

ברצינות, במו ידיי הייתי קושר לצווארי עוגן של ספינת-מלחמה והייתי משליך עצמי מראש הצוקים, בכדי שלא להיות עכשיו למעמסה, מת של יום רביעי, כמו שהם אומרים, בכדי שלא להפריע בחזירות הגוף הצונן הזה שאין לו אתי ולא כלום.²⁵

הארי פוטר נגד וולדמורט (ונגד האדם האחרון)

דו משמעות שונה מזו שעולה מעיצובו של אסטבאן מקופלת בדמותו של הארי פוטר, הנער הקוסם הספרותי-הקולנועי שיצרה ג'יי קיי רולינג. פוטר הוא שעטנז מוזר וקשה לפענוח של גיבור העל וגיבור השוליים. רולינג משתמשת באופן מקורי בתבנית הנצחית של הגיבור העטוי סמרטוטים, אף שמוצאו גבוה. יש כאן מעין סיפור סינדרלה ממין זכר: בתחילת הסאגה אנו מתוודעים לפוטר כנער יתום הגדל בבית דודיו, שם מתייחסים אליו כלנחות שבמשרתים. הוא מופלה לרעה באופן גרוטסקי בהשוואה לבן דודו המפונק, דאדלי, ומשוכן בארון שמתחת לגרם המדרגות, אך במהרה מסתבר כי פוטר הוא לאמתו של דבר נסיך. ראשית, הוא לומד לדעת שהוריו האמיתיים היו קוסמים, דבר המעלה אותו מיד למדרגה גבוהה יותר מזו של הוריו המאמצים, שהם אנשי המון, שלא ניחנו בכוחות קסם, או בלשונה של רולינג: 'מוגלגים' (Muggles). פוטר מחולץ מביתם של דודיו האכזריים, ונשלח להוגוורטס, בית הספר לקוסמים,

24 שם, עמ' 47.

25 שם, עמ' 46.

המהווה מעין מקבילה פנטסטית ל־publicschool הבריטי היוקרתי, שבו זוכים בני האליטות לקבל את חינוכם. אך עובדה זו רחוקה מלמצות את אצילותו ואת ייחודו: אפילו בין קוסמים כמוהו פוטר הוא דמות מופת, גיבור בעל שיעור קומה וגורל מיוחדים במינם. פוטר ידוע בחברת הקוסמים גם בכינוי 'הנבחר', כלומר זה שנועד מרגע לידתו להתמודד עם לורד וולדמורט, המכשף הרשע, השואף להשתלט על העולם. על ציר המאבק הזה בין כוחות האור לבין כוחות החושך מתגלגלת העלילה לאורך שבעה ספרים. מבחינה איריית עדים אנו כאן לקבלת עיקרון ניטשיאני סמוי, הן בבזו הבסיסי כלפי מוגלגים פלבאים, רובה של האנושות, הנדרונים לחיות את חייהם ללא קסם (להוציא מתי מספר של חריגים), הן בהאצלת סטאטוס וערך חד־פעמיים להארי פוטר.

בקריאה מסוג זה, קורות פוטר הם נרטיב שמרני־נוסטלגי מובהק, השוזר בתוכו כמה מן המוטיבים הקלאסיים של ביקורת המודרנה כעידן של בינוניות ונסיגה תרבותית. לדוגמה, בהנגדה של עולם הקוסמים הנסתר מול העולם הרגיל, שבו נידונים לחיות ההמונים, רולינג מעניקה תוקף, בין אם היא מודעת לכך בין אם לאו, לטענות הוותיקות של אחד מתלמידי ניטשה הבולטים והמשפיעים ביותר, מקס וובר, שדיבר במפורש על 'סילוק הקסם מן העולם' (Entzauberung der Welt), תהליך שבו חיי האדם המודרני הופכים להיות רציונאליים, ביורוקראטיים, טכנולוגיים ומטוהרים בהדרגה מכל שריד של אמונה דתית, מיסטיקה או מאגיה. וובר, כמו פרנסיס פוקוימה בימינו, דיבר בקדרות על 'האדם האחרון' הניטשיאני, האפור, חסר המעוף והחומרני. בעיצוב דמות המוגלגים, ובראש ובראשונה בעיצוב דמויותיהם של בני משפחת דארסלי הקטנונית, הנאלצת לקבל אליה את הארי פוטר היתום, מצטרפת גם רולינג להתקפות על אדם אחרון זה, השבע־רצון מקיומו הבינוני והנוח, ושאינו מסוגל לתאר לעצמו שיש ערכים שאינם ניתנים לכימות או לשימוש מטריאלי. מלבד העימות עם וולדמורט ישנה סיבה נוספת, אולי פחות מפורשת, אך לא פחות חשובה, לקיומו ולפועלו של הארי: ההתנגחות עם עולמם המשמים וצר־האופקים של המוגלגים. משימתו של הילד הנבחר היא לא רק להביס את כוחות הרשע, אלא גם להשיב לעולם את הקסם שניטל ממנו, תוך כדי הצגת ההמונים כנלעגים. דרך אגב, במקור האנגלי רולינג חילצה את המילה Muggle מן המילה ספל, mug, שמשמשים בה בהשאלה כדי להצביע על טיפשות, בדומה למילה העברית 'עציץ'. גם המתרגמת לעברית, גילי בר־הלל, בחרה במונח 'מוגלגים' בשל קרבתה הצלילית למילה 'לגלוג'. למעשה, מרגע שמביטים בו ומשמעים אותו דרך עדשה ניטשיאנית, אפילו וולדמורט, נציג הרשע על־אדמות, זוכה למלא תפקיד שאיננו שלילי גרידא. הבה נקרא את דבריו של ניטשה מתוך הספר 'לגניאולוגיה של המוסר', כשאנו מהרהרים ב'זה שאין לנקוב בשמו':

ייתכן שצודק מי שעומד על המשמר וממשיך לפחד מפני היסוד הזה של הבסטייה הבלונדית שבקרב כל הגזעים האצילים: אך מי לא יעדיף פיי־מאה לפחד כשהוא רשאי יחד עם זאת להעריך, מאשר לא לפחד אך לבל־יכולת להשתחרר מהמראה הנתעב של כל המנוון, המגומד, המעוות, המורעל? [...] וכי מהו המעורר בנו היום "אי־נחת" מן האדם? [...] מכל מקום לא הפחד מפניו; אולי דוקא מפני שאין לנו סיבה עוד לפחד מפניו; מפני

שתולעת-אדם היא השורצת היום בחזית הקדמית ופורה; אולי מפני ש"האדם המבוית", בינוניות חסרת-ישע, חסרת-חן, כבר התרגלה לראות את עצמה כמטרתה, כשיאה, כטעמה של ההיסטוריה כולה – "כאדם עילאי". [...] אך מעת לעת התרנה לי – אם מצויות אתן, כמובן, בנות אלים גומלות חסד "מעבר לטוב ולרע" – התרנה לי מבט, מבט אחד בלבד על משהו בגדר המושלם, בשל עד תום, ומאושר ובעל עוצמה ומנצח, ואשר עדיין יש בו כדי לעורר פחד! [...] כי אלה פני הדברים: הסכנה הגדולה ביותר שלנו טמונה בתהליך גימודו ושיויונו של האדם האירופי, ומראה זה נלאיתי נשוא.²⁶

כשהוא מוקף במוגלגים חסרי-חן, אפילו וולדמורט זוכה, ולו בין השורות, להצדקה: עדיין הוא מסוגל לעורר פחד! ראוי להוסיף עוד כי לורד וולדמורט, מצדו, מודע לאילן היוחסין שלו, לעובדה ששורשיו נטועים בקרקע הגבורה הניטשיאנית. זאת לפחות ניתן להסיק מן הדברים הבאים שאותם אומר אחד מסייעניו להארי, בספר הפותח את הסדרה:

"הוא הולך איתי לכל אשר אפנה", אמר קווירל בשקט. "פגשתי אותו במסעותי מסביב לעולם. איש צעיר וטיפש הייתי אז, מלא רעיונות טיפשיים על טוב ורע. הלורד וולדמורט הראה לי כמה אני טועה. אין טוב ורע, יש רק כוח, ואנשים שחלשים מכדי לקחת אותן..."²⁷

אך הפיתוי הניטשיאני בסיפורי הארי פוטר מוכפף ומודחק. מבחינה רעיונית, מדובר בזרם תת-קרקעי של הסיפור. כפי שמראה הציטוט דלעיל, הניטשיאניזם הוא אמונתם של הנבלים. לפחות ברמת הפשט, מדובר בתפיסת עולם שיש להיאבק בה עד חורמה. מכאן גם העמימות ביחס למוגלגים. אמנם הארי הוא זר ומנוכר בקרבם, ועליו להימלט מעולמם הצר והמחניק כדי להגשים את עצמו ולמלא את ייעודו, אך הם אינם אויביו. נהפוך הוא. הנבחר, שדם קוסמים כחול זורם בעורקיו, מלוהק דווקא כמגן המוגלגים מפני חמתו של לורד וולדמורט. וולדמורט, והפלג החתרני שהוא מנהיג, מונעים על ידי אידיאולוגיה גזענית מפורשת ומבקשים לקטוע את תהליך עירוב הדם של הקוסמים עם המוגלגים. הם מאמינים בהיררכיה נוקשה של דם וגזע; הם רודפים, מתעללים, ומגלים את הבלתי-טהורים, 'חצויי הדם' למיניהם. קשה שלא להבחין בהקבלה שבינם לבין גודריו של היטלר, מה גם שהמחברת ציינה פן אלגורי זה מפורשות.²⁸ באופן אירוני, קטגוריית הדם והשיוך התורשתי-החברתי היא מרכזית עבור גיבוריה של רולינג.

26 פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע – לגניאלוגיה של המוסר, בתרגומו של ישראל אלדר, ירושלים, תל-אביב 1979, עמ' 248-249.

27 ג'יי. קיי. רולינג, הארי פוטר ואבן החכמים, בתרגומה של גילי בר-הלל, תל-אביב 2001, עמ' 303. כמה הערות על וולדמורט כנבל ניטשיאני ניתן למצוא בקובץ המאמרים הבא: *Harry Potter and Philosophy: If Aristotle Ran Hogwarts*, David Baggett et al. (eds.), Chicago 2004, p. 5, p. 139.

28 למשל בראיון הבא: <http://www.the-leaky-cauldron.org/2007/11/19/new-interview-with-j-k-rowling-for-release-of-dutch-edition-of-deathly-hallows>

דוגמה מובהקת לכך היא תהליך סיווגם של תלמידי הוגוורטס ל'בתים', וחלוקתם לנישות מוגדרות היטב כבר ביום הגעתם, מבלי שתהיה להם, כמעט, יכולת השפעה על התהליך המבוצע על ידי 'מצנפת המיון'. אמנם לא מוטל ספק ממשי בחשיבות המדרג החברתי, או טענה שמוצא תורשתי אינו אלא פיקציה, אבל עם זאת מתנהל ויכוח חריף על שאלת הטיפול הנכון בסוגיה רגישה זו בין בית סלית'דין הקנאי, הכמור-נאצי, לבין בית גריפינדור, הסובלני, הליברלי והמתון.

החיפוש אחר הכוח והתהילה האישיים הוא אחד ממוקדי הרוע עבור רולינג. הוא המאפיין המובהק של וולדמורט ושות', אך מהווה גם עקב אכילס של גיבורים טובים במהותם, כגון אלכוס דמבלדור. זהו ציר מרכזי שסביבו מגובשת ביקורת הניטשיאניזם בספרי הארי פוטר. וכך אנו למדים, בספר האחרון, שהתכונה המייחדת באמת את פוטר, זו שהכשירה אותו מלכתחילה למאבק ברשע, היא אי-אנוכיותו, נכונותו להקרבה עצמית, עד כדי הליכה מודעת לקראת מותו כדי להציל את חבריו:

"באמת?" שאל דמבלדור בכבודות. [...] בהיותי איש צעיר מאוד הוכחתי שכוח הוא נקודת התורפה שלי, פיתוי שאיני עומד בו. זה דבר מוזר, הארי, אבל אולי אלה שמתאימים ביותר לתפוס עמדות של כוח הם אותם אנשים שמעולם לא שאפו לכך. אלה שבדומה לך, המנהיגות הוטלה עליהם בעל-כורחם [...] את הגלימה לקחתי מתוך סקרנות אנוכית, ולפיכך היא לעולם לא היתה עובדת בשבילי כפי שהיא עובדת בשבילך, בעליה האמיתי. באבן הייתי משתמש בניסיון לגרור לכאן את אלה שנחים על משכבם בשלום, ולא כדי לאפשר את הקרבת העצמית, כפי שעשית אתה. אתה ראוי להחזיק באוצרות המוות".²⁹

יכולתו לעמוד בהצלחה במבחן הקשה מכול, דחיית הפיתוי של חיפוש הכוח והתועלת האישיים, היא זו שעשתה את פוטר לנבחר. כבר בספר הראשון משרטטת המחברת את קווי העימות בין הרעים לטובים: כוח, מצד אחד, מול אהבה, מצד שני. כפי שמסביר דמבלדור להארי:

"אמא שלך מתה כדי להציל אותך. אם יש דבר אחד שאותו וולדמורט לא מצליח להבין, זאת אהבה. הוא לא הבין שאהבה חזקה כמו זו שאמך רחשה לך משאירה סימן עמוק. [...] עצם זה שנאהבנו כל-כך, אפילו אם האדם שאהב אותנו כבר איננו, זה יגן עלינו לנצח. זה בעור שלנו. קווירל, מלא שנאה, קנאה, חמדנות, חולק את נפשו עם וולדמורט, לא יכול היה לגעת בכך מן הסיבה הזאת. עבורו, הנגיעה באדם שסומן על-ידי משהו כל-כך טוב, היתה מייסרת".³⁰

אהבת-אם היא זו שמחשלת את פוטר, בניגוד לוולדמורט היתום. בעולמו של ניטשה, העוצמה, והחיפוש אחריה, הם המסד. כל יתר הפעילויות והמאויים האנושיים הם רק עידון או תחליף

29 ג'יי. קיי. רולינג, הארי פוטר ואוצרות המוות, בתרגומה של גילי בר-הלל, תל-אביב 2007, עמ' 650-647.

30 שם, עמ' 311.

לרצון זה: 'עולם זה הוא הרצון לעצמה — ושום דבר זולתי זאת! ואף אתם עצמכם הנכם הרצון לעצמה — ושום דבר זולתי זאת!³¹ בניגוד לקביעה רועמת זו טוענת רולינג כי האהבה היא המסד, ודווקא החיפוש אחר העוצמה הינו בגדר תחליף, ביטוי לחשך, סוג של נכות. הארי פוטר הופך למעין מתווך: הוא אמנם קוסם, אך כזה המחויב להגנתו של ההמון (הגם שזה נותר במהותו המון: בזוי, וולגרי וחומרני). יש בפיתרון זה של השאלה החברתית מעין פשרה בין-מעמדית, או, באור שלילי יותר, סוג של טיוח. קסמו של פוטר טמון במידה רבה בייחודו, בנבחרותו, בהיותו גיבור-על, אך כמה שאמור במסר המפורש הוא גיבור שוליים, אלופם של הרגילים. במידה שיש כאן גיבור ניטשיאני, הרי הוא כזה שנעים להזדהות איתו, מאחר שהסטיגמה המפורשת של התנשאות אינה טבועה בו. זהו, אם נרצה, ניטשיאניזם סמוי, מרוכך ומדולל.³² ברמת הפשט רולינג דוחה, ואפילו נחרצות, את עיקרי אמונתו של ניטשה; אך ברמת הדרש, כמין כתב סתרים, מוסיף הפיתוי הניטשיאני לחלחל אל הסיפורים.

גיבורי-שוליים בתפקיד גיבורי-על

הטיה ברורה אף יותר של הכף לטובתו של הגל ניתן למצוא בגיבורים אנטי-גיבורים אחרים, למשל אלה המאכלסים את סדרת הטלוויזיה הבריטית *MisFits*, או, כפי שכותרתה תורגמה לעברית: 'עברייני-על'. על סדרה זו, המעוררת השתאות במקוריותה ובנועזותה, חתום כותב תסריטים ששמו — צירוף מקרים ותו לא? — הווארד אוברמן (באנגלית נהוג לתרגם את מושג אדם-העל של ניטשה, בגרמנית *Übermensch*, כ'אוברמן', *overman*, שהחליף את *superman* שהיה נהוג בעבר). מוצאן הפלבאי והשולי של הדמויות הראשיות בסדרה אינו דו-משמעי במקרה זה. מדובר במוגלגים בני מוגלגים: חמישה בני נוער משכונת מצוקה, המבצעים עבודות שירות קנס על עבירות שונות שביצעו, אך בעקבות סערה מסתורית שהתחוללה, דמויות שוליים אלה זוכות לקבל כוחות-על מן הסוג המאפיין את ז'אנר גיבורי-העל הטיפוסי לתרבות הפופולארית האמריקאית. אחד הופך לבלתי נראה, שנייה יכולה לקרוא מחשבות, שלישי מסוגל לפתע להשיב את הזמן אחורה וכו'. במובן זה, הדמויות עוברות תהליך דומה לזה שמתחולל בסרטים הוליוודיים, שגם בהם הגיבור הוא לעתים קרובות ממוצא רגיל, ורק מאורע קונטינגנטי מעצים את יכולותיו (למשל, נער הפרברים הניו-יורקי, פיטר פארקר, ההופך בשל נשיכת עכביש רדיואקטיבי לספיידרמן האגדי). גם בהוליווד קביעותיו של לורד רגלן מופרות לא אחת, אך קיימים מספר הבדלים משמעותיים בין 'עברייני-על' לבין מודל גיבורי-העל הקלאסי. ראשית, הסגולות הייחודיות שזכו בהן לא באמת מעלות את הגיבורים

31 ניטשה, הרצון לעצמה (הערה 16), עמ' 309.

32 כפילות דומה, אך מוקצנת לאין ערוך, ניתן לאתר אצל סיפורי ג'ימס בונד של איאן פלמינג. גם בונד מתמודד עם שורת נבלים גדולים מן החיים המנופפים בעיקרי אמונה כמו-ניטשיאניים, ובמקרה אחד לפחות מסתמכים על ניטשה מפורשות. ראו לעיל: לנדא, הערה 12, עמ' 185-195.

לספירת קיום אחרת, נשגבת יותר. הם משוקעים כמקודם בחיי היום יום, המפרכים וחסרי הסיכוי שלהם, ומוסיפים לבצע עבודות שירות במתנ"ס השכונתי. בחלק מן המקרים, התועלת של כוחות העל שלהם מפוקפקת והם אפילו מכבידים: אחת הגיבורות "זוכה", למשל, ביכולת לעורר חשק מיני בלתי ניתן לשליטה באמצעות מגע-יד בלבד. באופן כללי, ייחודה של הסדרה ניכר בדרך שבה מתת הגבורה מוצגת כאלמנט שגרתי, שההומור והגיוון שבו גוברים בדרך כלל על ההרואיות. 'גיבורי העל' ממשיכים להיות אנשים פשוטים, מתוך התנכרות למרשם הניטשיאני. אין כאן גיבורים מחוץ לעדר, אם בעדו או נגדו, אלא גבורה של אנשי עדר לכל דבר.

ההרואיות בסדרה היא דמוקרטית ואופקית באופן רדיקלי. היא חותרת במפגיע תחת הרעיון המאפיין את ז'אנר גיבורי-העל בכללותו, הנוטה לבודד את הגיבור ולייחד אותו מסביבתו. כאן, לעומת זאת, יש חברות גיבורים. שתיים מחמש הדמויות הראשיות הן נשים. אמנם חלוקה לא שוויונית, אך בכל זאת חריגה לטובה בנוף הגבורה הגברי במהותו. דמויות אלה הופכות לגיבורים / עברייני-על ללא תלות בסגולותיהם או במעשיהם הקודמים, כי כל מי ששהה בחוץ בזמן שרעמה הסופה המסתורית הושפע ממנה. הגבורה אינה מוענקת אך ורק לחמשת העבריינים. להיפך: במהלך פרקי הסדרה אנו מתוודעים לרבים מנפגעי הסופה שזכו בתכונות על-אנושיות שונות ומשונות. פן דמוקרטי ופלבאי זה של גבורה מודגש ומוכפל אם לוקחים בחשבון שמתת העל-אנושיות נוטה להזיק כאשר "הנפגע" הוא בורגני או בן טובים. התוצאה היא לא פעם העצמת המוסרניות, הצדקנות והאכזריות. דווקא בני השוליים משתמשים במתנותיהם באופן מושכל ומשחרר, הומוריסטי, חופשי ושוויוני. סגולות-העל שלהם אינן משרתות את המטרות האישיות של הגיבורים, אלא מעצימות את תחושת השיתוף והערבות ההדדית ביניהם. לרוגמה, אחד מעברייני-העל היה בעברו אתלט מבטיח שנתפס כשהוא משתמש בסמים, והוא מושעה מפעילות ספורטיבית. יכולתו להשיב אחורה את מחוגי השעון פותחת בפניו, במקרה זה, אפשרות, נהדרת ולגיטימית לכאורה, לנקות את עברו ולשקם את הקריירה המקצועית שלו, אלא שבנסותו לעשות כן מתברר לו שאין ביכולתו להשיג את מבוקשו בלי לפגוע בחבריו, שגם גורלם שלהם ישתנה, ולא לטובה. מסיבה זו הוא מחליט לוותר על תועלתו האישית ולהמשיך לבצע עבודות שירות, בצוותא עם חבריו.

סיכום

משיטוט קצר זה בשדה הגבורה המודרני, ומליקוט הדוגמאות שנלוו לו, נראה כי פורה הרבה יותר ממודל הגבורה הניטשיאני, עם כל הקסם שבו, הוא המודל ההגליאני. התברר כי רבים מן המעצבים את קורותיהם של הגיבורים המודרניים עסוקים במרידה ובהתרסה כנגד הדגשת המוצא האריסטוקראטי של הגיבור. מוצא, שבו ראה לורד רגלן תנאי הכרחי בבניית הביורגריה המיתית של גיבורי-התרבות. הגיבורים החדשים, לעומת זאת, כמו מסרכים להיות בעלי מוצא אצילי, מסבכים את אילן היוחסין, דוחים טענות של דם כחול, מתגאים במוצאם השולי,

ולפעמים, כמו במקרה של 'עברייני-העל' – לועגים לכל סוג של אליטיזם. לצד הניסיון הניטשיאני להחיות את גיבור-העל כחלופה לחברת ההמונים, הספרות, וכמוה גם הקולנוע והטלוויזיה, מאמצים אל חיקם את הגיבור הפלבאי, זה שכוחו נובע מן הכלל ומעצים את אפשרויות השחרור והביטוי של החברה כולה. ראוי, אם כך, לסיים את המאמר בציטוט דבריו של אחד האנטי-גיבורים המובהקים והמשפיעים ביותר של המאה ה-20, בילבו בגינס, ההוביט 'בן-המחצית', גיבורו של טולקין, דברים החותמים את 'ההוביט':

"ובכן, נבואות השירים העתיקים התקיימו, אפוא, במובן מסוים!" אמר בילבו "כמובן!" אמר גנדלף. "ומדוע לא יתקיימו? בודאי אינך מפקפק בנבואות, רק משום שהיה לך חלק בהגשמתן. אינך סבור, או שמא סבור אתה, שכל ההרפתקאות והעלילות שעברו עליך הצליחו רק הודות למזל, למען תועלתך בלבד? בריה נאה אתה, מר בגינס, ואני מחבב אותך מאוד; אבל אחרי-ככלות-הכול אינך אלא יצור קטן למדי בתוך עולם גדול!" "תודה לאל!" אמר בילבו בצחוק והושיט לו את צנצנת-הטבק.³³

33 ג'ון רונלד רעואל, טולקין, ההוביט, בתרגומו של משה הנעמי, תל-אביב 1976, עמ' 246.

*Con el nombre del Dio el Santo Bendicho,
que de rey Alejandra, / que de verde calzava, /
de verde vestia, / de verde cavallo servia,
todos los males conbido, ...
todo el mal de aqui lo qiuto /
al pokun lo echo, / del pokun a la piedra /
de la piedra a la calle, / de la calle a las profundias de la mar.¹*

אל גבולות הכוח והחכמה: לאופייה הספרותי של שיחת אלכסנדר עם החכמים העירומים

פיטר ש' לנרד
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא

השם אלכסנדר נקשר, לאור דמותו של אלכסנדר מוקדון ותדמיתו מן העת העתיקה ועד היום,² לרעיון של יציאה אל גבולות העולם הידוע ומתוך כך גם לאתגר לחכמה האנושית במפגש בין נציגי תרבויות שונות. מאות שנים לאחר מפעלו הצבאי הכביר להרחבת תחום השלטון של התרבות היוונית אל אסיה הקטנה, סוריה, ארץ-ישראל, מצרים ופרס ועד גבולות הודו, נודע

1 נוסח של לחש ריפוי, ותרגומו: 'שם האל הקדוש ברוך הוא, / ובשם המלך אלכסנדר, / שירוק נעל, / ירוק לבש, / ועל סוס ירוק רכב, / את כל הרעות זימן, / את הרוח האדומה שכח, / בגללה השחין, / בגללה הצרעת, / כל הרע מכאן לקחתי, / למפתן זרקתי, / מהמפתן למדרגה, / מהמדרגה לרחוב, / מהרחוב לעמקי הים'. ראו: תמר אלכסנדר ואלכסנדר פאפו, 'לכוחה של מילה: לחשי ריפוי ספרדיים-יהודיים מפי נשים מסרייבו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כד-כה (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 330.

2 לדמותו ההיסטורית ראו: דוד גולן, תולדות העולם ההלינטי (מהדורה שנייה) (תולדות העולם הקלסי, [2]), ירושלים תשמ"ז, עמ' 3-57; על תדמיתו כפי שבאה לידי ביטוי בשימוש בשם אלכסנדר בקרב היהודים ראו: Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, I: Palestine 330 BCE – 200 CE* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 91), Tübingen 2002, pp. 258-260, 313; נחום כהן, 'על קבלת השם אלכסנדר לאונומסטיקון היהודי', מחקרי יהודה ושומרון, יט (תש"ע), עמ' 59-68.

אלכסנדר למשכילים בימי הביניים כמלך של יוון והיוונות וכמרחיב הדעת. כך משתקף למשל בהערה בפירושו לספר זכריה:

'ובמרכבה השלישית <סוסים> לבנים' (זכריה ו, ג) — רמז למלכות יון. ולא ידענו למה פנה אותם בלבנים. וכתב רבי' סעדיה ז"ל כי מפני שהמלך הראשון ליון היה אלכסנדר מקדון שהיה חכם פילוסוף והחכמה הוא דבר לבן ומחוויר לפיכך כנה המלכות ההיא בלבנים.³

בהערה קטנה זו, שבאה לחזק קריאה טיפולוגית של חזון נבואי, התמזגו מזרח ומערב, מוקדם ומאוחר. יסוד המסורת מצוי אולי בידיעה ההיסטורית שאריסטו, הפילוסוף היווני הגדול, היה מורו של אלכסנדר בנערותו, או בעובדה שחלק מן המקורות הספרותיים שהיו ידועים על מסעותיו של אלכסנדר בהודו נלמדו בימי הביניים מתוך מכתבים (ברויים) של אלכסנדר אל מורו ואל אמו. מכל מקום, דוד קמחי, איש פרובנס ממוצא אנדלוסי, השתמש בסוף המאה השתים עשרה או בתחילת המאה השלוש עשרה — על סמך דבריו של סעדיה גאון, איש בכל במאה העשירית — בכפל הפנים בדמותו של אלכסנדר מוקדון, מן המאה הרביעית לפסה"נ, כמפתח פרשני לתמונה בנבואת זכריה מיהודה, מסוף המאה השישית לפסה"נ; ודוד קמחי יכול היה לקוות שהדבר יתקבל כסביר בעיני קוראיו, דהיינו שדמותו של אלכסנדר מוקדון ידועה די הצורך לשמש לפירוש תופעה לא ידועה.

אכן סיפורים על אלכסנדר היו ידועים בימי הביניים מתוך מסורות רבות ומגוונות,⁴ אך בעיקר בגלל חיבור מאלכסנדריה מן המאה השלישית לסה"נ המכונה 'רומן אלכסנדר', חיבור שזכה עד המאה השש עשרה לעשרות עיבודים ותרגומים בפרישה גאוגרפית רחבה ביותר, מאיסלנד שבצפון-מערב⁵ עד מלויה שבדרום-מזרח.⁶

3 דוד קמחי, פירוש לנביאים אחרונים. ראו: מקראות גדולות, נביאים וכתובים, א, ורשה תרכ"ב-תרכ"ו, דף שגד. למסורת שאלכסנדר היה מלך יוון הראשון ראו: "והצפיר השעיר מלך יון וגו' הוא המלך הראשון" (דניאל ח, כא), "ועמד מלך גבור" וגו' (שם יא, ג) "וכעמדו תִּשְׁבֵּר" וגו' (שם, ד) — הוא אלכסנדרוס מקדון שמלך י"ב שנה' (סדר עולם רבה, ל [מהדורת רטנר, עמ' 139-140]); רעיון זה (בלבד) נמצא במסורת האירופית בפירוש המיוחס לסעדיה לדניאל יא, ג. למסורות פרשניות אחרות מאת סעדיה שהביא דוד קמחי ראו: עזרא-ציון מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם (מהדורה שנייה), ירושלים תשל"ח, עמ' 777-778. אך נראה שבמקרה שלפנינו הרכיב דוד קמחי את פירושו באופן עצמאי.

4 ראו לסקירת המקורות: George Cary, *The Medieval Alexander*, David J. A. Ross (ed.), Cambridge 1956; Dad J. A. Ross, *Alexander Historiatus*² (Beiträge zur Klassischen Philologie, 186), Frankfurt am Main 1988; Helmut van Thiel and David John Athole Ross, 'Alexander der Große', *Enzyklopaedie des Richard Stoneman, Alexander the Great: A Märchens*, I, Berlin 1976, pp. 272-287; *Life in Legend*, New Haven, CT and London 2008, pp. 230-254

5 ראו: David Ashurst, *The Ethics of Empire in the Saga of Alexander the Great*, Reykjavik 2009; ולטקסט ראו: *Alexanders Saga*, Brandr Jónsson (ed.), Copenhagen 1925

6 ראו: *De Maleische Alexanderroman [Hikajat Iskandar Dzu 'l-karnajn]*, Pieeter Johannes van Leeuwen (ed.), Meppel 1937

מתוך שלל הטקסטים וקשת הנושאים הקשורים למורשת הספרותית שנוצרה מסביב לדמותו של אלכסנדר, אציג במאמר זה ניתוח ספרותי של טקסט על המפגש של אלכסנדר מוקדון עם נציגי העילית האינטלקטואלית של עמי צפון הודו, הברהמינים. לטקסט זה קיימת בספרות היהודית מקבילה ידועה באגדה על המפגש בין אלכסנדר מוקדון ל'זקני הנגב' (תלמוד בבלי, תמיד לא ע"ב). קודם לכל השוואה בין המסורות, ועוד לפני בחינה של יתר המסורות מן העת העתיקה ומן העת העתיקה המאוחרת, אני מציע כאן כנקודת מוצא ברור של אופיו הייחודי של הטקסט היווני הקדום ביותר שבידינו המתאר את המפגש של אלכסנדר עם חכמי הודו. גם באשר למפגש זה, שאירע או לא אירע מבחינה היסטורית לקראת סוף מסע הכיבושים של אלכסנדר בקצה המזרח בשנת 326 לפסה"נ, קיימות במקורות כמה וכמה גרסאות, החל מתעודות הקרובות לאירועים וכלה בחיבורים ובסצנות מימי הביניים⁷ ומן העת החדשה הקדומה בנושא המפגש עם 'הפרא האציל'⁸. אתמקד כאן בגרסה אחת, ואעסוק בה על סמך פפירוס ממצרים שקדם בכשלוש מאות שנה לחיבור 'רומן אלכסנדר'. על פי מסורת זו הציב אלכסנדר הכובש לחכמי הודו, שיעצו למלכם להתנגד לכיבוש הזר, שורת שאלות; רק תשובות נכונות על השאלות עתידות היו להצילם מעונש המוות שגזר עליהם, בהתאם לכללי החידה המכריעה את גורל הנשאל, חידה המכונה על פי הסיטואציה שבה היא נשאלת 'חידת צוואר' (neck riddle).⁹

- 7 ראו: Marc Steinemann, "Die Collatio Alexandri et Dindimi: eine annotierte Arbeitsbibliographie", *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 4 (2001), pp. 51-84
- 8 ראו: István P. Bejczy, "De 'bon sauvage' in de middeleeuwen: Alexander en de Brahmanen. Het voorbeeld van Maerlant", *De Nieuwe taalgids: Tijdschrift voor neerlandici* 83 Florian Kragl, *Die Weisheit des Fremden: Studien zur mittelalterlichen Alexandertradition, Mit einem allgemeinen Teil zur Fremdheitswahrnehmung* (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, 39), Bern 2005; לא עלה בידי להשיג עותק של ספר זה ולעיין בו, אך ראו: Marc Steinmann, "[rev.] Florian Kragl, Die Weisheit des Fremden...", Bern 2005, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 10 (2007), pp. 1015-1027
- 9 ראו את הטיפולוגיה של המוטיבים H 541, I Thompson H 500-899 Tests of cleverness, במיוחד Aarne-Thompson 'Riddle propounded on pain of death' Johan Huizinga, *Homo ludens: Proeve eener bepaling* AT 927, את המונח טבע הויזינגה, ראו: *van het spel-element der cultuur*, Haarlem 1938 ובעברית: יואהן הויזינגה, האדם המשחק, תרגם שמואל מוהליבר, ירושלים תשכ"ו. לשימוש במונח בניתוח צורות סיפוריות – בעקבות הויזינגה אך לפני שפורסם ספרו – ראו: André Jolles, *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* (Forschungsinstitut für Neuere Philologie Leipzig: Neugermanistische Abteilung, 2), Halle (Saale) 1930, p. 133 John D. Dorst, "Neck-Riddle as a Dialogue of Genres: Applying Bakhtin's Genre Theory", *Journal of American Folklore* 96 (1983), pp. 413-433. ראו גם: יאיר זקוביץ, חיי שמשון: ניתוח ספרותי-ביקורתי, ירושלים תשמ"ב,

הדו-שיח בין אלכסנדר מוקדון לחכמים העירומים כיחידות עצמאיות בעת העתיקה

למפגש בין אלכסנדר לבין חכמי הודו, המכונים החכמים העירומים (gymnosophistai), יש מספר מסורות שונות ביסודן.¹⁰ במהלך המסירה בימי הביניים השפיעה מסורת אחת על האחרת, והן התערבבו זו בזו לבלי הכר, אם לא כבר בשלב ההעתקה בוודאי בשלב העיבוד והתרגום, ערבוב שהוא אחד המאפיינים של הספרות הלא-קנונית בימי הביניים. אתרכו כאן בדגמים הקדומים ביותר של המפגש.

על פי מסורת אחת, אולי ההיסטורית ביותר מבחינת התיעוד שלה, שלח אלכסנדר בשנת 326 לפסה"נ את אחד ממלוויו, אוֹנְסִיקְרִיטוֹס, אל מקום המכונה טקסילה להיפגש עם חכמי הודו שלא היו מוכנים לבוא אליו.¹¹

מסורת אחרת עניינה מסרים ששלחו זה לזה אלכסנדר וְדָמִיס, מנהיג הברהמינים, והיא התפתחה מאזכורים ראשונים אצל מגסתנס בימי הביניים לחיבור עצמאי ששולב לאחר מכן בספרות אלכסנדר על גלגוליה.¹²

עמ' 106-108; דן פגיס, "על סוד התום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד" (מוסף תרביץ, ד), ירושלים תשמ"ו, עמ' 51, הערה 32.

10 להבחנה בין המסורות ראו כבר: Heinrich Becker, *Die Brahmanen in der Alexandersage*: (Beigabe zum Programm des Königlichen Friedrich-Kollegiums, 7), Königsberg 1889 וראו לסוגיה: Günther Christian Hansen, "Alexander und die Brahmanen", *Klio* 43-45 (1965), pp. 351-380; Beverly Berg, "Dandamis: An Early Christian Portrait of Indian Asceticism", *Classica et Mediaevalia*, 31 (1970), pp. 269-305; Richard Stoneman, "Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and its Models", *Classical Quarterly* 44 (1994), pp. 500-510; idem, "Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance", *Journal of Hellenic Studies*, 115 (1995), pp. 99-114 idem, "How much Land Does a Man Need? Alexander's Encounter with the Brahmins (326 BC)", *Stoneman* (הערה 3), עמ' 91-106, 264-266.

11 אוֹנְסִיקְרִיטוֹס עצמו תיאר מפגש זה בספרו על מסעו של אלכסנדר, ראו קטע FrGrHist 134 F 17 בתוך: Felix Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist), Berlin and Leiden 1923-1999, I, II, pp. 728-729; I, II Com, pp. 475-476 63-65; א, 63-65; *Leiden* 1923-1999, I, II, pp. 728-729; I, II Com, pp. 475-476; והשוו: *The geography of Strabo*, ed. Horace L. Jones [LCL], London 1930, VII, pp. 108-115); פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 65 (פלוטרכוס, חיי אישים: אנשי יוון, תרגום אפרים א' הלוי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 466-467); אריאנוס, אנבסיס ז, ב, 2 *Arrian [Anabasis Alexandri and Indica]*, ed. E. Iliff) 2, ב, 2 (Robson [LCL], London - Cambridge, MA 1933, II, pp. 208-209).

12 למגסתנס ראו: קטע FrGrHist 715 F 34 (יקובי [הערה 11], ג, ג, עמ' 638-639); סטרבון, גאוגרפיה טו, א, 68 (מהדורת ג'ונס [הערה 11], ז, עמ' 118-120); והשוו: אריאנוס, אנבסיס ז, ב, 2 (מהדורת רובסון [הערה 11], ב, עמ' 208). החיבור העצמאי של חילופי האיגרות הגיע גם לנוסח A של רומן אלכסנדר' ג, 13 *Karl Müller, "Pseudo-Callisthenes: primum edidit"*, in Friedrich Dübner

מסורת נוספת, שבה אעסוק כאן, מבוססת על סצנה של מפגש בלתי אמצעי בין אלכסנדר לבין נציגי הברחמינים שנפלו בשביו. היא מצויה בכמה עיצובים שונים, הן במקורות עצמאיים והן כשהיא משולבת במקורות היסטוריוגרפיים¹³ או נרטיביים¹⁴ מן העת העתיקה ומימי הביניים המוקדמים, אולם אף היא שייכת ככל הנראה ליצירה רטורית-ספרותית מן התקופה ההלניסטית. מסורת זו אולי אינה מקור היסטורי מהימן לימיו של אלכסנדר, אך דומה שהיא משקפת, אולי כמו בשילובה ב'רומן אלכסנדר', אמת היסטורית בעיני העולם העתיק בימי רומא: מייסד ההלניזם בעצם כבר סימן את גבולותיו במזרח, ובמידה רבה גם את גבולות חכמתו מול חכמה אחרת.¹⁵

המסגרת העלילתית לסצנת הדרו-שיח

המסירה הקדומה של סצנת המפגש הישיר העומדת כאן לדיון משמיטה — אם בגלל אבדן טקסט ואם במכוון, לאור הכרת סצנה או סצנות מעין אלה בספרות העת העתיקה — את הצגת המסגרת הנרטיבית המלאה.¹⁶ בלא מסגרת זו החידה הגורלית בעצם אינה מובנת, ועל כן נדרש ידע חיצוני על האופי האלים של המפגש או היקש מתוך הדברים על עימות קבוע בין נציג השלטון לקבוצות אינטלקטואלים. כדי להקל את הבנת המקור שאביא להלן אציג תחילה שחזור של הרצף שבו נקלטה סצנת המפגש במקור היסטוריוגרפי יווני מן העת העתיקה. מקור זה הגיע אלינו רק בתקציר של עיבוד לטיני, המכונה על פי מקום הימצאות כתב-היד המקורי שלו — שבינתיים אבד — תקציר מץ (Metz epitome).¹⁷ במקור זה הובאה סצנת

Historia ממהדורת (ed.), *Arriani Anabasis*, Paris 1846, pp. 109-111, ואכן הוצא ממהדורת 110-109, עמ' 109-110.

13 ראו: פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 (תרגום הלוי [הערה 11], עמ' 466-465), תקציר מץ, ס' 78-84 (*Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte testamentoque Alexandri*, ed. Peter Hermann Thomas [BT], Leipzig 1966, pp. 27-29).

14 כגון רומן אלכסנדר ג, 5-6 (מהדורת קרול [הערה 12], עמ' 106).

15 לצירוף 'חכמה אחרת' השוו: Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.

16 שרידי שורות בעמודה הקודמת לקטע של סצנת הדרו-שיח מזכירים את השם אלכסנדר, אך החצי התחתון של העמודה נותר חלק, כלומר במגילת הפפירוס המקורית הייתה, גם אם קטעי מגילה מן ההתחלה אבדו, הפרדה ברורה בין הקטע שלפני הדרו-שיח של אלכסנדר לבין הקטע המוקדש לדרו-שיח זה.

17 לתולדות הטקסט ראו את המבוא הלטיני למהדורת תומס (הערה 13); ולייחודו במקורות הספרותיים על אלכסנדר מוקדון ראו: Elizabeth J. Baynham, "An Introduction to the Metz Epitome: Its

הדרו־שיח בין אלכסנדר לחכמי הודו במסגרת עלילתית המתיישבת עם הרמזים הכלולים בדרו־שיח, שאותם אפשר להפיק מסיומו. כך תוארו בתקציר מן, בלשון תמציתית ולעתים עילגת, האירועים שהובילו אל המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו:

(עא) בינתיים חכמי ההודים שגרו באזורים אלו, ושמלבד מעיל גס נמנעו מכל שאר הבגדים, שלחו אל אלכסנדר מכתב מעין זה:¹⁸

(עב) חכמי ההודים אל אלכסנדר מוקדון. הגיעה השמועה שאתה הונחית על ידי חברים שאורח חיינו מעולם לא הופיע להם בשינה,¹⁹ שתביא מלחמה לאזורינו, ושתשים יד עלינו. (אפילו) אם תציית להם, תוכל להזיז רק את גופינו מן המקום, את הנפשות לא תוכל להגלות או לעשות חסרות חיים, גם אם תפעיל כוח רב ביותר [...] ²⁰(עג) אנחנו ננצח (אפילו) את האש על ידי [הגופים] האנושיים. אנחנו דורכים עליה בעצמנו ומזיזים את חלקי הגוף שלנו בחלקם [...] של אלה הכוח בארץ [...] אך המתנה האלוהית נותרת ביד האלים. אנחנו נותנים את העבודה שאנחנו חושבים שיכולה להיות בעלת ערך ומועילה בחיים, ואנחנו משתמשים בחינם בדברים השייכים לאחרים.²¹ האחרים, שאינם מצליחים להשתוות במאמצים (האלה), מהללים אותנו כחופשיים. (עד) ואנחנו, שלא כמו חכמי היוונים, המעריכים רק מילים,

Traditions and Value", *Antichthon* 29 (1995), pp. 77-60. התרגום כאן בהמשך על פי מהדורת תומס, עמ' 23-27.

18 למכתב זה יש מקבילה יוונית אצל פילון, על שכל אדם ישר הוא בן חורין, ס' צו (*Philonis Alexandrini*, *Opera quae supersunt*, ed. Cohn-Wendland, VI, p. 27, l. 7 – p. 28, l. 4) ובגרסה מקוצרת: קלמנס מאלכסנדריה, *סטרומטה* ד, ז, 50, ed. Clemens Alexandrinus, *Stromata, Buch I-VI*, ed. Otto Stählin [Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15], Leipzig 1906, p. 271); וכן: אמברוסיוס ממילנו, איגרות לז' (ed. Migne, PL, 16, col. 1139). ביתר המקורות על חיי אלכסנדר יש ניסוחים המבוססים על עיבוד רטורי שונה בהרבה.

19 כלומר, הם לא חלמו מעולם על אורח חיינו, קל וחומר שאינם מכירים אותו ממראה עיניהם בהיותם ערים.

20 כאן הושמט קטע שמשמע ממנו שחכמי הודו מאמינים בהישארות הנפש וכן בעליונות הרוח על הגוף. הטענה הראשונה הייתה כנראה – על פי מה שנותר פה בטקסט ועל פי המקבילות – שאלכסנדר לא יוכל להכניע את החכמים באיום של סבל גופני, שהרי הם דורכים על גחלים ומכניסים את איבריהם לאש, והטענה השנייה הייתה שאין מה לשלול מהם כי אין להם רכוש. ראו את רשימת המקבילות במהדורת תומס (הערה 13) על אתר. ראו ניסוח האיגרת בנוסח התרגום-התקציר מן היוונית של רומן אלכסנדר בכ"י פרמה, ספריית פלטינה Cod. Parm. 2457 (דה רוסי 1087; ריצ'לר 703), קובץ ספרותי (כתיבה איטלקית, המאה הארבע-עשרה): 'ויהי כאשר שמעו יושבי המקום [...] וישלחו אלי חכמים עם ספרים (=איגרות) לאמר: אם תבוא להלחם בנו, לא תועיל מאומה, כי אין לנו מאומה שתבוז – ואם תחפוץ ליהנות ממה שיש לנו, לא בחיל ולא בכח תבא, כי אם בדברים רכים ובלשון רכה בא אלינו ותבין מי אנחנו, כי לך נאה מלחמה ולנו נאה חכמה' (ספר יוסיפון, א, מהדורת ד' פלוטר, ירושלים תשמ"א, עמ' 474).

אנחנו (בדברינו) שווים (יותר למעשינו). אצלנו המילים מכובדות על ידי המעשים, (המעשים) יוצאים בהתאם למילים. וכן אנחנו מקבלים את הפרס הגדול ביותר, שיש לנו אמת וגם חירות עתיקה ביותר. לכן אל תתאמץ לאלץ בכוח את מי שאינך יכול לאנוס לעשות משהו נגד רצונם. זאת אם אתה זומם מה שייראה לא צודק וזר למידה הטובה, שאותה אנשים טובים מטפחים ללא הרף.

(עה) אלכסנדר, נסער מן המכתב, כיוון להוביל את הצבא לאותם האזורים שנאספו בהם במקום אחד מאה אלף רגלים ועשרים אלף פרשים של האויבים, של אנשי אוקסידרקה ושל אנשי מאלי. כאשר אלה היו מוכנים במערכה להילחם, ירה מישוהו מן המקדונים בעזרת קטפולט קליע (באורך) שלוש רגליים. זה פגע בסמפוס, המצביא שלהם, ועבר דרך ירכיו כך שהוא לא יכול היה להתקדם. (עו) כאשר ראו זאת הברברים נאחזו אימה וברחו כל אחד לעצמו [...] ברחו אל תוך העיר. המקדונים רדפו אחריהם אל העיר הנתונה במצור, מוכנים לכבוש. מיד מעמיד אלכסנדר סולמות ארוכים על החומה ועולה במהירות, הוא עם הקבוצה, ומשתלט על החומה ככוונה לרדת אל תוך העיר. השאר אינם באים אחריו. (עז) כאשר הברברים רואים זאת הם צרים עליו מכל הצדדים, הוא נצמד אל החומה, נלחם בחזרה והורג רבים ופוצע רבים יותר; וכאשר נשלחו קליעים רבים נגדם) נפצע לאונטוס בירך הימנית. אלכסנדר עצמו (נפצע) דרך השריון בחזה, באזור הבטן, וגם בראש הוכה בחזקה. כאשר הוא ספג רעה זו והיה נתון בסכנה הגדולה ביותר, שברו המקדונים את השערים ומיהרו לעזרת המלך והרגו את כל אנשי העיר והרחיקו את פצועיהם אל המחנה. (עה) אבל כאשר לאלכסנדר היה טוב יותר, בשעה שהוא ניהל (שוב) את העניינים כפי שרצה, הוא ציווה שאנשי מאלי וכן האוקסידרקים שנותרו אחרי הקרב, יצייתו למלך משלהם.

אז הוא גער בחכמים שנשבו בעיר, עשרה במספר ושנתנו (קודם לכן) לסמבו המלך את העצה שינהל אתו מלחמה²², כך: 'כי הרי, חכמים הודים, הכרזתם שאתם אויבים לנו [...]'²³ לכן טוב להקשיב למה שאומר²⁴: כל אחד מכם שאשאל, עליו להשיב על

22 Ulrich Wilcken, "Alexander der Große und die indischen Gymnosophisten", *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch Historische Klasse* (1923), p. 164 (reprinted: idem, *Berliner Akademieschriften zur alten Geschichte und Papyruskunde* (1883-1942), I [Opuscula: Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbstständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen, 2], Leipzig 1970, pp. 174-207)

בפרסומו הראשון. תודתי לד"ר אוריה כפיר על שהשיג לי תצלום של המאמר. וילקן הציע להשלים כאן: 'ולכן עליכם למות. >תגובה של חכמי הודו בהתאם לנאמר באיגרת; ולאחר מכן אמר אלכסנדר: < שתקו, וילקן [שם].

24 תיל העדיף למחוק את הנימוק הזה, אך לדעתי יש לקבל את האופי הספרותי של תקציר מץ, המדלג והמתמצת לא תמיד באופן עקבי את המצע שלפניו. ראו: *Leben und Taten Alexanders von Makedonien: Der griechische Alexanderroman nach der HS L²*, ed. Helmut van Thiel, Darmstadt 1983, p. 258

כך. [מי שאצווה עליו לשפוט ביניכם,²⁵ אם הוא ישפוט נכון, אותו (בלבר) אעשה משוחרר]²⁶ האחרים ייהרגו'. (עט) אז ביקש העומד בראשם אם מותר שכל אחד מהם יוכל להוסיף נימוק (לתשובתו). אלכסנדר הרשה זאת, כפי ששאל ממנו העומד בראשם.²⁷

גם מתוך הלשון המגומגמת קמעא של התרגום-התקציר ממקור יווני או לטיני משתקף דיוקן ברור. אלכסנדר הוא גיבור עלילה, הוא יוצא בראש כוחותיו ופועל בהחלטיות מתוך סיכון עצמו. באותו האופן הוא ממחר לקרב אינטלקטואלי²⁸ עם חכמי הודו, השבויים בידיו בכל מקרה. לא ברור אם הוא עושה זאת על מנת לנצח אותם גם בתחומם או על מנת להשפיל אותם לפני מותם, מפני שגרמו לקרב הקשה, והדבר נותר לשיפוט הקורא. תנאי התחרות, מי ייהרג ומי יינצל על פי תשובתו, לא תוארו כאן בפירוט, אך ברור שבהתאם לתיאור הקרב רב התהפוכות במקור, כמו המצע שהיה לפני מחבר תקציר מן, אפשר לצפות לתיאור קרב מוחות מאתגר ומענג.²⁹

פפירוס ברלין

סצנות מחייהם ומעלילותיהם של גיבורי יוון המיתולוגיים, ששולבו במידה זו או אחרת גם בשירה האפית הקדומה כדוגמת החיבורים ההומריים, שימשו לא רק חומר גלם לדרמות הגדולות של התקופה הקלאסית. הן הפכו בתקופה ההלניסטית לחומר ביד היוצר לשם תרגול

25 יש כנראה להשלים מבחינה הגיונית: מי מכם שנתן את התשובה הגרועה ביותר, הלא טובה (καλός), הוא שיוצא להורג ראשון, ולאחר מכן הבא בתור עד כלות כל החכמים. מאחר שאלכסנדר לא קבע מי ישמש שופט בתחרות, יכול היה כל אחד מן החכמים לקוות להישאר בחיים אם האחרים, כולל השופט, ייתנו תשובות גרועות משלו.

26 כלומר, העומד בראשכם יומת אם ייתן את התשובה הגרועה ביותר, הלא נכונה בעיניי (לדוגמה שכל התשובות היו טובות וכדומה), ואחר כך יומתו גם האחרים. ההשלמה על פי הנאמר בהמשך, בסעיף פג, על פי וילקן (הערה 22) ותיל (הערה 24), וראו: מהדורת תומס (הערה 13) על אתר. תנאי זה הכרחי אם אלכסנדר חפץ במות כולם, כדי שהשופט לא יוכל להציל את כל חבריו בכך שייתן תשובה גרועה מהם.

27 הגהה של principem ל-princeps הופכת את 'העומד בראשם' לנושא במקום אלכסנדר, וכך נשארת אי הבהירות באשר לזהות השופט, ונותר על כנו התנאי המיוחד במשחק האזורי של אלכסנדר. ללא הגהה הציע תיל למחוק את המשפט מן המבוא. ראו: Helmut von Thiel, "Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten", *Hermes* 100 (1972), pp. 354, 358 (הערה 13), עמ' 23-27. נמנעתי מלהחליק את הסגנון הבתראקליטי המקדם את העלילה ביחידות קטנות בשורה של משפטי זיקה: הוא ש-, אותם ש- וכו'. והשוו את מהדורתו של תיל (שם), עמ' 354, 356, 358.

28 יש להדגיש שברוב המקומות האחרים בחיבור המתרגם או המתמצת דילג על תיאורי הקרבות, מעשי הגבורה ופציעותיו של אלכסנדר.

29 למסורת הספרותית של תחרויות חכמה וידע בתרבויות קדומות ראו בספרו של הויזינחה בתרגום לעברית (הערה 9), עמ' 131-143.

כתיבה ספרותית בבתי ספר לרטוריקה בארצות הים התיכון, והתמזגו במסגרת זו עם תחומי יצירה ספרותית אחרים, כגון היסטוריוגרפיה או גאוגרפיה. עד קריסת העולם הרומי והביזנטי יצקו הסופרים שוב ושוב מכלי אל כלי את אותם התכנים, את אותן הסצנות – אם כדוגמאות משכילות, אם כהמחזה של מצבים אנושיים ומוסריים ואם כתרגילים להוכחת וירטואוזיות ספרותית. כך נוסחו טקסטים מחדש פעמים רבות בעיקר במהלך הכשרת העילית הכותבת בעולם ההלניסטי והרומי. דרך מקרה, לרוב בעקבות ממצא ארכיאולוגי, הגיעו לידינו תרגילי כתיבה כאלה או רשימות טיטה שעל פיהן נתן מורה לתלמידו להכין לדוגמה איגרת ספרותית בדויה לסיטואציה מסוימת,³⁰ או רשימות נושאות שעל פיהן היה על תלמידים לחבר חיבורים ספרותיים-מדעיים מסוגים שונים.

מגילת פפירוס אחת המדגימה פרקטיקה זו,³¹ והכוללת חומר גלם ספרותי לשיעורי כתיבה, השתמרה בקרטונאז' של עטיפת מומיה במצרים, והגיעה בסופו של דבר למוזאון המצרי בכרלין (P. 13044 Ro). היא נכתבה בכתיבה בוגרת, כנראה באלכסנדריה או בסביבותיה בסוף המאה השנייה או בתחילת המאה הראשונה לפסה"נ, ונמצאה בכוזיריס (Bousiris, Abu-Sir el-Meleq) שבמצרים.³²

למרות קשיי הפענוח והמשניות כביכול של הטקסטים מבחינה ספרותית,³³ משך הפפירוס את תשומת לבם של חוקרי התרבות של העולם העתיק. מהדירו הראשון, הרמן דילס, התמקד

30 כך אפשר כנראה להסביר את היווצרותו של רומן האיגרות שהיה אחד המקורות העיקריים לרומן אלכסנדר היווני במצרים במאה השלישית לסה"נ. ראו את ההתפתחות במחקר שהוביל Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (Zetemata 9), München 1954 (הספר יצא לאור במהדורה שנייה, מינכן 1977, אך לא מצאתי מהדורה זו בארץ). בעקבות גילויים של קטעי פפירוס שכללו כמה איגרות ברצף ראו: Alan E. Samuel, "The Earliest Elements in the Alexander Romance", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 35 (1986), pp. 427-429.

31 ראו: Monique van Rossum-Steenbeek, *Greek Reader' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri* (Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava. Supplementum, 175), Leiden 1998, p. 138 ובמיוחד: Raffaella Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (American Studies in Papyrology, 36), Atlanta 1996, #380; וכן: Bernard Legras, "L'enseignement de l'histoire dans les écoles grecques d'Égypte (IIIème siècle av. n.è. – VIème siècle de n.è.)", in Bärbel Kramer et al. (eds.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995*, Stuttgart and Leipzig 1997, pp. 591-593.

32 ראו: Erja Salmenkivi, "Cartonnage Papyri in Context", *Commentationes Humanarum Litterarum: Societas Scientiarum Fennica* 119 (2002), pp. 42-43, כתיבה (הערה 31), לוחות LXVII-LXIX.

33 התוכן כולל בצד א: הדו-שיח בין אלכסנדר מוקדון לבין חכמי הודו (טור א-ו, שו' 9); פנקס רשימות: רשימת מחוקקים (טור ו, שו' 10-12), רשימת ציירים (טור ו, שו' 13 – טור ז, שו' 2), רשימת פסלים של אלים ושל בני אדם (טור ז, שו' 6-9), רשימת אדריכלים (טור ז, שו' 10-19), רשימת מהנדרסים (טור ח, שו' 1-21), רשימת שבעת פלאי תבל (טור ח, שו' 22 – טור ט, שו' 6), רשימת האיים הגדולים (טור ט, שו' 7-20), רשימת ההרים הגבוהים (טור י, שו' 1 – טור יא, שו' 2), רשימת הנהרות הגדולים

ברשימות שבו כצוהר יחיד במינו להשכלה ההלניסטית והסתפק באזכור הטקסט על אלכסנדר.³⁴ רק כמעט דור לאחר מכן זכה גם טקסט זה למהדורה יסודית מאת אולריך וילקן.³⁵ הן ניסוח הטקסט והן מצב השתמרותו הזמינו שורה של הצעות תיקונים מאת ריינהולד מרקלבך.³⁶ ההשוואה שערך גינתר צונץ למקבילות בספרות היוונית פתחה את הדיון באופיין הספרותי של השאלות.³⁷ לבסוף עסק הלמוט פון תיל במהלכו הרטורי של הטקסט, כראוי לשריד של תרגיל רטורי, הצורה שבה הגיע לידינו הנוסח שלפנינו:³⁸

- (טור ט, שו' 3 – טור יב, שו' 4), רשימת המעיינות היפים (טור יב, שו' 5-16), רשימת האגמים (טור יב, שו' 17-21) – רשימה זו קטועה וההמשך חסר (ראו לפרסום ולהמשך הדיון: Hermann Diels, *Laterculi Alexandrini aus einem Papyrus Ptolemäischer Zeit* (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1904, 2), Berlin 1904; Friedrich W. Blass, “Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 3 (1903), p. 492; Bernhard Hebert, “Attische Gelehrsamkeit in einem alexandrinischen Papyrus?”, *Tyche*, 1 (1986), pp. 127-131; ובעזר ב: פרפרזה של שיר על האונס של פרספונה (ראו: *Poetarum Orphicorum fragmenta*, ed. Otto Kern, Berlin 1922, pp. 119-125; וראו לאחרונה: *epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*, II, 1-2: *Orphicorum et orphicis similia* (testimonia et fragmenta, ed. Alberto Bernabé (BT), München 2005, pp. 313-314
- 34 דילס (הערה 33), עמ' 3.
- 35 וילקן (הערה 22), עמ' 150-183. הטקסט של מהדורה זו נכלל לאחר מכן באסופה של יקובי (הערה 11), א, ב, עמ' 827-828; א, ב, פירושו, עמ' 542 (קטע F 9 153 FGGrHist).
- 36 מרקלבך (הערה 30), עמ' 50-53, 113-118.
- 37 Günther Zuntz, “Zu Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten”, *Hermes*, 87 (1959), pp. 436-440.
- 38 תיל (הערה 27), עמ' 343-358; לסיכום הדברים ראו: תיל (הערה 24), עמ' 242-247.

אלכסנדר מוקדון וחכמי הודו, על פי פפירוס ברלין, המוזאון המצרי P. 13044 Ro, טורים ב'ו, עם תרגום לעברית:³⁹

[...] <Τῶν δὲ Γυμνοσοφιστῶν τοὺς μάλιστα τὸν Σάββαν ἀναπέσαντας ἀποστῆναι καὶ κακὰ πλείστα τοῖς Μακεδόσι παρασχόντας λαβῶν δέκα, δεινούς δοκοῦντας εἶναι περὶ τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυλόγους, ἐρωτήματα προὔθηκεν αὐτοῖς ἄπορα, φήσας ἀποκτενεῖν τὸν μὴ ὀρθῶς ἀποκρινάμενον.>⁴²
| “[ὄν δ’ ἄν]⁴³ ἐγὼ προστάξω κρίνειν, οὗτος ὅμων ἔσται βραβευτής (καὶ ἐὰν εὖ δόξῃ κεκρικέναι, οὗτος ζῶν ἀφεθήσεται μόνος)”.⁴⁴ ἠρώτησεν οὗ[ν] εἷς τῶν γυμνοσοφιστῶν, [εἰ]⁴⁵ καὶ τὴν αἰτίαν προστιθῶσιν. δοθέντος δὲ τούτου

הוא (=אלכסנדר) תפס עשרה מן החכמים העירומים, אלו ששידלו ביותר את סאבאס למרוד בו וגרמו רעות רבות למקדונים, ושהיו מפורסמים בתשובותיהם המחודדות והקצרות, (ו)שם לפנייהם שאלות בלתי פתירות, והודיע להם שיהרוג את מי שלא ישיב תשובה נכונה. 'לאחד מכם אתן לשפוט בעניין זה, הוא יהיה השופט שלכם (ואם יענה נכון, הוא לברדו יצא חי)'. אחד החכמים העירומים⁴⁰ שאל אם מותר להוסיף הנמקה לתשובתם. בהסכימו לכך

- 39 הצגת הטקסט מתוך נורמליזציה לכתוב אטי על פי מהדורת וילקן (הערה 22) וכן נעזרתי בהערות לנוסח מאת מרקלברך (הערה 30), צונץ (הערה 37) ותיל (הערה 27). אות מודגשת מציינת קריאה ודאית; אות רגילה – קריאה מסופקת; אות עם קו מחיקה – תיקון על פי המסומן בכתב-היד; אות בסוגריים מרובעים – השלמה של פגיעה בטקסט מטעם המהדיר; אות בסוגריים זוויתיים – הצעת השלמה של חיסרון בטקסט מטעם המהדיר; אות בסוגריים עגולים – הצעה למחיקה מטעם המהדיר. השלמת הפתיחה על פי פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 (ראו: הערה 42).
- 40 פלוטרכוס כינה אותו *πρεσβύτερος*, זקן (החבורה), ומחבר התקציר ממך כינה אותו כנראה *princeps*, העומד בראש, מנהיג. לעומת שני מקורות אלה, המשקפים תפיסה היררכית מקובלת, בולט הניסוח שלפנינו כאן. והשוו גם את המסורת על דנדימיס (רומן אלכסנדר ג, 6), שכונה אצל פלוטרכוס *ἡγεύμενος* ואצל קלמנס מאלכסנדריה *ἄρχων*, ראש (וראשון של חכמי הודו).
- 41 מן העמוד הראשון שנותר בפפירוס שרדו כמה שורות המתייחסות לאלכסנדר, ועל כן אפשר להניח שלדורשיה בין אלכסנדר לחכמי הודו הייתה גם בהעתקה זו הקדמה שהובילה אל הסצנה, ושהבהירה את יחסי הכוחות בין השואל לנשאלים. אך אין כל ביטחון בכך, וייתכן שלעומת המסורת אצל פלוטרכוס, קלמנס מאלכסנדריה, ובתקציר ממך, סצנת הדורשיה הועתקה גם ללא פתיחה בהקשר של המלחמה עם בני מאל. והשוו את ההקשר ברומן אלכסנדר ג, 6, ששם חכמי הודו אינם שבויי מלחמה אלא כל המפגש מוצג כאחת האפיוזות הרבות במסעותיו של אלכסנדר.
- 42 השלמה על פי פלוטרכוס, חיי אלכסנדר 64 *Plutarchi vitae parallelae*, II, 2, eds. Konrat Ziegler) 64 *and Hans Gärtner [BT], Stuttgart and Leipzig 1994, p. 87*; ראו לתרגום העברי: תרגום הלוי (הערה 11, עמ' 465)
- 43 הצעת השלמה מאת וילקן (הערה 22), וכן בהמשך, אלא צוין אחרת.
- 44 לדעת תיל זו תוספת משנית של מעתיק שזיהה את המוטיב של בחינת החכמה אך לא הבין את סיומ הסיפור כאן.
- 45 בפפירוס הן מחמת היוטציזם, הצעת התיקון מאת וילקן.

- (1) τὸν πρῶτον ἠρῆτησεν, πότερον αὐτῷ δοκοῦσιν οἱ ζῶντες] ἢ οἱ τεθνηκότες εἶναι πλείους τὸν ἄριθμ[όν] (ἢ τοῦναντίον).⁴⁶ τὸν δ' εἶπεν τοὺς ζῶν[τας]. “[ο]ὐ δίκαιον γὰρ” ἔφη “τῶ[ν] (οὐκ) ὄντων τοὺς [οὐκ]⁴⁷ ὄντας [εἶ]ναι π[λ]είους”.
- (2) μ[ετὰ δὲ] τοῦτον ἠρώτα [τ]ὸν ἐχ[ό]μενον, πότερα <τὴν γῆν νομίζει⁴⁸ πλείονα⁴⁹ θηρία τρέφειν ἢ τὴν θάλασσαν. τὸν δ' εἶπεν>⁵⁰ τῆ[ν γ]ῆν· καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι.
- (3) τὸν τρίτον ἦρετο, τί πανουργότατον αὐτῷ δοκεῖ εἶναι ζῶον. τὸν δ' εἶπεν· “ὄ μὴ γινώσκει μηδεὶς ἀνθρώπων”.
- (4) τὸν δὲ τέταρτον ἠρώτα Σαβειλῶ⁵³ ἢ [γ]οῦμ[ενον] αὐτῶν εἰς] τ[ί] σ[υ]νεβούλευσεν μάχεσθαι πρὸς αὐτόν. τὸν [δ]εἰ[π]εἶν· “ὅπως ἂν αὐ[τῷ] συμβαίῃ⁵⁴ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν.”⁵⁵

- (א) הוא שאל את הראשון אם לפי דעתו מספרם של החיים גדול יותר או מספרם של המתים. וזה ענה שהחיים, 'כי לא ייתכן שאלה שאינם רבים מאלה שישנם'.
- (ב) הוא שאל את הבא אחריו אם והארץ או אם הים אמורים לפרנס חיות רבות יותר. וזה ענה שהארץ, כי הים עצמו נמצא על פני הארץ.
- (ג) הוא שאל את השלישי מהי לדעתו החיה הערמומית ביותר. וזה ענה: 'זו' שהאדם אינו מכיר'.
- (ד) הוא שאל את הרביעי, את מנהיגם סביילו,⁵¹ למה הוא יעץ⁵² לצאת למלחמה נגדו. וזה ענה: 'על מנת שיהיה נכון לגביי "בכבוד לחיות או בכבוד למות"'.⁵³

46 מרקלבך ותיל הציעו למחוק מילים אלה. ראו: תיל (הערה 27), עמ' 355, 358.

47 הצעת ההעברה של התיבה οὐκ מאת תיל (שם), עמ' 355.

48 אפשרית גם השלמה אחרת בעלת אותה משמעות: δοκεῖ. ראו: צונגן (הערה 37), עמ' 436.

49 או המילה μειζονα בעלת אותה המשמעות. ראו: שם.

50 הצעת ההשלמה של השמטה בגלל הדומות מאת צונגן (שם), עמ' 436. וילקן הציע γῆ εἶναι ζῶον. θάλασσα. Τὸν δ' εἶπεν.

51 הכוונה למלך של עם המאלים, סמבוס. לשם ביוונית, Σάμβος, ראו: אריאנוס, אנבסיס 1, טז, 3 (מהדורת רובסון [הערה 11], עמ' 150-151); דיודורוס סיקולוס, ביבליותקה היסטוריה יו, קב, 6 (Diodorus of Sicily, with an English translation, ed. C. Bradford Welles [LCL], VIII, London 1963, pp. 412-413); לשם בלטינית, Sambus, ראו למשל: התקציר ממץ, סי' עה (מהדורת תומס [הערה 13], עמ' 25); קוינטוס קורטיוס רופוס, תולדות אלכסנדר הגדול, ט, ח, 13 (Curtius Rufus, *Historiae*, ed. Waldemar Heckel, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Malden, MA, 2009, p. 323). ראו: Carlo M. Lucarini [BT], Berlin 2009, p. 323.

52 Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire, Malden, MA, 2006, pp. 243-244, 338. השיבוש הגרפי הפשוט מ-ΣΑΜΒΟΣ ל-ΣΑΛΒΟΣ, כלומר כתיבת צורת Λ אחת במקום שתיים כמו באות M, היה כנראה תחילת התהליך המעיד על ריחוק מה של מעתיק הפפירוס מן המסגרת הסיפורית של הדו-שיח במסורות על אלכסנדר מוקדון. לרשימה מלאה יותר של גרסאות השם ראו: וילקן (הערה 22), עמ' 168. לפיכך יש לגרוס בנוסח משוחזר של המצע לפני שלב ההעתקה שבפפירוס ברלין:

הוא שאל את הרביעי, למה הוא יעץ למנהיגם סמבוס לצאת למלחמה נגדו, כלומר נגד אלכסנדר.

52 בתקציר ממץ וכן בנוסח של הסיפור באוסף אנקדוטות ביונטי שההדיר בואסונר — ברבים, בהתאם להופעתם של חכמי הורו כקבוצה, ונראה שיש להעדיף גרסה זו על הנוסח שבפפירוס. ראו: *Anecdota Graeca, e codicibus regiis descriptis, annotatione illustravit*, I, ed. Jean François Boissonade, Paris 1829, p. 145.

(5) τὸν πέμπτον ἐκέλευεν λέγειν, πότερον ἡμέτερα⁵⁶ πρότερον γέγονεν ἢ νύξ, τοῦτον δ' ἀποκριθῆναι⁵⁷ “νυκτὶ μιᾷ. πρότερον ἡμέρα”.⁵⁸ διαπορουμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου περὶ τοῦ[των]⁵⁹ νοήσαντα τὸν Ἰνδὸν εἰπεῖν ὅτι “τοῖς ἀπόροις τῶν ἐρωτημάτων ἀπόρους εἶναι καὶ τὰς ἀποκρίσεις συμβαίνει”.

(6) τὸν ἕκτον ἠρώτα, τί ποιῶν ἂν τις ὑπὸ ἀνθρώπων ἀγαπῶτο μάλιστα. τὸν δὲ εἰπεῖν· “[ei]⁶⁰ κ[ρ]άτιστος ὢν μηθεν[ι]⁶¹ φο[β]ερὸς εἶη.”

(7) τ[ὸν] δὲ ἕβδομον ἠρώτα, τί | ποιῶν ἂν τις γέν[οιτο] θεός. τὸν δ' εἰπεῖν· “ὁ μὴ] δυνατὸν ἐστὶν ἄνθ[ρω]πον ποιησαιεῖν⁶², εἰ π[οι]ήσει[έν] τις”.

(8) τὸν ὄγδ[οο]ν ἠρώτα, πότερον ἰσ[χυ]ρότ[ερ]ον⁶³ ἐστὶν, θάνατος ἢ ζωή. τὸν [δὲ ἀ]ποκ[ρι]θῆναι τὴν ζωήν· τὴν μὲ[ν]⁶⁴ γὰρ ἐξ οὐκ ὄν[τ]ων ὄντας ποιεῖν, τὸ[ν] δ[ὲ] θάνατον ἐξ ὄντων [οὐκ] ὄντας.

(9) τὸν ἔσχατον ἐκέλευε λέγειν, <μέχρι τίνας ἀνθρώπων >αλώ[ς] ἔχει ζῆν – <“μέχρι οὗ μὴ νομίζει τὸ τεθνά>ναι <τοῦ ζῆν ἄμεινον”.>⁶⁵

(ה) הוא שאל את החמישי מה נוצר קודם, היום או הלילה. וזה ענה: 'היום קודם, בלילה אחר'. כאשר ראה ההודי שאלכסנדר תמה על כך, הוא אמר: 'גם התשובות על שאלות בלתי פתורות הן בהכרח בלתי פתורות'.

(ו) הוא שאל את השישי מה יש לעשות כדי לזכות לאהבתם המרבית של בני האדם. וזה ענה: 'אם עליו להיות החזק ביותר, עליו לא להטיל אימה על אף אחד'. (ז) הוא שאל את השביעי מה על האדם לעשות על מנת להפוך לאלוהים. וזה ענה: 'הוא צריך לעשות מה שבלתי אפשרי לבן האדם'.

(ח) הוא שאל את השמיני אם המוות חזק יותר או החיים. וזה ענה שהחיים, כי החיים עושים ממה שאיננו את מה שקיים; אך המוות עושה ממה שקיים את מה שאיננו. (ט) הוא דרש מן האחרון לומר (כמה זמן טוב לאדם לחיות. וזה ענה: 'כל עוד שהוא אינו מעדיף את המוות על החיים'.

53 כך גם שוברט: *Papyri graecae berolinenses*, ed. Wilhelm Schubart (Tabulae in usum scholarum, 2), Bonn 1911.

54 וילקן שקל להשלים אחרי התיבה ה' כמו בהמשך.

55 השחזור של מרקלבך, ζῆν κακῶς ἢ βουλόμενος ἀποθανεῖν καλῶς – כלומר שהוא ירצה בכבוד למות יותר מאשר לחיות בקלון – מבטא את אותו הרעיון, אך הוא רחוק מאוד מן הממצא הטקסטואלי שלפנינו. ראו: מרקלבך (הערה 30), עמ' 113.

56 בפפירוס תיקן המעתיק את טעותו ημετερα ל-ημερα.

57 וילקן הציע להשלים כאן γεγονέναι γὰρ τὴν νόκτα.

58 וילקן הציע לגרוס ἡμέρας.

59 הצעת השלמה מאת וילקן.

60 בפפירוס ה, וראו לעיל, הערה 45.

61 האות נרמזת על ידי קו ליגטורה. והשוו את הנוסח המקביל אצל בואסונד (הערה 52).

62 בפפירוס פ, תוקן מעל השורה ל-ποιεῖν.

63 בפפירוס σ[χυ]ροτατον, הצעת התיקון מאת וילקן.

64 בפפירוס μεϋ, הצעת התיקון מאת וילקן לפירוק של μεγγαρ שהגייטו.

65 להשלמה המוצעת כאן על פי המקבילה מתוך פלוטרכוס / קלמנטיוס מאלכסנדריה: ראו: תיל (הערה 27), עמ' 355. לעומת זאת וילקן קרא: <Τὸν [ζῆν.] | [χρὸνον ἂν κ]αλῶ[ς] ἔχει | [τινὰ] >

[...] εἶναι[.] ετερο[...].] ται [...] | κρ., εἶναι[.] ετερο[...].] ται [...] | κρ., εἶναι[.] ετερο[...].] ται [...]

(10) [λοιποῦ] δ' ὄντος ἐ[νὸς τοῦ μέλλον]τος⁶⁶ κρίνειν τὰς ἀ[ποκρι]σεις ἠρώτησε τοῦτ[ον], τίς αὐτῶν δοκεῖ κάκι[ι]στ[α]⁶⁷ ἀποκεκρίσθαι, καὶ “ὄπω[ς μὴ δόξη]ς” ἔφη “[ἀ]μελεῖ[ν χαριζό]μενος”. τὸν δ[ὲ μὴ βουλό]μενον | [δι]’ αὐτοῦ μηθ[έ]να ἀπο[λέσθαι εἶπ] εἶν τὸν ἔ[τερον ἀε]⁶⁸ θατέρου [χεῖρον ἀ]ποκεκρί[σ]θ[αι].⁶⁹ “τοιγ[αροῦν” ἔφη “πάντες ἀποθανεῖσθε, σὺ δὲ πρῶτος τοιαῦτα κρίνων”. Τ[ὸν] δ' εἶπεν· “ἀλλὰ μὴν, Α[λ]έξανδ[ρ]ε, οὐ βασι[λικόν] ἐστι [ψεύδ]εσθαι]. ἔφης γὰρ <ἀποκτενεῖν> τ<ὸν ἀποκρινάμενον μὴ ὀρθῶς. ῥύ>[ετα]⁷⁰ γὰρ ἡμᾶς ὁ λόγος. τό γε [μῆ]⁷¹ ἀδίκως ἀποκτείνειν οὐχ ἡμῖν⁷² ἐστὶν ἀλλ[ά]⁷³ σοὶ φυλακτέον”.

τὸν δὲ Α[λ]έξανδρον ἀκούσαντ[α] κρίναι σοφ[ο]ῦς εἶ[ν]αι τοὺς ἄνδρ[α]ς [καὶ] προστάξαι δόντας [ἰ]ματισμὸν ἀφεῖναι πάντα.

(י) עתה נותר רק האחד שעליו היה לשפוט את התשובות, ו(אלכסנדר) שאל אותו מי ענה באופן הגרוע ביותר. הוא אמר: 'אך אל תאמין שאתן לך לחמוק אם תשפוט לפי חסדך'. וזה לא רצה שאחד מהם ימות בגללו וענה ש(כל) אחד ענה באופן גרוע יותר מרעהו (קודמו). ו(אלכסנדר) אמר: 'ובכן כולכם תמותו ואתה לפי שיפוטך ראשון'. אך זה ענה: 'אך לא כן, אלכסנדר! אין זו דרך המלכים להפר את מילתם. אתה הכרזת ושתהרוג רק את מי שאינו עונה נכון'. ותנאי זה עומד לנו כמגן. מכך שתהרוג אותנו שלא בצדק לא אנחנו חייבים להיזהר אלא אתה!'

מיד קבע אלכסנדר שהאנשים האלה חכמים באמת. הוא ציווה לתת לכולם בגדים ולשחרר אותם.

סגנונו של הדו־שיח מוזר. וילקן, המהדיר הראשון, כבר תמה על החילופים התדירים בין דיבור ישיר לדיבור עקיף.⁷⁵ אפשר שתופעה זו נבעה מהפיכה חלקית של דיווח על השיחה בצורה עקיפה באיגרת בדויה 'מאת' אלכסנדר⁷⁶ לסצנה דרמטית עצמאית, שבה הדיבור הישיר טבעי יותר. אם כן, המשכתב לגרסה שלפנינו לא השלים את מלאכתו והותיר חלק מאופיו של הדיווח על דו־שיח על כנו. לעומת זאת הציע תיל לראות בחילופי הדיבור הישיר והעקיף

66 צונץ הציע להשלים בהתאם לגרסה שבתקציר ממץ, שיש ראש להכמי הודו, והוא זה שיצטרך לשפוט: ταχθέντος — הממונה. ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 437-438.

67 בפירוט κακι[ι]στον, הצעת התיקון מאת וילקן.

68 הצעת ההשלמה ל-ἀεὶ מאת וילמוביץ אצל וילקן.

69 וילקן הציע להשלים Ἄλεξανδρος δ' εἶπεν

70 וילקן השלים את השלמת השורה וחצי שער סוף הכתוב בטור: ῥύ | [ἔ]δ' ὄν ἄν ἐγὼ προσ[τ]άξω κτλ

71 בפירוט ἡμῖν, הצעת התיקון מאת וילקן.

72 בפירוט ἡμῖν, הצעת התיקון מאת וילקן, ראו לעיל הערה 45.

73 בפירוט ἄλλο, הצעת התיקון מאת וילקן.

74 הצעת השלמה מאת וילקן.

75 וילקן (הערה 22), עמ' 163.

76 ראו לתופעה זו בעיקר מחקרו של מרקלבך על תרומתן של האיגרות להתהוות החיבור, תרתי משמע,

המכונה 'רומן אלכסנדר': מרקלבך (הערה 30), עמ' 50-53, 113-118.

בחירה סגנונית מודעת. זו נועדה להדגיש מבנה כיאסטי הממקד את הקורא באזכור המפורש של השאלות ללא מוצא, כלומר הבלתי פתירות – בשאלה החמישית – בנושא המרכזי של סדרת השאלות.⁷⁷

גם הסיטואציה של חידות הצוואר במקור שלפנינו טעונה הבהרה. על פי המקורות ההיסטוריוגרפיים העוקבים אחר עלילות אלכסנדר, כגון הביוגרפיה מאת פלוטרכוס או תקציר מץ, אלכסנדר שש לאחר קרב קשה על כיבוש עיר לקרב הכרעה עם החכמים שעמדו מאחורי ההתנגדות לשלטונו. הריגתם כשלעצמה – כפי שכבר הובהר לו לכל המאוחר באיגרת שנזכרה בסיפור המסגרת – לא תשבור את רוחם; עליו לנצח אותם גם בזירתם. חכמי הודו היו ידועים כמשיבים 'תשובות מחודדות וקצרות', ולפיכך היה עליו מצד אחד להתנות את החנינה לאויביו המזוהים של המנצח במתן תשובה הולמת, ומצד אחר לשאול שאלות שאין להשיב עליהן תשובות קצרות.

חידות הצוואר כאן אינן מבוססות על דיבור מוצפן בלשון ציורית, מטונימית או מטפורית, המאפיינת את האניגמה.⁷⁸ וכך הגדיר אריסטו בהרצאתו על הפואטיקה את החידה לעומת שימוש בדיבור רגיל: "מהותה של החידה היא לצרף מילים שאינן מתחברות (לפי פשוטן) זו לזו ולציין בכך בכל זאת משהו בר קיימא. לא ניתן להשיג זאת בצירוף כל מיני מילים, (אלא) אם הן מטפורות, כגון 'ראיתי איש שבאש ריתך כלי מתכת על גבו של איש' וכיוצא בו".⁷⁹ שאלות ההכשלה של אלכסנדר קרובות יותר לחידת הספינקס המפורסמת: מה הולך בבוקר על ארבע, בצהריים על שתיים ובערב על שלושה?⁸⁰ בחידה זו קיים ההיבט האחר של משחקי החידות של היוונים, הגריפוס (γρίφος), הרשת, הנטוית משורה של פרטים לא מובנים ומן הקשרים

77 כדי להבהיר את הנקודה ראו לדוגמה את פתיחתו של אלכסנדר בדיבור ישיר כאמצעי רטורי הולם מבחינת המספר לפתיחת סצנה דרמטית ואת תגובתו של החכם ההודי בדיבור עקיף; אלכסנדר ממשיך בשאלה הראשונה בדיבור עקיף, ואילו החכם ההודי עובר במהלך תשובתו לדיבור ישיר. וכך מתחלפים אופני ייצוג הדיבור במהלך הדו-שיח עד שלבסוף, אחרי סבב מסכם בדיבור ישיר, אלכסנדר מסיים בדיבור עקיף המתאים לסיום תיאור הסצנה. ראו בפירוט: תיל (הערה 27), עמ' 343-344.

78 αἴνιον, נגזר מ-αἴνος, הדומה למונח משל בעברית, השוו: דב' כח 37 בתרגום השבעים.

79 אריסטו, פואטיקה כב (1458a). ראו: אריסטו, על אומנות הפיוט, תרגם מרדכי הק, [תל אביב] (תשכ"ד), עמ' 144-145; והשוו: אריסטו, פואטיקה (תרגם יואב רינון) (ספרי מופת פילוסופיים, נד), ירושלים תשס"ג, עמ' 46. אריסטו הביא חידה זו על שימוש בכוסות רוח ממתכת כדוגמה לשימוש שקול במטפורות, גם ברטוריקה ג (1405a34-b3). למקור החידה ראו: Donald W. Lucas, *Aristotle, Poetics: Introduction, Commentary and Appendixes*, Oxford 1972, p. 209. להעדרה של היסוד המטפורי בחידות בשירת ימי הביניים העברית ראו לדוגמה: טובה רוזן, "לנסות בחידות": עיון בחידה העברית בימי הביניים, *הספרות*, 30/31 (1981), עמ' 168-183.

80 ראו: אפולודורוס, *ביבליותקה*, ג, ה, 8, Apollodorus, *The Library: With an English Translation*, (ed. James George Frazer (LCL), Cambridge MA. and London 1921, pp. 346-349. לרקע של חידה זו ולניסוחיה ראו: Walter Porzig, "Das Rätsel der Sphinx", *Lexis* 3 (1953), pp. 236-239.

שביניהם עד לפתרון ה'משוואה', או ממשחקי מילים ברמת הפרוזודיה כמו הפלינדרום.⁸¹ אך אם מדויקים בקריאת האפיון של השאלות בטקסט עצמו, אלכסנדר הציב כאן קבוצה של אתגרים אינטלקטואליים לשוניים מסוג האפורייה (ἀπορία). אמירה מסוג אפורייה או שאלה על אודותיה חושפת פרדוקס גלום במושגים ובקשרים המקובלים שביניהם; אפורייה עשויה לסיים דיון פילוסופי סוקרטי באופיו, המוביל למודעות לאי הידיעה, או לפתוח דיון אריסטוטלי באופיו בכירור קטגוריות להבחנה, קשרים לוגיים או תקפות ההיקשים.⁸² אך במקרה שלפנינו, במסגרת העלילתית של חידות צוואר, אי אפשר לקבל כתשובות הכרה מתפלספת באי ידיעה או דיון פילוסופי ארוך. מאחר שנדרשות כאן תשובות קצרות ושנונות, והרמה גוברת על הלמידה הפילוסופית, יש להציב כללי משחק ברורים. אבל לשון הפסקה הפותחת רחוקה מלהיות ברורה, וייתכן שהמנסחים השונים של האפיוזורה ביקשו שדברי אלכסנדר לא יהיו חדים, כדי להגביר את המתח. הנוסחים השונים של הסיפור מציגים תניות שונות, או מאפשרים – כמו בטקסט שלפנינו – כמה קריאות. כדי להבהיר את כללי המשחק אסכמם, מתוך התחשבות גם בתוצאות, כדלקמן:⁸³

התנאי הראשון: כל אחד מן החכמים חייב לענות על השאלה, ואם לא כן – ייהרג;
התנאי השני: אחד מתוך קבוצת החכמים ימונה לשופט, והוא יכריע מי נתן את התשובה הטובה פחות (וזה יוצא להורג, וכן הבא בתור), עד שייותר רק הוא, אם התמיד לענות נכון לדעת אלכסנדר. אם תשובתו תהיה לא נכונה, יוצאו כולם להורג.

המורכבות של התנאי השני והניסוח השונה של הפרת התנאים, שמוביל לביטול חידת הצוואר בסופו של דבר, מעידים על כמה ניסיונות של ניסוח בשלבי המסירה של הסיפור. עלינו להניח שבטקסט המקורי נוסחו התנאים בצורה הפשוטה ביותר: מי שלא יענה או מי שיענה לא טוב – ייהרג. בתנאי יסודי זה טמונה הבעיה הבסיסית המובילה לאפורייה העלילתית וההגיונית כאחת: אי היכולת להכריע היא התפיסה התרבותית היוונית, בדומה לביטוי לתכונת ה-καλοκάγαθία (היופי והטוב), שנכון הוא טוב, וטוב הוא נכון, ואם בכל זאת קיימת הבחנה לשונית מלכתחילה, היא מיטשטשת בניסוח השלילי: מה היא תשובה גרועה – היעדר תשובה? תשובה לא טובה? תשובה לא נכונה? בהתאם לכך שאל אלכסנדר את כל שאלותיו כאפוריות, כדי להביא את חכמי הודו להודות בכך שאין להם תשובה, או שהתשובה ארוכה ומפותלת כך שלכאורה היא אינה טובה, או שאלכסנדר יוכל להכריז עליה כלא נכונה. על מנת להגביר את

81 לתיאור יסודות העיסוק בחידה ובעיקר לתיאור פרישת סוגותיה ראו עדיין: Konrad Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*², Berlin 1912 (reprint Hildesheim 1979)

82 השוו את ה'אורגנון' שנערך מתוך כתבי אריסטו: הקטגוריות, המליצה (תקפותם של משפטים), האנליטיקה המוקדמת (תקפותם של היקשים לוגיים), האנליטיקה המאוחרת (כירור האקסיומות), דיאלקטיקה, ההטעיה (כשלים לוגיים).

83 כמעט כל מי שעסק בטקסט ניסה לסכם גם את הבנתו את התנאים האלה, לדיון בטקסט לעומת הבנות אלה ראו בעיקר: תיל (הערה 27), עמ' 345-352.

ההשפלה במשחק הוסיף אלכסנדר את דמות שופט המשנה, שעליו מוטלת המשימה להסגיר את חבריו אחד אחד להוצאה להורג, או להודות בכישלון של החכמים כקולקטיב. תשובתו של השופט היא גורלית ביותר בעבורו, והוא הופך בעל כורחו למעין מנהיג של הקבוצה. בדרמה טובה לא רק התוצאה חשובה אלא גם הדרך אליה, ועל כן אבחן אחת לאחת את השאלות ואת התשובות עליהן.

מפגש אלים למפגש עולמות: עיון בשאלות ובתשובות

(א) שאלתו הראשונה של אלכסנדר, 'אם [...] מספרם של החיים גדול יותר או מספרם של המתים', חתרה כנראה להכשיל את החכם ההודי בתחום תפיסת החיים והמוות: על פי תפיסת גלגול הנשמות שאלת מספרם של החיים או המתים אינה רלוונטית, שהרי להוציא יחידי סגולה הזוכים לחרוג מן הגלגול, כל הנשמות נותרות במעגל החיים הנצחי. לעומת זאת, על פי התפיסה היוונית, חיים נוצרים ונשמות המתים ממשיכות להתקיים אחרי המוות בשאול (Hades). שאלה מסוג זה הייתה ידועה בקרב מלומדים יוונים כשאלת אפורייה שקשה לצאת ממנה. שאלה דומה הופנתה לאַנְכֶרְסִיס, חכם ממוצא סקיתי מן המאה השישית לפס"נ:⁸⁴

Ἀνάχαρσις ἐρωτηθεὶς πότεροι πλείους εἰσὶν, οἱ
ζῶντες ἢ οἱ νεκροί, ἔφη: “τοὺς οὖν πλείονας τοῦ
τίθης”.⁸⁵

כאשר נשאל אַנְכֶרְסִיס מי משניהם יותר,
החיים או המתים, אמר: 'לאן אתה תשים את
יורדי הים?'

אותו חכם סקיתי, מן האזור היבשתי שמצפון-מזרח ליוון, למד כנראה לראשונה במהלך שהייתו אצל היוונים על האפשרות לעזוב את הקרקע המוצקה ולהפליג בים בספינה. אי הבנתו הקיומית באשר לחציית הימים בספינות אפשרה לו להיחלץ מן הרשת, הגריפוס, שאליה נקלע. כפי שקשה להגדיר את יורדי הים בין הקטגוריות של חיות היבשה ושל חיות הים, כך חוצצות רק דפנות העץ של הספינה בין יורדי הים למוות, כלומר בעיני איש יבשת אירופה היו היוונים שחצו את הים באניותיהם בסכנת מוות כה מיידית, עד שקשה להגדירם כבטחה חיים. מסורת מעין זו על מפגש בין תרבויות, מסורת שבה סקיתי תוהה על מוסכמות התרבות היוונית, יכלה לשמש מופת לניסוח השאלה הראשונה של אלכסנדר.

84 ראו לתרמיתו ומקבץ מסורות על אודותיו: דיוגנס לארטיוס, חיייהם ורעותיהם של פילוסופים מפורסמים א, 8 (Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers, with an English translation* (LCL), ed. R. D. Hicks, London 1931, p. 104-111. Jan Fredrik Kindstrand, *Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata* (Studia Graeca Upsaliensis, 16), Stockholm 1981

85 Leo Sternbach, "De Gnomologio Vaticano inedito", *Wiener Studien*, 10 (1888), p. 25, #130 (reprinted: idem [ed.], *Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743* [Texte und Kommentare 2], Berlin 1963, p. 57.

בשאלה של אלכסנדר משתקפת מודעות בסיסית להבדלים בין התרבות היוונית לתרבות ההודית, וכאמור נראה שהייתה בה כוונת זדון, שנועדה להכשיל את הנשאל על יסוד הברל כזה. מנגד תשובתו של החכם ההודי נוסחה על סמך הכרה אינטימית של תפיסת העולם הגלומה בשפה היוונית: במקום להתמקד בהשוואת מספר החיים למספר המתים, הסב במפתיע את המוקד אל פועל העזר εἶναι – השוו to be באנגלית – להיות. אם החיים הם אלה שקיימים, והמתים – אלה שאינם, לא יכול מספרם של הלא-קיימים להיות גדול ממספר הקיימים. זוהי תשובה יוונית במלוא מובן המילה, כי הרי רק ביוונית פועל העזר להיות משמעו גם להתקיים.⁸⁶ כדי לפסול תשובה זו או להציב תשובה גרועה פחות יש לפתור את הבעיות האונטולוגיות שבשימוש במילה εἶμι בשפה היוונית, ולשם כך דרוש מאמץ של דיון פילוסופי לגילוי ההיבטים השונים של המילה, שלא לדבר על פתרונות הגותיים מקוריים.⁸⁷ מבחינת מפגש בין תרבויות – או כשעשוע אינטלקטואלי-רטורי במסגרת הספרות ההלניסטית – החכם ההודי החזיר את השאלה של אלכסנדר למגרש 'משחק הלשון' (מונח שטבע לודוויג ויטגנשטיין)⁸⁸ היווני. בצל איום המוות הוכיח ההודי שהמצביא החזק, שעשה את כל הדרך מיוון להודו במסעו לכבוש את העולם, נותר ככול בתפיסת העולם של הלשון היוונית – ובכך נגע בסוגיית יסוד בספרות אלכסנדר מן התקופה ההלניסטית.

(ב) נוסח השאלה השנייה בפפירוס נפגע על ידי דילוג מחמת הדומות (homoioteleuton): המעתיק דילג מ-εἶναι γὰρ (הארץ) הראשון אל εἶναι γὰρ (הארץ) השני. ההשלמה שהציע צונץ היא כמעט ודאית לאור מקבילה בחיבור יווני מן השליש הראשון של המאה השלישית לסה"נ, הביוגרפיה של הפילוסוף אפולוניוס מטיאנה מאת פילוסטרטוס (מאתונה). אפולוניוס עשה שני מסעות גדולים בחייו, האחד למזרח, להודו, בעקבות אלכסנדר, והאחר למערב ספרד ומשם בחזרה דרך צפון אפריקה ומצרים. הן בהודו והן באפריקה הוא פגש חכמים עירומים שייצגו תרבויות שונות מן התרבות ההגמונית ההלניסטית-הרומית שבארצות הים התיכון. במסגרת תיאור משתה שהתקיים בו מפגש בין-תרבותי של הפילוסוף היווני עם חכמי הודו הוצגה בתחרות חכמה שאלה דומה לזו של אלכסנדר:

86 ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 438.

87 השוו את ההבחנה בין המשמעויות של 'להיות' כציון ל-existence (קיום), ל-identity (זהות) או ל-copula (יצירת זיקה) אצל אפלטון, סופיסטן 237a-263e (כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, ג, עמ' 212-279).

88 ראו לסוגיה זו, שעל פיה האמירה הפילוסופית תלויה במערך התרבותי-לשוני של שפה מסוימת כפי שהוא מתבטא ב'משחק הלשון': לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה מגרמנית והקדימה מבוא עדנה אולמן-מרגלית (ספרי מופת פילוסופיים, מז), ירושלים תשנ"ה, במיוחד עמ' 39 (סי' 7), ודוגמה של בחינה של משחק לשון, שם, עמ' 65-66 (סי' 66). והקורא העברי יכיר בנקל בשונות של אותו 'משחק לשון' בגרמנית של ויטגנשטיין לעומת מהלך מקביל בעברית.

Ἐπαινεσάντων δὲ τῶν ἄλλων λαμπρᾷ τῇ φωνῇ τὰ εἰρημμένα, πάλιν ὁ Ἀπολλώνιος ἤρετο, πότερα τὴν θάλατταν μείζω ἡγοῖντο ἢ τὴν γῆν, ὁ δὲ Ἰάρχαζ “εἰ μὲν πρὸς τὴν θάλατταν” ἔφη “ἡ γῆ ἐξετάζοιτο, μείζων ἔσται, τὴν γὰρ θάλατταν αὕτη ἔχει, εἰ δὲ πρὸς πᾶσαν τὴν ὑγρὰν οὐσίαν θεωροῖτο, ἦττω τὴν γῆν ἀποφαινοίμεθα ἄν, καὶ γὰρ ἐκείνην τὸ ὕδωρ φέρει”.⁸⁹

וכאשר האחרים הריעו בקול רם לנאמר (כתשובה מפי יָרְכָס, הרובר של חכמי הודו), שאל אפולוניוס, 'מה מבין השניים גדול יותר, הים או הארץ?', אמר ירכס: 'אם תבחן את הים לעומת הארץ, היא גדולה יותר, כי היא מחזיקה בתוכה את הים, אם תבונן בה ביחס לכל היסוד המימי, ייראה שהארץ קטנה, כי המים נושאים אותה'.

הדיאלוג נקטע כאן על ידי תפנית בעלילה, ולכן אין אנו יודעים איך הגיבו אפולוניוס או הנוכחים על התשובה המבחינה בין התרשמות שטחית, שהארץ הסובבת את הים, לבין העמקה יסודית, תרתי משמע, המתחשבת – לאור הסבת הקטגוריה אל 'היסוד המימי' – במבנה העולם שאינו גלוי לעין, והכוללת את מי התהום (ἄβυσσος), הארץ והימים שבה.⁹⁰ תיאור זה של תחרות חכמה בין מערב למזרח בשעת סעודה, תיאור מן השליש הראשון של המאה השלישית לסה"נ, הוא הד ספרותי למסע של אפולוניוס מטיאנה ל'כיבוש העולם' במאה הראשונה לסה"נ בעקבות אלכסנדר הגדול, וממילא הוא הד גם למפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו המשתקף במסורת הספרותית מן התקופה ההלניסטית הקדומה, מסורת שבאה לידי ביטוי לימים בפפירוס ברלין. החזרה כעבור חמש מאות שנה לעניין תפיסת העולם במעגלי תרבות שונים מעידה בכירור על הנושא של הדרו־שיח בין אלכסנדר לחכמי הודו לפי פפירוס ברלין.

89 פילוסטרטוס, חיי אפולוניוס מטיאנה ג, לז, 4. הטקסט כאן אינו מבוסס על המהדורה המקובלת מאת קייזר (Flavii Philostrati opera, I, ed. Karl Ludwig Kayser, Leipzig 1870 [reprint Hildesheim 1964]) אלא על המהדורה הוזהרה יותר מאת ג'ונס. ראו: Philostratus, Apollonius of Tyana, ed. and trans. Christopher Jones (LCL 16), Cambridge, Mass. 2005, pp. 298-299, סטיתי מתפיסתו של המהדיר את ἀκείνην, הלה, כמוסב על הים, וראיתי בו רמז לארץ ובכך לתפיסת עולם המכירה בקיום של תהום מתחת לארץ.

90 השוו לעדויות על מבנה מורכב של העולם במקורות הודיים קדומים כגון 'מילינדרפניה' (Milindapañhā), חיבור מצפון הודו המתוארך בין המאה הראשונה לסה"נ למאה השנייה לסה"נ: "The King said: Venerable Nāgasena, your people say that the world rests on water, the water on air, the air on space" (Questions of King Milinda, trans. Thomas William Rhys Davids [Sacred Books of the East, 35], Oxford 1890, p. 106) וייתכן שאפילו בהשלמות של נוסח השאלה בפפירוס ברלין משתקפות הרמות השונות של מודעות חוקרי העולם הקלסי לריבוד מעין זה של העולם. לחיפוש אחר דעותיהם של חכמי הודו במקורות הודיים קדומים ראו: André-Jean Festugiere, "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", Revue de l'histoire des religions 125 (1943), pp. 34-45. לתאוריה הקושרת בין היווצרות ספרות הגותית הודית לבין התפתחות הספרות הפילוסופית ההלניסטית סביב המפגש בין התרבויות ראו: William W. Tarn, The Greeks in Bactria and India², Cambridge, 1951, pp. 414-436

השאלה של אלכסנדר קצרה יותר, תכליתית, נאמרת מפי כובש ארצות, ומאופיינת כממוקדת במישור משאבי הטבע. ניסוח התשובה בפפירוס ברלין מסתפק ברמיזה שיש עוד קטגוריות, ממד נוסף: החכם ההודי הצביע לכיוון חשיבה עמוקה יותר, תרתי משמע. בתיאור כיבוש העיר הוצגו ניצחונות הפוליטי של אלכסנדר והעליונות הצבאית של התרבות היוונית, אך ייתכן שבתחום האמונות והדעות עדיין נותרו תפיסות עולם שהעולם ההלניסטי לא כבש, אלא עליו להכיל בדרכים אחרות.⁹¹

(ג) בתשובה על השאלה 'מהי לדעתו החיה הערמומית ביותר' שחזר וילקן, ומרקלבך בעקבותיו, לאור הבנת המילה πανουργότατον, הערמומי, כבעלת קונוטציה שלילית – ועל סמך ניסוחים חלופיים בעדי נוסח שונים הגורסים כתשובה: האדם – את הנוסח המקורי של התשובה: ὁ μὴ γινώσκει μηδείς, ὁ ἄνθρωπος, כלומר: זאת שאינך יכול לדעת, האדם!⁹² ניסוח חריף זה הוא תשובה הולמת למי שידע לכבוש את העולם, אך לא עסק – לדעת מי שניסח גרסה זו של תשובת החכם ההודי – במשימה של חקר האדם את עצמו, כדברי האורקל מדלפי: γνῶθι σεαυτόν – דע את עצמך! העובדה שמילים אלה נחרתו על אחד מעמודי האולם של מקדש אפולו ברלפי מלמדת שלא הייתה זו משימה קלה לביצוע.⁹³ גם השאלה בעניין החיה מקיימת דיאלוג מעניין עם חילופי דברים שנפוצו בקובצי 'פרקי הפילוסופים', ושיוחסו לאריסטו, דמוקריטוס, איסוקרטס, דמטריוס מפררון ועוד:

הוא נשאל מה היא החיה היפה ביותר, והוא ענה: 'האדם המעוטר בחינוך'.
 Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τί τῶν ζώων κάλλιστόν ἐστιν εἶπεν: "ἄνθρωπος παιδεία κεκοσμημένος".⁹⁴

כל זה מצביע על האנתרופוצנטריות של העיסוק הפילוסופי היווני. התשובה בנוסח 'רומן אלכסנדר', 'האדם',⁹⁵ הולמת את המהלך הדרמטי הגדול של אלכסנדר, שהגיע אל גבולותיו במסעו במזרח, ואילו בנוסח הפפירוס יש חידוד רטורי-פילוסופי בהתאם לדברי סוקרטס על ידיעת אי הידיעה, והוא מציב אפורייה אמיתית, שהרי אי אפשר לפסול תשובה זו. (ד) נושא השאלה הרביעית כבר אינו בתחום הקוסמולוגיה, האנתרופולוגיה או הפילוסופיה, אלא – כנראה בלית ברירה – קרוב יותר לסיטואציה של סיפור המסגרת, ואף לתחום

91 ראו לסוגיה זו את סיפור לידתו המצרי של אלכסנדר כצאצא של הפרעה האחרון, נקטנבו השני, כפתיחה לרומן אלכסנדר: Ben E. Perry, "The Egyptian Legend of Nectanebus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97 (1966), pp. 327-333

92 וילקן (הערה 22), עמ' 168; מרקלבך (הערה 30), עמ' 117. אך צונץ הסתייג מהסתמכות על נוסח זה בכ"י A של 'רומן אלכסנדר'. ראו: צונץ (הערה 37), עמ' 437.

93 על פי פאוסניאס, מדרוך ליוון י, 24 Pausanias, *Description of Greece, with an English translation*, ed. W.H.S. Jones [LCL], London 1935, IV, pp. 506-507

94 שטרנבך (הערה 85), עמ' 229-230, #259 ושם גם על שלל הייחוסים ומקורות.

95 רומן אלכסנדר ג, 6 השווא את השחזור אצל Friedrich Pfister, *Der Alexanderroman, mit einer Auswahl aus den verwandten Texten* (Beiträge zur klassischen Philologie, 92), Meisenheim am Glan 1978, p. 59

התמחותו של אלכסנדר כמלך וכמצביא: שאלה על התנהגות החכמים כיועצי המלך. עיון בנוסח הפפירוס מלמד דווקא על ריחוק מסיפור זה, שכן השם סְמְבּוּס, שמו של מלך עם המאלים, שובש בו לְסַפְיִילו, והפך לשמו של אחד החכמים. אך המעתיק ניסה כמיטב יכולתו להציל משהו מן המצע המשובש או הפגום שהיה כנראה לפניו, בעיקר בשביל התשובה. וכך המציא דר־שיח בין מנהיג המקדונים למנהיג ההודים. לעומת השאלה הפרגמטית של אלכסנדר בענין דיומא, למה יעץ החכם למנהיגו לצאת למלחמה נגדו, תשובתו של החכם היהודי עוסקת במפתיע בשורשי תפיסת הגיבור בתרבות היוונית משחר ימיה. התשובה נוסחה בדיאלוג ישיר עם ניסוח הנושא של הטרגדיה 'איאס' מאת סופוקלס, מחבר הטרגדיות הגדול מאתונה מן המאה החמישית לפסה"נ. בסיום אחד מנאומים המרכזיים אומר איס, גיבור היוונים מול טרויה והפרוטוגוניסט של המחזה:

ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι	אלא כראוי לחיות או כראוי למות
480 τὸν εὐγενῆ χροῖ. πάντ' ἀκίκοας λόγον. ⁹⁷	חייב אדם אציל. שמעת את דברי (כולם). ⁹⁶

הנוסח של פפירוס ברלין, התואם את המופת הקלסי, מקבל חיזוק משמעוטי – לעומת מגוון גדול של חילופי גרסאות בעדי נוסח אחרים לשיחה – מקטע פפירוס ממצרים שנשתמר בו חלק מן התשובה שבטקסט היווני בתעתיק לאותיות לטיניות. התעתיק נראה כתרגיל של תלמיד ששקד על לימוד האלף־בית הלטיני, או דווקא להפך, על לימוד השפה היוונית, כפי שאפשר להסיק אולי מרישום ההטעמות בהתאם לאקצנטים היווניים מעל האותיות הלטיניות:

נוסח פפירוס פירנצה, ספריית המדיצי BML Inv. 18673		שחזור ליוונית
(משנת 100 לסה"נ בערך)		
a]los · e apothnes[]penpton · eróta]oton gegone]é · hemera	ζῆν κα]λῶς ἢ ἀποθνήσ]κειν]πέμπτον ἐρώτα βί]στον γέγονε τ]ῆ ἡμέρα
5]ten nyctan · ep[]pori · o · alexan] ⁹⁸	5]τὴν νύκταν επ[ἀ]πορ<ε>ῖ ὁ Ἀλέξαν]δρος

96 השוו: סופוקלס, איאס (תרגום: אהרן שבתאי), [תל־אביב] תשס"ג, עמ' 55.

97 *Sophoclis fabulae*, eds. Hugh Lloyd-Jones and Nigel Guy Wilson, Oxford 1990, p. 21

98 ראו לשירד מעניין זה של לימודי שפה בעת העתיקה: Girolamo Vitelli and Medea Norsa, *Papiri*: Raio לשירד מעניין זה של לימודי שפה בעת העתיקה: *Greci e Latini* (Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto), VII, Firenze 1925, pp. 20-22, #743; Jean Collart, "Les papyrus littéraires latins", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 3. Ser., 15 (1941), pp. 112-128; Aristide Calderini, *Papiri latini: Appunti delle lezioni di Papirologia*, Milano 1945, pp. 70-71, #14; R. Marichal, "Paléographie précaroline et papyrologie", *Scriptorium* 4 Robert Cavenaile (ed.), *Corpus papyrorum*; 119 עמ' (1950), p. 123, #68

משורה 6, שבה נזכר שמו של אלכסנדר, עולה שלפנינו עדות לעוד ניסוח של הדרו־שיה בינו לבין חכמי הודו. הניסוח בקטע זה קרוב לניסוח התשובה על השאלה הרביעית שבפפירוס ברלין (καλῶς ζῆν ἢ καλῶς ἀποθανεῖν) — בכבוד / יפה לחיות או בכבוד / יפה למות): ζῆν καλῶς ἢ ἀποθνήσκειν καλῶς — לחיות בכבוד / יפה או למות בכבוד / יפה — הכלל הגדול של איש המעשה בעולם העתיק. ואיך יכול היה אלכסנדר לפסול תשובה מעין זו, שקלעה במדויק לעקרון חיי? האירוניה המיוחדת במקורות ההיסטוריים והספרותיים כאחד, באשר לאלכסנדר היא שלא עלה בידו למות לפי כלל זה אלא מהרעלה בעקבות תככי חצר. (ה) אם מבקשים להצביע על משמעות בסדר השאלות אפשר לומר שלאחר שאלכסנדר נוצח בתחומו שלו הוא פנה בחזרה לטקטיקה שבה פתח, לשאלה החותרת לאפורייה, לבעיית היגיון בלתי פתירה — עיסוק שהיה מקובל במסגרת השעשועים האינטלקטואליים בסעודות במהלך מסעו 99 ובתרבות ההלניסטית בכלל. השאלה 'מה נוצר קודם, היום או הלילה' מבוססת ככל הנראה על מסורות על אודות תאלס, הפילוסוף הפרה־סוקרטי המפורסם, מסורות שהביא גם המלקט הגדול של מסורות משכילות על הפילוסופים הקדומים במאה השלישית לסה"נ, דיוגנס לארטיוס:

<p>[36] πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νῦν ἢ ἡμέρα, “ἔφη, “μὴ ἡμέρα πρότερον”.¹⁰⁰</p>	<p>אשר לסוגיה מה נעשה קודם, הלילה או היום, הוא אמר: 'הלילה קודם, ביום אחר'.</p>
---	---

העובדה שמדובר כאן לכאורה בשאלה סטנדרטית מאוצר האפוריית בתרבות היוונית אינה מעמעמת את העוקץ שבהערת ההבהרה של ההודי לאחר שאלכסנדר הגיב כנראה על תשובתו בהבעת תמיחה: מה אתה רוצה? הרי אתה בחרת בערוץ של אפורייה! התשובה אכן נשמעת פרדוקסלית — הלילה קודם מפני שקדם לו לילה, או בנוסחים אחרים — היום קודם מפני שקדם לו יום. אך תשובה זו מבוססת על פתרון רטורי מבריק, מתוך הבחנה בין לילה כשעות החושך ללילה כחלק של יום קלנדררי, וכיוצא בזה בין יום כשעות האור לבין יום קלנדררי — הבחנה שהתחדדה במעבר בין התרבויות בעולם של אלכסנדר מוקדון, ומאוחר יותר בעולם

Elias Avery Lowe, ;437 עמ' (הערה 37), *Latinarum*, II, Wiesbaden 1957, p. 142, #69
Codices latini antiquiores Supplement: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century, Oxford 1971, #1693; Richard Seider, *Paläographie der lateinischen Papyri*, II. 1, Stuttgart 1972, #13, pl. X; Guglielmo Cavallo et al., *Scrivere libri e documenti nel mondo antico, Mostra di papiri Firenze*, Firenze 1998, tav. 73; Santa Ciriello and Antonio Stramaglia, “PSI VII 743 recto (Pack 2nd. 2100): Dialogo di Alessandro con i Ginnosofisti e testo giuridico romano non identificato”, *Archiv für Papyrusforschung*, 44 (1998), pp. 219-227, pls. XXVI-XXVII; E. Crisci, *Papiri Letterari della Bibliotheca Medicea Laurenziana*, CD-ROM, Cassino 2002, #140

99 ראו את איסוף המסורות אצל תיל (הערה 27), עמ' 344-345.

100 דיוגנס לארטיוס, חייהם ודעותיהם של פילוסופים מפורסמים א, 36 (מהדורת היקס [הערה 84], א, עמ' 36-37).

ההלניסטי-הרומי. בתשובה מדובר בלילה או ביום, תלוי בהקשר התרבותי: היוונים החלו את היום הקלנדררי (vuxθήμερον) עם השקיעה, ואילו המקדונים, ומאוחר יותר בעולם ההלניסטי, החלו אותו בכוקר.¹⁰¹ לפיכך כאשר נברא היום (הקלנדררי) הראשון קדם בו הלילה (לפי שיטת היוונים), או הלילה נברא ראשון כאשר קדם לו יום, שעות האור (לפי שיטת המקדונים). אין פלא אפוא שהשואל שהתכוון להביך, נבוך מן התשובה. יום מקדוני או יום יווני, יום אור או יממה?¹⁰² החכם ההודי החזיר את האפורייה לייסוד השאלה, או כדברי מורה של אלכסנדר, אריסטו:

τοῦ γὰρ ἀόριστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἔστιν¹⁰⁴

באשר לעניין שאינו מוגדר, אף אמת המידה אינה מוגדרת¹⁰³

כאן, באמצע שורת השאלות, מובהר לקורא המוטיב המרכזי: האפורייה. מלבד האמירה המפורשת ששאלות בלתי פתירות מובילות לתשובות בלתי פתירות, האפורייה תוביל בסופו של דבר להיעדר יכולת להכריע מה תוצאת הדרמה. ואי הכרעה בצל האיום של חידת צוואר היא ניצחון לנשאלים.

(1) כפי שהשאלה הרביעית, לפני האזכור המפורש של מנגנון האפורייה בשאלה החמישית, הייתה שאלה פרגמטית, ונגעה להיווצרות הסיטואציה של חידת הצוואר, כך גם השאלה השישית היא שאלה פרגמטית: 'מה יש לעשות כדי לזכות לאהבתם המרבית של בני האדם'. אך התהפכו כאן היוצרות: השאלה מתמקדת לא בנשאלים אלא בעצם בשואל, ולתשובה משתרכב תפקידו של אלכסנדר במשחק. לא רק גורלם של החכמים עומד עתה לדיון אלא גם תדמית מנהיגותו של אלכסנדר. מנהיגות אינה רק כוח, כיבוש ויכולת הכחדה אלא גם יחס הוגן מצד החזק אל החזקים פחות, כפי שקבעו הוגים מאיסוקרטס, הנואם הסופר המפורסם באתונה במאה הרביעית לפסה"נ, שפיתח בנאומיו את חזון המנהיג המופתי,¹⁰⁵ עד סנקה, בדבריו בחיבורו 'על הרחמים' על שלטונו של הקיסר הרומי נירון, במאה הראשונה לסה"נ.

(2) השאלה השביעית של אלכסנדר, 'מה על האדם לעשות על מנת להפוך לאלוהים', נראית רלוונטית יותר מכול לו עצמו, כאילו הוא שואל מה צריך עוד לעשות מי שעשה יותר מכל אדם אחר. אך שאלה זו נוגעת גם לרמותו של אלכסנדר בתפיסת עמי המזרח ובתפיסתו שלו לפי

101 לשחזור ולמורכבות הנתונים העולים מן התיעוד ראו עדיין: Georg Friedrich Unger, *Griechische Zeitrechnung*² (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, I, 1), München 1892, pp. 715-778

102 אונגר הביא כדוגמה למבוכה המעשית את קביעת תאריך יום מותו של אלכסנדר – שמת לעת ערב, לאחר השקיעה – לפי מקורות שונים, מקדוניים ויווניים. ראו: שם, עמ' 715-716.

103 השו: אריסטו, אתיקה, מהדרה ניקומאכית (תרגום: יוסף ג' ליבס), ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 135.

104 אריסטו, האתיקה הניקומאכית, ה, י (1137b).

105 ראו לדוגמה: לניקולאס 20 (Isocrates, with an English translation, ed. George Norlin [LCL]), London 1966, I, pp. 88-89.

המקורות ההיסטוריים, ושוב ב'רומן אלכסנדר' ההלניסטי, שבו הוצג אלכסנדר כבן ביולוגי של נקטנבו השני, הפרעה האחרון, צאצא של אמון, אל מצרי. ניסוח התשובה עומד בזיקה גלויה להגדרת האלוהים בפילוסופיה הסטואית כפי שפיתח אותה קליאנתס, המנהיג השני באסכולה הפילוסופית של הסטואה, וכפי שהיא משתקפת בדבריו של כריסיפוס, המנהיג השלישי של האסכולה, תלמידו של קליאנתס, במאה השלישית לפסה"נ; הדברים הובאו על ידי קיקרו ברומא במאה הראשונה לפסה"נ בחיבורו 'על טבע האלים':

Et Chrysippus tibi acute dicere videbatur, homo sine dubio versutus et callidus – versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur, callidos autem, quorum tamquam manus opere, sic animus usu concalluit –; is igitur 'Si aliquid est', inquit, 'quod homo efficere non possit, qui id efficit, melior est homine; homo autem haec, quae in mundo sunt, efficere non potest; qui potuit igitur, is praestat homini; homini autem praestare quis possit nisi deus; est igitur deus'.¹⁰⁷

ולך נדמה שכריסיפוס אמר דברי חוכמה, והוא ללא ספק איש רזיז וממולח (אני קורא ורזיזים לאלה ששכלם טובב מהר וממולחים לאלה שנשמתם התחשלה מניסיון החיים, בדומה ליד אשר מתכסה ביבלות מעמל הכפיים). והוא אמר: 'אם יש משהו שהאדם אינו יכול לעשותו, מי שיעלה בידו לעשותו, הרי טוב הוא מן האדם; אולם האדם אינו יכול ליצור את כל הדברים הקיימים בעולם; ועל כן, מי שיכול, הוא עולה על האדם; אולם, מי יכול לעלות על האדם, חוץ מן האל? על כן אל קיים'.¹⁰⁶

בפילוסופיה הסטואית נבחנו תכונות האלוהות ביחס לקוסמולוגיה (שאלת יסודות היקום) ולקוסמוגוניה (שאלת היווצרות היקום), ועל כן אולי נרמזו כאן, במפגש בין התרבות היוונית לתרבות ההודית, מצד אחד ההבחנה הבסיסית בין אדם כבן תמותה לבין הנצחיות כתכונה אלוהית, ומצד אחר ביטול הבחנה זו באמצעות אורח חיים ייחודי. כלומר, לפי תפיסות מסוימות של חכמי הודו יש לבני אדם יחידים סגולה הזכות לצאת מחוץ למעגל החיים בהתגלמותו המחודשת המתמדת, והאחרים יחיו וימותו לנצח במעגלי הקיום הארצי; לעומת זאת, בתפיסת העולם היוונית, הנצחיות היא בספירה האלוהית, שאליה עברו בני תמותה אך ורק בעידן המיתולוגי, על ידי התערבות האלים, וכעת ניתן בעזרת החכמה רק לשפר את אורח החיים עלי אדמות. לפי סידור החומרים בתקציר מן וברומן אלכסנדר, התפיסות השונות באשר לחיים ולמוות באו לידי ביטוי כבר באיגרת של חכמי הודו אל אלכסנדר שהזכרתי לעיל. בין כך ובין כך נוצר המעבר לשאלה הבאה.

(ח) השאלה השמינית, 'אם המוות חזק יותר או החיים', חוזרת מבחינת הנושא והאופק שלה, במעין מסגור, לנקודת המוצא שבשאלה הראשונה, שעסקה במספר החיים והמתים.

106 על טבע האלים ג, 25. ראו: מרקוס טוליוס קיקרו, על טבע האלים (תרגום: אביבה קציר), רמת-גן תשנ"ב, עמ' 157.

Cicero, *De natura deorum, Academica: With an English Translation*, ed. Harris Rackham 107 (LCL, 268; Cicero in Twenty-Eight Volumes, 19), London 1933, pp. 310-312

שאלה כזאת מפי אלכסנדר, בעל הכוח, לאחר ניצחונו הצבאי, נשמעת, כמו בפתחת שורת השאלות, כהדגשה מכוונת של תנאי המסגרת של חידת צוואר. כל מה שיענה החכם ההודי, אלכסנדר יסכים אתו ויוציא אותו להורג: אם יגיד שהמוות חזק יותר, יראה לו אלכסנדר שהמוות בידיו ושהוא אכן חזק יותר; אם יגיד שהחיים חזקים יותר, יראה לו אלכסנדר, המייצג את ההצלחה בחיים בכל המערכות, שהוא חזק יותר ויכול להוציא להורג את מי שמייצג את העילית האינטלקטואלית של צד המפסידים. אך תשובת החכם ההודי, כמו בשאלה הראשונה, מעתיקה את השאלה לקטגוריה חדשה. הוא מתייחס למילה *ισχυρότερον*, כוח לא במשמעות עצמה אלא – באופן שניתן לכנות מטונימי – במשמעות *δύναμις*, יכולת, פוטנציאל (כמו בכיטוי העברי 'להוציא מן הכוח אל הפועל'), ושוב מתוך הבלעת הזיהוי היווני שלהיות משמע להיות קיים, ולמות משמע להיות לא קיים – חלופה יוונית ולא הודית. כך האפורייה, שאמורה הייתה להוביל לדיון פילוסופי ארוך ומפותל ללא מוצא, הופכת לגריפוס, לרשת של היקשים המובילה לפתרון אחד, רשת הלוכדת בתוכה את אלכסנדר ומציבה אותו כשותף באמירה: כדי להבין את דברי החכם על אלכסנדר לפענחם, וממילא הוא ינסח את המסקנה. בגלל אופי התחרות אלכסנדר אינו יכול לומר שלא הבין, אך גם לא שהבין לא נכון, אלא רק להצדיק את הבנתו ולפעול על פי דבריו. אם כן, לפי דברי התשובה מצוות החיים היא להחיות ולא להמית – רמז דק לסיטואציה – ותכונת המוות היא לשלול קיום, אבל זו התכונה של החלש; אם אלכסנדר ירצה לחיות לפי האתוס של החזק ולא להזניח את הלוגוס, עליו לממש את פוטנציאל העצמה ולא להיגרר אחר הפתוס של נקמה. מה שלא היה ברור בשאלה, מה חזק יותר החיים או המוות, הופך – לאור ההיקש הנדרש לשם הבנת התשובה – לאמירה: החיים חזקים מהמוות. אלכסנדר רוצה לצאת חזק, הרי זו תכונתו העיקרית במהלך כל המסע הכיבוש שלו. אם יטען עכשיו שהמוות חזק יותר, הרי כל ההרג וההרס שזרע אינם רק *ἀνάγκη*, כורח בלתי נמנע, אלא עומדים כנגד כל תכונה טובה ומבטאים יצר הרסני שירחיק אותו מתהילת עולם או מהאלהה בדגם היווני או ההלניסטי. רצונו של אלכסנדר הפך להיות חלק משאלת עדיפות החיים והמוות. התשובה של החכם ההודי אומרת אפוא: היה חזק, היה עקבי, דבוק בעקרונותיך ואל תטה לנקמה ולהרס. בקיצור: אם אתה רוצה להיות אלכסנדר החזק, אתה תחיה.¹⁰⁸

(ט) גם את השאלה התשיעית, 'כמה זמן טוב לאדם לחיות', אפשר לקרוא כאיום במסגרת חידת צוואר, אך מתברר שאין כאן שאלה מקורית אלא יישום של שאלה ותשובה מתוך

108 ראו את אמירתו של אלכסנדר בשעת מותו על מי שראוי לרשת את שלטונו: *κράτιστος*, החזק – קודם כול כתכונה פיזית ומכאן כתכונת השליט (דיודורוס, ביבליותקה היסטוריה יז, קיז, 4 | מהדורת וולס [הערה 51], עמ' 466-467; אריאנוס, אנביסיס, ז, כו, 3 | מהדורת רובסון (הערה 11), עמ' 292-295); אך גם *Tō áριστῶ*, הטוב ביותר (דיודורוס [שם] | מהדורת וולס [שם], עמ' 466-467) – ותואר זה מקביל ל-*optimus* (קורטיוס י, ה, 5 | מהד' לוקריני (הערה 51), עמ' 347) וכן ל-*dignissimus* המכובד, הראוי ביותר (יוסטינוס יב, ה, 8). אפשר לראות בניסוח בפירוט ברלין וריאציה על הנוסח הראשוני אצל דיודורוס בהתאמה להקשר של חידת הצוואר.

הספרות הענפה של אמרות חכמה (גנומולוגיה) ביוונית, כפי שנלקטו ונלמדו מן העת העתיקה עד תקופה הרנסנס. כך לדוגמה בשרידי האוסף של אמרות חכמה מאת פבורינוס, פילוסוף רומי, מימי הדריאנוס:

<p>Ἐρωτηθεὶς “πόσον ἔστι χρόνον ἄνθρωπον καλῶς ζῆν”, <ἔφη> “ἕως ἂν ὑπολάβῃ τὸ τεθνάναι τοῦ ζῆν κρεῖττον εἶναι”.¹⁰⁹</p>	<p>הוא נשאל: 'כמה זמן טוב לאדם לחיות', והוא אמר: 'עד שהוא מעדיף יותר למות מאשר להיות חי'.</p>
---	---

לא רק שקיימת מקבילה קרובה בעניין ובניסוח, אלא שהאמרה יוחסה באוספים גנומולוגיים אחרים מן התקופה הביזנטית לאריסטידס (530-468 לפסה"נ), מופת של מצביא ומנהיג באתונה.¹¹⁰ ייחוס זה של התשובה בכותרת *Ἀριστείδου τοῦ δικαίου* (משל אריסטידס הצדיק) בגנומולוגיון מבזל,¹¹¹ ובשם בלבד באוסף מאת ארסניוס יוניאס ממוֹנוֹמוֹסיה, בישוף ביזנטי מן המאה החמש-עשרה,¹¹² הוא אמנם מאוחר, אך חומרים מסוג זה הועברו מכלי אל כלי במסורת המשכילית מן העת העתיקה עד עידן הרפוס, לצורכי לימוד והוראה. בהיעדר ייחוסים מתחרים אין אפוא סיבה לפקפק בייחוס זה, המקנה לדברים משמעות רטורית מיוחדת: מה שמוצג בפפירוס ברלין כתשובה של חכם הודי הוא (שוב) תשובה מן המעגל הפנימי של התרבות ההלניסטית. כיצד יכול אלכסנדר, שהוקיר את גיבורי מלחמת טרויה והיה אמון על חינוך יווני, לדחות תשובה זו של אחד המצביאים (גם נגד פרס) והמנהיגים המופתיים שקמו לפניו בעולמו התרבותי? אם כך גם תוכן האמירה מקבל בסיטואציה של חידת צוואר משמעות מיוחדת: אלכסנדר, אם אתה רוצה להיות חלק ממסורת המצביאים והמנהיגים הדגולים, תן לאנשים למות בשעה שהם רוצים.

(י) השאלה של אלכסנדר 'מי ענה באופן הגרוע ביותר' אמורה הייתה להתחיל את שורת ההוצאות להורג. כדי שהחכם ההודי לא יעלה בדעתו לחמוק מהסגרת עמיתיו לחרב בעזרת

Jacob Freudenthal, “Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienliteratur”, 109 *Rheinisches Museum*, n.s. 35 (1880), pp. 411-412, #5

110 להערכתו בעת העתיקה השוו את דברי סוקרטס אצל אפלטון, גורגיאס 526a-b (כתבי אפלטון, תרגום יוסף ליבס, ירושלים ותל אביב, תשכ"ט, א, עמ' 390) או הנ"ל, מנון 94a1 (שם, א, עמ' 452) וראו על תדמיתו בתקופות מאוחרות יותר גם את הביוגרפיה מאת פלוטרכוס, (תיאורי) חיים מקבילים, לצד הביוגרפיה של קאטו הזקן, מצביא ומנהיג פוליטי ברומא במאה השנייה לפסה"נ: פלוטרכוס, חיי אישים, קאטו מאיור (תרגום הלוי [הערה 11], עמ' 101-128).

111 *Scriptores aliquot gnomici, ijs, qui Graecarum literarum candidati sunt, utilissimi*, 111 *quorum opuscula huic libro inserta proxima pagina referuntur*, Basel 1521, p. 150 עתה: *Gnomica Basileensia*, ed. Jan Fredrik Kindstrand (Studia Byzantina Upsaliensia, 2), Uppsala 1991, p. 49, #63

112 *Ionia Arseniou, Arsenii Violetum: Ex Codd. Mss. nunc primum edidit, animadversionibus instruxit et alia quaedam inedita adjecit*, ed. Christian Walz, Stuttgart 1832, p. 111 למקבילות נוספות ראו: פרוידנטל (הערה 109), עמ' 412.

תשובה שמשמעותה התאבדות שלו עצמו אך הצלתם של האחרים, חזר אלכסנדר על התנאי שהציב בהתחלה: אסור לך להשיב תשובה לא נכונה, אך אסור לך גם לומר: אני. לכאורה עמד החכם הודי בתשובתו בתנאי זה, כי היא אינה לא נכונה באופן גלוי, וכן אינה כוללת את הציון לעצמו – אלא בדרך עקיפין. הרי אם כל אחד מן החכמים ההודים ענה תשובה גרועה מזו של קודמו, אז גם העשירי, שהשיב זה עתה, כלול בהם. כך נחשפת הפרה ראשונה של כללי המשחק שהציב אלכסנדר. הוא רצה שהחכם העשירי ישפוט את חבריו ויחרוץ את דינו של לפחות אחד מהם – אם לא של כולם זה אחר זה – למוות. וחכם זה הציע תשובה המבטלת את ההפרדה בינו לבין חבריו מבלי להפר באופן מפורש את ההתניה המיוחדת שהציב אלכסנדר. פתח המילוט השני נוצר בעזרת השימוש בהגדרה שלילית – תשובה גרועה. מה בדיוק ההפך שלה? תשובה טובה או תשובה נכונה? כפי שכבר נאמר לעיל אי היכולת להכריע בין שתי האפשרויות קשורה לתפיסה התרבותית היוונית, בדומה לביטוי לתכונה *καλοκάγαθία* (היופי והטוב) – נכון הוא טוב, וטוב הוא נכון. אבל הניסוח השלילי עומד בתנאי המטלה שהוטלה על החכם העשירי, מפני שלכאורה הוא דירג את התשובות שניתנו לאלכסנדר כפי שנדרש. אלכסנדר, הלהוט להגיע לתוצאה, אינו קולט שהערכה זו בדרך השלילה כוללת גם את הקטגוריה נכון / לא נכון. והרי אם נחלצים מכבלי משחק השפה היוונית של ה-*καλοκάγαθία*, אפשר לחשוב על תשובה נכונה שהיא גם באיזה היבט אחר, כמו ניסוח, לא טובה. אבל אלכסנדר נתפס בתגובתו כנאחז בפענוח המילה 'גרוע', משמע לא טוב, משמע הוצאה להורג של משיב שהערכה זו חלה עליו. רק עתה מתגלה התשובה במלוא עורמתה: אם אלכסנדר יפעל על פיה, כלומר ירצה להוציא להורג את מי שדיבר אחרון, נובע מכך שתשובתו של זה נכונה. ואז החכם ששפט את דברי חבריו נכון יזכה לאמנסייה (חנינה) המובטחת, ותהליך ההוצאות להורג יבוא לקצו בטרם החל. מזימתו של אלכסנדר להפיל את חכמי הודו ברשת של שאלות אפורייה נכשלה. מי שלא רצה להרוג אותם סתם בכוח הזרוע של המצביא המוצלח ביותר של התרבות היוונית, אינו יכול להרוג אותם עתה, מפני שבהסתמכו על חכמת יוון הגיע אל גבולו-גבולה.

הבעיה הלוגית שאדם יכול לכלול את עצמו בקבוצה מבלי לומר מפורשות 'אני' והשלכותיה הפרדוקסליות האפשריות היו מוכרות היטב כבר בעת העתיקה לא רק בקרב הפילוסופים. באוסף האיגרות כברית החדשה אל טיטוס, מנהיג בקהילה הנוצרית החדשה, נאמר על אנשי כרתים: 'וכבר אמר אחד מהם, שהוא נביא מקרבם: "הכרתיים משקרים תמיד, חיות רעות הם וכרשים עצלים"' (איגרת אל טיטוס א, 12). משפט זה אינו רק ציטטה של טור שקול בהקסמטר, *Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*, אלא גם ניסוח של מה שמכונה בלימודי הלוגיקה הפרדוקס או האנטינומיה של המשקר (*ψευδόμενος*). אנטינומיה זו, הבאה באצטלה של משפט חיווי על מציאות חוץ-טקסטואלית, מתגלה – דווקא בגלל הכנסת זהות הדובר לתוכה – כלא רלוונטית לעולם החוץ-טקסטואלי, והופכת לפרדוקס רטורי מבלי להיות בעיה לוגית: האיש מכרתים אומר שכל אנשי כרתים שקרנים, כלומר, אם אמירתו אמת – הוא משקר, אבל אז אין לאמירה תוקף לגבי אנשי כרתים. וההפך, אם אמירתו שאנשי כרתים שקרנים שקר, הוא אמנם משקר, אבל אם כן מי אומר שכל אנשי כרתים חייבים תמיד לומר את האמת או ההפך? אמירת אפורייה זו נקשרת במקורות מאוחרים לדמותו של

החווה, כוהן הדת והפילוסוף אפימנידס מכרתים, שפעל בין היתר באתונה, ושזמנו נקבע בין המאה השביעית למאה החמישית לפסה"נ. אפורייה זו מבוססת על אותו עיקרון שהדובר שייך לקבוצה שהוא טוען כלפיה שחבריה משקרים; האם הם משקרים לעתים? תמיד? לא תמיד? זה עניין לבירור נוסף, והוא הכרחי לבחינת תקפות האמירה.

מי שניסח את סצנת המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו כפי שהיא מתועדת בצורתה הקדומה ביותר בפפירוס ברלין, סמך על השכלתם של קוראיו, מפני שלא הסביר בטקסט את הסתירה, כלומר למה אלכסנדר בעצם אינו יכול להרוג אף אחד מחכמי הודו לפי התנאים שהוא עצמו הציב; הקורא מופעל להקיש בעצמו.¹¹³ המשחק במילה 'גרוע' באשר לתשובות מבלי להתחייב, שהרי יש לה יותר מהפך אחד: טוב או נכון,¹¹⁴ הופך עתה לאפורייה עבור אלכסנדר, ואם אין הוא רוצה להיכנס לוויכוחים או להתפלסף – עליו לסגת.

סיכום

אין כאן המקום לבחון את היחסים המורכבים בין כל המסורות על אודות המפגשים, בעקיפין או במישרין, בין אלכסנדר לחכמי המזרח. מסורות אלה היו חלק מן הזיכרון ההיסטורי על אלכסנדר מוקדון, המנהיג והמצביא הגדול ביותר בתודעת התרבות היוונית, ההלניסטית והרומית ושלוחותיהן בימי הביניים, אך גם חלק מרצף של יצירה רטורית-לימודית. השוואה כזאת של מכלול המסורות, החל משיחתו של אונסיקריטיס עם חכמי הודו, עד ייצוג המפגש הישיר בין אלכסנדר לזקני הנגב בתלמוד¹¹⁵ הבבלי (תמיד לא ע"ב – לב ע"א) ועד המסורות על דנדימיס בספרות העולם הנוצרית בימי הביניים, הייתה יכולה להבליט את אופיו הרטורי

113 השוו מבחינה רטורית את תשובתו של אברהם בסיפור הדרשני על שבירת הפסלים בחנותו של תרח: 'קם הדין רבה דביניהון ונסב מקלתא ותברון. אמ' ליה: למה את מפלח בי ויודעין אינון... אמ' ליה לא ישמעו אזניך מה שפיך אומר' <ר>... (קם הגדול הזה שביניהם ולקח את המקל ושברם. אמר לו [תרח]: למה אתה טורח עלי ואנחנו יודעים... אמר לו [אברהם]: לא ישמעו אזניך מה שפיך אומר...) (בראשית רבה לח, יג, על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 30, ebr. 30, דף 45א). זאת אומרת שעיקר האמירה של הסיפור כביטול עבודת הפסלים לא נוסח על ידי המספר אלא נותר לניסוח העצמאי של כל קורא וקורא.

114 השוו את הצירוף *καλοκάγαθος*, היפה והטוב, בדמות ובהתנהגות של האדם לעומת המכוער בסיפור על ר' שמעון (בן אלעזר) והאיש המכוער באבות דרבי נתן נו"א מא (מהדורות שכטר, עמ' 131) ובתלמוד בבלי, תענית כ ע"א-ע"ב.

115 אני מקווה להראות במקום אחר, מתוך השוואה בין העיבודים השונים של מפגש חידת הצוואר לבין נוסחה בסיפור בתלמוד הבבלי, עד כמה נוסח זה הוא תרגום תרבותי – אויקוטיפיקציה – של טקסט לימודי נפוץ למדי בעת העתיקה ובשלהי העת העתיקה על מפגש בין אלכסנדר לבין חכמים זרים, הפעם על רקע משחק השפה היהודית.

המיוחד של העיצוב שבצורתו הקדומה ביותר הגיע לדינו בנוסח המקוטע קמעא אך ברור דיו בפפירוס ברלין.¹¹⁶

לא קשה לשער למה נוצר הקשר בין דיון רטורי-לימודי לבין דמותו של אלכסנדר מוקדון. כפי שאלכסנדר הגיע אל גבולות העולם הנודע – תמה שזכתה להרחבה הולכת וגוברת ב'רומן אלכסנדר' ובעיבודיו בימי הביניים – כך הגיע הדיון הפילוסופי לגבולותיו בהתמודדות עם האתגר שבאמרות פרדוקסליות. אם משל חכמה, אפוריזם ופתגם הם מעין סיכום של דעת במרחב הלשון ה'דמוקרטי', בחינת גבולות החכמה בפרדוקסים שייכת למתקדמים בלימוד, כי האפוריזם הפרדוקסלי דורש שפה מבוררת – או, ברמז לאריסטו, מאורגנת – על ייצוגיה וזיקותיה התקפים. מכאן מתבהר גם צור מחצבתו של הדיאלוג שנפרש לפנינו. אין מקום לחילופי שאלות אפורייה ותשובות פרדוקסליות בעזרת תרגום סימולטני בין נציגים של תרבויות זרות. יתרה מזו, הדיאלוג הגלוי והסמוי עם מקורות ספרותיים יוונים מלמד שהדו-שיח בין אלכסנדר לגימנוסופיסטים הפך – בדומה לנאומים שלפני הקרבות אצל ההיסטוריונים של התקופה ההלניסטית – לתרגיל אינטלקטואלי-רטורי; בתרגיל זה ניסחו את מה שהיה צריך להיאמר בסיטואציה זו בהתאם לסביבה הספרותית של הנמענים, האמונים על כל גוני התרבות היוונית. החכמים ההודים הם כאן נציגים של קולות מן החוג הפנימי של התרבות ההלניסטית הרבה יותר מאשר קולות של זרים או אחרים. המתנה של אלכסנדר, הבגדים שהוא מצווה לתת לחכמים, על מנת לכבד את מי שחיים עירומים מתוך בחירה במסגרת חכמת האמת שלהם, היא מטונימיה לאי ההבנה התרבותית העמוקה שביסוד הסיפור.¹¹⁷ אלכסנדר, שצריך לעשות משהו, מכבד את החכמים בדרכו היוונית – הרי זה מה שהיה עושה שליט בעולם היווני לחכם יווני שלא היה לבוש כראוי כדי לכבד אותו.¹¹⁸ אין הוא מסוגל לראות שאותם חכמים ערומים כבר 'לובשים' את בגדי הכבוד שלהם לפי קני המידה של התרבות ההודית.

ריצ'רד סטנמן טען כי סיפור המפגש בין אלכסנדר לחכמי הודו הוא לבו המוסרי של 'רומן אלכסנדר' (moral heart of the romance), אך אפשר לראות בו גם אחת מן הנקודות הרבות בספר השלישי של 'רומן אלכסנדר' שבהן אלכסנדר מתגלה כגיבור – גיבור טרגי, שמגיע שוב ושוב אל חוויית הגבול, אך אינו מסוגל להשתנות. הדיאלוג מאזורי הגבול החיצוני של התרבות חושף את הגבול הפנימי של התרבות, דהיינו האתגר להפוך מאדם שכובש את העולם לאדם הכובש את יצרו.

116 ראו למהלך זה של קריאות העדויות מן המזרח לאור אינטרפרטציה הלניסטיתקה (על משקל interpretatio Romana של העולם הדתי של עמים אחרים על ידי הרומאים): Grant Parker, *The Making of Roman India*, Cambridge 2008, pp. 261–262.

117 מכאן ההדים לסיפור בספרות של האסכולה הפילוסופית הקינית. גם בחיבור הודי יש סתירה גלויה כזאת – מלך שנתן גלימה יקרה לנוזר שהשכיל להשיב לו תשובות מספקות. ראו: שאלות המלך מילינדה (הערה 90), עמ' 134–135.

118 סטנמן (הערה 3), עמ' 92.

'צרת הבת' – צער גידול בנות וכיטויין
בשניים מספרי ההדרכה של היהודים הספרדים:
מעם לועז (1730)¹ ופלא יועץ 1824,² 1870³

עליזה מיוחס ג'ניאו
אוניברסיטת תל-אביב

א. מעם לועז ופלא יועץ – ספרי הדרכה של היהודים הספרדים, זמנם ומקומם

מטרתו של הדיון הנוכחי היא להציג בפני הקורא שתי אנתולוגיות – מעם לועז, פירוש על ספר בראשית ומחצית מספר שמות; ופלא יועץ, ספר מוסר, ערוך על פי סדר אלפביתי – אשר נכתבו בהפרש של כמאה שנים ביניהם ואשר נועדו ללמד ולהדריך את היהודים הספרדים כיצד לנהל את חייהם.⁴ בפתח חיבורו הגדול מעם לועז כתב המחבר, ר' יעקב כולי, כי החיבור נועד לאפשר לקוראיו "ללמוד ולהבין מהו אורח החיים הנכון שיבור לו אדם בהתאם למה שצוותה התורה הקדושה וכן לדעת כל מה שהתרחש בעולם".⁵ אף ר' אליעזר פאפו, בעל החיבור פלא יועץ, ביקש להעניק לקוראיו "עצה טובה קאמינא כפי קט שכלי וכפי אשר השיגה ידי ללמוד וללמד מפי ספרים איזוהי דרך ישרה שיבור לו אדם לעשות הטוב והישר

- 1 ר' יעקב כולי (ירושלים, בקירוב 1689 – קושטא – מן קושטאנדינא, היא אסתנכול – 1732), ספר מעם לועז, בראשית, מהדורת קושטאנדינא, 1823. להלן: מ"ל. על החיבור מעם לועז ראו: עליזה מיוחס ג'ניאו, "חיי יום יום בחוג המשפחה יהודית-ספרדית לפי פירושו של ר' יעקב כולי לספר בראשית בחיבור מעם לועז (1730)", בתוך: מירי אליאב פלדון ויצחק חן (עורכים), נשים, זקנים וטף, קובץ מאמרים לכבודה של שולמית שחר ירושלים 2001, עמ' 139-171.
- 2 פלא יועץ, מאת ר' אליעזר בן יצחק פאפו (סאריבו, 1786 בקירוב – סליסטר, 1828), מהדורת קושטא, 1824; 1828.
- 3 פלא יועץ, בתרגום ללאדינו מאת ר' יהודה בן אליעזר פאפו, מהדורת יעקב שלוסברג (Jacob Schlossberg), וינה 1870. החלק השני של התרגום ללאדינו ראה אור באותה ההוצאה בשנת 1872.
- 4 על ספרות המוסר של היהודים הספרדים ראו: M. B. Lehman, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*, Bloomington 2005, chs. 1, 2, 3, pp. 1-75. להלן: ליהמן.
- 5 מ"ל, דף השער: "דאנרו איינטידיר איל ריז'ו די לה ויד'ה קי דיבי די אזירסי לה פריסונה סיגון קומאנדרו לה ליי סאנטה אי טאמביין אה סאב'יר די טוד'ו לו קי פאסו איניל מונדרו...".

בעיני אלוהים ואדם".⁶ ניתן אפוא לראות בשני החיבורים ספרי הדרכה של היהודים הספרדים. הדיון הנוכחי מתמקד בתיאור התפתחות יחסם של שני המחברים לצרת הבת: צער גידול בנות מאז לידתן ועד נישואיהן, כאשר היה אבי-הבת חייב לספק לה נדוניה ראויה. עם נישואיה, משתנה מעמדה של הבת: היא עוברת מרשותו של אביה לרשותו של בעלה ומוטלות עליה חובותיה של אישה נשואה.

ילקוט מעם לועז על התורה וחלק מהנ"ך נחשב ליצירה החשובה ביותר שנכתבה בשפת הלאדינו לדורותיה. מדובר ביצירה קבוצתית של עשרה מחברים, מגדולי הרבנים היהודים-הספרדים שחיו בגבולותיה של האימפריה העות'מאנית במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, אשר נכתבה במשך מאה שישים ושש שנים. החוקר מיכאל מולכו (M. Molho), איש שאלוניקי, אוד מוצל מהשואה שהכריחה קהילה מפוארת זו, כתב כי

ילקוט מעם לועז הוא אינציקלופדיה עממית ומקורית, [המהווה] סיכום כולל בשימושם של מי שלא היו מצויים בתרבות העברית ואשר על כן נבצר מהם לפנות בעצמם אל המקורות על מנת ללמוד מתוכם את מה שחייב היהודי הממוצע לדעת על אודות עברו של עם ישראל, אמונותיו, המסורות שלו, האגדות, העקרונות המוסריים, החוקים, התקנות של צדקה, של חסידות, של הגיינה וכל כיוצא באלה.⁷

ההיסטוריונים אסתר בנבסה ואהרן רודריג קבעו בספרם יהודי ספרד בארצות הבלקן⁸ כי החיבור מעם לועז הגדיר את תווי דמותו של העולם הרתי העממי היהודי-הספרדי עד העת החדשה. הייתה זו היצירה הנקראת ביותר בקרב היהודים הספרדים בפזורה המזרחית שלהם: חיבור זה, כולו או אחד מכרכיו, נמצא אפילו בדלים שבבתים, אשר בהם לא החזיקו בדרך כלל ספרים אחרים זולתו.⁹ אבות אשר השיגה ידם נהגו להעניק את הספר כחלק מהנדוניה של בנותיהם. החוקרת אלדינה קינטנה בר-אשר קבעה כי ספרי מעם לועז נועדו לקריאה בקול רם בפני קהל שומעים, בבתי כנסת או גם בבתי פרטיים, כולל קבוצות של נשים.¹⁰ ידוע לי כי סבתי, אַם-אבי, הרבנית שמחה מיוחס לבית אלישר – אשר הייתה בת ונכדה לשני ראשונים לציון בירושלים (הרב יש"א ברכה אלישר ובנו הרב חמ"א אלישר) וידעה קרוא וכתוב לאדינו, בשונה מרובן המכריע של הנשים היהודיות הספרדיות בדורה (מן הסתם

6 פלא יועץ, קושטא (הערה 2), הקדמת המחבר. ראו גם: A. Meyuhas Ginio, "The attitude Towards Leshon Ha-Kodesh and Leshon La'az Literature: Me'am Lo'z (1730) and Pele Yoes (1824; 1870)", *El Prezente* 7 (2013), pp. 187-198

7 Michael Molho, *Le Meam-Loez, Encyclopédie populaire du séphardisme levantin*, Thessalonique 1945, p. 5

8 אסתר בנבסה ואהרן רודריג, יהודי ספרד בארצות הבלקן במאות החמש-עשרה-העשרים, תרגמה מצרפתית ומאנגלית איה ברוריר ירושלים, 2001, עמ' 74-76.

9 שם.

10 אלדינה קינטנה בר-אשר, 'מבנה השיח בספרי "מעם לועז" לר' יעקב כולי', פעמים 105-106 (סתיו-חורף תשס"ו), עמ' 151-180.

הודות לייחוסה המשפחתי) – הייתה נוהגת בימי שבת, לאחר ארוחת הבוקר (desayuno), כאשר שבתה כל מלאכה בבית, להזמין את שכנותיה ולקרוא באוזניהן פרקים מתוך מעם לועז. במשפחתנו נשמר העותק שהיה ברשותה: הפירוש על ספר בראשית, אשר הודפס בליוורנו בשנת 1822.¹¹ אפשר מאוד שתפוצתו הנרחבת של החיבור מעם לועז על כרכיו השונים נובעת מקיומן של קבוצות קריאה כאלו. השנים שבין מחצית המאה השמונה עשרה עד מחצית המאה התשע עשרה, קודם הופעתן והנחלתן של המודרנה וההשכלה האירופית-המערכת בעולמה של האימפריה העות'מאנית, היו תקופת השיא בתפוצתו ובהשפעתו של החיבור מעם לועז. כרכיו הודפסו בכל ארבעת מרכזי הדפוס של התפוצה היהודית ספרדית הים תיכונית: קושטא, שאלוניקי, איזמיר וליוורנו, בפורמט המכובד של כרכים בגודל פוליו, כמתכונת מסכתות הגמרא.¹² במאה העשרים כבר לא הודפסו מהדורות נוספות של היצירה: תש כוחה לדבר אל ליבותיהם של המוני היהודים הספרדים.

יוזם הרעיון לחבר פירוש על התנ"ך בלאדינו היה ר' יעקב כולי. הוא נולד בירושלים סביב 1689 ומת בקושטא בשנת 1732, בהיותו כבן מ"ד שנים. מלכתחילה היה בדעתו לחבר פירוש על כל הארבעה ועשרים, לאמור כל ספרי התנ"ך, אבל מחמת מותו בטרם עת לא עלה בידו אלא לכתוב את הפירוש לספר בראשית ומחצית מספר שמות (עד פרשת תרומה). הכרך השני של בראשית יצא לאור אחרי מות מחברו ב-1733. הטעם להחלטתו של ר' יעקב כולי לחבר פירוש על התנ"ך בלשון הלאדינו היה שקיעתה הבוטה של יריעת הלשון העברית בקרב היהודים הספרדים בזמנו ובמקומו.¹³ לנוכח התפוצה חסרת התקדים של היצירה, החליטו תלמידיו ומוקירי זכרו של ר' יעקב כולי להמשיך במלאכה, ור' יצחק מאגריזו השלים את הפירוש על חלקו האחרון של ספר שמות (פורסם בקושטא 1735; 1746-1747). מאגריזו חיבר פירוש לספר ויקרא (פורסם בקושטא, 1753) ולספר במדבר (פורסם בקושטא, 1764). ר' יצחק ארגואיטי פירש חלק, ג' פרשיות מתוך י"א, מספר דברים (פורסם בקושטא, 1773). בשנת 1933 הודיע החוקר משה דוד גאון כי גילה ט"ו עמודים הכוללים פירוש על חלקו האחרון של ספר דברים, שככל הנראה ראה אור בדפוס ב-1777. המעם לועז על חמשת ספרי החומש ידוע בספרות המחקר כמעם לועז הקלאסי.¹⁴ קבוצה שנייה של פירושי מעם לועז קרויה: מעם

11 Aliza Meyuhas Ginio, "The History of the Me'am Lo'ez. A Ladino commentary on the Bible", *European Judaism. A Journal for the New Europe*, 10, no. 2, (2010), pp. 117-125; especially: p. 122. See also: idem, *PY El Prezente 7*, pp. 187-195

12 ראו: דעת לנבון, לקט מעם לועז בראשית. מוגש בכבוד ויקר ליצחק נבון, הנשיא החמישי לישראל ויושב ראש הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו. ליקט וערך אבנר פרץ, מעלה אדומים 2006, עמ' ל-לב.

13 ר' יעקב כולי כתב כי היהודים הספרדים בדורו "נו אינטיינדן לשון הקודש אי אפילו לוס קי סאב"ן לוס ביירב'וס נו אינטיינדן לו קי קיטאן פור לה בוקה. אי די דיאה אין דיאה סי ב'ה אפקאנדו איל מילדאר אי אולב'ידאנדוסי לה ליי די לה ג'ינטי אי לוס ריז'וס דיל ג'ודיזמר". מ"ל, 7.

14 ראו: Pilar Romeu Ferré, *Las llaves del Meam loez. Edición crítica, concordada y analítica. de los Índices del Meam loez de la Torá*, Barcelona 2000, pp. 9-46

לועז במעבר. פירושים אלה נכתבו במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. רחמים מנחם מיטראני מאדרינה כתב פירוש על ספר יהושע: כך ראשון של הפירוש הודפס בסאלוניקי, 1851. כך שני ראה אור בדפוס באיזמיר, 1870. כך זה נדפס אחרי מותו של המחבר. רפאל חייא פונטרימולי פרסם בדפוס פירוש על מגילת אסתר באיזמיר, 1864. הקבוצה השלישית והאחרונה של פירושי מעם לועז מכונה: מעם לועז החדש. פירושים אלה נכתבו בשני העשורים האחרונים של המאה התשע עשרה בידי אינטלקטואלים יהודים ספרדים, אשר הושפעו מהמודרנה ומהמחשבה האירופית: רפאל בנבנישתי פירש את מגילת רות (שאלוניקי, 1882). יצחק יאודה אבא פירש את ספר ישעיהו (שאלוניקי, 1892). שלמה הכהן חיבר את חשק שלמה, פירוש על קהלת (ירושלים, 1893). ניסים משה עבוד כתב אף הוא פירוש על ספר קהלת אשר נקרא אוצר החכמה (קושטא, 1898). חיים יצחק שאקי פירש את שיר השירים (קושטא, 1899). למרות ריבוי המחברים, קיימת אחדות רבה בין כל ספרי מעם לועז. דבר זה הוא פועל יוצא מהחלטתם של כל הכותבים לשמור על המתכונת שהציב ר' יעקב כולי בשעתו לפירוש אשר חיבר: סדר פרשיות התורה, בהתאמה לפרשת השבוע שנקראת בבית הכנסת. לצד גוף הטקסט מופיעים המפתחות. אלה אינם כמפתחות הרגילים שמציגים בסדר א"ב שמות, מקומות ועניינים, אלא סדרה של נושאים עצמאיים שמתמלאים בכל ספר וספר בהצבעות על מקומות פרטיים שמספרם משתנה מדרך לדרך. ר' יעקב כולי ביקש שהקוראים יקראו את החלק שנוגע לפרשת השבוע: מקצתו בבוקר, קודם שייצאו לעמל יומם, ומקצתו בלילה, קודם לכתם לישון. מטעם זה הכניס לחיבורו את המפתחות, כדי שיוכלו הקוראים להמשיך בקריאה ובלמוד מן המקום שירצו. ממשכי דרכו של ר' יעקב כולי הלכו בעקבותיו גם בעניין זה. כמאה שנים אחרי שהלך ר' יעקב כולי לעולמו פרסם ר' אליעזר בן יצחק פאפו, אשר נולד בסאראייבו (Sarajevo) (1789 בקירוב) ומת (1828) בסיליסטרה (Silistra), שם כיהן כרב הקהילה, ספר מוסר, אותו הכתיר בשם פלא יועץ. חיבור זה ראה אור בדפוס לראשונה בקושטא בשנת 1824.

המועד שבו ראה אור בדפוס חיבורו של ר' אליעזר פאפו היה תקופת השיא בתפוצתו ובפרסומו של החיבור מעם לועז. על פרסומו של החיבור הנדון, עוד במחצית המאה התשע עשרה, בבולגריה בה נמצאת העיר סיליסטרה, עירו של ר' אליעזר פאפו, אנו למדים מהזיכרונות שפרסמה החוקרת מאריז שוקרון (Maryse Choukroun) על סבה, אלברט קונפינו (Confino), לימים מנהל כמה בתי ספר שהקימה חברת כ"ח – כל ישראל חברים (Alliance Israélite Universelle).¹⁵ שוקרון מספרת כי סבה נולד בקארנאבאט (Karnabat) היושבת בהרי הקרפטים, למרגלות ההר רודופי (Rhodope), בשנת 1866. באותה עת בה נולד אלברט קונפינו נודע באימפריה העות'מאנית חבל הארץ בו שכנה עיר מולדתו בשם: רומליה (Rumelia) המזרחית; כיום שוכנת העיר במדינת בולגריה. משפחת קונפינו הגיעה מקטלוניה ליישוב זה מיד עם גירוש ספרד. המחברת מספרת על המסורת המשפחתית שהייתה נוהגת בבית סבה:

Maryse Choukroun, *Mon Grand-Père Albert Confino Ou 70 ans au Service de l'Alliance Israélite Universelle*, Paris. n.d... 15

"בשבת קמו בני הבית מוקדם בבוקר כדי ללכת לבית הכנסת. התפילה נמשכה עד שעה עשר לערך. ביציאה מבית הכנסת הגישו ערך עם ביסקוצ'יקוס וביצים חמינאדוס, והמתפללים שמו פניהם איש איש לביתו. ישבו מסביב לשולחן ואכלו את סעודת היום. עם סיום הסעודה, היו מי שפרשו לנוח והיו מי שהתאספו סביב אחד מבני המשפחה, אשר קרא בקול רם את הפרשה מתוך מעם לועז...¹⁶ במילים אחרות: בימים שבהם פרסם ר' אליעזר פאפו את חיבורו פלא יועץ לא סרה תפארתו של החיבור מעם לועז, ועוד עמדה בעינה שנים רבות לאחר מכן. ברם – בשונה מחיבורו של ר' יעקב כולי, אשר נכתב בלאדינו – כתב ר' אליעזר פאפו את חיבורו בלשון הקודש, בעברית. החלטתו זו של בעל פלא יועץ נבעה מרצונו להביא את דבריו לא רק בפני היהודים הספרדים, דוברי השפה הספרדית-היהודית וקוראי הלאדינו, כפי שביקש לעשות ר' יעקב כולי בשעתו, אלא לפנות גם אל קהל היהודים האשכנזים והאיטלקים, הסוחרים שאותם הכיר בעיר מגוריו סיליסטרה שעל גדות הדנובה. אלה האחרונים לא ידעו את השפה הספרדית-היהודית, אבל ידעו לקרוא בלשון הקודש. וכך כתב ר' אליעזר פאפו:

וחפץ הייתי לכתוב קונטרסי אשר כוונתי בהם לזכות את הרבים בלשון לעז רק מפני שלשון ספרדי אינו שוה לאשכנזים ואיטליני ושאר לשונות(.). לכן בחרתי בלשון הקדש שהוא שוה ומועיל לכל הלשונות והנחתי מקום לאחרים אם ירצו לזכות לרבים מעמי הארץ שיעתיקום בלעז...¹⁷

אכן, מקץ ארבעים ושש שנים פרסם ר' יהודה פאפו, בנו של ר' אליעזר, תרגום ללאדינו של החיבור פלא יועץ,¹⁸ ובכך החזיר את חיבורו של אביו – "הספר הקדוש והנחמד, ספר פלא יועץ" – לארון הספרים היהודי-הספרדי. ר' יהודה פאפו הסביר בהקדמתו מה היה הטעם שבשלו החליט לתרגם את חיבורו של אביו מעברית ללאדינו: רבים מבני דורו, גברים ונשים, אינם יודעים את לשון הקודש, לאמור עברית, וזו זכות גדולה להגיש להם ספרי מוסר בלאדינו:

אגורה איי קי אג'וסטר די אזיר אונה קוזה, אי איס קי אין איל פלא יועץ די לשון הקודש אין לה ליטרה די לעז קי סיינדו קי סי טופאן מונג'ה ג'ינטי(.), אומבריס אי מוז'יריס(.), קי נו סאב'ין מילדאר אין ליב'רוס די לשון הקודש, פור איסטו דיזי קי איס גראנדי מיריסימיינטו איל קין איסקריבי' אי איסטאנפה ליב'רוס די מוסר אין לאדינו(.), וזכות הרבים תלוי בו.¹⁹

16 שם, עמ' 23.

17 אליעזר בן יצחק פאפו, ספר פלא יועץ, נדפס בקושטנדינה, שנת ויקרא שמו פלא יועץ תקפ"ה 1825, בדפוס השותפים ה"ר יעקב הלוי הי"ו וה"ר יוסף ענבי הי"ו, עמ כה. אני קראתי את המהדורה הראשונה ששמורה בספריית מכון בן-צבי בירושלים. חובה נעימה היא לי להודות לספרנים דהתם על עזרתם. ראו גם: Meyuhas Ginio, "Me'am Lo'ez and Pele Yoes" (Note 6)

18 פלא יועץ, 1870 (הערה 3): פ'ואי אג'ונטארו אין לשון הקדש די איל חסידא קדישא ופרישא הרב המובהק כמוהר"ר אליעזר פאפו זיע"א אי פ'ואי טריולאדארו אין לאדינו פור מאנו די סו איז'ו הרב הכולל בישראל להלל כמוהר"ר יאודה אליעזר פאפו זלה"ה.

19 פלא יועץ, 1870 (הערה 3), הקדמת המחבר.

בדברי ההקדמה שלו לחיבורו פלא יועץ כתב ר' אליעזר פאפו:

ועתה באתי במגילת ספר כתוב עלי ועל זרעי ועל אנשי גילי, עצה טובה קאמינא כפי קט שכלי וכפי אשר השיגה ידי ללמוד וללמד מפי ספרים איזוהי דרך ישרה שיבור לו אדם לעשות הטוב והישר בעיני אלוהים ואדם, חן חן לה ואלקטה באמרים אמרת אלוה צרופה בדרך קצרה בספר אלפאביתא לשם יחוד קדשא בריך הוא ושכינתה ולקשט את הכלה(.). ובכן בהורמנותא דקדשא ברוך הוא ושכינתה קראתי שם הספר הזה "פלא יועץ" כי בתיבת פל"א רמוז שמי הדל באלפי אליעזר פאפו ס"ט, יועץ אנכי לעצמי ולאנשי גילי אנשי סגולה.....²⁰

שני ספרי ההדרכה הנדונים בזה עיצבו את דמותה של היהדות הספרדית בפזורה היסטורית שלה מאז המאה השמונה עשרה. יתרוננו הגדול של החיבור מעם לועז, לשון האדינו שבה נכתב, הקנה לו מקום של כבוד בארון הספרים היהודי-הספרדי. יתר על כן: חיבור זה לדורותיו אף אפשר לנשים היהודיות ספרדיות, אשר ברובן לא ידעו קרוא וכתוב, וודאי שלא בעברית, ללמוד על תוכנו, כאשר הוקרא באוזניהן בלשונן, הספרדית-היהודית. עם זאת, בדורות האחרונים, כבר לא היה במעם לועז לדורותיו כדי להציג את התוכנות שהובאו בחיבור, לאחר שרבות מקהילותיהם של היהודים הספרדים נכרתו בשואה, וכיום, כשרבים מהיהודים הספרדים אינם מבינים לקרוא לאדינו בכתב רש"י.²¹ כנגד זה, הרי החיבור פלא יועץ, אשר נכתב במקורו בלשון העברית, משמש עד היום יהודים ספרדים ומזרחיים כמורה הוראה "איזוהי דרך ישרה שיבור לו אדם לעשות הטוב והישר בעיני אלוהים ואדם",²² וגידול בנות בכלל זה.

ב. לידת בנות

בספר בראשית, פרשת וישלח, פרק לה, פסוקים ט-טז, מתואר מעמד בית אל: כיצד נראה האלוהים אל יעקב אבינו וכיצד בירך אותו. הכתוב מוסיף ומספר כיצד, בהמשך הדרך בואכה אפרתה, הקשתה רחל אמנו בלידתה, ומתה. בפסוק יז מעלה הכתוב את דברי המיילדת, שאמרה לרחל היולדת: "אל תראי כי גם זה לך בן". ופירש רש"י: "כי גם זה נוסף לך על יוסף. ורבותינו דרשו: עם כל שבט נולדה תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתרה ורש"י". ר' יעקב כולי

20 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), הקדמת המחבר.

21 למן המהדורה הראשונה שלו, שהודפסה בקושטא, בשנת 1730, נדפס החיבור מעם לועז באותיות רש"י. פרסומו האדיר של החיבור האמור הביא לכך שרובה המכריע של הספרות והעיתונות בלאדינו מאז המאה השמונה-עשרה הודפסה באותיות רש"י.

22 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), הקדמת המחבר. מהדורה מודרנית של החיבור הופיעה בירושלים, דפוס משה דוד צוקערמאן, תרס"ג.

מסתמך על דברי רש"י, ואף מוסיף ומבאר אותם, לאמור: "ק'יז' דיזיר קי ייא אב'יזימוס אין לה פרשה די ויצא קי קאדה אונו די לוס שבטים נאסייו קון סו נוב'יאיא,) פ'אירה די יוסף קי נאסייו סולו. אגורה סאב'ריש קי איסטה ב'יז פארייו רחל 3 קריאטוראס די אונה ב'ינטראדה און איז'ו אי דוס איז'אס". להלן מלמדנו בעל המעם לועז על דרכיהן של המיילדות באותם הימים, שלא לומר ליולדת אם בן או אם בת ילדה, עד אשר תנוח היולדת מכאביה; שאם תדע שילדה בת – ייגרם לה צער שעלול לסכן את חייה:

אי אוזאנסה די לאס קומאדריס איס די נו דיזיר סי איס איז'ו או איז'ה אסטה קי ריפוזי לה פארידה די סוס דולוריס קי איי אלגונאס קי סי טומאן צער סאב'ינדרו קי איס איז'ה אי פואידין מורירסין סיינדרו איסטאן אין סכנה גראנדי. פור איסטו לה אינגאנייו לה קומאדרי אה רחל דיזינדרו קי לה סיגונדה קריאטורה אירה איז'ו פארה קי נו סי טומארה צער די פאריר דוס איז'אס די אונה.

לענייננו חשובה התיבה: "אוזאנסה"²³ – ביחס לדברים ששם ר' יעקב כולי בפיה של המיילדת הקדמונית עלומת-השם – שפירושה: הרגל, מנהג, נוהג שבעולם. במילים אחרות: כך היה מנהגן של המיילדות מאז ומעולם: בימי האבות, כמו גם בימי של ר' יעקב כולי אשר חי בראשית המאה השמונה עשרה. הטעם לדבר: לידת בת עלולה לגרום צער לאם היולדת ואף לסכן את חייה.²⁴

ר' יעקב כולי נתן ביטוי להלך הרוח שהיה מקובל בחברה היהודית-הספרדית לדורותיה, לאמור: אין שמחה בהולדת בנות. השקפת עולמו ועמדותיו של בעל מעם לועז על חיי היום יום בחוג המשפחה ובקהילה היהודית-הספרדית, ועל מעמדה של האישה בחברה זו בכלל זה, באו היטב לידי ביטוי בהערות, בהתבטאויות ערכיות ובתיאורים שהעלה אגב עיון ודיון בפסוקי המקרא. עלינו לזכור שר' יעקב כולי לא ראה עצמו מחדש ופוסק הלכות חדשות בתורה וברוך ארץ. להיפך, הוא הרגיש את היותו מלקט ומקבץ שהגיש לקוראיו סיכום של ההגות וההלכה היהודית עד ימיו שלו, מאסף לכל המחנות, מתקן ומסדר.

חשיבותו העצומה של החיבור מעם לועז היא בכך שנתן ביטוי נאמן ומהימן לחיי היום-יום של היהודים הספרדים כפי שהתקיימו בקהילותיהם אשר פרחו בשעתן באגן הים התיכון. יתר על כן: השפעתו של החיבור מעם לועז לדורותיו היא בכך שעיצב את פניה של החברה בקהילותיהם של יוצאי ספרד בפזורה היס-תיכונית שלהם, בדורו של המחבר ובדורות הבאים, לפחות עד מפנה המאות התשע-עשרה והעשרים.

23 Usanza – הרגל, נוהג, מנהג. ראו: אבנר פרץ וגלדיס פימיינטה, המילון המקיף לאדינו-עברי לשון מאספמיא, מעלה אדומים תשס"ח (2007).

24 ראו גם: ע' מיוחס ג'ניאו, "אישקלאב'ה די סו מארידו", מבט על חיי היום-יום של האשה היהודייה לפי 'מעם לועז' לר' יעקב כולי", בתוך: ט' כהן וש' רגב, (עורכים), אשה במזרח, אשה ממזרח. סיפורה של היהודייה בת המזרח, רמת גן 2005, עמ' 25-33.

מכאן שמעמדה של האישה בחיבור מעם לועז אינו בגדר חידוש של המחבר, אלא הוא עולה בקנה אחד עם מעמדן המקובל בהלכה היהודית לדורותיה.²⁵ מעמדה של האישה, כפי שהוא מוצג בחיבור מעם לועז, הוא שולי ונחות, ומהווה פועל יוצא מהעונש שהוטל על חוה, האישה הראשונה, מחמת חטאה. ר' יעקב כולי מנה עשר קללות שהוטלו על ראשה של חוה, אם כל חי, כעונש על החטא שחטאה בהולכה אחרי עצת הנחש²⁶: הצער של נידתה מדי חודש בחודשו; דם הבתולים; צער ההריון ומשא העובר תשעה חודשים בבטנה; צער לידת נפל קודם זמנו, כך שכל חדשי ההריון היו לשווא; מכאובי הלידה שאין – כך כתב ר' יעקב כולי – חזק מהם בעולם;²⁷ צער גידול בנים: הנקתם, הלבשתם, נשיאתם בחיקה וניקיונם; לעולם צריכה אישה להלך כשראשה מכוסה, שלא ייראה שערה, אסור לה לדבר עם גבר זר ואל לה להיראות בפני הבריות ואף לא להשקיף מחלונה; וכאשר היא מיישנת את עוללה ושרה לו שיר ערש – אסור שיישמע קולה בין שכניה, ועליה לשיר לעולל בקול מהוסה. מכל זאת יכלה האישה להימנע אילו לא אכלה מאתו העץ! אילו לא היה יצר הרע בעולם לא היה דבר זה חשוב; אולם מאחר שהייתה זו האישה אשר גרמה לכך שנפקחו עיני הגבר, היא חייבת בדברים הבאים: עליה להיות כשפחה לבעלה, החייבת להכין לו את ארוחותיו יום וליילה ולכבס את בגדיו. הבעל יהיה בעל השליטה, המפקד והמצווה עליה, ואין לה זכות לסרב לדבריו; האישה אינה כשרה לעדות בשום עניין; וקללה אחרונה היא עונש המיתה: הואיל והאישה היא שגרמה שיבוא המוות לעולם – חובה עליה לקיים שלוש מצוות: נידה; חלה והדלקת שני נרות בערב שבת. כל אישה שאינה נזהרת באחת משלוש המצוות האמורות – תמות בלידתה. אולם מי שנוהרת באותן המצוות – תיגאל נשמתה, יימחל לה חטאה שהביאה מיתה לעולם, ותזכה לשכר טוב בעבור זאת.²⁸ לכאורה ניתן למצוא אמפתיה בדברים שכתב ר' יעקב כולי על מכאובי הלידה, ובלשונו "שאינן כאב חזק כל כך בעולם"; ברם, אני סבורה כי היגר זה בא להעצים ולהאדיר את עונשה של חוה, ולא לנווד לה על סבלותיה. חובה על האישה להסתגר בדל"ת אמות בית המשפחה

25 ראו: רחל אליאור, "נוכחות נפקדות, 'טבע דומם' ו'עלמה' יפה שאין לה עיניים": לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", בתוך: יעל עצמון (עורכת), התשמע קולי? יצוגן של נשים בתרבות הישראלית, ירושלים תשמ"א, עמ' 42-82; מיוחס ג'ניאו, "חיי היוס-יום של האשה היהודיה" (הערה 24); Lehman, *Ladino Rabbinic Literature* (Note 4); pp. 121-34; 'י בן נאה', "מגדר נשי והגבלתו בתקנות בענייני מוסר של יהודי האימפריה העות'מאנית", *פעמים* 106-105 (סתיו-חורף תשס"ו), עמ' 127-150; A. Meyuhas Ginio, 'Perception and Images of the Four Biblical Matriarchs in Rabbi Ya'akov Khulfi's *Me'am Lo'ez* (1730)', *El Prezente. Studies in Sephardic Culture. Gender and Identity* 3 (2009), pp. 219-239; especially pp. 224-226.

26 גם על אדם הראשון וגם על הנחש הוטלו עשר קללות, מ"ל 112-113.

27 מ"ל ע' 112: "...מונג'אס דולוריס קי טייני לה אורה די פאריר קי נו איי טאן פ'אירטי דולור אין איל מונדר".

28 מ"ל, עמ' 112.

ואין מקומה ברשות הרבים: "כל כבודה בת מלך פנימה"²⁹. דבר זה אנו למדים מסיפור הנפילים אשר היו בארץ³⁰ ומפרשת דינה בת יעקב אבינו.³¹ עם כל זאת, עומד בעל מעם לועז על חובתו של הבעל לכבד את אשתו, כי בגינה שורה הברכה בבית,³² ואל לו להרים עליה יד, כי זהו "מעשה גויים"³³. היגר אחרון זה מסויג בכך שאם האישה מקללת את בעלה בפניו, או שהיא מבזה את חמיה או חמותה – מותר לבעל להכותה: "איס מותר די חארב'ארלה"³⁴. ר' יעקב כולי מציג את מעמדה הנחות והשולי של האישה כמצוות אנשים מלומדה: כך היה מאז ומעולם וכך יוסיף להיות. "בנוהג שבעולם" ("אוזאנסה"), כתב ר' יעקב כולי, "שהאישה לא תאכל עד אשר החל בעלה לסעוד את ליבו"³⁵.

בכל זאת מסייג בעל מעם לועז את דבריו ומזכיר את גנותם של מי שמצטערים על לידת בנות. יתר על כן: יש חסרי דעת ובינה שמתייחסים בשוויון נפש למותן של תינוקות-בנות, ובפרט אם יש להם כמה בנות בבית: "אי איי אלגונוס דיזמיאולייאדוס קי קואנדרו ליס מואירי אלגונה איז'א נו ליס פיזאן(,) ופרט סי טייני אלגונאס קואנטאס אין קאזה"³⁶. בעל מעם לועז מזהיר את מי שכך נוהגים, שיידעו כי כל תינוק שמת – מת בעוון אביו, והואיל וכך הדבר, כל מי ששכלו בראשו צריך לחשוב שבאשמתו אבדה נשמה מן העולם ויאה לו שישפוך דמעות וימרר בככי, שכן בעולם הבא לא ימחלו לו על הדם – אפילו אם הייתה זו ילדה-בת.³⁷ הסיפא של מאמר זה אומרת דרשני: אפילו מתה על אדם בת ולא בן – "אאון קי אירה איז'ה" – הוא חייב להתאבל עליה, שכן כל תינוק שמת – מת בעוון אביו. מכלל הן אתה שומע לאו: היו מי שהקלו ראש במיתת תינוקות-בנות.³⁸

- 29 תהלים מה, 14. ראו גם מיוחס ג'ניאר, "חיי יום-יום של האשה היהודיה" (הערה 24), עמ' 31, ושם גם בכיבליוגרפיה.
- 30 בראשית כג. ראו: מיוחס ג'ניאר, "חיי היום-יום של האשה היהודיה" (הערה 24), עמ' 31.
- 31 מיוחס ג'ניאר, "המשפחה היהודית-ספרדית" (הערה 1), עמ' 161-162.
- 32 מ"ל, עמ' 167: "...קי סיימפרי סי אקאב'ידי איל אומברי אין איל כבוד די סו מוז'יר פורקי לה ברכה סי טופה אין לה קאזה פור סו קאב'זה".
- 33 שם. עם זאת, חרף אזהרות הרבנים וגינוייהם, הייתה הכאת נשים נפוצה למדי. דרישותיהם של הרבנים אינן עולות בקנה אחד עם הנהוג והמקובל בחיי היום יום בקהילות ישראל באימפריה העות'מאנית.
- 34 שם, עמ' 167.
- 35 מ"ל, עמ' 109: "אנסי איס אוזאנסה די לה מוז'יר די נו קומיר אסטה קי קונפיסי סו מארירו אה קומיר".
- 36 מ"ל, 469.
- 37 מ"ל 469: "אי סיפאן פור סיירטו קי טודה קריאטורה צ'יקה קי סי מואירי איס פור פיקאדו די סו פאדרי אי סינדרו אינסי קיין טייני דעת דיב'י פינסאר קי פ'ואי קאב'זה די מאטאר אונה אלמה קי פור איסטו לי קונב'ייני קי יורו אי סי אמארגי מונג'ו פורקי אין איל אוטרו מונדרו נו סי לי אינפריזינטאן לה סאנגרי אאון קי אירה איז'ה".
- 38 ראו גם: מיוחס ג'ניאר, "המשפחה היהודית-ספרדית" (הערה 1), עמ' 164-165.

ג. חינוך הילדים

האב חייב בחינוך בנו: עליו ללמדו תורה וללמדו אומנות. הבן הוא ממשיך דרכו של אביו, והוא שיאמר קדיש על הוריו בכוא העת. ר' יעקב כולי כתב במפורש: "איל פרימרו קי סיאה משתדל קי נו סאלגה סו איז'ו עם הארץ"³⁹, שהרי תורתו של אדם מחייה אותו ומקיימת אותו ומחליפה כוחו, אפילו אם הזקין, או כשל בעסקיו ושוב אינו יכול לעסוק במלאכה.⁴⁰ אין הדין כך לגבי הבנות: שהרי הן אינן חייבות בכל המצוות כבנים. כבר הזכרנו את מצוות הנידה, החלה והדלקת הנרות שבהן חייבת בת ישראל. לכך יש להוסיף את חובת הטבילה שחלה על האישה היהודייה וצריכה להיעשות בלילה, לאחר שהאישה ספרה ז' נקיים. עליה לברך בעת הטבילה, ואם אינה יודעת לקרוא – היא אומרת בלשונה. בחיבור 'סדר נשים' (סידור די מוג'יריס) אשר ראה אור בדפוס בסלוניקי, 1550, נכתב שיש מי "שאנים מלמדים אותן [את בנותיהם]()", באומרם כי מלאכה רבה היא עד שתלמדה האותיות והנקודות ותבחינה הלשון(). וקצת מהם בחשבם שהתפללות הן ארוכות ושתתעסקנה בהן זמן רב ולא תוכלנה לשרת בניהן הקטנים עוללים ויונקים(), והאמת היא שהן אינן חייבות כי אם במעט מועד בהן".⁴¹ ר' יעקב כולי אינו פונה ישירות אל הבת ודורש ממנה שתקפיד לנהוג ככת ישראל כשרה; הוא אף אינו מצווה על אביה לעשות כך, כדרך שהוא עושה במקרה של אבות לבנים, כאשר, למשל, הוא מורה לאב להביא את בנו לבית הכנסת וללמדו להקשיב לתפילה ולומר אמן,⁴² אלא מצפה שקוראי ושומעי לקחו במעם לועז ילמדו ויסיקו את המסקנות המתבקשות בעצמם. ר' יעקב כולי מזכיר בחיבורו מעם לועז כמה פעמים, בהערות אגב, את גנותן של הנשים. כך הוא מעיר, בתיאור מעלותיה של שרה אמנו, כיצד הייתה הברכה שורה בבית שאותו ניהלה וכי "לא הייתה כשאר הנשים, שלא אכפת להן הוצאות הבית ואף אינן חושבות על חיסכון. כל שהן מבקשות הוא לחזור ולתבוע מהבעל שיעשה רצונן".⁴³ אין אנו מוצאים כאן פנייה ישירה

39 מ"ל, עמ' 161: בראש ובראשונה, צריך [האב] להשתדל שלא ייצא בנו עם הארץ.

40 ראו: A. Meyuhas Ginio, "Navegar kreaturas". L'éducation des enfants selon le commentaire de Ya'aqov Khuli des livres de la Genèse et de l'Exode dans le Me'am Lo'ez (1730)", *Yod*.

Revue des Études Hébraïques et Juives 11-12, (2006-2007), pp. 35-52.

41 ספר זה נמצא באוסף ה-Rara של בית הספרים הלאומי, וסימנו: RO (e) 99A681. ראו גם: מיוחס ג'ניאו, "חיי היום של האשה היהודייה" (הערה 24), עמ' 29-30; ראו גם: Ora (Rodrigue) Schwarzwald, "Two Sixteenth-Century Ladino Prayer Books For Women", *European Judaism. A Journal for the New Europe* 43, no. 2, 2010, pp. 37-51. סלוניקי המאה השש עשרה, ירושלים: מכון בן-צבי, תשע"ב 2012.

42 מ"ל, עמ' 26: שם נאמר במפורש כי האב "טייני קארגו די אסינטארסילו [סו איז'ו] אה סו לארו אנב'ונאנדולי קי ריספונדה אמן". ראו גם: מיוחס ג'ניאו, "המשפחה היהודית" (הערה 1), עמ' 166, וכן הערה 40 לעיל.

43 מ"ל, עמ' 293: איס קי לה ברכה סי טופאב'ה אין קאזה קי אירה ריז'ודורה נו קומו ריסטו די מוז'יריס קי נו ליס אינפירי דיל גאסטו די קאזה ני פינסאן אין איסקוזאר סולא מינטי לו קי בושקאן איס דיסבולארלו

של המחבר אל אבי-הבת, או אל אמה, או אליה עצמה; אלא משתמע מן הכתובים שההורים צריכים לדאוג לכך שהבת תהא אישה כשרה שעושה רצון בעלה. כנגד זה, למשל, בסיפור פרשת חיייה של לאה אמנו הזכיר ר' יעקב כולי את שבחה, שהייתה בוכה, עד כי נעשו עיניה רכות,⁴⁴ מחמת הצער שמא תיפול, כככורה בבית אביה, בחלקו של עשו הרשע, שאף הוא היה הבכור בין בניהם של יצחק ורבקה.⁴⁵ בהמשך הדברים נראה כיצד התייחס ר' אליעזר פאפו בשעתו לאותו עניין.

עמדתו של ר' אליעזר פאפו בעניין צרת הבת אף היא מעידה על הלך הרוחות בזמנו ובמקומו. בערך "בת", בספרו שמציג ערכים לפי סדר הא"ב, אנו קוראים:

ראיתי מנהג רע באיזה מקומות שאיש כי יולד לו בת מרבים העם לעשות שחוק וליצנות. זה אומר הקור גדול וזה אומר הסרחון גדול וכהנה דברים הדברים של ליצנות עד שמי שנולדה לו הבת אינו מוצא מקום להחבא מגודל הרדיפה שרודפין אחריו בדברי שחוק וליצנות.⁴⁶

עינינו הרואות כי במהלכן של מאה השנים שחלפו מאז מותו של ר' יעקב כולי לא נשתנתה דעת הקהל בחברה היהודית-הספרדית בפזורה הים תיכונית שלה: אבי-הבת הוא תואר לגנאי. בעל הפלא יועץ אינו בורר במילים כדי לגנות נוהג זה, שבו הוא רואה התרסה כלפי שמיא, לא פחות:

ורע עלי המעשה. קורא אני עליהם לעג לרש חרף עושהו ומשלי: יז, ה), כי הן הם מפלאות תמים דעים שהוא הנותן הבנים והבנות למי שירצה. נמצא שהמלעיג על לידת הבנות אך נגד ה' דברו מלבד איסור הליצנות כי רב הוא.⁴⁷ ויותר מזה יש שטות גדול בקצת בורים שאם ילדה אשתו זכר אוהבה ומכבדה כבוד גדול ואם נקבה תלד מרחיקה ואינו נכנס אצלה.⁴⁸ ורבה העזובה והעצבה ומה נואלו האנשים האלה. מה לו עם אשתו. האם היא הלכה לשוק ובחרה לקנות לו בת ולא בן?⁴⁸

ר' אליעזר מוסיף ומציין כי "הלא אפשר דבנתן עדיפן ליה מבניה באשר יהיה טוב מזולן ומנת חלקן כאשר בעינינו ראינו כמה ששמחו בבת בין הבנים והיה מזלה ברוך מבנים".⁴⁹ במיוחד

אה סו מארדו פור אזיר סו גוסטו". לפנינו תיאור טיפוסי של האישה במקורות רבניים. ראו גם: מיוחס ג'יניאו Meyuhas Ginio, "Four Biblical Matriarchs" (Note 25)

44 בראשית, כט 16.

45 מ"ל, עמ' 326. ראו גם: Meyuhas Ginio, "Four Biblical Matriarchs" (Note 25). הכתוב מסתמך על התלמוד הבבלי, בבא בתרא קכ"ג עמ' א.

46 ובנוסף התרגום ללאדינו של ר' יהודה פאפו: "בידי אונה אוזאנסה מוי מאנקה אין אלגונוס לוגאריס קי איל קי לי נאסי איז'ה לי איזין בורלה אי מאסקארה", פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 90.

47 וכך נוסח התרגום ללאדינו: "איסטו איס אזיר מאנקורה גראנדי קון איל קריאורו קי איל איס איל קידה [קי דה] לוס איז'וס אי לאס איז'אס אי איסטוס סון סיקריטוס די לוס סילוס", שם.

48 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), כג.

49 וכך נוסח התרגום ללאדינו: "אי מיז'ור איס איז'ה בואינה קי איז'ו ניגורו", פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 91.

הדברים אמורים בימינו, כותב ר' אליעזר, "כאשר הן רבים עתה עם הארץ ובני עליה הנם מועטים ורבים מכאובים לאבי הבנים על התורה ועל העבודה(,) מה שאין כן לאבי הבנות שאין עליו צרת הבת כי אם ללמדה מלאכת נשים ומדות טובות".⁵⁰ כאן אנו רואים חיוב מפורש של האב: "ללמדה מלאכת נשים ומדות טובות", ולא מצינו חיוב כזה מעטו של ר' יעקב כולי בשעתו. ברם, ר' אליעזר פאפו אינו מסתפק בחיוב האב ללמד את בתו "מלאכת נשים ומדות טובות", אלא תובע מן האב ומן האם לתת דעתם ולהשגיח על הבת. מן האב דורש בעל פלא יועץ להקדיש מאמצים ולפעול בכל כוחו למען אושרה של בתו, וממשיך וכותב:

ומצות האב על הבת להשיאה סמוך לפרקה... וצריך אב ואם שיעמדו על המשמר עליה בשבע עיניים לבל תחלל כבודה כי את אביה היא מחללת(,) ומצוה לשמוע דברי חכמים ולהקדים להשיאן באשר תמצא ידו וגם כן מצות האב להרבות לבתו מוהר ומתן כאשר תמצא ידו כדי למצוא לבתו בן זוג נאה(,) ⁵¹ וידוע מאמרם ז"ל שאמרו: לעולם ימכור אדם כל אשר לו וישיא בתו לת"ח [תלמיד חכם] (,) ויש הרבה עניינים אשר תאוה נפשם ליתן את בתם לת"ח אבל מה יעשו שאין ידם משגת ליתן מוהר ומתן לפי צורך הת"ח".

חובה על אבות לבנות "לעשות כל אשר בכחם ולדלג על ההרים לקבץ כדי לזכות ליתן בתם לת"ח(,) ואם לא יוכלו עשות זאת או שאין בנמצא במקומו ת"ח(,) עכ"פ [על כל פנים] יבחר לו בחור טוב זרע אנשים יודע ספר וירא ה"ל. להלן אנו קוראים ולמדים עד כמה גילה ר' אליעזר בשעתו חמלה ואהדה כלפי בנות ישראל ולא הקפיד עמן כדרך שעשה ר' יעקב כולי מאה שנים קודם לכן: ואל ימסור [האב] את בתו לעם הארץ רע מעללים שהוא כמשליך בתו לכלבים ותלונתה עליו יהיה כל ימי חייו כי עכר אותה ועוכר שארו אכזרי". צריך האב להיות "מתון קודם תיתן בתו לאיש ויברוק אחריו יפה יפה עד אשר ידע בכירור מה טיבו ויראה אותו כי טוב הוא — אז יתן לו את בתו". ואמנם, כך בעל פלא יועץ, כבר אמרו רבותינו "כי מה' אשה לאיש והוא מזווג זיווגים ומושיב יחידים ביתה", ובכל זאת, אין דבר זה פוטר את האב מדאגה לבתו: "על כל איש לרחם על נפשו ועל נפש בתו ולהשתדל בכל עוז לבקש לה מנוח אשר ייטב לה ולו בעולם הזה ובעולם הבא(,) וישפוך נפשו לפני ה' כפעם כפעם על בניו ובנותיו שיזווג להם ה' זיווג נאה". במאמר מוסגר כותב המחבר: "וכבר כתבתי תפלה ע' [על זאת] וסמכתי בכתב תפלת"

עד כאן חובתו של האב. מכאן ואילך מפרט ר' אליעזר את תפקידיה של הבת. היא אינה פסיבית, אלא שומה עליה לפעול בכוחותיה שלה למען תזכה בזיווג נאה:

וגם הבת בעצמה אם יודעת לכתוב או לקרא מן הכתב, ילך אביה אצל חכם ויסדר תפלה (וגם על זה אניף ידי בס"ר) או היא בעצמה במסותרים תבכה נפשה ותתענה ותשפוך נפשה

50 פ"י, תקפ"ה (הערה 17), כג.

51 וכך נוסח התרגום ללאדינו: "אלקאנסאר פארטירו בואינו פארה סו איז'ה", פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 91.

לפני ה' ברברים היוצאים מלבה ככל היוצא מפיה(.). ותתפלל אל ה' שיזמין לה זיווג נאה ת"ח ובחיק ירא אלוקים תנתן ושיהא זיווגה עולה יפה וגדולה תפלה לענין זה. צא ולמד מלאה שהיתה חלקו של עשו(.), וע"י שהרבתה בכביה עד שנעשו עיני לאה רכות נפלה בגורלו של יעקב וזכתה להעמיד כמה שבטים אשר מהם יצא תפארת ישראל בתי כהונה ולוויה ובתי מלכות".

זכור העלה גם ר' יעקב כולי את סיפורה זה של לאה⁵². כאן המקום להעיר שבעל הפלא יועץ אינו מסתפק בסיפור דמעותיה של האם לאה, אלא קורא לבת לעשות כמעשה לאה ולבכות שלא תינתן לעם הארץ. ועוד כותב ר' אליעזר פאפו:

והבת אשר היא תתהלל שלא תתן עיניה בעושר רק תתרצה להיות ברעב ובצמא ובערום ובחוסר כל ויהיה חלקה עם תלמיד חכם ירא ה'(.), ולכן תתלמד בכך כראוי לאשת ת"ח שיהיו עיניה יפות ולא תקפיד לו על תענוגי המאכלים ולא על התכשיטים ועל נוי המלבושים ותרגיל עצמה במיעוט שינה במיעוט שיחה בזהירות בזריזות וביתר מידות טובות וגם ה' יתן הטוב לה.⁵³

אם ניתן דעתנו על שבחיה של שרה אמנו בחיבור מעם לועז, נזכור כיצד מגנה ר' יעקב כולי את הנשים שעיקר מעייניהן לבזבז את ממונו של הבעל. בספר המוסר פלא יועץ מחייב המחבר, ר' אליעזר פאפו, את הבת שתעשה מעשה ו"לא תתן עיניה בעושר(.), רק תתרצה להיות ברעב ובצמא ובערום ובחוסר כל ויהיה חלקה עם תלמיד חכם" וגו'. ומוסיף ר' אליעזר פאפו וכותב:

והן אמת שאמרו חכמים שחייב אדם לקשט את בתו כדי שיקפצו עליה רבים, אבל הבת שהיא יראת ה' לא תתראה בפני הבחורים ובפרט כשהיא מקושטת, לבל יכשלו בה בהרהורי עבירה ובפרט בדורות הללו שרבו הפרוצים(.). וכבר אמרו בש"ס: למדנו יראת חטא מבתולה דר"י שמע לאותה בתולה שהיתה מתפללת: רבש"ע בראת ג"ע [גן עדן] בראת גהינם בראת צדיקים בראת רשעים... שלא יכשלו בני אדם וכן תעשינה כל הבתולות.

כללו של דבר:

כל כבודה בת מלך פנימה לא תראה החוצה אל העין והנה בערי ישמעאל נזהרות קצת בזה אבל בערי אדום פרוץ מרובה כי כן מנהג המדינות מנה"ג אותיות גהנם(.).⁵⁴ ואשה יראת ה' היא תתהלל ולא תלך אחרי רבים לרעות ושכרה יהיה כפול ומכופל(.). וכתב בס' חסידים שנערה אחת לא היתה מתקשטת כלל כדי שלא יכשלו בה רואיה וזכתה לזיווג נאה חכם וחסיד.⁵⁵

52 השו"ע הערות 44 ו-45 דלעיל.

53 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), כג.

54 בהיפוך האותיות.

55 שם, כד.

תמונת עולמו של ר' אליעזר פאפו היא רחבה ומקיפה, והוא ער לשוני שהיה קיים באורחות החיים בין ערי ישמעאל לערי אדום. אין ספק שמקום הולדתו של ר' אליעזר פאפו, העיר סאראייבו, כמו גם מקום כהונתו כרב הקהילה, העיר סיליסטרה השוכנת על גדות הדנובה בצומת אסטרגי של דרכי מסחר בין מזרח למערב באימפריה העות'מאנית, הסבו את שינוי גישתו של בעל הפלא יועץ לעומת בעל המעם לועז, אשר חי כל ימיו בערי ישמעאל, מאה שנים קודם לכן, ולא הצטרך לעניינין של ערי אדום. ראייה לדבר ניתן למצוא גם בערך "עריות" שמופיע בחיבור פלא יועץ, לאמור: "ישראל קדושים ונוהרים באיסור עריות" (.) ובפרט היושבים בערי ישמעאל⁵⁶. אף בערך "זנות" מדגיש המחבר כי "ישראל קדושים הם וגדורים בעריות" (.) אבל יש ערים גדולות ובפרט בערי אדום דהגויים לא קפדי... ונמצאים יהודים ריקים בחורים וגם זקנים ואף שנשותיהם עמהם מים גנובים ימתקו להם והולכים אחר הזנות ומטמאים עצמם...⁵⁷

בסימו של הערך "בת", בתרגום ללאדינו של ר' יהודה פאפו, מופיעה מעשייה שאיננה מצויה בטקסט המקורי בעברית. אפשר והטעם לדבר הוא שר' יהודה פאפו חשב לנכון להציע בפני קוראי החיבור פלא יועץ בלאדינו מעשייה מעין זו שבה היו מורגלים מקריאת החיבור מעם לועז המשופע בסיפורי מעשיות, כדי לסבר את אוזניהם של הקוראים והשומעים. מה עוד שהמעשייה האמורה יכולה להסביר הסבר היטב עד כמה העושר החומרי הוא ברחלוןף – "לוס גרושים נו סון פירמיס אי לה ריקזה טייני אלס קי סוביטו סי בולה"⁵⁸ – לעומת הלימוד שלעולם יכבד את בעליו. כזכור, כבר מצינו אצל ר' יעקב כולי, במעם לועז, דברים שבחחו של לימוד התורה שמחיה את בעליו אפילו לכשיזקין וייתש כוחו.⁵⁹ וכך לשון המעשייה בפלא יועץ:

מעשה אין און חכם קי איסטאב'ה ב'יאז'אנדו ב'יאז'אנדו אין אונה נאב'י אי אב'יאה אין אייאה פאסאז'ירוס מירקאדיריס קון מונג'וס בייניס רופאס די מירקאנסיאס. לי דימאנדארון אל חכם קי ליס רישירה אונדי טייני סו מירקאנסיאה. ליס ריספונדייו קי לה טייני אין לוגאר קי דינגונו סי לה פואידי טוקאר. סי בורלארון די איל. פאסאנדו דייאס אינטרארון לאדרוניס אה לה נאב'י אי לה סידיארון קי נו דישארון אין אייאה שריד ופליט. קואנדו סאלייו לה נאב'י אה און פורטו, סאלייו איל חכם סי דיו אה קונוסיר לה ג'וייה קי איס אי לי ריסיב'ירון קון כבוד גראנדי. לי דיירון בואין בעל הבית. ליאנקוז'ארון בואינה ברכה. לוס מירקאדירוס קי איסטאב'אן מורינדו אה לה אמברי...

כללו של דבר: הסוחרים שנשאו עמם סחורות ומלבושים איבדו את כל שהיה להם בעניין רע: שודדים השתלטו על האוניה שבה עשו את דרכם, ואילו החכם שתורתו עמו זכה לכבוד כשהגיעו לבסוף לנמל מבטחים, בעוד הסוחרים נמקו ברעב.

56 שם, סג.

57 שם, סח.

58 פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 91.

59 ראו הערה 37 דלעיל.

לסיכום: אף ר' אליעזר פאפו גורס ש"כל כבודה בת מלך פנימה", כדרך שעשה גם ר' יעקב כולי בשעתו, אבל הוא מלווה את דעתו זו בתפקיד פעיל שהוא מקצה לבת: עליה להרגיל עצמה לחיים של הצנע לכת כדי שתהא ראויה לשמש אשתו של תלמיד חכם. חובה זו אינה מוטלת רק על אביה ואמה, אלא גם עליה אישית. אכן, כבר הזכרנו כיצד ביקר ר' יעקב כולי, בשעה שהזכיר את מעלותיה של שרה אמנו, את אותן נשים שכל רצונן לבזבז ואינן נותנות דעתן לחסוך; ברם ר' אליעזר פאפו אינו מסתפק בדברי ביקורת גרידא: הוא דורש מן הבנות לשנות את דרכיהן כדי שתהיינה ראויות לשמש רעיות לתלמידי חכמים. להלן נדרש ר' אליעזר פאפו לעניינם של עשירים שבוחרים להשיא בנותיהם לבני גילם, ר"ל: בני מעמדם ועשירים כמותם, תחת שיבקשו להשיא את הבת לתלמיד חכם:

ורייב לה' עם עשירי עם אשר כביר מצאה ידם הון עתק ומבקשים לזווג לבתם עם בחורים מבני גילם עשירים כמותם ופותחים יד ליתן מוהר ומתן הזוזים לאלפים ולרבבות כדי ליקח בחורים שהם כלים ריקים מתורה ויראת ה' (י).⁶⁰ ולא חכמו ישכילו שאם יעלה עושרם עד לשמים סוף סוף אין גופם ממון והוא מעותד לירד לטמיון. התעייף עיניך בו ואיננו.⁶¹

במאמר מוסגר ראוי לציון הנוסח הפשטני יותר של התרגום ללאדינו: "לעושר יש כנפיים ולפתע פתאום יעוף",⁶² במקום הנוסח הספרותי המלומד יותר של הפלא יועץ העברי: "התעייף עיניך בו ואיננו", (משלי: כ"ג, ה) לאמור: אך תיתן עיניך בו, והוא נעלם. ומוסיף בעל הפלא יועץ וכותב:

כאשר בעינינו ראינו כמה וכמה שבפרק נישואין היו עשירים מופלגים ואבדו העושר ההוא ובאו להיות נודדים ללחם (,) ואפילו בהיותו עשיר האשה ההיא חיי צער תחיה שעל הרוב אין בעלה עמה אלא הולך בדרכים בימים ובנהרות ולעולם הוא טרוד בפועליו ובחשבונותיו ומרבה נכסים מרבה דאגה משכימי קום מאחרי שבת אוכלי לחם העצבים (.) ומתוך שהוא כעוס מרבה קטטה עם אשתו על לא דבר (.) וכיותר יגדל צערה אם היא יראת ה' בראותה את בעלה שאין בו יראת שמים ואינו זהיר במצות כמנהג רבים מעמי הארץ באופן שכל ימיה מכאובים. לא כן הנותן בתו לת"ח מה טוב חלקה ומה נעים גורלה וחלקו וגורלו בעה"ז ובעוה"ב (בעולם הזה ובעולם הבא) וכל ימי חייה תחיה ותמצא כבוד ושלל לא תחסר (.) ואילו היו מחשבות הבנות ואביהן גודל הנחת רוח ותבונה שיש לאשת ת"ח ולאביה בעוה"ז ובעוה"ב, היו מוסרים נפשם ומאודם על זה (,) ואפי' [ואפילו] אם תהיה נזונת מן הצדקה לא יהיה להם לחרפה.⁶³

60 התרגום ללאדינו מדבר על עשירים שהם "ב'אזיוס די ליי אי די ג'ודזמו", פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 91.

61 "לוס גרושים נו סון פ'ירמיס אי לה ריקזה טייני אלאס קי טוביטו סי בולה", שם.

62 שם.

63 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), כד.

ועוד כותב ר' אליעזר:

ומה גם שבמקום שמפזרים להרכות מוהר ומתן לבני גילם היו יכולים להעשיר הת"ח
שיהא מיושב על התורה ועל העבודה(.). וידוע מארז"ל (מאמר רבותינו ז"ל) שאמרו שכל
הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח שהוא מחזיק ביד לומדי התורה".

אמנם, כותב ר' אליעזר, לא אחת יקרה שאין "הת"ח רוצה בכח העשיר", אלא מעדיף לשאת
לאישה בת ת"ח,

לקיים מארז"ל שאמרו: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח. והנושא אישה
צריך לבדוק באחיה שרוב הבנים דומים לאחי האם ואם יתן איש את כל הון ביתו לת"ח
באהבה שאוהב את הקב"ה ולקיים דבר חז"ל בוז יבוזו לו(.). אבל מ"מ (מכל מקום) כבר כתב
בספר החסידים שאם הת"ח דחיקא ליה שעתא ורואה שהעשיר ובתו נפשם חשקה בתורה
ומרבים לו מהר ומתן באופן שיוכל להיות מיושב על התורה ועל העבודה — אם לוקחה
לא הפסיד וה' לא ימנע טוב ממנו ... בהיותו נושא אשה לש"ש (לשם שמים) ואכתוב עוד
מה בער' זיווג. זאת התורה בין אב לבתו. ישמע חכם ויהיו מכין עוד מדעתו".⁶⁴

אכן, בערך "זיווג",⁶⁵ כתב ר' אליעזר פאפו: כי "זו מצוות האב על הבן כשהגיע להיות בן יח
שנים ולכל היותר לבן עשרים לזווג לו אשה". ולהלן מוסיף בעל הפלא יועץ:

וגם על הבנות חיובא רמיא לחנכן ולהרגילן בכל מלאכות ובכל שליחות ובכל מידות
טובות(.). וביותר ייסתפקו במועט ושיהיו עיניהן יפות ושלא תהיינה עצלניות ולא
דברניות ושתקום בעוד לילה⁶⁶ ושתעשה כל מעשה בזריות ובנקיות... וכל סדר נשים
הכשרות באופן שיהללוה בשערים מעשיה⁶⁷ ותמצא חן ושכל טוב(.). וביותר צריך זהירות
על הבנות כי לא תדע מנת חלקם ואם ח"ס תמצא איש קשה וחמות ובני בית קשים והיה
מלומדת בגדולות ובמדות גרועות אוי לה ולרוע מזלה וגם אשה יראת ה' היא תתהלל(.).⁶⁸
וחיובא רמיא על אביה ואמה לחנכה ולהרגילה בכרכות.

כאן אנו קוראים דברים מפורשים: חובתם של ההורים להרגיל את בתם בכרכות ולהעניק לה
את הכלים להתמודד עם תנאים משפחתיים קשים: "איש קשה וחמות ובני בית קשים". אמנם
בערך "אהבה" הזכיר ר' אליעזר פאפו "אהבת איש ואשה ש'חייב אדם לאהבה כגופו ולכבדה

64 שם.

65 שם, עח, עט.

66 משלי, לא על אשת חיל.

67 שם.

68 שם.

יותר מגופו,⁶⁹ אבל המציאות היומיומית בעולמו של המחבר הייתה שונה, והוא היה מודע לכך. אף הוא מסייג דבריו ואומר:

אפס כי לא ימנע באהבתו אותה מעבודת השי"ת, וכבר נאמר: אל תרבה שיחה עם האשה. באשתו אמרו שכל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גהנם(,) ואמרו רז"ל ההולך אחר עצת אשתו נופל בגהנם. עיקר האהבה היא אהבת הנפש(,) ועליו מוטל להזכירה בנועם שיח ולהדריכה בדרכי הצניעות ולהרחיקה מלשון הרע וכעס וקללה והזכרת השם לבטלה... מה טוב ומה נעים ללמד לה דברי מוסר ולהגיד לה דברי חז"ל(,) ויתן אל ליבו מאמרם של חז"ל שדעתן של נשים קלות ואמרי אינשי: אשה שערה ארוך ודעתה קצר(,) לכן ממנו צריך שיבא השכל ואם עוברת על דעתו מכעיסו ישמור רוחו לבל יכעס... ואין צריך לומר לבזותה ולקללה ולהכותה חלילה וחס כי זה מנהג בורים ריקים ופוחזים ונפשו הוא חובל. רק בפה רך וחיך מתוק יוכיחנה ועל כל פנים עול יסבול ויהי עלוב ולא עולב ויקבל עליו דין שמים בשמחה...

זכור הגדיר ר' יעקב כולי בשעתו הכאת אישה כ"מעשה גויים"⁷⁰ עם כל זאת, אין בעל הפלא יועץ מעניק לאישה שיקול דעת לבקר את בעלה, ולו גם במקרים הקיצוניים ביותר. אדרבא: הוא מזהיר אפילו את ה

אשה שנפלה בחלקה איש קשה במדותיו וברעותיו נבזה וחדל אישים חסר כל טוב לא משום זה יקל כבודו בעיניה ותבו לו בלבה ח"ו(,) רק על כל פנים תזהר בכבודו כטוב כחוטא כנקלה כנכבד כי דבר המלך מלכו של עולם עליה ומה לה בהדי כבשי דרחמנא כי אלוקים מושיב יחידים והוא מזווג זיווגים. על כן כל מה שמוטל עליה לעשות תעשה. הא למה זה דומה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו ועשאו משנה למלך שכל העם חייבים לנהוג בו כבוד אפילו אם הוא איש צרוע או זב כן הדבר הזה(,) וכאשר תזהר האשה במצות נדה וחלה והדלקת הנר, כן תזהר בכבוד בעלה... ואמרו רז"ל אין לך אשה כשרה בנשים אלא שעושה רצון בעלה.⁷¹

גם בערך "חינוך" מדגיש ר' אליעזר פאפו כי "חובה ראויה" מוטלת על ההורים לדאוג לחינוכו של הבנות.⁷² יש לציין כי ערך זה מופיע בנוסח העברי, אך אינו מופיע בנוסח הלאדינו.⁷³ ברם, גם ר' יהודה פאפו מדגיש את חובתו של האב לדאוג לבנותיו, כשהוא כותב בתרגום הלאדינו

69 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), ה. בתרגום הלאדינו של ר' יאודה פאפו, בנו של ר' אליעזר, נכתב: "איל אומברי איס חייב די קיריר ביין אה סו מוז'יר קומו סו קוארפו אי אונרארלה מאס די סו קוארפו" פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 22.

70 מ"ל, 167.

71 פלא יועץ, תקפ"ה (הערה 17), עמ' 1.

72 שם, עמ' עח.

73 בנוסח הלאדינו מופיעים הערכים "חזוק" ואחריו "חבר".

של הערך "אהבת הבנים" (בתוך הערך: "אהבה") בחיבור פלא יועץ: "אי טייני איל פאדרי אוב'ליגו די קריאר אה סוס איז'אס סגון דיקלארימוס אין לה ליטרה די אהבת הבנים".⁷⁴ לאמור: האב חייב לחבב את בנותיו כדרך שאמרנו באות שעניינה אהבת הבנים.

ד. סיכום

חרף פער הזמן של כמאה שנים בין מועדי פרסומם בדפוס, נמצא שעמדתם של בעלי שני ספרי ההדרכה מעם לועז ופלא יועץ בסוגיית צרת הבת היא דומה. בשני המקרים, מעמדן של הבת בבית אביה ושל האישה בבית בעלה הוא שולי ונחות. ברם, בעוד שבעל מעם לועז מבקר את הנשים ואינו מצפה מן הבת או האישה לעשות מעשה על מנת לשפר את מעמדה, הרי בעל פלא יועץ, הגם שאינו מתעלם מהביקורת כלפי נשים ומביא כלשונן מימרות של חז"ל בגנותן, מגלה אמפתיה כלפי בנות ישראל, חרף כל מגרעותיהן. הוא מציע לבת לבכות ולהתפלל לרחמי שמים כדי שתזכה לזיווג ראוי ותהיה לאשתו של תלמיד חכם. מחבר זה דורש מן האבות לחנך את בנותיהם, ומן האמהות לשמור עליהן כך שתהיינה נשים כשרות שעושות רצון בעליהן. הוא דורש מאבי-הבת לעשות כל שביכולתו כדי להשיא בתו לתלמיד חכם ומבקר את אותם האבות שתרים אחר חתן עשיר לבנותיהם, במקום להשיאן לתלמידי חכמים, ובכך לתמוך בלומדי התורה. אין ספק שלא רק פער השנים בין מועד חיבורו של מעם לועז לבין מועד חיבורו של פלא יועץ הסב שוני זה, אלא גם המרחב הגיאוגרפי השונה שבו חיו ר' יעקב כולי ור' אליעזר ובנו ר' יהודה פאפו.⁷⁵

74 פלא יועץ, 1870 (הערה 3), עמ' 91.

75 על נושא זה כתבתי בפירוט במקום אחר. ראו: Meyuhas Ginio, "Me'am Lo'ez and Pele Yoes" (Note 6).

דיבור שני להיכן הלך? קומפוזיציה ומשמעות בסיפורי עליית משה למרום במסכת שבת

איתי מרינברג-מיליקובסקי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

[א]

במחקרה על אודות ספר חסידים הימיימיים¹ עמדה תמר אלכסנדר על חשיבותו של ההקשר הטקסטואלי המיידני, כלומר, "מקומו של הסיפור... שיבוצו במבנה הספר ובסימנים הבאים לפניו ואחריו"². בין היתר הדגישה אלכסנדר את זיקת הגומלין בין אופיו ה'טעון' של דיון בנושא עיוני, יהיה אשר יהיה, לפואטיקה של הסיפור המשולב במהלכו; לדבריה, "ככל שהתיאולוגיה 'מתוחה' יותר ביחס לתפיסות הנורמטיביות של הדת, כלומר ככל שהיא מנסה לבדוק נושא בעייתי וגבולי בין האסור והמותר מבחינה תיאולוגית או מוסרית, כן יהיה העיצוב של הסיפור... מתוח ודרמאטי", ולעומת זאת, "ככל שהשדר של הסיפור נורמטיבי יותר, כן בולטת פחות הדומיננטה הספרותית"³. אך בעוד האבחנה בין תיאולוגיה 'מתוחה' ל'נורמטיבית' הולמת במיוחד את ספר חסידים ואת העולם

* מאמר זה הוא עיבוד מעודכן ומקוצר של פרק מעבודת המוסמך שלי, "סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית", אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע 2010, שנכתבה בהנחיית פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר חיים וייס.

1 Tamar Alexander, *The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tuebingen 1991; הנ"ל, "דרכי שילוב הסיפור בספר חסידים", ידע-עם 45-46 (תשל"ט), עמ' 5-16; הנ"ל, "שכן בגן עדן' בספר חסידים: סיפור עממי בהקשרו העיוני", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 61-81; הנ"ל, "לדרכי עיצוב הסיפור החסידי-אשכנזי: סיפור בהקשרו העיוני", בתוך: יששכר בן-עמי ויוסף דן (עורכים), מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, מוקדשים ליובל ה-60 של דב נוי, ירושלים תשמ"ג, עמ' קצז-רכה; ועוד.

2 אלכסנדר, "שכן בגן עדן" (הערה 1), עמ' 63.

3 שם.

הדתי המיוצג בו,⁴ הרי שאלת מעמדו של ההקשר הטקסטואלי המיידי כמרכיב בפואטיקה של הסיפור אינה ייחודית כמוכחן לספר חסידים לבדו; היא נוכחת בכל חיבור, ספרותי או עיוני, המשלב דרך הילוכו יחידות סיפוריות. משקלה רב במיוחד, כמדומה, באותן ספרויות עתיקות שבהן לעתים אין לו לסיפור הקצר קיום 'עצמאי' בעולם – לצד היגודיו שבעל-פה – מלבד בהופעותיו הספוראדיות בתוך מסגרות טקסטואליות רחבות יותר, שפעמים רבות אינן 'סיפוריות' כלל ועיקר.⁵ בשדה הרחב של הספרות העברית הקדם-מודרנית יכולים אנו להצביע למשל על ספרות חז"ל כמאגר אדיר-ממדים של חומרים סיפוריים, המשוקעים – תמיד – במסגרת חיבורים לא-סיפוריים; אף על פי כן, תולדות מחקר סיפור האגדה חושפות נטייה עקבית, אם גם לא בלעדית (ולא כאן המקום לעמוד על שורשיה), לבידוד היחידה הסיפורית מן המארגים הרצופים שבתוכם היא מופיעה. נטייה זו⁶ נומקה, למשל, בידי דויד שטרן, בקבעו כי "מבנה המאקרו של דרך ההבעה המדרשית, הסוגים (ז'אנרים) וסוגי המשנה שלו מאופיינים בצורה ברורה ביותר על ידי המידה הגדולה של עיבוד פורמאלי ורטורי. הצורות הספרותיות הניתנות לזיהוי של מבני המאקרו עומדות בניגוד גדול למבנים האמורפיים והבלתי מרוכזים של הקבצים המדרשיים השונים כיחידות שלמות... מצד אחד, ולתנועות המפוררות, הקטועות ולכאורה הבלתי מרוסנות של הפעולות הפרשניות המקומיות, מצד שני".⁷ לדידו של שטרן, הרי זו סיבה להתמקד בנייתו אותן "צורות ספרותיות ניתנות לזיהוי", שהן, לדעתו, "יחידות המשמעות הבסיסיות של המדרש".⁸

דומה שלפנינו ניסוח מפורש ומדויק להנחה-מובלעת שכיחה במחקר האגדה והמדרש; אף על פי כן, במאמר זה אבקש להתמקד דווקא בנייתו אותן "תנועות מפוררות, קטועות ולכאורה

4 ראו למשל: ישראל מאיר תא-שמע, "מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית בספר חסידים", בתוך: איבן (ישראל) מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידים אשכנז, ירושלים תשמ"ז, עמ' 237-252; וראו גם חיים סולובייצ'יק, "ספר חסידים, עולם המדרש וההומניזם של המאה השתים עשרה", תרביץ עא, ג-ד (תשס"ב), עמ' 531-536.

5 מובן שגם בביצועיו האוראליים אין הסיפור עומד לבדו, כפי שמלמדת אותו האסכולה ההקשרית בחקר הספרות העממית, החל מג'ורג'ס ואילך; Robert A. Georges, "Toward an Understanding of Story; Telling Events", *Journal of American Folklore* 82 (1969), pp. 313-328.

6 היבט ידוע ורבה-השפעה שלה הוא זיקתה ל'סגירות' האוטונומית של סיפור האגדה, מאבני היסוד במפעלו הפרשני של יונה פרנקל. כך למשל בספרו סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב 2001, עמ' 32-34; על קטגוריה זו ראו יהושע לוינסון, "מן המשל להמצאה: צמיחת הבריון כקטגוריה תרבותית", בתוך: יהושע לוינסון, גלית חזן-רוקם ויעקב אלבוים (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט – קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 28-29.

7 דוד שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל מאנגלית: יוסף עמנואל, תל-אביב 1995, עמ' 168.

8 שם.

בלתי-מרוסנות",⁹ כפי שהן באות לידי ביטוי ברצף סיפורי אחד מן התלמוד הבבלי, מסכת שבת (פח ע"ב – פט ע"א) – רצף סיפורי עליית משה למרום.¹⁰ רציפותו של הקטע מודגשת לא רק מצדה התמאטי, אלא גם בייחוסה העקבי לְמִסְפָּר נְקוּב־שָׁם, ר' יהושע בן לוי (להלן: ריב"ל). יחד עם ארבע מימרות לא-סיפוריות המופיעות לפניו – אף הן נמסרות בשמו – מונח לפנינו 'קובץ' (על פי מינוחו של אברהם ווייס)¹¹ מוגדר למדי, המשוקע במסגרת טקסטואלית רחבה יותר (ווייס קוראו: 'מדרש מתן תורה'¹²). זכה קובץ זה להיות נידון במחקר גם מצדדיו הפואטיים (דבר שלא זכו לו קבצים אחרים רבים בבבלי), בידי תרצה פלסר¹³ ויהושע לוינסון;¹⁴ דווקא משום כך החזרה אליו, והאפשרות הגלומה בה להשוות פרדיגמות הרמנויטיות שונות, עשויה

9 אט אט מקבלות תנועות אלה את המקום הראוי להן, שעה שהן זוכות לבירור ספרותי-פואטי גובר והולך בידי החוקרים; בכך מתאזנת במידת-מה המגמה השלטת שתוארה למעלה. לדוגמאות ספורות אך מייצגות ראו: עפרה מאיר, "הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד", בקורת ופרשנות 20 (תשמ"ה), עמ' 103-119 הנ"ל, "סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 81-97 Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999 שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993; עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו (מהדורה שנייה מתוקנת), ירושלים 1999, עמ' 232-269 Aryeh Cohen, *Rereading*; Talmud: Gender, Law, and the Poetics of Sugyot, Atlanta 1998, pp. 71-152; יונתן פיינטוך, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2008; נעם זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים 2007; אברהם וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי", *JSIJ* 7 (2008), עמ' 31-79; Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 193-242. על פי רוב, עיקר המאמץ המחקרי המושקע בעבודות אלה מוקדש לזיהוי הגיון מבני ועריכתי בחומר הנראה, על פניו, כלשונו של שטרן לעיל, 'קטוע ובלתי-מרוסן'. לניסיון זה הישגים רבים, אך בעצם קיומו הוא מבליט את חסרונה של פרדיגמה נוספת, שלישית, המבקשת לנסח את הפואטיקה של הלא-מרוסן כמות שהוא, כלומר, מבלי לרסנו. אני מקווה לתרום מעט למילוי החיסרון בעבודת הדוקטור שלי, הנכתבת במקביל לפרסום מאמר זה, תחת הכותרת "למעלה מן העניין: יחסי-הגומלין בין סיפור והקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים שנכפלו בסוגיות שונות כמקרה מבחן". לעת עתה ראו עבודתי (הערת כוכבית), עמ' 25-34.

10 בתלמוד הבבלי נשתמרו שישה סיפורים הנפתחים בנוסחה הזוהה "בשעה שעלה משה למרום". ארבעה מתוכם בקובץ ממסכת שבת הנדון במאמר זה, אחד במסכת מנחות כט ע"ב (נדון בעבודתי, לעיל, הערת כוכבית, עמ' 35-69), ואחד במסכת סנהדרין, קיא ע"א-ע"ב (שם, עמ' 100-135).

11 אברהם ווייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 260.

12 הנ"ל, שם.

13 תרצה פלסר, מוטיבים חוזרים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 43-60.

14 יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אומנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 279-290.

להניב פירות שכוחם יפה אף מעבר לעיסוק בו עצמו. יריעתו הארוכה של הקובץ, וחותרם העריכה המובהק הניכר בו, מאפשרים למקד את הדיון בשאלה עקרונית אחת הנוגעת למכלול יותר מאשר לפרטי. כוונתי לשאלת המסגרת הספרותית ההופכת את היחידות המרכיבות אותה ל'קובץ', ולתפקידה של זו כמנגנון־משמיע.

[ב]

בתארו את שמונה המימרות של ר' יהושע בן לוי (להלן: קובץ ריב"ל) שיער ווייס¹⁵ כי הן מהוות "קובץ שבא כנראה כמקור מן המוכן. אולם אופיו וטיבו השכבתי של כל החומר הוא זה של שאר חומר תלמודי. כאן אפוא לפנינו כאילו מדרש מתן תורה שהלך והתהווה במסגרתו הנוכחית דרך התהוות התלמוד הרגילה". דברי ווייס משקפים, אם כן, תפיסה דו־שלבית של היווצרות הקובץ וה'מדרש' שבתוכו הוא נתון. אשר למימרות עצמן, לדעתו כמה מהן "ראשונות כאן", והשאר "נובעות ממקום אחר"¹⁶. פלטר מציגה את הדברים באופן שונה מעט, שאינו סותר בהכרח את תיאורו של ווייס, אך מאיר אחרת את האבולוציה של היחידה הטקסטואלית הנדונה. לדעתה, אף לא אחד ממרכיבי הקובץ יכול להיחשב "ראשוני" לגמרי, משום שלעולם ניתן לאתר בהם מוטיבים שמקורם אחר. את דבריה על שלושה מארבעת סיפורי הקובץ¹⁷ היא חותמת כך: "בסיכום נראה לומר, שמגמתו העניינית של הקובץ בסיפור הפרדוקס של מתן תורה גנוזה לבשר ודם... היא שקבעה את אופן העברת החומר מן המקומות האחרים. מתוך העיון המשווה למדנו, כי למרות שהסיפורים תלויים מבחינת 'חומר היסוד' שלהם במקורות אחרים, לא נעשתה ההעברה בצורה מכאנית ובכל אחד מן הסיפורים נתחדש דבר מה בהקשרו של המוטיב החוזר"¹⁸. דבריה מבטאים תפיסה ברורה של עריכה מכוונת שעיצבה את יחידותיו השונות של הקובץ וארגה אותן למסכת אחת, תוך עיבוד יצירתי למוטיבים שהובאו 'מבחוץ'. כפי שאראה בהמשך, אף לוינסון הגיע למסקנה דומה בנתחו את דרכי הצירוף של היחידות אלו לאלו.

המעבר מווייס אל פלטר ולוינסון סימפטומטי במידה ידועה. לדידו של הראשון, בעל האוריינטציה הפילולוגית־היסטורית, מציאותו של קובץ מגובש המופיע כיחידה עצמאית־למחצה ברצף המסכת התלמודית היא תופעה הנוגעת בעיקר לדרכי הסידור של החומר בבבלי ולטיב מקורותיו, ואין להסיק ממנה בהכרח על עקביות תמאטית או אידיאולוגית כלשהי; לדידם

15 ווייס, היצירה (הערה 11).

16 שם.

17 פלטר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 43 הערה 1; עמ' 54), ובמידה כלשהי גם לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289, מדגישים את 'זרותו' היחסית של הסיפור הרביעי בהשוואה לשלושת קודמיו.

18 פלטר, שם, עמ' 60.

של האחרונים, בעלי האוריינטציה הספרותית, מציאותו של 'קובץ' מזמינה כמעט מאליה דיון בשאלת המשמעות, וזו, משהוכח קיומה, משלימה את 'המעגל ההרמנויטי' המתבקש: היא נובעת ממנו ומאשרת אותו בעת ובעונה אחת; סימנים לקומפוזיציה נעשים סימנים למשמעות, ולהיפך. לכאורה, הגישה הראשונה זהירה ו'בטוחה' יותר מבחינה מחקרית, וספק אם מנסחיה סברו בכלל שיש בקעה להתגדר בה מעבר לכך, אך התעלמותה מבידיקת מהותו העניינית של המגבש הטקסטואלי שאותר עשויה לצמצם את מידת הבנתו, לא רק מזווית המבט של העיצוב האמנותי, אלא גם מזווית המבט של שאלת התהוותו; הגישה השנייה, מצידה, מבקשת לומר יותר, אך מתוך שהיא הופכת את הנתון היסודי בדבר מציאותו של הקובץ לנימוק 'אובייקטיבי' המעגן את פרשנותו הלכידה, היא עשויה לצמצם את השלכותיה של הרב-שכבתיות המאפיינת, אחרי הכול, גם אותו.

ברצוני לשרטט בקווים כלליים גישה אחרת אל הקובץ הנדון. גישה זו מכירה בהשפעת מבנה הקובץ על כינון המשמעות ה'סופית' שלו, אך גם בקיומם של שרידי משמעות מתחרים שמקורם, בין היתר, בהיסטוריה הספרותית של הקובץ ובאפשרויות הצירוף השונות של יחידותיו; שרידי-משמעות אלה מסייעים בחשיפת בקיעים ברצף הקובץ, נקודות-תורפה סמויות מן העין, המעכבות את מהלך הקריאה המתובנת – מהלך שאינו רק ביטוי לתשוקת הפרשן החותר למצוא בטקסט משמעות לכידה, אלא גם כזה הזוכה לעידוד מן הטקסט עצמו, בעיצובו כ'קובץ'.¹⁹ אפשר שדווקא הצבעה על יחסי הגומלין בין הכוחות השונים הנוטלים חלק בעיצוב הטקסט ו'משמעותו' תוכל לומר דבר-מה על ה'מגמה' (ומוטב: ה'מגמות') שלו, מבלי להתכחש למגבלותיה שלה, כמגבלותיו של כל ניסיון פרשני באשר הוא.

19 גייתי מוצאת השראה, בין היתר, במחשבה הפוסט-סטרוקטורליסטית בכלל, ובדוקונסטרוקציה בפרט. בניסוחו הקולע של ג'ונתן קאלר, "It is clear, however, that deconstruction is, among other things, an attempt to identify grafts in the texts it analyzes: What are the points of juncture and stress where one scion or line of argument has been spliced with another?" דברים אלה באים במסגרת דיונו במושג ה-graft ('הרכבה' או 'שיבוט' טקסטואליים), מושג-מפתח דרידאני ככל הנוגע לאופיים הרב-שכבתי של טקסטים: Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London 1983, pp. 134-156.

[ג]

והרי הקובץ: 20

א	אמר ר' יהושע בן לוי מאי דכתיב "צָרֹר הַמֹּזֵר דְּוָדִי לִי" (שיר השירים א, יג)
דרשה	אמרה כנסת ישראל לפני ה'ה': רבונו של עולם, אע"פ שמיצר ומימר הוא לי דודי "בין
ראשונה	שְׂרֵי יָלִין" (שם, שם) "אֶשְׁכּוּל הַכֶּפֶר דְּוָדִי לִי" (שם שם, יד) מי שהכל שלו הוא יכפר לי על עון גדי שכרמתי לי ²¹ ...
ב	ואמר ר' יהושע בן לוי מאי דכתיב "לְחִיּוֹ כְּעֲרוּגַת הַבֶּשֶׂם" (שם ה, יג)
דרשה	מלמד שכל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה' נתמלא ממנו כל העולם כולו בשמים
שנייה	וכי מאחר שמדבור ראשון נתמלא דבור שני להיכן הלך הוציא ה'ה' רוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון, שנאמר "שִׁפְתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נוֹטְפוֹת מִזֶּרַע עֹבֵר" (שם שם) ²²
ג	ואמר ר' יהושע בן לוי
דרשה	על כל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה' יצתה נשמתן של ישראל שנאמר "נִפְשֵׁי יִצְאָה בְּרַבְרוֹ"
שלישית	(שם שם, ו) וכי מאחר שמדבור ראשון יצאה נשמתן דבור שני היכן ²³ קבלוהו הוריד טל שעתידי ה'ה' להחיות בו מתים והחיה אותם, שנאמר "גֶּשֶׁם נִדְבָּוֶת תִּנְיֹף אֱלֹהִים נִחְלָתְךָ" (תהלים סח, יד)

20 הנוסח על פי כ"י אוקספורד 366 (שנבחר לשמש כנוסח הפנים לקטע בפרויקט 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי באקדמיה ללשון העברית), בהשלמת קיצורים ובתיקונים קלים; עליהם נוספו מעט סימני פיסוק, למען ירוץ הקורא בטקסט. שמונה יחידותיו של הקובץ מסומנות באותיות א-ח: ארבע דרשות (א-ד) וארבעה סיפורים (ה-ח). ואמנם חלוקה זו גסה מדי, שכן יסודות סיפוריים ודרשניים שזורים זה בזה לאורך הקובץ כולו. במסגרת המחקר נבדקו כל עדי הנוסח הישירים, אך אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית שמאמר זה מבקש לשרטט, מלבד הערות אחדות להלן; במסגרת המחקר נבדקו גם מקבילות הקובץ בחלקים אחרים של ספרות חז"ל, אך כאן יצינו רק מקצתן, אלו שיש בהן כדי לתרום לדיון הממוקד. תיאור מלא יותר של נוסח הקובץ ומקבילותיו מובא בעבודתי (הערת כוכבית), עמ' 73-77.

21 יצוין כי לכאורה יכלה דרשה זו לעמוד בפני עצמה, וייתכן שהעובדה שאין היא נפתחת מחדש בכותרת "ואמר ר' יהושע בן לוי" נועדה לשמר את המבנה המתומן (והסימטרי) של הקובץ כולו. תופעות דומות של ארגון מספרי יצינו למשל אצל שמא יהודה פרידמן, "מבנה ספרותי לסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ו, ג (תשל"ז), עמ' 400; מנחם כהנא, "שש משור: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה", בתוך: לוינסון ואחרים, הגיון ליונה (הערה 6), עמ' 347-376 (ובעיקר עמ' 349-352).

22 בדפוסים נוסף כאן המשך שאינו נצרך בהקשר שלפנינו, ומקורו בהעברה מדרשה אחרת לאותו פסוק, מעין זו שבבבלי שבת על ע"ב (= פסחים ק"ז ע"א), וראו גם שיר השירים רבה ה, יג.

23 תיבת 'היכן' נראית כאשגרה מן היחידה הקודמת, ונראה שצריך להיות כאן 'היאך' או 'היך' ככגורת הדפוס ובכ"י מיונכן 95.

ד	ואמר ר' יהושע בן לוי
דרשה רביעית	כל דבור ודבור שיצא מפי הבה' חזרו ישראל לאחוריהן שנים-עשר מיל והיו מלאכי השרת מרדין אותם שנאמר "מַלְכֵי צְבָאוֹת יְדוּדוֹן יְדוּדוֹן" (שם שם, יג) אל תיקרי "יְדוּדוֹן יְדוּדוֹן" אלא "יְדוּדוֹן יְדוּדוֹן" ²⁴
ה	ואמר ר' יהושע בן לוי
סיפור ראשון	בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הבה': רבונו של עולם מה ילוד אשה בינינו
	אמר להם: לקבל תורה בא
	אמרו לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם ואתה מבקש ליתנה לבשר ודם
	"מַה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֵנוּ וּבֶן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ" (תהלים ח, ה) תנה הודך על השמים שנאמר "ה' אֲדוֹנֵנוּ מַה אֲדִיר שְׁמֶךָ כָּכֵל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּנָה הוֹדְךָ עַל הַשָּׁמַיִם" (שם שם, ב) אמר לו הבה' למשה: משה החזיר להם תשובה
	אמר לפניו: רבונו של עולם מתירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם
	אמר לו: אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה
	שנאמר "מֵאַחַז פָּנֵי כֶסֶף פָּרִשׁוּ עָלָיו עֲנָנוּ" (איוב כו, ט)
	ואמר ר' תנחום מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו
	אמר לפניו: רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" ²⁵
	(שמות כ, ב) וגו'
	אמר להם משה למלאכים: וכי למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה לכם שוב מה כתיב בה "לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲדֹרִים עַל פְּנֵי" (שם שם)
	וכי בין ערלים אתם שרויים שעובדים עבודה זרה
	שוב מה כתיב בה "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא" (שמות כ, ו)
	משא ומתן יש ביניכם
	שוב מה כתיב בה "זָכוֹר" (שמות כ, ז) ו"שָׁמֹר" (דברים ה, יא)

24 כלומר, מלאכי השרת אינם נרתעים בעצמם ("יְדוּדוֹן יְדוּדוֹן"), אלא מזיזים אחרים ממקום למקום ("יְדוּדוֹן יְדוּדוֹן"). אך השוו למובא בפסיקתא דרב כהנא, ה, ג, עמ' 83-84 (מהדורת דב מנדלבוים, ניר-יורק תשמ"ז). כל הפניות לספרות מדרשית מכאן ואילך מבוססות על המהדורות המקובלות במחקר, שם נדרש הפסוק דווקא לתנועת המלאכים מאימת משה! (וראו גם ילקוט שמעוני, רמז תתקנא), נושא שרמזים לו משוקעים ביחידה הבאה בקובץ ריב"ל, שתידון בהמשך באריכות. שריד-משמעות זה, כמו גם המעבר מדרשות על פסוקי שיר השירים (בשלוש היחידות הראשונות) לפסוקי מזמור סח בתהלים (ביחידה הקודמת, ביחידה זו וביחידה הבאה), מסמנים מפנה במהלך הקובץ.

25 בנוסח זה לא ברור אם משה הוא החוזר ומונה את עשרת הברות, או הקב"ה. וראו דקדוקי סופרים על אתר, אות ד.

כלום מלאכה אתם עושים שאתם צריכין שביתה
 שוב מה כתיב בה "כִּבְדוּ אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" (שמות כ, יא)
 אב ואם יש לכם שאתם צריכין לכבדו
 שוב מה כתיב בה "לֹא תִרְצַח לֹא תִנְאַף לֹא תִגְנוֹב" (שמות כ, יב)
 קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם גילוי העריות יש ביניכם²⁶
 חזרו והודו להב'ה
 שנאמר "ה' אֲדוֹנֵינוּ מִה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ" (תהלים ח, י)
 ואילו "תִּנְהַה הוֹדֶךָ עַל הַשָּׁמַיִם" לא כתיב²⁷
 מיד כל אחד ואחד מסר לו דבר²⁸
 שנאמר "עֲלִיתָ לְמָרוֹם שָׁבִית שְׁבִי לְקַחַת מִתְּנוּת בְּאָדָם" (תהלים סח, יט)
 בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות
 ואף מלאך המות מסר לו דבר
 שנאמר "וַיִּתֵּן אֶת הַקְּטֹרֶת וַיִּכְפֹּר עַל הָעָם" (במדבר יז, יב-יג) ואי לאו דאמר ליה
 מנא הוה ידע
 ואמר ר' יהושע בן לוי
 בשעה שירד משה מלפני הב'ה בא שטן ואמ' לפניו: רבוננו של עולם תורה היכן היא?²⁹
 אמר לו: בארץ נתתיה
 הלך אצל ים. אמר לו אין עמדי
 הלך אצל תהום. אמר לו לא בי היא
 שנאמר "תְּהוֹם אָמַר לֹא בִי הִיא וַיָּם אָמַר אֵין עִמָּדִי" (איוב כח, יד)
 "אֲבָדוֹן מָוֹת אָמַר וּבְאֲזֵנַי שָׁמַעְנִי שְׁמַעְהָ" (שם שם, כב) שמענו אבל לא ראינו
 חזר ואמר: רבוננו של עולם חפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה
 אמר לו: לך אצל בן עמרם היא

ו
 סיפור
 שני

- 26 בתום שלב הטיעונים המיוסדים על עשרת הדברות נוסף בכ"י מינכן 95 המשפט "תורה למה לכם", הממסגר (יחד עם הופעתו לאחר הראיה מן הדיבר הראשון) את סדרת הטיעונים של משה.
- 27 הסיפור בגרסתו לפנינו מבוסס על דרשה למזמור ח בתהלים. הפער בין תחילת המזמור (ח, ב), "ה' אֲדֹנָיִנוּ מִה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּנְהַה הוֹדֶךָ עַל הַשָּׁמַיִם", לסופו (ח, י), "ה' אֲדֹנָיִנוּ מִה אֲדִיר שְׁמֶךָ בְּכָל הָאָרֶץ", הופך בסיפורו של ריב"ל לבעל משמעות נרטיבית: המלאכים, שלהם מיוחסת אמירת המזמור, מהללים את האל על גדולתו בארץ, אך תחילה מפצירים בו שייתן הודו על השמים, ורק לבסוף הם מוותרים על תביעתם זו; הוויתור מוסבר באגדה על רקע ניצחוננו של משה, המשכנע אותם בנחיצות התורה בארץ דווקא, ולא בשמים.
- 28 בעדי נוסח אחרים: "מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב וכל אחד ואחד מסר לו דבר [אחר]".
- 29 מכל יחידות הקובץ, דומה שבסיפור זה הברלי הנוסח הם המשמעותיים ביותר לניתוח הספרותי, כפי שציין פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 362. פרנקל ביכר את גרסת כ"י מינכן 95 (והשוו למובא בדקדוקי סופרים על אתר, אות מ), והרי היא במלואה, בתיקונים והשלמות קלות, ובתוספת פיסוק: "וא"ר יהושע בן לוי: בשעה שירד משה בא שטן מלפני הקב"ה אמר לו: ריבוננו של עולם, היכן היא תורה היכן היא? אמר לו: נתתיה לבן עמרם. בא אצל משה. אמר לו: תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא?

	הלך אצל משה
	אמר לו: תורה שנתן לך ה'היכן היא
	אמר לו: וכי מה אני שהב'ה נותן לי את תורתו
	אמר לו הקב'ה למשה: משה בדאי אתה
	אמר לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה שאתה משעשע בה בכל יום אני מחזיק
	טובה לעצמי
	אמר לו הקב'ה: הואיל ומעטת את עצמך תיקרא על שמך שנאמר "זְכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה
	עֲבָדֵי" (מלאכי ג, כב)
	ואמר ר' יהושע בן לוי
ז	
סיפור	בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב'ה שהיה קושר כתרים של אותיות
שלישי	אמר לו הקב'ה למשה: אין שלום בעירך
	אמר לפניו: רבונו של עולם כלום יש עבד שנותן שלום לרבו
	היה לך לעזרני
	מיד אמר לו: "וְעֵתָה יִגְדֵל נָא פֶּחַ ה'" (במדבר יד, יז) וגו'
	ואמר ר' יהושע בן לוי
ח	
סיפור	מאי דכתיב "וַיִּרְא הָעַם כִּי בִשֵׁשׁ מַלְּשָׁה" (שמות לב, א), אל תיקרי "בושש" אלא "באו שש"
רביעי	שבשעה שעלה משה למרום ³⁰ אמ' להם לישראל: לסוף ארבעים יום בתחלת שש אני בא
	לסוף ארבעים יום, כיון שהגיע תחלת שש ולא בא, סוף שש ולא בא, בא שטן וערכב את
	העולם
	אמר להם: משה רבכם היכן הוא
	אמרו לו: עלה למרום
	אמר להם: באו שש. לא השגיחו עליו
	אמר להם: מת. לא השגיחו עליו
	עד שהראה להם דמות מטתו בענן. והיינו דקא אמרו ליה לאהרן "כי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ" (שם שם) ³¹
	אמר לו: אלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה. הלך אצל ים, אמר לו: אין עמדי. הלך אצל תהום, אמר
	לו: אין בי. שנאמר 'תהום אמר לא כי היא וים אמר לא עמדי אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה'
	שנתנה הקב"ה לכן עמרם. והלך אצל בן עמרם. אמר לו: תורה שנתן לך ה'היכן היא? אמר לו: ומי
	אני שנתן לי ה'ה תורה? חזר ואמר להקב"ה: משה בדאי הוא. אמר לו הקב"ה למשה: בדאי אתה. אמר
	לפניו: רבונו של עולם חמדה גנוזה שלך שאתה משתעשע בכל יום אני מחזיק טובה לעצמי. אמר לו
	הקב"ה: הואיל ומעטת עצמך תקרא על שמך, שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי'."
30	הנוסחה הקבועה מופיעה כאן בהשתהות מסוימת, אמנם, אך אין בכך כדי להפקיע את זיקת הסיפור
	לקובץ ולקורפוס כולו. מקורותיו צוינו אצל לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289-290, המשער ש"הוא
	לקוח מהקשר אחר או ממקור אחר" (שם).
31	עברית: וזה הוא שאמרו לו (ישראל) לאהרן, 'כי זה משה האיש'. כלומר, המלים 'כי זה משה האיש'
	רומזות שכביכול הצביעו ישראל על דמותו ממש לנגד עיניהם, כפי שמגלה האגדה, ובהתאם לדרכם של
	חז"ל כמה פעמים בדרשת המילה "זה". ראו למשל ספרי במדבר, פיס' סא, עמ' 58-59. הכרעה דרשנית
	זו נדונה אצל דניאל בוירין, מדרש תנאים: אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא, ירושלים תשע"א,
	עמ' 189-191.

[ד]

הקובץ ניכר בסימני לשון ועניין המשווים לו מראה רציף ולכיד: חזרה על שם הדובר, ריב"ל, בראש כל יחידה; חזרה על הנוסחה "בשעה שעלה משה למרום" בשלושה מארבעת הסיפורים (ה, ז, ח), והיפוכה ("בשעה שירד משה מלפני ה'") (ברביעי (ו); שימוש חוזר בצירופי-לשון קבועים כגון "כל דבור ודבור", "מאחר ש... להיכן...", "חמדה גנוזה", "משה עבדי" / "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו"; מהלך דרשני המשרשר בהדרגה פסוקים משיר השירים (יח' א-ג) עם פסוקים ממזמור סח בתהלים;³² ועוד. ואולם, כיצד משפיעים אמצעי-קישור אלה, מהודקים ככל שיהיו, על משמעות הקובץ? האם יש בהם, יחד, כדי להעמיד קובץ עקבי לא רק מבחינת עיצובו האמנותי, אלא גם מבחינה אידיאולוגית או תיאולוגית? בירור דומה עמד במקד עיונו של לוינסון בארבעת הסיפורים החותמים את הקובץ. לדבריו,

במישור התמטי אין ספק שאחת התמות המנחות של הקובץ כולו הוא טבעה הפרדוכסלי של התורה שהיא גם שמימית וגם ארצית, גם חמדה גנוזה מלפני בריאת העולם וגם נועדה לבשר ודם. התמה הזאת מהדהדת במאמרים שעל פיהם יש בדברי תורה להחיות ולהמית, שכל דיבור שיצא מפיו של האל יצתה גם נשמתן של ישראל ושמלאכי השרת מאיימים לשרוף את משה שבא לשמים לקבל את התורה. אולם האמצעי המלכד הדומיננטי בקובץ עצמו הוא הסיטואציה הדרמטית של מתן תורה, ומרחב ההתרחשות משתנה מסיפור לסיפור. ארבעת הסיפורים נעים מן ה'שעה שעלה משה למרום' ל'שעה שירד משה מלפני הקב"ה', וחוזר חלילה למרום ולתחתית ההר.³³

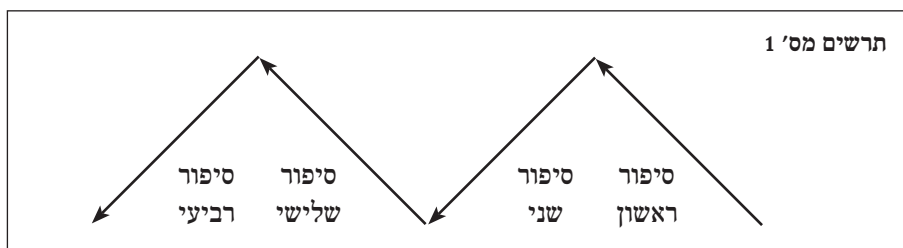
יושם אל לב כי לוינסון מעמיד דירוג היררכי לאמצעים המלכדים את הקובץ: הראשון הוא האמצעי התמטי – "טבעה הפרדוכסלי של התורה" – והשני, מרכזי ממנו, הוא "הסיטואציה הדרמטית" שבה "מרחב ההתרחשות משתנה מסיפור לסיפור". יתרונו המתודולוגי של הדירוג טמון, כמדומה, בכך שדווקא היסוד שממוקם גבוה יותר בהיררכיה של הלכידות הוא הניטראלי יותר מבחינת תרומתו למשמעות הקובץ, או, במלים אחרות, הוא אמצעי 'טכני' יותר מאשר 'מהותי'; בכך מבטא לוינסון הסתייגות מרומזת, אולי, מן המעגל ההרמנויטי, שלמענו ודאי עדיף היה להציב במרכז את האמצעי התמטי. לבסוף הוא מסכם:³⁴

32 הפסוק מתהלים סח הנדרש ביחידה ה (= סיפור ראשון – ריב משה והמלאכים) אינו פסוק בעלמא, אלא פסוק המתאר עליה למרום (תהלים סח, יט), בתוך תיאור ספרותי שנקשר כבר בזמנים קדומים מאוד למעמד הר סיני, כפי שהראה משה דוד קסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, כך א, ירושלים תשל"ב, עמ' 185-186; שיבוצו ביחידה זו מבליט אפוא את מקומה המרכזי. עם זאת, כפי שצוין לעיל, עיקר הסיפור מבוסס על דרשת מזמור אחר בתהלים, מזמור ח.

33 לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 282.

34 הנ"ל, שם, עמ' 290.

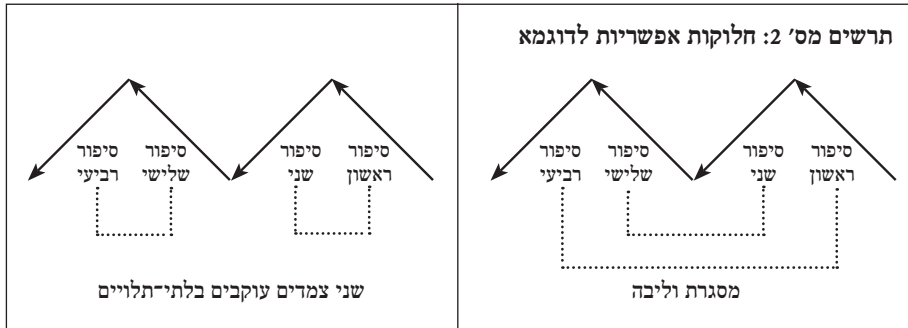
אמנם כל סיפור וסיפור עומד בזכות עצמו, אך הימצאותם של כל הסיפורים יחד יוצרת הארות הדדיות ומשמעויות חדשות. המוקד התמטי של הקובץ הוא החיבור הפרדוכסלי בין שמים לארץ, בין התורה כחמדה גנוזה לאדם כילוד אישה. הסיפור הראשון והרביעי, שממסגרים את הקובץ, ממחיזים את ההצלחה ואת הכישלון: בסיפור הראשון את האדם כמקבל התורה, ש'תחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו', ובסיפור האחרון את נפילתו וחטאו. גם המלאכים במרום וגם בני ישראל בתחתית ההר לא הצליחו להבין ולהאמין שמשא – ילוד אישה בשר ודם – מקבל את החמדה הגנוזה. ... הסיפור השני והשלישי, שגם הם מתרחשים במרום ובארץ, מהווים את ליבת הקובץ ומציגים את הפרדוקס הבסיסי במוקד היצירה הזאת: מצד אחד הוויתור ההדדי על התורה הן של האל הן של האדם, ומצד שני השותפות ההדדית ביצירתו.



דברי לוינסון מבטאים על פי דרכם התמודדות עם אחד הקשיים הניצבים בפני כל מי שיבקש לפרש את סיפורי הקובץ: הסיפורים נראים כאילו כונסו כדי לבטא רעיונות דומים פחות-אור-יותר, אך מדוע כונסו דווקא כך? מדוע בסדר המסוים הזה, הנע חליפות מן הקרקע למרום ובחזרה (ראו תרשים מס' 1)? לוינסון, אם כן, מציע לזהות כאן תבנית כיאסטית: הסיפורים הראשון והרביעי בקובץ ממסגרים אותו, והסיפורים השני והשלישי מהווים את ליבתו. תבנית זו מזינה מטבעה אינטרפרטציה דיאלקטית המדגישה את תנועת האדם מהצלחה לכשלון, ואת אופייה כפול-הפנים של ה'בעלות' (האנושית והאלוהית) על התורה.

ואכן, איזו אסטרטגיית קריאה יש להחיל על רצף העליות והירידות המסופרות בקובץ ריב"ל? מחד, אמנם עלינו להודות כי כבר בתיאור המקראי עליותיו וירידותיו התכופות של משה להר סיני וממנו עשויות להביא במבוכה את כל המנסה לפרשן;³⁵ אך לא הרי הסיפור המקראי הנפרס כאפוס עלילתי בזעיר-אנפין כהרי הקובץ התלמודי שלפנינו, שבו התבנית המחזורית מסתברת מנטייתו של החומר האגדי בתלמוד הבבלי להתארגן לעתים בסדרות לפי

35 וראו למשל פירוש הרמב"ן לשמות לג, יב; אריה טוויג, מתן תורה בסיני: המסורות על מתן תורה בסיני, גיבושן בשמות יט-כד, והשתלשלותן בספר התורה, ירושלים תשל"ז, עמ' 13.



שמו של החכם הדובר בהן.³⁶ עריכת הקובץ, מזווית מבט זו, נראית 'קטלוגית' לחלוטין,³⁷ ואין לצפות ממנה לכאורה לדרב מעבר לכך. מאידך, אין להכחיש כי ארבעת הסיפורים ערוכים גם בהתאם לכרונולוגיה של העלילה המקראית, המסומנת בעיקר על ידי הסיפור הפותח את הקובץ והמתאר את הגעתו הראשונה של משה למרום – ראשונה במונח זה שהיא מפתיעה את המלאכים, התוהים "מה לילוד אישה בינינו" – ועל ידי הסיפור החותם את הקובץ והמתאר את תפקידו של השטן בחטא העגל.

בצד חלוקת הסיפורים ל'מסגרת' ו'ליבה', מזמין הטקסט שלפנינו חלוקות אחרות, למשל חלוקה לשני צמדים עוקבים ומקבילים, בלתי-לויים (ראו תרשים מס' 2). שני הצמדים נפתחים בעליית משה למרום ונחתמים בירידתו משם, או לפחות על סיפה; בשניהם עובר משה תהליך של עימות שסופו פיוס עם הנציגים ה'טובים' של העולם השמימי (המלאכים בסיפור הראשון, הקב"ה בשלישי); ולהבדיל, בשניהם ממלא השטן תפקיד מפתח בשלב הירידה.³⁸ לחלוקה זו – שכלל חלוקה אחרת אינה חפה מקשיים – שלושה יתרונות יחסיים. ראשית, היא מקבילה במידה כלשהי לכרונולוגיה המקראית: משה עולה, יורד, וחוזר חלילה. שנית, היא קושרת היטב בין הסיפורים הראשון והשני, שמבחינות רבות נראים, למעשה, כמעט כסיפור אחד ארוך ומתמשך: ירידת השטן לארץ והתמודדותו עם גורמי הטבע נראית כתמונה מהופכת של עליית משה והתמודדותו עם המלאכים, בשני הסיפורים מוצגת התורה כ"חמדה גנוזה"

36 וראו כעת מנחם כ"ץ, "קובצי מאמרים בכבלי – פסקי הלכות או בירורים אנליטיים?", JSIJ 8 (2009), עמ' 35-38, והמקורות המצוינים אצלו.

37 אפשר לשאול כאן גם את המינוח של מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "זהירות ספרות! לבעיות האינטרפרטאציה והפואטיקה של הסיפור המקראי", הספרות ב, 3 (תש"ל), עמ' 634 (להלן: פרי ושטרנברג, זהירות), המדברים על "עקרון הצטרפות סטאטי – המסגרת שעל פיה מתארגנים האלמנטים נתפסת תפיסה חללית: האלמנטים נתפסים כקיימים סימולטנית".

38 יש גם מקום למחשבה ששני הסיפורים על השטן אינם אלא פיצול והתפרטות של סיפור קדום אחד העומד ברקע הקובץ, הסיפור על מלאך המוות המחפש את משה להרגו, וראו להלן.

שאינן למוסרה לאדם,³⁹ ושניהם מבררים מה פשרה של אותה מסירה; ושלישית, היא מאפשרת להבחין טוב יותר בתמות השונות של שני הצמדים: בעוד הצמד הראשון מתמקד בתורה, במקומה ובשייכותה – לקב"ה ולמלאכים במרום, או לבני האדם על הארץ – הצמד השני מתמקד במשה האיש, במקומו ובשייכותו – לקב"ה ולמלאכים במרום, או לבני האדם על הארץ;⁴⁰ למעשה, הצמד השני כלל אינו מזכיר את התורה: בסיפור האחרון בני ישראל בתחתית ההר אינם אומרים לשטן שמשה עלה לקבל את התורה, אלא רק שמשה עלה למרום (בכל הנוסחים שנבדקו, ללא יוצא מהכלל); בכך מבליט הסיפור הרביעי דווקא את זיקתו לשאלתם הראשונה של המלאכים בסיפור הראשון ("מה לילוד אישה בינינו?"), יותר מאשר לשאלתם השנייה ("חמדה גנוזה... אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?"). ואשר לסיפור השלישי, מלבד התיאור הממקם את עליית משה בשעה שהקב"ה "יושב וקושר כתרים לאותיות", אין בדיאלוג הטעון ביניהם כל רמז נוסף לעיסוק ב'תורה'. אין כל הכרח בפרשנותו של רש"י, למשל, לפיה בקשת האל "היה לך לעזרני" משמעה שעל משה היה "לומר, תצלח מלאכתך"⁴¹ בכתיבת ספר התורה;⁴² מסתברת ממנה הרבה יותר האפשרות לפרש את הבקשה כתגובה ישירה לשאלת משה "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?", תגובה שמשמעה הוא שאכן הקב"ה מודה למשה שאין זה ראוי לעבד לתת שלום לרבו, אלא שבכל זאת היה על משה לפתוח בשיחה ו'להזמין' את הקב"ה להיענות לו, במשחק זהיר של מחוות-נימוסין הדדיות.⁴³ האבחנה בין התמות

39 כפי שציין לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 287.

40 לא בכדי נוגעת דווקא תמה זו במישרין (מכל התמות בסיפורי עליית משה למרום) במסורות על מות משה, נושא ששימש כר נרחב לעשייה ספרותית (במדרש ובפיוט) אשר העניקה ביטוי עז-מבע למעמדו של משה בין האנושי לאלוהי; סיכום הדברים אצל רלה קושלבסקי, "מדרשי פטירת משה רבינו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת האגיוזה", בתוך: יואב אלשטיין, אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי א, רמת-גן תשס"ה, עמ' 137-138. לדעתי אפשר להתבונן בפרדוקס מיתת משה לא רק מזווית המבט של המורכבות התיאולוגית, אלא גם מזווית המבט של מאבק השליטה בין ישראל והקב"ה על מידת האינטימיות עם משה, אינטימיות הכרוכה גם בגוון הארוטי שבו נצבעת ההתגלות בקובץ על ידי הזיקה בין פסוקי שיר השירים ותהלים. ראו למשל ספרי דברים, פיס' שה, עמ' 327: "וכיון שמת משה היה יהושע בוכה ומצעק ומתאבל עליו במרד... עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא... וכי לך בלבד מת משה? והלא לא מת אלא לי".

41 רש"י על אתר, ד"ה 'לעזרני'.

42 לדעת שלמה נאה, במאמרו "על כתב התורה בדברי חז"ל (ב): תעתיקים וקוצים", לשוננו עב, א-ג (תש"ע), עמ' 115, התיאור "יושב וקושר כתרים לאותיות" מציין רק שמלאכת הכתיבה קרובה לסופה; ומכאן שאכן לא היא הזקוקה לסיועו של משה.

43 תשומת לב לעדינותו המופלגת של משחק זה, הגלומה אולי כבר בלשונו המנומסת של משה בכתוב המשמש כאן תשובה, "ועתה יגדל נא" (במדבר יד, יז), יכולה להקהות מעט את חריפותו התיאורגית של הסיפור: משה אמנם 'מעצים כח בגבורה' (כלשון המדרש בפסיקתא דרב כהנא, כה, א, עמ' 379), אך הדבר נעשה על פי הזמנת האל, ותוך הכפפת המעשה התיאורגי להיררכיה הראשונית שבין "עבד" ו"רבו", גם אם זו מתערערת מעט. והשוו: משה אידל, קבלה: היבטים חדשים מאנגלית: אבריאל בר-לב, ירושלים 1993, עמ' 172-181.

של שני צמד הסיפורים עתידה למלא תפקיד חיוני בנייתוח הפואטיקה של הקובץ כולו, כפי שאבהיר בהמשך.

אך לפני כן רשאים אנו לתהות על המהלך כולו. מלבד הזיקה למקרא, ומלבד שתי הצעות החלוקה שתוארו כעת, אילו עוד אפשרויות ארגון ומשמוע מזמן הטקסט שלפנינו? האם נתרצה, כפי שעשינו עד כה, רק בקריאת ארבעת הסיפורים לבדם? האם נדגיש דווקא את חשיבותו הכוללת של קובץ ריב"ל, לרבות ארבע הדרשות שמטרימות את הסיפורים, ולו משום שגם הן נאמרות על ידי אותו חכם? האם נעקוב אחר רצפים פנימיים חוצי-ז'אנרים בתוך הקובץ, כאלה המונחים למשל על ידי חומרי-גלם קרובים העומדים למדרש (למשל, פסוקים משיר השירים כיסוד יחידות א-ב-ג, פסוקים ממזמור סח בתהלים כיסוד יחידות ג-ד-ה), על ידי מטבעות לשון חוזרות ("כל דבור ודבור" – יחידות ב-ג), או על ידי הופעתן הכפולה של דמויות מפתח (המלאכים ביחידות ג-ד; השטן ביחידות ה, ז)? האם ההקשר המלא שבתוכו מתארגן הקובץ ושעל פיו ראוי להימדד הוא 'מדרש מתן תורה', אותה יחידה ארוכה שצוינה בראשית הדברים, ושכבר העירו חוקרים על זיקות לשון ועניין בינה ובין קובץ ריב"ל המשוקע בה?⁴⁴ ומה לגבי הפרק כולו?⁴⁵ והמסקנה?⁴⁶ זאת ועוד: היא ההקשר אשר יהא, אילו תבניות-זיקה מכוננות את היחסים בין חלקיו? תבניות נושאות (למשל, אזכורו של חטא העגל ביחידה א וביחידה ח), תבניות של אנלוגיה משלימה (למשל, עמדתם החיובית של המלאכים כלפי משה ביחידה ה, בצד עמדתו השלילית של השטן כלפי משה ביחידה ו), או תבניות של אנלוגיה ניגודית (למשל, סיועם של המלאכים לבני ישראל ביחידה ד, מול התנגדותם הראשונית למשה ביחידה ה)? וחשוב מכך: האם תיתכן איזו היררכיה ברורה בין האפשרויות השונות, שהוצגו כאן בכוונת מכוון באופן המורה על הפוטנציאל האינסופי שלהן?⁴⁷

השאלה החשובה כאן, במידה רבה, אינה רק שאלת ההקשר, אלא גם, ואולי בעיקר, שאלת קביעת גבולותיה של היחידה הספרותית המתפרשת. "הבעיה של קביעת גבולות היחידה מתעוררת אפוא בכל יצירת ספרות", מטעימים מנחם פרי ומאיר שטרנברג:

אותה יחידה יכולה להתפס כשלם לגבי יחידות קטנות ממנה וכחלק לגבי גדולות ממנה. גבולותיה של היחידה דינמיים; אין הם נקבעים אפריורי, אחת ולתמיד, אלא הם נקבעים שוב ושוב ומתארגנים מחדש על פי השאלות שעליהן רוצים להשיב, על פי סוג המבט שמבקשים להתבונן בו... כל חוקר וכל מחקר קובעים לעצמם איפה יוצבו אבני הגבול,

44 יוער שגם בקטעים המטרימים את קובץ ריב"ל נדרשים פסוקים משיר השירים ומתהלים סח. וראו עוד אצל לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 281-282.

45 להצעה בנושא זה ראו במחקרי (הערת כוכבית), עמ' 70, הערה 1.

46 ראו לדוגמא גלית חזן-רוקם, "האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?", בתוך: לוינסון ואחרים, הגיון ליונה (הערה 6), עמ' 208.

47 על תעוועי מושג ה'תמה' העמיד מנחם ברינקר, האם תורת הספרות אפשרית? – מאמרים על גבול הפילוסופיה ותורת הספרות, תל-אביב 1989, עמ' 28-42.

ורשאים הם בהחלט לעשות כן, בתנאי שיביאו בחשבון – במפורש או באופן סמוי – גם את כלל המסגרות, הצרות כרחבות, שאליהן משתייכת היחידה שתחמו. את המסקנות שאליהן מגיע המתבונן על סמך היחידה הספציפית, שנקבעה על פי עניינו, עליו לברוק, ובעת הצורך גם לאייך ולתקן, לאור מכלול ההקשרים העשוי לשפוך עליה אור.⁴⁸

הנחות אלו עשויות להלוך במיוחד את הדיון בקובץ ריב"ל, ואולי גם בקבצים נוספים בתלמוד הבבלי.⁴⁹ בצד תשומת הלב למגמות עקביות של הדהודים פנימיים בין יחידות שונות ברצף של הקובץ התלמודי,⁵⁰ דברי פרי ושטרנברג מבליטים דווקא את חיוניותה של המודעות לאפשרויות הצירוף השונות, וממילא לכיווני הדהוד מרובים, בהבהירם כי "גבולות היחידה משתתפים בקביעת המבנים התמאטיים לא פחות משמשתתפים המבנים התמאטיים בקביעת גבולות היחידה".⁵¹ מתוך מודעות זו אני מבקש למקד את הדיון בנקודה מסוימת מאוד ברצף הקובץ, נקודה שניתן לתארה, להערכת, כצומת מרכזי של אפשרויות צירוף ומשמע חלופיות, צומת העשוי להאיר מחדש את הקובץ כולו.

כשהצטתי למעלה חלוקה לארבעת הסיפורים, עמדתי על כך ששני צמדי הסיפורים נבדלים זה מזה בתמה שלהם; בעוד הראשון (סיפור ריב משה והמלאכים + סיפור השטן המחפש את התורה) עוסק בתורה, במקומה ובשייכותה בין שמים לארץ, השני (סיפור משה המתבקש לעזור לקב"ה + סיפור השטן המדווה לישראל כי משה מת) עוסק במשה האיש, במקומו ובשייכותו בין שמים לארץ. כעת, בהתחשב במעגלי ההקשר המגוונים המתקיימים בקובץ והפועלים עליו, אפשר לדייק יותר: אני מבקש לטעון כי גם הצמד הראשון מקפל בתוכו, ברובד הטקסטואלי והקדם-טקסטואלי שלו, משהו מן התמה של 'משה האיש', אלא שהוא מסיט אותה בעקביות לתמה של 'התורה'; ודוק: מסיט, לא מחליף. בכך אפשר לדמות אותו ל'צומת' שהנכנס אליו מכיוון אחד יוצא מכיוון אחר – או, בניסוח המוצע כאן, לראות את שני הסיפורים שבו כסיפורים טרנספורמטיביים. המהלך הטרנספורמטיבי בקובץ ריב"ל מתגלה בשלושה היבטים: הוא מתגלה בדרכי עיצובם של מקורות ומוטיבים קדומים בצמד הסיפורים; בעולמו הרעיוני של הצמד בהשוואה למקבילות חוץ-תלמודיות שלו, כפי שניבט בפואטיקת הסיפורים; ולבסוף, במעמדו המרכזי של הצמד ברצף הקובץ, המובלט הן במיקומו והן באורכו (ב'משך-הטקסט' שלו). ניגש כעת לביסוס טענה זו.

48 פרי ושטרנברג, "זהירות ספרות" (הערה 37), עמ' 632. וראו שם, עמ' 637.

49 גישה קרובה המתייחסת ישירות לספרות חז"ל ניסחה עפרה מאיר במאמרה על ההקשר בספרות התלמודית (הערה 9 לעיל), אך על פי רוב מאיר תופסת את גבולות ההקשר כקונסטרוקט של הטקסט יותר מאשר כקונסטרוקט של הקורא.

50 יסיף, סיפור העם (הערה 9); לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 281, 290-297.

51 פרי ושטרנברג, "זהירות ספרות" (הערה 37), עמ' 633.

[ה]

כפי שצינינו פלטר ואחרים, סיפור ריב משה והמלאכים נשען על התשתית הקדומה (המתועדת בספרות התנאית) של התנגדות המלאכים לבריאת האדם. האבחנה בין לשון התשתית והמשכיה מזה ללשון סיפורו של ריב"ל מזה, מאלפת ביותר. כבסיס מייצג להשוואה ישמש אותנו הסיפור בתוספתא:⁵²

באותה השעה הציצו מלאכי השרת שקשרו קטיגור לפני הקב"ה בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון, ואמרו לפניו: רבוננו של עולם, 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, ותחסרהו מעט ממלאהים וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו, צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי, צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים' (תהלים ח, ה-ט)? באותה שעה אמר להם הקב"ה למלאכי השרת בואו וראו שירה שבני אומרין לפני. אף הן כיון שראו אמרו שירה. מה שירה אמרו? 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, מפני עוללים וינקים... (שם, ב-ג), 'ה' אדנינו... (שם, י).

בתוספתא, כמו גם ברוב מקבילותיה, המלאכים עוברים תהליך של השלמה: תחילה הם מערערים על הצורך בבריאת האדם, ולבסוף מודים לקב"ה; לאחר שהם משמיעים את קובלנתם, הנשענת (כאן ובכל המקבילות) על פסוקי מזמור ח' בתהלים (פסוקים המבטאים התפעלות מכוחו הכמור-אלוהי של האדם, שנבחר לשלוט בעולם), מצדיק האל את בריאת האדם בנימוק כלשהו (בתוספתא הנימוק קשור לשירה-של-מטה, החביבה על הקב"ה, ובמקבילות לעתים הנימוקים אחרים) עד שלבסוף המלאכים מתרצים,⁵³ וכאן אף פותחים בשיר. הסיפור הראשון בקובץ ריב"ל מתאר אף הוא את התנגדות המלאכים; אך הפעם אין מדובר בהסתייגות מן האדם, אלא בהתנגדות למסירת התורה לידיו. תמורה זו גוררת עמה שינויים גם בעיצוב הדיאלוג בין הקב"ה למלאכים: בסיפור שבקובץ ריב"ל, ורק בו, נוסף שלב ביניים, שבו הנימוק של הקב"ה אינו מתקבל, אלא פותח פתח לדיון בעניין אחר:

ואמ' ר' יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הב'ה, רבוננו של עולם! מה ילוד אשה בינינו?
אמ' להם: לקבל תורה בא.
אמרו לפניו: רבוננו של עולם, חמדה גנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם ואתה מבקש ליתנה לבשר ודם? 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו... תנה הודך על השמים'

52 תוספתא סוטה, ו, ה, עמ' 184-185, על פי כ"י וינה בהשלמות מנוסח דפוס ראשון (כהצעת שאול ליברמן במהדורתו שם).

53 והשוו: בראשית רבה ו, ח, עמ' 60-61; בבלי סנהדרין לח ע"ב.

ואכן, הסיפור מכאן ואילך אינו בנוי כמקורותיו על הרישא של הפסוק מתהלים, "מה אנוש כי תזכרנו" – ובלבושה הפרפראסטי בפי המלאכים בתחילת הסיפור, "מה ילוד אשה בינינו" – אלא על הסיפא שלו: "תנה הודך על השמים"; נתנית ההוד מתפרשת מעתה לא כביטוי לשליטת הקב"ה בעולם, אלא כביטוי למקומה של תורתו⁵⁴ (בשמים, ולא בארץ). בהמשך הסיפור משה אינו נדרש, אף לא לרגע, להצדיק את עצם קיומו בתחתונים או בעליונים, אלא רק את נחיצותה של התורה לאדם. נוכחותו של משה במרומים – המקבילה, בתשתית הקדומה, לבריאת האדם ול'נוכחותו' בכלל – מטרידה את המלאכים רק לשעה קלה, משום שהיא הופכת, בדרכו העדינה של המספר התלמודי, לבעיה שולית המשועבדת ל'סכנה' גדולה ממנה בהרבה: מסירת תורה על-ידי לארץ. ואכן, עיקר הדיאלוג שיבוא כעת בין משה למלאכים ניסוב על התורה, המיוצגת בדרך של מטונימיה בעשרת הדברות.⁵⁵

עיצובו של העימות בין משה והמלאכים מחדד טרנספורמציה זו גם מכיוון אחר. על המקורות שציינו פלסר וחוקרים אחרים ראוי להוסיף, לדעתי, מקור קדום שלא הוזכר עד כה. כוונתי לאגדה התנאית הידועה המספרת על מסעו של הקב"ה בין האומות ערב מתן תורה ועל סירובם לקבלה.⁵⁶

...נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם: מקבלים אתם עליכם את התורה? אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: 'לא תרצח' (שמות כ, יב). אמרו לו: זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר 'ועל חרבך תחיה' (בראשית כז, מ). נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: 'לא תנאף' (שמות כ, יב); אמרו לו, כולנו מניאוף, דכתיב 'נתהרין שתי בנות לוט מאביהן' (בראשית יט, לו) – והיאך נקבלה? נגלה על בני ישמעאל, אמר להם: מקבלים אתם עליכם את התורה? אמרו לו: מה כתוב בה? אמר להם: 'לא תגנב' (שמות כ, יב). אמרו לו: בזו הברכה נתברך אבינו, דכתיב 'הוא יהיה פרא אדם' (בראשית טז, יב), וכתוב 'כי גנב גנבתי' (בראשית מ, טו). וכשבא אצל ישראל... פתחו כלם פיהם ואמרו: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז).

54 במקבילה בפסיקתא רבתי (פר' כ, דף צז ע"א, וראו להלן), קושר המספר את שני האירועים יחד, בדברים שהוא שם בפי הקב"ה: "דעו שמימכם אנשי מריבה אתם. כשביקשתי לבראות את אדם הראשון עשיתם לפני קטיגור ואמרתם 'מה אנוש כי תזכרנו'... ועכשיו אתם עומדים במריבה ואין אתם מניחים אותו [= את משה] ליתן תורה לישראל!".

55 הבחירה בעשרת הדברות מובנת, לכאורה, כשמדובר במדרש על מעמד הר סיני; ובכל זאת אין היא מובנת מאליה. השוו למשל למקבילה בשיר השירים רבה, ח, ב, שם האדם זקוק לתורה לא משום שציר רע ומושך אותו לשקר, לרצח ולניאוף, אלא משום שהוא טמא, ורק התורה יכולה להטרינו; לא בכדי מבליטה מקבילה זו את הצורך בתשוקה לתורה, שאינה אפשרית אצל המלאכים משום שהם טהורים מטבעם. הסיפור ה'פרוטו-אקזיסטנציאליסטי' של ריב"ל נשמע, בגרסה שבשיר השירים רבה, כביטוי לעולם דתי אחר (עולמם של יורדי המרכבה?); המשיב את הסדר על כנו, והמשמר – בניגוד לריב"ל – את עליונותם העקרונית של המלאכים על האדם (בדומה למקבילה ממדרש עשרת הדברות שתוזכר בהמשך).

56 מכילתא דר' ישמעאל, מס' דבחדוש, פר' ה, עמ' 221; והשוו ספרי דברים, פ'ס' שמג, עמ' 395-396.

שימושו של ריב"ל בתבנית הלשונית של האגדה התנאית – כלומר, החזרה על השאלה "מה כתיב בה", ותשובתה של זו באחת מעשרת הדברות – מחזקים את הסטת מוקד הסיפור מן האדם (הנברא, השולט בעולם, או העולה לשמים) אל התורה היורדת לארץ; אגב כך – ויחד עם שילוב המסורת על התנגדות המלאכים לבריאת האדם – מכונן ריב"ל דימוי אחר של התורה ושל האופוזיציות הבינאריות שמעצבות את שלד הסיפור. כל אחת מן האגדות מעמתת, באותה לשון ממש, קבוצות שונות המתחרות זו בזו על קבלת התורה. לפי האגדה התנאית, העמים אינם יכולים לקבל את התורה משום שהתורה חותרת תחת אושיות הקיום שלהם: אין לתורה דבר וחצי דבר עם מי שחי על גניבה, ניאוף ורצח. האגדה מצהירה אמנם שהתורה ניתנת לישראל משום שקפצו ואמרו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע', אך בה בעת רומזת גם להברל עקרונות יותר בין העמים לישראל, שכביכול אינם שטופים בכל אותן רעות שמהן התורה מזהירה. כנגד זאת, מן העימות בין משה למלאכים בקובץ ריב"ל ("... שוב מה כתיב בה 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב' (שמות כ"ב), קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם?..."), עולה כי לתורה אין דבר וחצי דבר גם עם מי שטהורים ונקיים מגניבה, מניאוף ומרצח, משום שאין היא יכולה לסייע להם; הגניבה, הניאוף והרצח שוב אינם מתפקדים כ'מסמנים' של העמים האחרים, אלא כ'מסמנים' של הקיום האנושי באשר הוא, לרבות קיומם של ישראל.⁵⁷ משה של אגדה זו, לפיכך, הוא אולי בן-עליה, אך בה בעת הוא גם מייצג נאמן של אותו קיום לא-מלאכי; התורה אינה ניתנת למשה האיש משום שחצה גבולות וזכה לעלות למרום, אלא משום שאכן ראויה היא להינתן לבני-מינו על הארץ, ולהם נועדה. העימות כאן, אם כן, אינו בין ישראל לעמים, אלא – במידה רבה, גם אם לא באופן מלא – בין עולמם של המלאכים לעולמם של בני האדם.⁵⁸

חתימת הסיפור האמוראי – לאחר השלמת המהלך הדרשני המבוסס על תהלים ח – ב'מתנות' שהעניקו המלאכים למשה, לרבות מתנתו החריגה של מלאך המוות, רק מעמיקות את התמורה שאותה אני מציע לראות כמוקד הסיפור; להבנתי, אפילו כאן – חרף הדומיננטה המאגית⁵⁹ המחליפה את זו המוסרית בחלקו הקודם של הסיפור – לא משה העולה לשמים הוא

57 אם כנים הדברים, הרי לפנינו מעבר מתיאור פריקולרי של מעמד הר סיני באגדה התנאית לתיאור שיש בו מן האוניברסליזם בקובץ ריב"ל; מעבר זה אינו מתקיים בחלל ריק, ואפשר שהוא נשען על יסודות אוניברסליסטיים ראשיתם כבר בזרמים מסוימים אחרים בעולמם של התנאים, כפי שתוארו במחקרו של מנחם הירשמן, תורה לכל באי עולם: זרם אוניברסאלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב 1999.

58 לעניין זה ראו אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 115-160; פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 317-345 רחל אליאור, "מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה – תורת המלאכים בספרות ההיכלות", בתוך: משה אידל, דבורה דימנט ושלוש רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה, מוגשים לפרופ' שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15-56.

59 Yuval Harari, "Moses, the Sword, and 'the Sword of Moses: Between Rabbinical and Magical traditions", *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), pp. 293-329

העומד במרכז, אלא האובייקטים השמימיים השבים אתו חזרה למקומו. בהשאלה מלשונו של יוסף דן שנדרש לתופעה דומה (אך לא זהה) במקום אחר, אפשר לומר שלפנינו "מיסטיקה של ירידה והורדה" יותר מאשר "של עליה והתעלות".⁶⁰

תופעה זהה לגמרי – קרי, הסטת המוקד הסיפורי ממשה-האיש העולה לשמים אל התורה היורדת עמו לארץ – מתקיימת גם בסיפור הבא (השני בצמד ובקובץ), המתאר את השטן בחפשו את התורה אחר מסירתה למשה:

בשעה שירד משה מלפני ה' בא שטן ואמר] לפניו, רבונו של עולם, תורה היכן היא? אמר] לו: בארץ נתתיה.

הלך אצל ים, אמר] לו אין עמדי. הלך אצל תהום, אמר] לו לא כי היא. שנא]מר "תהום אמר לא כי היא וים אמר אין עמדי, אבדון ומות אמרו באזנינו שמענו שמעה" – שמענו אבל לא ראינו.

חזר ואמר: רבונו של עולם חפשתי בכל הארץ ולא מצאתיה.

אמר] לו: לך, אצל בן עמרם היא. - - -

כפי שהעירו חוקרים רבים (ובתוכם פלסר),⁶¹ ניכרת זיקה בין סיפור זה ובין סיפורי פטירת משה, המופיעים בגרסאות רבות במדרשי חז"ל ובספרויות משיקות, אשר בהם מתואר מלאך המוות כשהוא מחפש את משה להמיתו;⁶² כך למשל באחת מהופעותיה הקדומות, במדרש התנאי ספרי דברים:⁶³

באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא למלאך המות, לך והבא לי נשמתו של משה. הלך ועמד לפניו. אמר לו: משה, תן לי נשמתך. אמר לו: במקום שאני יושב אין לך רשות לעמוד, ואתה אומר לי תן לי נשמתך? גער בו ויצא בנזיפה. הלך מלאך המות והשיב דברים לפני הגבורה. שוב אמר לו הקדוש ברוך הוא, לך והבא לי נשמתו.

הלך למקומו ובקשו ולא מצאו. הלך אצל הים, אמר לו: משה, ראית אותו? אמר לו: מיום שהעביר את בני ישראל בתוכי לא ראיתו. הלך אצל הרים וגבעות, אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: מיום שקבלו ישראל את התורה על הר סיני לא ראינו אותו. הלך אצל גיהנם, אמר לה: משה, ראית אותו? אמרה לו: שמו שמעתי, אותו לא ראיתי. הלך

60 יוסף דן, "התיאופאניה של שר התורה: סיפור-מעשה, מאגיה ומיסטיקה בספרות ההיכלות והמרכבה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א – תשנ"ב), עמ' 148. ודברים דומים אצל משה אידל, "מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות", אשל באר-שבע ד (תשנ"ו), עמ' 29-30.

61 פלסר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 50-54.

62 ניתוח תמטולוגי מקיף לגרסאות סיפור פטירת משה ערכה קושלבסקי, תופעה (הערה 40). והשוו יעקב בלידשטיין, עצב נבו: מיתת משה במדרשי חז"ל, אלון-שכות תשס"ח, עמ' 88-92.

63 פיס' שה, עמ' 326-327.

אצל מלאכי שרת. אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: לך אצל בני אדם. הלך אצל ישראל. אמר להם: משה, ראיתם אותו? אמרו לו: אלהים הבין דרכו, אלהים גנזו לחיי העולם הבא ואין כל בריה יודעת בו...

הזיקה בין הסיפורים ניכרת מאוד, חרף ההבדל בנושא ובפרטיו. בשניהם דמות 'שלילית' כלשהי מן הפמליא של מעלה מחפשת – מחפשת אחר משה בסיפור התנאי, מחפשת אחר התורה שנתנה לו בסיפור האמוראי; בשניהם חוצה אותה דמות מרחקים בין שמים וארץ, תוך שהיא ניצבת פעמיים לפני הקב"ה, ופוגשת ישויות מיתיות מעולם הטבע (הים, התהום וההרים; ואמנם הרשימות אינן זהות);⁶⁴ ובשניהם, סוף כל סוף, נכשלת הישות השלילית במשימתה. אך לענייננו חשובה יותר התשתית המדרשית המשותפת לשניהם – תשתית מוצהרת בסיפור האמוראי, ומרומזת בסיפור התנאי, בהישענם על אותם פסוקים מספר איוב (כח, יב-כד, להלן בדילוגים):

וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה. לֹא יָדַע אָנוּשׁ עֲרֻכָּה וְלֹא תִמְצָא בְּאֶרֶץ הַחַיִּים. תְּהוֹם אָמַר לֹא כִי הִיא וַיִּם אָמַר אֵין עֲמָדִי. ... וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּבּוֹא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה. וְנַעֲלָמָה מְעִינִי כָל חַי וְיַעֲוֹף הַשָּׁמַיִם נִסְתָּרָה. אֲבָדוֹן וְמוֹת אָמְרוּ בְּאֶזְנוֹנוֹ שְׁמַעְנוּ שְׁמַעָה. אֱלֹהִים הִבִּין דְּרַכָּה וְהוּא יָדַע אֶת מְקוֹמָה. כִּי הוּא לְקִצּוֹת הָאֶרֶץ יִבִּיט תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם יִרְאֶה...

בהתבסס על ערויות לשימוש בפסוקים אלה כהספד בתקופת חז"ל, הניח מנחם קיסטר כי זהו גם הרקע לדרשתם בסיפורי פטירת משה; לדעתו, "הדרשות הארוכות והמפותחות על מלאך המות המחפש את משה אינן אלא דרמטיזציה וקונקרטיזציה של גרעין זה", כלומר, גרעין ההספד על חכם ש"חכמתו... עברה עם מותו מעולמנו ('לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים')".⁶⁵ אשר לסיפורו של ריב"ל משער קיסטר בזהירות כי אף ש"דרשה זו קרובה יותר לנושאו של הפרק באיוב", משום שהיא עוסקת בחיפוש אחר החכמה יותר מאשר בחיפוש אחר החכם, "דרשה משנית היא, ונוצרה דווקא משום קרבת הנושא".⁶⁶ אם צודקים פלטר וקיסטר בקבעם כי סיפור השטן המחפש את התורה בקובץ ריב"ל מעבד את המסורת על פטירת משה, ולא להיפך, הרי לפנינו ביטוי נוסף לתמורה שזוהתה בסיפור ריב משה והמלאכים: המוקד התמאטי עובר, שוב, ממשה-האיש לתורה הנמסרת על ידו. גם במקרה הנוכחי חתימת הסיפור

64 הסיפור התנאי מרגיש כי לחלקן היכרות קודמת עם משה, מוטיב שזכה לפיתוח דרמטי ואקספרסיבי מאוד במסורת הפיוטים על יוכבד המחפשת את משה לאחר מותו; ראו בנימין ברתקוה, "זעקת יוכבד: דמות האם בפיוטי פטירת משה", בתוך: שולמית אליצור ויהושע לוינסון (עורכים), אסופת מאמרים לזכר מנחם זולאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 265-302. מוטיב זה לא יכירונו מקומו בסיפור האמוראי, משהועבר המוקד ממשה האיש אל תורתו.

65 מנחם קיסטר, אבות דר' נתן: עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים 1993, עמ' 179 (וראו שם עוד מעמ' 176 ואילך).

66 שם. מחקרה של פלטר (הערה 13) תומך כמובן בהשערה זו. גישה שונה במקצת ראו אצל קושלבסקי, תופעה (הערה 40), עמ' 141.

מחזקת השערה זו – השערת המעבר והתמורה, קרי: השערת הטראנספורמציה – דווקא משום שהיא משיבה את המוקד חזרה למשה:

... הלך אצל משה. אמר לו: תורה שנתן לך ה' היכן היא? אמר לו: וכי מה אני שהב' נתן לי את תורתו? אמר לו הקב' למשה: משה, בדאי אתה? אמר לפניו: רבוננו של עולם, חמדה גנוזה שאתה משעשע בה בכל יום, אני מחזיק טובה לעצמי? אמ' לו הקב': הואיל ומעטת את עצמך תיקרא על שמך, שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי'.

משה מֵאֵין את עצמו, ואין זה משנה כלל לענייננו אם הדבר נעשה כתכסיס טקטי שמטרתו התחמקות מן השטן,⁶⁷ או כהתמודדות מוצלחת עם מבחן־הענווה שהאחרון מציב בפניו, כפרשנותו של פרנקל;⁶⁸ רק משהוא מתבטל בפני התורה⁶⁹ היא נקראת על שמו ונעשית מזוהה עמו – וגם זאת בהנחיית הקב", המדגיש בה בעת כי משה הוא עבדו, ומשמר בכך את ההיררכיה היסודית ביניהם.

סיוע אחרון לכך שסיפורו של השטן המחפש את התורה משקף מהלך טרנספורמטיבי ניכר על דרך הניגוד מן הסיפור המקביל לו, על פי החלוקה שהוצעה קודם, בסוף קובץ ריב"ל. גם כאן ממלא השטן תפקיד חשוב, גם כאן נשמר המוטיב הקדום של החיפוש, אך בעיבוד יצירתי. הפעם השטן מחפש, למראית עין בלבד, את משה עצמו, ולא את תורתו; לא כדי להרגו כבסיפור הקדום, אלא כדי להציגו כמי שכבר מת:

...לסוף ארבעים יום כיון שהגיע תחלת שש ולא בא, סוף שש ולא בא, בא שטן וערכב את העולם.

אמר להם: משה רככם היכן הוא? אמרו לו: עלה למרום. ...אמר להם: מת; לא השגיחו עליו. עד שהראה להם דמות מטתו בענן. והיינו דקא אמרו ליה לאהרן: 'כי זה משה האיש'.⁷⁰

לא מן הנמנע הוא כי שני סיפורי השטן בקובץ ריב"ל נשענים על תשתית תמאטית אחת שנתפרטה לשתיים;⁷¹ אך גם אם אין הדבר כך, ההקבלה ביניהם ברובד הסינכרוני מספיקה כדי להדגים את הפיצול הענייני: משה העולה למרום במוקד הסיפור האחרון ("משה רככם היכן הוא?"), והתורה היורדת לארץ במוקד הסיפור הראשון ("תורה היכן היא?"). חציית הגבולות של משה מציבה אתגר בפני ישראל; חציית הגבולות של התורה מציבה אתגר בפני השטן.

67 אפשרות מסתברת גם לאור 'ירושת' תבניתו של הסיפור הקדום על פטירת משה, והצבתו בהקשר החדש. 68 פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 362-365. פרנקל מבכר כאמור את נוסח כ"י מינכן 95, שעיצובו מחזק אכן את הפרשנות האמורה.

69 בלשונם של המלאכים בסיפור הקודם: "חמדה גנוזה שאתה משתעשע בה בכל יום", אך מבלי לקנא לבעלות עליה.

70 תרגום: ...וזהו שאמרו לו לאהרן: 'כי זה משה האיש וְאִשְׁרֵי הַעֲלֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִדְעֵנוּ מֶה הָיָה לוֹ'.

71 אפשרות זו צריכה להישקל גם אל מול פיסקה שה מן הספרי לדברים, הכוללת – בצד הסיפור על מות משה שהובא לעיל – גם סיפור על מות אהרן, שמוטיבים מרכזיים ממנו נוכחים אף הם בסיפורו השני

[9]

התקת המוקד ממשה לתורתו בצמד הסיפורים הפותחים את חלקו השני של קובץ ריב"ל מתאשרת גם מתוך השוואת הסיפור הראשון שבהם לייצוגים חלופיים חוץ-תלמודיים שלו.⁷² בשל ריבוי החומר הרלוונטי וגיוונו הפנימי, נסתפק כאן בהצבעה על שתי תופעות עיקריות בלבד, העשויות להאיר (שוב על דרך הניגוד) את מעשה הסיפור בקובץ שלפנינו. החשובה שבהן, להערכתי, היא המינימליזם המופלג שבו מתוארת עליית משה למרום – העלייה עצמה – בהשוואה לתיאוריה בספרות ההיכלות ובקטעי מדרש קרובים. דוגמה טובה לכך יכול לשמש קטע פרשה כ' בפסיקתא רבתי, שרוחב היריעה המוקדש בו לתיאור המסע השמימי מבליט כבמראה המהופכת את הקיצור הנמרץ בבבלי:⁷³

...בשעה שעלה משה למרום, באותה שעה באתה ענן[ה] ורבעה כנגדו. לא היה יודע משה אם לרכב עליה אם לאחוז בה, מיד פתחה ונכנס בתוכה... ונשאתו ענן והיה מהלך ברקיע, ופגע בו קמואל המלאך, שהיה ממונה על שנים עשר אלפים מלאכי חבלה שהם יושבים בשער הרקיע... והיה משה מהלך ברקיע כאדם שמהלך בארץ, עד שהגיע למקום הדרניאל המלאך שהוא גבוה מחבירו ששים רבוא פרסאות וכל דיבור ודיבור שיוצא מפיו יוצאים בדיבור שנים ברקים של אש... כיון ששמע [משה] קולו נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות וביקש ליפול מן הענן, באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ויצתה בת קול ואמרה לו

של ריב"ל על השטן: "באותה שעה... נתקצו כל ישראל אצל משה ואמרו לו: אהרן אחיך, היכן הוא? אמר להם: אלהים גזרו לחיי העולם הבא. ולא היו מאמינים לו. אמרו לו: אנו יודעים כך שאכזרי אתה. שמה אמר לפניך דבר שאינו הגון וקנסת עליו מיתה? מה עשה הקדוש ברוך הוא, הביא מיטתו של אהרן ותלאה בשמי שמים והיה הקדוש ברוך הוא עומד בהספר עליו ומלאכי שרת עונים אחריו..." (ספרי דברים, פיס' שה, עמ' 362).

72 עיקרו של הדיון, בשלב זה, הוא סינכרוני ופנומנולוגי; היבטים דיאכרוניים יוזכרו בקצרה בהערות השוליים.

73 דף צו ע"ב. לקטע זה כמה מקבילות. על החיבור ראו בנימין אליצור, "פסיקתא רבתי: פרקי מבוא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1999, עמ' 21-22, 263-270; ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 245-255. הפרשה שלהלן נזכרת כתחילתה של חטיבה עצמאית כבר אצל יוסף-טוב ליפמאן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (מהדורה שנייה), (נערך והושלם על ידי חנוך אלבק), ירושלים 1954, עמ' 120 (וראו הערה 59 שם), וכך גם דעת מאיר איש-שלום, מהדיר החיבור, במבוא (עמ' 5), וכן שם, דף צד ע"ב, הערה ב. אליצור (הנ"ל, עמ' 57-58) מבחין בין חציה הראשון לחציה השני (מהמילים "תנו רבנן" ואילך), ולדעתו "הוא מדרש מיסטי-מיתולוגי מסוג ספרות ההיכלות... שונה מאוד מכל מה שאנחנו מכירים בפסיקתא רבתי ונראה שהוא תוספת". ידועה במיוחד המקבילה שפורסמה תחת הכותרת 'מעין חכמה' אצל ילינק, בית המדרש, ח"א, עמ' 58-60, ונדונה אצל David Joel Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tuebingen 1988.

להדרניאל, דעו שמימיכם אנשי מריבה אתם... כיון ששמע הדרניאל כך אמר לפניו... אני אעשה לו שליח ומהלך לפניו כתלמיד לפני רבו, והיה מהלך לפניו עד שהגיעו לאשו של סנדלפון... כיון שראה משה את סנדלפון נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות ובקש ליפול מן הענן וביקש רחמים מלפני הקב"ה וענהו... באותה שעה ירד הקב"ה בעצמו מן כסאו ועמד לו לפני סנדלפון עד שעבר... כיון שעבר פגע בו ריגיון נהר של אש... פגע בו גליצור... פגע בו גודר של מלאכי חבלה שהם סבוכים לכסא הכבוד שהם גיבורים ועצומים. כיון שהגיע משה אליהם בקשו לשורפו בהבל שבפיהם. מה עשה הקדוש ברוך הוא פירש עליו מזיו והעמידו לפני כסאו ואמר, משה השב להם תשובה למלאכי השרת...

יושם אל לב כיצד העלייה למרום, שבסיפור התלמודי אינה אלא אקספוזיציה גרידא, פסוקית־זמן ומקום וכמעט תו לא, הופכת כאן לעלילה (plot) של ממש – עלילה הכוללת אש, דמעות, מלאכי חבלה והתגברות מדורגת על מכשולי השמים – בעוד המשך הסיפור,⁷⁴ שלא הובא כאן, מתאר את הוויכוח בין משה למלאכים על אודות עשרת הדברות בהיקף דומה לזה שבבבלי (גם אם בהבדלים ניכרים); כך מתהפכים היחסים הפנימיים בין חלקי הטקסט, ומה שהיה שולי למדי בגרסת הבבלי הופך להיות מרכזי בגרסת המדרש המאוחר.⁷⁵ זאת ועוד: בהיפוך נוסף שאינו נעדר אירוניה, אם יש בקובץ ריב"ל סיפור שבו התנועה בין שמים לארץ זוכה למקום מרכזי, הרי זה דווקא סיפורו העוקב של השטן המחפש אחר התורה.

תופעה שנייה במקבילות החוץ־תלמודיות, הקשורה מבחינות רבות לראשונה אך אינה חופפת לה, היא הבלטת יסודות מיתולוגיים בדמותו של משה ובמאבקו עם המלאכים, יסודות שמקומם בסיפור התלמודי עמום יותר. בין שלל המקורות המדגימים עניין זה בולטים במיוחד פיוטים עממיים בארמית שנתחברו בארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ופורסמו במהדורה מדעית בידי יהלום וסוקולוף.⁷⁶ המהדירים עמדו על חריפותה הנועזת של התופעה בהשוואה לטקסטים מקבילים בספרות העברית לדורותיה,⁷⁷ הערכה שעודכנה לאחרונה מכמה זוויות מבט בידי רימון כשר, שעסק בגלגוליה של המסורת לפיה משה נאבק במלאכים עימות פיזי ממש, כשלאשו קרניים – תולדת פרשנות או דרשנות של הכתוב "כי קרן עור פניו" (שמות לד, כט-ל).⁷⁸

74 שם, דף צח ע"א.

75 תורת לד"ר יובל הררי על תכתובת מאירת־עיניים בנושא זה. יש להעיר כי התמורה הספרותית המתגלה כאן היא עקרונית; היא משקפת את אחד ממאפייני היסוד של ההבעה המיסטית בכלל, כפי שתיארה יוסף דן, התיאופאניה (הערה 60), עמ' 128. והשוו לפיוט הארמי 'אנגלי מרומא', שפורסם אצל יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ־ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים 1999, עמ' 116-121, פיוט העושה את זיקת הדרך של משה להישג המיסטי בסיס למבנה שירי ייחודי.

76 הנ"ל.

77 הנ"ל, שם, עמ' 39-41.

78 רימון כשר, "מדוע נעלמו קרניו של משה: לגלגולי פירושו של הכתוב 'קרן עור פניו' (שמות לד, כט-ל)", מועד טז (תשס"ו), עמ' 8-25. כשר מצטרף בדבריו למגמתו של יוסף הינמן, "שרידים מיצירתם

ביטוי מובהק לתופעה האמורה מגלם הפיוט 'ארכין ה' שמיא לסיני', שסטרופות אחדות ממנו מובאות כאן (בדילוגים ובתרגום):⁷⁹

הוריד ה' / את השמים לסיני	אַרְכִּין ה' / שְׁמִיא לְסִינִי
ואמר למשה / נאמני בוא עלה	וְאָמַר לְמֹשֶׁה / מְהִימְנֵי תָא סוּק
בני ארמון / לא יבהלונך	בְּנֵי פְּלִטִין / לָא יִבְהַלֹּנְךָ
	[- - -]
הרי אני מלביש אותך / את בגדי הארגמן שלי	הָא אָנָּא מְלַבֵּישׁ לְךָ / פּוֹרְפִירִין דִּידִי
שאינ איש אחר / שיקרב אליך	דְּלִית גְּבַר אַחֲרֹךְ / דְּתִקְרַב לְוַתְךָ
וקבעתי קרני הוד / והדר בראשך	וּקְבַעִית קְרַנֵּי הוֹדָא / וְהָדָא בְּרִישְׁךָ
שאם יקרב מלאך / תגחננו בהם	דְּאִי קָרִיב מְלָאכָא / תַּגְּחֵשְׁינִיהּ בְּהוֹן
	[- - -]
שומרי המרום / עמדו תמהים	טִירוּנֵי מְרוּמָא / קְמוּ לְהוֹן תְּמֵהִין
זר זה / כאן מנין הוא	דִּי אַכְסַנְאָה / הָכָא מְנָן הוּא
יה נתן רשות / לבשר להתקרב לכאן	יְהִיב רִישׁוֹ / לְבִשְׂרָא לְמִקְרַב הָכָא
ומעתה / אנו בלי תכלית	וּמָן כְּרִין / אַנְן אֶפְרוּפְסִין
	[- - -]
קרבו המלאכים / אל כסא האדון	קְרִיבוּ מְלָאכְכֵּיא / קְדָם כְּרִסְא דְּקִירִיס
ואמרו בבקשה / אל ישלוט בנו	וְאָמְרִין בְּכַעֲוֵי / לָא יִשְׁלוּט בְּנֵן
ראש הסלע / במקלו שבר	רִישָׁא דְּכִפָּא / בְּחוּטְרִיהּ תִּבְרַ
ואנחנו קשים / עבורו לנגח	וְאָנְן קָשִׁין / לִיהּ לְמַנְגְּשָׁא

אין כמעט צורך לתאר במלים את התהום הפעורה בין הסיפור בקובץ ריב"ל לעיצובו המיתי בפיוט; היא ניכרת לכל אורכו, לרבות סטרופות מתוכו שלא הוצגו כאן. אך דווקא לאור הקטע ממדרש פסיקתא רבתי שנבחן קודם יכולים אנו לעמוד על היבט נוסף. הפעם, אולי משום שאין מדובר בתיאור או בייצוג של חוויה מיסטית, לא העלייה עיקר, ולא היא שהופכת ל'עלילה' – במונח הנרטולוגי והמיתולוגי של המונח – אלא המאבק. ליתר דיוק: האיום במאבק, 'מאזן האימה' הדרמטי שנמתח בין המלאכים למשה, הנתמך מצדו כל העת בידי השליט העליון, 'רחמנא / אפילונוס שלו' (אל רחום / המליץ שלו).⁸⁰ אין להסיק מכאן שיסוד

79 הפיוטית של המתורגמנים הקדומים, הספרות ד (תשל"ג), עמ' 362-375. מנגד, הסתייגות חשובה מייחוס אופי 'מיתולוגי' לשירים אלה ניסח מנחם קיסטר, "שירת בני מערבא: היבטים בעולמה של שירה עלומה", תרביץ עו, א-ב (תשס"ז), עמ' 153-162. תודתי לד"ר אופיר מינץ-מנור על הפניה זו.

80 יהלום וסוקולוף, בני מערבא (הערה 75), עמ' 110-116 הנוסח ותרגומו כאן לפי מהדורה זו. הפיוט שימש (ומשמש) גם במחזור מנהגי איטליה ואשכנז לחג השבועות, ונדפס אצל יונה פרנקל, מחזור שבועות – לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ס, עמ' 379-400. על זמנו של הפיוט ראו שם, עמ' כט, לעיל, הערה 172.

80 שם, עמ' 114, שו" 36. וכנראה צריך להיות 'אפולונוס' (ראו בחילופי הנוסח ובהערות המהדירים על אתר).

המאבק נעדר כליל מקובץ ריב"ל או מהופעותיו האחרות של הסיפור במדרשי חז"ל, ולכן, כפי שהראה רימון כשר,⁸¹ אין טעם לשרטט חיץ מדומיין בערוצים הדיפוזיים שבהם עוברים רעיונות ודרכי-ביטוי מטקסט למשנהו (זאת, גם בהתחשב באסטרטגיות הפואטיות המובחנות של שירה וסיפורת); אף על פי כן, הבלטת המאבק בפיוט מטשטשת את האופוזיציה מלאך-אדם שהועמדה בתשתית הסיפור התלמודי, ובמשתמע – ממקדת את התיאור במשה-האישי שהפך לכמעט-מלאך,⁸² ולא בתורה האלוהית העומדת להימסר לאדם, שהיא היא מוקד סיפורו של ריב"ל.⁸³ אדרבה, התורה עצמה נזכרת בפיוט בסופו בלבד, ובקיצור נמרץ, ושם אין היא מוצגת כאמצעי-עזר לאדם בהתמודדותו עם חולשותיו האנושיות ועם יצרו הרע, אלא כאמצעי הגנה בפני המלאכים, כמין קָמֵעַ אישי שיאפשר למשה לשוב ארצה בשלום.⁸⁴

81 לכל אורך מאמרו הנוכח לעיל (הערה 78), ובניסוח מפורש בעמ' 114. השוו ספרי דברים, פיס' שו, עמ' 337: "אמר להם משה לישראל, שמא אין אתם יודעים כמה צער נצטערתי על התורה וכמה עמל עמלתי בה וכמה יגיעה יגיעתי בה...ונכנסתי לבין המלאכים ונכנסתי לבין החיות ונכנסתי לבין השרפים שאחד מהם יכול לשרוף כל העולם כולו על יושביו... נפשי נתתי עליה, דמי נתתי עליה, כדרך שלמדתי אותה בצער כך תהיו למדים אותה בצער".

82 כך המלאכים, בקטע שצוטט למעלה: "יה יהיב רישו / לבשרא למקרב הכא / ומן כרין / אנן אפרופסין" (תרגום: יה נתן רשות / לבשר להתקרב לכאן / ומעתה / אנו בלי תכלית". ניסוח חריף יותר המתאר את משה כמלאך ממש – בעלותו לקבל את התורה וגם לאחר 'מותו' (המוכחש באגדה זו) – מופיע במקום אחר בבבלי, מסכת סוטה יג ע"ב): "ויש אומרים: לא מת משה; כתיב הכא [= כאן, בפטירתו] 'וימת שם' (דברים לד, ה), וכתב התם [= שם, במעמד הר סיני] 'ויהי שם עם ה' (שמות לד, כח). מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש". ראו בלידשטיין, עוצב נבו (הערה 62), עמ' 151-157; 166-169.

83 תהליך ההשתנות של משה מאדם לכמעט-מלאך מוצב (בהדגשה יתרה) במוקד הסיפור המקביל שנשתמר בחיבור המאוחר 'מדרש עשרת הדברות' (פרק ב. הנוסח להלן על פי מהדורת ענת שפירא, ירושלים 2005, עמ' 33-34). בקטע זה מוחלף הדיון בעשרת הדברות בעימות על טומאת האדם מול טהרת המלאך: "אז אמרו מלאכי חבלה לפני ה'ה... – התורה טהורה ואנו טהורים לך, נאה לנו לקבל את התורה, ולמה תבקש ליתנה לבני אדם שהם מלאים לכלוך וטומאה? ...מיד אמר להם משה: מה צורך לכם לקבל את התורה? והלא בתורה כתיב: 'כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור (דברים כג, יא). וכי טומאה יש בכס? מיד שתקו כלם ולא היה להם מענה". אך לא הרי האדם הטמא שעל הארץ כהרי משה הנע במרום, כפי שמעיד שינוי הנימה בהמשך הסיפור: "מיד נאזר משה עזו וגבורה ואמר למלאכים: למה תשתקו? מי שיש לו מענה בפיו ויעננו. אמרו לו: אתה ילוד אשה וסופך למות, היאך נתגאית לעלות אצלנו? ואנו נחיה לעולם ושומרים [כנראה צריך להיות 'ושומרים', א"מ] מן המות, מאש וממים אנו ברואים. מיד עלה עטרת בראש משה ונולד נוגה בפני משה, שנאמר: 'ויהי בדרת משה מהר סיני ומשה לא ידע כי קרן עור פניו' (שמות לד, כט). וכשראו המלאכים שהב"ה מחזיקו מיד ברחו כולם". בגרסה זו מגן הקב"ה על משה כדי להצילו; ואילו בבבלי הוא מגן עליו כדי שיצדיק את הורדת התורה לארץ.

84 יהלום וסוקולוף, בני מערבא (הערה 75), עמ' 116: "שְׂדֵי אֲמַר לִיה / לָא תִדְחַל מִשָּׁה / דְּמִימְרֵי יְהָ / לְךָ בְּסַעְדָּךָ // תִּסַּב אֹרְיָתָא / וְתִיב לְךָ בְּשִׁלְמָה / דְּלֵא אֲשַׁפְּחִית / בְּנִבְיֵי כְּוֹתְךָ" (תרגום: שדי אמר לו / אל תירא משה / שמאמרי יהיה / לך בעזרתך // תיקח תורתי / ותשוב לך בשלום / שלא מצאתי / בנביאי כמוך).

שתי התופעות שתוארו כעת – הפיכת העלייה לעלילה, והבלטת היסודות המיתולוגיים במאבקו של משה במלאכים – אינן מעסיקות אותנו רק בהיותן שיקוף למגוון אידיאולוגי בקורפוסים ספרותיים קרובים-רחוקים, אלא בעיקר כמסמנות של מודוס נרטיבי מסוים, השונה מהותית מזה של הצמד הראשון בסיפורי ריב"ל (ובעיקר של הסיפור הפותח): מזווית מבט סטרוקטורליסטית ניתן לומר שדבר-מה באופיו הדרמטי של הסיפור – שהתפרץ בעוז בספרותם של יורדי המרכבה מזה ובפיוט העממי מזה – ככיכול נכבש ורוסן בעיצובו בתלמוד הבבלי.⁸⁵ טענתי היא שיש חפיפה, או לפחות הלימה, בין האיפוק הדרמטי מצד אחד לבין הסטת המוקד התמאטי ממשה-האיש אל תורתו מצד שני – הסטה שמשמעה, כמעט בהכרח, צמצום המטען המתוח וה'גבולי' המזוהה עם נושא הסיפור: לא הרי עליית אדם לשמים כהרי ירידת תורה לארץ.⁸⁶ כעת נותר לבדוק באיזו מידה, אם בכלל, משיג הצמצום את מטרותיו.

[ז]

לאחר שעמדנו על אופיים המיוחד של צמד הסיפורים הראשון, שומה עלינו לשוב ולבדוק את השפעתם על הקובץ כולו. לשם כך אני מבקש לחזור ולהדגיש, תחילה, את הפער בינם ובין צמד הסיפורים השני. אכן, ניתוח דיאכרוני של הצמד השני ומקורותיו חושף תמורות עקביות פחות מאלו שנתגלו בניתוח הצמד הראשון.⁸⁷ מסקנה דומה עולה גם מניתוח סינכרוני של הקובץ: נראה שלפחות באשר לרצף הישיר בין שני צמדי הסיפורים, מגמת הצמצום נבלמת באופן כמעט מיידי. פתיחת הצמד השני בסיפור תיאורגי מובהק, כפי שמלמדת בקשת האל ממשה "היה לך לעזרני", חותרת כמדומה תחת צמצום מקומו של משה-האיש ומסעו השמימי במארג הסיפורים. יתר על כן, דווקא השימוש החוזר בדימוי משה כעבד בסיפור החותם את הצמד הראשון ובסיפור הפותח את הצמד השני – שימוש שעשוי להתפרש כסממן מובהק של לכידות ספרותית – דווקא הוא מעיד על ערעורה: לאחר שמשה ביטא בענווה את תפיסתו

85 חרף הביקורת שהוטחה בו כשתיאר כך את ההגות המקראית והרכבית בכללותה, נראה בעיני שלפחות ביחס למקרה הנדון כאן דברי גרשם שלום אינם רחוקים מן האמת. ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (מגרמנית: יוסף בן שלמה), ירושלים 1980, עמ' 86-87; 92-93; 113-116. וראו אידל, מטטרון (הערה 60), עמ' 29-32; 44. והשוו פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 344, וגם בהתייחסות ישירה לסיפורנו – הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, ספריית יד לתלמוד, תל-אביב 1996, עמ' 308. פרנקל (שם) מניח כי עולמם של המלאכים "היה תמיד מקור לדמיונות קיצוניים" (ושם, עמ' 641, הערה 34, הוא מבהיר שדבריו מופנים לספרות החיצונית של תקופת בית שני ולספרות ההיכלות), דמיונות המקשים על עיצוב סיפור עמוק שסימנו הוא "מאבק נפשי פנימי"; לדעתו, סיפור ריב משה והמלאכים בקובץ ריב"ל הוא דוגמה לסיפור שבו התגברו חכמים על הקושי האמור, ובנו "סיפור דרמטי מלא".

86 וכדאי, בשלב זה, לשוב ולהיזכר בדברי אלכסנדר בהם נפתח המאמר.

87 לסיכומן ראו פלטר, מוטיבים (הערה 13), עמ' 54-59; לויןסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 289-290.

כעבד ה', תפיסה שהקב"ה עצמו סמך עליה את ידיו באומרו "זכרו תורת משה עבדי", תמיהת משה "כלום יש עבד שנותן שלום לפני רבו" אמנם מתבקשת; אך הסיפור טופח על פניו באופן נחרץ מכדי לראותו כצדה השני של מטבע אחת. אם היה סיפור זה עוסק בתורה, ניתן היה להסתפק במודל הדיאלקטי המניח שמשה הוא גם מקבל התורה וגם שותף בכתיבתה;⁸⁸ אך לאור דברינו למעלה מסתבר יותר להציע שהסיפור עוסק במשה-האיש, וממילא – בהבנייה חלופית של יחסי הכוחות בינו ובין אלוהיו, ואולי גם בינו ובין פמליא של מעלה בכלל. משה של סיפור זה הוא בעל כוחות מיוחדים שמקומם לא יכירם בצמד הסיפורים הראשון. הסיפור הרביעי, החותם את הקובץ, מחזק מגמה חדשה זו באורח ראוי לציון: בני ישראל מאמינים באמת ובתמים שמשה "עלה למרום" – אין להם כל סיבה לחשוב אחרת – ורק השטן, מעשה שטן, גורם להם לחשוב שהדבר לא ייתכן, ושם עלה משה למרום אין זאת אלא שנפטר מן העולם ואיננו עוד.

כך, אם אכן צמד הסיפורים הראשון עניינו בתורה, והצמד השני עניינו במשה-האיש, מה טיב היחסים ביניהם? באיזה גוון הם 'צובעים' את המכלול? אפשר כמובן לומר שעניינו של הקובץ הוא גם התורה וגם משה-האיש; אולם נראה לי, לאור הדיון לעיל, שאין להסתפק עוד בראיה 'קטלוגית' המתעלמת מן היחסים המתוחים בין שני הצמדים – בתיאולוגיה, בפואטיקה ובזיקתן זו לזו. עוד יודגש, שאיני טוען כי פרשנות הרמוניסטית לארבעת הסיפורים היא מן הנמנע, אלא שהבחירה בה עלולה להקהות את תשומת הלב ל'שפה' השונה שמחלקת אותם לשניים.

בשלב הנוכחי מתבקשת הרחבת גבולות היחידה המתפרשת אל הקובץ כולו, כלומר, אל ארבע הדרשות שמטרימות את הסיפורים. שמא בהן ימצא מננה משותף, מאחד, שיעניק מסגרת הולמת למתח המאפיין את חלקו השני של הקובץ? פעולה פרשנית זו מוליכה להשוואה מאלפת. אם ארבעת הסיפורים מעמתים בין חוויית ההתגלות (האישית) ובין קבלת התורה, עימות המוליך בהכרח, כפי שהראיתי, להכרעות סגנוניות מנוגדות, הרי ארבע הדרשות שלפניהם, גם אם אינן עשויות עוד אחד, ניכרות דווקא ברציפות מודאלית מובהקת. אופיין המגובש של ארבע המימרות נשען גם על משך-הטקסט ועל ה'מקצב' הפנימי שלהן, בהשוואה לבאות אחריהן: מדובר בארבע יחידות קצרות, שאורכן הכולל אינו עולה בהרבה על זה של הסיפור הפותח את חלקו השני של הקובץ. ניתוח מדוקדק עשוי אמנם להצביע על נקודות חיכוך בין ארבע יחידות אלו, אך עוצמת החיכוך כאן פחותה, כמדומה, מזו המאפיינת את יחסי הגומלין בין יחידות החלק הסיפורי. הנה כי כן, מערכת היחסים הנרקמת בארבע הדרשות בין הקב"ה, המלאכים וישראל מתאפיינת בדרמטיות לא-מבוטלת, אמנם, אך זו מגיעה תמיד ליישובה – יישוב 'אופטימי', אם יותר להתבטא כך, מנקודת מבטו של המספר התלמודי: שלוש מארבע הדרשות משחזרות שוב ושוב תנועה זוה – מריחוק לקרבה אינטימית; כאן, המתח בין חוויית ההתגלות (הקולקטיבית) ובין קבלת התורה (ליתר דיוק: קבלת דבר האל) מותר באחת. בני ישראל מוכיחים את הקב"ה על שהוא "מיצר ומימר" להם, אך בד בכר

88 לוינסון, הסיפור (הערה 14), עמ' 288; פרנקל, תוכן וצורה (הערה 6), עמ' 41.

מבהירים, בהנאה ארוטית גלויה, ש"דודי בין שדי ילין" (יחידה א); הם מתוודים על חטא העגל, ומיד מביעים ביטחונם בסליחתו של הקב"ה – "אשכול הכפר דודי ליי" (שם); נשמתם יוצאת בכל דיבור ודיבור של הקב"ה (שוב, בנימה ארוטית שאינה משתמעת לשתי פנים, "נפשי יצאה בדברו"), ושבה אליהם במהרה הודות ל"טל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים" (יחידה ג);⁸⁹ אפילו המלאכים, שעתידים להבהיל את משה ולקרוא תיגר על זיקתו לתורה, מתגייסים הפעם לסייע ומדדים-מדדים את ישראל אל ההר, כדי לאפשר להם להמשיך ולשמוע את דבר האל (יחידה ד).⁹⁰ יוצאת מכלל זה יחידה ב', שאינה עוסקת כלל בישראל החונים את ההתגלות, אלא בהתגלות עצמה: כל דיבור של הקב"ה ממלא את העולם בשמים, עד שאינו מותר מקום לבא אחריו; אך גם היא, אחרי הכול, מצטרפת לאותה אינטימיות שבין הקב"ה לעמו. דבר האל נמסר לבסוף, ואין כל ברייה (אדם או מלאך) מערערת על כך; אנושיותם של המקבלים מוצגת בדרשות הקובץ כמכשול שיש להתגבר עליו כדי לאפשר את ההתגלות, ורק בשני הסיפורים הבאים לאחריהן היא תוצג, פרדוכסלית, כצידוק בלעדי והכרחי להתגלות עצמה ("בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות").

* * *

על רקע כל האמור לעיל, נראה שהמהלך הטרנספורמטיבי – קרי, הסטת המוקד ממשה-האיש אל התורה היורדת – מתקיים מצד אחד בנקודה מרכזית מאוד בקובץ, בין ההתגלות המוצלחת לישראל בארבע הדרשות הראשונות ובין ההתגלות הפרובלמטית למשה לקראת סוף הקובץ;⁹¹

89 גלגוליו של מוטיב זה עתידיים להתברר בקרוב במחקרו של ידידי, שמעון פוגל, ותודתי לו על ששיתף אותי במסקנותיו. בשלב זה יוער שרק בבבלי אין מדובר באירוע חד-פעמי הנגזר מן ההתגלות, אלא בתגובה עקבית החוזרת על עצמה עשר פעמים "כל דבור ודבור" ומעצימה את אופיו הדרמטי של המעמד; התופעה עולה בקנה אחד עם העובדה שרק בבבלי לא התורה היא שמחיה את ישראל (השוו שיר השירים רבה ו, ג: "תני ר' שמעון בן יוחאי, תורה שנתן הקב"ה לישראל החזירה להם נפשותיהן"), כי אז די במוות אחד ובתחייה אחת, אלא טל מיוחד שהובא למטרה זו. טל וגשם נזכרים בזיקה לאותם פסוקים גם בספרות התנאית (מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש, יתרו, ט, עמ' 236; תוספתא ערכין א, י), אך שם מטרת הטל או הגשם היא להקל על בני ישראל את ההתמודדות עם קשיי החום שמקורם בהתגלות, ולא לקיים 'תחיית-המתים' זמנית. והשוו מדרש תהלים סח, ה-ו; שם, קיט, ו.

90 כפי שהוער למעלה, במקצת מקורות נדרש הצירוף "ידרון ידרון" כביטוי לבהלת המלאכים ממשה העולה למרום. אם דרשות מעין אלה עומדות ברקע הקובץ, הרי לנו קשר מפתיע נוסף בין ארבע יחידותיו הראשונות לארבעת הסיפורים שאחריהן, שכן קובץ ריב"ל מסיט את מיקומם של המלאכים המדדים, ובכך גם משנה את דמותם: המלאכים אינם נבהלים מפני משה אלא מתווכחים עמו (ויש בכך אולי כדי לטשטש יסודות מיתיים כלשהם מן הסיפור), ומנגד הם תומכים בעמו על הארץ.

91 מרכזיותו נמתכת גם בשני היבטים נוספים: (1) היקף הטקסט: אף שמדובר רק בשתי יחידות מתוך שמונה, הרי הן מעמידות יחד את הגוש' הגדול והמפותח ביותר בקובץ כולו, המעניק לו – כבמשפט מוסיקאלי ארוך – את הטון הדומיננטי. (2) הפסוק הנדרש באמצעו (תהלים סח, יט: "עֲלִיתָ לְמָרוֹם..."), הוא הפסוק שנתן לסיפורי עליית-משה כולם את תבניתם הלשונית, ואולי אף את מטענם הסימבולי.

אך מצד אחר, אין בו כדי להכפיף את כל יחידות הקובץ למסגרת-שיח אחת, רציפה ולכידה, המנטרלת את כוחם של קולות חלופיים. תופעה זו בולטת, כאמור, בעיקר בחלקו השני של הקובץ, חלק הסיפורים, שבהשוואה לחלק הדרשות מתאפיין במתח דרמטי חריף, הניזון, בין היתר, מן החיכוך שבין תיאולוגיות ופואטיקות מתחרות; משה של סיפורי הקובץ מיטלטל לא רק בין שמים וארץ, אלא גם בין דימויים שונים של-עצמו.

סוף סוף, אופיו הרב-שכתי והרב-קולי של מארג הסוגיה אי אפשר לו שלא יותר חותם כלשהו בעיצובו האסתטי של הסיפור הבודד או המקובץ, אלא אם נייחס לעורכיו האחרונים, עלומי-השם, יכולות בלתי מוגבלות. כך, במקום לתאר את הקובץ שלפנינו כ'מלאכת מחשבת' אמנותית מהודקת, או לחילופין – במקום לתארו כילקוט אקלקטי של סיפורים שונים – אסטרטגיית הקריאה הרפלקסיבית שהוצגה כאן מבקשת להציע תיאור דינמי יותר של יחסי הגומלין בין הכוחות הפועלים עליו ובתוכו. דינמיות זו מזמינה את הפרשן להכיר במלאותה של כל יחידה ספרותית בפני עצמה, מלאות שכביכול אינה משאירה כמעט מקום למבע אחר; בהשאלה מלשון הסוגיה – "מלמד שכל דבור ודבור שיצא מפי ה'ה', נתמלא ממנו כל העולם כולו בשמים. וכי מאחר שמדבור ראשון נתמלא, דבור שני להיכן הלך? הוציא ה'ה' רוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון". משעה שהוצבו הדיבורים יחד, בדרך נס או בדרך הטבע, יכול הפרשן להעבירם מלפניו ראשון ראשון, לבודד כל אחד בפני עצמו; יכול הוא להתבונן בהם כחטיבה אורגנית, מעשה-אומן; ויכול גם, כפי שהוצע כאן, לנוע בין קטבים אלו, להיטלטל כמשה בשעתו.

לעוף עם מלאך: סיפורו של חלום¹

הגר סלמון

האוניברסיטה העברית בירושלים

מבוא

חלומות, המשגתם וסיפורם, יש בהם כדי להדגים את הקשר המורכב והדינמי שבין הפיזיולוגי, החויתי, החברתי והתרבותי, ואת הדרכים המגוונות שבאמצעותן חוויה אנושית אוניברסאלית לוכדת תכנים ומשמעויות. בתוך מערכת זו שמור מקום מיוחד לחקר הקשר שבין חלימה לבין תרבות עממית, קשר המאותרג תדיר בגין מהותו הרב ממדית המובהקת של החלום: בהיעדר הפרדה אנליטית ברורה בין חווית החלום וסיפורו, החלום נתפס כתחום סמנטי מיוחס, שמקומו בחקר תרבות עממית מצריך עיבוד ביקורתי מורכב.² עמדה אנליטית שיש בה כדי לחלץ ממורכבות זו את חקר החלום כתופעה תרבותית מבקשת להפריד את הנחלם מסיפורו, ולהתייחס אל סיפור חלימה ולא אל חלימת סיפור.³ עמדה זאת מותירה את שאלת אותנטיות חוויית החלימה מחוץ לדיון.

בה בעת, חוקרי התרבות העממית, התרים ללא הרף אחר מסילות תקפות לחיים אליהם הם מבקשים להתקרב, הופכים להיות מודעים יותר ויותר לכוחו של היחיד כסוכן מפרש, בעל כוונות, שאיפות ומודעות משל עצמו.⁴ בנקודת המפגש בין תובנות אלה צומח כיוון

1 מאמר זה, המחבר בין חלום וסיפורו, הינו גרסה מורחבת למאמר שכתבתי בעקבות כנס על יהודי אתיופיה: Hagar Salamon, "Le vol avec l'Ange: Déjen Mengesha raconte son reve", in *Les Juifs d'Ethiopie, de Joseph Halevy a nos jours*, Daniel Friedman (ed.), Paris 2007, pp: 171-191, והוא מוקדש בהערכה רבה לתמר אלכסנדר, שהן חלומות הן סיפוריהם של יהודי אתיופיה מעסיקים את עבודתה האקדמית.

2 Mary-T. B. Dombeck, *Dreams and Professional Personhood: The Contexts of Dream Telling and Dream Interpretation Among American Psychotherapists*. New York 1991, p. 295.

3 מפעל מחקרי כזה המשלב חקר חלומות במחקר ספרותי ופולקלוריסטי הוא מחקרו של וייס: חיים וייס, "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה": קריאה ב"מסכת החלומות" שבתלמוד הבבלי, באר-שבע 2011, על חלומות ופתרונם בספרות חז"ל.

4 ראו לדוגמה: James Clifford and E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley 1986; James W. Fernandez, "Amazing Grace: Meaning Deficit,

מחקרי הנוגע לאופן בו סיפורי חלום מועברים בהקשרים דיאלוגיים שמקופלים בהם מטרות וצרכים פרטיים, חברתיים ומה שביניהם. כיוון זה מפנה את המבט לחקר סיפור החלום כיצירה תרבותית, ולממדים התקשורתיים הקיימים בסיפורי חלומות ובסיפורי פתרונותיהם.⁵ בתפיסה משולבת זו, חלומות הנמסרים בהקשרים חברתיים ותרבותיים ספציפיים מהווים מדיום חשוב, קומוניקציה נרטיבית המבוססת על חוויה אשר מיוחסים לה פרטיות ואינטימיות מחד וריחוק ובלתי ניתנות לבקרה או לשליטה מאידך.⁶ נדמה כי הבנה זו, לפיה מסופר חלום שעליו אין

Displacement and New Consciousness in Expressive Interaction”, in Anthony P. Cohen and Nigel Rapport (eds.), *Questions of Consciousness*, London 1995, pp. 21-39; Anthony P. Cohen and Nigel Rapport, “Introduction: Consciousness in Anthropology”, Anthony P. Cohen and Nigel Rapport (eds.), *Questions of Consciousness*, London 1995, pp. 1-18; Allison James, Jenny Hockey and Andrew Dawson, “Introduction: The Road from Santa Fe”, in Allison James, Jenny Hockey and Andrew Dawson (eds.), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London and New York 1997, pp. 1-15

5 אחת הדוגמאות החשובות לגישה זאת מצויה בעבודתו של קרפנונו, שניתח את השימוש המטפורי בקדושים ושדים בעבודת החלום בקרב החמאדשה (Hamad-sha) במרוקו, והראה כי השימוש האישי בסמלי חלום מסוימים נטוע בקרקע “הפסיכולוגיה העממית המובלעת” של התרבות: Vicent Crapanzano, “Saints, jnun, and dreams: An essay in Moroccan ethnopsychology”, *Psychiatry Journal for the Study of Interpersonal Processes* 38, no. 2 (1975), pp. 145-159
 שגם היא עוסקת באותה תרבות (המרוקנית), היא עבודתו של בנג'מין קילבורן, Benjamin Kilborne, “Morrocan dream interpretation and culturally constituted defense mechanisms”, *Ethos* 9 (1981), pp. 294-312
 החברתיות המסוימות שבהן נמסרו. קריאה של פרשנותו מבלטיה שאלות הנוגעות לתפקודם של סיפור חלומות ושל פירוש חלומות והערכתם, בהקשר תרבותי מסוים ומוגדר. מחקריו של יורם בילו מרכזיים להבנת האופנים המגוונים והמורכבים בהם נעשה שימוש בחלומות בקרב יוצאי מרוקו בישראל: Yoram Bilu, “Dreams and the Wishes of the Saint”, in Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Exploration in the Comparative Study of Jewish Culture*, New York 1986, pp. 285-314
 Yoram Bilu, “Oneirobiography and Oneirocommunity in Saint Worship in Israel: A Two-Tier Model for Dream-Inspired Religious Revivals”, *Dreaming* 10, no. 2 (2000), pp. 85-101.
 מקומם המרכזי של חלומות בפעילותם של “אמרגני קדושים” עולה שוב ושוב במחקרים אלה, בהם מצביע בילו על ההקשרים החברתיים ואף הפוליטיים של החלום בהקשר תרבותי זה.

6 ראו לדוגמה: George Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, The Hague 1967; Vincent Crapanzano, “Rethinking Psychological Anthropology: A Critical View”, in Marcelo M. Suárez-Orozco and George Louis Spindler, (eds.), *The Making of Psychological Anthropology II*, Fort Worth 1994, pp. 224-243; Iain Edgar, “Dream Imagery Becomes Social Experience: The Cultural Elucidation of Dream Interpretation”, in Suzette Heald and Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter*

למספר כל שליטה כביכול, הופכת את סיפור החלום לערוץ שיוך ייחודי שבמסגרתו ניתן לכלול הקשרים מגוונים. המאמר הנוכחי יבקש להתבונן בקשר שבין סיפור חלום לבין כוח וסמכות. קשר זה הינו קשר מורכב, המשתנה מתרבות לתרבות ומעת לעת. על צורותיה השונות, הפנייה לחלום כאל ערוץ מקובל להענקת סמכות מוכרת מהקשרים תרבותיים מגוונים, וניתוחו של חלום בהקשר תרבותי קונקרטי יעסיק אותנו במאמר זה.

החלום הינו לעולם חמקמק, בלתי נגיש, ועל כן גם בלתי ניתן להעברה. משוחזר כסיפור, קיומו אינו נפרד מההקשר שבו הוא מסופר. כישות דיאלוגית, הקשר זה ממלא תפקיד מכריע בהבנתו. הפרשנות שמספק החולם בנוגע לנסיבות, לתפקידים החברתיים, לאירועים ולתגובה על תמונת החלום – רואה בהם גורמים חשובים המדגישים את פירוש החלום כאירוע תקשורתי.⁷ בניסיון להציף אפיונים פוליטיים הקשורים בחלימה, מאמר זה מדגים את המפגש וההשתלבות של משמעות ושל חוויה עם עוצמה, לגיטימיות ופעולה חברתית, כפי שהיא משתקפת בחלום מפורט ומורכב אחד. בניתוח סיפור חלום זה, המבוסס על דברים שנאמרו לי על ידי מרואיינים רבים לאורך שנים, אבקש לשזור "משמעות" עם "עוצמה", ואת ה"סובייקטיבי" עם ה"חברתי". במרכז המאמר אציג ואתח את סיפור חלומי של דג'ן מנגשה, כפי שסופר לי במהלך מחקר אודות חיי היהודים באתיופיה. סיפור חלום מפורט זה מצביע על קיומם של מגוון ערוצים, מודעים ולא-מודעים גם יחד, התורמים להעצמת החולם וקהילתו, ולהבניית סיפורה ההיסטורי של קהילת ביתא ישראל.

אפתח בסקירה באשר למשמעות המיוחסת לחלימה ולחלום בתרבות האתיופית בכלל ואצל ביתא ישראל בפרט, ולאחריה נעמוד על איכויותיו הסגוליות של מספר החלום שסיפורו ניצב במרכז המאמר כסוכן תרבותי מפרש חלומות. סיפור חלומי יובא במילותיו, וינתח תוך קישורו לתכנים סמליים וחברתיים המצויים מחוצה לו.

Through Culture, London 1994, pp. 99-113.; David Riches, "Dreaming as Social Process, and Its Implication for Consciousness", in Anthony P. Cohen and Nigel Rapport, (eds.) *Questions of Consciousness*. London and New York 1995, pp.102-116; Barbara Tedlock, "Dreaming and Dream Research", in Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, New York 1987, pp. 1-30 Hagar Salamon, "Between Conscious and Subconscious: Depth-to-Depth: האתנוגרפי ראו: Communication in the Ethnographic Space", *Ethos*, 30, no. 3 (2002), pp. 249-272

7 במאמר הפותח את ספרה על פרשנויות אנתרופולוגיות ופסיכולוגיות לחלימה כותבת ברברה טדלוק (בתרגום שלי, ה"ס): "בקביעה שפרשנות החלום היא אירוע תקשורתי קיימת הנחת יסוד ברבר קיומם של 'מוען' (מספר החלום) ו'נמען' (המאזין לחלום), כמו גם של 'רפרנט' או אירוע נרטיבי (חויית החלום), שעצם סיפורו הוא ה'מסר'". in Barbara Tedlock, "Dreaming and Dream Research", in Barbara Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, New York 1987, p. 30

חלומות חלימה ויהודי אתיופיה

במהלך שיחותיי הארוכות עם יוצאי אתיופיה בישראל סופרו חלומות רבים, לצד הסברים מקיפים על החלום ומשמעותו. יעקב, קשיש וידען, תיאר בפניי בפירוט מדרג חלומות לפי חשיבותם: החלומות הפשוטים, שאין להם קשר לכוחות על-אנושיים, מייצגים מחשבות מחיי הערות העולות בחלומות. ברוב המקרים, טען יעקב, חלומות כאלה קשורים לדאגות היומיום ולבעיות שוליות, ולפיכך יכול אף החולם עצמו לזהותם בקלות כחלומות "פשוטים". ביחס לחלומות אלה הסביר יעקב:

פעם, בימי התורה, אלוהים היה בא בחלום לאנשים. אבל בזמן האחרונה בני האדם לא כל כך טובים כמו שהיו, ואלוהים הפסיק את הקשר הטוב שהיה לו איתם. פעם אלוהים נותן לאנשים בחלום ראי. ראי בשביל לראות דברים. עכשיו כבר לא. עכשיו מאלוהים כבר אין חלום. עכשיו החלומות זה רק המחשבה שלך. אם אתה רוצה משהו, למשל אם אנשים חושבים ביום על כסף או משהו, אז כשהם ישנים הם רואים את המחשבות שלהם... בנאדם דואג על הרבה דברים. יש לו הרבה בעיות. צריך לעבוד, צריך לסדר כל מיני דברים, אז כשאני הולך לישון אני רואה את כל זה בחלום.⁸

ואולם, על אף הידרדרות היחסים בין אלוהים לאדם, כפי שיעקב המשיך והסביר, יש אנשים, בעיקר צדיקים, "שאלוהים מראה להם דברים בחלום". הם זכו לכך שגם בימינו חלומותיהם משמעותיים הרבה יותר, ומהווים ערוץ תקשורת פתוח בין אלוהים לבני האדם. ברוב החלומות האלה מופיעים מלאכים שונים כנציגי האל. דוגמאות לחלומות מסוג זה אפשר לראות בסיפורי המקרא; כאלה הם חלומות פרעה, חלומות הנביאים וכיוצא בהם. חלומות מסוג זה הם מורכבים וקשים לפענוח, ורק מומחים לפתרון חלומות מסוגלים לפענח אותם. כדוגמה לכך הביא יעקב את חלום פרעה, אותו רק יוסף הצליח לפרש, ואת חלום אבימלך [בראשית כ, ג-ט]:

תראי, מספרים בתורה על אבימלך שהלך בדרך וראה [פגש] את אברהם אבינו. יחד אתו הוא ראה את שרה אשתו של אברהם. אבימלך רצה את שרה מאוד, ואברהם, שפחד ממנו, אמר לו שהיא אחותו. אבימלך אמר לאברהם: "אם זאת אחותך אני רוצה להתחתן אתה". לאברהם לא הייתה ברירה והוא נתן לו אותה. אבל באותו לילה, אחרי שאבימלך לקח את שרה, הוא חלם חלום. בחלום בא לו מלאך אלוהים ואמר לו: אל תנגע בה כי היא אשתו של אברהם. ככה הוא אמר לו, אל תנגע בה, כי היא אשתו של אברהם ולא אחותו. תראי, חלום זה כמו ראי. אלוהים והמלאכים שומרים על בני האדם. אבל זה סוד של אלוהים מה יהיה בחלום. אם יש משהו צדיק או משהו מבין בדברים האלו הוא אולי יכול לגלות את הסוד.

החלומות המגיעים כ"סודות של אלוהים" הם לא פעם חלומות בעלי משמעות נרחבת הנוגעים לקהילה כולה. יעקב סיפר על אנשים שבעודם באתיופיה חלמו על העלייה לישראל ועל המסע

8 והשוו בנושא זה וייס, "ומה שפטר לי" (הערה 3), עמ' 51-62.

המפרך שלפניהם. רבים קיבלו רמזים בנוגע לחיים בישראל, ובהקשר זה הוסיפה אשתו של יעקב, שהאזינה לשיחה, שהיא עצמה חלמה שני חלומות ממש לפני העלייה לישראל. "חלמתי שצומחות לי כנפיים ושאני עפה, עפה באוויר, עד שאני מגיעה לירושלים", ובחלום אחר: "ראיתי בחלום צלחת גדולה עם הרבה פירות יפים שלא הכרתי באתיופיה, ובאמת כשבאתי לארץ ראיתי את כל הפירות האלו ואז אני ידעתי שהראו לי בחלום את ארץ ישראל".
עד כאן דבריהם של יעקב ואשתו בדבר חלומות. מרואיינים נוספים סיפרו אף הם כי ההוכחה לאמיתות החלום וחשיבותו מובאת כאשר במצב הערות מתגשמים הרמזים שנראו בחלום. בד בבד מעידים סיפורי חלומות כאלה על רמתו המוסרית והאמונית הגבוהה של החולם.⁹

דג'ן מנגשה

דג'ן (גדעון) מנגשה הגיע לישראל דרך סודן בשנת 1982 ממחוז תיגריי שבצפון אתיופיה. פגישתנו הראשונה נתיימה שנים מספר לאחר עלייתו ארצה, בעת מחקר שערכתי על חייהם של ביתא ישראל באתיופיה. חבר קרוב, קס (כוהן דת) אברהם טזו, היה זה שהפנה אותי לידידו דג'ן, אשר התגורר בסמוך לו בהיותם באתיופיה. למרות שדג'ן לא היה כוהן כמו קס אברהם, הוא זכה לכבוד רב כ"שמגלה", חכם בעל סמכות. הקשר בין דג'ן לביני נמשך כעשור. בראיונות הארוכים עמו התגלו ידיעותיו המפורטות והבנתו המעמיקה לגבי חייהם של ביתא ישראל באתיופיה.¹⁰

דג'ן שמח על האפשרות לספר את הדברים, ולחזור, ולו גם בסיפור בלבד, לחייו באתיופיה. הראיונות עמו נערכו בעברית, כאשר לעיתים ביקש לעבור לתיגריניה (השפה המדוברת באזור

9 ספרות המחקר הנוגעת בתפיסות הקשורות בחלום ובחלימה באתיופיה מצומצמת. לריון בסוגי חלומות בספרות בגע' ובאמהרית ראו: Taye Assefe, "Dreams in Amharic Prose Fiction", *Journal of Ethiopian Studies*, 21 (1988), pp. 155-183, ובמיוחד עמ' 159-160. חלומות שיש בו חזון, כותב אספה, הם על פי רוב נחלתם של אנשי מופת, ומבחינה מסוימת מהווים זכויות יתר שנפלו בחלקם בזכות צדיקותם. בהקשר זה דג'ן ציין כי החלום על מסריו המיתיים הופיע בשנתו, ועובדה זו היוותה הוכחה נוספת להיותו חלום חזון בעל מסר שחשיבותו רבה.

10 קס אברהם טזו ודג'ן (גדעון) מנגשה, עמודי תווך במחקרי, הלכו לעולמם במרחק שנים ספורות. דג'ן מנגשה נפטר בפתאומיות ב-1995, בעת שעזר בהכנת בית הכנסת של יוצאי אתיופיה בבאר שבע לקראת טקס חנוכתו. קס אברהם טזו, שערך היכרות ביני לבין דג'ן, נפטר בתחילת שנת 2000 לאחר שהתמודד באומץ במחלה שפקדה אותו. מאמר זה מוקדש לזכרם, אות תודה על כל שהסכימו לחלוק אתי, ויד לכל השאלות שנותרתי שואלת אך שוב איני יכולה לקבל עליהן מענה. השאלות העומדות במרכז המאמר הנוכחי לגבי סיפורי חלימה לא העסיקו אותי באופן דומה בזמן הראיונות. סיפורי החלום של דג'ן היו עבוי במסגרת אותו מחקר בגדר פסק זמן מענג לסיפורי מציאות החיים באתיופיה. רק כשחזרתי לקרוא בהם לאחר מספר שנים, ולצערי בלי שאוכל לשוב עימם אל המספר, מצאתי בהם את הפן הפוליטי העומד במרכז המאמר הנוכחי.

תיגרריי), ובנו, שגר בשכנות ונכה בחלק מן הראיונות, תרגם עבורי את דבריו. לרשמקול שהוצב מולו על השולחן התייחס בהדרת כבוד, ואת דבריו מסר באופן מפורט ושקול, כשהוא שואב סיפוק מהרצינות ומהעניין הרב המיוחסים לדבריו.



גדעון (דג'ן) מנגשה, אשתו ובתה של המחברת בדירתו שבבאר שבע, קיץ 1991



גדעון (דג'ן) מנגשה בראיון בדירתו שבבאר שבע, קיץ 1991

דג'ן תיבל את סיפורי זיכרונותיו האישיים בסיפורים היסטוריים, במעשי ניסים, בבדיחות ובפתגמים. דבריו המרתקים היוו תשתית חשובה לתוכנות שהתגבשו במחקרים שפרסמתי בנושאים הנוגעים לחיי הקבוצה באתיופיה. במפגשים אחרים שיבץ דג'ן בדבריו סיפורי חלומות, ובעיקר חלומותיו שלו, תמיד במטרה לחזק ולהדגים את דבריו, הנוגעים לחייהם של ביתא ישראל בעבר, בהווה ואף בעתיד. בדברו על חשיבותם של חלומות, דג'ן שירטט בפניי תפיסת חלום מפורטת, תוך שהוא מלווה אותה בדוגמאות רבות לחלומות ולפרשנותם. בעל קשרים הדוקים עם ההנהגה האזרחית באזור תיגרריי, דג'ן נודע גם כמפרש חלומות מוכשר ומיומן. כשסיפר לי על עיסוקו בפירוש חלומות שב דג'ן וחזר בפניי כי אפילו קסוף' [אנשי דת, הטיית רבים לכינוי "קס", כוהן דת] רבים פנו אליו בבקשה לפרש את חלומותיהם: "הייתי מפרש שמה הרבה חלומות. שמה היו מבקשים ממני את התרגום של החלום. "חילמי" זה חלום בתיגרריי, והיו באים אליי הרבה אנשים, וגם הרבה פעמים קסוף', שאני יתרגם להם. תראי,

יכול להיות שיהיו אנשים אחרים שיפרשו את החלום. החלום יש לו פירוש שהולך לפי האדם שמפרש את זה. אבל יש פירוש אחד נכון. בנאדם צריך למצוא מומחה שיפרש לו את החלום". ממש כמו יעקב, דג'ן הבחין בין חלומות על פי דרגת חשיבותם. לדבריו, חלומות חשובים נושאים משמעות רחבה שמקורה במסר אלוהי. חלומות כאלה מכילים לעתים קרובות ידיעות לגבי עתידה של הקבוצה כולה. מסביר דג'ן:

תראי, מה זה חלום? חלום זה כשאדם ישן כאילו מת והנשמה בזמן הזה הולכת למקומה, לשמיים, ואחר כך חוזרת לגוף. הנשמה עולה למעלה לאלוהים, ואחר כך חוזרת. אז כשהיא שם היא רואה הכול, וכשחוזרת (הנשמה) היא מספרת. עכשיו, לכל נשמה יש מדרגה. הצדיקים עולים יותר למעלה והפשוטים מגיעים רק עד יותר למטה. אז הצדיקים ככה מתקרבים יותר לאלוהים, והפשוטים לא כל-כך. זה תלוי במדרגה של הנשמה. עכשיו למשל אנחנו יושבים פה בבית ויש אנשים בחוץ. אז אלו שבחוץ יכולים לדבר רק על מה שהם רואים בחוץ, ולא על מה שאצלנו.¹¹

תיאור ציורי דומה הופיע גם בראיונות אחרים. החלומות החשובים – אלה שאותם צריך לפרש ולפענח ("לתרגם") – הם חלומות שתוכנם מגיע הישר מישות אלוהית. החלום הנפוץ, האישי, הקיים במקביל לחלום ה"שמיימי", נחשב נחות, כזה שחולמים אנשים פשוטים יותר. בחלומות המשמעותיים יש מסר אלוהי, והם מועברים באמצעות החולם הנבחר. חלומות כאלה מתאפיינים בסמלים מוכרים, המהווים צופן אלוהי שאותו יש לפענח.¹² מאמר זה מתמקד בסיפור חלומו של דג'ן עצמו, שתואר על ידו בפירוט רב מתוך תחושת שליחות. את הסיפור אבקש לנתח כביטוי לפרדיגמות בי-אישיות, בי-אזוריות, בי-קבוצתיות ואף בי-דתיות, שתפסו מקום מרכזי בראיונות עמו.

סיפורי החלום שבחר דג'ן לספר נמסרו במהלך פגישותינו, בהן שוחחנו על חיי היהודים באזורים שונים באתיופיה ובזמנים שונים לאורך ההיסטוריה, בניסיון לשפוך אור על היחסים

11 Maren Niehoff, "A Dream Which Is Not Interpreted Is like a Letter Which Is Not Read," *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 58-94; חזן-רוקם, גלית, "חלום הוא אחד מששים של נבואה" – פעולת הגומלין בין הממסד הטקסטואלי ובין ההקשר העממי בפתרון חלומות בספרות חז"ל", בתוך: ב"ז קידר (עורך), *התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו*, עמ' 45-54; וייס, "ומה שפטר לי" (הערה 3), על הקשר בין חלימה ודת ראו למשל: M. C. Jedrej and R. Shaw, "Introduction", in M. C. Jedrej and R. Shaw, (eds.), *Dreaming, Religion and Society in Africa*, Leiden, 1992 pp. 1-20.

12 תפישה דומה מובאת אצל אספה, הכותב כי חלק גדול מאוד של אותם אתיופים שרוח הקודש מפעמת בהם רואים בחלומות אותות חשובים המבשרים על גורל טוב או רע בעתיד. במקרים כאלה הנוגעים לדבר מתייחסים אליהם ברצינות ופועלים על פיהם בחיי הערות. הואיל וחשיבות כה רבה מיוחסת למשמעותם, והיות שלעתים קרובות לובשים החלומות צורה סימבולית, הרי שכדי לפרשם נדרשת בקיאות בצופן התרבותי של החברה וכן מידה של ניסיון לפיכך כשאדם מוטרד בגלל חזון מסוים יש להניח שיפנה לזקנים ובפרט לאנשי דת בחיפוש אחר פירוש (הערה 9) "Assefe, "Dreams in (Amharic)"

בין יהודים לבין שכניהם הלא-יהודים. סיפורי חלום אלה יוצרים מארג השזור יחד את החולם-המספר, את המרחב האתיופי ואת העבר, ההווה והעתיד של קהילת ביתא ישראל, והופכים אותם לסיפור אחד, נבחר ומעצים.

לעוף עם מלאך

באחת מפגישותינו שעסקו בנושאים הקשורים ליחסי היומיום בין ביתא ישראל ושכניהם הלא-יהודים פתח ביוזמתו דג'ן ואמר:

ועכשיו אני אספר לך חלום. זה חלום שאני בעצמי חלמתי. חלמתי שאני והמלאך מיכאל היינו עפים בשמים ביחד. אחד על יד השני. והיינו עפים בדיוק מעל ההרים של סמיין והכל למטה מלא שלג. אני מגיע לשמה, ויש שם אדם בשם קסה קסהון. אבא שלו היה קס גדול. הגענו לשמה ואמרנו לו: תעשה מצוות. אחרי שעשינו את זה המשכנו לעוף לתיגריי. שמה בתיגריי הגענו לכנסיה של נוצרים. כשהגענו לשם מיכאל אמר לי להתפשט, להוריד את כל הבגדים שלי. אחר כך הוא מחזיר אותי הביתה, ואנחנו הולכים לקס אבא יצחק (הקס הגדול של אזור תיגריי). אז מיכאל אומר לקס אבא יצחק שיאכיל את כולם מין פול כזה ושיברך על זה שיתן לכל האנשים לאכול, ומיכאל אומר לו שאחרי שיתן לכולם לאכול את זה (את הפול) הם יחזרו להיות יהודים. כולם כולם יהיו יהודים. וראיתי בחלום את כל הנוצרים רצים אליו לאכול. אחר כך חזרנו לבית שלי עם המלאך מיכאל. אני נכנס הביתה, ופתאום אני רואה בחלק העליון של הגג מכפנים צבע אדום. מישהו דופק בדלת ואני שואל אותו: מי זה? אז הוא עונה לי: אני בטרי, שזה אבא של אשתי. אז מיכאל אומר לו: אתה עושה הרבה מצוות, ואז מיכאל אומר: תביאו דבש. אחר כך היה גם אדם שנקרא בלאי שהיה זריז מאוד, אז הוא רץ והביא דבש, ונותן אחרי שהוא טועם את זה מיכאל הוא נותן לי. אחר כך אנחנו שוב פעם יוצאים והולכים (עפים) למקום בתיגריי שנקרא אדארו (Adaro), מה יש [שם] הר גדול. שמה מיכאל עלה להר. על ההר הוא רואה אדם בשם ברם-ברם-ציון שהיה יהודי והתנצר. וגם היה שם הכומר הבטו (Havtu). אז המלאך מיכאל אומר לכוומר: אתם לקחתם את האדם הזה להיות נוצרי. ואז מיכאל הוציא סכין ענקית בגודל אמה וחצי שהייתה שלו. סכין מאוד גדולה. ואז את הכומר הוא חותך [את המילים האלה מלווה דג'ן בהדגמת תנועת צליבה]. וגם את זה שהיה יהודי הוא צולב והורג אותו. את שניהם הוא הרג. חתך אותו בחתך לרוחב וקשר אותו בעץ עם הידיים לצדדים. ואחרי זה הלכנו לאקסום. עפנו שנינו ביחד. באקסום מצאנו ספר חתוך לחתיכות דפים דפים, ואני רואה שהוא כתוב הכול בעברית. אחר כך כל האנשים התאספו מסביב, גם נוצרים וגם יהודים. אחר כך הוא מראה לי איזה קופסא ואומר לי: זאת ציון. הקופסא [תיבה]. את הקופסא הוא מצא באקסום. ואחר כך הוא מכניס את הקופסא הזאת לתוך מערה בהר. אחר כך חזרנו לכפר והייתה לנו פרה שהייתה יולדת רק זכרים. אז מיכאל הביא איזה עלה מיוחד ושם לה אותו במין איבר

[איבר המיין] שלה. ואומר לי שאחר כך היא תלד נקבות. אחר כך הייתי מתעורר. ואז אמרתי נראה אם החלום זה אמת או לא. אמרתי לאנשים: אם הפרה תוליד נקבות כמו שראיתי, זה סימן שהחלום היה נכון. ובאמת היא הולידה נקבות אחרי זה.

דג'ן סיים את רצף סיפורו כשמבטו המופנה אליי בוחן אותי ואת הבנתי את מלוא חשיבותו. לשאלתי "ומה התרגום של החלום?", שנשאלה לאחר רגעים של שתיקה רבת משמעות, נעניתי במשפט: "אפשר לראות הכול בחלום. חלמתי אותו ב־1948, וזה מראה שהכול אמת", משפט אשר מבחינתו אמר הכול.

אף אם לעולם לא אדע אם אכן הצלחתי להתקרב אל משמעות החלום, אנסה לרתום את הידע המחקרי העומד לרשותנו, ולהעז להציע כיווני פרשנות.

סיפור-חלום מקבל משמעות

בסיפור זה – אשר סמכותו מוקנית לו א־פריורי מהיותו מבוסס על חוויה בלתי נשלטת – ניתן לראות שילוב שמעורבים בו השלכה והשתקפות של ביטויים תרבותיים. נרטיב החלום ניתן לחלוקה לשש אפיזודות, המסומנות בכירור בסיפור עצמו, ואשר בכל אחת מהן מתרחש מאורע דרמטי ומשמעותי. סיפור החלום מפנה אותנו להקשרים מגוונים, רוויים ברמזים לתנ"ך ואף לברית החדשה: יציאת מצרים, מעמד הר סיני, עקידת יצחק, הברית בין הבתרים, יעקב ולבן, חלום פרעה וצליבת ישוע. פרקי החלום מתרחשים בחבלי ארץ שונים באתיופיה, שהמעבר ביניהם מתאפשר באמצעות מעוף פנטסטי לצדו של המלאך מיכאל.

בסיפור החלום באים לביטוי ואף להכרעה יחסים חברתיים ודתיים ברמות שונות: בין החולם־המספר לבין המנהיגות הדתית באזורו, בין ביתא ישראל דוברי התיגריניה לבין אלה הבאים מאזורים דוברי אמהרית, בין יהודים ונוצרים, ובין יהודי אתיופיה ויהדות העולם. בכל אלה, סיפור החלום – כפי שהוא מתגלם בקודים פנים־תרבותיים – מבסס היררכיות המציבות באופן מועדף את החולם, את אזור מגוריו, את יהודי אתיופיה וסיפור היסטורי נבחר המודגם בו דרך האל ושליחיו. חלומו של דג'ן הוא אפוא מסע בזק על פני מרחב סמלי המבנה את סיפורם של ביתא ישראל בעבר ובעתיד, ובה בעת מקנה למספר, מלווה במלאך, ערך מעצים.

כאמור, סיפור החלום מסמן בו שש אפיזודות, שבכל אחת מתרחש אירוע דרמטי מכונן. האפיזודות מתרחשות באזורים שונים באתיופיה, כאשר המעבר מאחד לשני מתאפשר באמצעות תעופה לצד המלאך מיכאל. הסצנות השונות מסומנות, כל אחת בתורה, במילות הפתיחה: "ואחרי זה", או "ואחר כך", ואלה הן:

1. הפגישה עם קסה קסהון בסמיין
2. הנוצרים במחוז תיגריי חוזרים ליהדות
3. דבש בכיתו של דג'ן

4. הפגישה בהר וצליבת המתנצרים
5. גילוי הספרים וארון הברית באקסום
6. החזרה לכפר: אישור אמיתות החלום

1. הפגישה עם קסה קסהון בסמיין

ועכשיו אני אספר לך חלום. זה חלום שאני בעצמי חלמתי. חלמתי שאני והמלאך מיכאל היינו עפים בשמים ביחד. אחד על יד השני. והיינו עפים בדיוק מעל ההרים של סמיין והכל למטה מלא שלג. אני מגיע לשמה, ויש שם אדם בשם קסה קסהון. אבא שלו היה קס גדול. הגענו לשמה ואמרנו לו: תעשה מצוות. אחרי שעשינו את זה המשכנו לעוף לתיגריי.

בפתח סיפור החלום מזהה את עצמו דג'ן כמי שעף לצד המלאך מיכאל, וכדי להדגיש הוא מטעים: "אחד על יד השני". השניים עפים אפוא יחדיו ומסתכלים מלמעלה על נופי אתיופיה, על העולם ועל מציאות החיים שהחלום מתייחס אליהם.¹³ הוא ממשיך: "והיינו עפים בדיוק מעל ההרים של סמיין והכל למטה היה מלא שלג". הרי סמיין שמעליהם הם עפים נחשבים למעוז הרוחני, לגרעין הדתי של ביתא ישראל, ולאזור שבו היה הריכוז הגדול ביותר של אנשי דת, נזירים וכוהנים. זהו אזור הררי גבוה ומבודד, ובו מקומות קדושים שבהם נשמרו חוקי הדת בקפידה יתרה. דימוי המקום כ־Axis mundi המחבר שמיים וארץ, אל ואדם, מתעצם בחלום למראה הפסגות המושלגות, גובהן ולובן טהרתן. לכאן, למעוז טהור הדת, מגיע החולם עם המלאך, המורה להקפיד ולדבוק במצוות היהדות. בכואו הוא פוגש אדם ושמו קסה קסהון, שבשמו חוזר פעמיים המצלול "קס" (כוהן) ושעליו מסביר דג'ן: "אבא שלו היה קס גדול". הערה זאת, והמשפט הבא אחריה, "הגענו לשמה ואמרנו לו תעשה מצוות", רומזים לכך שבמשך הדורות התרופפה שמירת המצוות, בבחינת "הולך ופוחת הדור".

2. הנוצרים במחוז תיגריי חוזרים ליהדות

שמה בתיגריי הגענו לכנסיה של נוצרים. כשהגענו לשם מיכאל אמר לי להתפשט, להוריד את כל הבגדים שלי. אחר כך הוא מחזיר אותי הביתה, ואנחנו הולכים לקס אבא יצחק (הקס הגדול של איזור תיגריי). אז מיכאל אומר לקס אבא יצחק שיאכיל את כולם מין פול כזה ושיברך

13 המלאך מיכאל, אשר "נבחר" להופיע בחלום, הינו מלאך עממי, הנחשב הן בקרב ביתא ישראל והן בקרב הנוצרים למלאך האלוהים האהוב, נאמן במיוחד למצוותיו, ומקשר בין האל לבני האדם החיים ולנשמות המתים. כהנא (יעל כהנא, אחים שחורים: חיים בקרב הפלשים, תל-אביב 1997) כותבת (עמ' 120) שבשבת נושא המלאך מיכאל את התפילה לשבת המלכה. על פי האמונה, מיכאל הוא שקובע אילו נשמות ייכנסו לגן העדן. גם אספה (הערה 9) [Assefe, "Dreams in Amharic"] כותב שמיכאל הוא הארכי-מלאך בנצרות האתיופית, הדמות הנבואית הנפוצה ביותר בחלומות ובתפישות המקורות בין האל למאמיניו בחיי הערות שלהם.

על זה שייתן לכל האנשים לאכול, ומיכאל אומר לו שאחרי שייתן לכולם לאכול את זה (את הפול) הם יחזרו להיות יהודים. כולם כולם יהיו יהודים. וראיתי בחלום את כל הנוצרים רצים אליו לאכול.

מעמד ה"חזרה" ליהדות מתרחש בתיגריי, חבל הולדתו של דג'ן עצמו. האירוע הזה, המתרחש ליד כנסייה נוצרית, מייצג גם – בנוסף להתייחסות לתהליכי התנצרות מתמשכים של אחדים מביטא ישראל – סיפור אתנו-היסטורי שיש בו כדי ללמד על קדימותה של היהדות לנצרות באתיופיה.

בתיגריי, מקום מגוריו של דג'ן, מצווה המלאך מיכאל על דג'ן לפשוט את בגדיו. הסרת הלבוש מתקשרת לנושא המרכזי של המעמד, המכיל מרכיבים טקסיים של המרת דת, ובהם הסרת בגדים, אכילת פול, טבילה וברכה דתית.¹⁴ הסיפור מדגיש את כוחו של הכוהן הגדול של תיגריי, הקס אבא יצחק. בנוסף משתמש דג'ן באידיום ה"חזרה ליהדות", ובכך מחזק סיפור היסטורידתי שלפיו כל הנוצרים באתיופיה היו לפנים יהודים.¹⁵

3. דבש בביתו של דג'ן

אחר כך חזרנו לבית שלי עם המלאך מיכאל. אני נכנס הביתה, ופתאום אני רואה בחלק העליון של הגג מבפנים צבע אדום. מישהו דופק בדלת ואני שואל אותו: מי זה? אז הוא עונה לי: אני בטרי, שזה אבא של אשתי. אז מיכאל אומר לו: אתה עושה הרבה מצוות, ואז מיכאל אומר: תביאו דבש. אחר כך היה גם אדם שנקרא בלאי שהיה זריז מאוד, אז הוא רץ והביא דבש, ונותן אחרי שהוא טועם את זה מיכאל הוא נותן לי.

מעמד זה, תמונה דרמטית הבנויה מרצף של חילופי דברים קצרים, חוזר אל דג'ן עצמו ואל הקרובים לו. בניגוד לשני הקטעים הקודמים, הרוויים הרמזים היסטוריים-דתיים לחיי ביתא ישראל כקהילה באתיופיה, כאן המוקד ביתי ואישי יותר. קטע זה מתרחש בביתו של החולם שאליו הוא נכנס בלוויית המלאך מיכאל. האותות המופיעים בבית כוללים את התקרה המסומנת באדום ואת הדבש שממנו טועמים הכול.¹⁶ לכאורה, מרכיבים מידיים הנקלטים בחושים – המראה והטעם – קודמים כאן למרכיבים רוחניים והיסטוריים. אולם הפרשנות שמספק החולם עצמו מזכירה לנו שמרכיבים כאלה לא נשכחים מלבו ולו לרגע. הצבע

14 על פרקסיס המרות הדת באתיופיה ראו: הגר סלמון, "בין אתניות לדתיות – היבטים פנים-קבוצתיים של המרת דת בקרב ביתא-ישראל באתיופיה", פעמים 58 (1994), עמ' 104-119.

15 לפירוש סיפורי מוצא ותיעוד היסטורי הנוגעים לקהילת ביתא ישראל באתיופיה ראו: Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: from Earliest Times to the Twentieth Century*, New York 1992, בעיקר עמ' 13-53.

16 וראו בהקשר זה את הסיפור "פתרון חלומות" בתוך: תמר אלכסנדר ועמלה עינת (עורכות), תרת תרת: סיפורי עם מפי יהודי אתיופיה, 1996, עמ' 65.

האדום והדבש, הסביר דג'ן, מייצגים מעשים טובים ומצוות שעשו בני הבית, והם מהווים אפוא מליצי יושר ועדות לאמות המידה הדתיות-המוסריות הגבוהות של דג'ן ושל חותנו.

4. הפגישה בהר וצליבת המתנצרים

אחר כך אנחנו שוב פעם יוצאים והולכים [עפים] למקום בתיגריי שנקרא אדארו (Adaro), מה יש [שם] הר גדול. שמה מיכאל עלה להר. על ההר הוא רואה אדם בשם ברם-ברם-ציון שהיה יהודי והתנצר. וגם היה שם הכומר הבטו (Havtu). אז המלאך מיכאל אומר לכומר: אתם לקחתם את האדם הזה להיות נוצרי. ואז מיכאל הוציא סכין ענקית בגודל אמה וחצי שהייתה שלו. סכין מאוד גדולה. ואז את הכומר הוא חותך [את המילים האלה מלווה דג'ן בהדגמת תנועת צליבה]. וגם את זה שהיה יהודי הוא צולב והורג אותו. את שניהם הוא הרג. חתך אותו בחתך לרוחב וקשר אותו בעץ עם הידיים לצדדים.

באפיוודה זו חוזרות בשנית היציאה מהבית והעלייה להר בתיגריי. מיקומו של ההר מופיע בסיפור החלום בשם אדארו או אדיארו. שם זה, שהינו גם אחד מכינויי האל,¹⁷ מתייחס למקום קיים בתיגריי, שבו על פי סיפור החלום מתרחש המפגש בין המלאך מיכאל לבין יהודי שהתנצר, ועמו הכומר הנוצרי שהעביר אותו על דתו.

שמו של היהודי (המכונה בתואר הכבוד ברם ברם), ציון, הוא גם הכינוי לארון הברית, ה־Tabot, אשר על פי המסורת הנוצרית-האתיופית הועבר מציון שבירושלים לציון החדשה שבאתיופיה על ידי מנליק, בנם של המלך שלמה ומלכת שבא, ואשר דגם משוכפל שלו מצוי בכל כנסייה אתיופית.¹⁸ בשמו, כמו גם בסיפור התנצרותה של הדמות המופיעה בחלום, מהדהד אפוא אזכור מתרחב והולך לקשר הטרנספורמטיבי של ארון הקודש שהועבר מירושלים לאתיופיה ושל יהדות לנצרות. טרנספורמציה זו המובלעת בסיפור החלום הינה כינון נוסף של מיתוס מועדף על ביתא ישראל, המקבל אישור וחיזוק כשהוא מופיע בחלום. על פי אחת הגרסאות של ביתא ישראל לסיפור זה, בני העדה הם צאצאיהם של בני ישראל שהתבדלו משאר פמלייתו של מנליק משום שסירבו לעבור את הנהר בשבת.¹⁹ שמו של האיש, ציון, צופן

17 כפי הנראה, ההתייחסות להר זה קשורה לאחד מכינויי האל, "אדרה". לדיון במונח זה כנגזר מלשונות אגאו, הן בקרב ביתא ישראל הן בקבוצות שכנות, ראו: David L. Appleyard, "The Beta Israel (Falasha) Names For God in Agaw Prayer Texts", in Steven Kaplan, Tudor Parfitt, Emanuela Trevisan Semi (eds.), *Between Africa and Zion – Proceedings of the First Conference on Ethiopian Jewry* [Venice], Jerusalem 1995, pp. 103-112, ובמיוחד עמ' 108-111.

18 על פי המסורת הנוצרית אתיופית, יחד עם ארון הברית, גם הקדושה עברה מציון שבירושלים לציון שבאתיופיה, וארון הברית המקורי שמור עד היום בכנסייה באקסום, תוך שדגם משוכפל שלו קיים בכל כנסייה אתיופית.

19 ראו גם: Jon Abbink, "Mytho-legendes et histoire: L'enigme de l'ethnogense des Beta Esra'el", *Les Cahiers du CEDAF III, Centre d'Étude et de documentation africaines*; d'Abbadie 1851-52, 1991; Kaplan, *Beta Israel (Falasha)* (הערה 15).

אפוא משמעות מרחיקת לכת באשר לתפקידו של ארון הברית כמחולל תמורה במעבר מארץ ישראל לאתיופיה ומיהדות לנצרות. תמורה זאת, המשתמעת מסיפור החלום, היא מרכיב נוסף המחזק מיתוס מוצא מועדף על ביתא ישראל. ההעפלה לראש ההר אדארו מרמזת גם למעמד הברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-כא).

בחלום מטיח המלאך מיכאל באיש הדת הנוצרי את אשמת השתמדותו של ציון, היהודי. הוא אינו מסתפק בנזיפה מילולית גרידא, ובאבחת סכין משסף את שניהם, תוך שהוא צולב אותם כשידיהם קשורות לצדדים. תמונה דרמטית זו, המהדהדת הן את צליבת ישוע והן את עקידת יצחק – שניתן לראות בה הטרימה של הצליבה – מחברת בין שני הסיפורים, היהודי והנוצרי, במסגרת סיפור החלום.²⁰ פעולת הצליבה, אשר במסורת הנוצרית קשורה בהאשמת היהודים בהריגתו של ישוע, מתבצעת כאן בידי המלאך מיכאל, שגם הנוצרים סוגדים לו. מעשה הבגידה שהוביל להולדת הנצרות מתגלגל אם כן בחלומו של דג' והופך לפעולת תגמול מקודשת. כך מוצגת התנצרותם של ביתא ישראל לאורך ההיסטוריה האתיופית כמעשה הזוכה לגינוי אלוהי.

ה. גילוי הספרים וארון הברית באקסום

ואחרי זה הלכנו לאקסום. עפנו שנינו ביחד. באקסום מצאנו ספר חתוך לחתיכות דפים דפים, ואני רואה שהוא כתוב הכול בעברית. אחר כך כל האנשים התאספו מסביבי, גם נוצרים וגם יהודים. אחר כך הוא מראה לי איזה קופסא ואומר לי: זאת ציון. הקופסא [תיבה]. את הקופסא הוא מצא באקסום. ואחר כך הוא מכניס את הקופסא הזאת לתוך מערה בהר.

כמו השימוש בשם הרווי במשמעות 'ציון' במעמד הקודם, מתייחס גם מעמד זה לימי הבראשית של שושלת שלמה באתיופיה ולמיתוס המקורות המופיע ב"קברה נגסט" (האפוס האתיופי).²¹ המיתוס נוגע הן להגעתו של ארון הברית ('ציון') והן לקיומם של ספרים עתיקים כתובים בעברית, קרועים וחבויים במערה נסתרת באקסום. לפי מיתוס זה הביאו עמם בני ישראל לאתיופיה ספרים בכתב עברי לפני מאות בשנים, ולאחר שהספרים נלקחו כשלל מלחמה, הסתירו אותם הנוצרים בכנסיות. נושא הספרים כתובי העברית שב ועולה בשיחות עם בני

20 וראו בהקשר זה את עבודתה המרתקת של Gillian Feeley-Harnik, "Religion and Food: An Anthropological Perspective", *Journal of the American Academy of Religion* 63, no. 3 (1995), pp. 565-582. המתמקדת בקשירה ובהתרה כמוטיבים מרכזיים ביהדות ובנצרות ובקישור הספציפי בין עקידת יצחק לבין צליבת ישוע (עמ' 567).

21 הקברה נגסט (תהילת המלכים) הוא האפוס הלאומי של אתיופיה, המעניק לגיטימציה לשלטון השושלת הנוצרית סלומוניטית. במרכזו של האפוס עומדת אגדת שלמה המלך ומלכת שבא, המהווה פיתוח והרחבה של הסיפור המקראי (מלכים א, י). ה"קברה נגסט" זכה לתרגום מצוין לעברית של רן הכהן: רן הכהן (תרגום, מבוא והערות), כבוד המלכים, תל-אביב 2009.

הקבוצה²² כחיוזוק לטענתם לרצף המתקיים בין ביתא ישראל לבין בני ישראל העברים בממלכת ישראל הקדומה, ומכאן-לעם היהודי כולו. בסיפורים היסטוריים-אטיולוגיים רבים מהווים ספרי הקודש ערוץ לביטוי היחסים בין היהדות והנצרות, והצבת היהדות כקודמת לנצרות באתיופיה. הבעלות הפיסית על ספרי הקודש היא לַבַּת הסיפורים הללו. כפי שניסח זאת מרואיין אחר: "התורה שלנו מזמן היא ביד שלהם"²³.

החזרה לכפר: אישור אמיתות החלום

אחר כך חזרנו לכפר והייתה לנו פרה שהייתה יולדת רק זכרים. אז מיכאל הביא איזה עלה מיוחד ושם לה אותו במין איבר [איבר המין] שלה. ואומר לי שאחר כך היא תלד נקבות. אחר כך הייתי מתעורר. ואז אמרתי נראה אם החלום זה אמת או לא. אמרתי לאנשים: אם הפרה תוליד נקבות כמו שראיתי, זה סימן שהחלום היה נכון. ובאמת היא הולידה נקבות אחרי זה.

מעמד זה הוא נרדף נוסף, הפעם מפורש, בתיקוף החלום כמסר אלוהי, וכד בכד מקשר אותו עם חלומו של יעקב על הצאן לפני הבריחה מלבן (בראשית לא), ועם חלומות פרעה שפטר יוסף. לתוכן המעיד על חשיבותו של החלום ועל אמתותו מוסיף דג'ן אקורד סיום דרמטי, המהווה עבורו הוכחה ניצחת לאמיתות החלום: מיכאל פועל פעולה אלוהית בחלום, והתוצאה נגלית בחיי הערות: פרה שעד אותו יום המליטה רק עגלים ושהמלאך מיכאל הפעיל עליה פעולה מאגית בחלום, לפתע ממליטה עגלות.

בסימו של מעמד זה הופך דג'ן, לראשונה בסיפור החלום, מדמות סבילה לדמות פעילה. בכל האפיוזודות הקודמות מצוי החולם-המספר בעמדה סבילה של התבוננות במעשי המלאך ושל התלוות אליו. רק בסוף מעמד אחרון זה "מתעורר" המספר ומסיים את סיפורו באימות חלומו באירועים המתרחשים במציאות.

אפיוזודה אחרונה זו יש בה כדי להדגים כיצד לאורך כל סיפור החלום, העיסוק המפורש אינו באירועים היסטוריים גדולים בחייהם של ביתא ישראל, אלא במישור הביתי והאישי. אולם גם הפעם מתברר שהמקומי והמוכר נתון להתערבות אלוהית. סיפור זה פועל גם כאישור של החלום כולו כנבואת אמת. החולם מתברך לא רק בחלומו, אלא גם במעשה של התגלות אלוהית בחיי הערות שלו. הוא זוכה הן במפתח לתובנות באשר להיסטוריה של ערתו הן באישור מידי של זכותו האישית.

22 על סיפורים דומים ראו גם כהנא, אחים שחורים (הערה 13), עמ' 103-117.

23 לתפיסות ביתא ישראל בנוגע לקדימות הספרים ראו: הגר סלמון, ביתא ישראל ושכניהם הנוצרים באתיופיה: ניתוח תפיסות מרכזיות ברמות שונות של גילום תרבותי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1993.

מילות סיום

כפי שנאמר בראשית הדברים, את סיפור החלום כנרטיב מובנה יש לפענח בהקשר תרבותי כולל. פירוש הנסיבות, התפקידים החברתיים, האירועים והתגובות על עולם התמונות והדימויים שמספק החולם, מאירים את אפיוניו המורכבים ואף הפוליטיים של סיפור החלום. חלומו של דג'ן הוא מסע בזק במרחב סמלי המבנה את סיפורה של קהילת ביתא ישראל בעבר ובעתיד, כאשר האפיונות בסיפור החלום בנויות כמו בהילוך אחורה על פני הציר ההיסטורי-המיתולוגי, כשהמאוחרת בחלום היא המוקדמת על ציר העומק ההיסטורי. הסיפור מתבסס על חוויה סובייקטיבית אשר הופכת לנרטיב שלם ומקיף, בעל סמכות תרבותית. סיפור החלום שסיפר לי דג'ן שזור, בסוגה מקובלת תרבותית, את החולם-המספר ואת המרחב האתיופי, כמו גם את העבר, ההווה והעתיד של הקבוצה כולה, לכדי סיפור מעצים. סיפור זה, המשליך על ביטויים ברבדים תרבותיים שונים ומשקף אותם, מבטא ואף קובע יחסים חברתיים ברמות שונות – בין החולם כבעל סמכות לבין המנהיגות הדתית באזורו, בין ביתא ישראל מחבל תיגריי (דוברי תיגריניה) לאלה הבאים מאזור גונדר (דוברי אמהרית), בין יהודים ונוצרים באתיופיה, ובין יהדות אתיופיה ליהדות העולם. בכל הרמות הללו, סיפור החלום – המובע בצפנים פנים-תרבותיים – מבסס היררכיות הממקמות את החולם, את אזור הולדתו ואת יהדות אתיופיה בתוך העולם היהודי, ובעיקר את יהודי אתיופיה, לעומת שכניהם הנוצריים, במקום מועדף.

כתבי הקודש והאפוס האתיופי מרכזיים בהטענתן של אפיונות מוגדרות בסיפור החלום במשמעות. עקידת יצחק, צליבת ישוע, הברית בין הבתרים ומעמד הר סיני, וכן מעבר ארון הברית לאתיופיה, פועלים בסיפור החלום זה לצד זה ומתגלים בלשון סמלי החלום כאתר המאפשר לדמיין ואף לחוות דיאלוג, כמו גם כזירה אפשרית להכרעת שאלות של הברל ועליונות. חלומו של דג'ן רווי בחידות, המתפענחות מתוך סיפורן. בכך מגויס החלום על עושר דימוי הפלאיים, אפיונות אחר אפיונות, לבניית מערך המעניק תוקף ואף עוצמה לתפיסת עולמו. העברתה של תפיסה זו בסיפור חלום, שהינו מטבעו סיפור מרומז, מרכזית לענייננו ולנושאים הטעונים העולים בו. הופעת כל אלה בסיפור חלום הינה אופציה מרומזת, אשר על אף מרכיבי הסמכות הטמונים בה, מועברת באיזון טונאלי מדויק בין צניעות לסמכות. במאמר זה הוצג סיפור חלומו של דג'ן, בניסיון לשפוך אור על "הפוליטיקה של החלימה", באמצעות שזירה של פשר עם עוצמה ושל פרטי עם ציבורי. אף שהחלום נחשב בדרך כלל ל"מסמך" מסוג פרטי ביותר, הרי בידיו (וברוחו) של דג'ן הוא הפך כלי להנחלת אמיתות היסטוריות-דתיות נרחבות. באופן זה הוא מתעלה מעל למתח הקיים לכאורה בין האישי העמוק לבין הציבורי והפוליטי, והתוצאה היא טקסט המעשיר את כל התחומים הללו בעת ובעונה אחת.

“פוארטאס די לוז” [שערי אור]: העיתון ‘שערי מזרח’ (איזמיר, 1845-1846)
פְּקוּל הַמְבַשֵּׁר שֶׁל הַהִשְׁכְּלָה הַיְהוּדִית-הַסְּפֵרְדִית

רחל סבע־וולף
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

העיתון בספרדית־יהודית (המכונה כיום בפי רבים ‘לאדינו’), ‘שערי מזרח’, שיצא בשלהי שנת 1845 באיזמיר, היה קרוב לוודאי העיתון הראשון בעולם שראה אור בשפה זו.¹ העיתון היה פרי יוזמה של אדם אחד, תושב העיר רפאל עוזיאל, אשר השקיע מכספו ומעמלו כדי להוציא עיתון שנועד להביא את בשורת ההשכלה היהודית לבני העדה הספרדית שבאימפריה העות’מאנית. מאמר זה מבקש לבחון את מהות השליחות שנטל על עצמו עוזיאל, ולהתחקות אחר מקורות ההשראה למפעלו כפי שניכרו בתכני העיתון, ובמיוחד בטורי האמונה והמדע שבו.*

* מאמר זה נכתב במסגרת עבודת מחקר לתואר דוקטור: “שמונים שנות עיתונות לאדינו באיזמיר: מגמות וכיוונים”, בהנחיית פרופ’ תמר אלכסנדר וד”ר אליעזר פאפו. תודתי העמוקה לפרופ’ אלכסנדר, המנחה אותי בעצה טובה מתחילת הדרך. תודתי נתונה גם לד”ר פאפו, ולד”ר גילה הרר שקראה את המאמר והעירה את הערותיה המועילות.

1 העיתון הראשון בעולם שנועד לקהל קוראים יהודי־ספרדי היה ככל הידוע *Gazeta de Amsterdam* שיצא בקהילת צאצאי האנוסים הפורטוגלים באמסטרדם מה־24 בינואר 1678 ועד ל־14 בנובמבר באותה שנה. עורך העיתון היה דוד קסטרו די טרטז. העיתון נועד לסוחרים, והתפרסמו בו ידיעות בענייני מסחר ומדינה. הוא נדפס באלפבית הלטיני. ראו: Meyer Kayserling, *Biblioteca española-portuguesa-judaica: dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaïsme*, Strasbourg 1890, p. 120; New York, v. 9, p. 602; משה דוד גאון, העתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה, ירושלים תשכ”ח, עמ’ 9; דוד בוניס גורס כי שפת העיתון הייתה “ספרדית מיוהרת במקצת”. ראו: David M. Bunis, “The earliest Judezmo newspapers: sociolinguistic reflections”, *Mediterranean Language Review* 6-7 (1993-1996), p. 8; בשנות הארבעים של המאה התשע עשרה יצאו בקהילה הספרדית בגיברלטר שני עיתונים בשפה הספרדית: *Israelítica Crónica* (1842) ו־*Esperanza Israelita* (1843). ברוך מבורך מציין כי שני העיתונים האלה היו מהדורה מקומית מתורגמת של העיתון היהודי האנגלי *The Voice of Jacob*, בתוספת דרוש על פרשת השבוע. ראו: ברוך מבורך [מבורך], “פוארטאס דל אורינטה” – “שערי מזרח”, עלי ספר, ו’-ד’ (תשל”ט), עמ’ 57; וכן: גאון (שם), פריט 263 ו־19; Kayserling, *Biblioteca*, p. 1; “Periodicals”, v. 9, p. 604; Bunis, “Earliest Judezmo”, p. 8

א. מייסד העיתון, רפאל עוזיאל

בל' בכסלו תר"ו (29.12.1845) נפל דבר בעולם היהודי־הספרדי: בעיר איזמיר ראה אור הגיליון הראשון של העיתון 'שערי מזרח'. הופעת העיתון בישרה את תחילתו של ז'אנר חדשותי וספרותי חדש שצמח והפך במהרה לסימן היכר מרכזי של עידן המודרנה ושל השפעות המערב על התרבות היהודית־הספרדית, ואשר הניב מאז ועד היום למעלה משלוש מאות עיתונים.² המייסד, הבעלים והעורך של העיתון, היה תושב העיר רפאל עוזיאל.³ איש מסחר, כפי שהעיד על עצמו, ואדם משכיל בעל ידע תורני וכללי רחב, כפי שמצטייר מקריאת העיתון.⁴ עד לא מכבר כמעט ולא היה ידוע עליו דבר, והמחקר העלה השערות לגביו על יסוד החקר ההיסטורי והניתוח הלשוני של תכני עיתונו.⁵ במאמר שהתפרסם בעת האחרונה מביא ד"ר דב הכהן גילויים חדשים אודות רפאל עוזיאל ובני משפחתו, השופכים אור על דמותו העלומה ועל מפעלו החלוצי. עבודתו של הכהן נסמכת על מחקר גנאלוגי וביוגרפי ששואב ממספר רב של מקורות, ובהם מסמכים אישיים כדרכונים ותעודות לידה, רישומי קהילות וארגונים,

- 2 גאון רשם בחייו שלוש מאות וחמישה עיתונים בספרדית־יהודית שיצאו לאור. אחרי מותו, הופקד משה קטן על מלאכת עריכת הנתונים והתקנתם לדפוס. רשימת העיתונים שהתפרסמה לבסוף, לאחר סינון החומרים ובדיקתם, מכילה בסך הכול מאתיים תשעים ושישה עיתונים. עם זאת, תת הכותרת של הספר הינה: "שלוש מאות עיתונים תיארום משה דוד גאון ז"ל". לאחר פרסום הספר יצאו בארץ ובחו"ל העיתונים הבאים: *La Luz de Israel* בתל־אביב בעריכת יצחק יעש (1972-1991) ו־*Aki-Yerushalayim* (מ־1979 עד היום), ו־*El Amaneser* באיסטנבול (ממרס 2005 עד היום).
- 3 משפחות לבית עוזיאל ישבו בקהילות ספרדיות רבות. החל מהמאה השש עשרה נודעו משפחות עוזיאל בשאלוניקי, בירושלים, בצפת ובפס. ראו: משה דוד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ה (1937), עמ' 498-503; p. 40 (הערה 1) "The earliest"; Bunis, החל מהמאה השבע עשרה התגוררו משפחות בשם זה בליבורנו ובפיזה שבאיטליה, כמו גם באיזמיר, שם פעל הרב משה בן יעקב עוזיאל, שהיה ממתנגדי שבתאי צבי. ראו: "Un 'bien conocido negociante'", Dov Cohen [Hacohen], p. 236; Renzo Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa*, Firenze 1990, p. 103, 107, 351; יעקב ברנאי, שבתאות: היבטים חברתיים, תשס"א, 2000, עמ' 168.
- 4 עדותו של עוזיאל לגבי עיסוקו במסחר באה בתגובה לטרוניות על טעות שנפלה בגיליון הראשון לגבי מחירו של האופיום המיוצא (מצרך סחיר באותה עת). בגיליון מספר 2 (י"ז בטבת תר"ו, עמ' 2) טען עוזיאל כי על המתלוננים היה להבין שמדובר בטעות, שהרי לא ייתכן שאדם כמותו העוסק במסחר מזה ארבע עשרה שנה, לא ידע שמחיר האופיום הוא 250 לג'יקי ולא 210 כפי שפורסם; ג'יקי (chike): ייתכן שמקור המונח מהמילה האיטלקית *cicca*, שפירושה 'בדל סיגריה' או 'מסטיק'.
- 5 ראו את מחקרו ההיסטורי של אבנר לוי, "העיתונות היהודית באיזמיר", פעמים 12 (תשמ"ב), עמ' 87-104, ואת מחקריהם הלשוניים וההיסטוריים של דוד בוניס ואולגה בורוביה שלהלן: Bunis, "The Earliest" (1), pp. 7-66; Olga Borovaya, "The Emergence of the Ladino Press: The First Attempt at Westernization of Ottoman Jews (1842-1846)", *European Judaism*, 43, no. 2 (Autumn 2010), pp. 63-75.

התכתבויות אישיות ומשפחתיות וכן מאמרים והודעות בעיתונות היהודית ובעיתונות הכללית.⁶ פרטי המידע שנאספו בדקדקנות מצטרפים לתמונה כוללת המשרטטת את עיקרי קורות חייו: עוזיאל היה יליד העיר איזמיר (1816), בן למשפחה מקומית שמוצאה מליבורנו שבאיטליה.⁷ בשנת 1838 היה מאורס; אשתו, רג'ין לבית לוי, נולדה בליבורנו (1825). לזוג נולדו שלושה ילדים: קלמנטינה (1852), פליקס ג'אקומו (1857) ואמיליה (1860).⁸ משפחת עוזיאל התגוררה באיזמיר לפחות עד שנת 1850, בהתבסס על התאריך המתועד האחרון. בשנים 1856-1872 הם גרו בגליפולי, שם המשיך עוזיאל לעסוק בפעילות עיתונאית

6 Dov Cohen [Hacohen], "Un 'bien conocido negociante i luchador comunal': Muevas notisias sobre Rafael Uziel (1816-1881), precursor de la prensa en judeoespaniol", in Rosa Sánchez and Marie-Christine Bornes Varol (eds.), *La presse judéo espagnole, support et vecteur de la modernité*, Istanbul 2013, pp. 231-254

7 הכהן מציג שתי תעודות המוכיחות את נתינותו האיטלקית של עוזיאל: מסמך של השירות הקונסולרי האוסטרי בגליפולי משנת 1856, המודיע כי הנ"ל הוא נתין טוסקני העומד לנסוע לבורסה, אולי לשם עסקים (שם, עמ' 7), ואישור מהקונסוליה האיטלקית באיסטנבול בשנת 1880, המעיד כי רפאל עוזיאל, יליד איזמיר שמוצאו מליבורנו, הוא נתין איטלקי (שם, עמ' 10). לדעת הכהן, אף כי מוצא משפחתו של עוזיאל מליבורנו, יתכן שאביו וסבו נולדו באיזמיר (שם, עמ' 235-236). בעניין בית הכנסת שבו התפללה משפחת עוזיאל ראו להלן, הערה 31. ידוע כי בשנת 1871 התגוררו באיזמיר קרוב לשבעים משפחות בעלות אזרחות איטלקית (הכהן, שם, עמ' 236; Laurence Abensur-Hazan, "Les archives; 236", *Cercle de Généalogie Juive* Tome 11, n° 42, 1995, pp. 10-11). המידע על המשפחות מבוסס על רשימות הקונסוליה האיטלקית בעיר, אך הכהן אינו מציין אם משפחת עוזיאל נזכרת בהן. יש לציין כי עשרות שנים לאחר התיישבותם של סוחרים יהודים מליבורנו בערי הלבנט, עברה נתינותם הטוסקנית לצאצאיהם בירושה מבלי שאלה יחיו אי פעם בעיר מוצאם. ראו: מינה רוזן, "זרים בארץ נכרייה – יהודים בין איטליה לאימפריה העות'מאנית מן המאה ה־17 עד המאה ה־19", בנתיבי הים התיכון: הפזורה היהודית-ספרדית במאות ה-17 וה-18, תל-אביב תשנ"ג, 1993, עמ' 53; הקהילה היהודית בליבורנו נוסדה בעקבות קריאתו בשנת 1593 של הדוכס הגדול לבית מדיצ'י של טוסקנה ל'נוצרים החדשים' לבוא להתיישב בנמל ליבורנו. קריאה זו, שכללה הבטחה להימנע מלפשפש בעברם של הבאים, משכה לליבורנו צאצאי אנוסים רבים שחזרו ליהדותם. במהרה הפך נמל הדייגים הקטן בליבורנו למרכז סחר ימי חשוב באירופה, ומספר היהודים במקום גדל ל-5000 איש במחצית השנייה של המאה השבע עשרה. זו הייתה קהילת סוחרים עשירה שקיבלה לשורותיה בעיקר יהודים ממוצא ספרדי-פורטוגזי, ואשר התנהלה יותר מכול לפי משפט הסוחרים ולא לפי דין תורה. עשרים שנה אחרי ייסודה החלו סוחרים יהודים מליבורנו להקים מושבות מסחר באימפריה העות'מאנית כנתיני הדוכס הגדול של טוסקנה ובחסות הקונסוליות הצרפתיות. ראו: רוזן, "ההגדרה העצמית של היהודים מחצי-האי האיברי באימפריה העות'מאנית במאות ה־17 וה־18", בנתיבי הים התיכון, עמ' 6-9; וכן שם, "זרים בארץ נכרייה", עמ' 53. תודתי לפרופ' מינה רוזן על שהפנתה אותי למחקרה המשכיל בנושא זה.

8 כיוון שמזמן האירוסיים בשנת 1838 ועד ללידת הבת הבכורה בשנת 1852 חלפו ארבע עשרה שנים, מעלה הכהן את ההשערה כי רג'ין לוי הייתה רעייתו השנייה של עוזיאל. ראו: Cohen [Hacohen], "Un 'bien conocido negociante i luchador comunal' (1)", *הערה*, p. 238

וציבורית: הוא כתב לעיתון העברי 'המגיד' שיצא בִּלְיֶק (Lyck) שבפרוסיה, ולעיתון בספרדית־יהודית 'איל ב'ירדאדירו פרוגרסו ישראלית' בעריכת עזרא בינבנשתי בפריז. בשנת 1864 קיבל עוזיאל את ההצעה של הוועדה המרכזית של 'אליאנס ישראלית' (כ"ח) *Alliance Israélite Universelle* בתורכיה להקים מטעם הארגון ועדה מקומית בעיר. בשנת 1872, בעת שהופצה עלילת דם כנגד היהודים באי מרמרה, הוא התגייס להגנתם ודיווח על כך לכי"ח ולעיתונים אחרים, ביניהם העיתון *Courrier d'Orient* באיסטנבול. כמו כן פנה לברון לבית די קאמונרו מקושטא (שמה של איסטנבול במקורות היהודיים) ולמדינאי הצרפתי-היהודי אדולף כרמייה בפריס, וביקש את התערבותם.⁹

בשנים 1876-1881 התגורר עוזיאל עם משפחתו בעיר צ'אנקלה (Dardanelles). ב־1876 התמנה כסוכן של חברת הספנות המצרית *Khedivie*, והודעות על כך התפרסמו במספר

9 מידע זה עולה ממכתביו של עוזיאל ל'אליאנס ישראלית', אותם סקר דב הכהן. ראו: שם, עמ' 8-9. השאלה המתבקשת היא למי פנה עוזיאל, לברון אברהם שלמה די קאמונרו הסב או לנכדו, הברון אברהם בכור די קאמונרו? כיוון שדב הכהן אינו מפרט בסוגיה זו, יש להרחיב מעט בנושא פועלם של שני האישים כדי לנסות לענות על כך. שני בנים למשפחת די קאמונרו נקראו בשם אברהם. הראשון, הסב אברהם שלמה (1875-1873); לפי בנבסה ורודריג, שנת לידתו הייתה (1780), היה בנקאי ופילנטרופ ממוצא ספרדי־פורטוגזי שנמנה עם הפ'ראנקוס בקושטא (על הפ'ראנקוס ראו בהמשך פרק זה). הוא נודע כ"רוטשילד של המזרח", וסייע לעות'מאנים במימון מלחמת קרים באמצעות הבנק שהקים יחד עם אחיו יצחק. היה בעל השפעה רבה בחצר הסולטאנים עבד אַל מַג'יד (1839-1861) ועבד אַל עזיז (1861-1876), ושימש כיועץ כספים לממשלות אוסטריה ואיטליה. כהוקרה על פעילותו הפילנטרופית העניק לו מלך איטליה תואר אצולה. בנו היחיד של אברהם שלמה, רפאל, נפטר בגיל 56 והותיר אחריו שני בנים, נסים (1830-1889) ואברהם בכור (1829-1889). אברהם בכור די קאמונרו הנכד היה מעורב מאוד בהשרשת החינוך המודרני בקהילות הספרדיות העות'מאניות. יחד עם אלברט כהן, שליחם של הרוטשילדים, הוא יסד בשנת 1854 בית ספר בקושטא שלראשונה לימדו בו שפות זרות ומלאכות, וארבע שנים מאוחר יותר עבר לנהלו. הֶחָל משנת 1856 עמד בראש ועדת מנהלים חילוניים והיה מעורב יחד עם 'אליאנס ישראלית' בהקמת מוסדות החינוך של הרשת ברחבי האימפריה. מעורבותו הובילה להאשמה מצד חוגים דתיים שמרניים כי עודד תלמידים להמיר את דתם לנצרות, והוטל עליו חרם שבוטל אחר כך בידי בית דין רבני שנוסע על ידי הוויזר הגדול במיוחד לשם כך. ראו: Michael, ed. *Encyclopaedia Judaica*, Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed., Detroit 2007, vol. 4, pp. 382-383; רודריג, יהודי ספרד, ירושלים 2001, עמ' 88, 90; בהתייחס לשאלתנו, נראה כי עוזיאל פנה בפרשת יהודי מרמרה לאברהם בכור די קאמונרו משני טעמים: באותה עת כבר היה הסב אברהם שלמה אדם בא בימים (שנה אחר כך נפטר), בעוד שנכדו אברהם בכור היה פעיל ביותר אז במוסדות 'אליאנס ישראלית'. סביר להניח שעוזיאל פנה אל הנכד בתקווה שזה יערב בפרשה את הוועדה המרכזית של הארגון. תמיהה אחרת שעולה מהדברים היא מדוע נזכרת העיר קושטא כעירו של די קאמונרו, כאשר על פי הביוגרפיה של המשפחה עברו הסב ושני נכדיו להתגורר שלוש שנים קודם לכן (ב־1869) בפריס. אפשר אולי כי באותה תקופה שהה אברהם בכור די קאמונרו בקושטא בעניינים עסקיים או ציבוריים.

יצחק אדולף כרמייה (1880-1880), יליד נים שבצרפת, היה מדינאי, משפטן ומראשי הקהילה היהודית בצרפת שפעל רבות להגן על זכויות היהודים בצרפת ובעולם. כיהן פעמיים כשר המשפטים של

עיתונים, ביניהם גם העיתון 'לה בואינה איספיראנסה' (התקווה הטובה) באיזמיר.¹⁰ רפאל עוזיאל נפטר בהיותו בן שישים וחמש בצ'אנקלה, ב-27 בנובמבר 1881. הביוגרפיה של עוזיאל מיטיבה לשקף את גודל מפעלו: הוא היה איש צעיר לימים, בן עשרים ותשע שנים בלבד, כאשר יסד לבדו את העיתון, ללא עזרה או מימון כספי של אדם או גורם כלשהו. "יחיד בלי שְׁנַיִם בלתי עזר וידיים" – אלו היו המילים שבהן תיאר את מצבו;¹¹ עוזיאל היה צעיר אף יותר, בן עשרים ושש שנים, כשביקש להוציא את העיתון 'לה בואינה איספיראנסה' בשנת 1842, ניסיון שקרוב לוודאי לא צלח, ושעליו נרחיב בהמשך. נראה כי הרחף העיקרי לפועלו הייתה תחושת השליחות העזה שלו, והאמונה כי בכוח ההשכלה היהודית לחלץ את בני העדה הספרדית מנחשלותם.¹² גם לאחר כישלון יוזמתו להוציא את העיתון, לא דעכה תחושה זו, והוא המשיך להיות מעורב בחיי הציבור הספרדי ולפעול למענו עד סוף ימיו.

צרפת. בעקבות עלילת דמשק, יצא למזרח במשלחת שבה השתתף גם משה מונטיפיורי, וסייע בשחרור העצורים. הוא היה בין מייסדי 'אליאנס ישראלית' (1860), ונבחר לעמוד בראשה ב-1864. החל משנת 1866 יצג את יהודי מרוקו, רומניה ורוסיה על פי בקשתם. בהיותו שר המשפטים, חתם בשנת 1870 על צו המעניק אזרחות צרפתית ליהודי אלג'יריה. הוא עצמן היה יהודי מתבולל וילדיו הוטבלו לנצרות. ראו: Encyclopaedia Judaica, vol. 5, pp. 282-283; על הביוגרפיה של כרמיה, ראו: Solomon Vladimirovich Posener, *Adolphe Crémieux, 1796-1880: a biography*, translated from the French by Eugene Golob, Philadelphia 1940 [c1941].

10 פרסום המיני של עוזיאל בעיתון 'לה בואינה איספיראנסה' באיזמיר מחדד ביתר שאת את השאלה מדוע לא נזכרו עוזיאל ועיתונו 'שערי מזרח' בסקירת העיתונות בספרדית-יהודית שכתב מייסד ועורך העיתון, אהרן די יוסף חזן, במהדורה החגיגית של חצי היובל לעיתון (1896). ראו גם הערה 129.

11 שערי מזרח, גיליון 4, עמ' 32; ברוך מבורך טען כי עוזיאל "קיבל המלצה ועזרה ממש מונטיפיורי" להוציא את עיתונו, אולם לא הביא הוכחה כלשהי לכך. ראו: מבורך, "פוארטאס דל אוריניטה" (הערה 1), עמ' 213; בהתייחסו לטענת מבורך, מציין בונים כי מונטיפיורי סייע להקים את בית הדפוס של ישראל ב"ק בירושלים, אולם אין כל ראיה כי סייע גם לעוזיאל. ראו: Bunis: "Earliest Judezmo" (הערה 1), p. 9.

12 תנועת ההשכלה (הנאורות היהודית) התפתחה בעקבות מהפכת הנאורות באירופה והושפעה ממנה מאוד (ראו להלן). בניגוד לתפיסה קודמת של המחקר ההיסטורי שראתה בגרמניה, ובמיוחד בברלין, את ערש תנועת ההשכלה שמאוחר יותר התפשטה והגיעה גם למזרח אירופה, הרי שכיום רווחת הדעה כי התנועה צמחה בו זמנית בכמה מרכזים, חלקם במרכז אירופה וחלקם במזרח. ראו: ישראל ברטל, "לבי במערב": תנועת ההשכלה במזרח-אירופה, 'מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772-1881, תל-אביב תשס"ב, 2002, עמ' 113-128; על ראשית תנועת ההשכלה היהודית, ראו את ספרו של שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב; רעיונות תנועת ההשכלה החלו לחודר לקהילות הספרדיות העות'מאניות רק לקראת אמצע המאה התשע עשרה, אף כי משכילים ספרדים מוקדמים פעלו באיטליה ובאמסטרדם כבר בחצי הראשון של המאה השמונה עשרה. עם משכילים אלה נמנו הרמח"ל באיטליה (הרב משה חיים לוצאטו) (1707-1747), תלמידו של הרמח"ל, דוד פראנקו מינדיס (דוד חפשי) (1713-1792) באמסטרדם, והרב שר שלום באזילה (ראו להלן, הערה

ב. הרקע והנסיבות שהובילו להוצאת העיתון

מספר גורמים חברו יחד בסמוך לאמצע המאה התשע עשרה, והכשירו את הקרקע לייסודו של העיתון 'שערי מזרח'. גורם מרכזי ביניהם היה תחושת הסולידריות הכלל־יהודית שנוצרה בעקבות עליית דמשק (1840), ואשר הביאה לצמיחתה המהירה של העיתונות היהודית.¹³ התעניינות גוברת והולכת של קוראי העיתונים בגורל היהודים בעולם הובילה, לצד ייסודם של עיתונים חדשים רבים, גם להרחבת מדורי החדשות הנוגעות לעולם היהודי, ועיתונים העתיקו

85). בין המשכילים הראשונים שפעלו בקהילות היהודיות־הספרדיות נמנו הרב יהודה נחמה (שכונה "מנדלסון היהודי") (1825-1899), עורך העיתון 'איל לונאר' בשאלוניקי, יוסף הלוי (1827-1917), שהיה ממוצא אשכנזי ופעל באדירנה, והעיתונאי והסופר סעדי בצלאל הלוי (1820-1903). אליהם הצטרפו במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה אישים כברוך מיטראני (1847-1919), עורך העיתונים 'כרמי' ו'כרמי שלי', ר' אברהם דאגון (1857-1925) מנהל בית הספר לרבנים באדירנאופולי, המשורר והעיתונאי יצחק אליהו נבון (1857-1952), ועוד. ראו: בנבסה ורודריג, יהודי ספרד (הערה 9), עמ' 87. לפי גאון, יצחק אליהו נבון נולד ב־1859. ראו: גאון, יהודי המזרח (הערה 3), עמ' 456. את המאבק להנחלת ערכי ההשכלה ליהודים הספרדים הובילו אישים מרכזיים באירופה בסיוע אישים מקומיים שחלקם נמנו עם מעמד הפ'ראנקוס, דוגמת משפחת די קאמונדו (ראו הערה 9). בין האישים המרכזיים האירופיים שחתרו לקידום היהדות הספרדית נמנו: משה מונטיפיורי, בעצמו ממוצא ספרדי, שבכיקורו באיסתנבול בשנת 1840 האיץ ברבנות הראשית ללמד תורכית בבתי הספר (בנבסה ורודריג, יהודי ספרד [הערה 9], עמ' 186), אדולף כרמיה, ומשפחת רוטשילד שסייעה בהקמת בית הספר המודרני הראשון באיסתנבול. אחד מבני המשפחה, אלפונס רוטשילד, השפיע על הרב הראשי בתורכיה להעניק סמכויות לפ'ראנקוס בניהול הקהילות ובמלאכת החינוך (בנבסה ורודריג, שם, עמ' 86).

13 ב־1840 נעלמו בדמשק נזיר קפוצ'יני ומשרתו. בהסתת הקונסול הצרפתי בעיר, רְאטי מְנטוֹן, הואשמו יהודי דמשק בחטיפתם וברציחתם של השניים. יהודים מהקהילה נאסרו ועונו, והיו גם שמתו בעקבות כך. עם היוודע גורלם במערב, התגייסו אישים מרכזיים ביהדות אירופה כמשה מונטיפיורי, אדולף כרמיה ומשפחת רוטשילד, ופעלו למענם בדרכים פוליטיות. שתדלנותם אצל המשנה למלך מצרים מוחמד עלי (שצבאו כבש את סוריה בקיץ 1840) ואצל הסולטאן הביאה לשחרור העצורים ולהוצאת צו סולאטני המגנה עלילות דם ואוסר עליהן. ראו: בנבסה ורודריג, יהודי ספרד (הערה 9), עמ' 83-84. באותה שנה (1840) התרחשה עליית דם גם ברודוס, ומונטיפיורי ביקש את עזרת הסולטאן גם בעניין היהודים שם. ראו: Abraham Galante [Avram Galanté], *Histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul 1985, v. 7, pp. 148-158. צמיחתה המהירה של העיתונות היהודית ניכרה בגידול הרב במספר העיתונים וכתבי העת שיצאו לאור אחרי 1840 ובתפוצתם הגיאוגרפית: בחמש השנים שקדמו לשנה זו יצאו שמונה עשר עיתונים יהודיים, ואילו בין השנים 1841 ל־1846 עלה מספרם לחמישים ושלושה. אחדים מהעיתונים, כמו *Archives Israélites* הצרפתי (1840), *The Jewish Chronicle* ו־*The Voice of Jacob* (1841), האנגליים יצאו בעיצומה של פרשת דמשק. ראו: בנבסה ורודריג, יהודי ספרד (הערה 9), עמ' 84; עד ל־1840 יצאו שני שלישי מהעיתונים היהודיים בגרמניה, ולאחר הפרשה יצאו בה רק כמחציתם. העיתונים וכתבי העת הוקדשו לנושאי חדשות ופוליטיקה, ספרות, הלכה וחוכמת ישראל. ראו: ברוך מברך (מבורך), "עקבותיה של עליית דמשק בהתפתחותה של העתונות היהודית בשנים 1840-1846", ציון כג-כד, עמ' 47.

אלו מאלו ידיעות מקומיות שהיה בהן משום עניין לקהל הקוראים.¹⁴ לנוכח זאת, בלט מאוד חסרונן של עיתון יהודי במזרח שיכול היה לספק את צימאונן של המערב לחדשות משם. אין תמה, אפוא, כי מאמציו הנשנים של עוזיאל להוציא עיתון בעבור הקהילה היהודית-הספרדית התקבלו באהדה ובעניין בעיתונות היהודית-האירופית. ואכן, כפי שיתברר להלן, מיד לאחר הוצאת העיתון, הפך 'שערי מזרח' לערוץ תקשורת בין יהדות אירופה ליהדות הספרדית העות'מאנית, וידיעות ופניות מיהודים-אירופיים הופיעו בו, במקביל לידיעות שקובצו ממנו ופורסמו בעיתונות היהודית-האירופית.¹⁵

הופעת 'שערי מזרח' קשורה קשר אמיץ גם להיפתחות ההדרגתית של תורכיה למערב ולרפורמות שהונהגו בה. בהשפעת המעצמות האירופיות הנהיגו הסולטאנים ס'לים¹⁶ השלישי (1789-1807), מחמוד השני (1808-1839) ועבד אל מג'יד הראשון (1839-1861) רפורמות בצבא, באדמיניסטרציה ובתחום זכויות הפרט. בתקופת מחמוד השני החלו להיפתח דרכי דואר בין ערים מרכזיות באימפריה, כמו בין איסטנבול לאדירנה (אדריאנופול) למשל, ונסללו דרכים חדשות שהקלו על המעבר בין תורכיה לאירופה. רפורמת התנט'מאת שאותה החל הסולטאן עבד אל מג'יד עם הוצאת ה"צו הנעלה של ארמון הוורדים" (1839) ("ח'ט'- שריף של ג'לח'אנה"), היוותה ציון דרך חשוב בזכויות הפרט באימפריה, בהבטיחה את ביטחונם, כבודם ורכושם של הנתינים, מוסלמים ובני דתות אחרות כאחד.¹⁷

השפעות המערב ניכרו גם בשדה העיתונות: העיתונים הראשונים בתורכיה היו עיתונים זרים, וליתר דיוק, צרפתיים. בשנים 1796-1798 הוציאה השגרירות הצרפתית באיסטנבול עלון שהופץ בקולוניה הצרפתית ובקרב יודעי השפה;¹⁸ בשנות העשרים של המאה התשע עשרה ראו אור באיזמיר מספר עיתונים צרפתיים, שהחשוב שבהם היה *Le Spectateur Oriental* בעריכת הצרפתי אלכסנדר בלאק. הוצאת העיתון המצרי *Waḳā'i Miṣriyya* בשנת 1828, שהיה העיתון המקומי הראשון במזרח התיכון שהוצא על ידי מחמד עלי (1805-1848) ולא בידי

14 מבורך מציין כי תודות לעיתונות התפתחה כבר בשנים 1841-1843 "רשת של אינפורמציה יהודית" שנפרשה על פני ארצות רבות. ראו: מבורך, שם (הערה 13), עמ' 56.

15 ראו: ברוך מבורך, "פוארטאס דל אורינטה" (הערה 1), עמ' 60. לטענת מבורך, יותר מאמרים מהעיתונות היהודית-האירופית התפרסמו ב'שערי מזרח' מאשר להיפך.

16 תעתיק השמות התורכיים מבוסס על פי הנהוג בטקסטים תורכיים, ולא כמקובל במקורות העבריים הישנים או על דרך כתיבם המודרני באותיות לטיניות. ראו: ירון בן-נאה, תורכיה, קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים, ירושלים תש"ע (2009), עמ' 8.

17 Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London 1961, pp. 56-125.

18 במשך כשלוש שנים הוציאה השגרירות שלושה עלונים בזה אחר זה. הם הביאו את בשורת המהפכה הצרפתית ורעיונותיה לתושבים הצרפתים שבאימפריה העות'מאנית. העלון הראשון, *Le Bulletin de Nouvelles*, יצא מספטמבר 1795 עד מרס 1796; העלון השני, *La Gazette Française de Constantinople*, יצא ממאי 1796 עד מאי 1797; והעלון השלישי, *Mercurie Oriental*, יצא ממאי 1797 עד יולי 1797. ראו: אבנר לוי, "העיתונות היהודית באיזמיר" (הערה 5), עמוד 88; Ali Budak, "The French Revolution's Gift", p. 157 (להלן הערה 35).

גורם זה, היוותה ממריץ חשוב עבור הסולטאן מחמוד השני להוציא בשנת 1831 עיתון מקומי באיסטנבול. העיתון, ששמו היה *Moniteur Ottoman*, יצא בצרפתית ועורכו היה בלאק, העורך לשעבר של *Le Spectateur Oriental*. כמה חודשים אחר כך החל העיתון לצאת בגרסה תורכית תחת השם *Takvim-i-vekayi*.¹⁹ תוכנו הוגבל להודעות על מינויים רשמיים, תמצות דיונים משפטיים וסקירות פומפוזיות על התקדמות הסולטאן בענייני המדינה. תשע שנים מאוחר יותר, בשנת 1840, הוציא האנגלי ויליאם צ'רצ'יל את העיתון התורכי הבלתי רשמי הראשון, השבועון ג'רִיִּי אִי אב'אדיס (*Ceride-i Havadis* – "עיתון חדשות"), גם הוא באיסטנבול. אופייה הקוסמופוליטי המובהק של איזמיר היווה גורם משפיע נוסף על ייסוד העיתון בעיר זו דווקא. איזמיר, שירשה את מקומה של ונציה בסחר העולמי, הייתה לעיר הנמל החשובה ביותר באימפריה העות'מאנית,²⁰ ועלתה על מרכזי סחר אזוריים אחרים בעושר, בתרבות ובהשפעה בינלאומית, ואפילו התחרתה בכירה עצמה.²¹ התפתחותה של העיר התרחשה לדעת ההיסטוריון דניאל גופמן למרות אדישותו המוקדמת של השלטון העות'מאני המרכזי,²² שהאינטרס העיקרי שלו בתחילה היה להבטיח כי איזמיר תשמש ספק הפירות והתבואה של הכירה איסטנבול, ושיימנע ייצואם לאירופה.²³ מי שהניחו את התשתית המסחרית של העיר היו סוחרים אירופיים־נוצריים מהולנד, מאנגליה, מצרפת ומונוציה, ארמנים־עות'מאנים נוצריים, יוונים־אורתודוקסים, יהודים ומוסלמים עות'מאניים, שהגיעו אליה במטרה לנצל את האפשרויות המסחריות החדשות שנפתחו בפניהם באזור.²⁴ הצלחתם משכה עוד סחורות

19 Lewis, *The emergence of modern Turkey* (הערה 17), p. 93.

20 בעקבות ניצחון העות'מאנים על ונציה וכיבוש כרתים באמצע המאה השבע עשרה, החלה איזמיר תופסת את מקומה כעיר מסחר בינלאומית. ראו: Galante, *Histoire des Juifs* (הערה 13), v. 3, p. 1.

21 Daniel Goffman, "Izmir: from village to colonial port city", in Edhem Eldem, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge 1999, pp. 83, 128-129.

22 בניגוד לקונסטנטינופול (ביזנטיון לשעבר) ולחלב שהיו ערים בעלות חשיבות היסטורית טרם כיבושן, ועל כן זכו לטיפוח על ידי העות'מאנים, איזמיר הייתה עיירה קטנה ובלתי נחשבת בזמן הכיבוש (1425) ולא זכתה לטיפוח. ראו: Goffman, "Izmir" (הערה 21), pp. 81-83; חיים גרבר, יעקב ברנאי, יהודי איזמיר במאה התשע־עשרה, תעודות תורכיות מארכיון בית־הדין השרעי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 3-4.

23 העיר איזמיר (Smyrna, Smyrna), השוכנת במערב אנטוליה שלחופי הים האגאי, נמצאת בליבו של אזור חקלאי פורה המשופע בעצי פרי, בשדות כותנה ובכרי מרעה. נראה כי חלק מעלייתה הפתאומית של איזמיר קשור להתפתחות החקלאית המהירה באזור הכפרי שלה. ראו: גרבר וברנאי, יהודי איזמיר (הערה 22), שם. חופי הים האגאי המפורצים והאיים הרבים שבשטחו הקשו על השלטון העות'מאני לשלוט בו ולמנוע את ייצוא התוצרת החקלאית, מה שסייע להתפתחות המסחר של מעצמות אירופה באיזמיר, בדומה לנמל איסכנדרון שבחלב. לעומת זאת, בשאלוניקי, למרות הנמל המצויץ שלה, לא התפתח מסחר שכזה שכן קל היה לשלטון לפקח על הנמל. ראו: מינה רוזן, "יהודי שאלוניקי ומעצמות אירופה – המאבק על המסחר בים התיכון במחצית הראשונה של המאה הי"ח", בנתבי הים התיכון, עמ' 70-71.

24 בשני העשורים הראשונים של המאה השבע עשרה הגיעו לאיזמיר ולערי נמל אחרות במערב אנטוליה סוחרים של סוחרים הולנדים, אנגלים, צרפתים או וונציאנים שנואשו מרווחיות המסחר בחלב, בבורסה

ואנשים לעיר, ובמהרה התפתחה בה מערכת מסחר מסועפת שהתארגנה מסביב לשתי רשתות: האחת שימשה כזרועה של העוצמה המסחרית הגואה של מערב אירופה ותָרָה אחר סחורות, ונציגייה היו קונסולים ומתווכים מאמסטרדם, מלונדון, ממרסיי ומוונציה; האחרת שימשה כמערך אספקה חדשני שאסף סחורות לייצוא למערב אירופה (ולא לאיסתנבול), ונציגייה היו בעיקר עות'מאנים לא-מוסלמים.²⁵ כמו בשאר נמלי הלבנט, גם באיזמיר, הסכמי הקפיטולציות (הסכמי מסחר) בין מדינות אירופה לבין השלטונות העות'מאניים היוו תמריץ חזק לפריחת המסחר הבינלאומי. הסכמים אלו ניתקו למעשה את הסוחרים הזרים מסמכות השלטון המקומי והעבירו אותם לחסות הקונסולים של מדינותיהם.²⁶

המתווכים, הסוחרים והקונסולים שהגיעו לאיזמיר בחרו להתגורר ברצועת החוף שבסמוך לים. כך, מאחורי הרציף, צמח והתפתח 'רחוב הפ'ראנקים' שבו נפגשו בני עמים שונים ודתות שונות, שוחחו, יש שהתרועעו, ואפילו את פולחניהם הדתיים קיימו בסמיכות.²⁷ עם זאת יש לזכור כי לצד הקיום המשותף שררו גם מתחים חריפים בין כמה מהקבוצות, ובמהלך המאה התשע עשרה התגלעו ביניהן סכסוכים רבים על רקע של תחרות כלכלית, קנאות דתית ומניעים פוליטיים.²⁸

מספרם של בעלי הנתינויות האירופיות היה גבוה באופן יחסי גם בקרב יהודי העיר. רובם היו 'פ'ראנקוס', צאצאי אנוסים מפורטוגל שהגיעו במאה השבע עשרה מקהילות שונות באירופה, בעיקר מליבורנו ומאמסטרדם.²⁹ מתעודות צרפתיות ותורכיות מאותה תקופה עולה

או באלכסנדריה, ואיתם יפוי כוח למכירת טקסטיל או לקניית צימוקים, תאנים יבשות, כותנה, צמר וכן קניית או הברחת תבואה. מסחרם עלה יפה, ועד שנות הארבעים של אותה מאה כבר התפתחה רשת מסחר מורכבת בכל הפרובינציה של אנטוליה המערבית. ראו: Goffman, "Izmir" (21 הערה), p. 90.

25 שם.

26 ראו: יעקב ברנאי, "קווים לתולדות החברה היהודית באיזמיר בשלהי המאה ה'ח ובראשית המאה ה'ט", ציון, 47 (תשמ"ב), עמ' 57.

27 Goffman, "Izmir" (21 הערה), pp. 93-95.

28 בין היוונים לתורכים שררו מתחים על רקע פוליטי, ואילו בין היוונים ליהודים שררו מתחים בשל תחרות כלכלית וקנאות דתית מצד היוונים. במאה התשע עשרה הייתה האוכלוסייה היוונית בעיר דומיננטית בתופעות אנטישמיות שונות, ביניהן עלילות דם רבות. ראו: גרבר וברנאי, יהודי איזמיר (הערה 22), עמ' 9-10.

29 ראו: יעקב ברנאי, "ראשית הקהילה היהודית באיזמיר בתקופה העות'מאנית", פעמים 12 (תשמ"ב), עמ' 56. על ה'פ'ראנקוס' יוצאי ליבורנו באיזמיר ראו לעיל, הערה 7. עדות על כך שרוב העשירים באיזמיר היו פ'ראנקוס בעלי נתינות אירופית ניתן לראות בטענות העניים כנגדם בריב משבר 'שועת עניים': 'אי רובם די אילייס סוד'יטוס פ'ראנקוס' [ומרביתם נתינים פ'ראנקים]. ראו: רחל סבע-וולף, קונטרס 'שועת עניים' [שועת עניים] בלאדינו (איזמיר 1847): עיון ז'אנרי ותמטי בקורותיו של פילוג חברתי פנים-קהילתי וביטוי בשני שירי קופלאס ספרדיים-יהודיים, רמת-גן, 2007, עמ' 157; נראה כי לכינוי 'פ'ראנקו' שרווח כפי התושבים המקומיים שבקהילות היהודיות יש שתי משמעויות: האחת, מי שמוצאו מארצות פ'ראנקיה (אירופה). ראו: רוזן, "יהודי שאלוניקי" (הערה 23), עמ' 80; האחרת, מי שפטר

כי הם נמצאו בחסות הקונסול הצרפתי באיזמיר למן אמצע המאה השבע עשרה ועסקו במסחר, ומתוקף הסכמי הקאפיטולציות היו פטורים מתשלום מיסים לשלטונות העות'מאניים.³⁰ הפ'ראנקוס ייסדו בעיר בית־כנסת ("קהל") משלהם בשם 'נוה שלום די פורטוגל', אשר מאוחר יותר נפרד לשני קהלים: 'נוה שלום' ו'פורטוגל'.³¹

לפ'ראנקוס היה תפקיד חשוב בקידום תהליכי המודרניזציה וההתמערבות בקהילות האימפריה העות'מאנית שבהן הם ישבו.³² באיזמיר, הם נמנו על השכבה העשירה והמשכילה של הקהילה ועסקו במסחר, בבנקאות ובתיווך. נראה כי עוזיאל, שהשתייך בעצמו לקבוצה זו בהיותו סוחר בעל נתינות איטלקית, ראה בפ'ראנקוס שבקהילתו ושבקהילות ספרדיות אחרות במרחב העות'מאני קהל יעד פוטנציאלי לעיתונו.

הפסיפס האנושי הרבגוני באיזמיר סלל את הדרך ליצירתה של עיר נמל חוץ־טריטוריאלית ששאבה משתי הציוויליזציות – האסלאמית והנוצרית – ובו בזמן חיברה ביניהן. אחד

מתשלום, ובמקרה של הפ'ראנקוס מי שפטור מתשלום מיסים. לדוגמה, בגיליונות 15 ו־16 הבהיר עוזיאל כי לא יקבל מכתב שאינו פטור מדמי ביול (הכוונה לדואר גוביינא): "איל קומפונד'ור נו ריסיבי קארטה קי נו איסטה פ'ראנקיאד'ה". ברוח משמעות זו, "עֵבֶרֶת" המשכיל דוד פראנקו מינדיס מאמסטרדם את שם משפחתו וכינה עצמו "דוד חפשי" (ראו הערה 12). תולדות הכינוי 'פ'ראנקו' במשמעות של פטור ממיסים עתיקות ימים: כבר במאות השלוש העשרה והארבע עשרה נקראו משפחות יהודיות בספרד שנמצאו מחוץ לארגון הקהילתי והיו פטורות מתשלום מיסים בשם 'בני החורין' (francos). ראו: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד, תל־אביב תש"ה, כרך א, עמ' 287.

30 החסות הצרפתית פטרה את הפ'ראנקוס מההגבלות שהוטלו על הד'מה, נתיני הסולטאן הלא מוסלמים שהיו בגדר נתינים מדרגה שנייה, וממס הגולגולת, החראג'. ראו: רוזן, "יהודי שאלוניקי" (הערה 23), עמ' 79.

31 בשנת 1750 הוציא בית הכנסת 'נוה שלום די פורטוגל' ספר תקנות של חברת הצדקה שהקים להשאת נערות יתומות. הספר מביא את רשימת המייסדים והמתפללים החל מעת כינונו של בית הכנסת בשנת 1644. בני משפחת עוזיאל אינם נזכרים ברשימה זו; הם גם אינם נזכרים ברשימת התורמים לקרן קיימת ("פ'ונדו נאסיונאל") של בית הכנסת 'פורטוגיז' בשנת 1922, רשימה שכללה את שמות התורמים לקרן מבתי הכנסת השונים בעיר. ראו: ספר די לה חברה קדושה די אזמיר יע'א', קושטאנדינא 1750 (הביא לדפוס יעקב בכ"ר שמואל ב'אלאנסי); ברושורה דילה שיבת ציון, איזמירנה 5682 (1922). נציין כי בית הכנסת 'נוה שלום' שהתפצל מ'נוה שלום די פורטוגל' אינו נזכר כלל בברושורה, וכן אינו נזכר בסקירה שכתב גאלאנטי אודות בתי הכנסת באיזמיר בשנות השלושים של המאה התשע עשרה, ויתכן כי כבר לא היה קיים. ראו: Galante, *Histoire des Juifs* (13), v. 2, pp. 282-290. לעומת זאת מצא הכהן כי בני משפחתו של רפאל עוזיאל התפללו בבית הכנסת 'ביקור חולים' שנוסד בידי אחד הבנים למשפחת ג'אביס (Ciavès) מאמסטרדם. ראו: (הערה 6) "Un 'bien conocido negociante'", Cohen [Hacohen], p. 236. תיתכן האפשרות שבני משפחת עוזיאל הגיעו לאיזמיר אחרי ייסוד 'נוה שלום די פורטוגל', והצטרפו עם בואם לבית הכנסת 'ביקור חולים'.

32 בנבסה ורודריג, יהודי ספרד (הערה 9), עמ' 86-89. ראו גם הערות 9 ו־12 אודות פועלם של בני משפחת די קאמונדו אשר נמנו על הפ'ראנקוס, ובעיקר זה של אברהם בכור די קאמונדו בתחום החינוך המודרני.

ההיבטים של מפגש התרבויות הזה היה ייבוא אידיאות ומושגים מערביים לעיר על ידי תושביה האירופיים. במאה התשע עשרה היו אלה בעיקר רעיונות הלאומיות והאתניות,³³ אך במידה לא מעטה גם רעיון העיתונות. באותה תקופה צמח המטרופולין של העיר, וגדל גם עושרה. התגוררו בה יוונים-אורתודוקסים ומוסלמים בשיעור דומה, ארמנים ויהודים שחיו ברבעים משלהם, וכן קהילות בולטות של אנגלים, צרפתים, איטלקים, ואפילו אוסטרים ואמריקנים. מספרם של היהודים באמצע המאה התשע עשרה היה כ-15,000, וזאת מתוך אוכלוסייה שמנתה למעלה מ-200,000 איש.³⁴ השיעור הגבוה של התושבים האירופיים, האווירה הרב תרבותית והריחוק מעינו הפקוחה של השלטון המרכזי הביאו לפריחה תרבותית שהתבטאה בשפע פרסומים, עיתונים, כתבי עת וספרים. עד לצאתו של 'שערי מזרח' ראו אור באיזמיר החל משנות העשרים של המאה התשע עשרה שבעה עיתונים, שישה מהם בשפה הצרפתית שהייתה שגורה בפיהם של המיעוטים הלא-מוסלמים, ואחד ביוונית.³⁵ העיתונים היו:

Le Courrier de Smyrne (1823), *Le Spectateur Oriental* (1828), *Journal de Smyrne* (1830), *Amaliya [AMAA@EIA]* (יווני) (1830), *L'Echo de l'Orient* (1839), *Impartial* (1840), *Aurore de l'Ararat* (1840).³⁶

בצומת ההיסטורי של שנות הארבעים של המאה התשע עשרה אשר בו הצטלבה דרכם של הגורמים השונים שהכשירו את הקרקע להקמת העיתון, ניצב רפאל עוזיאל, איש החזון והמעש, שבלעדיו לא היה רעיון העיתון בספרדית-יהודית קורם עור וגידים. היכרותו עם העיתונות היהודית-האירופית ועם העיתונות העות'מאנית – פְּעוּלָה משלל המקורות לידיעות שבעיתונו – ואמונתו בכוחה של העיתונות לקדם את ערכי ההשכלה, הביאו אותו למסקנה נחרצת בדבר נחיצותו של עיתון לבני העדה הספרדית. באלו המילים הציג את עמדתו בפני הקוראים בפתח דבריו שבגיליון הראשון: "לה מאנקאנסה די דיטה קוזה אין אונה נאסייון איס מונג'ו דאנייו פארה טודו..." (היעדרו של דבר שכזה [עיתון] [מחיי] עם, הוא נזק גדול לכול)

33 Goffman, "Izmir" (הערה 21), p. 133.

34 גרבר וברנאי, יהודי איזמיר (הערה 22), עמ' 9.

35 בתי הספר של מוסדות החינוך היווניים והארמניים ובתי הספר העות'מאניים החדשים באיזמיר הקנו לתלמידיהם את ידיעת השפה הצרפתית. ראו: Ali Budak, "The French Revolution's Gift to the Ottomans: The Newspaper, The Emergence of Turkish Media", *International Journal of Humanities and Social Science*, 2 no. 19 (2012), p. 158. גם בבתי הספר היהודיים באיזמיר לימדו את השפה הצרפתית, אם כי רק החל משנות השישים של המאה התשע עשרה: תחילה בבית הספר של ז'אק מזרחי (1864) Jack Mizrahi, והחל מ-1873 גם בבית הספר של כ"ח. ראו: Galante, *Histoire des Juifs* (13), v. 3, pp. 66-68 (הערה 13).

36 Goffman, "Izmir" (הערה 21), p. 128. מחקרו של עלי בורדאק גורס כי העיתון הצרפתי הראשון שיצא באיזמיר היה *Le Smyrien* (1824), שהפך לאחר זמן קצר ל-*Le Spectateur Oriental*. ראו שם (הערה 35), עמ' 160-161.

(שערי מזרח, גיליון 1, ל' בכסלו תר"ו 5605, עמוד 1).³⁷ מדברי עוזיאל עולה כי הוא ראה בעדה הספרדית נצר ייחודי של העם היהודי, שמיקומו הגיאוגרפי, שפתו ותרבותו שונים מאלה של יהודי אירופה.³⁸ הואיל ובאותה עת כבר צרכו יהודי אירופה עיתונים יהודיים-מקומיים בארצות מושבם בשפות גרמנית, צרפתית ואנגלית, החליט עוזיאל ליטול על עצמו את האתגר החלוצי פורץ הדרך של ייסוד העיתון הראשון בספרדית-יהודית. כיוון שלתפיסתו היה עיתון שכזה בבחינת צורך לאומי, הוא לא הסתפק בהקמת עיתון קהילתי-מקומי בעירו איזמיר, אלא ביקש מלכתחילה לכוון עיתון לכלל בני העדה הספרדית במרחב העות'מאני. סביר להניח כי מניע נוסף להחלטתו זו היה כלכלי, שכן הרחבת מעגל הקוראים הבטיחה את הגדלת ההכנסות וחיוקה את התשתית הפיננסית שנדרשה להוצאת העיתון.

עוזיאל הכשיר אפוא, עוד בטרם צאתו של הגיליון הראשון לאור, רשת מפיצים שניתן היה לרכוש אצלם מנוי לעיתון. ברשימה שהתפרסמה בגיליון הראשון צוינו שמות חמישה סוכנים בערים הבאות (נוסף על איזמיר): קוסטאנטינופולי (אסטנבול), בוקאריסט (בוקרשט), ששימשה מרכז הפצה לוולאכיה ולמולדביה), רודוס, אדרינופולי (אדירנה) וקאניאה (העיר חאניה בכרתים).³⁹ העובדה שלעוזיאל היה סוכן בקהילה הקטנה קאניאה אך לא בשאלוניקי הגדולה, עשויה ללמד כי נקודות ההפצה שהקים בתחילה נסמכו על קשרים אישיים, משפחתיים או מסחריים, שכן הוא עצמו עסק במסחר והיו לו בוודאי מכרים בקהילות היהודיות באזור הים התיכון ובבלקן. ב-30 בינואר 1846 (גיליון 3, ג' בשבט, תר"ו), נתפרסם כי שאלוניקי נוספה לרשימת הערים שהיה בהן סוכן, וב-25 ביוני באותה שנה (גיליון 10), התווספה גם בירות כמרכז הפצה בסוריה, אולי בעקבות ההיכרות עם תושב העיר רפאל יצחק אלפאנדארי ששלח לעיתון מספר איגרות, כפי שיתברר להלן. עם זאת, יש להבהיר כי העיתון נקרא גם בקהילות שבהן לא היה ל'שערי מזרח' סוכן: כך למשל, התפרסמו בעיתון מספר ידיעות והודעות ששלח ראש הקהילה היהודית במלטה, א' א' קוריאה, ששימש גם סוכן העיתון 'קול יעקב' [The Voice of Jacob] באי (גיליון 6, כ"ז באדר 5606, עמ' 46). קוריאה אף הגדיל לעשות, והשתמש ב'שערי מזרח' כערוץ לתכתובת עסקית-אישית, כאשר שלח מעל דפי העיתון מכתב בענייני

37 העיתון נדפס בכתב ספרדי-בינוני ("כתב רש"י") ולפי כללי התעתיק העברי המסורתי של השפה.

38 המילה "נאסייון" מופיעה ב'שערי מזרח' בהקשרים שונים, ומשמשת בשלושה מובנים: קהילתי, עדתי ולאומי. להלן דוגמאות לשלושת המובנים: (א) במובן הקהילתי היא מופיעה בהקשר לקהילת איזמיר, כאשר ח' א' א', שמתלונן על איכות הבשר הגרועה בעיר, מביע תקווה כי התלונה תגיע לידיעת "מנהיגי העם הגדולים" ("לוס ריז'וריס גראנדיס די לה נאסייון"), כלומר, למנהיגי הקהילה שבעיר (גיליון 4, עמ' 32); (ב) במובן העדתי היא מופיעה בהקשר לעדה היהודית-הספרדית, בדומה לציטטה שלמעלה; (ג) במובן הלאומי היא מופיעה בהקשר לעם היהודי, כמו למשל במשפט "סוב'רי לה אמונה, אי סוב'רי לוס אוזוס די לה נאסייון" (אודות האמונה, ואודות המנהגים של העם) (גיליון 2, עמ' 11).

39 העיר קאניאה נזכרת ב'שערי מזרח' גם בשם "כאנייא". ראו: שם, גיליון 6, עמ' 43.

מסחר לאדון אלפאנדארי הנזכר למעלה, אחרי שזה לא ענה על מכתבו (גיליון 13, כ"ז באב 5606, עמ' 100).⁴⁰

מכשול אפשרי בהצלחת העיתון ראה עוזיאל במגבלות שהציבה לדעתו השפה הספרדית-יהודית, שאותה כינה "לינגואה איספאניולה ליב'אנטינה" (שפה ספרדית לבנטינית), ככלי לתקשורת ולהבעה. מגבלות אלה היו העדר נוסח אחיד והברדלי עגה בין-קהילתיים, שסיכלו יכולת לתקשורת תוך-עדית, אוצר מילים מצומצם והעדר מבנה דקדוקי. לדבריו, "קלקלו" ("רונפירון") היהודים-הספרדים את השפה הספרדית האמתית – "לה ב'יד'ראד'ירה לינגואה איספאניולה" – במזגם לתוכה מילים משפות שונות, ובדברם אותה כל אחד כפי רצונו.⁴¹ את הקולר לבעייתיות הזו הוא תלה בנסיבות חיייהם הקשות של היהודים-הספרדים אחרי ש"יצאו" מספרד (עוזיאל לא השתמש במילה 'גירוש'), דבר שמנע מהם ללמוד ולטפח כיאות את שפת מורשתם.⁴²

ג. לשאלת הופעתו של העיתון 'לה בואינה איספיראנסה' (1842) ולכירור השם פינקרלי

שנים רבות נחלקו הדעות בשדה המחקר בשאלה האם עוזיאל הוציא עיתון בשם 'לה בואינה איספיראנסה' שלוש שנים קודם שהוציא את עיתונו 'שערי מזרח'. ההיסטוריונים מאיר קיזרלינג ומואיז פראנקו נמנעו מלהזכיר עיתון זה, ונראה כי כלל לא סברו שיצא,

40 גיליונות 2, 9, 13. ההודעה המסחרית נוגעת לעניין הגעת משלוח של סכיני מילה מאנגליה; לדעת הכהן, ייתכן כי למשפחת עוזיאל היו קרובי משפחה במלטה, שכן בשנת 1862 הגישה רעייתו רג'ין בקשה לקונסול הכללי של איטליה באיסטנבול לבקר עם שלושת ילדיה באי. ראו: Cohen [Hacohen] (הערה 1) "Un 'bien conocido negociante'".

41 עוזיאל תיאר את השפה הספרדית-היהודית כ"נחלת אבותינו מעולם", והיא הייתה בעיניו נציגה נאמנה למורשת ההיסטורית והתרבותית של יוצאי ספרד. עם זאת, אופן הדיבור ה"משובש", לדבריו, של היהודים-הספרדים, גרם לטענות נגדם מצד יהודי אירופה שהם אינם יודעים כיאות את השפה. עוזיאל הבטיח לקוראיו כי בגיליונות העתידיים של העיתון הוא יעסוק בהיבטים ההיסטוריים של מורשת ספרד ובהשתכחות השפה הספרדית "האמתית" מהם, אולם הבטחה זו לא מומשה, לפחות לא בגיליונות שבנמצא; ראו: 'שערי מזרח', גיליון 1, עמ' 1, הקדמת המחבר ("הקדמה דיל קומפונדור").

42 בעוד שאת גירוש יהודי ספרד תיאר עוזיאל כ"ציאה" ("סאליירון די לה איספאנייה", יצאו מספרד), הרי שאת הגירתם של היהודים-האשכנזים לאמריקה כינה "גירוש". וכך הוא הסביר לקוראים את פירוש המילה "אימיגראסיון": "לה אימיגראסיון (גרוש) די לוס ג'וד'יוס איאורופיאוס אין אמריקה איס די מונג'ו טיימפו" (ההגירה (גירוש) של יהודי אירופה לאמריקה היא מזה זמן רב (גיליון 12, עמ' 92); פירוש זה מעקר את המשמעות האכזרית שבאירוע ההיסטורי הטראומטי של גירוש ספרד, שכן לפיו, היהודים יצאו, או לכל היותר "היגרו", מספרד, ממש כשם שיהודי אירופה היגרו מארצות יבשתם.

וכך גם אברהם גאלאנטי.⁴³ לעומתם, משה דוד גאון ואברהם יערי סברו כי העיתון יצא לאור, והוא אף נזכר כפריט ביבליוגרפי בספריהם, אף כי הם עצמם לא ראו כל גיליון שלו.⁴⁴ נראה כי הם ביססו את דעתם על דברי ההקדמה של עוזיאל בגיליון הראשון של 'שערי מזרח', שבהם הזכיר את המודעות שפרסם בעיתונות היהודית באירופה בשנת 1842, בדבר כוונתו להוציא עיתון בשם 'לה בואינה איספיראנסה'. לסברתם של גאון ויערי שותפים גם ברוך מבורך, אבנר לוי, אסתר בנבסה ואהרן רודריג, ועוד.⁴⁵ בניגוד לדעתם, הרי שמשה קטן, עורך הביבליוגרפיה 'העתונות בלאדינו' של גאון, סבר כי דברי עוזיאל בעניין הוצאת 'לה בואינה איספיראנסה' אינם ברורים דיים, ויתכן כי הוא רק התכוון להוציא את העיתון.⁴⁶ סברתו של קטן זכתה לביסוס מחקרי של דוד בוניס שביקש להוכיח, בהסתמך על ניתוח לשוני ותוכני של דברי ההקדמה של עוזיאל בגיליון הראשון של עיתונו וסריקת עיתונים יהודיים מאירופה, שעוזיאל רצה להוציא את העיתון, אך נרתע בסופו של דבר מלעשות זאת בגלל שיקולים כלכליים.⁴⁷

עניין נוסף שהיה טעון בירור והתלבן אף הוא במאמר זה של בוניס הוא שאלת שמו של עוזיאל. קייזרלינג ציין בספרו *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, כי שם עורך העיתון 'שערי מזרח' היה פינצ'ירלי (*Pincherle*), ומכאן ואילך התגלגל השם בגרסה זו או בגרסאות *R. Raphael Pincherle*, פינצ'ירלה (ב' מבורך) וכיו"ב. לטענת בוניס, טעותו של קייזרלינג נבעה מאזכור שמותיהם של רפאל עוזיאל ושל שני האחים ממוצא יהודי-איטלקי, יצחק ודוד פינצ'ירלי מהחברה *Messrs. Isaac Pincherle and Co.*, בידיעות מאיזמיר שהתפרסמו

43 העיתון אינו נזכר ברשימת העיתונים שמביאים מאיר קייזרלינג, מואיז פראנקו ואברהם גאלאנטי בספריהם. ראו: Kayserling, *Biblioteca española-portuguesa-judaica* (הערה 1), pp. 112-113; Franco, Moise, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire Ottoman, depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris 1897, p. 278; Galante, *Histoire des Juifs* (הערה 13), v. 3, p. 74

44 גאון, העתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה (הערה 1), פריט 43; אברהם יערי, "הדפוס העברי באזמיר", ארשת 1 (1958), עמ' 144, פריט 77.

45 ברוך מבורך [מבורך], "ניצניה של העיתונות היהודית ההיספניולית בעולם", העיתונות היהודית, יד לקורא יט, א-ב, תש"ם, עמ' 35-46; מבורך, "פוארטאס דל אורינטה" (הערה 1), עמ' 213-216; אבנר לוי, "העתונות היהודית באיזמיר" (הערה 5), עמ' 87; בנבסה ורודריג, יהודי ספרד (הערה 9), עמ' 84-85. הכהן מציין במאמרו רשימת מחקרים נוספים מאחת עשרה השנים האחרונות שכותביהם נסמכו על גאון, וביניהם גם מאמרי אודות אהרן חזן ועיתונו 'לה בואינה איספיראנסה'. ראו: Cohen [Hacohen], "Un bien conocido negociante" (הערה 6), p. 233; Rachel Saba Wolfe, "The journal 'La Buena Esperansa' and its battle for reforms in the Jewish community of Izmir", in Paloma Díaz-Mas and Maria Sánchez Pérez (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, CSIC 2010, pp. 141-149

46 גאון, העתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה (הערה 1), עמ' 28.

47 Bunis: "Earliest Judezmo" (הערה 1), pp. 33-37.

בשנת 1842 בעיתונות היהודית-האירופית.⁴⁸ האזכור המשותף גרם לכך שקייזרלינג קבע כי עורך 'שערי מזרח' היה פינקרלי, מבלי שציין כלל את שמו של עוזיאל; בעקבות טעותו של קייזרלינג, החלו החוקרים שבאו אחריו להוסיף את השם 'פינקרלי', בגרסאות שונות, לשמו של עוזיאל העורך.

הסקותיו של בוניס בעניין העיתון 'לה בואינה איספיראנסה' ומקור הטעות בשרוב השם פינקרלי יחד עם שמו של עוזיאל התקבלו על ידי החוקרת אולגה בורוביה, המוסיפה במחקרה האחרון עוד ידיעות אודות מעורבותם של שני האחים בפעילויות למען יהודי הלבנט, ידיעות השואבות מפרסומים בעיתונות היהודית-האירופית. עם זאת, דומה כי טענתה המרכזית שעוזיאל הוציא את עיתונו בשיתוף פעולה עם האחים פינקרלי לא הוכחה, והיא נותרה ללא בסיס.⁴⁹

ד. העיתון, החזון וביטוי בתכנים

גם אם לא צלחה התוכנית הראשונה של עוזיאל להוציא לאור את העיתון 'לה בואינה איספיראנסה', הרי שהוא נותר נאמן לשאיפתו להוציא עיתון בשפה הספרדית-היהודית. ביום שישי ל' בכסלו תר"ו, (29.12.1845) הוא הגשים את חזונו, והגיליון הראשון של 'שערי מזרח' נדפס בעירו איזמיר. במרוצת החודשים שבהם יצא העיתון, הגיעה תפוצתו באימפריה העות'מאנית מבוקרשט בצפון עד לבירות בדרום, משאלוניקי במערב עד לאיזמיר במזרח, כולל באיי רודוס וקרתים. 'שערי מזרח' יצא באורח סדיר בדרך כלל פעמיים בחודש להוציא אי אלו עיכובים. בחודש ניסן, למשל, לא יצא הגיליון כלל (לאותו חודש נועד גיליון 7), ובין גיליון 7 שיצא בג' אייר תר"ו (29.4.1846) לבין גיליון 8 שיצא בג' בסיון תר"ו (28.5.1846) חלף כחודש. הופעתו של גיליון 16 התעכבה שבעה שבועות.⁵⁰

48 באותה עת התגוררו יצחק ודוד פינקרלי באורח זמני באיזמיר. שמו של דוד נזכר בדיווחים מאיזמיר לעיתונות היהודית על אסון השריפה הגדולה שפרצה בעיר (29.7.1841). האחים פינקרלי היו מעורבים בהעברת כספי התרומות של משה מונטיפיורי לבנייתו מחדש של תלמוד התורה, ושמו של יצחק אף נזכר ב'שערי מזרח' כמי שתרם בעצמו כספים למלאכת השיקום (גיליון 5). ראו: Bunis: "Earliest Judezmo" (הערה 1), pp. 37-41.

49 Borovaya, "The Emergence of the Ladino Press" (הערה 5), pp. 64-67. הכהן סובר אף הוא כי קביעתה של בורוביה בנוגע לשיתוף הפעולה בין האחים פינקרלי לעוזיאל בהוצאת העיתון לא הוכחה. ראו: (הערה 6) Cohen [Hacohen], "Un 'bien conocido negociante'" p. 234.

50 גיליון 15 יצא בכ"ה באלול תר"ו (16.9.1846), ואילו גיליון 16 יצא בט"ו בחשוון תר"ז (4.11.1846). סיבת האיחור בהוצאת העיתון יכולה הייתה לנבוע מחגי חודש תשרי, מקשיים כלכליים או מהיסוסיו של עוזיאל בנוגע להמשך הוצאת העיתון.

דמי המנוי לעיתון נגבו על בסיס שנתי, והמחיר חושב בערכי המטבע הספרדי 'דורו'.⁵¹ את דמי המנוי צריך היה לשלם מראש לשנה, אך מהפצרותיו החוזרות ונשנות של עוזיאל בקוראים לשלם את חובם ניתן להבין כי היו מנויים שהתחייבו לשלם ולא עמדו בכך, או ששילמו באופן חלקי בלבד.

בית הדפוס בו נדפס העיתון היה של האנגלי ג' גריפ'יט, שהדפיס בעיקר ספרי תנ"ך או חלקים ממנו בלוויית תרגום לספרדית-יהודית עבור המיסיון הפרוטסטנטי האנגלי.⁵² שנה אחר כך יידפס בבית דפוס זה קונטרס 'שועת עניים' (איזמיר, 1847), המגולל מנקודת מבטם של העניים בקהילה את סיפור הפילוג החריף בינם לבין העשירים, על רקע מס הגאבילה שהוחל על הבשר. בשיאו של המשבר, אף איימו העניים להתנצר.⁵³ לכאורה, העובדה שהן העיתון שהטיפ לערכי ההשכלה והחינוך המודרני, 'שערי מזרח', והן הקונטרס, המהווה כתב מחאה חריף כנגד עשירי העיר ורבניה, נדפסו בדפוס גריפ'יט עשויה להוביל למסקנה כי מי שעמד מאחורי בית הדפוס אפשר לגורמים בקהילה שחרגו מהקונצנזוס המקובל, ואף אולי עודד אותם, להשמיע את קולם.⁵⁴ אלא שנראה כי הסיבה לכך פרוזאית בהרבה: בורוכיה מצביעה על כך שבשנים 1845-1846 לא פעל בית דפוס יהודי באיזמיר, והדפוס היחיד בעיר היה זה של גריפ'יט.⁵⁵ עם זאת, נראה כי השאלה ההיפותטית עדיין תקפה: במידה והתקיים בית דפוס יהודי בעיר, האם היו חורגים בו מהמקובל ומדפיסים לראשונה, לצד ספרות רבנית מוסכמת, גם עיתון חדשני וקונטרס בעל אופי חתרני, או שמא דווקא היעדרו של בית דפוס כזה סייע לפרסומם?

- 51 המטבע הספרדי שימש מטבע בינלאומי שחיר במדינות רבות בעולם.
- 52 יערי, "הדפוס העברי באזמיר" (הערה 44), עמ' 108. עד להוצאת העיתון 'שערי מזרח' הדפיס בית הדפוס גריפ'יט תנ"ך מתורגם לספרדית-יהודית (1838) (שם, עמ' 144 פריט 75), וספר תפילות נוצרי (1844) בשם 'איל ליברו די אוראסיינוניס: סיגון איל אוזו די לה קהילה דיל משיח אין אינגליטיירה אי אירלאנדה' (רב הכהן, "הדפוס העברי באזמיר", קרית ספר סד, ד [תשנ"ב-תשנ"ג], 1406, פריט 3).
- 53 ראו: סבע-וולף, "שועת עניים" (הערה 29).
- 54 בונים העלה את ההשערה שעיתון 'שערי מזרח' נדפס בדפוס גריפ'יט כדי להימנע מהתנגדות הממסד הרבני בעיר שפיקח על בתי הדפוס ונתן את הסכמתו, כמעט באופן בלעדי, לפרסומים בנושאי מסורת ודת. ראו: p. 9 (הערה 1) "The earliest", Bunis; בניגוד לבונים, בורוכיה טוענת כי עוזיאל לא נרדף על ידי הרבנים שהיו פתוחים לתרבות היהודית-האירופית ולתרבות הנוצרית. היא מבססת את קביעתה על דבריו של רב העיר, פינחס די סיגורה, בעיתון הצרפתי *L'Echo de l'orient* (איזמיר, שנת 1840 בקירוב), שקרא להבנה הדדית בין יהודים לנוצרים מהטעם ששתי הקבוצות מאמינות ב"ברית הישנה". ראו: Olga Borovaya, *Modern Ladino culture: press, belles lettres, and theater in the late Ottoman Empire*, Bloomington c2012, pp. 31-32; אלא שנראה כי קריאת רב העיר להבנה הדדית נבעה מהרצון להשכיח יחסי שלום בין שתי העדות, ולא בשל הסכמתו לפעולות התעמולה של המיסיון. יתרה מזו, ספרי השו"ת של התקופה מלמדים על מלחמת החורמה שנלחמו הרבנים במיסיונרים שבעיר. על יחס רבני איזמיר כלפי פעילות המיסיון ראו: סבע-וולף, "שועת עניים" (הערה 29), עמ' 11-13.
- 55 p. 70 (הערה 5) Borovaya, "The Emergence of the Ladino Press". כפי שיתברר להלן, בית הדפוס העסיק דפוס ("מעתיק") יהודי.

שישה עשר הגיליונות של ‘שערי מזרח’ מצויים בעותק יחיד בעולם בירושלים, חלקם בבית הספרים הלאומי (גיליונות 1-9), והיתר בספריית מכון בן-צבי (גיליונות 10-16).⁵⁶ הגיליונות הנמצאים בבית הספרים הלאומי אינם שלמים, וחסרים בהם לא מעט עמודים.⁵⁷ הגיליון ה-16 נושא את התאריך ט”ו חשוון תר”ז (16 Heshvan 5607) [4.11.1846], אך אין לדעת אם היה זה הגיליון האחרון, שכן עוזיאל לא הודיע בגיליון זה או בגיליונות קודמים על סגירת העיתון.⁵⁸ מבחינה חזותית, עמוד השער של כל גיליון נושא את ראשי התיבות ‘בס”ד’ שמתחתם שם העיתון, ולמטה ממנו איור גרפי קטן. הן ראשי התיבות והן שם העיתון מודפסים בכתב מרובע. מתכונת זו זהה במדויק למתכונת העמוד הראשון של קונטרס ‘שועת עניים’, שאף הוא פותח ב’בס”ד’ ומציג את אותו איור גרפי מתחת לתת-הכותרת. להוציא את הכותרות הראשיות של העיתון, העיתון והקונטרס נדפסו באותו גופן של אותיות רש”י (כינויו של הכתב הספרדי-בינוני).

מתחת לשם העיתון נדפס בכתב מרובע פסוק בעברית מספר מלאכי: “כִּי מִמְזַרְח שָׁמֶשׁ יָעַד מְבוֹאָה גְדוֹל שְׁמֵי בְּגוֹיִם וּבְכָל מְקוֹם מְקַטֵּר מִגֶּשׁ לְשָׁמַי וּמְנַחָה טְהוֹרָה כִּי גְדוֹל שְׁמֵי בְּגוֹיִם אָמַר ה' צְבָאוֹת” (מלאכי א, יא). מתחתיו, בכתב קטן יותר ובאותיות רש”י, מופיע התרגום

56 גיליונות 1-15 נתרמו לבית הספרים הלאומי על ידי משה אהרן מלאך, המוציא לאור של העיתון ‘איל אביניר’ (*El Avenir*) משאלוניקי (Thessaloniki), באמצעות הסופר וחבר הכנסת אברהם אלמליח, ובתיווך משה דוד גאון. כך כתב מלאך בהקדמה לאוסף הגיליונות: “לכבוד האדון הנכבד אברהם אלמליך בעבור בית הספרים הלאומי בירוש”תו [בירושלים תבנה ותיכונן] מא”ם [משה אהרן מלאך] ס”ט”. בהקדמה נוספת פנימית נכתב כי “צרור הגיליונות של העיתון” “נמסר ע”י מר משה אהרן מלאך משאלוניקי באמצעות הסופר אברהם אלמליח”, ו”בהשתדלות מ.ד. גאון”; גיליון 16 מהווה חלק מהאוסף של יצחק רפאל מולכו יליד שאלוניקי, פעיל ציוני, סופר וחוקר של התרבות היהודית-הספרדית.

57 בכל גיליון היו ארבעה דפים, וכל דף נחלק לשני עמודים, כך שבסך הכול כלל כל גיליון שמונה עמודים. להלן פירוט הגיליונות בהם חסרים עמודים: גיליון 1: קרוע ומרופט ברובו, חסרים עמודים 3,4,5. הקרעים שניתנים לקריאה שוחזרו בידי ברוך מבורך; גיליון 2: בעותק המצולם במכון בן-צבי חסרים עמודים 15,16. גיליון 3: חסרים עמודים 19,20,21,22; גיליון 4: חסרים עמודים 29,30,31 גיליון 7: חסר עמוד 56; גיליון 8: חסרים עמודים 63,64 גיליון 9: חסרים עמודים 69,70,71,72. הגיליונות שבמכון בן-צבי מצויים בשלמותם.

58 העובדה שגיליון 16 לא היה ברשות מלאך אלא ברשות מולכו מעידה על כך שאוסף מלאך לא היה מלא, ולא הכיל את כל הגיליונות; ייתכן, אפוא, שהעיתון המשיך להופיע גם אחרי 4.11.1846, והגיליון או הגיליונות האחרונים לא השתמרו. כיוון שהמנוי נמכר מראש לשנה, לא מן הנמנע שעוזיאל היה מחויב להשלים את שנת המנוי ולהוציא עוד כשלושה גיליונות עד לאמצע חודש כסלו תר”ז (דצמבר 1847). עם זאת, יתכן שעוזיאל, שנואש לגמרי מעתידו של העיתון שסבל ממיעוט מנויים ומעיכוב בתשלומי המנויים הקיימים, החליט להפסיק את הוצאתו כליל עוד בטרם נשלמה השנה. במקרה זה היה על עוזיאל להודיע למנויים על סגירת העיתון ולהחזיר כספים למי ששילמו מראש לשנה; מכל מקום, נראה כי העיתון לא האריך זמן רב אחרי ה-4.11.1846, כפי שעולה מידיעה שהתפרסמה ב-19 במרס 1847 בעיתון *The Jewish Chronicle* ואשר בישרה על סגירת העיתון ב-1 בדצמבר בגלל היעדר תמיכה. ראו: 72, p. Borovaya, “The Emergence of the Ladino Press” (הערה 5).

לארמית של אותו פסוק (תרגום יונתן). מספר הגיליון, מקום ההוצאה (איזמיר), התאריך העברי ופסוק קצר שבו משובצת השנה העברית, "ש' [שנת] וקול ה'ת'ו'ר נשמע בארצנו (הת'ר") (שיר השירים ב, יב), מופיעים בשורה ממוסגרת מתחת לכותרת ולתת הכותרות. החל מגיליון 14 נוספה כותרת משנה בספרדית-יהודית 'או פואירטאס דיל אוריינטי', [או שערי המזרח] "O Puertas del Oriente", ופסוק מספר ישעיה שהחליף את הפסוק מספר מלאכי: "וּפְתָחוּ שְׁעָרֵיךָ תָּמִיד וְיִזְמוּ וְלֵילָה לֹא יִסְגְּרוּ לְהַבִּיא אֵלֶיךָ חַיִּל גּוֹיִם וּמַלְכֵיהֶם נְהוּגִים" (ישעיה ס, יא), הפעם ללא תרגום יונתן. ייחודם של הפסוקים ממלאכי ומישעיה שהם נושאים את רוח הגאולה לפי חזון הנביאים ומדמים קיום אפוקליפטי של אחרית הימים שבו היהודי ואלוהיו זוכים להכרה כלל-עולמית. הפסוק ממלאכי מדגיש את הפן האוניברסליסטי של אלוהי ישראל, אשר האנושות בכל אתר בעולם מכירה בקיומו,⁵⁹ והפסוק מישעיה מצביע על ירושלים כמרכז עולמי אליו נוהרים עמים ומלכיהם מכל מקום ומקום בתבל כדי לעבוד אותו. משמעויות מרומזות נוספות הן חשיבות המזרח כמקום שבו עולה וזורחת השמש עוד מקדמת דנא (דברי מלאכי), והסמליות של שערי ירושלים הנפתחים לעולם (דברי ישעיה), אולי בדומה לשערי הלבנט הנפתחים בעזרת 'שערי מזרח'.⁶⁰

האם בבחירת הפסוקים לעיתון הושפע עוזיאל מהחזיונות הנוצריים-המשיחיים שרווחו בתקופתו?⁶¹ לכאורה, אפשר למצוא תימוכין להשערה זו בדיווחי המיסיון הפרוטסטנטי. בחודש

59 ניתן לפרש את הפסוק ממלאכי על פי תפיסה אוניברסליסטית, האומרת שכל העמים בעולם מכירים בגדולת ה' ועובדים אותו בכל מקום, וניתן גם לפרש אותו על פי תפיסה בדלנית האומרת כי תלמידי החכמים היהודים הפוזורים בין העמים בגולה הם אלה שעובדים את ה' (רש"י). ראו: משה ויינפלד, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבדלנית בתקופת שיבת ציון", ליקוטי "תרביץ" א': מקראה בחקר המקרא, י"ל מאגנס, ירושלים 1979, עמ' 42-57. נראה כי עוזיאל נטה לפרשנות האוניברסליסטית, שכן גם הפסוק שציטט מישעיה מייצג את אותה רוח קוסמית כלל-עולמית.

60 ייתכן כי בשם 'שערי מזרח' מובלע גם רמז לכוח השלטון של הממשל. "השער העליון" היה כינוי לסולטאן, הראשות העליונה והאבסולוטית שעמדה בראש הממלכה העות'מאנית. (ראו: חיים זאב הירשברג, "תורכיה ועלילת הדם, עמדת שלטונות הקיסרות העות'מאנית בעלילות הדם", מחניים ק", תשכ"ו, עמ' כו-לא). ייתכן כי עוזיאל, שנוקק לרישיון מיוחד כדי להוציא את העיתון, בחר בשם שטבועה בו המילה 'שער', על מנת לרצות את השלטון. קבלת הרישיון ארכה כנראה מספר חודשים, שכן מיום הוצאת הגיליון הראשון של העיתון ועד לקבלתו חלפה קרוב לחצי שנה. רק בגיליון 9 ("ז בתמוז תר"ו, 11.06.1846) יכול היה עוזיאל להודיע חגיגת כי קיבל את הרישיון באופן רשמי, והוא הודה על כך לסולטאן עבד אל מג'יד בדברי שבה והלל בעמוד הראשון של העיתון.

61 לקראת סוף המאה השמונה עשרה וראשית המאה התשע עשרה התעוררו בקרב חוגים פרוטסטנטיים בבריטניה ובארה"ב אמונות משיחיות על רקע של ציפיות מילניריות. חוגים אלה האמינו שהיהודים יקבלו את הנצרות ויחזרו לארץ ישראל, שם תקום מחדש מלכות דוד ושלמה. כדי לממש את חזונם החליטו להתחיל לפעול בקרב הקהילות היהודיות שבאימפריה העות'מאנית. היעד הראשון לפעילותם היה העיר איזמיר, לשם הגיעו שליחי המיסיון האמריקני בשנת 1820. ראו: לאה ברונשטיין-מקובצקי, "פעילות המיסיון האמריקאי בקרב היהודים באסתנבול, שלוניקי ואיזמיר", בתוך: ימי הסהר, מינה רוזן (עורכת), תל-אביב 1996, עמ' 275-277; 78, p. *Jewish Intelligence*, 1846.

מרס 1846 ציטט כתב העת המיסיונרי בלונדון, ה־*Jewish Intelligence*, ידיעה מהעיתון היהודי בלונדון, *The Jewish Chronicle*, כי באיזמיר עומד לצאת עיתון חדש בספרדית-יהודית בשם 'שערי מזרח'. כתב העת העלה את ההשערה כי מדובר ביוזמה של אחד מתלמידיהם באיזמיר, רפאל עוזיאל, שהכומר השליח ג' סולב (Rev. G. Solbe) דיווח עליה חודשיים קודם לכן.⁶² מדוע החשיבו אנשי המיסיון את עוזיאל כתלמידם? האם נכח במפגש או השתתף בסמינר שארגן המיסיון, או שמא למד בנעוריו בבית הספר של המיסיונר האמריקני יאשיה ברויאר (Josiah Brewer), שבו למדו בניהם של גדולי הסוחרים האירופיים והאמריקניים באיזמיר?⁶³ קשה לענות על השאלות הללו ללא מידע נוסף לגבי קשריו של עוזיאל עם המיסיון באיזמיר ולגבי טיבם. מכל מקום, יש להתייחס בזהירות לדיווחי המיסיון אודותיו, שאולי היו מוגזמים בגלל נטיית השליחים להאדיר את הצלחותיהם, וזאת לנוכח המאמצים הרבים שהשקיעו בניסיונות להמיר יהודים לנצרות.⁶⁴ אל מול ענף השאלה המרחף האם קיים עוזיאל קשרים עם המיסיון, ואם כן, מה הייתה תכליתם, דומה כי דווקא בירור התכנים של טורי האמונה שכתב, כפי שנראה להלן, עשוי לחדר את הבנתנו לגבי תפיסתו הדתית וטיבן של האדיאות שביקש לקדם באמצעות העיתון.⁶⁵

62 p. 237 (הערה 13), "Un 'bien conocido negociante'" Cohen [Hacohen].
63 הכומר יאשיה ברויאר (1796-1872), שליח המיסיון האמריקאי באיזמיר, הגיע לאיזמיר מארה"ב בשנת 1826 כדי לפעול בקרב היהודים. הוא לא הצליח ועזב את העיר. בשנת 1830 חזר לאיזמיר ושהה בה שמונה שנים. עם בואו, פתח בעיר בית ספר לאליטה של בני הסוחרים העשירים מאירופה ומאמריקה. ברויאר סירב למשכורת שהוצעה לו מטעם 'חברת הגבירות' הפרוטסטנטית בבוסטון, והעדיף לקבל את שכרו ישירות מהורי התלמידים. ראו: ברונשטיין-מקובצקי, "פעילות המיסיון" (הערה 61), עמ' 277. אם אומנם למד עוזיאל בבית הספר הזה, הרי שלפי תאריך הלידה שלו הוא היה לפחות בן ארבע עשרה בעת תחילת לימודיו שם.

64 כך למשל, בעת משבר 'שועת עניים' בשנת 1847, דיווח המיסיון האמריקני באיזמיר על מספר רב של יהודים שהביעו את הכרתם בנצרות וביקשו להתנצר, אך לא מימשו זאת מטעמים כלכליים. היו אלה קרוב לוודאי העניים שבעיר, שהשתמשו באיום ההתנצרות כדי להשפיע על הרבנים לצדד בהם במאבקם נגד העשירים. ראו: סבע-וולף, "שועת עניים" (הערה 29), עמ' 77-79. הציפיות להמרות דת נרחבות נכזבו בסופו של דבר, ויהודים מעטים בלבד השתמדו. על מספרי המומרים לנצרות ומניעיהם בעקבות הפעילות של המיסיונים השונים (המיסיון האמריקאי, הכנסייה הסקוטית, הכנסייה האנגליקנית והכנסייה הסקוטית החופשית) בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית, ראו: Leah Bornstein-Makovetsky, "Jewish Converts to Islam and to Christianity in Ottoman Empire in the Nineteenth Century", in Mina Rozen (ed.), *Jewish Communities in Turkey and the Balkans 1808-1945*, vol. 2, Tel Aviv 2002, pp. 107-110. על כישלון המיסיון בפעולותיו באימפריה העות'מאנית, ראו: ברונשטיין-מקובצקי, "פעילות המיסיון" (הערה 61), עמ' 288-291; לפי דיווחי המיסיון האמריקאי באיזמיר, בין השנים 1827-1855 התנצרו בעיר שמונה או תשעה יהודים. מתוכם שלושה היו יהודים-איטלקים, שניים מהם ילידי טריאסט ואחד יליד ונציה. בשנת 1845 היו בעיר ישישה 'מחפשים' (Enquirers) שהתקרבו לדת הנוצרית, אך אין עדות כי התנצרו. ראו: שם.

65 הכהן מעלה את ההשערה כי אם אכן נרדף עוזיאל על ידי הרבנים בשל קשריו עם המיסיונרים, הרי

נראה כי השימוש שעשה עוזיאל במסר האוניברסליסטי של חזון הנביאים היה ידוע בתקופתו, והוא אינו ייחודי דווקא לו, אלא קשור לזירה היהודית-הפנימית. במאה השמונה עשרה, ובמיוחד במאה התשע עשרה, מקובל היה לחקוק על קירות בתי כנסת באירופה שמייסדיהם היו מהמשכילים או שהשתייכו לזרם הרפורמי, את הפסוק "כִּי בֵּיתִי בֵּית־תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל־הָעַמִּים" (ישעיה, נו, ז).⁶⁶ השמת הדגש על מסר רוחני משותף שנועד לכלל בני האדם בעולם נועדה להבהיר לסביבה הנוצרית-האירופית את היות היהודים חלק מהרקמה האנושית האוניברסלית, ואת התנערותם מהתפיסה הברדלנית של "עם סגולה" ו"עם לברד ישכון". השקפה זו אפיינה את המשכילים היהודים שפירשו ברוח אופטימית את תנועת הנאורות באירופה, וסברו כי עקרון ההומניזם הפך לעיקרון מנחה בקרב חוגי השלטון והשכבות המשכילות, ולפיכך יש לחתור לשילוב היהודים בסביבתם.⁶⁷ על רקע זה נראה כי שיבוץ דברי הנבואה הכלל-אנושית בשער העיתון נעשה בהשראת הרוח המשכילית באירופה, והוא נועד להעביר לקוראים בלבנט את מסר הנאורות היהודית החדשה. עם זאת, אין להסיק מכך שעוזיאל הזדהה עם מטרות התנועה הרפורמית. נהפוך הוא: עוזיאל, כפי שיתברר בהמשך, שלל בתוקף כל שינוי ורפורמה בדת.

השראת הרוח המשכילית ניכרה גם בבחירת השם לעיתון. דומה כי עוזיאל ראה בעצמו את האיש המבשר, הפותח לרווחה את "שערי המזרח" בפני יהודי הלבנט, כדי להחזיר למקום מושבם את אור הנאורות הנוגה ממערב, אחרי שזוהרו של אור השמש במזרח התעמעם קמעה... קרוב לוודאי שהכיר את המונח הצרפתי ל'עידן הנאורות' – *Siècle des Lumières* (בתרגום מילולי: עידן האורות), ואולי גם את המונחים המקבילים באנגלית *The Age of Enlightenment* (עידן ההארה) – ובגרמנית – *Aufklärung* (עידן ההארה גם כן);⁶⁸ וכיוון שיעד את עיתונו להיות שופרה של תנועת הנאורות היהודית באירופה, הוא הביע תקווה בעת יסודו, כי העיתון יפתח "שערי אור וזיהר" [מלשון זהר]: "אי אב'רירה פואירטאס די לוז אי אלילומברא" (גיליון 1, עמוד 1; המשך הכתוב נקטע בגלל הדף הקרוע). לשון זו של עוזיאל היא לשונם של המשכילים היהודים באירופה שנהגו לתאר, בהשפעת תנועת הנאורות האירופית, את בשורת

שטורי האמונה שבעיתונו נועדו להוכיח את נאמנותו לדת. ראו: Cohen [Hacohen], "Un 'bien conocido negociante'" (הערה 6), p. 237.

66 להלן ארבעה בתי כנסת ידועים באירופה שפסוק זה מופיע על כותליהם: בית הכנסת בארמניולה שבפיימונטה אשר נוסד במאה השמונה עשרה, בית הכנסת הפנ'אלי של וילנה שיוסד על ידי משכילים מקומיים, בית הכנסת האשכנזי הרפורמי 'דאיטשיל' בלודז', ובית הכנסת באוֹפֶרְגֵי באלזס, ששלושתם נוסדו במאה התשע עשרה.

67 ראו: עמנואל אטקס, "לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה", תרביץ נו, א (תשמ"ח), עמ' 4-5.

68 תקופת הנאורות החלה כתנועה אינטלקטואלית במאה השבע עשרה באירופה. התנועה הדגישה את חשיבותו של ערך הרציונאליות ככוח מניע בתפיסת האדם את העולם ובשאיפה לשפר את מצבו. לפי השקפת הנאורות, מטרותיו הרציוניות של האדם הרציונאלי הן ידע, חירות ואושר.

ההשכלה שהפיצו במושגים של "אור" ו"הארה"⁶⁹ עוזיאל עצמו השתמש תכופות במונח 'אור' כדי לתאר את החינוך המודרני המשלב הוראת מדעים יחד עם שפות זרות. כך, לדוגמה, הביע את תקוותיו לגבי הרפורמה החדשה שתיקן הסולטאן במערכת החינוך העות'מאנית: "קי לאס נוב'יס די לה אינייוראנסה סיאן דיספאריסיד'אס. אי לה לוז די אונה בואינה אידוקאסייון ארילומברי אין סוס סודיטוס". (שענני הבורות ייעלמו, ואור החינוך הטוב יאיר בקרב נתיניו); (גיליון 16, עמ' 122).⁷⁰

ניכר מהתבנית החוזרת של העיתון שגובשה מראש ונותרה במידה רבה על כנה גם בגיליונות המאוחרים, אם כי לעיתים השתנה סדר הופעת המדורים, ונוספו או נגרעו טורים. המדור הפותח בגיליונות הראשונים היה טור אישי בענייני "אמונה" מאת עוזיאל. בראש הגיליונות הבאים התפרסמו מכתבים גלויים שהופנו לתושבי איזמיר או ל"יהודי תורכיה" מאישים מקומיים או מתושבי חוץ שהתגררו בדרך כלל בשם כינוי. מדור חדשות נרחב בעיתון הביא ידיעות מהאימפריה העות'מאנית, ביניהן ידיעות רבות שעסקו במסעות הסולטאן עבד אל מג'יד ובצווים ובהודעות מטעמו, וכן ידיעות מרחבי העולם. מקום נכבד הוקדש לידיעות מהעולם היהודי ולידיעות מקומיות מהמתרחש בקהילה, בהן ידיעות הנוגעות לריב 'שועת עניים' שזוכר קודם. מדור מדע שנועד לצעירים הופיע בגיליונות הראשונים, ומדור מסחרי בשם "קומירג'ו" שנועד לסוחרים ולמתווכים באיזמיר ובערי מסחר אחרות באימפריה העות'מאנית חתם את העיתון. מדור זה ריכז ידיעות ממרכזי סחר באירופה ובמזרח התיכון, לרבות איזמיר, והביא מידע לגבי יכולים חקלאיים, יבוא ויצוא של סחורות ומחיריהן, וכן מועדי הגעה והפלגה של ספינות בנמל איזמיר.⁷¹ בעיתון התפרסמה גם מודעת פרסומת אחת של בית מרקחת מקומי באיזמיר, שהציע למשפחות לרכוש חיסון עבור ילדיהן (גיליון 10, א בתמוז תר"ו, 5606, עמוד 80).⁷²

69 ברטל, "לבי במערב" (הערה 12), עמ' 113-114.

70 במילים דומות השתמש עוזיאל בגיליון 13, בשבחו את צווי הסולטאן ("חאטיס") שנועדו להגביר את לימוד המדעים והלימודים המשלימים, והובילו לזריעת אור החוכמה באימפריה: "גראסיאס אה לוס איספ'ורטוס די נואיסטרו גוב'ירנו. לוס ראליוס די לה סינסייא אימפיסארון אה ריספלאנדיר סוב'רי נואיסטראס טייראס. אי טוד'וס פירקוראן די אפרוב'יג'ארסין די איסטה לוז": (תורות למאמצי ממשלתנו. קרני החוכמה החלו להזהיר מעל אדמותינו וכולם מתאמצים ליהנות מאור זה) (גיליון 13, עמ' 97).

71 המדור המסחרי הביא באופן שוטף דיווחים לגבי טיבם של גידולים חקלאיים כמו איכות הזיתים הנמכרים לתעשיית השמן ומחירי סחורות כגון מתכות, נייר, תבלינים, סיגרים, כינון, שמן, סוכר, קפה, צמר, משי, כותנה, תאנים ואפיוס. שפע רב במיוחד של סחורות עבר בנמל איזמיר, מה שעולה בקנה אחד עם היותה מרכז סחר בינלאומי באותה תקופה.

72 שם בית המרקחת "איספייאריאה דיל סירב'ו" (בית מרקחת 'הצבי'), והבעלים שלו היה פאבל'ו ב'אלירי. במודעה לא צוין כנגד איזו מחלה נועד החיסון, שפונה "החיסון הטוב". יתכן שהיה זה החיסון נגד אבעבועות שחורות, שפותח בשנת 1795 על ידי האנגלי אדוארד ג'נר (Edward Jenner). על כל פנים, נראה כי רק משפחות אמידות שידן השיגה לרכוש את החיסון יכלו לחסן את ילדיהן. בית המרקחת שכן בסמוך למשמר הצבאי, מול רחוב בוויאג'דיקה.

על סמך מצאי הגיליונות הקיים (הכולל כאמור גיליונות שאינם מלאים), נראה כי רצונו של עוזיאל לעסוק בהיסטוריה יהודית שעליו הצהיר בגיליון הראשון כמעט ולא התממש, להוציא מאמר אחד בגיליון 7 על יהודי סין וקהילת "קאי-פונג-פ'ו" שהתבסס על ספרו של ג'ימס פיין.⁷³

ד (1). ייעודם של טורי ה"אמונה" והתפיסה הדתית שמאחוריהם

החברה היהודית-הספרדית בראשית המאה התשע עשרה, שהייתה מסורתית ושמרנית באופייה ואשר תרבותה ינקה ממקורות תורניים, לא ראתה בעין יפה כל לימוד שחרג ממסגרת לימודי הקודש, דבר שהקשה מאוד על הפצת בשורת ההשכלה היהודית בקרבה. וכך תיאר מציאות זו עוזיאל:

אין אנטיס און סינטימיניטו טיניאן לוס ליב'אנטינוס קי אילייז ליס קאב'זאב'ה אה קיד'אר סימפרי איניוראנטיס. קריאינדו קי איסטוד'יאר אלגונאס סינטייאס או לינגואז'יס איסטראניירוס. אירה און גראן פיקאד'ו. או קומו אונאס קאב'זאס די קורומפיר או גאסטאר לוס בואינוס פרינסיפייז די ליי או לה בואינה מוראל. [לפני כן, היו ללבנטינים (היהודים הלבנטינים) רחשי לב שגרמו להם להישאר תמיד בורים, בהאמינם שלימוד מדעים ושפות זרות הוא חטא, או גורם שמשחית ומקלקל את עקרונותיה הטובים של התורה או את המוסר הטוב]; (גיליון 13, עמ' 97).

מכשול נוסף בדרך להפצת ההשכלה בקרב יהדות ספרד הייתה העובדה כי בשלהי שנת 1845, זמן ייסודו של העיתון, כבר התבררו השלכות מהפכת ההשכלה על החברה היהודית במרכז אירופה. אף כי רוב המשכילים לא ביקשו לנתק את זיקת היהודים למקורות התורניים ולקיום המצוות, הרי שביסודה הייתה המהפכה חילונית, שכן היא החלישה את מעמדן של מוסדות הדת ונציגיה וערערה על סמכותם הרוחנית הבלעדית, בהצמיחה תרבות חילונית ומוסדות חילוניים.⁷⁴ מבין קבוצת המשכילים הראשונים בגרמניה, שם החלה ההשכלה את דרכה ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה, היו מי שביקשו להיטמע כליל בחברה הגרמנית, והם או צאצאיהם המירו לבסוף את דתם, כמו ארבעת ילדיו ושמונת נכדיו של משה מנדלסון

73 ניתן לומר בכטחה כי בגיליונות 10-16 הנמצאים בשלמותם לא פרסם עוזיאל מאמרים הנוגעים להיסטוריה יהודית. ייתכן כי בגיליונות 1-9 התפרסמו מאמרים כאלה, נוסף על המאמר על יהודי סין שנדפס בגיליון 7, אך אי אפשר לדעת זאת בגלל הדפים החסרים; ג'יימס פיין היה קונסול אנגליה בירושלים בשנים 1845-1863 שאהד את רעיון יישוב היהודים בארץ ישראל וסייע במימושו. הוא התעניין בגורל היהודים בעולם כולו, ובמיוחד בגורל יהודי ספרד וסין. יתכן שעוזיאל העתיק את המאמר מכתב עת יהודי אחר שבו הוא התפרסם, ויתכן גם ששאב את המידע ישירות מספרו של פיין שהתפרסם בשנת 1843. ראו: James Finn, *The Jews in China: their synagogue, their Scriptures, their* history & c, London 1843.

74 שמואל פיינר, *מהפכת הנאורות (הערה 12)*, עמ' 407-408.

שהשתמדרו. מבין ממשיכי תנועת ההשכלה הגרמנית, היו כאלה שדגלו ברפורמציה של הדת ובשינוי המצוות ההלכתיות.

כדי להביא, אפוא, את בשורת ההשכלה היהודית-האשכנזית לחברה היהודית-הספרדית ולשכנע את אנשיה בנחיצותה, נדרש עוזיאל לנתן חומה כפולה: היה עליו להוכיח כי היא אינה נוגדת את ערכי התורה והיהדות, וכי אינה שואפת לשנות את הלכות הדת.

עוזיאל בחר לפיכך, להביא לקהל הקוראים את אותם מקורות יהודיים הרואים בלימוד ובחקירה – בעיקר זו של מדעי הטבע – נדבכי יסוד באמונה היהודית, והקוראים, או אף מצווים, לעסוק בהם. לצורך זה יחד את טורי “האמונה” שבעיתונו: המקור הראשון שממנו בחר לצטט לקוראיו היה הספר ‘שבילי אמונה’ – ששילב בתכניו ענייני דת ואמונה יחד עם מדע – לרב מאיר בן יצחק אלדבי, בן המאה הארבע עשרה מטולידו.⁷⁵ בספר, שהיה חביב על המשכילים היהודים במזרח אירופה ואשר הורפס פעמים רבות בפולין, בגליציה ובלטא, טען המחבר כי חקירת העולם מובילה להכרה באל ובמעשה הבריאה שלו:⁷⁶ “ישעיהו הנביא ע”ה

75 מאיר אלדבי, שבילי אמונה, דפוס דניאל די פונשיקה, אמשטרדם, שפ”ו 1627 (מהדורה שנייה), ג, א.

76 מחבר הספר, מאיר בן יצחק אלדבי (1310-1360 בקירוב), היה פילוסוף דתי שנטה לקבלה. הוא נולד בטולידו, ולפי דבריו היה נכדו של הרא”ש (רבנו אשר בן יהיאל). הוא למד תנ”ך וספרות רבנית, וכשגבר השתלם בלימודי פילוסופיה ומדע. ספרו, אותו סיים בשנת 1360 בירושלים, הוא חיבור אנציקלופדי מקיף בענייני פילוסופיה, מוסר, תיאולוגיה ומדע. החיבור מסתמך במידה רבה על הספר האנציקלופדי ‘שער השמיים’ (1547, ונציה) לגרשון בן שלמה מְאָרֵל בפרובנס, שחי במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. ברומה לספר ‘שבילי אמונה’, גם הספר ‘שער השמיים’ היה חביב על משכילים רבים במאה התשע עשרה, והורפס פעמים רבות בערים שונות באירופה (ראו להלן). על גרשון בן שלמה ראו: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, pp. 554-555; קולט סיראט, “פרק תשיעי: הפילוסופיה היהודית במאה ה”ג”, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975; הספר ‘שבילי אמונה’ נחלק לעשר “נתיבות”, הנחלקות כל אחת ל”שבילים” (במשמעות ‘סעיפים’) העוסקים בסוגיות הבאות: (א) קיום האל, אחדותו, שמותיו ותכונותיו הנשגבות; (ב) בריאת העולם, גיאוגרפיה, אסטרונומיה וארבעת היסודות; (ג) בריאת האדם וחיי משפחה. תת-חלק זה לקוח בחלקו מ’איגרת הקודש’ לרמב”ן; (ד) אמבריוולוגיה, אנטומיה ופיזיולוגיה של האדם; (ה) כללים להיגיינה פיזית ו”נפשית” המתייחסת לעולם הרגשות; (ו) טבעה של הנפש ומדוריה; (ז) קיום המצוות לפי התורה והמסורת הרבנית; (ח) שרשרת המסירה שבע”פ ממשע עד לתלמוד; (ט) שכר ועונש וגלגול נשמות; (י) גאולת ישראל, תחיית המתים והעולם הבא. המקורות מהם שואב המידע הם הרמב”ם ואריסטו בתחום הפילוסופיה והמטפיזיקה, פְּתִי אבן פְּקוּדָה בתחום המוסר, והרמב”ן והרשב”א (הרב שלמה בן אברהם אבן אדרת) בתחום התיאולוגיה. פרקי המדע המתייחסים לאסטרונומיה לקוחים ברובם מתורתו של התוכן (אסטרונום) הפרסי אל־פֶּרְגַּנִּי [al-Farghānī] ומספר ‘אלמאגיסט’ לפתולמאוס קלאודיוס, ומלוויים באירוס (על ‘אלמאגיסט’ ראו להלן, הערה 104). התיאוריות הפסיכולוגיות מבוססות על יוסף בן צדיק והלל בן שמואל מוורונה. על הרב מאיר אלדבי וספרו ראו: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 1, p. 605; דב שוורץ, “לחקר מקורותיו של ספר ‘שבילי אמונה’ לר’ מאיר אלדבי”, סיני קיד (תשנ”ד), עמ’ עב-עז. ‘שבילי אמונה’ יצא לראשונה בדיווה די טְרַיִנטו בשנת 1518, ונדפס שם שוב ב־1559, ומאוחר יותר באמסטרדם בשנים 1627 ו־1708.

[עליו השלום] היה מוכיח לבני דורו לחקור זאת החקירה באומרו שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה. רצונו לומר כאשר תשיגו תכונות הגלגלים [כוכבים] ומהלכם ורוממותם בזה תכירו מעלת בוראם יתברך". אלדבי אף יצא חוצץ כנגד המתרשלים בחובתם לחקור את העולם והמתנכרים בזאת לבורא העולם ולמעשה הבריאה שלו, בעוד הם מתענגים על הבלי תבל ומנעמיה: "גם במקום אחר מצינו שהיה מוכיח וישעיה [לישראל על התרשלותם בזאת החקירה והיה מוחה ביד העוסקים בהבלי העולם ושוגים בתענוגיו ואינם שמים לבם להתבונן ולהשכיל בתכונות העולם אשר פעל הבורא יתברך ומעשה ידיו" (שבילי אמונה, ריווה די טרינטו, שי"ט 1559), הנתיב השני, דף טז, ע"א וע"ב; שערי מזרח, גיליון 1, עמ' 2). הציטטה הובאה בשפת המקור – עברית, ולאחריה, תרגום לספרדית־יהודית.

אם עלה פקפוק כלשהו בליבות הקוראים במידת האמונה הדתית של עוזיאל בעקבות קריאת דבריו בגיליון הראשון, הרי שאת טורו האישי בגיליון השני הוא הקדיש לנושא האמונה, והטיעונים והמקורות שהציג אפשרו לו להפגין את דבקותו הרבה בדת ובעיקריה, ואת להט קנאותו הדתית. עוזיאל הביא לקט טענות ממבחר מקורות פילוסופיים ורבניים, שהמשותף להן הוא העלאה על נס את אמתות האמונה היהודית, ואת חובת הנאמנות והציות לה. ככותרת לטור פָּרַר את הפסוק "דְּרֹךְ אֱמוּנָה בְּחַרְתִּי מִשְׁפָּטֶיךָ שׁוֹתִי", שלצדו ציין את מקורו מהכתובים: "תהלים בא"ב אות ד". הן כותרת הטור והן חלק מתוכנו לקוחים מספרו של אלדבי מבלי שיצוין שמו, אם כי יתכן שעוזיאל הזכיר את מקור הטור שלו כבר בגיליון הראשון.⁷⁷ למעשה, הפסוק הנזכר (תהלים קיט, ל) משמש בהבדל לשוני קטן, ככותרת התמה הראשונה ב'שבילי אמונה': "שביל אמונה בחרתי משפטיך שויתי" (שבילי אמונה, הנתיב הראשון, שביל אמונה, ד, ע"א), וממנו גם נגזר שם הספר.⁷⁸ עוזיאל, שתמַצַת ופֶשֶׁט את דברי אלדבי, הביא את טענת זה האחרון כי האמונה נמשכת מהאמת, והאמת היא אלוהי ישראל: "מידת די לה אמונה. סי סונטראי דילה ב'ירד'אד'. קי איס איל סאנטו סאנטו בינדיג'ו איל. סיגון דיזי איל פסוק וה' אלהים אמת" (מידת האמונה נמשכת מהאמת, שהיא הקדוש ברוך הוא הקדוש, כמילות

מובאות ממנו נזכרו בספר 'דברי חכמים' (1730) למשה בן אליהו גאלינה. בתקופת ההשכלה הייתה לספר עדנה בקרב יהודי מזרח אירופה, והוא הודפס פעמים רבות כמאה התשע עשרה. עד למועד צאתו של 'שערי מזרח' יצא הספר בערים ובשנים הבאות: נאווי דוואה שבפולין (1784 משוער, 1791), לבוב בגליציה (1801), וילנא שבליטא (1818), רוסיה-פולין (המקום אינו ידוע במדויק; 1820), סדילקוב (1821 משוער, 1832). מאוחר יותר יצא הספר בערים: למברג (שמה הגרמני של לבוב. 1852, 1862, 1863, 1869, 1872); במקום לא ידוע בהוצאת ישראל אלימלך שטאנד (1859) ובוורשה (1874, 1887, 1920). יתכן כי עוזיאל ציטט מאחת המהדורות שנדפסו באמסטרדם, או שהייתה לנגד עיניו מהדורה שנדפסה בתחילת המאה התשע עשרה במזרח אירופה.

77 כיוון שהעמוד בגיליון הראשון שבו מצוטטים דברי אלדבי קרוע, אין לדעת אם עוזיאל גילה לקוראיו מהו המקור שלו.

78 אלדבי, שבילי אמונה (הערה 75), דף ד, ע"ב. אלדבי החליף את המילה 'דרך', המשובצת בפסוק בתהלים, במילה 'שביל', כדי להתאים את הכתוב למבנה הספר המחולק לנתיבות ושבילים.

הפסוק: "וה' אלוהים אמת": וירמיה, י, י; משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה, ספר המדע, פרק א, ב). המסקנה שגזר מכך עוזיאל היא שאדם הרוצה להתקרב לאל צריך להרגיל את עצמו למידה של "אמונה" במסחרו ("אין סו טראטו אי סו באראטו"), כדברי דוד המלך: "בְּטַח בַּה' נַעֲשֶׂה טוֹב שָׁכֵן אֶרֶץ וְרַעַה אֲמוֹנָה" (תהלים לז, ג). במילים אחרות, על האדם הבוטח באל לכלכל את דרכי מסחרו בטוב, והאל יגמול לו בפרנסה טובה. יתכן כי באמירה קצרה זו רמז עוזיאל על הצורך בהנהגת אמות מידה של יושר והוגנות במסחר, אולי בדומה לקריאתם של המשכילים באירופה לאמץ קוד מוסרי והתנהגותי חדש כחלק מהפיכתו של היהודי ל"אדם".⁷⁹

פירוש נוסף לערך "אמונה", המציג את עם ישראל כאומה הנאמנה לאלוהיה ולאמת האלוהית, מביא עוזיאל בביאור לפסוק "פְּתַחוּ שְׁעָרִים וַיָּבֵא גוֹי צְדִיק שְׁמֵר אֲמוֹנִים" (ישעיה כו, ב).⁸⁰ לדבריו, חכמים פירשו את המילה 'אֲמוֹנִים' במשמעות 'אֲמוֹנִים' (מלשון אֲמוֹן), כי כך משיבים ישראל לאלוהיהם, וידוע כי 'אמן' הוא אמת. נראה כי כיוון כאן לדברי ריש לקיש שאמר "כל העונה אמן בכל כוחו פותחין לו שערי ג"ע [גן עדן] שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תיקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן", ולדברי ר' חנינא שפירש 'אמן' כ'אל מלך נאמן' (בבלי, שבת, קיט ב). עוד פירוש לאותו פסוק, חריף ותקיף בהרבה, מביא עוזיאל ממחבר הספר 'כד הקמח', 'רב בְּחַיֵּי האחרון' (הוא הרב בחיי בן אשר אבן חלאוה, להבדיל מהרב בחיי בן יוסף אבן פקודה, מחבר הספר 'חובות הלכות').⁸¹ עוזיאל, שגם בפירוש זה תמצת ועיבר קמעא את המקור, טען בשם הרב כי האמונה היא גזע התורה והמצוות, ואדם שאינו מאמין, מוטב היה אלמלי נברא (כד הקמח, ערך אמונה, מע' א, ד"ב, ע"א).⁸² שורש האמונה הוא מצווה התלויה בלב, והאדם המאמין סמוך ובטוח בקיומו של "נמצא יחיד" ("אליאד'ו סולו", משמע האל) המשגיח בבני האדם בעולם לְמַטָּה. במיוחד שוקד האל להוציא [את הכפירה] מליבות הכופרים, המורדים והמתנגדים, הטוענים כי אינו משגיח בעולמות התחתונים. כמשקל נגד לגורלם של הכופרים הציג עוזיאל את התגמול הצפוי לזה המאמין ב"אמונת ההשגחה": זה

79 ברטל, "לבי במערב" (הערה 12), עמ' 115.

80 שאלה מעניינת היא האם יד המקרה הייתה בדבר, או שמא כיוון עוזיאל במיוחד למציאת פסוק הקורא לפתיחת שערים.

81 רבי בְּחַיֵּי בן אשר אבן חלאוה, תלמידו של הרשב"א ומגדולי פרשני המקרא ברוח הקבלה, נולד באמצע המאה השלוש עשרה בקירוב ונפטר ב-1340. חי בסרגוסה ושימש בה כדרשן. ספרו 'כד הקמח', שנועד לקהל רחב של קוראים, מביא שישים דרשות בענייני אמונה ומצוות לפי סדר אלפבתי. ראו: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, pp. 65-66. הספר נדפס לראשונה בקושטא בשנת 1515 ואחר כך בוונציה (1546) ובלובלין (1596). במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, טרם צאתו של העיתון 'שערי מזרח', יצא הספר באוסטריה שבאוקראינה (1804) ובסדילקוב (1836). אחר כך יצא הספר עוד מספר פעמים במזרח אירופה בערים הבאות: למברג (1858, 1872), לבוב (1880), ורשה (1870, 1872, 1878), זיטומיר (1870), ניו יורק (1892) ופרעמישלא (1898).

82 המקור העברי מעט שונה: "עיקר התורה והמצוה היא האמונה כי מי שאין לו אמונה נוח לו שלא נברא". ראו: כד הקמח, שם, ערך אמונה, מע' א, ד"ב, ע"א.

יזכה ל"שפע ההשגחה" ותינתן בידו התורה, לתקן על פיה את דרכיו ומעשיו ולהיוושע תשועת עולמים. את טורו חתם עוזיאל בפסוק שציטט הרב בחיי, המבליט את מקוריותה ובלעדיותה של התורה: "וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מֹשֶׁה לְפָנָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים ד, מד). נראה כי עוזיאל נזקק למשנתו של הרב בחיי בן המאה השלוש עשרה כדי להפגין את התנערותו מהשקפות אתאיסטיות ובמיוחד דאיסטיות, שקנו להן אחיזה בקרב חוגים משכילים באירופה. הדאיזם – שהיה פרי המחשבה הרציונליסטית של תנועת הנאורות האירופית – הכיר אמנם בקיומו של האל, אך גרס כי הוא אינו מתערב בעולם.⁸³ הפילוסופיה הדאיסטית וביקורת הדת שנבעה ממנה חלחלו בעיקר בקרב המשכילים בגרמניה שהכחישו את האמונה בהתגלות ובהשגחה, נדבכי יסוד באמונה היהודית, וגרמו בכך לערעור גבולות הזהות היהודית.⁸⁴ לאחר שהוכיח נאמנות ושמרנות דתית ללא סייג, חזר עוזיאל ופנה לעסוק בציווי האלוהי לְעֵמּוֹ לַחֲקוֹר וּלְהַשְׁכִּיל. כנקודת מוצא לדיון, שימש הפסוק אותו שביבן בראש טורו האישי, 'אמר המגיד' (גיליון 3): "וְשִׁמְרֵתֶם וְעִשִּׂיתֶם כִּי הִיא חֻמַּתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חָכְם וְנִבְּוֹן [ההדגשה במקור] הַגּוֹי הַגְּדוֹל הַזֶּה" (דברים ד, ו; גיליון 3, ג בשבט 5606, עמ' 17). עוזיאל ביאר את הצירוף "עם חכם ונבון" "פואיב'לו סאב'יד'ו אי אינטינדיד'ו", כחובת היהודים ללמד את בניהם, נוסף על חוכמת התורה, גם חוכמות והבנות "משלימות", היינו, לשונות וכתבים החיוניים לאדם. הוא ציין את הכוז שרוחשים עמים אחרים כלפי היהודים-הספרדים, ואת תמיהתם "איה חוכמתכם ובינתכם?", כמו גם את פליאתם של היהודים-האשכנזים – "אחינו" (נואיסטרוס אירמאנוס) – על כי הם נותרים מאחורי שאר האומות. הערה אחרונה זו היוותה מעין הכנה למכתב הגלוי של "חכם" (תואר רב בעדה הספרדית) מצרפת, שעוזיאל פרסם באותו גיליון (ראו להלן ד(2)). לדברי עוזיאל, יכולת היהודים להבין ולהשכיל טובה יותר משל עמים אחרים, כיוון שיסוד החוכמה, התורה, כבר ניתן להם, וכל שעליהם לעשות הוא להביא לידי מימוש את חלקו השני של המאמר – "נבון", וזאת באמצעות חינוך מודרני של חוכמות משלימות. לביסוס טיעונו הביא עוזיאל את דברי הפרשנות של ר' משה זכות (הרמ"ז) בעניין הקדמת "נבון" ל"חכם" בדברי פרעה ליוסף. את הפרשנות של זכות שאב עוזיאל מהספר 'אמונת חכמים' (פרק כב ד' ל' ע"א) לר' אביעד שר שלום בזילה, מרבני איטליה ומהמשכילים המוקדמים, אותו כינה "הרב הגדול הפילוסוף האלוקי".⁸⁵ לפי פירוש זה, השבחה שחלק פרעה ליוסף בכנותו אותו

83 על הדאיזם של הנאורות האירופית והשפעתו על ההשכלה היהודית, ראו: משה פלאי, עטרה ליושנה: המאבק ליצירת יהדות ההשכלה, בני ברק (תשע"ב) 2012, עמ' 18-131.

84 שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, ירושלים 2010. הדאיזם היה אחר הגורמים לתופעת החילון בחברה היהודית. על המשכילים הדאיסטים נמנו דוד פרידלנדר ולצרוס בנדר (אלעזר בן-דוד) מברלין, ויהודה ליב מיזס מלבוב. ראו אודותיהם גם בספרו של פלאי, עטרה ליושנה (הערה 83); על דוד פרידלנדר, שם, עמ' 138-139, 184-186 על לצרוס בנדר, שם, 338-353 על יהודה ליב מיזס שם, עמ' 420-452.

85 הרב שלמה אביעד שר שלום באזילה (1743-1680) היה בן למשפחת רבנים איטלקית ידועה ממנטובה, ונמנה עם המשכילים היהודים המוקדמים באיטליה. עמד בראש הישיבה במנטובה, ועסק בעיקר בתלמוד

”נבון וחכם” (להבדיל מ”חכם ונבון”) המחיש את המציאות ששררה בטרם מתן תורה, כאשר בהעדר החוכמה יכלו בני האדם ללמוד אלה מאלה רק באמצעות הבינה, והיו ממצאים דברים שליקטום יחד לדברי חוכמה.

פסוק אחר שבאמצעותו קשר עוזיאל בין החוכמה וההבנה לבין התורה הוא הפסוק ”כל אֲשֶׁר דָּבַר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע (וההדגשה במקור); שמות כ, ז). עוזיאל פתח במעמד סיני וטען כי ”אנו”, מסתמא העם היהודי, הקדמנו את פינו לאוזננו לאמור: ”כל אֲשֶׁר דָּבַר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע”, ולפיכך הננו מחויבים לקיים את ההבטחה, היינו, להאמין ב”אמונת הבורא” ולהכיר ב”מציאות ובהשגחה שלו”.⁸⁶ ניתן להגיע להכרה זו רק באמצעות החוכמה (”סינסייא”) וההבנה (”אינטינדינסייה”) אותן מקנה התורה. לחיזוק דבריו לגבי תקפות התורה הביא עוזיאל את דברי המשכיל המוקדם בן המאה השבע עשרה, טוביה כהן, הידוע בכינוי ’טוביה הרופא’, בעל הספר ”מעשה טוביה”, אשר טען כי אמת התורה מוכחת מתוך עצמה ומן האיש שניתנה בידו [משה] (שם, עולם העליון, מאמר ג).⁸⁷ העובדה כי עוזיאל פנה להגותו של טוביה כהן

ובקבלה. ספרו אמונת חכמים (מנטובה 1730) נועד לאשש את אמיתות הקבלה והאמונה בתורה ולקעקע את הפילוסופיה שלדעתו הביאה את בני דורו למינות. הספר מציג מגוון מקורות ידע ופילוסופיה יוניים וערביים קדומים, ומביא מחוכמת פיתגורס, אפלטון, אריסטו, אלכסנדר איש אפרודיסיאס, אֶבְן רוֹשֵׁד, אבן סינא, קופרניקוס ועוד. מולם הוא מציב דברי חכמים ממקורות יהודיים כרמב”ם, רמב”ן, רלב”ג ואחרים. הפירוש שהביא הרב באזילה בעניין הפסוק ’עם חכם ונבון’ מיוחס לרב האיטלקי משה זכות (הַרְמֵ”ז) (1610-1697), שהיה מקובל, משורר ואיש הלכה. הַרְמֵ”ז נולד באמסטרדם למשפחת אנוסים שחזרה ליהדות. לאחר לימודיו בעיר מולדתו הוא נדר לפולין, ומשם לוונציה ולמנטובה, שם כיהן כרב עד לפטירתו. הרמ”ז היה גדול המקובלים באיטליה במאה השבע עשרה, וסייע להפיץ את כתביו של האר”י. ראו: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 21, pp. 435-437; פעמים 96 (תשס”ג) (מוקדש ברובו לעיסוק ברב וביצירתו); העובדה כי עוזיאל הביא מדברי הרב בזילה מלמדת כי אחד ממקורות ההשראה שלו היו המשכילים היהודים המוקדמים באיטליה, שהידוע ביניהם היה הרמח”ל (רבי משה חיים לוצאטו, 1707-1747). משכילים מוקדמים אלו, בשונה מהמשכילים המאוחרים בגרמניה שנמנו עם ”מבשרי ההשכלה”, לא ביקשו לשנות את החברה היהודית ולהנחיל לה את ערכיהם. ראו: פיינר, מהפכת הנאורות (הערה 12), עמ’ 46-49. על ’מבשרי ההשכלה’ במזרח אירופה, ראו להלן, הערה 91.

86 עוזיאל מסביר כי הוא יכול לנקוט בלשון ”אנחנו” בדברו על מעמד הר סיני, למרות שבירי כי הוא והקוראים לא היו שם, בשל הכלל ”ואת אשר איננו פה עמנו וכו'” (דברים, כט, יג-יד). ההסבר לכך הוא שהברית בין אלוהים לעמו ישראל היא ברית עולם המתקיימת לעד.

87 המשכיל המוקדם, הרופא טוביה בן משה כהן (כץ) (1652-1729), הידוע בכינוי ’טוביה הרופא’, היה בן למשפחת רופאים שעברה מארץ הקודש לפולין. הוא נולד בעיר מזן, למד לימודים מסורתיים בפולין, ומאוחר יותר החל ללמוד לימודי רפואה בפרנקפורט, אותם סיים בפרוואה. לאחר שעסק ברפואה בפולין, עבר להתגורר באדריאנופולי ושימש רופא החצר של הסולטאנים התורכים. בשנת 1724 עבר להתגורר בירושלים, ובה נפטר. ספרו ’מעשה טוביה’ (ונציה 1707) הוא חיבור אנציקלופדי הדרן בנושאי תיאולוגיה, אסטרונומיה, קוסמוגרפיה (ענף באסטרונומיה העוסק בחקר היקום ומיפוי), גיאוגרפיה, בוטניקה ורפואה. אף כי חלק מענייני המדע שבו שיקפו את אמונות תקופתו, הרי שחלק אחר נחשב למתקדם למדי, במיוחד נושאי הכירורגיה, הכימיה והפדיאטריה. הספר מכיל גם ביקורת חריפה על אמונות טפלות, הן של נוצרים

מהווה הוכחה נוספת לגבי טיבו של "ארגז הכלים" שבו השתמש כדי לשכנע את הציבור היהודי־הספרדי בחשיבותה של ההשכלה. כהן דבק באדיקות בעיקרי האמונה היהודית ויצא בספרו נחרצות כנגד השבתאות וכנגד אתאיסטים ודאיסטים יהודים נסתרים;⁸⁸ עם זאת שילב בספרו האנציקלופדי, לצד דיון מעמיק בענייני אמונה, גם פרקים מקיפים במדע וברפואה. את קביעותיו של כהן בעניין מציאות האל ומהויותיו האלוהיות, שזר עוזיאל עם האני מאמין' שלו כי אין סתירה בין רכישת ידע לבין אמונה והכרה דתית. אדרבה, לטענת עוזיאל, הידע הוא שמאפשר את ההכרה הזאת: "אי נוזוטרוס אין אסאב'נטאנדומוס פואיד'מוס אלקאנסאר סו גראנדיזה אי סו מציאות אי סו אלוהות אי סו אחדות ב"ה סיגון דיקלארימוס" (ואנו, בהשכילנו, יכולים להגיע [לתפיסת] גדולתו ומציאותו ואלוהותו ואחדותו ברוך הוא כפי שאנו מצהירים). (גיליון 3, עמ' 17).

פסוקים נוספים שעוזיאל רתם להוכחת טיעונו לקוחים מספר 'משלי' ומספר 'קהלת', המיוחסים לשלמה המלך, הוא "מלך החוכמה". בפסוקים אלו מובע הרעיון כי החוכמה עדיפה על הכסף, כיוון שהיא היסוד ליכולת האדם להרוויח את לחמו, דבר העולה בקנה אחד עם תפיסת עוזיאל כי ההשכלה תשפר את מצבם הכלכלי של בני העדה (גיליון 16, ט"ז בחשוון 5607, עמ' 121).⁸⁹ עוזיאל הקדים לפסוקים אלו את ההערה כי החובות הקדושות ביותר שמצווה התורה הן אהבת החוכמה ורדיפתה, וכי על האדם מוטלת החובה להתאמץ ולהשכיל דעת. תובנה נוספת בעניין תבונת האדם ויכולתו ללמוד הביא עוזיאל מהספר ממנו הרבה לצטט, 'שבילי אמונה'. במובאה המופיעה מעל דברי המעתיק (פרק ד(2) שלהלן), ואשר נועדה כנראה

והן של יהודים השטופים בלימוד הקבלה. על המחבר וספרו ראו: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, pp. 44-45; אברהם לוינסון, טוביה הרופא וספרו מעשה טוביה, בית הוצאת ספרים רימון, ברלין-לונדון, 1924; פיינר, מהפכת הנאורות (הערה 12), עמ' 44 (פיינר קובע כי כהן נולד ב-1653), ואריה מורגנשטרן, "ולהיות נושא בעול אחי המיוסרים": טוביה הרופא ויהודי ירושלים בשנים 1715-1729", קתדרה 142 (תשע"ב), עמ' 27-54. מהדורות הספר הראשונות נדפסו בוונציה (1721, 1707-1708), קרקוב (1707), יסניץ (ליד דסאו בגרמניה, 1721), ברין (ביידיש, 1760), וילנה (ביידיש, 1836), לבוב (1866-1867, 1875) ולמברג (1875). בעשור הראשון של המאה העשרים המשיכו להדפיס את הספר בפולין: בפורגורזה (אזור מגורים בקרקוב) ובקרקוב, ובשנת 1924 בברלין-לונדון.

88 טוביה כהן, מעשה טוביה (הערה 87), קרקוב 1707 (תרס"ח); פיינר, שורשי החילון (הערה 84), עמ' 58. וכך כתב טוביה על הצורך בחקירת מציאות האל, שנועד גם לשכנע את המפקקים בקיומו: "ראוי לכל אשר בשם ישראל יכונה לידע ולהאמין במציאות האל ית' [יתברך] ושיש בורא ומנהיג לעולם הזה. גם צריך לחקור בזה חקירה מופלגת לא מפני שמסופק בדבר ח"ו [חס וחלילה] אלא כדי שיתברר לו מציאותו בלי שום פקפוק ומשתרש בלבו ידיעתו כדי שיוכל לברר הענין הזה לכל מי שיכחיש או מסופק בדבר ח"ו...". שם, עולם העליון, המאמר הראשון, פרק ראשון, דף ב ע"ב.

89 ממשלי הביא עוזיאל את הפסוק "ראשית חֲכָמָה קְנָה חֲכָמָה, וּבְכָל קְנִינָהּ קְנָה בִינָה" (ד, ז); עוזיאל כתב בטעות פסוק 8, ומקהלת את הפסוק "כִּי בְצַל חֲכָמָה בְּצַל חֲכָמָה וְיִתְרוֹן דַּעַת חֲכָמָה תַּחֲיָהּ בְּעֻלָּיהָ" (ו, יב; עוזיאל כתב בטעות פרק 1). עוזיאל ציטט את פסוקיו בעברית ללא תוספת תרגום, ונראה כי קהל הקוראים לא נזקק לו.

לשמש להם כפתיה, הוא מדגיש כי האל, שקדם לכול, ברא תחילה את העולם ואת החיות; אחר כך ברא את האדם למען כבודו שלו, ונתן לו בליבו יראת אלוהים ויכולת לדעת ולהבין יותר מאשר לכל יצור אחר בעולם הנמצא מתחת לגלגל הירח. (אלדרכי, נתיבי אמונה, שם, הנתיב השלישי, דף לג ע"א-לד ע"א; שערי מזרח, גיליון 4, י"ז בשבט 5606, עמ' 25).
על אף קריאתו המתמדת של עוזיאל ללמוד חוכמות חיצוניות, מדעים ולשונות, הרי שמבחינת אמונתו הדתית הוא היה שמרן, וסלד ביותר מרעיון תיקון הדת ברוח התנועה הרפורמית בגרמניה. בהמשך לידיעה שהביא מהעיתון הצרפתי באיזמיר, *Impartial*, על מתן רישיון בנייה לבית כנסת חדש עבור קבוצת יהודים בברלין המבקשים להתפלל על פי הרפורמות שהנהיגו באורחות הדת, אם כי מבלי "לפגוע בתורת משה רבינו ע"ה", הוא חיווה את דעתו כך:

קריאו קי דיטא ריפ'ורמה קי איסטוס ס' ביינין די אזיר נו סיאה קואינטרה דינגונה קוזה די תורה שבעל פה. קי סי אילייס ביינין אה אליב'אנטאר לה מאס מינימה קוזה די חכמים. סי קונטה קומו סי קונטראייאראן טאמביין אין לה ליי די משה... אנסי איספירו די אוייר קי נו אראן טאלה קוזה די אבאנדונאר ני מינוס לה מאס ג'יקה ליטרה די רבותינו ע"ה. אי סי אנסי אראן סיינפרי פרוספיראראן אי די לוס סיילוס ליס אייוד'אראן. [אני מאמין שרפורמה זו שאנשים אלה מבקשים לעשות לא תהיה כנגד דבר כלשהו בתורה שבעל פה. כי אם יבואו להפוך את הדבר הקטן ביותר [בדבר] חכמים, ייחשב [להם] כאילו הם מתנגדים גם לתורת משה... כך אקווה לשמוע כי לא יעשו דבר לזנוח אפילו אות קטנה של רבותינו ע"ה [עליהם השלום]. ואם כך יעשו, יצליחו תמיד ומן השמיים יעזרו להם].
(שערי מזרח, גיליון 2, י"ז בטבת תר"ו, עמוד 12).

טורי האמונה' הופיעו בעיקר בגיליונות הראשונים של העיתון, ונועדו להכשיר את הלבבות לקראת אימוץ ערכי ההשכלה. מקורות ההשראה שמהם ינק עוזיאל – כתביהם של רבנים ומלומדים מספרד, ושל משכילים מוקדמים מתחום הרבנות או הרפואה – נשאו את מסר העיסוק המותר במחקר ובמדעים, לצד קולה של האמונה הדתית האורתודוקסית. בזאת דמה עוזיאל ל'מבשרי ההשכלה' במזרח אירופה, שביקשו גם הם להוכיח לציבור שלהם כי ערכי ההשכלה לא רק שאינם זרים לרוח היהדות, אלא שהם מייצגים את היהדות האמתית המקורית, בטרם התקלקלה;⁹⁰ ואף שההשכלה צמחה על רקע הנאורות האירופית, הרי שלדעתם תיקון החברה

90 אטקס, "לשאלת מבשרי ההשכלה" (הערה 67), עמ' 95-114; ברטל, "לבי במערב" (הערה 12), עמ' 115. 'מבשרי ההשכלה' במזרח אירופה פעלו כבודדים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה. על 'מבשרי ההשכלה' הראשונים נמנו הגר"א (הגאון רבי אליהו בן שלמה זלמן, 1720-1797), ור' שלמה חלמא (רבי שלמה אשכנזי בן משה רפפורט, 1717 בקירוב-1781). תנועת ההשכלה כקבוצה הפועלת ביחד להגשמת יעד משותף החלה מאוחר יחסית לתנועת ההשכלה במרכז אירופה ובמערבה. בגליציה היא התחילה לפעול החל מהעשור השני של המאה התשע עשרה, וברוסיה – החל מהעשור השלישי.

היהודית יכול היה להיעשות מתוכה, ביניקה מנכסי הרוח הענקיים שלה בעבר: הפילוסופיה הרציונליסטית ולימוד החוכמות והמדעים של יהדות ספרד ופרובנס בימי הביניים, ושל יהדות איטליה בתקופת הרנסנס.⁹¹ אולם, בשונה מ'מבשרי ההשכלה' במזרח אירופה, קריאתו של עוזיאל לבני עדתו לחזור לשורשיהם נשאה עמה את בשורת השיבה אל צור מחצבתם המקורי, אל העבר ההיסטורי המפואר שבו יהדות ספרד היא שהציבה את פסגות הרוח והמחשבה של העולם היהודי. לדידו של עוזיאל, עידן ההשכלה היווה את שעת הכושר לבניית קיום יהודי־ספרדי מחדש ששורשיו נעוצים במורשת העבר, וההווה שלו מסתעף ומתחבר באורח טבעי לערכי המדרנה וההשכלה.

ד (2). תוכן המכתבים הגלויים

מיד עם הופעתו הראשונה של העיתון הוא התקבל בעניין רב בקהילות יהודיות במרחב העות'מאני ובאירופה, ולמן הגיליון השני החלו מתפרסמים בו מכתבים גלויים, חלקם בעלי צביון של גילוי דעת, מצד אישים שונים שביקשו להשמיע את דברם בפני הקוראים. כך החל 'שערי מזרח' לשמש כזירה תקשורתית פתוחה להבעת דעות ועמדות, נוסף על ייעודו כספק ידיעות חדשותיות.⁹² המכתבים, שנכתבו בידי אישים מקומיים בקהילת איזמיר ומחוצה לה, משקפים מגוון דעות ותפיסות הנוגעות לקהילה ולציבור היהודי־הספרדי ככלל, ויש בהם עניין רב למחקר.

המכתב הראשון שהתפרסם נכתב בידי אחד המנויים של העיתון שמוצאו היה כנראה מאירופה, אך באותה עת שהה באיזמיר. הכותב, שלא הזדהה בשמו והעדיף את הכינוי "אוהב עמי זה שמ"י", הביע את התפעלותו הרבה מהסדרים הטובים הנהוגים בקהילת איזמיר, וגמר את ההלל על אנשיה. הוא תיאר בפרוטרוט כיצד היה עד לאיסוף כספים מהמוכרים בשוק בידי תלמידי חכמים לשם קניית בגדים וחלוקתם לעניים, וכיצד נחוגה 'שבת הלבשה' בכ"ח ככסלו ברוב פאר והדר בכתי הכנסת בעיר, עת נהרו ההמונים לשמיעת דרשותיהם המעוררות של הרב אליעזר והרב פאלאג'י.⁹³ לטענת הכותב, הדברים שראה היו בניגוד גמור לדברים

91 אטקס, "לשאלת מבשרי ההשכלה" (הערה 67), עמ' 99-101. חשוב להדגיש כי אף שאטקס מזכיר את הפילוסופיה הרציונליסטית של ספרד כמקור השראה למשכילים המזרח־אירופיים, הרי שהמקורות האמוניים שמוזכר עוזיאל נוטים דווקא לקבלה, דוגמת הרבנים והמלומדים אלרבי, בחיי, באזילה, זכות וכו'.

92 שמואל פיינר רואה בייסודו של כתב העת 'המאסף' (1783) את התגשמות הפיכתו של "המכתב הפרטי" ל"מכתב הציבורי", שיעדו היה הזירה הציבורית. לטענתו, יציאתו של כתב העת הבנתה "רשת תקשורת יהודית מודרנית שחוללה מפנה מכריע ובעל משמעות גדולה בתולדות התרבות היהודית". ראו: שמואל פיינר, "המכתב החדש משוטט בחוצות": ההשכלה כמהפכת תקשורת, Safranin's Blog, איגוד ספרני יהדות, גיליון י, ב (אפריל 2012) (מאמר מקוון), <http://safranin.wordpress.com>.

93 נראה כי מדובר ברב רחמים יהודה אברהם, הידוע בכינויו ככור אליעזר, וברב חיים פאלאג'י. הרב אליעזר, מחבר הספר 'אחי וראש', היה בנו הבכור של הרב יהושע אברהם יהודה, מחבר הספר 'עבודת משא'. הוא נפטר בשנת 1849. ראו: אהרן פריימאן [פריימן], "קפ"ז מצבות מרבני וחכמי איזמיר משנת

ששמע באירופה אודות נוהגי השלטון [העצמי] הקלוקלים של יהודי תורכיה. הוא אף הכריז כי יבשר זאת באירופה, ונראה כי ביקש לכתוב על כך לעיתונות היהודית-האירופית (גיליון 2, עמ' 13-14).

נקודת מבט שונה עולה ממכתבו של יהודי-צרפתי שכינה עצמו בשם "און ישראלית די פ'ראנסייא" (עוזיאל ציין כי מדובר ב"חכם" מצרפת, וכנראה שהיה רב). הלה ניצל את במת העיתון כדי לשאת את דבריו אל היהודים בתורכיה, בהדגישו את חובתו כאח וכרע להראות להם את הדרך הנכונה, דרך ההשכלה והלימוד.⁹⁴ הוא השווה את מצבם של יהודי תורכיה למצבם של יהודי צרפת ושאר חלקי העולם בטרם האמנציפציה, וטען שאלה האחרונים סבלו מרדיפות בלתי פוסקות בארצותיהם, שמנעו מהם להתמקד בלימוד חוכמות המדע והביאו אותם למצוא נחמה בספרי הגות יהודית בלבד. לעומת זאת, היהודים-הספרדים שבחסות הסולטאן אינם יכולים, לדבריו, להעלות את אותה טענה כנימוק לבורותם, שכן הם לא נרדפו בארצותיהם. יתרה מזו: עמים אחרים באימפריה (קרי, היוונים והארמנים) כבר הפיקו תועלת "מהאור שהאירו להם הסולטאנים החכמים" וקידמו את בני עמם לציוויליזציה ולתרבות, ועל היהודים-הספרדים למהר גם הם ולהפסיק להתבייש בבורותם. עצות נוספות שיעץ הכותב היו ללמוד את לשון המדינה, תורכית, כפי שעשו יהודי צרפת, אנגליה וגרמניה אשר למדו להכיר את לשון ארצם, וכן המליץ לצעירים המבקשים להיות רבנים ללמוד את לשון הקודש שאינה ידועה להם דיה. מתוך הבנה לחשש שהלימוד המערבי יפגע באמונתם הדתית, טען הכותב כי אין לכך כל יסוד, וכי הבורות היא חילול השם האמתי, בעוד שבעל החוכמה במדעים "מקדש את שם האל". לתפיסתו, אם יהודי תורכיה לא יאמצו לעצמם את הלימוד והידע המודרני, הם ידונו את עצמם לחיי עוני ובורות; אולם, במידה וישכילו לעלות על הדרך החדשה, הם ובניהם ישגשו ומצבם החומרי רק יוטב (גיליון 3, עמ' 17-19).

מכתבים שנכתבו בידי אנשי קהילת איזמיר מלמדים על אי נחת רבה ממוסדות קהילתיים מרכזיים ומשכבת ההנהגה. מכתב ביקורתי ארוך וחריף של רב החותם בכינוי "הצעיר אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", מצביע על הליקויים במערכת החינוך ומציע לערוך בה רביזיה כללית. לאחר שהוא סוקר את מוסדות הלימוד בעיר (כולם לבנים החל מגיל שלוש), הכוללים את תלמוד התורה, עשרה בתי ספר המתקיימים בבתי חכמים והמלמדים במתכונת דומה לזו של תלמוד התורה, וישיבות הצעירים ("ישיבות די מעיינים"), הוא קובל מרה על האבות המפסיקים את לימודי בניהם בהגיעם לגיל 15 או 16, בטרם הספיקו ללמוד דים. זאת, בניגוד למה שהיה מקובל בעבר, כשצעירים למדו עד שמלאו להם 20-25 שנים. נערים אלה, שלדבריו אינם

ש עד תרכ"ח", עניני שבתאי צבי, ברלין תרע"ג (1912), עמ' 149, ק"פ; הרב חיים בן יעקב פאלאג'י (החב"י), מגדולי הרבנים הספרדים, היה מחברם של למעלה משבעים ספרים שנדפסו, ועוד כארבעים כתבי יד שנשרפו. הוא נפטר בשנת 1868. על שני הרבנים הללו ועל מעורבותם בחיי קהילת איזמיר, ראו: סבע-זולף, "שועת עניים" (הערה 29), עמ' 121-145.
94 העובדה כי הכותב בחר לפנות באמצעות העיתון אל כלל יהודי תורכיה מוכיחה כי גם בעיני הקוראים בחו"ל, 'שערי מזרח' נועד להיות עיתונה של היהדות הספרדית.

יכולים לומר ברכה מבלי לטעות, נשלחו על ידי אבותיהם לשוק, לעבוד בעבודות ששכרן מועט, כמו מכירת פרות וגרעינים. ילדים יתומים מאב, בני 10 עד 15 שנים, שגורלם המר להם במיוחד, היו אוספים בשוק למחיית משפחתם סמרטוטים, עצמות או מלפפונים, והיו גם כאלה שסבבו שעות בבטלה ברחובות. אלה האחרונים לא יכלו לקרוא אפילו אות אחת. גם רמת הלימוד הייתה נמוכה, לדברי הרב, ואת הקולר לכך תלה בשכר המועט שקיבלו המלמדים, מה שאילץ אותם לחפש עיסוק נוסף בשעות הלימודים. הפתרון שהציע, לאחר חישובים חשבוניים מדוקדקים, היה חברתי במיוחד: התשלום למלמדים יפסיק להיות שוויוני, והורה שידו משגת ישלם קצת יותר ויפטור את התלמיד העני משלום. כדי להעלות את רמת הלימוד, הציע הרב לפקח על ההוראה ולהנהיג בחינות שיבדקו את הישגי התלמידים. הוא גם המליץ להרחיב את תחומי הלימוד וללמד כתיבה בכתב סוליטריאו (לצורך תכתובת בינאישית, רס"ו), חשבון וכן שפת הקודש, במידה וימצא מורה היכול ללמד את דקדוקה (גיליון 5, ה' באדר 5606, עמ' 33-35).

דברי הביקורת הקשים של הרב הביאו את עוזיאל לצאת בגילוי דעת משלו בגיליון הבא לגבי רפורמה ארגונית של תלמוד התורה. לאחר ששיבח את כוונת הכותב, טען שאין זה צודק לגבות תשלום גבוה יותר מחלק מההורים כדי לממן את שכר המלמדים, והציע הצעה שלכאורה הייתה בגדר מהפיכה באיזמיר, ולפיה יהיה החינוך בתלמוד התורה בחינם לכולם, לילדי עשירים ולילדי עניים כאחד. המימון לחינוך יגיע ממס שיוטל על בעלי היכולת הכלכלית בהוראת מנהיגי הקהילה, וששיעורו יהיה נמוך במידה כזו שכל נישום ישלם אותו ברצון. כספי המס שייגבו יוחזקו בקופה שתנוהל בנפרד, ללא התערבות הממונים או גורם אחר בקהילה, והגוף המנהל ייקרא "חברה קדושה של ת"ת", ובראשו יעמדו "גזברים מנהיגים" בעלי תבונה, ורבנים. לדעת עוזיאל, שיטה זו תביא לשגשוג תלמוד התורה לגאווה כולם, והוא יהיה ראוי סוף סוף להיקרא "איסקולה נאסיונאל" (בית ספר לאומי), ושמו יוודע בכל העולם, בדומה לתלמוד התורה בליבורנו ולתלמודי תורה אחרים באירופה (גיליון 6, עמ' 41).⁹⁵

להפצרות הרבות לצאת לדרך חדשה של דעת והשכלה הצטרף גם ה"מעתיק" (המדפיס), שאף כי עבד בדפוס גריפ"ט הנוצרי, הזדהה כיהודי ופנה אל הקוראים כאחיו לדת — "אירמאנוס מיאוס די ליי". ככותרת לדבריו בחר בפסוק: "אֲשֶׁרִי אָדָם מִצָּא חֶכְמָה וְאָדָם יִפְיָק תְּבוּנָה" (משלי ג, יג). לדעתו, מותר האדם מהבהמה, מלבד הנשמה הקדושה, הוא יכולתו להבין וללמוד: "נוזוטרוס קי סומוס בני אדם קי טינימוס דעה בינה והשכל נו דיב'מוס די דיפרינדיר טוד'ו לו קי מאס פואיד'ימוס?" (אנו, שהננו בני אדם, שיש לנו דעה, בינה והשכל, האם איננו חייבים ללמוד ככל שנוכל?). הוא הפציר בצעירים להתאמץ להשכיל וללמוד מדעים, ובאבות דחק להרחיב את לימודי בניהם היכן שהשכלתם לוקה, אם בחוכמת התורה שלה הבכורה בהקניית האמונה וההכרה בבוא, ואם במדעים מיוחדים דוגמת לשונות כתובות, המחודדים את השכל ומעוררים. כמו כן קרא לאבות ללמד את בניהם את אשר נמנע מהם עצמם, ולאמץ את הדרך שבה כבר ניתבו את דרכם כל העמים. עם זאת, כעוזיאל, גם הוא חרד מהאפשרות שהשכלה

95 יתכן כי שיטת מימון כזו כבר נהגה בקהילת ליבורנו, ושעוזיאל ביקש ליישם את המודל של תלמוד התורה שם בעירו איזמיר.

החוץ תורנית תוביל להנהגת שינויים בדת ולכרוסום במידת האמונה, והתרה בקוראים לצאת לדרך הלימוד הכללי מבלי לבטל דבר וחצי דבר בתורת האבות. העובדה כי עבד בבית דפוס נוצרי שהדפיס בעיקר ספרים מיסיונריים, אולי מחוסר ברירה שהרי לא נמצא אז דפוס יהודי בעיר, באה לידי ביטוי במילות הסיום שלו. ניכר מהן כי שלל מכל וכל את המסר המיסיונרי של מקום עבודתו, שכן, הוא איחל לקוראים שהאל יסייע בידם להישאר נאמנים לדת הולדתם עד ליומם האחרון, וכי ישרתו את הבורא בלב מלא, כך שייקרא שמם תמיד "ישראל אשר בך אתפאר" (ישעיה מט, ג); (גיליון 4, עמ' 25).

מכתבים נוספים שעניינם הזירה המקומית נגעו לנושא הבשר, מקור לקונפליקטים שהתסיסו את הקהילה במשך שנים ארוכות (ראו להלן). אזכור ראשון של הנושא נמצא במכתב עמדה של צד שלכאורה אינו נוגע בדבר: מנני יהודי-אירופי שהתגורר בעיר והזדהה בראשי התיבות של שמו, ח' א' א', ביקש לפנות באמצעות העיתון אל מנהיגי הקהילה כדי שיטפלו בתלונתו. הכותב התרעם על ההיצע המצומצם של הבשר הנמכר בג'ודרייה (השכונה היהודית), המוגבל לבשר פרה בלבד מאיכות גרועה, ועל היחס המזלזל של הקצבים אל הקונים הממורמרים. בעיקר כאב הכותב את כאבם של העניים הקונים בשר רק פעם אחת בשבוע לקראת שבת (ולעיתים אפילו רק פעם אחת בחודש), ומקבלים תמורה נחותה עבור כספם המועט. לדבריו, עניין הבשר אף עלול להחטיא יהודים-אירופיים שאינם מורגלים בבשר ירוד מעין זה, והם יתחילו לקנות בשר טריפה (גיליון 4, עמ' 32). התגובה שהתקבלה למכתבו מלמדת על כוחה של העיתונות: שמונה עשר ימים אחר כך, בה' באדר (גיליון 5), כתב אדם שהזדהה בשם "איל אמיגו די איל ביינ אזיר" (ידיד העשייה הטובה) כי בעקבות פרסום מכתבו של ח' א' א' התכנסו הממונים (ממוני העיר) ושינו את הנוהג הקיים, כך שמאותו יום ואילך התאפשרה שחיטה חופשית של בהמות למאכל שבהן חפץ הציבור, והקצבים חויבו לספק בשר באיכות טובה. ואכן, בעקבות ההסדר החדש התמלאו האטליוזים בבשר משובח של כבשים ופרות. לדעת הכותב, החלטת הממונים פגעה בכוחו של קרטל הקצבים שעד אז חברו יחדיו, קנו בזול בהמות שאינן ראויות למאכל, והכשירו את בשרן כדי למוכרו ברווח רב (גיליון 5, עמ' 38).

משבר 'שועת עניים' המתמשך בקהילה והניסיונות החוזרים הכושלים להגיע לפשרה במחלוקת קשה זו נזכרו בעיתון מספר פעמים (גיליונות 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15 במאמר מערכת לראש השנה, ר' 16); ואף כי עוזיאל נזהר מלהביע עמדה נחרצת בעניין, ניכר כי ליבו נטה אחר העניים, והוא חזר וביקש להבין לרוחם ולדון אותם לכף זכות.⁹⁶ מכתבים אחרים שהגיעו לעורך מקהילות ספרדיות באימפריה העות'מאנית ביקשו לחלוק עם הקוראים מאורעות חשובים שאירעו בהן או לפרסם הודעות מטעמן. אזכיר אותם כאן בקצרה:

96 רגישותו של עוזיאל כלפי העניים הסובלים מדגישה את אופיו המיוחד של האיש, שכן בעת משבר 'שועת עניים' עמדו העשירים, שנמנו ברובם על הפ'ראנקוס, מצידו האחד של המתרס וצידו בהטלת מס הגאבילה על הבשר. נראה כי על אף השתייכותו המעמדית של עוזיאל לקבוצת הפ'ראנקוס, הרי שתחושת הצדק הטבעית שלו מנעה ממנו להזדהות באופן מוכני עם העשירים.

מכתב מבוססה סאראי הביא את סיפור התלאות שעברה קהילה זו, בעקבות עלילה של אישה תורכית שטענה כי היהודים מאיר חיון וחיים חיון, מנכבדי העיר, התקיפו אותה וביקשו להקזו את דמה. השלטונות השליכו את שניהם לכלא יחד עם נכבד יהודי נוסף, שלמה בר יוסף, והתורכים פרעו בבתי היהודים, התעללו בנשים והשחיתו את בית הכנסת. היהודים הסתגרו בבתיהם וחששו לצאת לעסקיהם במשך מספר חודשים. לאחר פנייתם לפאשה בעיר טראב'ניק, זימן זה אליו את היהודים הכלואים, ואיים עליהם מדי יום בדרישה שיספרו איך קרה הדבר, והללו חזרו וטענו כי דבר לא קרה. בטון מפוכח וסרקסטי העיר הכותב כי מה שקרה באמת זה שהפאשה נמצא רעב, וכדי להציל את העצורים נאלצו היהודים להשביע את רעבונו בסכום כסף גדול, עשרים אלף גרוש (גיליון 6, עמ' 42-43).

מכתב מקאניאה העלה שאלות נוקבות בעניין כשירותו כשוחט של תושב שאלוניקי, בכור משה נחמיאס בכר עמרם, שהפליג לעיר קאנדיאה שבכרתים כדי לשמש בה שוחט. בדרכו לשם, הגיע לעיר קאניאה, וטען באוזני השוחטים המקומיים, הרבנים קאפילוטו, דאלמידו וברוך, כי קיבל הסמכה מרבני טוניס לשמש שוחט ובודק. אולם, כשבחנו אותו התברר כי לא ידע דבר, ושלושת השוחטים קרעו את כתב הסמיכה. השלושה ביקשו לפרסם את מכתבם בעיתון כדי להזהיר את האחרים בעניין "ערדין" שכזה, ועל מנת שהמקרה ישמש דוגמה לאחרים (גיליון 8, ג' בסיוון 5606, עמ' 61-62).

מכתב נוסף מקאניאה סיפר על היישוב היהודי המתחדש בעיר קאנדיאה באמצעות קבוצת סוחרים מאיזמיר שאף בנתה במקום בית כנסת, אך בשל מריבות פנימיות התפלגה, ובית הכנסת נותר ללא מתפללים.⁹⁷

עוד מכתבים הגיעו מהקהילות הבאות: ממלטה תרגמו ושלחו ידיעה שהתפרסמה בעיתון המקומי 'איל מידיטיראניאו' [Il Mediterraneo, 1838-1902] ב-25 בפברואר 1846, אודות טקס קבורה צבאי מפואר של יהודי־רוסי בשם ישראל בארנארד ששירת ב"קורב'יטה" (ספינת מלחמה) רוסית שעגנה במלטה, ואשר חלה ונפטרה בבית החולים המקומי. הקהילה היהודית באי בראשות א' א' קוריאה ארגנה את הלוויה, ובארנארד נקבר בבית הקברות היהודי בנוכחות כל אנשי הקהילה. בטקס הקבורה השתתפו אנשי הקורב'יטה הרוסית ואנשי צי המלחמה האנגלי (מלטה הייתה אז בשליטה אנגלית, רס"ו), וארון הקבורה הושט לנמל הסמוך לבית הקברות, בסירות שדגלן מורד (גיליון 6, עמ' 46). עוזיאל ניצל את ההזדמנות כדי להלל את התרבות ("ביב'ה לה סיב'יליזאסיון!") ואת המדינות המתורבתות ("ריינאדוס סיב'יליזאדוס") רוסיה ואנגליה, שחלקו כבוד אחרון ליהודי, והביע את תקוותו כי בקרוב ייפסק סבלם של היהודים החיים בין עמים החסרים תרבות זו, וגורלם ישפר עליהם כגורל יהודי מלטה. נראה

97 הפרק החשוב בתולדות הקהילה היהודית בעיר קאנדיאה (הנקראת כיום הרַקליון) היה בעת הכיבוש הוונציאני, בין המאות השלוש עשרה לשש עשרה. תקנות הקהילה מתקופה זו נאספו ונערכו בידי רב הקהילה במאה השש עשרה, הרב אליהו קפשאלי. אליהו הרטום ומשה קאסוטו הגיהו את כתב היד של קפשאלי ופרסמו את התקנות בספר. ראו: אליהו שמואל הרטום ומשה דוד אומברטו קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג.

כי קוריאה הוא ששלח ידיעה זו, כיוון שלאחריה הופיע מכתב חתום על ידו, ובו בקשה לפרסם ידיעה נוספת שהתפרסמה ב'איל מידיטיראניאו' ב-21 בינואר אותה שנה, שמגלה לדבריו את הכבוד שרוחשים היהודים כלפי דת אבותיהם, ואת אדישותם לגבי כיבודים בני חלוף. הידיעה, שנלקחה מהעיתון "אמבורגיר נאחרשטיין" [Hamburger Nachrichten, 1792], מס' 271, סיפרה על מפגן צבאי של הצי הרוסי בנוכחות הצאר עצמו, ואשר בו הפליאו בתרגיליהם שני מלחים. בו במקום העלה אותם הצאר המשתאה בדרגה, האחד לדרגת סרן, והשני לדרגת סגן. האדמירל המפקד ניגש אל הצאר וגילה לו שהשניים יהודים, והצאר, שלא רצה לחזור בו ממילתו, דרש מהם בתוקף להתנצר ל"דת היוונית" (הנצרות האורתודוקסית, רס"ו). לאחר שהשניים החליפו ביניהם מילים שאיש מלכדם לא הבין (ידיש, ככל הנראה), הם ביקשו להפגין תרגיל מרהיב עוד יותר. משנענו בחיוב, הם חיבקו בחוזקה זה את זה ויחד קפצו אל תוך הים הבלטי, ומאז לא נראו יותר. לידיעה זו לא הוסיף עוזיאל דברי תגובה משלו שעשויים היו להתבקש, אם ביחס ל"ציביליזציה" בארצות מתורבתות, ואם לגבי מעשה קידוש השם של שני המלחים היהודיים, והסתפק בפרשנותו של קוריאה.

בשני גיליונות שונים פרסם קוריאה הודעה חוזרת שבה קרא לפרנסים ולגזברים של אלכסנדריה ושל קהילות אחרות לשלם לקברניטי הספינות העוגנות במלטה את דמי המטען וההוצאות השונות עבור העניים היהודים הרבים הבאים ממקומות אלה, כיוון שהקהילה הקטנה במלטה אינה יכולה לשאת לבדה בהוצאות אלה (גיליון 9, ג' בסיון 5606, עמ' 68; גיליון 13, עמ' 101).

מבירות כתב הרב (ובלשונו שלו, "הצעיר") רפאל יצחק אלפאנדארי כדי להודיע על מינוי בנו, אברהם דוד אלפאנדארי, לתפקיד "פקיד ומשגיח ערי הקודש" במקומו, באישורו של הראשון לציון חיים אברהם גאגין, מחמת שתש כוחו בשל ריבוי עסקיו. אלפאנדארי האב הדגיש כי לבנו נזקפות המעלות הדרושות לתפקיד.⁹⁸ ההודעה, שנוסחה בעברית והובאה ללא תרגום, הופיעה בעיתון במתכונת מודעה (גיליון 4, עמ' 28). מכתב נוסף שהגיע כמה חודשים אחר כך מאותו אלפאנדארי, הפעם ללא ציון התואר 'רב', הודיע על חניכת מלון אורחים בשם "הכנסת אורחים", שאת בנייתו יזם בשל מחסור במקומות לינה עבור הנוסעים היהודים הרבים שאניותיהם עגנו בנמל בדרך לארץ ישראל. לדבריו, בעקבות פנייתו למשה וליהודית מונטיפיורי ולרב צבי הירשל להערץ⁹⁹ באמסטרדם, קיבל תרומות מהזוג מונטיפיורי

98 גאון הביא את הידיעה שהתפרסמה ב'שערי מזרח' כלשונו, בספרו 'יהודי המזרח בארץ ישראל', ללא הוספת מידע אודות האב והבן למשפחת אלפאנדארי. ראו: גאון, יהודי המזרח (הערה 3), עמ' 704. 'חברת פקידים ואמרכלים' שמרכזה היה באמסטרדם, דאגה לאיסוף הכספים של קופות ארץ ישראל בקהילות שבתפוצות ולהעברתן לכוללים בארץ. ראו: מבורך, "ניצניה של העיתונות" (הערה 45), עמ' 43.

99 הרב להערץ שעמד בראש 'חברת פקידים ואמרכלים' נזכר גם באיגרת ששלח אלפאנדארי אודות מינוי בנו לתפקיד פקיד ומשגיח על ערי הקודש במקומו. באותה איגרת אודות שמו "צבי הירשל להערץ". במכתב המאוחר יותר, נכתב שמו באופן שונה, "צבי הרשל לערץ". גם שמו של אלפאנדארי נכתב בשתי האיגרות באופן שונה, בראשונה "אלפאנדרי", ובמאוחרת, "אלפאנדארי".

ומרוטשילד שבפרנקפורט דמיין, שאליו עתר הרב להערין. רוטשילד תרם באמצעות הקולונל רוז, הקונסול הכללי של בריטניה בסוריה. אלפאנדארי הזמין כל יהודי, עשיר כעני, לבוא ולהתגורר במלון באופן חופשי בזמן שהותו בעיר (גיליון 8, עמ' 62).

רפאל יצחק אלפאנדארי נזכר עוד פעמיים בעיתון בהקשר לעסקיו: מינויו כסוכן העיתון 'שערי מזרח' בבירות (גיליון 10, עמ' 80), והודעה מא' א' קוריאה שמוענה אליו, בנוגע להגעתו של מטען סכיני מילה מאנגליה (ראו לעיל). נראה כי כל האזכורים בעיתון מתייחסים לאותו אדם, אשר תוארו כ'רב' נזכר רק בהודעה הנוגעת לתפקיד חלוקת כספי התמיכה ליוצאים לארץ ישראל, כמקובל בהודעות מסוג זה. חיזוק להשערה זו ניתן למצוא בנימוקו לעזיבת התפקיד, והוא עסקיו הרבים.

מכתב מירושלים הביא את הדי המיתוס שהתחדש במאה התשע עשרה אודות גורלם הנעלם של עשרת השבטים. המכתב סיפר על התארגנותה של משלחת חיפוש אחר השבטים האבודים, בעקבות שמועות שהגיעו אודות קיומם. היוזמה לחיפוש יצאה מקהילת צפת שבחרה באחד מאנשיה לצאת למשימה, ואליו הצטרפו שני שליחים מירושלים, האחד ספרדי והשני אשכנזי. למרות הקשיים הכלכליים, נאסף הכסף למשימת החיפוש, אשר בארץ ישראל ייחסו לה חשיבות רבה. הכתוב אינו מבהיר לאיזה חבל ארץ נועדו פני השליחים, אולם מתיאור השמועות שהגיעו מצטיירת תמונה אידיאלית־פנטסטית של ממלכה עצמאית עשירה שבראשה עומד מלך, ולה צבאות מלחמה ומכרות זהב, ואנשיה גבוהי הקומה ארוקים בדתם ועוסקים בקבלה. עוד סופר כי הם מקבלים בסבר פנים יפות רק את היהודים, שאותם הם מחשיבים לאחים.¹⁰⁰ לדעת הכותב, המשלחת כבר יצאה לדרכה, שכן אנשיה התכוונו לצאת בחודש תמוז (גיליון 15, כ"ה באלול 5606, עמ' 116).

המכתבים וההודעות מהמרחב היהודי־הספרדי ומהזירה היהודית־האירופית אשר התפרסמו בעיתון 'שערי מזרח' הביאו להחלפת רעיונות בסוג חדש של שיח שנוצר מעל דפי העיתון. תופעה זו, שלא היה לה אח ורע לפני כן, הייתה מסממני העידן המודרני, כאשר אמצעי תקשורת משותף הפך לכלי מקרב בין אנשים ורעיונות מקשת רחבה.

ד (3) מדור הטבע

עוזיאל היה קנאי לרעיון הקניית הידע במדעים ולימוד שפות זרות לדור הצעיר שהיה שרוי לדבריו, בכורות עמוקה. נאמן לשיטתו, הקדיש בעיתונו מדור ללימוד מדעי הטבע לצעירים

100 תיאורם של עשרת השבטים מזכיר את סיפורו של אלדר הדני, ואת זה של שלוח א"י ר' גד ברוך שהעתיק אותו ככל הנראה מהדני. ראו: אברהם יערי, "חלקם של שלוחי ארץ ישראל בחיפוש עשרת השבטים ובהפצת ידיעות עליהם", שלוחי ארץ ישראל: תולדות השליחות מהארץ לגולה מחורבן בית שני עד המאה התשע עשרה ירושלים תשי"א, עמ' 144-151; אליקים כרמולי (1802-1875), מבשרת ציון: היא קבוצת אגרות שונות על דבר עשרת השבטים אשר נכתבו לירושלים ומציון עיר הקודש [חמו"ל], בריסל תר"א (1841).

"מאנסיב'וס", בלשוננו). המדור הופיע בגיליון 2, תחת הכותרת "הולך אל חכמים וחכם", אך יתכן כי אזכור ראשון שלו נמצא כבר בגיליון 1, שנפגם ברובו.¹⁰¹ במילות ההקדמה למדור כתב עוזיאל כי ככוונתו להעלות על דפי העיתון מיני "תולדות" ["איסטוריאס"], שהראשון שבהן הוא "לה איסטוריאי נאטוראל" [תולדות הטבע], היא חוכמת הטבע, אשר ידיעתה נחוצה מאוד "לצעירי עמנו" (גיליון 2, עמ' 10). כדי להתגבר מראש על ההתנגדות העלולה להתעורר מטעמים דתיים, הוסיף עוזיאל, ברוח טורי האמונה שלו, כי ידע זה דרוש לצעירים כדי שיכירו ב"גדולת האל" שיצרם.¹⁰² המדור, שלא הופיע באופן רציף, שינה את שמו בגיליונות הבאים ונקרא בשם העברי "חוכמת הטבע" (גיליון 4) ו"די לה איסטוריאי נאטוראל" [מתולדות הטבע] (גיליון 5). המדור הופיע גם בגיליון 3 (על פי האזכור בגיליון 4), אולם בחלק שלא השתמר. אין לדעת אם המדור הופיע גם בגיליונות 6, 8 ו-9 שהשתמרו רק בחלקם. המדור אינו מופיע עוד בגיליונות 7, 10-16 אשר השתמרו במלואם. יתכן אם כך שהמדור הסתיים כבר בגיליון 5 או 6, שכן החל מגיליון 7 הוא פסק מלהופיע.

מדור הטבע בגיליון 2 עסק ביצורים ("קריאנסאס") שעל כדור הארץ ובמחקר אודותם. הוא פתח באזכור קצר של מספרם האינסופי ומגוון מיניהם וצורותיהם, ונמשך בהכרת תודה לחכמי הטבע ("סאבי'יוס די נאטורה", כלומר, החוקרים) שבזכות חיפושיהם ומסעותיהם במאתיים השנים האחרונות החלו להיחשף תגליות חדשות מדי שנה. עוזיאל ציין בחיוב את העובדה שהחוקרים מעלים את תגליותיהם על הכתב, דבר המסייע ללומד להבין את פשרן מבלי להתאמץ יתר על המידה. חלקו השני של המאמר הציג את עיקרון הטבע הראשון, והוא חלוקת היצורים ביקום לשלוש קבוצות ששמותיהן מובאים בעברית, בלוויית תרגום לספרדית-יהודית: "חיים" ("ביבי'ין"), הנחלק ל"חי מדבר" ("ביבו' אב'לאן") ו"חי שאינו מדבר" ("ביבו' נון אב'לאן"); "צומח" ("אירמולייסין") ו"דומם" ("קאלייאן", מלשון 'קאייאדו', שִׁקֵט) (גיליון 2, עמ' 11).¹⁰³

בגיליון 4 פתח עוזיאל את מדור הטבע בציטוט מדברי "טולומיאוס" (תלמי או פתולמאוס, רס"ו) בהקדמה לספרו 'אלמאגיסטי' על היות "חוכמת הטבע אם כל חי" ובדבר חשיבות

101 מקור הכותרת הוא ממשלי יג, כ: "הלוך והולך אֶת חֻכְמֵים וחכמים וְחֻכְמֵים, וְרָעָה כְּסִילִים יָרוּעַ".

102 גישתו הדתית של עוזיאל ללימוד מדעי הטבע דמתה לגישת המיסיונרים הפרוטסטנטים שפעלו בקרב היהודים-הספרדים באימפריה העות'מאנית, אשר האמינו גם הם כי לימודים אלה יובילו את בני הנוער לאמונה בנפלאות הבורא ובמעשה הבריאה שלו. נאמנים לשיטתם, החלו המיסיונרים להוציא ספרי לימוד בנושאי מדע וטבע בשפה הספרדית-יהודית עבור התלמידים היהודים שבבתי הספר שלהם, בסמוך לאמצע המאה התשע עשרה. ראו: Rachel Saba Wolfe, "From Protestant Missionaries to Jewish Educators: Children's Textbooks in Judeo-Spanish", *Neue Romania* 40 Judenspanisch XIII, Winfried Busse (ed.), 2011, pp. 135-151

103 המילים 'אב'לאן', 'אירמולייסין' ו'קאלייאן' מרגימות צורה דקדוקית ארכאית הנעדרת מהשפה המדוברת, אך נמצאת בשימוש בתרגומי הלאדינו (תרגום הבבואה הארכאי) של כתבי הקודש. בונים טוען כי עוזיאל נטה להשתמש בלשון זו, המכונה על ידו 'ג'ודיזמו די חכמים', בעיקר בטקסטים ובמילים בודדות שתורגמו מעברית. ראו: pp. 14-15 (הערה 1). Bunis: "The earliest"

ההתבוננות במעשה הבריאה ובכרואים, המביאה את האדם להכרה בכורא (גיליון 4, עמ' 26).¹⁰⁴ את דברי טולומיאוס הביא עוזיאל תחילה בעברית, ואחר כך בתרגום לספרדית־יהודית. המשך המדור הוקדש להסברים אודות בעלי חיים שונים, הכוללים את שמותיהם, תיאורם, מקום תפוצתם ומאכלם. בהמשך למדור הטבע בגיליון 3 שסקר את משפחת הקופים חסרי הזנב, בעלי החיים הנזכרים בגיליון 4 הם הקופים בעלי הזנב, העצל ורוב הנמלים. שמות בעלי החיים מובאים בספרדית־יהודית ובעברית, ולעיתים קרובות גם בשם המדעי. כך למשל נזכר בעל החיים הראשון ברשימה, קוף המקוק: "איל מאקאקו (סימייא סינומאלוגוס) קי אין לשון הקודש סי לייאמה איסטה חיה הנושך הכלב" (ההדגשה במקור). [תרגום: ה'מאקאקו' (סימייא סינומאלוגוס) שבלשון הקודש חיה זו נקראת 'הנושך הכלב']. הקופים האחרים המתוארים במדור הם 'באפ'יאני' (בבון, רס"ו) ששמו לא ניתן בעברית ו'חתול הים' ('איל גאטו די מאר', "לימור"), (שם, עמ' 25-26). תיאורם של בעלי חיים נוספים נמשך במדור הטבע של גיליון 5, שם נדפס איור של העצל שהוזכר בגיליון 4, וכן מתוארים 'החזיר הקוצי' ("פואירקו איספינו", דורבן בלשוננו), 'האנקה' (הכוונה לקיפוד), 'ארמדיל' ו'איים פארמאזאני' (פנגולין סיני — Chinese pangolin, רס"ו).¹⁰⁵

ד (3.1) מקור המידע של מדור הטבע

בניגוד למובאות ולציטטות מהמקורות היהודיים שאת שמותיהם ומראה המקום שלהם הקפיד עוזיאל לציין כמקובל במסורת העיון היהודית, הרי שמקור המידע של מדור הטבע בעיתונו נותר עלום. יתכן שההסבר לכך הוא כי המדור וציון מקור התוכן שלו התפרסמו כבר בגיליון הראשון, אך כאמור לא ניתן לדעת זאת בגלל מצב ההשתמרות של העיתון. עם זאת, פניית המדור לצעירים, אופיים הדידקטי של תכני הלימוד והמינוח העברי המקיף¹⁰⁶ של בעלי החיים והעצמים הנזכרים בו, מצביעים על מקור ספרותי אפשרי שממנו שאב עוזיאל את המידע שלו: ענף ספרי הלימוד העבריים לנוער יהודי שצמח והסתעף מספרות ההשכלה הגרמנית, ושסממניו היו בין השאר מסר מוסרני־דידקטי, המצאת לשון עברית מסוג חדש, השונה מהלשון

104 פתולמאוס קלאודיוס Claudius Ptolemaeus (100-170 בקירוב), המכונה בעברית 'תלמי', היה אסטרונום, מתמטיקאי וגיאוגרף מצרי ממוצא יווני שחי באלכסנדריה במאה השנייה. ספרו הידוע 'אלמאגיסט' Almagest (צירוף מילים יווני וערבי של המילה ממקור יווני, megiste — הגדול) הציג את תורתו האסטרונומית על גרמי השמיים ומיפה ארבעים ושמונה קבוצות כוכבים. משנתו הגיאוצנטרית, התופסת את כדור הארץ כמרכז העולם, מייצגת את פסגת הישגי המדע היווני־רומי. ראו: "Ptolemy" *Encyclopædia Britannica Online*, Academic Edition. Encyclopædia Britannica Inc., 2013, Web. 08 Oct. 2013, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/482098/Ptolemy>.

105 לפשר המונח 'אנקה' ראו להלן, פרק ד (3.2). אודות הפנגולין ראו הערה 124.

106 השערה בנוגע למקור העברי של מדור הטבע העלה בונים כבר במאמרו הנזכר לעיל. ראו: Bunis: "The earliest" (1), p. 10.

הרבנית בת זמנה, וחידושי מילים הנחוצות לעת המודרנית.¹⁰⁷ ספרים אלו, שנוצרו בהשפעת התנועה הפילנתרופיניסטית הגרמנית (ראו להלן) החל משנת 1779 ועד 1840 בקירוב, היו בגדר מהפכה ביחס לעולם הלימוד המסורתי שסודותיו הושתתו על לימודים תורניים בלבד, תחת שבט ההוראה של ה'מלמד', ובמסגרת מוסדות הלימוד הוותיקים, ה'חדר' והישיבות. ואכן, עיון בספרי ההוראה המשכילית לנוער מגלה כי עוזיאל ליקט את תכני מדורו מהספר 'ראשית לימודים' (ברלין, 1788) שחיבר המשכיל היהודי-הגרמני ברוך לינדא, פעיל ברפורמת החינוך בגרמניה ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה.¹⁰⁸ לינדא (1759-1849), יליד הנובר, חבר בשנת 1782 לקבוצת המשכילים המאורגנת הראשונה בקניגסברג, 'חברת דורשי לשון עבר', שהוציאה את כתב העת המשכילי 'המאסף' (1784). מלבד שירים ומשלים פרי עטו, פרסם ב'מאסף' בשנת 1788 סדרת מאמרים בנושאי מדע, ובאותה שנה גם הוציא את הספר 'ראשית לימודים' שנועד להקנות ידע בסיסי במדעים לתלמידים ולמבוגרים כאחת.¹⁰⁹ ספרו של לינדא היה בשימוש בית הספר המודרני הראשון בעולם היהודי – 'חברת חינוך נערים' – שהוקם בשנת 1788 בברלין, ואשר הקנה לתלמידיו בפעם הראשונה בתולדות יהדות אשכנז לימודי שפה, מדע ותרבות אירופית, נוסף על הלימוד התורני המסורתי.¹¹⁰ הספר עוסק במגוון תחומי ידע כאסטרונומיה, קלימטולוגיה, גוף האדם, אנתרופולוגיה וגיאוגרפיה. שלישי ממנו מוקדש ל"תולדות הטבע": זואולוגיה, בוטניקה ומינרלוגיה, וכתוב במתכונת אנציקלופדית הכוללת ערכים על בעלי חיים, צמחים ומינרלים. במרוצת הזמן נרפס 'ראשית לימודים' בכמה מהדורות נוספות וזכה לפופולאריות גדולה במרכז ובמזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, ושימש בעיקר כאנציקלופדיה למדע.¹¹¹ פרקי גיאוגרפיה מהספר הגיעו לידיעת הציבור היהודי-הספרדי כשש שנים לאחר צאתו של 'שערי מזרח', וזאת בעקבות תרגום הספר 'שבילי עולם' לשמשון בלוך בידי יצחק בכור אמאראגי, שכלל בספרו גם מידע גיאוגרפי מ'ראשית לימודים'.¹¹²

107 זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, ירמיהו יובל, יאיר צבן ודוד שחם (עורכים), כרך שלישי, דן מירון וחנן חבר (עורכים), "ספרויות ואמנויות", ירושלים 2007, עמ' 302.

108 ברוך בר"ל [בן הרב יהודה ליב] לינדא, ראשית למודים [לימודים]: כולל עשר שערים בחכמות לימודיות וטבעיות, דפוס חברת חנוך נערים, ברלין, תקמ"ט-1788, כרך א. הכרך השני של הספר העוסק בפזיקה, כימיה ומכניקה, נרפס בדסאו ב-1810.

109 פלאי, עטרה ליושנה (הערה 83), עמ' 278-279.

110 פיינר, מהפכת הנאורות (הערה 12), עמ' 132.

111 ראו להלן (הערה 113): Tal Kogman, "Baruch Lindau's "Rešit Limmudim"", pp. 303-304, 378. נוסף על המהדורה שיצאה בברלין, מהדורות נוספות של 'ראשית לימודים' ראו אור גם במקומות הבאים: פראג (1789), ברין (1799), דסאו (1810), קרקוב (1821), למברג (בידיש, 1869).

112 יצחק בכור אמאראגי, שבילי עולם (שאלוניקי 1853-1854), על פי הוצאת שבילי עולם לשמשון בלוך (בלעך), זאלקווא 1822-1828. תודתי לידרתי ויולה סיגלר שממנה למדתי את הרברים. בקרוב יתפרסם מחקרה, "מן העברית אל הלאדינו, ובין מדע לאמונה: עיון ב'שבילי עולם' לשמשון בלוך הלוי ובחינת פרסומו בלאדינו", במסגרת עבודת התזה לתואר שני במרכז לחקר הלאדינו ע"ש נעימה ויהושע סלטי

לנוכח ראשוניותו של לינדא בתחום ספרי הוראת המדע לילדים, עולה השאלה איזה מודל דידקטי עמד לנגד עיניו בבואו לחבר את ספרו, ומה היווה את מקור ההשראה שלו? ובכן, מתברר כי לינדא ליקט אף הוא את תכני ספרו המפורסם מספר אחר שקדם לו. לפי מחקרה של טל קוגמן, הספר 'ראשית לימודים' מתבסס על ספר הוראת ידיעת הטבע לילדים *Naturgeschichte für Kinder*, של המחנך ומחבר ספרי הלימוד הגרמני גאורג כריסטיאן ראף (Georg Christian Raff),¹¹³ ראף (1788-1748), יליד שטוטגארט, היה בוגר אוניברסיטת גטינגן אשר נודעה במאה השמונה עשרה כמוסד מוביל של ההשכלה הגבוהה באירופה, מוסד שהעמיד את לימודי הטבע במרכזו תכנית הלימודים שלו.¹¹⁴ הוא השתייך לתנועה הפילנתרופיניסטיית הגרמנית (*Philanthropismus*), והושפע עמוקות מהערכים שבהם דגלה. תנועה זו, שהתפתחה בגרמניה בשליש האחרון של המאה השמונה עשרה בהשראת הפדגוגיה של ז'אן ז'אק רוסו (1778-1712), קראה לרפורמה בחינוך ולהתאמת חומר הלימוד לעולם הילדים וליכולותיהם. בתחום מדעי הטבע והגיאוגרפיה שנחשבו בעיניהם במיוחד, דרשו הפדגוגים הרפורמיסטיים להשתית את הלימוד על סיורים לימודיים מחוץ לחדר הכיתה, ועל ספרי לימוד מאוירים המושכים את לב הילד.¹¹⁵ את רעיונותיהם הפדגוגיים יישמו הפילנתרופיניסטים לראשונה בבית הספר *Philanthropinum Dessau*, אותו יסדו בשנת 1774. המשכילים היהודים בגרמניה אימצו את העקרונות הפדגוגיים הפילנתרופיניסטיים, ובעקבות כך גם את דגם בתי הספר הגרמניים החדשים, ויסדו בתי ספר יהודיים-מודרניים בערים שונות בגרמניה, ביניהן ברלין, דסאו ופרנקפורט. לצורך ההוראה בבתי הספר האלה חוברו במיוחד ספרי לימוד לילדים, וביניהם גם הספר 'ראשית לימודים'.¹¹⁶ כבר בהקדמות הפותחות את הספר ניכר ייחודו: בניגוד למסורת "ההסכמות" הרבניות, ההמלצות לספר הן של שני אנשי מדע יהודיים – הרופא והמדען מרכוס (מרדכי) בלוך (1799-1723), והרופא והפילוסוף מרכוס (מרדכי) הרץ סג"ל (1803-1747), מתלמידי הפילוסוף עמנואל קאנט.

שבאוניברסיטת בר אילן; בהקדמה לספרו ציין אמאראג' את שמו של לינדא כאחד המקורות לספר. 'שבילי עולם' היה ספר הגיאוגרפיה המודרני הראשון לתלמידים יהודיים. בדומה ללינדא, גם מחבר הספר, המשכיל בלוך מגליציה, ביסס את ספרו על מקורות גרמניים מבלי לציין את שמם.

Georg Christian Raff, *Naturgeschichte für Kinder*, Göttingen 1776 113

לינדא ביסס את ספרו על המהדורה המתוקנת של ספר זה שהתפרסמה פעמים מספר בשנת 1780. במאמר הנזכר מציבה קוגמן את הספר 'ראשית לימודים' כמקרה בוחן לקשרי הגומלין בין הנאורות הגרמנית לבין ההשכלה הגרמנית-היהודית בתחום החינוך למדעים. ראו: Tal Kogman, "Baruch Lindau's 'Rešit Limmudim' (1788) and its German source: a case study of the interaction between the Haskalah and German "Philanthropismus"", *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism* 9, no. 2 (2009), pp. 277-305

Kogman, "Baruch Lindau's 'Rešit Limmudim'" (הערה 113), p. 292 114

Kogman, "Baruch Lindau's 'Rešit Limmudim'" (הערה 113), p. 280 115

Kogman, "Baruch Lindau's 'Rešit Limmudim'" (הערה 113), pp. 281-284 116

הבלשן, הסופר והמשורר ומי שדגל בתיקון החינוך הדתי, ר' נפתלי הרץ ויזל (1725–1805), הוסיף דברי הקדמה ושיר, המדברים בשבח לינדא וספרו. תכני הספר הותאמו לתלמידים היהודים, והדיאלוג בין המורה לתלמיד עליו ביסס ראף את מתכונת שיעורי הלימוד הושמט, הואיל ושיטה זו לא נהגה בלימוד היהודי המסורתי; מאותה סיבה, כנראה, השמיט לינדא גם את האיורים שבספר המקור, אף שיתכן כי עשה זאת בגלל מגבלה כספית.¹¹⁷ את התיאורים המעניינים והסיפורים המרתקים שליוו את תכני הלימוד הוא השאיר, לעומת זאת, כיוון שהם נועדו להצית עניין וסקרנות בלב התלמיד.¹¹⁸

ד (3.2) התאמת תכני 'ראשית לימודים' למדור הטבע ב'שערי מזרח' עוזיאל, שביסס את תכני מדור הטבע באופן בלעדי על 'ראשית לימודים' (על פי המדורים שבנמצא), בחר להביא משלל הנושאים שבספר דווקא את הפרק הזואולוגי, אולי במחשבה שהקוראים הצעירים ימצאו עניין רב יותר בבעלי חיים.¹¹⁹ את דברי הפתיחה של המדור בגיליון 2, המדברים בשבח "חכמי ומחקרי הטבע" וחלוקת הברואים לקבוצות, הוא העלה מדברי הפתיחה לפרק 'גדר החי' שבספר (ראשית לימודים, כד ע"ב, כה ע"א). עוזיאל חזר על המינוח העברי של שמות הקבוצות שבטבע – חי, צומח ודומם – ואת שמותיהן המקוריים בגרמנית הכתובה בתעתיק עברי-יידישאי, החליף בתרגום לספרדית-יהודית. לדוגמא: "גדר הצומח (פפ'לאנצען רייך)", ראשית לימודים; *Naturgeschichte für Kinder*, "pflanzenreich"; "צומח אירמולייסין", שערי מזרח (המילה 'צומח' מודגשת בשני המקורות). רק בקטגוריה 'חי' סטה עוזיאל משיטתו של לינדא והוסיף בסוגריים, ברוח המסורת היהודית, כי קבוצה זו נחלקת לשניים: "חי מדבר" (אדם), ו"חי שאינו מדבר". נראה כי עוזיאל לא היה מוכן לזנוח את החלוקה המסורתית, המבדילה את האדם מיתר בעלי החיים ומעמידה אותו כנזר הבריאה, אם בשל תפיסתו הדתית השמרנית ואם כדי לְיַצוּת את קוראיו. מקבילה לשימוש דומה נוכל למצוא ב'ספר הברית' (ברין, 1797) של הקבליסט והמלומד המשכיל הרב פנחס אליהו הורוויץ.¹²⁰ הורוויץ, שביסס פרקים בספרו על תכני 'ראשית לימודים' והשתמש במינוח

117 תיאורים מדעיים של בעלי חיים ואיוריהם לא היו מקובלים בספרות היהודית המסורתית. לעומת זאת, איורים וסכמות של מערכות כוכבים נהגו מאז ימי הביניים, וניתן למוצאם בספריהם הנזכרים כאן של מאיר אלדבי וטוביה כהן.

118 pp. 296-303 (הערה 113) "Kogman, 'Baruch Lindau's 'Rešit Limmudim'".

119 לינדא, ראשית לימודים (הערה 108), שער שיש, מבריאות וגופות שונות על פני כדור הארץ, גדר החי, כד ע"ב-כח ע"א). שלא כלינדא, עוזיאל אף שילב איור אחד של בעל חיים: העצל (גיליון 5, עמ' 36). זהו האיור היחיד הנמצא בעיתון, בהתייחס לגיליונות שבנמצא. מהשוואה עם האיורים בספרו של ראף, נראה כי איור העצל לא נלקח מספרו של זה האחרון.

120 הרב פנחס אליהו הורוויץ (1742–1821), יליד וילנה. אורתודוקס מושבע בהשקפתו, אך בעל ידע נרחב במדעים שאותו ליקט בעצמו. את חיבורו 'ספר הברית' כתב במהלך נדודיו הרבים בין קהילות שונות באירופה. ספרו האנציקלופדי משלב בין ידע מדעי לפולמוס דתי-אמוני שבמהלכו הוא מציג

ובהגדרות שטבע לינדא בפרקו הזואולוגי, מצא גם הוא לנכון להוסיף בפרק חלוקת המינים את האבחנה המקובלת ביהדות בין 'חי' ל'מדבר' (ספר הברית, חלק א כתב ישר, תבנית כל הר"צ"ח"ם [דומם, צומח, חי, מדבר], פרק ד', סא ע"א – פרק ה, סג ע"א). אף שנראה כי עוזיאל לא נעזר ב'ספר הברית' בעיתונו, הרי שתפיסתו של הורוויץ ששילבה בין אמונה דתית אורתודוקסית, קבלה וערכי מדע, עלתה בקנה אחד עם תפיסותיה של ההשכלה הספרדית, וכשנה אחרי הוצאת 'שערי מזרח' תורגם ספרו לספרדית-יהודית.¹²¹

מ"הקדמת המחבר" ב'ראשית לימודים' הביא עוזיאל את דברי טולומיאוס, בלוויית הסברים משלו.¹²² בהקדמה זו גולל לינדא את החזון שהניע אותו להעמיד "ספר אחד קטן", "בלשון עֵבֶר", האוצר בתוכו את כללי הידע והחוכמה לתלמיד, כנהוג אצל אומות אחרות. לינדא נימק את חשיבות הידע והצורך בו בנימוקים דתיים ותועלתניים כאחד. הנימוק הראשון שהביא הוא דתי: באמצעות הידע יכול האדם להגיע להכרה בגדולת האל ולהיווכח ב"מפעלות תמים דעים וחוכמתו העליונה", "כמאמר המשורר מה רבו מעשיך ה' כו[ן]לם בחוכמה עשית!" (תהלים קד, כד), ולבוא לידי יראת שמיים ושמירת המצוות. הנימוק השני הוא תועלתני: הכימיה והרפואה מסייעים למציאת תרופות, וידיעת "תכונות המדינות" מועילה בעסקים, במסחר ובקניין. הנימוק השלישי והאחרון דתי גם כן, והוא חוזר רובו ככולו על הטיעון הראשון, אלא שבפעם הזאת נתלה לינדא באילן גדול אחר, ממקור לא-יהודי: את הפסוק מתהלים החליפו דברי טולומיאוס הקדמון שטען, אליבא דלינדא, כי ההכרה בכוחו וברבגוניותו של הטבע מביאה את האדם להכרה באל שיצרו.

להלן מקצת מדברי לינדא בהביאו את הציטטה המיוחסת לטולומיאוס:

ומה נעמו בזה דברי בטאל"מעאוס בהקדמת לספרו האלמאגיסטי וז"ל [וזו לשונן] "ואם חוכמת הטבע היא אם כל חי / מלפני ההתחלות והסבות והצורות והאיכיות והסגולות ההוות מארבע היסודות / שבכללם רפואות הגוויה ; תפרוש כנפיה עד רקיע השמים ובכל

תפיסות פילוסופיות שרווחו עד לתקופתו ויוצא נמרצות כנגדן. חששו של הורוויץ היה כי הפילוסופיה הרציונליסטית תביא לפקפוק דתי ולכפירה. ראו: פינר, שורשי החילון (הערה 84), עמ' 381-385. בפרק אודות בעלי החיים, הסוקר יונקים, דגים ועופות, עושה הורוויץ שימוש במינוח ובתיאורים של לינדא מבלי לציין את מקור המידע שלו. תיאורו של קוף המקוק "הנושך את הכלב" (להלן) לא נעדר מהפרק. ראו: ספר הברית, וילנה תקע"ח (1818), חלק א, כתב ישר, צג ע"ב-צד ע"א, ק ע"ב-קי ע"ב. 121 ספר הברית, שאלוניקי, תר"ז (1847), הובא לדפוס על ידי שבתי אלאוף והר' יצחק ג'אחון. נדפס על פי המהדורה שיצאה בזאקווא בתקס"ז (1807). פרקים מ'ספר הברית' התפרסמו גם בספר 'ברכה המשולשת', שיצא בשאלוניקי בשנת תרמ"א (1881), ובקונסטאנטינופלה [קושטא] בשנת תר"ס (1900). בהקדמה ל'ברכה המשולשת' שיצאה בשאלוניקי תרמ"א צוין כי המתרגם הוא ר' אברהם בן נבנישתי גאטיניו, מחבר הספר "צל הכסף". בתרגום לספרדית-יהודית הושמטו הערכים הזואולוגיים אודות הקופים.

122 ברוביה מביאה את טענתה של גיזל אלבו (Giselle Elbaz) לפיה הציטוט המיוחס לטולומיאוס לא נמצא בעבודתו, וכי קרוב למדי שעוזיאל הביא אותו ממקור אחר, על מנת להצדיק את קריאתו ללימוד מדעים. ראו: Borovaya, *Modern Ladino culture* (54 הערה), pp. 80-81, 251.

הנראה באוויר / תציע שאול לדעת המחצבים [...] ואם ההתבוננות בכל אחד מהנמצאים מביא האדם להכרת בוראו יתעלה / ולרומם אדון כל טוב וסניכה...".
(ראשית לימודים, הקדמת המחבר, העמוד אינו ממוספר).

תפיסתו של לינדא כי לימוד מדעים צריך להיעשות מתוך הכרה דתית, ואף לגרום להעמקתה, תאמה את השקפתו של עוזיאל, ומכאן שיכול היה לשלב בלב שלם את הציטטה המיוחסת לטולומיאוס במדור הטבע שבעיתונו. אלא שמלאכת התיווך בין לינדא לבין קוראי 'שערי מזרח' לא הצטמצמה לתרגום בלבד, מאחר ועוזיאל, שחשש כי הקוראים לא יבינו את פשר הציטוט, נדרש גם לכמה הבהרות והסברים. מסיבה זו הקדים לציטוט שלמעלה, שאותו הביא כלשונו בעברית, משפט בספרדית-יהודית המבהיר כי טולומיאוס הוא אחד ה"תוכנים" ("איסטריליירוס") המפורסמים, ואחרי שתרגם את הציטוט לספרדית-יהודית, הוא טרח והוסיף הסבר משלו.

וזו לשון התרגום של עוזיאל לציטטה שלמעלה (יש לשים לב למילים "מוס אימביזה" [מלמדת אותנו] שהוסיף עוזיאל כדי לקשר בין חוכמת הטבע לבין פירוט תכונותיה, ולהמרת המילה 'התבוננות' במילה 'הבנה'):

אי סי לה סינסייא די לה נאטורה איס מאד'רי די טוד'ו ביב'ו. מוס אימביזה לוס אינפייסוס אי לאס קאב'זאס אי לאס פ'ורמאס. אי לו קי איי אי לוס טריזורוס לוס סיאיד'וס די לוס קואטרו פ'ונדאמינטוס. קי אין סו ג'יניראל מיליזינאס די איל פואירפו. איספאנדי סוס אלס אסטה איספאנדיד'ורה די לוס סילוס אי אין טוד'ו לו קי סי ב'י אין איל אב'יר סי איספארטי פ'ואיסה פארה סאב'יר לוס טאז'אמינטוס (מיטאליס) [...] אי סי איל אינטינדימינטו אין קאד'ה אוננו די לוס טופאד'וס טראי אה איל אומברי אה איל קונסימינטו די סו קריאד'ור סיאה אינ'שאל'שאד'ו. אי פור אינאלטיסיר סינייור די טוד'ו ביין אי קאב'זה...

תרגום:

ואם חוכמת הטבע היא אם כל חי, מלמדת היא אותנו את ההתחלות ואת הסיבות ואת הצורות. ואת שֵׁשׁ ואת האוצרות ההווים מארבעת היסודות. שבכללותם סמי מרפא לגוף. פורשת את כנפיה עד [למקום] פרישת השמיים ובכל הנראה באוויר. תְּפַלֵּחַ שחת כדי לדעת את המחצבים (מתכות) [...] ואם ההבנה [המצויה] בכל אחד מהנמצאים מביאה את האדם להכרת בוראו ישתבח. ובכדי לרומם את אדון כל טוב וסיכה...

בשל חששו של עוזיאל כי הניסוח המסורבל של דברי טולומיאוס בעברית ובתרגום שבספרדית-יהודית יקשה על הבנתם, הוסיף סיכום משלו, החוזר ומדגיש כי הכרת הנמצא על יצוריו השונים בעולם מביאה את האדם להכרת בוראו:

די לה פ'ין די איסטאס אב'לאס די און פ'אמוזו אנטיגו סאב'יי קומו טולומיאוס נומבראד'ו פור טוד'ו איל מונדו. סי פריב'ה. קי איל קונסימינטו די לו קי סי טופה אין איל מונדו די טוד'ו מוד'ו די קריאנסה לו אלקאנסה אה איל אומברי אה איל קונסימינטו די סוס

קריאד'ור בינדיג'ו". (תרגום: מסוף דבריו אלה של חכם קדמון כמו טולומיאוס, הידוע בכל העולם, מוכח שהכרת הנמצא בעולם על כל שלל יצוריו מביאה את האדם להכרת בוראם המבורך).

את דבריו אלה חתם בפסוק שציטט לינדא בהקדמתו: "מה רבו מעשיך ה' כו[ן]לם בחכמה עשית:".

העיקרון המנחה של ראף להביא ערכים מדעיים בלוויית סיפור מעניין אשר נשמר אצל לינדא, אומץ גם על ידי עוזיאל. דוגמה לכך אפשר לראות בערך קוף המקוק שנזכר כאן קודם. כך הוא תואר ב'ראשית לימודים':

הנושך הכלב (דער הונדען בייסער) (מאַקאַקאַ (Simian Cynomologus) משכנו באפריקא ולו זנב ארוך/ ויוכל לדור עם בני אדם בבית ואינו מזיק לשום בריה בלתי לכלב לבדו/ כי בראותו הכלב/ יהיה גדול או קטן ממנו/ ירקד עליו וינשכהו ולא ירפא [ירפה?] ממנו עד כי יגבור אחד על השני להמיתו/ ולפעמים ימותו גם שניהם (ראשית לימודים, כו ע"ב-כו ע"א).

עוזיאל, שכאמור לא פסח על הסיפור המרתק של תעוזת הקוף אל מול הכלב, תרגם את הכתוב במלואו, מילה במילה. מלבד טעות במילה "אפריקא" שהוא הביאה כ"אמיריקה", הוא נשאר נאמן למקור שב'ראשית לימודים'. לאחר הצגת שמו המדעי והעברי של הקוף ומקום משכנו ("אמיריקה"), כתב כך:

...אי פואיד'י מוראר קון לה ג'ינטי די קאזה סין אויר נינגון דאנייו אה דינגונה קריאנסה אפ'ואירה די איל פירו. קי אין ב'ינדרו אל פירו סיאה מאס גראנדי סיאה מאס ג'יקו קי אילייה. סאלטה סוב'רי איל אי לו מוד'רי אי נו טייני דינגון רימיד'יו פארה איסקאפארסי די סו מאנו סי נו סי מאטאן אונו די לוס דוס אי אין ב'יזיס מואירין טאמביין טוד'וס לוס דוס: " (גיליון 4, עמ' 26).

תרגום:

ויכול הוא לגור עם בני הבית מבלי לגרום כל נזק לאף יצור חוץ מאשר לכלב. כי בראותו את הכלב, אם קטן או אם גדול ממנו. יקפוץ עליו וינשכו ואין לו כל תקנה להינצל מידו עד שימות אחד מהשניים, ולפעמים ימותו שניהם.

עיקרון מנחה נוסף שחידש לינדא, ושאותו נמצא גם במדור הטבע, הוא שמם העברי של בעלי החיים. לינדא, שחסר טרמינולוגיה מדעית בעברית, ניסה לזהות את בעלי החיים הנזכרים אצל ראף עם בעלי חיים הנזכרים במקרא.¹²³ כך זיהה את בעל החיים "איגעל" *histris erinacens* כ"אנקה", אחד משמות מיני השרצים הנזכרים בתנ"ך (ויקרא יא, ל) (ראשית לימודים, כה

123 295-296 (הערה 113) "Rešit Limmudim" Baruch Lindau's, Kogman.

ע"א). אף כי רוב המפרשים זיהו את האנקה עם השממית, הרי שלינדא נטה לפרשנותו של רש"י, שגרס כי אנקה היא "היריצון" (בצרפתית: hérisson, רס"ו), משמע, קיפוד. בעלי חיים שלינדא לא יכול היה לזהות בשמות מקראיים קיבלו שם עברי שהוא תרגום שמם בגרמנית. כך קיבל הדורבן את השם 'חזיר קוצי', תרגום מילולי של השם הגרמני "שטאכ'ל שוויין", שאותו הביא לצד השם המדעי "histrix cristata" (ראשית לימודים, כז ע"ב, כח ע"א). בעלי חיים אחרים קיבלו שם שצלילו עברי, כמו "הפאפיאני" (ראשית לימודים, כז ע"א) ו"איים פארמזני" (manis) (שם, כח ע"א), והפכו ב'שערי מזרח' ל"באפיאני" ול"איים פארמאזאני"¹²⁴. ניתן לסכם ולומר כי יוזמתו של עוזיאל להעלות תכנים מהספר 'ראשית לימודים' הביאה את מפעלו של הפדגוג הרפורמיסט הגרמני ראף להקנייט מדעי הטבע, אל הצעירים היהודים-הספרדים לאחר שזוקק פעמיים: פעם בידי המשכיל היהודי-הגרמני לינדא שהתאימו לצעירים היהודים בגרמניה, ופעם נוספת בידי עוזיאל שהתאים אותו לבני עדתו שבמרחב העות'מאני. כך נחשפו קוראי 'שערי מזרח' בפעם הראשונה לחומרים מדעיים מודרניים שהוקנו ברוח פילוסופית החינוך של ז'אן ז'אק רוסו ובהשראת הפדגוגים הגרמנים הרפורמיסטים, ואשר הוגשו בלבוש משכילי חדש ותחת חותם המחשבה היהודית-הספרדית.

נביא, ולא בעירו

מהמכתבים שפרסם עוזיאל בעיתונו ושאותם הצגנו קודם, עולה כי 'שערי מזרח' התקבל בעניין רב בקרב אישים וקהילות מחוץ לאיזמיר, והיו גם שברכו את העורך על יוזמתו. אולם כיצד התקבל העיתון בקהילת איזמיר מיד לאחר צאתו? ובכן, על פי הדברים שהשיב עוזיאל למבקרו בגיליון השני של עיתונו נראה כי רבים מהקוראים לא העריכו נכוחה את גודל המעשה ומשמעותו, והעיתון ועורכו זכו לקיתונות של ביקורת ותלונות. מלבד תלונות על אי קבלת העיתון, היו מי שעמדו לבחון אותו בדקדקנות, בתקווה למצוא בו טעויות: "שמעתי מאחורי הפרגוד. קי אלגונוס סיניורים אפונטארון מונג'ו אין איסטי פארטיקולאר. אי סי

124 שמו הגרמני של הדורבן בספר *Naturgeschichte für Kinder* (במהדורת 1778) הוא "Stachelschwein" (שם, עמ' 513). תודתי לר"ר מרדכי יושקובסקי מהרשות הלאומית ליידיש, שסייע לי לזהות את המונח "שטאכ'ל שוויין" כמונח בגרמנית. "הפאפיאני" (דער פאפיאן) הוא paviane (בבון) בספר הנזכר (שם, עמ' 573), ו"איים פארמזני" (פנגולין סיני) הוא teufelchen formosanische (שם, עמ' 518), שתרגומו מגרמנית הוא "שדון פורמוזי" (פורמוזה, כיום טאיוואן, היא אחד ממקומות תפוצתו של בעל החיים הזה). נראה כי לינדא העדיף לתרגם את השם ל"איים פארמזני", בהתכוון לאי פורמוזה. עוזיאל תעתק מילה זו על פי כללי התעתיק של הספרדית-היהודית, ולפיכך, ה"פ שבראש המילה" "פארמזני", הפכה ל"פ דגושה (באין סימן דיאקריטי מעליה), והקמץ הקטן שמתחת לאותיות א ו-מ הושמט, ובמקומו נוספה האות א המשמשת כתנועה [a] אחרי העיצורים פ, מ ו-ז. לפיכך, אמור היה הקורא הספרדי לקרוא מילה זו כך: parmazani.

מיטיירון אה איזאמינאר לה גאזיטה. פארה טיניר קי אב'לאר אי דיזיר קי טוב'י ליירוס אין לה איסקריטורה" [שמעתי מאחורי הפרגוד. שהיו כמה אדונים שהצביעו על זאת בעיקר. ועמדו לבחון את העיתון. כדי שיוכלו לדבר ולומר שהיו לי טעויות בכתוב]. (שערי מזרח, גיליון 2, עמ' 9). עם אנשים אלו התפלמס עוזיאל בגאווה פגועה, והאשימם בחרחור ריב ומדון. בצטטו את הפסוק מספר תהלים "כִּי לֹא שָׁלוֹם יִדְבְּרוּ וְעַל רִגְעֵי אָרֶץ דְּבָרֵי מְרֻמוֹת יִחְשְׁבוּן" (לה, כ), טען כי מנהגי הדקדקנות של אנשים אלה, המנמקים את דקדקנותם כ"עניין של כבוד" ("פונטו די אונור") הם "מנהג מגונה" ("מאנייה ניגרה"), הגורם להם להיות בריב מתמיד. לדבריו, נקדנותם היא בגדר "דברי מרמות", שהרי אדם "בר דעת" ינסה קודם כול להבין את הטעויות. גרוע מכך, דקדקנותם מונעת מהם להבין את עיקר העניין, כפי שנאמר בגמרא: "אי דייקינן כולי האי לא הוה תנינן" (אילו היינו מדייקים כל כך לא היינו יכולים ללמוד, בבלי, עירובין, מח ע"א). על דרך ההיקש, הביא עוזיאל לפנייהם את דברי הרב שמואל אבן תיבון, שתרגם מערבית את 'מורה הנבוכים' לרמב"ם, ואשר ביקש מראש סליחה מקוראיו אם ימצאו טעויות דקדוקיות בתרגומו. בלשון מצטנעת טען: "וזהו הרב הגדול שדיבר כך. וכי מה נותר לי לאמור. מי אני... אפילו פחות מיתוש שהוא היצור הקטן ביותר בעולם".

על השגיאות ששגה ביקש עוזיאל שיסלחו לו בשם האהבה, שכן "על כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י, יב), הלא היא אהבת הקורא המבין. עם זאת, טרח לבאר כל שגיאה ושגיאה, בהאשימו את המתלוננים כי אינם מבינים את מקורה.¹²⁵ להגנתו רתם את עובדת היותו יחיד בעבודתו באין מי שיסייע בידו, וכן טען כנגד מוגבלותה של השפה הספרדית-היהודית, המקשה עליו להתבטא כראוי.

את תמיהותיהם של קוראים אחרים לגבי נחיצותו של טור האמונה פטר עוזיאל בכך שהאשימם ב"מאנקאנסה די סאב'יר" (חוסר ידיעה) לגבי המתרחש בעיתונות היהודית-האירופית, שאותה הציג כמודל לחיקוי, ועמד על דעתו כי עיתונים רבים באירופה מוקדשים אך ורק לנושאי אמונה.

עוזיאל עצמו היה משוכנע שיסוד העיתון יקדם את העדה הספרדית, וכי הוא עושה את המעשה הנכון עבורם. כעורך עיתון, הוא חש כמנהיג לעמו, המחויב לשאת ביקורת וחוסר הכנה, ועם זאת להחשות, אם כי תשובותיו מלמדות שלא היסס כלל להתנצח עם קוראיו: "איל קונפוניד'ור די אונה גאזיטה איס מיניסטיר קי סיאה כאיש שומע ואין בפיו תוכחות" (תהלים לח, טו), [עורך עיתון צריך שיהיה כאיש שומע ואין בפיו תוכחות] (שערי מזרח, גיליון 2, עמ' 10). הוא הזכיר את תכונת המופת שמנהיג צריך להיות נידון בה, אותה הציג משה רבנו

125 חלק מהקוראים פירשו את המילה 'הקוה' (המקוה, כנראה) שבגיליון הראשון, כ"עכבה", וסברו שעוזיאל שגה בכתובתה בבואו לכתוב "כל עכבה לטובה". עוזיאל טען כי אין כל "עכוב" בעסקיו, כך שלא נצרך לאמרה זו, וכי טעותו היחידה הייתה שלא הציב נקודה מעל אותה המילה. לדבריו, הוא ביקש לומר שתמיד הייתה לו תקווה באל המבורך, והתמרמר על אלו הסוכרים כי שגה באיות שלוש אותיות עוקבות במילה אחת בודדה.

לאלוהים: לסבול כל אחד כפי דעתו, משמע, להבין ולשאת כל אדם ודעה ("יִפְקֹד ה' אֱלֹהֵי הַרוּחֹת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה", במדבר כז, טו-יז, לפי פירוש רש"י). בקורטוב של לגלוג תהה האם הוא, הקטן מבין הקטנים, יוכל למלא את אשר דרש משה "ראש הנביאים" מאלוהים, בתקופתם של "דור דעה" [הדור שקיבל תורה]?

אף שעוזיאל הדגיש כי הוא מייחל לעזרת האל, בבחינת "עוזרי מעם ה' עושה שמים וארץ" (תהלים קכא, ב), הרי שרצף אסוציאטיבי הוביל אותו, לדבריו, מן המילה "עזרה" אל מילותיו "המענגות" כלשונו ("סאב'רוזאס") של רשב"י [ר' שמעון בר יוחאי], שדרש "אורו ארור יושביה כי לא באו לעזרת ה'". ואם נחרדו שומעיו מהקללה הצפויה למי שאינו חש לעזרה, הוא הוסיף בלשון רכה ומפייסת את חלקו האחר של הפסוק "כל העוזר את ישראל כאלו עוזר את השכינה" (תנחומא, בראשית, פרשת ויחי, פרק מח, סימן ה). לאמתו של דבר, הפך עוזיאל את סדר חלקי הפסוק והקדים את סופו לראשיתו, שכן המסר הפייסני מופיע תחילה: "אמר רשב"י: כל העוזר את ישראל כאלו עוזר את השכינה, שנאמר: "אורו ארור יושביה כי לא באו לעזרת ה'" (שופטים, ה, כ"ג). אלא שעוזיאל העדיף ללהטט במילות הפסוק כדי להשיב מלחמה שערה לקוראיו, ותוך שהוא מהתל בהם, קודם הזהירם באיום קללה. עם זאת הקפיד שלא למתוח את החבל יתר על המידה, ולשיטתו, דברי נועם חתמו מילות זעם, ולאחר שהזהיר אותם, הבהיר כי אם ייתצבו לימינו, ידמו בכך לעוזרי ה'. בקיאותו המעמיקה במקורות ניכרת שוב בהפניה לעיון במקור נוסף בנושא זה, הספר 'מראות אלהים' (1567) לרב המקובל מאיר אבן גבאי,¹²⁶ שלדבריו הבהיר את הנושא טוב יותר, אף כי לא פירט, ובדבריו הנביא ישעיה שאמר: "איש את רעהו יעזור" (שם מא, ו). הוא חתם את הנושא בהביעו תקווה שהאל יעזרו במפעלו "לקדש שמו ברבים", וכי גם אחיו יתמכו בו איש-איש כפי יכולתו, ויפסיקו לדקדק בקטנות.

בגיליונות הבאים אין עוד עוזיאל מתפלמס עם הקוראים באיזמיר, אם מפני שהביקורת המקומית פסקה כשהופעת העיתון הפכה למוגמרת, ואם מפני שהשבחים שהגיעו מקוראים בחור"ל תפסו את מקום התלונות. אלא שבקשתו לתמיכה מהקוראים לא נענתה, ומיעוט המנויים ועיכוב התשלום מצד מנויים קיימים הובילו לסגירת העיתון. מובס, תיאר עוזיאל את כישלון מפעלו במכתב שהתפרסם בשנת 1847 בעיתון היהודי-הצרפתי *Les Archives Israelites*, ובו סיפר גם על ההפסד הכספי שנגרם לו, אלף פראנק, אף כי הדגיש שמלכתחילה לא הייתה לו כוונת רווח בייסדו את העיתון.¹²⁷ המניע להקמתו היה, לדבריו, "חילוצם ההדרגתי מהבורות" של בני עמו, ולשם כך היה מוכן להקריב קורבנות רבים; וגם לאחר שהעיתון נסגר הביע עוזיאל את התקווה שזניחתו היא זמנית, וכי עוד נכונו ימים טובים יותר. נראה כי ההפסד

126 הרב מאיר בן יחזקאל אבן גבאי (1480-1540 בקירוב), מראות אלהים, ונציה שכ"ז (1567), דכ"ה ע"ד. בהוצאות הבאות נקרא הספר בשם "עבודת הקודש", ויתכן כי עוזיאל עיין במהדורת הספר הראשונה. הספר מהווה חיבור מסכם ומקיף של תורת הקבלה שקדמה למקובלי צפת. בגלל טעות סופר או טעות המדפיס, מופיע שמו של הרב בעיתון כ"משה אבן גבאי".

127 *Les Archives Israelites* 1847: 549-550; את מכתבו של עוזיאל מביאה בורוביה במאמרה: Borovaya, "The Emergence of the Ladino Press" (הערה 5), p. 73.

הכלכלי של 'שערי מזרח' והכורח לכלכל את בני משפחתו, מנעו בעד עוזיאל מלנסות ולהקים עיתון נוסף. עם זאת, תחושת השליחות העזה שלו והאמונה כי בכוח ההשכלה היהודית לחלץ את בני העדה הספרדית מנחשלותם לא דעכו, והוא המשיך במעורבות בחיי הציבור הספרדי, הן במישור הציבורי והן בכתיבה עיתונאית בעיתונים אחרים, כל חייו.

סוף דבר

כבואו לשרטט את בניין חיבורו הפילוסופי "פידון", תיאר אותו משה מנדלסון במכתבו לנפתלי הרץ ויזל כך: "כל יתדותיו ואדניו עופרת החקירה ותוכו רצוף סיגי התבונה האנושית".¹²⁸ חקירה ותבונה היו המסד והלב גם בתפיסת עוזיאל את רעיון ההשכלה, ושמונים שנה לאחר חליפת המכתבים בין מנדלסון לויזל הוא ניסה לשכנע את בני עדתו בצידוקן ההלכתי ובנחיצותן הרבה לחייהם. לימוד מדעים היה לידו מימוש יסוד החקירה, ולימוד חוכמות משלימות דוגמת שפות זרות היה מימוש התבונה. אולם, שלא כמנדלסון וכממשיכיו בתנועת ההשכלה הגרמנית, תפיסתו של עוזיאל נשענה על יסוד נוסף: אמונה עזה בדת היהודית והתנגדות עמוקה לכל שינוי בהלכותיה. עוזיאל הגה אפוא נוסחת השכלה ספרדית חדשה שטוותה בחוט משולש את הנאמנות לתורת משה והנביאים, אימוץ המחשבה והחקירה של גדולי הרבנים בספרד, ועקרונות ההשכלה היהודית-האירופית.

ייחודו של עוזיאל היה שבניגוד למשכילים ספרדים שקדמו לו, הוא לא הסתפק באוצר הידע היהודי והכללי שלו ובציימאנו לדעת, אלא שאף להנחיל את ערכי אמונתו לאחיו, ברוח המשכילים היהודים בגרמניה שנאבקו בלהט למען הנחלת ערכי הנאורות לחברתם. אולם, בעוד שהמשכילים באירופה חברו יחד להגשים את חזונם, עוזיאל, להוותו, היה אחד ויחיד. הוא לא הפך לנביא בעירו וגם לא בקרב בני עדתו, כיוון שהקדים את זמנו ולא נמצאו לו שותפים למאבק; וכשאלה קמו מאוחר יותר, הם אף לא זיכו אותו בהכרה.

אולם עוזיאל היה בגדר הסנונית הראשונה שבישרה על בואו של עידן חדש, וזמן קצר אחר כך כבר החלו זרעי רעיון ההשכלה להתפזר בחברה הספרדית ולהינשא ברוח הזמן: בזירת העיתונות נוסד שבע שנים מאוחר יותר העיתון 'אור ישראל' בעריכת ליאון חיים די קאסטר (קושטא, 1853), שאומנם לא האריך ימים, אך העיתון 'איל ג'ורנאל ישראלית' של יחזקאל אפנדי גבאי (קושטא, 1860) שנוסד אחריו התמיד להופיע שנים ארוכות והפך למופת ולדוגמה לעיתונים יהודיים-ספרדיים רבים;¹²⁹ בזירת ההשכלה הכללית החלו לראות אור ספרי מדע

128 ציטטה זו לקוחה מחליפת המכתבים בין משה מנדלסון לברלין לבין נפתלי הרץ ויזל שבדנמרק, בשנת 1768. ראו: פיינר, מהפכת הנאורות (הערה 12), עמ' 104.

129 ראו למשל את דבריו של אהרן די יוסף חזן לגבי ההשראה שקיבל לעיתונו 'לה בואינה איספיראנסה' מהעיתון 'איל ג'ורנאל ישראלית': אהרן די יוסף חזן, אידיסין איספיסאל די לה בואינה איספיראנסה

"פוארטאס די לוז" [שערי אור]

ממזרח אירופה שתורגמו לספרדית-יהודית, ומצאו את מקומם בארון הספרים היהודי-הספרדי המתחדש.¹³⁰

דומה כי עתה, עם התרחבות המחקר בתחום העיתונות היהודית-הספרדית, החל מפעלו של עוזיאל לזכות סוף סוף להכרה שהיה ראוי לה מאז ומעולם.

אה לה אוקאזיון דיל ב'ינטיסינקין אניב'ירסאריו די סו פ'ונדאסיון, 1871-1896, 5631-5656, סמירנה תרנ"ו-1896, עמ' 58.
130 ראו הערות 112, 121.

כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה

אדוין סרוסי
האוניברסיטה העברית בירושלים

קיבעון מסוים אפיין עד לאחרונה את חקר השיר העממי, ובעיקר את חקר הבלדות, בכל הנוגע לחיפוש אחר גרסת מקור "שלמה" של כל שיר. ההנחה הייתה שבנקודה כלשהי ברצף ההיסטורי הייתה קיימת גרסת מקור שכזו, ושזיכרונה אבד בתהליך ההעברה מדור לדור בעל פה. בספרם "פרגמנטים ומשמעות בשיר העממי" מציעים קונסטנטין ופורטר גישה שונה לחקר השיר העממי, שבמרכזה התייחסות לפרגמנט המושר כאל יחידה בעלת משמעות בפני עצמה.¹ הן מציעות לוותר על הניסיון לשחזר גרסאות מקור על ידי פרוצדורות שונות כגון האחדת וריאנטים שונים שתועדו בעל פה, השוואות בין גרסאות בעל פה ובכתב של אותה הבלדה, או "עריכה" על פי התקינות הלשונית או הספרותית הרווחת בזמנו של החוקר/העורך. הפרגמנט המושר, טוענים קונסטנטין ופורטר, אינו מעיד בהכרח על שכחה של גרסאות שלמות יותר על ידי דורות של מסרנים, אלא גם על בחירה מודעת של מבצעים ושל הקהלים שלהם. שירי עם מקוטעים הם בעלי משמעות עבור המאזינים בעת הביצוע כי הקהל יכול לכאורה לפענח את הטקסט מעבר לפרגמנט, להשלים את החסר בדמיונו, או מן הסתם ליהנות מההבזק הלירי ללא צורך בהרחבות. ניתן לסכם ולומר שהפרגמנטריות של התרבות העממית היא בעבוע של הקיטוע המאפיין את החוויה היומיומית של כולנו ואת מנגנון הזיכרון האנושי.

היגדים עממיים קצרים, כגון פתגמים, בדיחות או סיפורים קצרצרים, העסיקו את תמר אלכסנדר לאורך קריירה מפוארת בחקר הפולקלור היהודי, בישראל ומחוצה לה. מחווה קצרה זו, המוקדשת לתמר על שנים רבות של ידידות, מנסה לפענח את סוד קסם הפרגמנטריות של השירה העממית היהודית-הספרדית שכה קרובה ללבה של תמר. הקשרו המוגדר של דיון זה הוא תקופת התהוותה של התרבות הישראלית המודרנית בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים.

Mary-Ann Constantine and Gerald Porter, *Fragments and meaning in traditional song: 1*
from the blues to the Baltic, Oxford 2003

הזמרת הארץ-ישראלית ברכה צפירה (1911-1990) כללה ברפרטואר העשיר של שירי עם שביצעה לאורך הקריירה הארוכה שלה שירים רבים בספרדית-יהודית (לאדינו). בערוב ימיה תיעדה את השירים שזכרה בספרה קולות רבים.² על אף העניין בעבודתה של צפירה ובמקום שתפסה בעיצוב המוזיקה הישראלית בתחילתה, טרם הוערכו לעומקן האסטרטגיות שלה באיסוף של שירי עם, ברישומם בתווים ובהעמדתם על ידה כקורפוס בפני עצמו.³ גם הקטגוריות הז'אנריות, האתניות והאסתטיות שבהן השתמשה בהתייחסיותיה לרפרטואר היהודי הספרדי שתיעדה ושביצעה לא נדונו די הצורך. זהו פרק עלום יחסית בהיסטוריוגרפיה של חקר השיר העממי בלאדינו, אולי בשל צמיחתו ביישוב הארץ ישראלי, כלומר בפריפריה של מרכזי התיעוד והמחקר של שירי לאדינו בשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים. מפעלי איסוף אלו התרחשו בעיקר במרחב העות'מאני לפני נפילת האימפריה ואחריה (כגון עבודותיהם של אברהם דנון, ובעיקר של אלברטו חמסי), בספרד (על ידי מנואל מנריקה די לארה בהקשר מחקריו של רמון מננדז פידאל), ובמידה פחותה יותר בצרפת ובארה"ב.⁴

אין ספק שהפרגמנטריות הקיצונית של תיעוד השירים בלאדינו על ידי צפירה ופרסום הקורפוס בתקופה מאוחרת יחסית (1978) גרמו להשכחת הרפרטואר שלה בלאדינו, וזאת בהצטרף העובדה שמאז שנות החמישים ראו אור באירופה וכישראל האוספים המשמעותיים של שירי לאדינו, כגון אלו של ליאון אלגזי, יצחק לוי ומשה אטיאס. כן אין לשכוח שצפירה הייתה מעל לכל אמנית מבצעת, ושהאינטרס שלה בשירי הלאדינו לא היה אתנוגרפי אלא שהיה כרוך בתפיסתה ההרמוניציסטית אשר דגלה בשילוב המוזיקה של "יהודי המזרח" עם היסודות האסתטיים של המוזיקה האמנותית המערבית. מבחינה זו איסוף שירי הלאדינו של צפירה מונע על ידי המקריות של המפגשים שלה עם זמרי העם בלאדינו ומתבסס על זיכרון השירים ששמעה. האיסוף שלה מוטה גם על ידי העדפותיה המוסיקליות וכתוצאה מהסכמה של המלחינים שעבדו אתה לכלול שירים מסוימים בלאדינו ברפרטואר המעובד והמבוצע. כללים אלו חלים גם על השירים של קבוצות אתניות אחרות שפרסמה צפירה בקולות רבים. אף על פי כן, רפרטואר שירי לאדינו של צפירה אינו נטול עניין מחקר, שכן הוא אחד המקרים

2 ברכה צפירה, קולות רבים, רמת-גן, גבעתיים 1979.

3 המחקרים העיקריים על צפירה הם: גילה פלם, פעולתה של ברכה צפירה בשנות ה-30 וה-40 בארץ ישראל, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב; כנ"ל, "שילובו של השיר התימני במסד התרבותי בארץ-ישראל של שנות השלושים על-ידי ברכה צפירה" בתוך: שלום גמליאל, מישאל מסורי כספי, ושמעון אביזמר (עורכים), ארחות תימן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 339-352; יהואש הירשברג, "ברכה צפירה ותהליך השינוי במוסיקה בישראל", פעמים 19 (תשמ"ד), עמ' 29-46; Gila Flam, "Beracha Zefira—A Case Study of Acculturation in Israeli Song", *Asian Music* 17, no. 2 (1986), 108-125.

4 לסקירה מפורטת של מפעלי האיסוף המוקדמים הללו ראו בפרק הראשון של ספרו של ישראל כ"ץ: Israel J. Katz, *Judeo-Spanish Traditional Ballads from Jerusalem: An Ethnomusicological Study*, 2 vols., Brooklyn 1972-75 (Musicological Studies vol. 23).

המוקדמים והמשמעותיים של הצגת השיר בלאדינו, אמנם בלבוש אמנותי מערבי, מעל לבמות הקונצרטים מחוץ לקהילה היהודית הספרדית.⁵ ניסיון זה הקדים בדור אחד לפחות את הביצוע המסיבי של שירי לאדינו כמוזיקה קונצרטנטית "גלובלית" החל משנות השישים של המאה העשרים.

צפירה למדה שירים בלאדינו בימי נעוריה, בראשית העשור השני של המאה העשרים. לפי עדותה בעל פה היא למדה את השירים בלאדינו מנשים בשכונת מונטיפיורי (לימים: ימין משה), כאשר היה כילדה יתומה בירושלים בצל קורתן של משפחות ספרדיות מיוצאי שלוניקי.⁶ עדות זו חוזרת בספרה קולות רבים, בו היא מוסיפה מידע על מקור השירים ועל הנסיבות בהן למדה אותם.⁷ לדבריה, את רוב השירים בלאדינו למדה מפי נשים סאלונקאיות שהתיישבו בירושלים במספר הולך וגובר אחרי שנת 1914.⁸ שני שירים אחרים בלאדינו למדה מפי נשים ספרדיות מבולגריה. על יתר שירי הלאדינו שבפיה היא מציינת כמקור: "השכונות של ירושלים בשנות העשרים". ייתכן גם שלמדה שירי לאדינו מאוחר יותר, כששבה לירושלים

5 משתווה לו רק מפעל העיבודים של שירי לאדינו לקול ולפסנתר מאת אלברטו חמסי שהחל להתפרסם בשנת 1932. ראו: Alberto Hemsí, *Coplas sephardies para piano and canto*, vols. 1-5, Alexandria 1932-1938, vols. 6-10, Aubervilles, 1969-1973. עם זאת, בעוד שהתיעוד של ביצועי השירים בלאדינו על ידי צפירה בארץ ישראל ובאירופה הוא עשיר, אין לנו מידע מוצק לגבי הפצת ביצועם של שירי חמסי אשר ראו אור במצרים, הרחוקה יחסית מהמרכזים האירופיים. צפירה הקליטה חלק משירי הלאדינו גם באופן מסחרי החל משנת 1931, בעוד שיריו של חמסי לא הוקלטו בהקלטות מסחריות עד לשנות השבעים של המאה העשרים. על מפעליו של חמסי ראו בפרק המבוא: Alberto Hemsí, *Cancionero sefardí*, ed. Edwin Seroussi in collaboration with Paloma Diaz-Mas, Jerusalem 1995; José M. Pedrosa and Elena Romero, *Jerusalem 1995*; Lucien L. Bernheim, "Chansons Populaires Judéo-Espagnoles D'orient", *Pages D'art: Revue Mensuelle Suisse Illustrée* (1920); W. Simoni, *Cuatro canticas sefardies, chants populaires*, Paris 1937; Lucien L. Bernheim, *Cinq chansons populaires judéo-espagnoles du XVIe siècle (Smyrne)*, Zagreb 1939; J. A. de San Sebastian [Donostia], *Canciones sefardies para canto y piano*, Tolosa .ca. 1945

6 פלם, פעולתה של ברכה צפירה (הערה 3), עמ' 73.

7 צפירה, קולות רבים (הערה 2), עמ' 13-14.

8 על מקומם המרכזי של יוצאי שאלוניקי ביישוב היהודי הספרדי בירושלים החל מהמאה התשע-עשרה ראו: שמואל רפאל, "ב'אמוס אה פאלסטינה: יהודי שאלוניקי בדרכם לארץ אבות", בתוך: א' מזרחי וא' בן דוד (עורכים), *עדות — עדות לישראל*, נתניה תשס"ה, עמ' 325-338. כבר במפקד שערך מונטיפיורי בשנת 1839 מנו יוצאי שאלוניקי כ-12% מכלל היהודים הספרדים בירושלים. יהודי שאלוניקי היו גורם מרכזי בהקמת השכונות אוהל משה (1882) וימין משה (1892), ונוכחות זו הועצמה על ידי גל הגירה בשנים 1913-1914 בעקבות נפילת שאלוניקי העות'מאנית בידי היוונים. ראו: מפקד יהודי ארץ-ישראל (תקצ"ט-1839) (לפי כ"י מונטיפיורי 528), ירושלים תשמ"ז.

בחיפוש אחרי מקורות חדשים,⁹ או מהמסורת האיסטנבולית, ישירות מפי ידידה העיתונאי, המשורר והזמר ה"זקן" (בעיני צפירה) יצחק אליהו נבון.¹⁰ יש לזכור גם שצפירה הייתה בקשר גם עם אלברטו חמסי ופגשה אותו במצרים (ראו להלן).

שירי הלאדינו שצפירה אצרה כוללים רק את רסיסי השירים שידעה לשיר (ולפעמים את הרפרין בלבד; ראו למשל שירים מס' 53, 55 להלן).¹¹ האוסף כולל שלושים שירים בלאדינו המופיעים בחטיבה מרכזית בספר, שכותרתה הכללית היא 'שירת יהודי ספרד' (קולות רבים, עמ' 93-179). חטיבה זו מחולקת לשלושה פרקים. היא נפתחת במבוא קצר ובהסברים על כל שיר בשני הפרקים הראשונים (עמ' 93-97). הסברי השירים מסודרים על פי האלף-בית של השורה הפותחת, אך סדר הופעת השירים עצמם אינה זהה לגמרי עם סדר ההסברים.

הפרק הראשון (עמ' 98-135) מונה פיוטים ותפילות, שלפחות שניים מהם (הפיוט 'רפא צירי אל נאמן' לפייטן החלבי רפאל ענתבי "טבוש" והזמר לשבת 'צור משלו אכלנו') הותאמו במסורת הירושלמית ללחנים של שירי לאדינו, תופעה שצפירה רומזת עליה אך אינה מתייחסת אליה ישירות. גם הלחן של הזמר למוצאי שבת 'במוצאי יום מנוחה' שייך לרפרטואר של שירים בלאדינו (ראו להלן). בפרק הזה נכלל שיר הילדים של ח"נ ביאליק הפותח 'בת יונים הומיה' (עמ' 128-129). השיר איננו מופיע בתוכן העניינים של הפרק הזה אך מוזכר בכותרתו, 'מאחורי השער', בתוכן העניינים של הפרק השני, שם צפירה מוסיפה שהתאימה את שירו של ביאליק "ללחן של רומנסה עתיקה" שאינו מוזהה. מקומו הטבעי של שיר זה אכן בפרק השני, המוקדש להתאמות של טקסטים עבריים ללחנים של שירי לאדינו, ונראה שהודפס בטעות בפרק הראשון. כותרתו של הפרק השני (עמ' 136-147) היא 'שירי עם'. הוא כולל ששה לחנים בלאדינו שצפירה התאימה להם טקסטים עבריים. אליהם יש להוסיף את השיר של ביאליק 'בת יונה הומיה' שהשתרבו כאמור בפרק הראשון. חמישה מתוך ששת השירים בפרק זה מופיעים בשתי גרסאות מוסיקליות, בלאדינו ובעברית, ורק באחד מהם הטקסט בשתי השפות מופיע, זו לצד זו, מתחת לתווים. ישנם שינויים מוסיקליים בין הגרסה בעברית של הלחן לבין גרסתו בלאדינו. ככלל, הגרסה בלאדינו מעוטרת יותר מהגרסה בעברית.

אלו הם השירים העבריים שבפרק השני: (1) 'התרגעות' של י' קרני, אשר חובר על פי הזמנת צפירה;¹² (2) 'ילד לי ניתן', שיר ערש לש' טשרניחובסקי; (3) 'יפה נוף' לר' יהודה הלוי

9 צפירה, קולות רבים (הערה 2), עמ' 19.

10 אדוין סרוסי, "מתוגרמה לירושלים: יצחק אליהו נבון ותרומתו לזמר העברי", דוכן י"ג (1990), עמ' 120-130.

11 ראו בנספח למאמר זה את הדיון המפורט בשירים בלאדינו שצפירה אספה. צפירה לא מספרת את השירים בספרה. לצורך מאמר זה מספרנו את השירים על פי סדר הופעתם בחטיבה הגדולה 'שירת יהודי ספרד'. לפי סדר זה, השירים בלאדינו הם שירים מס' 26-55.

12 פרטים על סיבות היווצרותו של השיר הזה, אשר הפך לאחד מלחני הלאדינו הידועים ביותר ברפרטואר העברי, ראו: קולות רבים (הערה 2), עמ' 17. צפירה חזרה על סיפור זה בראיון מוקלט עם גילה פלם ב7 בפברואר 1980. ארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, Yc 1936.

(במבוא מספרת צפירה שלמדה את השיר מיצחק אליהו נבון, אך בעמ' 97 היא טוענת שהיא אשר התאימה את הפיוט ללחן הספרדי); (4) 'חנה על החלון' מאת דוד פרישמן; (5) 'סירתי' לאספ הלוי; (6) 'תרזה' לח"נ ביאליק. הלחן של השיר האחרון מוגדר על יד צפירה כלחן של "שיר תורכי". עם זאת, ניתן לזהות בבירור את הלחן כווריאנט של שיר יהודי-ספרדי, הפותח לרוב במילים 'אין איסטי מונדו'.¹³

הפרק השלישי והאחרון בחטיבה הספרדית כולל עשרים ושמונה שירים בלאדינו (אחד מהם בשתי גרסאות), תחת הכותרת "רומנסות ופזמונים בשפת הלאדינו" (קולות רבים, עמ' 149-179). זה הפרק העיקרי, שתוכנו יפורט בהמשך. מבט חטוף על רישום השירים בלאדינו מלמד שהערך העיקרי בעדותה של צפירה נמצא בפן המוסיקלי. הטקסטים בלאדינו לעומת זאת מלאים בשגיאות הגייה, לפעמים עד כדי שיבוש השפה. הרישום הבעייתי הזה מלמד על כך שזיכרונה של צפירה בתחום הלאדינו הסתכם בעיקר בחוויית הביצוע המוסיקלי של שורות בודדות מתוך כל שיר עם הליווי הכלי שסיפקו לה מיטב המלחינים הישראליים שעברו אתה.

דיון ראשוני בשירים היהודים-ספרדיים ברפרטואר של צפירה ערכה גילה פלם.¹⁴ ארחיב כאן בנושא זה, תוך עיון בשירים בלאדינו שבפי צפירה באספקלריה של תרבות היישוב היהודי הספרדי בארץ ישראל בשנות העשרים של המאה העשרים, של התרבות המוסיקלית הישראלית הכללית שמתהווה באותם השנים ושל מה שהתגלה ככישלון, בסופו של דבר, להחדיר שירי לאדינו בלבוש עברי לליבת הרפרטואר הישראלי, למעט יוצאים מן הכלל ספורים.¹⁵ נקודה נוספת בדיון זה היא תרומתה של צפירה לגיבוש קאנון של שירים יהודים ספרדיים. מכל נקודות הראות הללו, עדותה של צפירה ייחודית.

זולת צפירה, רשם מספר שירי לאדינו באותה תקופה בירושלים א"צ אידלסון, אותם הדפיס בכרך הרביעי של 'אוצר נגינות ישראל'.¹⁶ מאחר ואידלסון לא רשם בעצמו את כל השירים בלאדינו שפרסם אלא העתיק חלק מהם ממקורות אחרים מחוץ לארץ ישראל,¹⁷ נותרה עדותה של צפירה על שירי לאדינו מהיישוב הספרדי הישן בירושלים כיחידה במינה.

אך עיקר תרומתה של צפירה בהקשר השירים היהודים-ספרדיים לא הייתה רק באצירת השירים אלא בשילובם בזמר הארץ ישראלי המוקדם ובהבאתם לתודעת הקהל הרחב באמצעות ביצועים פומביים מעל הבמות בארץ ובהו"ל ובאמצעות והקלטות מסחריות. בזאת הקדימה

13 ראו למשל: Isaac Levy, *Chants judeo-espagnols*, vol. 1, London 1959, no. 47.

14 פלם, פעילותה של ברכה צפירה (הערה 3).

15 על נקודה זו ראו: ארזן סרוסי, "מ'מורניקה' ל'שחרחרות': שירי לאדינו ברפרטואר הישראלי", בתוך: ישראל ברטל (עורך), העגלה המלאה, ירושלים תשס"ד, עמ' 244-250.

16 אברהם צבי אידלסון, אוצר נגינות ישראל, כרך 4: ספרדי המזרח, ברלין, ירושלים, לייפציג תרפ"ג, עמ' 275-280.

17 על כך ראו: (הערה 4) Katz, *Judeo-Spanish Ballads*, vol. 1, p. 64 nn. 3-5.

צפירה, כאמור לעיל, את האספן והזמר יצחק לוי.¹⁸ בראייה לאחור, צפירה קוננה על שבשנים מאוחרות יותר יצחק לוי לא העריך את תרומתה החלוצית להפצת השירה בלאדינו בישראל. כך כתבה במבוא לקולות רבים (עמ' 24):

יצחק לוי ז"ל היה עסקן, אספן וגם זמר שהופיע לפני הציבור עשר שנים לאחר שהבאתי לראשונה – על במות הקונצרטים בארץ ובחו"ל – את שירי הקודש והחול כולל הרומנסות למיניהם. הוא זכה בתפקיד נכבד ברשות השידור והיתה לו תוכנית שבועית קבועה שקראה לה 'ואני תפילתי'. בתוכנית זו היה משמיע פיוטי שבת וחג, תפילות ורומנסות ספרדיות, בביצוע זמרים שונים. במשך שנים לא השמיע בתכניותיו אלה ולו שיר אחד בביצועי, אף כי ידע את תרומתי כזמרת שהבאתי אותם לראשונה על במות הקונצרטים.

טרוניה מרירה זו, חלק מחשבון נפש נוקב כנגד הממסד המוסיקלי הישראלי שצפירה ערכה לקראת סוף חייה, אינה צריכה להאפיל על המפעל שלה בתחום הלאדינו. דרך זיכרונה ותיעודה מתקבלת תמונה מסוימת של השירים בלאדינו שנשמעו בשכונות ירושלים בעשורים הראשון והשני של המאה העשרים.

הפצת השירים בציבור, בנוסח הספרדי המקורי או עם הטקסטים העבריים, נעשתה כאמור באמצעות עיבודים כליים, שצפירה הזמינה וביצעה באולמות הקונצרטים. לרוב היא ביצעה רק את השירים שלהם התאימה טקסט עברי. חלק מהשירים המעובדים הוקלטו ושודרו מאוחר יותר בתחנת הרדיו המנדטורית ובקול ישראל, החל מסוף שנות השלושים ובשנות הארבעים. בתוכן העניינים לפרק 'רומנסות ופזמונים בשפת לאדינו' (קולות רבים, עמ' 147) צפירה מפרטת את שמות המלחינים שעיבדו שירי עם בלאדינו עבורה. נחום נרדי (1901–1977), בעלה הראשון אשר גם ליווה את צפירה בשנות השיא בקריירה שלה (1931–1938), ליווה אותה בשירי לאדינו. כיוון שעיבודיו של נרדי היו מאולתרים, הם נותרו בהקלטות אחדות, אך לרוב לא שרדו כלל. המעבד העיקרי של לחנים בלאדינו עבור צפירה אחרי נרדי היה פאול בן חיים (1897–1984) שעבד איתה החל משנת 1939 ועיבד עבורה חמישה שירים בלאדינו. מלחינים אחרים שתורמו עיבודים של לחני לאדינו לצפירה (על פי עדותה בספר קולות רבים) היו מרק לברי (שני שירים), אלברטו חמסי (שני שירים),¹⁹ המלחין היהודי האיטלקי מריו קסטלנאוובו טרסקו (שני שירים), לפי צפירה, על פי הזמנתה משנת 1950,²⁰ ואף "מ' בן-

18 ראו: Isaac Levy, *Chants judeo-espagnols*, vol. 1, London, The World Sephardi Federation, 1959; vols. 2-4, Jerusalem, 1965, 1971, 1973.

19 יש לציין כי שני השירים שחמסי עיבד עבור צפירה, לפי עדותה, אינם כלולים בין השירים בלאדינו לקול ולפסנתר שהמלחין פרסם תחת הכותרת *Coplas sefardíes*.

20 נראה ששיתוף הפעולה בין מלחין זה לבין צפירה התרחש במכון ברנדייס לאמנויות (Brandeis Arts Institute) שפעל במשך חמש שנים משנת 1948 ובו התארחו שני האמנים. ראו: Neil Levin,

שושן" (שיר אחד), הלא הוא המלחין היהודי הבולגרי הפחות ידוע מנחם בן שושן (Menahem Benssusana, 1970-1901).²¹

הקשר של צפירה עם המלחין וחוקר השירה הדגול בלאדינו אלברטו חמסי (1897-1975) ראוי לציון. היא התוודעה אל חמסי כנראה בעת הופעותיה באלכסנדריה עם נחום נרדי בשנות השלושים (קולות רבים, עמ' 18). חמסי התגורר באלכסנדריה בין השנים 1927-1956, עת שימש מורה ומנהל מוזיקלי בבית הכנסת הגדול 'אליהו הנביא'. הוא אף הקדיש לצפירה שירים עבריים שהלחין. מתוכם צפירה הקליטה שניים, 'ונתי' ו'אם אין לי מי לי' (שנכללו ביצירתו 'חמישה שירים עבריים' אופוס 25 שראו אור באלכסנדריה בשנת 1948 והמוקדשים לברכה צפירה) וכן את 'אין כאלוהינו'.²²

מקבץ השירים בלאדינו שאספה צפירה מהווה חתך, תחום וכאמור קטוע מאוד אך אופייני לרפרטואר זה של ראשית המאה העשרים, כפי שמוכיחה ההשוואה עם האוסף של אלברטו חמסי, שנערך באותם השנים בקהילות הספרדיות במזרח אגן הים התיכון. רוב השירים בלאדינו בקולות רבים הם שירים ליריים פופולאריים שהיו נפוצים מאוד באותה תקופה במרכזים עירוניים חשובים של יהודים ספרדיים בקיסרות העות'מאנית, כגון בשאלוניקי (ואכן היא אספה את רוב השירים בלאדינו מנשים שאלוניקאיות), איסטנבול, איזמיר וסרייבו. מבחינה זו, ניכר שהרפרטואר הירושלמי של שירי לאדינו בשנות העשרים היה דומה מאוד לזה של יתר הקהילות הספרדיות בתורכיה ובארצות הבלקאן. חלק מהשירים הליריים הפופולאריים הללו חוברו על ידי זמרים ומלחינים יהודים בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. אחרים נקלטו מהסביבה התורכית-היוונית, או נלמדו מתקליטים מסחריים שנפוצו באזור המזרח התיכון החל מהעשור הראשון של המאה העשרים ותורגמו ללאדינו או הותאמו לטקסט מקורי בשפה זו. יחד עם זאת, אנו מוציאים ברפרטואר של צפירה גם כמה שירים ירושלמיים מקומיים או גרסאות של שירי לאדינו שהיו ייחודיות ליהודים הספרדים בירושלים (ראו נספח). מבין השירים הליריים נוכל לזהות שירים ממקורות שונים. ראשית נציין את השירים הספרדיים הלא יהודיים שאומצו על ידי היהודים במזרח במחצית השנייה של המאה התשע-

Biography of Max Helfman, Milken Archive of American Jewish Music, <http://www.milkenarchive.org/people/composers#/people/view/composers/514/Helfman%2C+Max>
הקלטה של השיר בעיבוד קסטלנואובו טדסקו קיים באוסף קול ישראל שבארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, K2996.

21 כתב היר של היצירה "שבעה שירים בלאדינו" מאת בן שושן אותר על ידי לפני כעשרים שנה באוסף מיכאל למוסיקה יהודית בספרייה הלאומית של ישראל (JMA 3561). אין כל ביטחון שאלו הם העיבודים שצפירה מתייחסת אליהם, אבל השיר שהיא טוענת שכן שושן עיבד עבורה אכן מהווה חלק ממחזור זה.

22 השיר 'ונתי' של חמסי בעיבוד קאמרי ובביצועה של צפירה הוקלט על ידי חברת קולומביה בתקליט 78 סיבובים לדקה. ראו: ארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, JMR 1478. 'אם אין לי מי לי' בליווי של נרדי ראה אור בתקליט אחר של חברת קולומביה (F-8256). הקליטה כן צפירה את העיבוד

עשרה כחלק מתהליך של "גילוי מחדש" של תרבות ספרד על ידי היהודים הספרדיים.²³ שתי דוגמאות מובהקות לתהליך אימוץ זה הן *La serena* ו-*Las horas de la vida*.²⁴ שתיהן נמנות עם הקאנון של הזמרים המקצועיים שהקליטו שירים בלאדינו בראשית המאה העשרים.²⁵ המנגינות של חלק נכבד מהשירים האחרים הן ממקור תורכי או יווני. לפעמים ניתן לזהות מקור זה בוודאות, אך לרוב הוא אינו ידוע.

כמו ברבים מהשירים הליריים המודרניים בלאדינו נמצא בשירי צפירה צירוף של מחרוזות שונות המושרות לאותה מנגינה ברצף. משה אטיאש כינה שירים אלו במונח התורכי *şarki*.²⁶ כמה מצירופי המחרוזות הללו באוסף צפירה ייחודיים, במיוחד רצף הבתים בשיר מס' 27, שאין לו אח ורע בספרות השירה בלאדינו.

לעומת השירים הליריים, מספר הרומנסות באוסף צפירה, כלומר מספר השירים בסוגה היוקרתית בעיני החוקרים בשירה העממית היהודית-הספרדית, קטן מאוד יחסית. צפירה רשמה רק ארבע רומנסות (מס' 54,39,37,28), עדות למקומה המשני יחסית של הסוגה הזאת ברפרטואר היהודי-הספרדי בעשורים הראשונים של המאה העשרים.²⁷ הטקסטים של הרומנסות אצל צפירה קצרים ביותר. למעשה, מאפיין ספרותי עיקרי של הרומנסה, העלילה, נעלם לחלוטין. תהליך זה של הפיכת שיר עלילתי לשיר לירי קצרצר אופייני להתפתחות הרומנסה במאה העשרים כשיר מבוצע על כמות הקונצרטטים; לעיבוד ולהקלטה המסחרית יש קשר הדוק למהפך הזה, ובעצם להידלדלות במסורת הרומנסה היהודית-הספרדית.²⁸ שיר

- של חמסי לפיוט 'יום גילה יבוא יבוא' עם תזמורת רשות השידור בניצוח פאול בן חיים, אך הקלטה זו נותרה בארכיון קול ישראל. ראו: ארכיון הצליל הלאומי, הספרייה הלאומית, K6115.
- 23 José Manuel Pedrosa, *Fuentes y correspondencias hispánicas del cancionero sefardí de Oriente: Estudios comparativos*, Ph.D. dissertation, Facultad de Filología, UNED de Madrid, 1993.
- 24 על השיר הראשון ראו: "Metaphor of Modern Sephardic Culture", in Eitan Avitsur, Marina Ritzarev and Edwin Seroussi (eds.), *Garment and Core: Jews and their Musical Experiences*, Ramat Gan 2012, pp. 41-82; José Manuel Pedrosa, *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional*, Madrid 1995, pp. 175-184.
- 25 הכוונה היא בעיקר לזמר חיים אפנדי, אשר הקליט שירים אלה בהקלטות שהיו נפוצות יחסית. ראו: *An Early Twentieth-Century Sephardi Troubadour, The Historical Recordings of Haim Effendi from Turkey*, Jerusalem, 2008 (Anthology of Music Traditions in Israel, 21, AMTI 0801; (notes by Edwin Seroussi and Rivka Havassy; research by Joel Bresler
- 26 משה אטיאש, *קנסינורו ספרדי*, ירושלים תשל"ב.
- 27 זיהוי הטקסטים המקוטעים של רומנסות באוסף צפירה אפשרי בעזרת כלי המחקר האקדמיים המודרניים, כגון הקטלוג שפרסם שמואל ג' ארמיסטד (להלן: Samuel G. Armistead et al.: CMP) *El romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-índice de romances y canciones)*, 3 vols., Madrid 1978.
- 28 על תהליך זה ראו: שמואל רפאל, "הרומנסה והקאנסיון: מן האפי אל הלירי בשירה הספרדית-יהודית",

מס' 28 הוא הפתיחה לרומנסה "הרו וליאנדרו" (CMP F2); מס' 37 הוא הרומנסה הנפוצה "חזרת הבעל" (CMP I1); מס' 39 שייך ל"דון בואיסו ואחותו" (CMP H2); מס' 54 הוא קטע מהרומנסה "הנואפת" (CMP M3).

נציין לסיום הדיון על ייצוג בסוגות הספרותיות השונות כי ברפרטואר צפירה אין שירים מסוג הקופלאש, למעט דוגמה אחת. זהו הפיוט להברלה 'במוצאי יום מנוחה' (קולות רבים, עמ' 106) שמושר על פי הלחן של הקופלה הנפוצה למוצאי שבת *Día de alhad*, הפותחת במילים 'איל דייו אלטו קון סו גראסייה'.

בתעתיקים המוסיקאליים של צפירה משתקפות הבעיות שבהן התלבטו כל האספנים של שירי-עם יהודים-ספרדיים. אחת הבעיות הקרדינאליות היא רישומם של השירים ללא פעמה מוגדרת, והם רבים ברפרטואר הזה. הרושמים שעזרו לצפירה בחרו לרוב ברישום של משקלים משתנים ובאמצעים אחרים (כגון פרמאטות והפסקות) כדי לשקף את חוסר הפעמה הקבועה (למשל חלקו הראשון של שיר מס' 27 ושיר מס' 35). גם במקרים שבהם יש לשיר משקל מוגדר וברור, הרישום של צפירה תמוה מאוד (למשל בשיר מס' 33). נציין גם שכיוון שקולות רבים פורסם בשנת 1978, ייתכן שצפירה הושפעה מהגרסאות המודפסות של יצחק לוי או מביצועים מסחריים נפוצים שראו אור החל מסוף שנות השישים, כגון אלו של יהורם גאון. בכמה שירים הדמיון בין הגרסה שלה לבין זו של לוי רב מאוד (למשל מס' 50 ומס' 51).

דברי סיכום

"קיבוץ לחנים זה הוא לקט נכסי מורשה", קבעה ברכה צפירה בפתח ספרה קולות רבים (עמ' 11). בבואנו להעריך את תרומתה של צפירה למפעל הכינוס של השירה העממי בלאדינו בכללותו,²⁹ נוכל לסכם ולומר שעל פניו תרומתה מינורית מאוד. הפרגמנטריות הקיצונית של עדותה מבחינה טקסטואלית אינה תורמת לחקר הספרות בלאדינו, זולת הידיעה על קיומו של שיר מסוים בזמן (ראשית שנות העשרים של המאה העשרים) ובמקום (העיר ירושלים) מסוימים. אך שיפוט זה אינו עושה צדק עם מטרותיה של צפירה. היו אלו מטרות מוסיקליות ופרפורמטיביות גרידא שמאחוריהן מיתוס ההתחדשות של התרבות היהודית בארץ ישראל כתולדה מהמפגש בין גלויות שונות. הדגש על הלחן כנושא את הזיכרון של בני דורות רבים שהיו נאמנים למסורת שלהם הוא המוטו העיקרי של צפירה בבואה לסכם בספרה את מפעל הכינוס האישי מאוד שלה לקראת סוף חייה.

פעמים 30 (תשמ"ו), עמ' 97-104; Rina Benmayor, *Romances judeo-españoles de Oriente*, Nueva recolección, Madrid 1979.

29 מושג זה מושאל מישראל ברטל, "מפעל הכינוס: מדעי היהדות ועיצוב "תרבות לאומית" בארץ-ישראל", בתוך: יהושע בן-אריה ואלחנן ריינר (עורכים), ואת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 520-529.

ברור שצפירה לא שלטה, בלשון המעטה, בשפת הלאדינו, ולכן הערך העיקרי של עדותה טמון בלחן. אך הזיכרון המוסיקלי הזה נחקק בתווים, מדיום גראפי שמטבעו מתעתע בנו מעט בבואנו לבדוק את דיוק הייצוג שלו את המציאות המוסיקלית הממשית. בנוסף, צפירה הקליטה מעט מאוד שירים בלאדינו לעומת אלו שרשמה בספרה. רוב ההקלטות הן בליווי כלי ובעיבודם של מלחינים (עוד סוכנים מתווכים), ועם טקסט עברי שהותאם ללחן היהודי הספרדי.³⁰ כיוון שהיא סירבה להקליט את השירים שהכירה ללא ליווי,³¹ אנו נותרים לרוב עם העדות האילמת של התווים שרשמה, ספק בעצמה ספק בעזרת המתווכים. משהו על הפער בין הרישום בתווים לבין ביצוע השירים בלאדינו ניתן להסיק מאחת ההקלטות הנדירות שבהן צפירה הסכימה לשיר א קאפלה לחוקר אבנר בהט, כ-29 במרץ 1968. הביצוע המרשים שלה לשיר 'דורמיטה מי אלמה, דורמיטה מי ויסטה'³² חושף פערים משמעותיים, בעיקר בין הרישום של המקצב לבין הביצוע בפועל, שלא לדבר על שינויים בקישוטים ובתוספת של ווקליזות ללא טקסט.³³ על אף כל המגבלות שציינו, ולמרות שלא התכוונה לכך, נותרה העדות של צפירה בעלת ערך אתנוגרפי לחוקרי המוזיקה של השיר בלאדינו. הפרגמנטים שאספה מתווספים לתמונה של רפרטואר יהודי ספרדי ירושלמי בראשית המאה העשרים של המאה הקודמת, ובעיקר לרפרטואר של נשות סלוניקי היהודיות שעברו להתגורר בעיר בימי מלחמת העולם הראשונה. עדות זו חושפת את הנהירה המוקדמת של הנשים המזמרות אחרי שירים אופנתיים שחלקם הופצו בהקלטות מסחריות, אך גם את הנאמנות שלהן לרפרטואר המסורתי הקדם-מודרני.

נספח: שירי הלאדינו של ברכה צפירה

להלן הטקסטים של השירים בלאדינו שבקולות רבים כשהם מתוקנים, מבוארים (כולל המקור הגיאוגרפי שמציינת צפירה) ועם הפניות ביבליוגרפיות, המפנות למקבילות בשלושה אוספים מוסיקאליים מרכזיים של שירה בלאדינו, אלה של אלברטו חמסי ויצחק לוי.³⁴ במקרים

30 בקלטת של הקלטות צפירה בשם 'שירי עדות ישראל' משנת 1988, אשר הופיעה אחרי כן כתקליטור, אפשר לשמוע את השירים הבאים בלאדינו: 'אן לה מר אי אונה טורה', 'דורמה דורמה', 'מורנה מורניקה', שלושתם בעיבודו של פאול בן חיים, וכן 'ון אי ויראס' בעיבוד מריו קסטלנובו טרסקו.

31 (הערה 3) Flam, "Beracha Zefira", p. 123 n. 4

32 פלם, קולות רבים (הערה 2), עמ' 160-161. צפירה שרה בהקלטה זו 'מי לינדה' במקום 'מי ויסטה'.

33 ראו: הקלטה Yc 86 של ארכיון הצליל הלאומי בספרייה הלאומית. באותה ההקלטה היא שרה את הפיוט 'במוצאי יום מנוחה', שהוא כאמור בלחן השיר בלאדינו 'איל דיו אלטו'. מעניין שצפירה אומרת בהקשר ללחן אחרון זה: "משערים שהוא יצירתם של יהודי חברון".

34 ראו לעיל את ההפניות לאוספים שלהם, בהערות 5 (Hemsi, *Cancionero*) ו-18 (Levy, *Chants judeo-espagnols*). כמו כן אנו מפנים את הקורא לאוסף של אידלסון (Idelsohn), ראו הערה 16 שמקביל לאוסף של צפירה בזמן ובמקום.

מסוימים מאוד, של צירופים ייחודיים שאין בהם תיעוד בכתב, הפנינו את הקורא להקלטות שדה מאוסף ארכיון הצליל הלאומי. כמו כן סיפקנו את כותרות השירים שמקובלות כיום במחקר הבינלאומי של השירה בלאדינו.³⁵

הטקסטים מובאים תוך כיבוד המקור, אך עם שינויים. תיקונים נעשו במקרה של שיבוש חמור וברור של השיר, וזאת על פי השפה הספרדית-היהודית הנהוגה בין היהודים הספרדיים בקיסרות העות'מאנית ועל פי השוואה עם נוסחאות מקבילות של אותם השירים. במקרים של טעויות כללנו את גרסת צפירה בסוגריים מרובעים עם הסימן [Z]. במקרים של שינויי גרסאות בין הטקסט של צפירה לבין המילים שהיא עצמה רשמה מתחת לתווים, כללנו את גרסת התווים בסוגריים מרובעים עם הסימן [M]. במקרים שהטקסט של צפירה משובש אך באקראי הוא הגיוני מבחינת השפה, כללנו בסוגריים מרובעים את הגרסה הנפוצה ביותר של השיר תחת האות [R]. מספור השירים במאמר זה, כאמור, הוא לפי הסדר הרץ של הפרק 'משירת יהודי ספרד' בספר קולות רבים. המספור מתחיל משיר מס' 26.

El pájaro de hermosura .26

Hemsi 86A; Levy I, 38, III, 47, 50.

טקסט עברי: 'אם יש אי-שם רחוק' מאת י' קרני
זהו אחד השירים הנפוצים ביותר ברפרטואר המודרני של שירים בלאדינו. ואלס איטי בצורת אבא'גג'.

Mama yo no tengo visto
pasharo con ojos mavís,
rubio como la candela,
blanco como el yazmín.

¿Quién es este pasharico
que en mi salón entro?
Perкуро hacer su nido
adentro del mi corazón.

35 כותרות הרומנסות הן, כאמור לעיל, לפי CMP. הכותרות של השירים הלייריים הוכנו על ידי ד"ר חוסה מ' פדרוסה ופרופ' יעקב חסאן ז"ל עבור הקטלוג של אוסף השירים בלאדינו של קול ישראל. השימוש המסיבי הראשון בכותרות הללו נעשה במהדורה של אוסף חמסי (ראה: חמסי). אני מודה לד"ר פדרוסה על עזרתו בזיהוי כמה שירים מאוסף צפירה, למר אבנר פרץ שאפשר לי גישה למאגרים הממוחשבים שהכין מאוסף יצחק לוי, ולמר משה שאול על שהעמיד לרשותי בזמנו את המאגרים של קול ישראל, אשר הועברו בינתיים לארכיון הצליל הלאומי בספרייה הלאומית.

El punchón y la rosa + Abre tu puerta cerrada – Saloniki .27
 Levy I, 58 (first stanza); Levy I, 43, III, 60 (third stanza).
 NSA, Y 04735 (FLAD 115), Rivka Peretz

טקסט עברי: 'ילד, ילד לי ניתן!' מאת שאול טשרניחובסקי

Montañas altas y me responden [M: y marinadas; R: mares ondas]
 llevame onde [M: donde] el mi amor
 llevame onde el mi querido
 que con el tengo l'amor.

Ámame según yo te amo,
 mira que me vo morir,
 ya va tiempo y viene tiempo,
 mira que por ti me vo [Z: va] morir.

Por la caleja que yo paso
 mi solombra [Z: solombre] no verás
 llorando y sufriendo
 donde viene el dolor.

הבית הראשון מופיע באופן כמעט קבוע בשיר 'איל פונצ'ון אי לה רוסה' (לרוב כמחרוזת שנייה או שלישית). גרסה הזמרת ברטה אגואדו מתורכיה³⁶ דומה לזו של לוי (I, 58), אך שונה מזו של צפירה:

Muntañas altas y mares hondas
 llévame donde mi querido,
 llévame donde mi amor
 que él me de consolación.

המחרוזת השלישית של צפירה מופיעה בדרך כלל כחלק משיר אחר. מקור המחרוזת השנייה לא אותר. צירוף המחרוזות שבגרסת צפירה אינו נמצא בספרות הלאדינו המצויה בדפוס. הלחן הזה מיוחד בכך שהוא מורכב משני חלקים: הראשון איטי יותר, וככל הנראה ללא פעמה קבועה במקור, והשני ממושקל בסגנון הוואלס. גרסת הלחן עם הטקסט העברי שונה באופן משמעותי מזו עם הטקסט בלאדינו.

Chants judéo-espagnols de la Méditerranée orientale. Series: Inedit, W 260054, Paris 36
 .1994

כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה

Hero y Leandro .28

Hemsi 14; Levy I, 4-5, II, 8-9, IV, 4-5.

טקסט עברי: 'פה נוף' מאת ר' יהודה הלוי.

הטקסט הספרדי כולל רק את שתי השורות הפותחות של הרומנסה 'הרו אי ליאנדרו'. המנגינה של צפירה היא וריאנט של הלחן האופייני של הרומנסה הזו בתורכיה. היא שונה מזו שהתפרסמה בארץ בעקבות יצחק לוי בביצועו של יהורם גאון. התוספת ללא מילים שבסוף הגרסה העברית היא כנראה ייחודית לצפירה.

Tres hermanicas eran, en l'amor, tres hermanicas son,
las dos eran casadas, en l'amor, la chica en pedrición.

29. שיר לא מזוהה בלאדינו שלחנו מותאם לשירו של ח"נ ביאליק 'מאחורי השער'.

La venganza de la novia – Jerusalem .30

Levy I, 62

טקסט עברי: 'שוטי סירה שוטי חיש' מתוך הספר מגלת קדם: שירים ראשונים (ירושלים, תר"ף) מאת אלתר לוי (1883-1933), ששמו הספרותי היה אסף הלוי.

Mama mía, la mi [Z: me] querida,
diceme que aconteció
de cuando vino la hevronlica [Z: hevrolita]
mas yo no lo vide yo.

השיר בלאדינו הוא מחרוזת מתוך השיר של הפייטן והזמר הירושלמי אשר מזרחי (1890-1967), ופתיחתו היא 'פוב'רטה מוצ'אצ'קה'.³⁷ שנות שהותה של צפירה בירושלים חופפות כמה מהשנים שבהם שהה מזרחי בעיר, וסביר להניח שהיא שמעה אותו. השיר התפרסם מאוד בביצועו של יהורם גאון, ששר על פי גרסת יצחק לוי. המחרוזת בנוסחת צפירה טרם זוהתה במקורות אחרים. המחרוזת הקרובה ביותר בגרסת המחבר היא:

- Mama mía mi querida
dígame que rijga yo.
- Vístete com'un mancevico,
va al baile de tu amor.

37 יעקב אסל, בין עבר לערב: חייו ויצירתו של אשר מזרחי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009, עמ' 29-30.

אם כך, נותרה התעלומה האם לשיר הזה היו עוד בתים שאפילו המחבר לא זכר כשתיעד אותו כעבור שנים רבות, ואילו דווקא צפירה זכרה את הבית שבו הגיבורה מכונה "נערת חברון"? והרי מזרחי עצמו קרא לשירו 'לה חברונליקה'.
נוסיף ששני המשפטים האחרונים של המנגינה חוזרים ללא מילים, והם חורגים מהמקובל בגרסאות המודפסות של שיר זה. כמו במקרה של השיר הקודם, נראה שזו תוספת מוסיקלית ייחודית של צפירה.

Del día que yo te vidi – Jerusalem .31

טקסט עברי: 'חנה אל החלון יושבת' מאת דוד פרישמן

Del día que yo [Z: no] te vidi
tus caras s'amourtcharon
tou lindo puerpo s'afflacó
tus guyesos s'amourtcharon

.32 תרזה

Levy I, 47 (melody).

הטקסט העברי מאת ח"נ ביאליק.
צפירה אינה מציינת מהו שיר המקור בלאדינו ממנו נלקח הלחן, ומגדירה את המנגינה כ"לחן תורכי". וריאנט של לחן זה ניתן למצוא אצל יצחק לוי.

Todos son inconvenientes – Saloniki .33

Hemsi 77; Levy I, 55.

אחד השירים הנפוצים ברפרטואר המודרני של שירים בלאדינו. גרסת צפירה קטועה ביותר. ברישום הלחן יש לדעתנו שיבושים במשקל המוסיקאלי.

- Abresme, galanica
que ya va amanecer.
- Abrir vos abriria
mi lindo amor.

La noche no durmo
pensando envos.

כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה

Las horas de la vida .34

Hemsi 80; Idelsohn, no. 493; Levy II, 76-78.

אחד השירים הנפוצים ביותר ברפרטואר המודרני של שירי לאדינו. מקורו, כאמור לעיל, בשיר עם ספרדי. הנוסח של השורה השנייה אצל צפירה מיוחד ושונה מכל הגרסות הידועות (me baptizaron, m' engrandecí); כמעט בוודאות מקורו בטעות בהבנת הנשמע. הלחן דומה מאוד לגרסה שהקליט הזמר חיים אפנדי ושהייתה מקובלת בראשית המאה העשרים. סוף הלחן כפי שרשמה אותו צפירה שונה מרוב הגרסאות המודפסות, ונראה שמקורו בשיבוש בזיכרונה.

A la una nació yo,
a las dos me castigaron,
a las tres desposé yo,
a las cuatro me casí.
Me casí con un amor,
alma y vida y corazón.

El mancebo enamorado – Jerusalem .35

Hemsi 76D.

שתי השורות הראשונות שייכות לשיר העתיק 'העלם המאוהב' (ראה: Pedrosa, José Manuel, *La canción tradicional sefardí El mancebo enamorado, History and Creativity, Proceedings of Migav Yerushalayim's Third International Congress*, 1988, ed. Tamar Alexander et al., Jerusalem 1994, 159-174). שתי השורות האחרות נראות כטורים מתוך רומנסה. מבנה המנגינה מחזק את הזיקה לז'אנר הרומנסה.

Alta era sin galechas
hermoza era sin afeytar [M: afectar].
-Quince mancevicos [M: namorados] tengo
todos hijos de [M: di] pashá.

El encuentro nocturno – Saloniki .36

Hemsi 99; Levy I, 22, III, 36, IV, 81.

צפירה מביאה שתי גרסאות מוסיקאליות של שיר נפוץ זה שהן וריאנטים של אותה מנגינה. מדובר בלחן ממקור יווני במשקל 3+2+3. המחזורות הראשונה היא נוסחאית, ומשמשת פתיחה לשירי עם רבים בלאדינו. המחזורות השנייה מופיעה בדרך כלל בצירוף אחר, המוכר בכותרת *El amante enamorado*.

Alta, alta es la luna
cuando empieza a amanecer,
hija hermosa sin ventura
nunca llegue de nacer.

Los ojos ya me se chichean
de tanto [Z: cuanto] ver a la mar,
vapores ya van y vienen
letras para mi non hay.

La vuelta del marido – Saloniki .37

Hemsi 23B; Levy I, 7-8.

זוהי הרומנסה הנפוצה על 'חזרת הבעל'. הלחן של צפירה אופייני ליהודים הספרדים בתורכיה ובירושלים.

Arboledas, arboledas, arboledas tan gentil,
la raíz tiene de oro, la cimiente de marfil.
En la ramica más alta, hay una dama gentil
peinando sus entrenzados, con un peine de marfil.
Por ahí paso un caballero, caballero de Amadí.
- Que bushcas, la mi señora, que bushcas vos por aquí?
- Bushco yo al mi querido, mi querido Amadí.

Árboles de almendra – Saloniki .38

Hemsi 92; Levy I, 23; IV, 46.

אחד השירים הסלוניקאים (צפירה מגדירה אותו כ"שיר אהבה שלוניקאי") שהשתרש בירושלים במהירות ואף נקלט בבתי הכנסת הספרדיים בעיר לזמרת הפיוט 'יגדל אלוהים חי'. בשיר זה, במקורותיו היוונים³⁸ ובהפצתו הנרחבת בהקלטות מסחריות מודרניות, דנו בהרחבה במקום אחר.³⁹ בהקשר לשיר הזה אומר אטיאש: "שמעתי את השיר הזה מפי ישישות רבות, ילדות שלוניקי, ירושלים, איזמיר, סראייבו, קהיר ועוד. כולן שמרו בדרך כלל על הנוסחה. השיר היה נפוץ מאוד בסוף המאה שעברה [התשע עשרה]".⁴⁰ הגרסה של צפירה שונה במקצת מהמקובל,

L. A. Bourgault-Decoudray, *Trente melodies populaires de Grece & d'Orient*. Paris 1877, no. 38 .15

39 אדוין סרוסי, "המוסיקה של השיר בלאדינו", פעמים 77 (תשנ"ט), עמ' 5-19, ובעיקר עמ' 7-10.

40 אטיאש, קנסינורו (הערה 26), עמ' 160.

כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה

בשל החזרות הפנימית על הטור השני בכל מחרוזות ובשל הקדנציה המדומה בסוף המחרוזת הראשונה.

Árboles d'almendra
que yo plantí
por los tus ojos
vedrolís.

Dame la paciencia [R: lecencia], niña,
que yo por tí
me vo morir.

Don Bueso y su hermana – Jerusalem .39
Hemsi 19B; Levy II, 2.

זו מנגינה עתיקה ברפרטואר היהודי הספרדי. הלחן הותאם לפיוט 'תרומם בת רמה' לשמחת תורה.

De las altas traen a la niña
cubierta la traen d'oro y perlería.
En su cabeza lleva una piedra zafira
que arrelumbra de noche más que al mediodía.

La hermosa durmiente – Bulgaria .40
Hemsi 83A; Levy I, 37; III, 121.
NSA, Y 02850, Rosa Avzaradel.

אחד השירים הנפוצים ביותר בלאדינו ואחד הראשונים שתועד בכתב.⁴¹ זוהי סרנאדה רגשנית שהמאהב האומלל שר לאהובתו הנמה. מילים כמו "דונסילייה" ואזכור הגיטרה מסגירים את האפשרות שהמקור הוא ספרדי מודרני או שהמשורר היהודי-הספרדי נחשף לשירה הספרדית המודרנית. בשל מחרוזות הפתיחה שלו נתפס השיר בפרסומים רבים של שירי לאדינו כשיר ערש, ולא היא. יתר על כן, גרסאות רבות של השיר פותחות במחרוזת השנייה.

41 אטיאש, קנסינרו (הערה 26), עמ' 74.

Durme, durme mi linda doncella,
durme sin ansia y dolor.

Siente querida el son de mi guitarra,
siente querida mis males cantar.

Dizeme si tú a mí me amas.
Si no me amas me haces murir.

Nanas de los buenos augurios – Saloniki .41

Hemsi 74.

אחד משירי הערש הנפוצים ביותר בתרבות הספרדית בכלל ובזו היהודית-ספרדית בפרט. מעניינת בנוסחת צפירה הפנייה לילדה במקום לבן זכר, המקובלת יותר בגרסאות של השיר הזה אשר ראו אור בדפוס.

Durmite [M: durmete] mi alma,
durmite mi vista,
durmite mi corazón
y mi alegría.

Nani, nani, nani
hija de la madre,
ella que me viva
y me se haga grande.

El nido de la paloma + La torre en el mar – Saloniki .42

Hemsi 81; Idelsohn, no. 490, 492; Levy I, 1959, II, 71-72, III, 128, IV, 32-34.

אחד מהשירים הנפוצים ביותר באנתולוגיות המודפסות ובתקליטים של שירה בלאדינו, לרוב תחת הכותר "לה סירנה", על שם בת הים המפתה את המלחים המופיעה באחד הבתים. כמו בצירופי שיר אחרים בלאדינו, גם במקרה הזה הזמרת זוכרת רק שתי מחרוזות, מתוך רצפים ארוכים יותר שתועדו.⁴² שתי המחרוזות שצפירה תיעדה הם ממקור ספרדי מודרני, כנראה אנדלוסי. השיר חדר לתרבות היהודית בשלהי המאה התשע עשרה.

.An Early Twentieth-Century Sephardí Troubadour, CD 1, no. 16 (הערה 25) 42

En la mar hay una torre,
en la torre hay una ventana,
en la ventana hay una paloma
que a los marineros canta [M: ama].

-Dame la mano, tú, palomba
para asubir a tu nido,
que durme sola
vengo a dormir contigo.

Dos amantes– Bulgaria .43

Idelsohn, no. 488; Levy I, 88, III, 127.

שיר בולגרי שהיה נפוץ בירושלים, כפי שמעיד גם אידלסון. המחרוזת השנייה מופיעה ביותר משיר אחד בלאדינו, אך אופיינית לשיר 'Dos amantes'. ההפניה ל"תפילת הבוקר" של המוסלמים יכולה לרמוז על כך שמדובר במקור בשיר תורכי.

Enriva de la tu silla [R: ceja]
fragar queru un agamí [R: una jamí]
para que pueda [Z: puede] cada mañana
cantar sabaj que nació. [R: "Sabah Namazi"]

Verte agua en [Z: in] la tu puerta,
pasaré, me cairé
para que [Z: qui] salgan los dos [R: tus] parientes
me [Z: mi] daré a conocer.

La quinceañera – Jerusalem .44

Levy I, 65.

NSA, CD 4717 (FLAD 055); NSA, CD 4742 (FLAD 137); NSA, Yc 2065, Israel Peretz.

זוהי מחרוזת אשר מופיעה בכמה צירופי שיר בלאדינו. אפשר לומר שהיא יחידה ספרותית בפני עצמה, מעין שיר־פתגם שהמסר שלו הוא: האהבה המוקדמת גורמת למפח נפש. כל הגרסאות המתועדות פותחות בנוסחה: "Yo era de quince años".

Era yo de quince años
empezí hacer el amor
con un mancevo berbante [Z: barbanta; M: barbante; R: brigante]
que a la fin ya me engañó.

La agonía de la amante – Saloniki .45

Idelsohn, no. 484; Hemsí 108.

NSA, Y00275, Lazare Angel from Saloniki, Paris, 1951; NSA, 09506(1), Moshe Attias, Saloniki, 1960s

לפי התעתיק, הלחן במקורו הוא במקצב חופשי. גרסתה של צפירה דומה מאוד לזו שפרסם אידלסון, וכן להקלטה של לזר אנג'ל איש סלוניקי.

Congia mia, congia mia,
chichek de mi cabeza,
la luna me s'esclareció [R: s'escureció]
la mar me se hizo güerta. [R: preta]

Lealucha – Saloniki .46

בתים אלו מופיעים כחלק מהשיר "בבית הספר של אליאנס"⁴³ זהו שיר אהבה יווני. בחזרה על הטור השני בכל מחרוזות נכלל טור שמורכב מקריאת התפעלות בשפה היוונית: "אמאן, אמאן, עיניי".

Abasha Lealucha
a la güerta a zvachiar,
amán, amán, ani matia
a la guerta a zvachiar.

Toma Lealucha,
este mazo de congias,
amán, amán, ani matia,
este mazo de congias.

Te lo dio Nessim Effendi
que de tí se enamoró,
amán, amán, ani matia,
que de tí se enamoró.

43 על גלגולי השיר הזה ראו: Edwin Seroussi, "Hacia una tipología musical del cancionero sefardí", in J. Tarragona Borrás and A. Saenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the End of the 20th Century: Proceedings of the 6th EAJIS Congress, Toledo 1998*, Leiden-Boston-Köln 1999, vol. 2: *Judaism from the Renaissance to Modern Times*, pp. 649-657

כוחם של פרגמנטים: שירי לאדינו ברפרטואר של ברכה צפירה

Los bilbilicos – Saloniki .47

Idelsohn, nos. 476, 496; Levy III, 124.

עוד שיר יהודי-ספרדי נפוץ ביותר. המנגינה כנראה ממקור נוצרי-יווני, והיא התפרסמה בירושלים עם הזמר לשבת 'צור משלו אכלנו'.

Los bilbilicos [Z: belbelicos] cantan
cantigas [M: canticas] de amor
y la pasión me [Z: mi] mata
por te [M: tí] mi blanca flor.

Más presto ven paloma,
más presto ven con mí,
mi alma se escurece
pensando yo en [Z: an] tí.

El amante criminal – Jerusalem .48

Levy III, 18.

שיר נפוץ, בעיקר בין הספרדים בבולגריה. המנגינה שצפירה רשמה שונה מאוד מזו שפרסם לוי.

Mi querido bevió [Z: bivió] vino,
el tino lo perdió [M: pedrió],
debasho las arboledas [M: arbiledas]
cuchillo ya me travó.

La suegra – Jerusalem .49

Levy I, 63.

שיר כנגד החותנת, הנושא אופייני דומה לזה של שירי חתונה יהודים-ספרדיים רבים.

Mi suegra con mí se taklea [M: taquine; R: dakileya].
Yo no puedo bivar [M: vivir] con ella;
ella es muy fuerte,
más que la muerte,
un día me veré sin ella.

La llamada a la morena .50

Hemsi 115; Levy I, 24.

לפי צפירה זהו שיר לכלה. התבנית של שתי המחרוזות הראשונות ידועה מהשירה הלירית הספרדית כבר במאה השש עשרה.⁴⁴

Morena, morenica, [Z: Murena, murenica]

yo blanca nací,
de pasear galana
mi color perdí [M: pidrí].

“Morena”, me llama
el hijo del rey,
si otra vez me llama
yo me voy con él.

Por aquellas ventanicas
m'arronjan flechas,
si son de amores
vengan derechas.

Los colores de los ojos – Saloniki .51

Levy I, 69, III, 30.

מחרוזת זו מופיעה בשני שירים שונים לגמרי אצל יצחק לוי, דוגמה מובהקת לגמישות הזמרים היהודים-ספרדיים בחיבור של מחרוזות שונות לכדי שיר אחד. הלחן של צפירה ייחודי, אם כי הוא נראה קשור לאחת הגרסאות של לוי (כרך III, 30)

Ojos pretos amo yo
por los mavís me muero,
cuando veo los vedrolís
abro foya [M: hoya] y me entierro.

44 ראו למשל: Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3915, f. 320; cf. Margit Frenk Alatorre, *Lírica española de tipo popular*, Madrid: Cátedra, 1989, nos. 120, 122, 123, 146

La canción de Hanum Dudu – Saloniki .52

Levy II, 48.

שיר נפוץ מאוד בין היהודים הסלוניקאים. מנגינתו יוונית. מאפיין אותו הרפרין עם הברות ללא משמעות. בירושלים חיברו למנגינה זו טקסטים חדשים. צירוף המחרוזות שמביאה צפירה אינו מתועד באוספים האחרים. המנגינה הותאמה גם לפיוט 'אדון עולם' על ידי החזן הסלוניקאי יעקב צאדיקריו.⁴⁵

Una noche yo me arrimí [Z: mearmi]
pur [M: por] vuestros vecindados,
deshame la puerta abierta
el candado [M: candil] amatado.

Tara lay, lay, lay hopa...

Tu me quieres, yo te quiero,
tu madre no mos quiere.
Esta noche arrego al Dio [M: Dios]
en la cama que quede.

Tara lay, lay, lay hopa...

Arboles llorosos – Saloniki .53

Hemsi 87; Levy I, 46, II, 75-77, IV, 77-79.

עוד שיר שהפך ללהיט בדיסקוגרפיה המודרנית. לפי צפירה זהו שיר לכלה שמקורו בסלוניקי. מוטיב העצים הבוכים לקוח מהשירה העממית היוונית (Κλαίει τα δέντρα για νερό).⁴⁶ גרסתה של צפירה מתחילה דווקא ברפרין. המחרוזות השלישית פחות מבוצעת בגרסאות המוקלטות המסחריות.

Ven y verás, ven y verás,
ven y verás y veremos
l'amor que tenemos los dos
ven mo lo gozaremos [M: ven lo gustaremos].

45 שושנה וויך-שחק, שירים יהודים-ספרדיים מארצות הבאלקאן, האוניברסיטה העברית בירושלים, המרכז לחקר המוסיקה היהודית, 1980 (AMTI 8001).

46 רבקה הבסי, השיר בלדינו במאה העשרים: עיון בקובצי השירים של אמילי סני ובואינה צרפתי-גרפינקל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2007, עמ' 201-202.

Arvoleras [R: Arboles] lloran por lluvias
y [Z: e] montañas por aires,
ansí lloran mis ojos
por tí, querida amante.

Lluvia hizo y se amojó
la calle y el cortijo,
ansí lloran mis ojos
por tí, querida amante.

La adúltera – Jerusalem .54

Hemsi 41; Levy I, 25-27; III, 1.

זו סצנת הפתיחה של הרומנסה 'האישה הבוגדת', הנפוצה ברוב הקהילות הספרדיות. הגרסה המוסיקלית של צפירה אופיינית לירושלים. בתורכיה השיר היה מושר ללחן שונה לגמרי, בסגנון הוואלס.

Yo m'alevantí un lunes un lunes por la mañana,
tomí arcol y flecha en la mi mano derecha.
¿Onde me fuera a tañerla? Puertas de mi enamorada.
--Abrisme, bijú [Z: buju], mi bien, abrisme, bijú, mi alma,
los pieces tengo en la nieve, la cabeza en la hielada.

Los amantes de la casa rica – Jerusalem .55

Hemsi 100A-B; Levy I, 30 (music); IV, 103.

מחרוזת אחת מתוך אחד משירי הלאדינו הנפוצים ביותר בהקלטות מסחריות מודרניות. זוהי מנגינה בסגנון הוואלס, סוגה מוסיקאלית אהודה במיוחד על היהודים הספרדיים בראשית המאה העשרים. הלחן הותאם מאוחר יותר לטקסט 'הקטנטנה הסמיקה' על ידי עמנואל כ"ץ ואהרן ברוך, וכך הוא נפוץ בישראל.

Llora, querida, llora,
estamos en mala hora,
la gente son crueles [M: cruelos]
no me dejan vivir.

פסח בטיטואן, פורים בגיברלטר ותשעה באב באלקאזר: מנגנוני בידול בקרב קהילות מרוקו הספרדית בראי תוצרי פולקלור

נינה פינטו־אבקסיס אוניברסיטת בר־אילן והאוניברסיטה הפתוחה

הזהות הקולקטיבית של יהודי טיטואן (Tetuán), בירתה של צפון מרוקו, הושפעה מן התנאים הגיאוגרפיים, הפוליטיים והדתיים המיוחדים שאפיינו את החיים בבירה זו. ביטויי פולקלור שונים מעידים על היחסים המורכבים שאפיינו את הקשר בין היהודים למוסלמים בטיטואן ואת היחס ההדדי בין יהודי העיר לבין יהודי מרוקו הדרומית. בדיקת מרכיבים אלו בהבניית זהותם חשפה גם את קשיי הקליטה שהיו לבני טיטואן בישראל ואת היחס שבין זהותם הכפויה (הזהות המרוקאית) לבין מידת ההזדהות שלהם עמה. אך יוצאי טיטואן לא רק התקשו לקבל את הזהות המרוקאית שנכפתה עליהם, הם לא הסתפקו אף בתיוג המשנה כבני מרוקו הספרדית:¹ הם ראו עצמם נבדלים גם מיהודי הערים השכנות בצפון מרוקו, וביקשו להדגיש את מוצאם כבני טיטואן דוברי ספרדית. במאמר זה אבקש לבחון את זהותה הקבוצתית של קהילת טיטואן מול יהודי הערים השכנות ואת מנגנוני ההיבדלות שלה על ביטויים בתוצרי פולקלור שונים. ניתוח הבדיחות המובאות במאמר זה ייעשה על פי מודל שאבקש להציע כמודל לניתוח בדיחות בלשון החכתייה, הספרדית־היהודית שדוברת בצפון מרוקו בכלל ובטיטואן בירתה בפרט.

הבדיחות שאבקש לבחון במאמר זה הן בדיחות המסופרות בקרב יהודי טיטואן על בני העיר שאוואן (Chauen) הסמוכה. בדיחות אלה מתווספות לרשת הפולקלור הקיימת (הכוללת כינויים,²

1 "מרוקו הספרדית" הייתה מדינת חסות ספרדית ברצועת החוף הצפונית של מרוקו בין השנים 1912 ל-1956. השטח נמסר לספרד בעקבות סדרה של הסכמים בין מעצמות אירופה ובמרכזם הסכם פאס שנחתם ב־30 במאס 1912 ואשר לאחרי הועברה השליטה על רוב חלקי מרוקו לידי צרפת. בירתה של מדינת החסות הייתה טיטואן, ונכללו בה ערים נוספות כאלקאזר כיביר (Alcazarquivir), ולראצ'ה (Larache). טנג'יר (Tánger) שהייתה אזור בין־לאומי, וסאוטה ומליה שהמשיכו להוות חלק מספרד גופא לאחר שנכבשו עוד במאה ה־16, נותרו מובלעות בשטח החסות.

2 הכינויים כסוגה פולקלורית ייחודית החושפת את קו הנורמה של קהילת יהודי טיטואן ואת יחסם הדואלי ללשונם, לשון החכתייה, תועדו במאמר: Nina Pinto-Abecasis, "Towards the Inclusion of Folklore: The Case of Tetuan's Jewish Community", *Folklore*,

פתגמים, אמרות ואנקדוטות³), הנפרשת אל מול בן העיר השכנה בהגיעו לטיטואן, והשימוש בהן מקבע את הסטריאוטיפ ואינו מאפשר לו לחצות את הגבולות הקבוצתיים, להיבלע בקרב הקהילה ולהתערות בה. סימונו ותיוגו של מושא הבדיחה כזר כופים עליו זהות פרטית הנשענת על הקולקטיב השונה, ולו במעט. במעט זה עשוי להבחין, לעיתים, רק בן טיטואן; מאמר זה מתחקה אחר הבדלי זהות אלה באמצעות חומר מתועד ומוקלט הבוחן הבדלים בין הדיאלקטים האזוריים של החכתייה כפי שהם משתקפים בבדיחות וכן הבדלי תרבות וחברה כפי שהם משתקפים גם בביטויי פולקלור אחרים.

ניתוח האלמנטים ההומוריסטיים בבדיחות אלה יחשוף את המתח והחשש הקולקטיבי שנוצר במגעם של הטיטואנים עם הקהילות היהודיות השכנות; זאת בהתבסס על תיאורים חברתיים, ולפיהן הומור נוצר כתוצאה מקיטוב בין אנשים, עקרונות או טיפוסים. בחשיפת מנגנוני ההומור צף לרגע התת-מודע הקולקטיבי, בדומה למערכת ההסמלה הנחשפת בניתוח חלומות, והמאפשרת לגלות תוכן מוסווה שהיה מעורר אשמה אילו היה מובע בגלוי. ההבדל בין בדיחה וחלום נעוץ בהיות הראשונה תופעה חברתית-קומוניקטיבית ואילו השני מאורע פרטי וחסוי⁴.

סוגיה מרכזית השלובה בניתוח מרקם היחסים בין הערים השכנות עולה מהתבוננות בתפיסת המרחב שבו התקיימו הקהילות היהודיות במרוקו הספרדית כמקום פיזי וכמקום מנטאלי. המרחב האישי – הגוף, המחשבות, הרגשות ומכלול האלמנטים היוצרים את ה"אני" – אינו חלק בלתי נפרד מן המרחב הטריטוריאלי, כפי שממחיש טשרניחובסקי בשיר: "האדם אינו אלא קרקע ארץ קטנה, האדם אינו אלא תבנית נוף-מולדתו"⁵. בלשון העברית המסמך מקום אוהז בקשת רחבה של מסומנים,⁶ מן המוחשי – מקום לגור בו – ועד למופשט – האלוהים, המכונה מקום – אך בין כל המסומנים ישנו קשר של משמעות היוצר את הפוליסמיות למסמן זה. כך, למשל, מקום הוא גם מצב אנושי, כבציווי המפורסם שבפרקי אבות: "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות ב', ד'). תפיסתו של חוקר הדתות והפילוסוף מירצ'ה אליאדה היא תפיסה הרואה זהות בין אדם, מקום ועולם, והמתייחסת למקום כאל בסיס הזהות.⁷ יליד

122, no. 2 (2011), pp. 135-154. אני מבקשת להודות לתמר אלכסנדר על שזיהתה את חשיבותו של התייעור הלשוני והפולקלורי של החכתייה, ועודדה אותי לקימו של מחקר בקרב הקהילות הרוברות לשון זו מראשית לימודיי.

3 על ההבדלים בין בדיחה לאנקדוטה, כאשר הן מתערות את המתחים בין העיר שאוואן לעיר טיטואן, ראו: Nina Pinto-Abecasis, "El entramado de las relaciones entre las comunidades judías del Marruecos español en el espejo del chiste y el mote", *El Presente* 2 (2008), pp. 283-290

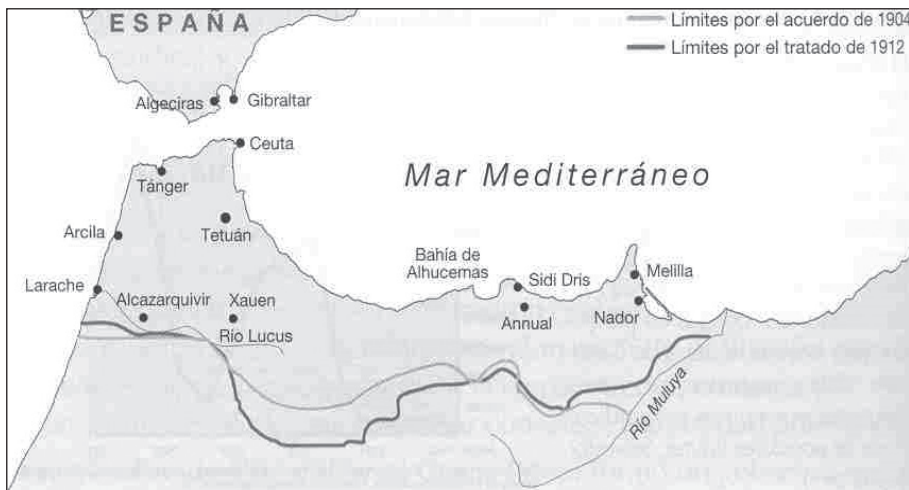
4 S. Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, New York 1960

5 שאול טשרניחובסקי, כל שירי שאול טשרניחובסקי, ירושלים תרצ"ז.

6 על המשמעויות הרבות למילה מקום עמד אריאל הירשפלד בספרו רשימות על מקום, תל-אביב 2000, עמ' 7-8.

7 מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, ירושלים 2000, עמ' 101.

המקום מקיים קשר טבעי עמו – המקום הוא כעין המשך של גופו, ונוצרת חפיפה בין המקום במובנו הפיזי לבין המקום כעולם של משמעויות, של שפה, זיכרון ואמונה.⁸ היהדות מסתייגת מ"תחושת מקום" זו, היוצרת הרמוניה ואחדותיות בין האדם למקום, אך נראה כי חייהם של מגורשי ספרד, ובעיקר של אלה שהתיישבו בצפון מרוקו, שהייתה נתונה תחת השפעה אירופית-נוצרית בולטת, הוטבעו בתחושת מקום זו. הנטילה מאפיוניו של המקום היא אחת מסממני הזהות הקולקטיבית המהותיים של קהילת יהודי טיטואן, הן בעיני בניה הן בעיני הסובבים אותה, וכך גם זהותן של הקהילות השונות בעיניהם של יהודי טיטואן היא זהות קולקטיבית סטריאוטיפית מובהקת הנשענת על זהות המקום. כל קהילה ותיוגה שלה; על כן הסיווג המוצע ייעשה על פי חתך טריטוריאלי, מעין פרוסות עוגה בודדות היוצרות את השלם המכונה מרוקו הספרדית.



אבקש להביא בפניכם רקע סוציו-תרבותי, סוציו-לינגוויסטי ופולקלורי שיאפשר להתבונן באספקטים השונים המובאים בכדיחות שינתחו בהמשך ולהבינן על רובדיהן השונים.

א. אתנוצנטריות: "שלנו" ו"שלהם"

הניגוד "שלנו" ו"שלהם" הוא ניגוד מרכזי בפולקלור, והוא תופס מקום נכבד גם בפתגמים ספרדיים-יהודיים המציגים תפיסות של מקום ושל מרחב.⁹ הנטייה לאתנוצנטריות בקרב

8 על תפיסה זו והביקורת עליה ראו: זלי גורביץ' וגרעון ארן, "על המקום", אלפיים 4 (תשנ"ב), עמ' 9-10.
9 תמר אלכסנדר הקדישה פרק חשוב לניתוח תפיסות של מקום ומרחב כפי שהן מתבטאות בפתגמים ספרדיים-יהודיים בספרה מילים משביעות מלחם, ירושלים ובאר-שבע 2004.

יהודי מרוקו הספרדית ודימויים העצמי כספרדים המובדלים מיתר קהילות מרוקו מועצמת בקרב יהודי טיטואן, הרואים עצמם נבדלים גם מן הקהילות השכנות. כמי שכונתה "ירושלים הקטנה"¹⁰ יצרה לעצמה טיטואן תדמית של עיר בעלת ממד של קדושה, בלתי נגישה ומסוגרת בפני מי ששורשיו אינם נטועים בה. מטפורה זו, המשייכת מתכונותיה של ירושלים למקום אחר, ניתנה לה, לטיטואן, לא רק בשל החיים הדתיים המפותחים שהתקיימו בה ובשל היותה מרכז לסביבתה, אלא גם בהתאם לאבחנתם של זלי גורביץ וגדעון ארן ביחס לירושלים במאמרם "על המקום": ירושלים (כמו גם טיטואן) "לא נותנת לקחת את לבה, לכבוש אותה עד הסוף, להפוך אותה לשלך".¹¹ קלוד לוי־שטראוס מציין במסתו גזע והיסטוריה כי "לאורך ההיסטוריה הובילו האהבה והנאמנות של היחיד כלפי תרבותו להיווצרות סוג מסוים של ריחוק אשר יכול היה להפוך במהרה לעוינות כלפי האחר". העוינות היא זו שמשמשת אבן יסוד להגדרת זהות תרבותית יציבה".¹² זהותם התרבותית של יהודי טיטואן נשענת אפוא לא רק על היותה קהילת היסוד ליתר קהילות מרוקו הספרדית, אלא גם על התבדלותה מן הקהילות הרומות.

צורות ותנאים שונים של קיום, כמו רקע חינוכי, השכלה, מעמד חברתי, מקצוע או דת, יוצרים את ההביתוס, על פי מושגיו של פייר בורדייה.¹³ גישותיו של אדם, אופני התפיסה והפרקטיקות שלו, נגזרים ממיקומו בשדה או במספר שדות. ההביתוס של אדם מאופיין בדמיון פנימי לקבוצה החולקת את אותם השדות המרכיבים אותו: שדות של תרבות, לשון ואורח חיים. מנגנון ההביתוס מתחזק על ידי הפרדה תפיסתית של הביטוס מסוים מההביתוס של קבוצות אחרות; כאשר נכסים, טעמים וסגנונות חיים מסוימים הופכים למזוהים עם עמדות חברתיות, מעמדות וסטטוסים חברתיים, וכאשר הם משמשים מקור להשוואה או להתבדלות מאחרים, הם הופכים לגבולות חברתיים מבחינים, טבעיים ומוכנים מאליהם. ההביתוס של יהודי טיטואן, הן החברתי הן הלשוני, מצטייר בעיני יהודי טיטואן ובעיני שכניהם כהביתוס שונה, כ"טעם גבוה", במונחיו של בורדייה, ועל כן הביטוי "משלנו" בפי יהודי טיטואן אינו כולל, מנקודת מבט אמית (נקודת מבט פנימית, של יהודי טיטואן), את יהודי הקהילות השכנות

10 כך כונו גם ערים שונות במרוקו המרכזית והדרומית, כגון: מרקש, צפרו, רבאט ומקנס, וכן העיירה קולאשי אשר בגרוזיה ורובע סראסל בפריז.

11 גורביץ' וארן, "על המקום" (הערה 8), עמ' 43. נעמה גרשי, המנתחת את יצירתו של מואיז בן הראש "הטרילוגיה התטואנית", מציינת כי "בן הראש מפתח את תטואן כמקבילה המיתית של ירושלים, כמרכז היקום שאליו באים וממנו הולכים דורות רבים של יהודים, נקודת המוצא והמקור לגעגועים... היא מתמשכת כאדיאיה לאיזון, למקום שיכול להכיל ניגודים ופיצולים מבלי להרוס חלקים מתוכו ולהתפרק. כמקום שבו תחושת השייכות היתה ברורה יותר גם לתא המשפחתי, גם לקהילה וגם ליהדות". נעמה גרשי, "איפה אפשר למצוא היום את תטואן?", הארץ, מוסף ספרים, 7 במרץ 2007, עמ' 18.

12 על הסתירות שמצאו פרשניו של לוי־שטראוס ביחסו לאתנוצנטריות ראו הקדמתו של עוזי אלידע לספרו של קלוד לוי־שטראוס, גזע, היסטוריה, תרבות, תל־אביב 2006, עמ' 7-22.

13 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, pp.74-80

(כפי שאותו ביטוי בפי כלל יהודי מרוקו הספרדית אינו כולל את יהודי דרום מרוקו – כך, למשל, ספרה של אלגריה בנדלק *Los nuestros*,¹⁴ אלה שהם משלנו, המביא מהווי קהילות מרוקו הספרדית בלבד).

ב. טיטואן

1. אספקטים דתיים

מעמדה של טיטואן כבירה דתית עבור יהודי מרוקו הספרדית חשוב יותר ממעמדה כבירה גיאוגרפית. חשיבותה כמרכז דתי הינה האבן השואבת לכוחה החברתי-תרבותי ולדימויה האליטיסטי. טיטואן התהדרה במנהיגים רבים בעלי שיעור קומה שעמדו לה ברציפות לאורך הדורות, ובתי הכנסת הרבים שהיו בה מהווים עדות לכך שהתורה לא הייתה נחלתם של המנהיגים הרוחניים בלבד, אלא של הציבור כולו.¹⁵ יהודי טיטואן היו קנאים למסורת אבותיהם ולא שינו ממנה כמלוא הנימה. אחד התיירים שביקר בטיטואן ב-1928 עמד על כך ש"קהילה זו ממשיכה את אופני חייה הקודמים ללא קורטוב של שינוי או חליפין, ויצאו לה מוניטין של בית אוצר לסגולות הטהורות והמזהירות ביותר של התרבות היהודית".¹⁶ חוקר הלשון אהרן ממזן עמד על מסורת הקריאה של יהודי טיטואן במקרא ובמשנה; הוא קובע כי בשל ההקפדה המרובה על שימור מסורת האבות מייצגת קריאת טיטואן מסורת קריאה מהימנה המשקפת במידה רבה את מסורות הלשון שהיו נהוגות בספרד לפני הגירוש. כל המסרנים של ממזן תמימי דעים שבקריאת המקרא אין המקפיד כמותם על קלה כחמורה, בהבחנה מדוקדקת בין הטעמת מלעיל ומלרע, בין דגש ורפה וכיו"ב. אחד ממסרניו מעיד כי "מלמד אשכנזי לא בא בטיטואן ותלמידי טיטואן למדו רק בשיבות טיטואן או שמסורתן כשל טיטואן".¹⁷ יתר על כן, גם חכמים שבאו לטיטואן מקהילות אחרות לא שינו דבר במסורתה של טיטואן אלא נטמעו בה בנקל. קשריה של טיטואן עם בנותיה – מלייה (Melilla), גיברלטר (Gibraltar) ויתר הקהילות הסובבות, קהילות שבני טיטואן הקימו – לא היה בהם, כמובן, כדי לשנות את מסורתה שלה.¹⁸ מידענים שונים ציינו ביחס לכבוד שרכשו לטיטואן ולמעמדה הרם כמרכז יהודי-רוחני חשוב כי "משם יצאה התורה", אך כיוון שלא הציגו את דבריהם כפתגם או כאמרה ולא כללו את

14 Alegria Bendelac, *Los Nuestros*, New York 1987

15 על האיסור להוסיף בתי כנסת בטיטואן ראו: יצחק בן וליד, "שלוש אגרות בדבר התקנה האוסרת בניית בתי כנסת חדשים בטיטואן", מוריה – קובץ תורני לחידושי תורה והלכה יח (ז-ח) (1992), עמ' נד-נד.

16 אריאל בן ציון, "יהודי טיטואן" (פורסם במקור בעולם 28 בספטמבר 1928), וכעת בתוך: יוסף גבאי, טיטואן, ירושלים 1990, עמ' 156-169.

17 אהרן ממזן, "מסורת הקריאה של יהודי טיטואן במקרא ובמשנה", מסורות א' (1984), עמ' 56.

18 על כך ראו במאמרו של ממזן, שם, וכן בערך "טיטואן" באנציקלופדיה העברית.

שם המקום כחלק מאמירתם השלמה, לא ניתן להכליל זאת כביטוי פולקלורי מובהק אלא כדברים המשקפים תחושה השואבת ממאגר ביטויי פולקלור קולקטיביים המוכרים גם להם, כפי שלמשל מתקיים בפתגמים מן הלאדינו המבוססים על הפתגם העברי "מציון תצא תורה" (ישעיהו ב' ג'):¹⁹

De Salonik tetse Tora.

(משאלוניקי תצא תורה)

De Bari tetse Tora.

(מברי תצא תורה)

יצחק גרשון מביא סקירה על מיסודה של טיטואן קהילת אם לקהילות הסביבה, ומציין כי אף שהיו באזור קהילות עתיקות ממנה, טיטואן כבשה לעצמה במהרה מעמד בכורה.²⁰ מעמד זה הושג בשל גידולה והתפתחותה המואצים של העיר במאה ה-16; בשל הבעיות הגיאורפולטיות שסבלו מהן הקהילות השכנות, במיוחד ארסילה ואלקאזר, שהיו באזור מריבה בין פורטוגזים למרוקאים; ובשל שיעור קומתם של כמה מחכמיה-מנהיגיה. כך הייתה טיטואן במאה ה-17 הקהילה הראשית בצפון הן בגודלה הן בסמכותם של חכמיה ודייניה, והעיירות השכנות היו לה קהילות בנות. במאה ה-18 התחזק מעמדה עוד יותר עם בואו מפאס של ר' יעקב בן מלכה, מגדולי רבני מרוקו בכל הזמנים. אז גם נפתחו ליהודי טיטואן ובנותיה אפיקים רבים לפרנסה בטנג'יר (Tánger) ובגיברלטר, ומהגרים טיטואנים הם שייסדו למעשה את הקהילות שם; קהילות אלה הפכו לקהילות בנות. ייסודה של טנג'יר היה על טהרת ההגירה הטיטואנית; בראשיתה נזקקה טנג'יר לטיטואן בכל הקשור לשירותי דת ואף לאיזו תפקידים קהילתיים-דתיים. באורח טבעי הופנו כל השאלות בענייני דת ומנהג לרבני טיטואן, וכך יכלה טיטואן להתייחס לטנג'יר כאל שאר הקהילות הקטנות שבאזור, קהילות בנות. בסוף המאה ה-18, עם בוא קבוצת מהגרים גדולה ממכנאס, דרשה קהילת טנג'יר עצמאות וזכות לתקן תקנות קהילה בלא צורך באישור מרבני טיטואן. ואולם, אף שקהילת טנג'יר הפסיקה בשנת 1806 להיגדר "חוקתית" אחר טיטואן, המשיכו חכמיה ודייניה להיוועץ בחכמי טיטואן בשאלות גדולות כבקטנות.²¹

הפתגם החכתי הבא מציג תמונת מפה מטפורית של ערים שונות באזור מרוקו הספרדית. הפתגם מורכב משלוש פסוקיות שכל אחת מהן נחלקת לשתי תיבות; התיבה הראשונה בכל פסוקית מהווה מטפורה והסמלה למכלול תכונות, והתיבה השנייה, שהיא שם המקום, מאזכרת מכלול תכונות סטריאוטיפיות המאפיינות את המקום. כל פסוקית בפתגם זה עומדת כפתגם בפני עצמו; יחד הן יוצרות מכלול פתגמי היוצר פרספקטיבה של יחסיות בין הערים:

19 לניתוח הפתגמים ראו: אלכסנדר, מילים משביעות מלחם (הערה 9), עמ' 201.

20 יצחק גרשון, "פזורת יהודי מרוקו ו'הרוח של טיטואן'", מקדם ומים ו' (1995), עמ' 57.

21 שם, עמ' 57-59.

Péssah en Tetuán,
Purim en Gibraltar
y Tish'abeab en Alcázar.²²

(פסח בטיטואן,
פורים בגיברלטר
ותשעה באב באלקזאר).

פתגם זה אינו מציג אמת אוניברסאלית כי אם תיאור של מציאות חברתית, והאספקט הקומי שבו מובן רק למכירים את קהילות צפון מרוקו השונות. הפתגם מציג שלוש ערים, שניתן לראותן כבעלות סדר חשיבות יורד בתפיסת המציאות של תושבי אזור זה; סדר החשיבות היורד מתממש גם בתפישה הרווחת בקרבם אודות אופיים של החגים. תחילה מוצגת טיטואן. בהקבלתה לחג הפסח היא מהווה מטונימיה לדת, לניקיון ולסדר הטוב; טיטואן ייצגה את הרקדנות בתחום ההלכה הדתית ואת היחס הקפדני ליהדות. חג הפסח הוא חג מרכזי ביהדות, שמטרתו העברת המסורת מאב לבן – "והגדת לבנך".²³ כיום חג זה הוא גם מטונימיה לניקיון יסודי בלשון הסלנג; כך למשל נהוג להשתמש בעברית באמרה כגון: "מה קרה שאת עושה עכשיו פסח?". טיטואן הייתה ידועה בניקיון רחובותיה ובתיה, כמתואר בספרו של סזאר חוארוס (Tetuán) *La ciudad de los ojos bellos* ("עיר העיניים היפות (טיטואן)"):

"modesta casa, alegre y limpia"²⁴

"estrechas calles judías, empedradas de guijarros puntiagudos, bajo los arcos ennoblecidos por los años (...) la paz silenciosa de los patios"²⁵

"בית צנוע, שמח ונקי"

"רחובות יהודיים צרים, מרוצפים באבנים חדות, תחת הקשתות שהשנים השביחו (...)
השלווה השקטה של החצרות".

22 הפתגם מתועד בקובץ הפתגמים המקיף המובא בספרם של תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה, מילה בשעתה זהב מעלתה, ירושלים 2008, עמ' 354.

23 גם כיום, שנים רבות לאחר ההגירה, מקפידים בני טיטואן על הגיית טקסט ההגדה כפי שהייתה נהוגה בטיטואן. בארץ נוהגים הילדים לשיר את "מה נשתנה", למשל, בנוסח אשכנז, ואולם בקרב יהודי טיטואן "מנהיגי הסדר" מבקשים לחזור על השיר בנוסח טיטואן. לעיתים אף חוזרים ושרים חלקים מן ההגדה גם בלאדינו, שכן בטיטואן, כנהוג בגולה, הקדישו שני ערבים לקיום הסדר: בערב הראשון קראו בעברית ובערב השני בלאדינו.

24 César Juarros, *La ciudad de los ojos bellos (Tetuán)*, Madrid 1922, p. 203

25 שם, עמ' 162.

כמו חוארוס מתאר הירשברג את ניקיון המלאח בטיטואן, אותו הגדיר כמלאח הנקי ביותר במרוקו.²⁶ גם אברהם בוטבול מציג כמוהם את דיוקן החודרייה בטיטואן.²⁷ ואולם תיאור שונה מהם מביא Luis Anton del Olmet שכתב ב-1916 את הספר מרוקו (ממלייה עד טנג'יר) שבו הוא מתאר את החודרייה בטיטואן כמלוכלכת, עצובה, מוגת לב וקמצנית.²⁸

הפסוקית השנייה בפתגם מתייחסת לגיברלטר (בספרדית: חיברלטר), מושבה אנגלית הגובלת בספרד; בריטניה השתלטה עליה ב-1704, אולם באופן רשמי המושבה נמסרה לידיה בשנת 1713, בעקבות הסכם אוטרכט, והוכרזה כחלק מהכתר הבריטי בשנת 1830. במאה ה-19 הייתה קהילת יהודי גיברלטר תלויה בקהילת טיטואן בכל הקשור לאיוש התפקידים הדתיים, לרבות הדיינים, שרובם הובאו מטיטואן. מנהגי הקהילה היו אלה שנשמרו בטיטואן ובשאר עיירות הצפון בכל הנוגע לחגים ולמועדים ולמחזור החיים: לידה, מילה, בר מצווה, חתונה, מוות, קבורה ואבלות. בשל ההשפעות המעורבות של ספרד ואנגליה הפכה גיברלטר למעין יצור כלאיים תרבותי ולשוני. חיקוי דיבור אופייני של בן גיברלטר ממחיש את עירוב הלשונות: "¿Quieres venir al beach?" ("רוצה לבוא לחוף הים?"). המשפט כולו בספרדית, והמילה beach באנגלית. גיברלטר הוגדרה כאזור חופשי מבחינת מסים ומסחר, והחיים במושבה התוססת, שהיו בעלי אופי קליל ביחס לערי סביבה, זכו בפתגם למטונימיה של פורים המאופיין כחג שמח, שבו סדרי החיים מתהפכים והתרת הרסן מותרת. האופי הקרנבלי של פורים, החופש, הצחוק והעירוב התרבותי-לשוני שויכו, אם כן, לגיברלטר.

לעומת זאת, אלקאזר כיביר (Alcazarquivir), שנקראה בקיצור אלקאזר, הוקבלה לתשעה באב, שכן החיים בה הצטיירו כנטולי כל עניין, משעממים וארוכים כמו el día de Tish'abeab (כמו יום תשעה באב, שהוא יום אבל וצום; קשיי הצום המכבידים משווים ליום אריכות). תשעה באב באמרות בחכתייה היא גם מטונימיה למצב רוח נפול: cara de Tish'abeab (פרצוף [של] תשעה באב). אלקאזר כיביר, השוכנת בחלקה הדרומי של מרוקו הספרדית, כונתה בפי אנשי טיטואן *Ja herna*. מסומנו של מסמן חכתי זה אינו ידוע לחלוטין, אך נקשר בתודעתם של המשתמשים בו ללכלוך הרב הנוצר כתוצאה מעליית הנחל העובר באלקאזר על גדותיו. אירוע זה התרחש באופן קבוע בחודש ינואר, וההצפה שנוצרה בעיר, שחדרה גם אל הבתים, יצרה לכלוך, שהפך, בעיניהם של בני טיטואן, לחלק מזהותם של אנשי העיר.

26 חיים זאב הירשברג, מארץ מבוא השמש – עם יהודי אפריקה הצפונית בארצותיהם, ירושלים תשי"ז, עמ' 16, 204.

27 Abraham Botbol, "Perfiles de la Judería de Tetuán", *Maguen (Escudo)* 42 (2ª época) (1982), p. 46

28 Luis Antón del Olmet, *Marruecos (De Melilla a Tánger)*, Madrid 1916, p.109

2. אספקטים חברתיים-תרבותיים

2.1 דואליות ביחסי פרט-קהילה

קהילת יהודי טיטואן התאפיינה ביחסי קרבה בין אנשיה עד כדי הרחבת מושג המשפחה למעגל הקהילה, אך עם זאת מתחם הבית נשמר כמרחב מסוגר יחסית. הרחבת מושג המשפחה ניכרת בשלושה תחומים מרכזיים המאפיינים את יחסי המשפחה ואשר מתקיימים בקהילה כולה: תמיכה וסעד בין חבריה, אופי הטקסים ומתן כינויים.

1. תמיכה וסעד בין בני הקהילה: הסיוע לעניים ולנזקקים היה מעוגן בתקנותיה של הקהילה,²⁹ והדאגה לתנאי מחייה סבירים ולהקניית חינוך לבני משפחות מחוסרות אמצעים במוסדות כגון "אור הילדים" הוסדרה כבר מימי מיסודה. מראה של קבצן יהודי ברחובות טיטואן עשוי היה לגרום בושא לא רק למשפחתו, כי אם לקהילה כולה, שראתה עצמה אחראית לכל אחד מפרטיה. חשיבותו של הפרט בקהילה זו, והדאגה לשוויון כלשהו בין חבריה, הם שיצרו את סדרי הקהילה המתוקנים.

2. אופי הטקסים: טקסי מעבר שנהוג היה לחוג בקרב המשפחה ובמרחבים סגורים פרצו את גבולות הבית ועברו דרך הרחוב; בכך התחזקה תחושת האחווה בין כלל חברי הקהילה, שהפכו לשותפים בתהליך הטקסי, במושגיו של ויקטור טרנר.³⁰ למשל, בטקס ה-*Noche de paños* (ערב המלבושים הרקומים, המקביל לערב החינה הנחגג בקרב יהודי מרוקו) נהגו ה-*consuegros* (המחותנים) ללוות את הכלה ברחובות העיר, כשהם אווזים בנרות. גם ביציאה מן המקווה נהוג היה ללוות את הכלה ברגל לביתה, ובהגיעה לחודרייה הכריזו הנשים המלוות: *!Llegó la novia!* (הכלה הגיעה!). הכרזה זו הייתה אות לנשות העיר לצאת מביתן על מנת לזרוק לעברה *peladillas* (סוכריות צבעוניות ממולאות בשקר, ללא עטיפה) – סגולה למזל, לחיים מתוקים ולאושר. בטקס ברית המילה לא נהוג היה לצאת עם התינוק אל הרחוב, אך יידעו את יתר בני הקהילה בתיווכו של הכרוז בכריזה: "A tefilá, judíos, a tefilá de cercusión" (לבית הכנסת, יהודים, לבית הכנסת של ברית מילה).³¹ העובדה שעל האישה נאסר לצאת עם בנה לרחוב טרם מלאות לו ארבעים יום מעידה על כך שכל עוד לא חלפה הסכנה שלאחר הלידה לא ניתן היה לשתף את הקהילה כולה כעדה לקיומו של הבן הנולד. טקס בר המצווה (*tefelimes*) כלל כמה שלבים – הראשון בהם, המהותי לענייננו, היה ליווי של חתן בר המצווה בדרכו לבית הכנסת בנרות דולקים, על מנת שדרכו תהיה מוארת תמיד. גם אז נציג ה-*hebrá*³² הכריז ברחובות העיר: "A tefilá de los tefelimes" (לבית הכנסת של בר המצווה). בצאת חתן השמחה מביית הכנסת ליוו אותו בני המשפחה וחבריו הנערים שיצאו לרחובותיה של טיטואן בשירת:

29 ראו למשל: במכתב מקורי מ-1891 החתום בידי מאיר לוי, אשר מובא במאמרה של Sarah Leibovici "La emigración de los judíos de Tetuán", *Maguen (Escudo)* 42 (2ª época) (1982), p. 11

30 ראו ספרו: התהליך הטקסי, תל-אביב 2004.

31 יצוין כי המילה *tefilá* נועדה בחכתייה בין היתר לציון בית כנסת.

32 ה'חברות' היו ארגונים שסייעו בשירותים דתיים וחברתיים עבור כלל הקהילה.

“En salir Israel de Egipto compañía de Yaacov, pueblo ladinar, era Yehudá su santuario, Israel su podestania...”

(“בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוּעוּ היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלותיו...”)

בתהליכים טקסיים אלה הפכו כל חברי הקהילה לעדיהם של משתתפי הטקס. ההכרה בשינוי ובמעבר שחוּוה הפרט אינה נתונה עוד רק בידי המעגל המצומצם, הכולל את המשפחה והמכרים, אלא לקהילה כולה, שנטלה חלק בתהליך הטקסי. הכרה זו הייתה חלק מן הטקס, הן במעשה – זריקת הסוכריות – הן בנתינת תוקף באמצעות המילה – בהכרזה הרשמית ברחוב ובליוי בעל השמחה באמצעות שירה.

3. מתן כינויים: השם שנתנו ההורים לילד הוחלף בכינוי, שהיווה שם חברתי הניתן על ידי הקהילה. פרקטיקה משוכללת זו של הענקת כינויים קירבה בין חברי הקהילה ותרמה לתחושת האחידות, הליכוד והאווירה המשפחתית הבלתי פורמאלית. הקהילה המירה את שמו ההורי של הפרט, ובכך ניכסה את זהותו ואת מהותו לטובתה. במתן הכינוי למכונה נוצרה שבירה של הגרעין המשפחתי, שסימנה את המכונה כמשויך לקבוצה רחבה יותר, הקהילה המכונה.³³ למרות היחסים הקרובים ותחושת הלכידות שהיו קיימים בין חברי הקהילה, בני טיטואן העדיפו לשמור על דיסקרטיות ועל ריחוק מסוים מן האחר. יחסי ריחוק אלה באו לידי ביטוי גם בהתייחסות למרחב הביתי כאל מרחב פרטי השמור בעיקר לבני המשפחה. המפגשים החברתיים בטיטואן התקיימו, כאמור, בבתי הכנסת, בטיולים לאורך השדרות, בבתי קפה³⁴ או בקזינו, ויהודי הקהילה נמנעו במידה מסוימת מלהזמין אורחים לבתיהם או לנהל אורח חיים של “בית פתוח”. במקרים בהם יש להזמין אורחים, התקרובת המוגשת תהיה תמיד דבר-מה קטן ומתוק, para adular la boca (זוהי אמרה חכתית רווחת מאוד שמשמעה: כדי להמתיק את הפה) או pastita (עוגה יבשה). כך, למשל, ידועה האנקדוטה הבאה, הממחישה את חוסר נכונותם של בני טיטואן לארח בביתם:

אדם בא לבקר בבית של בני טיטואן, וכנהוג שאלו אותו: “¿Usted gusta?” (“האם תרצה לאכול?”) ענה הלה: “לא, לא, אין צורך”. ואז חשב לעצמו: מדוע עניתי כך, הרי אני רעב ואפילו כסף אין לי. חזר בו ושאל אותם: “מה אמרתם? מה אמרתם?” ענו הם: “שתסגור את הדלת כשאתה יוצא”.

פייר בורדייה מנתח את הבית כמערכת מורכבת של משמעויות וסמלים. מערכות שונות של התרבות מפרשות את הבית, והבית מפרש מערכות אחרות.³⁵ מן הבחינה הזו נוצרת התאמה, בין

33 על ההרגל הנפוץ להעניק כינויים בקרב קהילת יהודי טיטואן ועל היסוד ההומוריסטי בהם, שנועד ללכד את אנשי הקהילה ראו גם: נינה פינטור-אבקסיס, “דפוסי הענקת כינויים בקרב יהודי טיטואן דוברי חכתייה”, לאדינר 5 (2009), עמ' 89-137.

34 השהות בבית קפה היא הרגל ספרדי נפוץ; ראו: שלמה בן עמי (יליד טנג'יר), מקום לכולם, תל-אביב 1998, עמ' 42.

35 Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, 1979, pp. 133-153, ובתרגום לעברית “הבית הקבילי”, שהתפרסם בתוך הקובץ תרבות אדריכלית רחל קלוש וטלי חתוקה (עורכות), תל-אביב 2005, עמ' 267-286.

ההתבוננות בבית, המייצג גבולות פנימיים, לבין המרחב הטיטואני, המייצג גבולות חיצוניים של המערכת החברתית: בעוד גבולות המרחב החיצוני סגורים בפני האחר, הלא מוכר, הרי שגבולות הבית סגורים גם בפני המוכר. מעגלי ההיבדלות מובילים מן החוץ אל הפנים, מן הזר אל המוכר ומן החברה אל הפרט. השמירה בתוקף על הפרטיות מוסברת מנקודת מבט אמית, של המידענים בני טיטואן, באי השוויון החברתי שעלול להיווצר ביחסי קח-תן מחייבים בתוך הקהילה אם תופר פרטיות זו. בטיטואן נפוץ המושג *cumplir* – זהו מחסר לקסיקאלי בעברית שתרגומו המקורב הוא "להשיב טובה", או "להיות בסדר עם". ההזמנה לביתו של האחר מתפרשת בקרב יהודי טיטואן כאקט שיש להשיב עליו בהזמנה דומה, ועל כן היא מחייבת. אופן מחשבה זה מקביל לגישה העולה מהגותו של חוקר החברה הצרפתי מרסל מוס אודות יחסי החליפין בחברה. מוס טוען כי מתנה היא צורה הכרחית של חליפין, המונעת על ידי רצף של שלוש חובות – לתת, לקבל, להחזיר, שמנציח את עצמו.³⁶ ניתן להתבונן בהזמנה לביתו של האחר כמעין מתנה, שאף היא צורה של נתינה המונעת על ידי התחייבות ואינה נוצרת כמחווה ספונטאנית ללא עניין כלכלי – כלומר, צורך להשיב עליו. קו מחשבה זה אודות המתנה מתיישב עם הקבלה נוספת להזמנה לביתו של האחר: הנטייה בהזמנת הגומלין היא להחזר בעל ערך גבוה יותר (למשל, סעודה מפוארת יותר) ולא דווקא סימטרי ושווה, בדומה לחובת ההחזר של המתנה, הנושאת דחפים כוחניים ותחרותיים.³⁷ בקהילת טיטואן הסגורה והמאוחדת דחפים אלה, המהווים בסיס לביטול השוויון ולהאדרת הכוח הכלכלי, מנוטרלים. הכלל החברתי הבלתי כתוב, המפגיש את החברים במקום ניטרלי (כבית קפה), תורם לתחושת השוויון ומונע את ביושם של חברי הקהילה שידם אינה משגת להכנסת אורחים ראוייה. החינוך לצניעות ולהגנה מפני ראוה והתרברבות בולט באמרות שכיחות בפי יהודי טיטואן, כגון "no hace falta sacar los ojos" ("לא צריך להוציא את העיניים") או "no enseñar" ("לא להראות"), ובאופן כללי קיימת הימנעות מלספר לאחר על נכסים או על מצב כלכלי טוב מחשש לעין הרע (*famor del 'ainará*).³⁸

ההימנעות מהזמנת אורחים פורשה לא פעם על ידי בני הקהילות השכנות כקמצנות של יהודי טיטואן. יהודי טיטואן העדיפו להגדיר עצמם כצנועים, ונהגו להזכיר את המשברים הכלכליים שעברה טיטואן עם הירידה בחשיבותו של הנמל בעיר החל משנת 1773,³⁹ עובדה שפגעה קשות במסחר. משבר כלכלי נוסף שפקד את טיטואן והוביל לאורח חיים חסכני יותר

36 מרסל מוס, מסה על המתנה, 2005, עמ' 9.

37 שם, עמ' 11.

38 המקור האטימולוגי למילה *famor* אינה ברורה, וערך זה לא נמצא במילוני החכתייה. אטימולוגיה אפשרית היא *por mor* שבהתקצרות הדיבור הפכה ל-*famor*. הצירוף *por mor de* כשלעצמו הוא צורה עתיקה המסמנת בספרדית את המשמעות "בגלל", וכך הביטוי כולו *famor del 'ainará* משמעו: בגלל עין הרע או מחשש לעין הרע.

39 Jacobo Israel Garzón, *Los judíos de Tetuán*, Madrid 2005, p. 24

נחוזה לאחר מלחמת האזרחים בספרד שחלה בין השנים 1936-1939; טיטואן, שהייתה נתונה כבר אז תחת פרוטקטורט ספרדי, ספגה מכה כלכלית קשה. טנג'יר, לעומתה, לא סבלה מכך כיוון שלא הייתה נתונה אז תחת חסות ספרד, אלא הוכרזה כבעלת מעמד בינלאומי. הקמצנות, ואולי המצב הכלכלי הרעוע, טבעו את האמרה החכתית, הנפוצה בפייהם של יהודי טנג'יר:

Tetuán no tiene hojera.

(בטיטואן אין ג'ורה)

האמרה מייצגת מצב קיומי ממשי, שכן במלאח הטיטואני לא היו אסלות בחדרי השירותים אלא רק חור, אך במרכיביה של אמרה זו קיים גם אלמנט סמלי: אנשי טיטואן חיו בדלות כזו שאפילו לא אפשרו לעצמם קיומם של שירותים נאותים בבתייהם. הבחירה במילה מן הערבית hojera, אשר גם בעברית העכשווית היא מילה במשלב נמוך שמסומנה הוא כיוב, ובהשאלה ניקוז כל הרע, מעצימה את הדלות החומרית של אנשי טיטואן, במיוחד ביחס לאופיים הרברבני הסטריאוטיפי של יהודי טנג'יר העשירה. האסלה מסמלת פריט אלמנטארי בבית, היפוכן של המתרות. העוקץ באמרה מושג גם באמצעות ההצצה אל פנים הבית הטיטואני והכניסה אל מרחב פרטי אינטימי שבו האדם או הקבוצה האתנית נחשפים במערומיהם. הרמיזה לאופן שבו נאלצים בני טיטואן לעשות את צורכיהם מנמיכה את דמותם ויוצרת שבירת טאבו ביחס לסטריאוטיפ הקולקטיבי המכובד; השימוש בגסות ובסקטולוגיה מוסיפים ליצירת האפקט הקומי באמרה.

2.2 דימויי יוקרה

האופי האליטיסטי של יהודי טיטואן התבסס לא רק על האספקט הדתי כי אם גם על אופן החיים בעיר ועל דימוים של אנשיה. טיטואן תוארה כעיירה יפה ומסתורית, חופנת סוד שקשה לגלותו (כך, למשל, נקראת האנתולוגיה על טיטואן בעריכתה של החוקרת המוסלמית עזיזה בנני Tetuán ciudad de todos los misterios⁴⁰ – טיטואן עיר כל המסתורין), עיירה שהשקט והאווירה הנעימה שוררים ברחובותיה.⁴¹ גם המוסלמים בטיטואן חיו בתחושת ייחוד וגאווה על פני שכניהם בשל דימויו האליטיסטי של המקום.⁴² הנימוסים הטובים, ההרגשה כי "בטיטואן

40 Aziza Bennani, Tetuán, ciudad de todos los misterios, Granada 1992

41 על כך עמד Federico García Sanchiz בספרו: *Color (Sensaciones de Tánger y de Tetuán)*, Madrid 1919, pp. 125-127

42 נושא זה ראוי למחקר מיוחד, אך ראו, למשל, ספר מפרי עטו של המתעד המוסלמי Abderrahim Yebbur *Antiguos usos y costumbres de Tetuán*, Tetuán 1950, וכן את עדותו של Roberto Arlt, *Aguafuertes, españolas*, Buenos Aires 1936, pp. 103-114 אודות אופייה של המוררייה (אזור המוסלמים) בטיטואן. יצחק גרשון מציין בהקשר זה כי "אין ספק, שגם בקרב שכבות מסוימות באוכלוסייה המוסלמית של טיטואן פיעמה תודעה ספרדית חזקה המלווה בהרגשת עליונות על המוסלמים תושבי מרוקו", ראו: יצחק גרשון, "טיטואן, קהילה היספנית על אדמת מרוקו", בתוך: תרבות יהדות ספרד – ספר הקונגרס הבינלאומי הראשון, 1994, עמ' 116.

עשו כל דבר ביתר חן, ביתר טעם, ביתר נימוס⁴³ ההקפדה על הניקיון והשפעתה של טיטואן בתחום הדת, ובפרט בהעברת המסורות והמנהגים, יצרו את האמרה:

Todo lo bueno llegó de Tetuán.

(כל הטוב הגיע מטיטואן)

אמרה זו רווחת בקרב הקהילות השכנות ומקבעת את מעמדה של טיטואן ככזאת שעומדת בראש קהילות צפון מרוקו, וכמי שמעמידה סטנדרט התנהגות דתי-יהודי וחברתי-תרבותי שלפיו יש לנהוג.

דימויי יוקרה ניתנו גם לנשות טיטואן, שהוגדרו כנשות חיל וכבעלות תכונות אופייניות הדימוי אותן משאר נשות מרוקו ומנשות הקהילות השכנות.⁴⁴ הן תוארו כנשים צנועות, הזוכות לכבוד ולהדר מצד בעליהן. נשות טיטואן היו מבוקשות גם ככלות, בשל תכונת הנאמנות שיוחסה להן וכסמל לשמירה על המסורות והמנהגים; מכל ערי מרוקו באו לשאת כלה מטיטואן, ויהודי טיטואן שעזבו את העיר לצורכי מסחר ועסקים חזרו אליה על מנת לשאת כלה מעירם.⁴⁵ מתיקות אופייניות נועם אפיינו את יהודי טיטואן: לא רק הנשים היו שקטות ונעימות הליכות, על פי מידענים בני ערים שונות גם מהותם של הגברים הייתה טובה ושקטה, כמאמר האמרה un pedazo de pan (פיסת לחם) המוצמדת לבעלי לב חנון. פיסת הלחם באמרה זו היא מטפורה לטוב לב; בין מכלול סמליו מופיע הלחם גם כסמל נקבי של רכות וחמלה, כמהותה של הנשמה. השימוש בו גם לתיאור גברים בטיטואן מסמן את הצד האימהי, המכיל והנותן. החשיבות שניתנה בטיטואן ליחסה של החברה לדימויו של הפרט באה לידי ביטוי בשמירה המוקפדת על הכבוד העצמי, כפי שהתבטא באמרות no es de tu cara (אין זה לכבודך) או luzirise (להתעלות). הכללים החברתיים היו ברורים ומבוררים, ועל כן עשו את הדברים בטיטואן "כפי שצריך" (como Dios manda, או בתרגום מילולי "כפי שאלוהים מצווה"). העונש החברתי לזה שמפר את הנורמטיביות הוא חמור – ליפול במלכודת פיהם של אנשים: caer en boca de gentes. אמרה זו, העוסקת בכוחה המאגי של המילה, מבטאת את חשיבותה של המילה על פני המעשה או ההתנהגות. מרכזיותה של אמרה זו בולטת על רקע הזהירות שנקטה הן מפני הערות שליליות של הסובבים: אלה שהעדיפו שלא להיזהר חטאו ב-"bashesza, נמיכות רוח וחומרנות יתרה, הן ממחמאות מחשש מעין הרע, כפי שממחיש הפתגם הבא העוסק בכוחה של הלשון (שהוא הרחבתה של האמרה לעיל):

43 כפי שתוארו זאת מידעניה של אלגריה בנדלק, *Los nuestros* (הערה 14), עמ' 187.
44 בדימוי אופייני נאצל ובצניעות אופייני גם נשות טיטואן המוסלמיות (ואף בהשוואה לנשות סנג'יר המוסלמיות); ראו: Federico García Sanchiz, *Color* (הערה 41), וכן: César Juarros, המביא מרשמיו אודות האישה המוסלמית בטיטואן ברשימתו "Los ojos de Fatoma" (הערה 24), עמ' 89-98.
45 על כך עמד גם גרשון, "פזורת יהודי מרוקו" (הערה 20), עמ' 68.

Más vale caer en un río furiente que en boca de gente.

(עדיף ליפול בנהר שוצף מאשר בפה של אנשים).

אנשי טיטואן נשאו עמם מוניטין של יושר ומוסר לכל קהילה שאליה הגיעו. בשל כך ניתן לומר שהטיטואנים פיתחו מידה מסוימת של גאווה ושל נדיבות כלפי חברי הקהילות האחרות ונחשבו לאריסטוקרטיה של יהודי מרוקו: "להיות מטיטואן חייב הקפדה על התנהגות מכובדת, תוך דחיית כל דבר הנחשב לירוד מבחינה מוסרית, וכן כל מה שעלול לעורר סקנדל או למשוך תשומת לב";⁴⁶ להיות טיטואני משמעו להיות "noble y callado" (אצילי ושקט). החינוך לחשאיות ולדיסקרטיות, הענווה והשמירה על המרחב הפרטי כחיץ פיזי בין הפרט / המשפחה ליתר החברה הן חלק מן הסיבות שהובילו לסימונם של חברי הקהילה בכינויים רבים (nicknames); בכינוי יש משום חשיפה מתמדת המובילה לאיזון בין הסודיות האופפת את הפרט לרצון הקולקטיבי לדעת דבר-מה אודותיו.

2.3 ספרדיות

מרכיב חשוב בזהותם של יהודי טיטואן הוא גאוותם על מוצאם הספרדי; זהו מרכיב דומיננטי הקיים גם בזהותם של בני ערי הסביבה, אך יהודי טיטואן היו ערים לכך ששימרו מרכיבים של המורשת התרבותית הספרדית יותר משעשו זאת בשאר קהילות מרוקו; האחרים אימצו במידות שונות את התרבות והשפה הערבית והפנימו את השפעותיהם של התושבים המקומיים, ואילו יהודי טיטואן העדיפו להתעלם במידה רבה מלשונה של האוכלוסייה הקיימת. גם הגיית העברית של יהודי טיטואן היא מסורת הנחשבת בעיניהם למסורת הספרדית הזכה ביותר, עליה שמרו מכל משמר, והיא נשמרת עד היום בפזורתם.⁴⁷ אותה הרגשת ייחוס שעמה יצאו מגורשי ספרד נשמרה היטב בטיטואן והועברה לפזורה הטיטואנית למקומותיה, שהיא למעשה פזורת-משנה ספרדית. מן האספקט הלשוני היה המרכיב הערבי בלשון החכתייה של יהודי טיטואן מורגש פחות מאשר בלשונם של בני אלקאזר, שאוואן, לארצ'ה (Larache) או ארסילה (Arcila), הן בשל המעורבות הפחותה עם המוסלמים במקום הן בשל הבדלי ההשכלה. בשוק הלשוני של הדיאלקטים האזוריים⁴⁸ החכתיים השונים הייתה הערבית מרכיב מוזיל, שהשימוש בו מנמיך את הדובר ואת הסטריאוטיפ של העיר שאותה הוא מייצג.

בציר הדיאכרוני, המשך השימוש בשפה הספרדית גם בישראל ובתפוצות טיטואן, והשמירה המוקפדת על קיום המסורות והמנהגים שוברים את התבנית הציונית של "שלילת הגלות"

46 Bendelac, *Los nuestros* (הערה 14), p. 150

47 על שמירת מסורת הקריאה העברית בטיטואן כפי שהייתה נהוגה לפני גירוש ספרד ראו: ממך, "מסורת הקריאה של יהודי טיטואן" (הערה 17), עמ' 57 ועמ' 111-113. ראו גם: מאמרו של יעקב בן-טולילה, "מסורת טטואן המשתקפת בשני ספרי לימוד לעברית שנכתבו בשנות העשרים", *מסורות ח'* (1998), עמ' 161-194.

48 המושג דיאלקט אזורי מתייחס לאזורים הנבדלים זה מזה באוצר המילים ובעיקר בהגייה.

היהודית, כפי שמביא אמנון רז-קרקוצקין במאמרו.⁴⁹ ההתייחסות לחיים בטיטואן ככלל לא הייתה כאל תקופת ביניים נטולת משמעות בדרך אל ישראל; בני טיטואן חיו בתחושה כי הם מצויים במחוז חפץ – בן דמותה האידאלית של ספרד הקרובה והנחשקת מחד, ומקום יהודי כ"ירושלים הקטנה" מאידך. הרבקות ב"שלילת הגלות" בקרב הזרמים הציוניים בישראל הביאה למצב שבו "נרחו היבטים שהוגדרו כגלותיים, ודחייה זו שימשה כבסיס לכינונו של היהודי החדש והאנטי-גלותי, המשוחרר לכאורה מכבלי המסורת. המדיניות המוצהרת הייתה להביא להאחדה תרבותית שהתבססה על קבלת הערכים והדימויים של העילית ההגמונית".⁵⁰ אמנם הספרדית שבפיהם לא הצטיירה כאלמנט גלותי, אך יהודי טיטואן התקשו להתבונן בעילית הארץ-ישראלית כמושא הזדהות שיש לשאוף אליו, ועל כן ביקשו להעתיק את תבנית החיים בטיטואן למרחב החדש שאליו עברו. ההאחדה התרבותית הייתה, מנקודת ראותם, שלילה של הספרדיות שעליה שמרו במרחב גיאוגרפי שאפשר את קיומה המלא. חייהם בישראל התאפיינו, במקרים רבים, יותר בשלילת האקומודציה מאשר בשלילת הגלות, כפי שהתבטא בעיקר בהסתגרות בקבוצות מלוכדות של יוצאי טיטואן ובהמשך השימוש בשפה הספרדית. המרחב היהודי-טיטואני הסגור והמסתגר מפני השפעות מן החוץ יוצר באמצעות שבכת ביטויי פולקלור הפרדה דו-כיוונית: מן הכיוון האחד – היציאה מן הפנים (טיטואן) לחוץ, אם היא נעשית, היא לצורך חזרה, וככלל טיטואן נתפשת כ"מקום הנכון" (גם כיום הרצון לבקר בטיטואן נדחה פעמים רבות על ידי יוצאי הקהילה מחשש לשבירת האידאה הפנטסטית הקיימת לגבי המקום, לאחר השינוי הדרסטי שחל בעיר עם תום תקופת הפרוטקטורט הספרדי והעברתה לידי שלטון מרוקו); ומן הכיוון האחר – המעבר מן החוץ לפנים, מסביבותיה של טיטואן אל תוכה, אינו מתאפשר בנקל, שכן החיץ נועד למניעת עירוב ולשמירה על מרחב מתוכנת והומוגני. עם זאת, לא ניתן להגדיר את טיטואן היהודית כמרחב סטטי: החידושים המתרחשים בה נובעים מתהליכים פנים-קהילתיים, והם מתווים את תהליכי השינוי בסביבה כולה הן בתחום הדת הן בתחום החינוך והתרבות.

3. דיאלקטים אזוריים של החכתייה

בעוד יהודי טיטואן, שאופיינו כאליטה תרבותית, הזדהו עם השלטת שפה ספרדית תקנית ואחידה ופעלו למחיקתה ולהחלשתה של החכתייה, הרי שהתודעה ההיספאנית בטנג'יר הסמוכה, למשל, הייתה פחות דומיננטית; היהודים הטנג'יראים התגאו, בעיקר ממחצית המאה ה-19 ואילך, באזרחויותיהם הרבות, בתרבותם הקוסמופוליטית ובהיותם אזרחי העולם הגדול, ולא חששו באותה מידה מפני הזיהוי עם החכתייה. ההבדלים בין הדיאלקטים האזוריים, אם

49 אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות, לביקורת 'שלילת הגלות', בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 23.

50 שם, עמ' 24.

כן, עשויים לשקף את אורח המחשבה ואת ההשפעות ההיסטוריות-גיאוגרפיות שהיו קיימים באזור מורכב ומובדל זה המכונה מרוקו הספרדית.

בבדיקת הדיאלקטים האזוריים אתיחס לאספקטים בתחום הבלשנות המשווה, שקיימות בה שתי מגמות בסיסיות: האמונה בקיומם של עקרונות לשוניים אוניברסאליים מחד ותפיסת השפה כדבר ייחודי לקהילה, המשקף את הלך רוחה ואת תרבותה באופן ההדוק ביותר, מאידך. מאפיין מובהק של כמעט כל ויכוח בבלשנות המשווה הוא הפער המתקבל בין חוקרים הנוטים לייחס את עיקר החשיבות לשוני לבין חוקרים המתייחסים בעיקר לשוויון.⁵¹ הגישה במחקר זה היא בבדיקת המעמד המוענק ללשונות, לדיאלקטים ולדיאלקטים האזוריים השונים על ידי דובריהם, ויחד עם זאת בבדיקת המשותף בין ערים הדוברות דיאלקט אחד (חכתייה) והניזונות משפות שונות: ספרדית, עברית, ערבית וגם צרפתית ואנגלית.

בנג'מין לי וורף קובע כי כל שפה מבליעה מודל של עולם, שדוברי השפה אינם יכולים לתפוש את המציאות שלא באמצעותו. שפה מגדירה את גבולות המחשבה ומעידה על התרבות, וחקר השפה מסביר במידה רבה את ההבדלים בין תרבות לתרבות. המתח בין קהילות טנג'יר וטיטואן נבע מהבדלי תרבות שהתבטאו גם במרחק הלשוני. למרות הקרבה התרבותית היחסית בין קהילות אלה (בהשוואה, למשל, לריחוק הממשי מקהילת שאוואן, שיידון בהמשך) הרי שהספרדיות המלאה, ה"טהורה", שאפיינה את יהודי טיטואן, לא התקיימה בטנג'יר, אלא הייתה מעורבת שם ביסודות תרבותיים ולשוניים אחרים אשר מחירם היה נמוך יותר בשוק הלשוני בראייה של בני טיטואן. הרקע ההיסטורי לעירוב התרבותי בטנג'יר נעוץ במאבק בין צרפת לספרד על החסות עליה, וברצון של מעצמות אירופה לשלוט על עיר אטרקטיבית זו. תוצאת הלהיטות האירופית לטנג'יר הייתה שב-1925 הכריזו עליה המעצמות כעל עיר בינלאומית. אז נאסרה הצבתו של כוח צבאי כלשהו בעיר, והמעצמות זכו בשוויון כלכלי מוחלט. בתוך המרחב הבינלאומי נקבעו כלשונות רשמיות הערבית, הספרדית והצרפתית, אך העיר הבינלאומית הייתה ככלות הכול מובלעת בלבן של הפרוטקטורט הספרדי בצפון מרוקו.⁵² טנג'יר הקוסמופוליטית הייתה לפסיפס אנושי רב גוני ומגדל בבל של לשונות, לכל אחת מהקבוצות בה היה קוד מוסרי משלה והן חיו במין הרמוניה פרדוקסאלית.⁵³

כמו בטנג'יר, גם בטיטואן התקיים ערב רב של לשונות: הספרדית הייתה השפה הרשמית, החכתייה אופיינה כשפת רחוב המזהה את הדובר כבן המעמד הנמוך,⁵⁴ הצרפתית הייתה שפת בית הספר (באליאנס), העברית הייתה שפת החינוך והתפילה, והערבית הייתה שפתם של

51 הרחבה בדיון זה ראו בהקדמה לספרו של בנג'מין לי וורף, שפה, מחשבה, מציאות, תל-אביב 2004, עמ' 22-39.

52 רקע היסטורי-תרבותי מורחב מובא במאמרו של שלמה בן עמי "למה טנג'יר?", זמנים 52 (1995), עמ' 4-19. שם, עמ' 8.

54 יש לציין כי בכל צפון מרוקו חל תהליך של רה-היספניזציה של שפת הדיבור עוד לפני שהחל הפרוטקטורט הספרדי באזור, אך כל שכבות העם השתמשו במרכיבים של החכתייה כאמצעי

המוסלמים בה;⁵⁵ ואולם, השפה השלטת בעלת מעמד הבכורה הייתה הספרדית. בטנג'יר היו שלוש הלשונות הרשמיות בעלות מעמד שווה, עובדה שיצרה כליל זהויות.

התמורות הפוליטיות שהתרחשו בטנג'יר יצרו גם הן יחס שונה אל החכתייה: בעוד בטיטואן עמדו זו מול זו הספרדית והחכתייה כמצב לשוני דיגלוסי, שבו משתמשים בשני גווני לשון לצרכים שונים המוגדרים היטב מבחינת נסיבות השימוש, הרי שבטנג'יר התקיים מצב של מולטיגלוסיה. המתח שבין הספרדית לחכתייה לא בלט בטנג'יר, שכן לשלוש הלשונות – הספרדית, הצרפתית והערבית – הוענק מעמד דומה, לפחות באופן רשמי. מעמדה הרשמי של הערבית בטנג'יר הפחית (אם כי לא העלים) מן ההתייחסות לחכתייה כאל דיאלקט נמוך. בכואנו לבדוק את הדיאלקטים האזוריים של החכתייה נשתמש ברגם שהציב פרדיננד דה סוסיר, שטען כי אין ללהגים (דיאלקטים) גבולות טבעיים, וכי מספר הלהגים הוא כמספר המקומות. בהתייחס לקשר בין שפה ללהג מגדיר דה סוסיר את הלהגים כבעלי גלי חידוש: "כשאנו מעיפים מבט על מפה לשונית, אנו רואים לפעמים שמספר גלים חופפים ביניהם פחות או יותר ואף מתמזגים על פני מקטע מסוים".⁵⁶ התרשים הבא, הלקוח מספרו של דה סוסיר, ממחיש הגדרה זו:

במרוקו הספרדית היהודית, גלי החידוש מפרידים בין הדיאלקטים האזוריים השונים של דיאלקט החכתייה, והם נובעים מריחוק גיאוגרפי מסוים ומעידים על ההבדלים החברתיים וההשפעות התרבותיות.

למרות שהיו אלה קהילות דיבור שונות, הקרבה הגיאוגרפית בין טיטואן וטנג'יר לא יצרה הבדלי דיאלקט אזורי בולטים בחכתייה כפי שהתקיימו בין טיטואן לבין לארצ'ה, שאוואן, אלקאזר או ארסילה. למשל, באלקאזר קראו למערוך *va-y-ven* ("לך ושוב"), ואילו בטנג'יר ובטיטואן השם היה *fuzlero*.⁵⁷ באלקאזר המירו את שם העצם הספרדי *escoba* (מטאטא) בצירוף המילים החכתי *corre-vaite* ("רוץ-לך"), שיייתכן כי נבע מן האמונה העממית הרווחת במרוקו ומחוצה לה לפיה מטאטא העומד מאחורי דלת הבית תורם רבות לקיצור ביקוריהם של אורחים לא רצויים.⁵⁸ בטיטואן ובטנג'יר האישה קראה לבעל *ferazmal* כתבנית של הגנה וכבוד, ואילו בשאוואן השתמשו גם במבע *la hanaya mía* (הבעל שלי) במקום לקרוא בשם

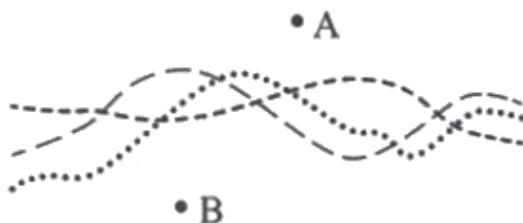
I. M. Hassan, "De los restos dejados por el judeoespañol en el español de los judíos del Norte de África", *Actas del XI congreso internacional de lingüística y filología románicas*, Madrid 1968, pp. 2127-2140

55 המוסלמים בטיטואן השתמשו לפחות בשתי שפות: לשונם הייתה הערבית, אך לצרכים רשמיים ולצורכי עבודה עם היהודים והנוצרים הם השתמשו בספרדית; יצוין כי גם כיום המוסלמים בטיטואן הם דוברי ספרדית, וכי היהודים יוצאי טיטואן שבאים לבקר בה משוחחים עמם בשפה זו.

56 פרדיננד דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תל-אביב 2005, עמ' 301-302.

57 José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, Madrid 1977, p.61

58 שם, עמ' 61.



הבעל.⁵⁹ הריחוק מן המוסלמים בטיטואן בא לידי ביטוי בהשפעה פחותה של הערבית על הדיאלקט החכתי. בטנג'יר החכתייה תובלה ברכיבים מן הצרפתית, בשל נוכחותה הרשמית של הצרפתית.

ההבדל הבולט ביותר בין הדיאלקטים האזוריים השונים של החכתייה הוא באופן ההגייה. כך בטנג'יר, למשל, ההברות של כל מילה מכל הלשונות המעורבות בחכתייה נהגות בקפידה ובשלמותן;⁶⁰ באחרות, כמו טיטואן, העיצורים הסופיים הם בדרך כלל אילמים לגמרי, כלומר הם אינם מוחלפים על ידי aspiraciones (שאיפות) כמו באנדלוסיה. לדוגמא: Moí במקום Mercedes, Moís במקום Mercedes, s- ברבים נופלת: tefelime במקום tefelimes, lo novio במקום los novios (יש הטוענים כי זו השפעה אנדלוסית, אך הם אינם מסבירים מדוע היא לא התקיימה ביתר ערי צפון מרוקו, שאף הן קרובות לאזור האנדלוסי). הביטול של ה-s הסופית בקרב יהודי טיטואן ומקומות אחרים מתקיים אפילו במלים מורכבות כמו mootro במקום mozotros (במקור בספרדית העתיקה היה זה צירוף מילים – nos otros – ודוברים אלה משמיטים את ה-s הסופית של כל אחת מן התיבות שבו). הבדל נוסף בהגייה, המתקיים בקרב משפחות מסוימות בטיטואן, הוא המרת ה-s הסופית ב-d לפני m, כמו midmo במקום mizmo, וגם להפך: abridme במקום abridme. מאפיין נוסף של החכתייה הטיטואנית היא המרת העיצור "צ" במילים ממקור ערבי ב-tenicud: t: במקום tsenicud.

לדיאלקט החכתי שדובר בטיטואן ייחסו יהודי טיטואן מעט פחות נמיכות לשונית מאשר לחכתייה שדוברת בערים השכנות. ייחוס יוקרה לדיאלקט בתוך דיאלקט אופייני גם לדובריהם של לשונות יהודים אחרות, אחיותיה של החכתייה: הלאדינו והיידיש. בעוד דוברי לשונות אלה מתגאים כיום בלשונותיהם ובדיאלקטים הייחודיים לכל לשון, בקרב דוברי החכתייה לא נוצרה גאווה ביוקרתה של החכתייה ה"טובה", אלא זלזול בחכתייה הנמוכה, כלומר, במידת ריחוקה מנקודת המוצא שלה, הספרדית, ובמידת קרבתה אל הערבית.

59 כמודגם בפרק הרון בהבדלים הגיאוגרפיים בדיאלקט החכתי: Bendelac, Los .nuestros (14 הערה), p. 69

60 (הערה 57) José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, p. 7

דוגמאות נוספות בעניין זה מובאות במילון החכתייה של יצחק בן הראש: Isaac Benharroch B.,

Diccionario de haquetía, Caracas 2004, p. 90

ג. שאוואן

מאגר הפולקלור הטיטואני המתייחס לעיר שאוואן, השוכנת באזור הכפרי של מרוקו הספרדית, מתמקד בעיקר בבדיחות ובאנקדוטות הומוריסטיות שהיו נפוצות אודות בני עיר זו. שאוואן קיבלה מעט ממאפייניה של עיר שוטים, כפי שהיא מוצגת בפולקלור, ומעמדה הסטריאוטיפי בעיני יהודי טיטואן הובן גם כקהילה שאנשיה הם קמצנים.

הבדיחות שינותחו להלן תועדו בווידאו מפיה של אליסייה בן דיין. מידענית ברוכת זיכרון זו שומרת עדיין על צורות מסוימות של החכתייה – למשל ההבחנה בין [s] ל-[z] שהייתה קיימת בספרדית העתיקה, נשילת עיצורים בסופי מילים והגיים מוכפלים – וכן משולבים בשטף דיבורה מילים וביטויים רבים מן החכתייה. בתקופת חייה בטיטואן התגוררה אליסייה בן דיין בחודרייה, עובדה שאפשרה לה להשתמש בחכתייה ביתר חופשיות מאשר באזור האנסנצ'ה (ההרחבה העירונית שנעשתה בטיטואן⁶¹ ושבה התגוררו גם הספרדים-הנוצרים) המחייב לספרדית תקינה. שעות רבות מילדותה ומבחרותה עברו עליה ב"מטשה" (matesha) – הנדנדה שבה התכנסו הנשים לספר סיפורים ובדיחות ולשיר שירים, וכך נהנתה מן השהות עם אמה, סבתה ובנות משפחתה ושכונתה. בהגיעה לארץ דיברה עם בני משפחתה ומקורביה בשפתה, וכמקובל בקרב בנות דורה לא יצאה לעבוד; חייה התנהלו בעולם מסוגר יותר של בית ושל נשים סובבות. חוקרים רבים בתחומי הפולקלור והמוזיקה תיעדו מפיה פתגמים, שירים, קופלאס וזיכרונות מהווי החיים בטיטואן. שימור החכתייה בפיה התאפשר בשל העובדה כי העדיפה לנהל את חייה בסגירות משפחתית, וייתכן כי כיום היא מושפעת מעט יותר מן הספרדית שבפי הדמויות המופיעות בסדרות הטלוויזיה שבהן היא צופה, שמקורן בדרום אמריקה ובספרד. החכתייה האותנטית שבפיה, המהווה שפת-אם טבעית עבורה, מאפשרת לבדוק את קווי השוני בין השפה הספרדית לחכתייה הטיטואנית, ובין החכתייה הטיטואנית לחכתייה שדוברת בשאוואן ובערי מרוקו הספרדית האחרות.

נפתח בבדיחה שמתאפיינת לא רק בפואנטה המבנה אותה, אלא בולטים בה הרכיב הלשוני המודגש המעמיק את האפקט ההומוריסטי, וכן אלמנטים מן הבדיחה העממית המצביעים על הדרך שבה אפשר להשתמש בבדיחה על מנת להבין את מערכת המתחים האישית, החברתית או הקבוצתית שממנה נוצר הגילוי ההומוריסטי:⁶²

1. בדיחת שש הרגליים במיטה

- Había muchas *bdijot* de sheshaunis.
- Muchas, muchas había, muchas. Había uno que dice⁶³...

61 האנסנצ'ה הוא הרובע החדש, העיר המודרנית שהתפתחה במאה ה-20 מחוץ לחומות המדינה הישנה.
62 על אפיוני הבדיחה העממית והסיפור ההומוריסטי עמד עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים 1999, עמ' 185-212.
63 זהו קטע שיח חוץ-סיפורי; השימוש במילה dice הוא האות למעבר מן השיח הרגיל להיגוד הבדיחה.

Se metieron en la cama, la mujer estaba en la cama y él se metió... “Muñer, ¡aquí hay seis patas!” “¡Calla, mel'ok!” Pasan cinco minutos... “Muñer, ¡te digo que aquí hay seis patas!” “¡Calla, mel'ok!” Entonces se oyó una voz, dice: “¿Se va usted a callar esta noche o no?” Dice: “¡Ves, si no fuera por este señor me sacarás mentirozzo!”

ובתרגום מקורב לעברית:

— היו הרבה בדיחות על הששאונים.

— הרבה, הרבה היו, הרבה. הייתה אחת שהולכת ככה...

נכנסו למיטה, האישה כבר הייתה במיטה והוא נכנס... “אישה, כאן יש שש רגליים!” “שתוק, רשע!” עוברות חמש דקות... “אישה, אני אומר לך שכאן יש שש רגליים!” “שתוק, רשע!” אז נשמע קול האומר: “האם אדוני מתכוון לשתוק הלילה, או לא?” אמר: “את רואה, אם לא היה זה הודות לאדון הזה היית מוציאה אותי שקרן!”

ניתוח הבדיחה ייעשה בשלושה אספקטים: אספקט ההומור הצרוף, האספקט הפולקלוריסטי והאספקט הלשוני.

1.1 אספקט ההומור הצרוף

בניתוח אספקט ההומור הצרוף מתגלה רובד משמעות שעשוי לשעשע גם את מי שאינו דובר השפה ושאינו משתייך לקבוצה האתנית שאליה משתייכים, במקרה זה, המהגרת⁶⁴ והנמענת. המבנה ההומוריסטי של בדיחה זו מבוסס על הפתעה בדרך הפירוש של הסיטואציה שאליה נקלע הבעל הנבגד; זוהי תפישה מעוותת של המציאות שבה עובדת היות צודק לגבי אמת טיפשית חשובה יותר מבגידתה של האישה, ובאופן מובלע: מכבודו של הבעל. סתירת הלוגיקה המתווה את יחסי בעל-אישה ואת האבסורד בתגובתו של הבעל, שאינה לפי הרצף הרציונלי וההיגיון המוכר, היא זו היוצרת את האפקט הקומי; האמירה הלא צפויה היא זו הבונה את הפואנטה של הבדיחה. אלמנט נוסף היוצר סביבה הומוריסטית הוא המיקום במרחב של הסיטואציה: ההצצה לתוך חדר המיטות של בני זוג, הצצה שהנמען היה חושש מלחושפה, יוצרת ציפייה להומור, ועל כן יש בצחוק על סיטואציה זו משום פורקן של מתחים מתחום חיי המין, במושגיו של פרויד. אלמנט זה מתחזק בעיגונה של הבדיחה בסממנים ריאליסטיים — בני הזוג הם בני שאוואן וחייו שפתם הוא חיקוי מימטי טהור, המשכנע באמתותה של הבדיחה. אלמנט הומוריסטי נוסף בהתנהגותו הלשונית של דמות הבעל הנבגד, הסותרת את ההיגיון בנסיבות שבהן הוא נתון, הוא הכבוד שהוא חולק למאהבה של אשתו בקוראו לו אדון (señor). במונחי התיאוריה הקוגניטיבית של ארתור קסטלר,⁶⁵ ראיית הדברים בהקשר החדש — בעל

64 זהו מינוח שהציע הפרופ' יעקב בן-טוליליה מן המחלקה ללשון עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, והוא הוצג לראשונה בספרה של תמר אלכסנדר מעשה אהוב וחצי, ירושלים ובאר-שבע 1999, עמ' 391.

65 Arthur Koestler, *The Art of Creation*, New York, 1964

אשר משתף פעולה עם מאהבה של אשתו, ומאהב שאינו חושש שיגלוהו במיטתה של האישה הבוגדת – היא מוזרה, מפתיעה ומצחיקה (הבדיחה מציבה לרגע את הזהות המגדרית – שני גברים – כעליונה על הזהות המשפחתית – בני זוג). מן הבחינות הללו עשויה בדיחה זו להישמע משעשעת באוזני כל נמען, ללא קשר להיותו משויך לקבוצה אתנית כלשהי, וניתן ליהנות מן הסיטואציה הקומית גם בתרגומה לעברית ומבלי להכיר את ההקשר החברתי-התרבותי שבו היא נטועה.

1.2 האספקט הפולקלוריסטי

ניתוח מנגנון הבדיחה מן האספקט הפולקלוריסטי חושף את המתחים הבין-מרחביים הקיימים במרוקו הספרדית: בין הקבוצה האתנית (טיטואן) לבין קבוצת ההתייחסות (שאוואן). כריסטי דיוויס, במחקרו אודות ההומור האתני, מפנה את המיקוד מן הקבוצה שעליה מתבדחים אל הקבוצה המתבדחת; הוא מציין כי האמירה של הבדיחה האתנית אינה מעידה על הקבוצה האתנית שאודותיה היא ניסובה, אלא בעיקר על מי שמספר אותה: יש לבדוק מהם היחסים ההדדיים בין מספרי הבדיחה לבין הקבוצות האתניות הנזכרות בה, על רקע המצב החברתי, ההיסטורי והתרבותי ולאור המסורת ואופי המדרג המעמדי. דיוויס מדגיש כי משתנה משמעותי חשוב הוא כיצד מספרי הבדיחות מצטיירים בעיני עצמם ומהן אמונותיהם לגבי אחרים.⁶⁶ השאלה הנבחנת בבדיחה זו, אם כן, היא מדוע יהודי טיטואן בחרו לספר על טיפשותם של בני שאוואן, ומדוע יצרו לבני עיר זו תדמית של טיפשים.

יהודי טיטואן, המצטיירים כקבוצה הנבחרת, מעמידים בבדיחה זו קיטוב למצבם החברתי כאליטה חברתית. בדיחות מעין אלה מחזקות את מעמדם כקבוצה מיוחסת שאנשיה מאופניים כחכמים ונאורים, בעלי שפה גבוהה. החשש הבלתי מודע המובלע בבדיחה הוא מן הזהות שעלולה להיווצר עם בן שאוואן, המוצג כטיפש שאינו מודע לטיפשותו. הקרבה הגיאוגרפית בין הקבוצות והלשון הדבורה הדומה עלולות לזהות את יהודי טיטואן כמי שלא התבוללו מן הבחינה הלשונית עם הספרדים הנוצרים ולא סיגלו לעצמם מניירות אירופאיות. חשש זה הוא חשש הישרדותי, הנובע מעובדת שלטונם של הספרדים שעלולים לזהותם כמי שאינם בני ברית לשיתוף פעולה, אלא כמי שמקרובים יותר למוסלמים ולשפתם כפי שמוצגים כאן בני שאוואן (עניין זה יידון בהמשך, בניתוח האספקט הלשוני של הבדיחה).

למרות הסמנים הריאליסטיים בטקסט פולקלורי זה, הרי שאין בו אלמנטים המסמנים אותו כסיפור שהיה או כאנקדוטה: הסיפור לא נודע מפיו של אדם כלשהו, ואף לדמויות אין שם כמקובל בבדיחות טיפשים; הבעל מכונה בכינוי הגנאי mel'ok (רשע), והאישה מזוהה כ-mujer (אישה). אף דמותו של המאהב המתחבא לא נודעת בשמה, והוא נקרא בפיו של הבעל señor (אדון). גם בבדיחה זו הדמויות מייצגות עדה שלמה, ולא את הפרט המשתתף בסיטואציה ההומוריסטית.

לעומת נשות מקידה (שנודעה כעיר שוטים), שהן טיפשות אפילו יותר מבעליהן,⁶⁷ הרי שנשות שאוואן מצטיירות כנשים ערמומיות ובוגדניות אשר אינן חוששות מן הבעלים הטיפשים. הצגתן של נשות שאוואן בבדיחה זו, כמו גם בבדיחה הבאה, כנשים בוגדניות וזנותיות מדגימה את החשש והחרדה מזיהוין של נשות שאוואן עם נשות טיטואן, שנודעו כנאמנותן ובתמימותן.⁶⁸ ההתנגשות בין הערכים של נשות טיטואן לבין אלו של נשות שאוואן נחשפת במערומיה בבדיחה זו, וכמותה נחשפת גם מערכת הערכים של הבעלים, שהרי הבדיחה מעלה את אי ההתאמה בין מה שצפוי לבין מה שהתרחש: בין זעמו של הבעל (המזוהה כראש המשפחה שיש לחלוק לו כבוד) על התנהגותה הקלוקלת של אשתו, לבין מה שהתרחש בפועל – שיתוף פעולה עם המאהב.

1.3 האספקט הלשוני

הניתוח באספקט לשוני זה הוא ניתוח אתנוגרפי העוסק בתיאור הדיבור כמערכת תרבותית או כחלק ממנה, מתוך הנחה כי יש קשר בין ההתנהגות הלשונית לבין ההתנהגות החברתית-תרבותית של הדוברים.

בבדיחות אתניות אודות טיפשות, השפה היא אחד הגורמים העיקריים להגדרת זהותה של הקבוצה. בדרך כלל, הקבוצה שעליה צוחקים שייכת מבחינת השפה לאחת משלוש הקטגוריות הבאות:⁶⁹

א. אנשים הדוברים אותה שפה, אם כי באופן שונה, והם בעלי זהות לאומית ופוליטית שונה, למשל, אנגלי ואמריקאי.

ב. אנשים הגרים בשוליים, במקום מפגש בין שתי שפות, על גבול לינגוויסטי. אין זה הומור בעל אופי של הסתייגות או עוינות, אלא של התנשאות או פטרונות. "אנשי הביניים" האלה, שעליהם ניסובה הבדיחה, נתפשים בעיני הקבוצה השלטת כמקרה של דו-משמעות בלתי מאיימת, שהיא קרקע פורה לצמיחת הבדיחות. הם אנומליה שניתן לפותרה באמצעות הבדיחה; הם אינם חשובים דיים כדי להוות סכנה. "קבוצת הביניים" (מושאי הבדיחה) אינה קבוצה ברורה בעלת כוח, ממנה מפחדים או אותה שונאים; היא חיקוי עלוב. אלו אנשים שתרבותם ולשונם הן הגרסה הבלתי מושלמת של המספרים. בני הקבוצה נוכחים לדעת לעיתים בדרך זו שהם שייכים למעמד תרבותי נחות ביחס ללשון מספרי הבדיחות. הדומיננטיות הלשונית מאפשרת לקבוצה השלטת לספר בדיחות אתניות אודות טיפשות שכניהם, שאינם יכולים להשיב להם באותה מטבע.

67 אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי (הערה 64), עמ' 71.

68 על הסטריאוטיפ של נשות טיטואן ראו: נינה פינטור-אבקסיס, "חה חה וחה" ו"האירופית": הברלים מגדריים בשימוש בכינויים בקרב יהודי טיטואן", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כ"ו (2008), עמ' 87-110.

69 ענת זיידמן, הומור, תל-אביב 1997, עמ' 157-158.

ג. קבוצות מיעוט לשוניות, מהגרים ואחרים הנמצאים בתוך חברה רב-לשונית, ששליטתם בשפת התרבות השלטת אינה מושלמת, או שהיא שפתם השנייה, המעדיפים לשמר את שפת אבותיהם, הם, וגם הדורות הבאים אחריהם.

נראה כי בני שאוואן משתייכים לקטגוריה השנייה, שכן בני טיטואן מתבוננים בבני שאוואן מנקודת המבט של נותן החסות הספרדי, המתאפיין בלשון ספרדית טהורה, ללא סממנים חכתיים. בהשוואה ללשון החכתייה של בני טיטואן הרי שהאלמנטים הערביים בחכתייה של בני שאוואן בולטים יותר. האיום שיוצרים בני שאוואן בשבירת הניסיון לאחרות לשונית המתקיים בקרב קהילת יהודי טיטואן ולטשטוש בהירות הגבולות יוצר את הרצון ליצור הומור שבו יש מרכיבים של עליונות.

מה הם, אם כן, האלמנטים המנמיכים בלשונו של הששאוני, כפי שהם מובאים בבדיחה זו?

א. דמות האישה בבדיחה משתמשת בכינוי הגנאי mel'ok (רשע) בפנותה אל בעלה. זהו ביטוי חכתי הלקוח מן הערבית-המרוקאית, ועל כן הוא מסמן את החכתייה בפיה של האישה כחכתייה נמוכה. השימוש בשם "רשע" או "שד" לבעל ממחיש את ההתנהגות הלא הולמת ואת הדיכוטומיה שבין גינוי, ביזוי וגיחוך (נשות שאוואן כלפי בעליהן) לבין הוקרה, כבוד ושבח (יחסה של האישה הטיטואנית לבעלה). כינוי הגנאי mel'ok עומד מול כינויי ההגנה והברכה המוצמדים לשמו של הבעל הטיטואני או הממירים אותו, כמו למשל הביטוי ferazmal (צא אל מחוץ לרע). כבודו של הבעל נרמס במכלול התנהגותה הלשונית והממשית של האישה: הן בשל העובדה כי היא משתיקה אותו ("שתוק, רשע!"), וכך גם מאהבה ("האם אדוני מתכוון לשתוק הלילה, או לא?"), הן בשל העמדתו מול בגידתה במיטתו שלו.

ב. דמות הבעל בבדיחה מכנה את אשתו mujer (אישה). השימוש במסמן זה מעיד על שימוש בחכתייה עתיקה ולא בהגייה הספרדית המודרנית (בה משתמשים במסמן mujer). אפילו מבצעת הבדיחה, שבפיה שומרה החכתייה במתכונתה האותנטית, אינה משתמשת עוד בעיצור j אלא ב-j הספרדית.

ג. אפיונה של דמות הבעל כטיפשה מתממש גם באמצעות שימוש נוסף בחכתייה: המסמן mentirozzo (שקרן), שבו מובלט העיצור [z] במקום [s] כמקובל בספרדית. למרות שגם אליסייה משתמשת ב-[z] בדיבור שוטף, נראה כי בחיקוי זה היא מכפילה את העיצור לשם הבלטתו; בהסבר שהיא מצרפת לבדיחה היא מבליעה את ה-[z].

ד. בספרדית קיימת הבחנה שאינה מצויה בעברית בין רגלי אדם (piernas) לבין רגלי חיות או חפצים, כגון רהיטים (patas). השימוש בשם העצם patas לציון רגלי אדם, כפי שעושה הששאוני בבדיחה, הוא שימוש במשלב נמוך, המעיד על רגישות לשונית לקויה ואוצר מילים דל (בהקשרים אחרים הוא יכול להוות גם שימוש היתולי מכוון).

ה. הנגנה – בחיקוי בן שאוואן מודגשת האינטונציה המובהקת של החכתייה העתיקה:⁷⁰ זהו מעין טון מזמר בעל טונציה עולה ויורדת באופן ריתמי, והטונציה המוארכת מוסיפה רובד רגשי; בנוסף, לדובר החכתייה יש נטייה להתבטא בשאלה. השינוי המכוון של האינטונציה בחכתייה נועד להעניק לשיח רוח יותר צעירה ומלאת מצב רוח טוב והומור. הדגש המושם במילים מסוימות תורם להוספת החיזוק הרגשי והצחוק.

ו. אלמנט סמנטי מנמיך ומשעשע הוא השימוש הסינקדוכי ב"שש רגליים" לציון שלושה אנשים שמצויים בחדר המיטות, על פי חשדו של הבעל. אפיק החשיבה המקורי וההתמקדות בחלק גוף אחד לציון הגוף כולו ממחישים את החשיבה האחרת מן המקובל, המאפיינת את בן שאוואן.

2. בדיחת של מי הוא הבן מושיטו

בבדיחה זו ייעשה הניתוח מן הפן הלשוני על גבי הבדיחה המשוקללת:

De los de Shauen sí, eran muchas cozas.⁷¹ De ellas, como le digo,⁷² una tiene... se está muriendo. Y le dize⁷³ al marido: "Tengo que hablarte, contarte algo". Dize: "¿Qué me vad⁷⁴ a contar?" Dize: "Moshito no es tuyo". Dize: "¿Cómo que Moshito no es mío?" Dize: "¿Tú te acordas⁷⁵ una noche que vino un capitán guapo? Yo le di dinero y me echí⁷⁶ con él. Y Moshito es⁷⁷ de él". Dice: "El dinero que le dates,⁷⁸ ¿de quién era?" Dize: "Tuyo". "Entonces Moshito es mío".

- 70 על אפיוני האינטונציה החכתית ראו: Bendelac, *Los nuestros* (14 הערה), p. 62-63.
- 71 המהגרת שומרת על ההבחנה בין [s] ל-[z] שבספרדית העתיקה.
- 72 המהגרת פונה לבן זוגי, אריאל אבקסיס, הנוכח אף הוא באירוע ההיגוד והמצלם אותו. יצוין כי גם הוא בן למשפחה מטיטואן, כלומר משתייך לאותה קבוצת זיקה; נוכחותו מסייעת לתחושת הפתיחות שבין המוענת וקהלה, כולם בני משפחות מטיטואן.
- 73 ההבחנה בין [s] ל-[z] מופיעה גם בפועל זה.
- 74 vad במקום vas כנהוג בספרדית התקינה: בדיאלקט האזורי הטיטואני, כאשר העיצור החותם של המילה הוא s, הוא מומר לעיתים ב-d ספרדית רפויה, הנהגית כ-[IPA δ].
- 75 בפועל חכתי זה בולטת השמטת דו-תנועה. התנועות ue מוחלפות בתנועה אחת (o), וכך מתקבל הפועל acuerdas במקום acordas.
- 76 בחכתייה, גוף ראשון יחיד עבר של פועלי -ar מסתיים ב-i במקום e: echí במקום eché.
- 77 השמטת s יוצרת סוף אילם: e במקום es. גם כאן בולט המבטא הטיטואני, למרות שהחיקוי הוא של בן שאוואן.
- 78 צורה חכתית נוספת בהטיית הפעלים היא גוף שני יחיד בעבר, המסתיים ב-ates או ב-ítes: dates במקום diste.

ובתרגום מקורב לעברית:

בעניין אנשי שאוואן כן, היו הרבה דברים. מהם, כמו שאני אומרת לך, הייתה אחת... אחת עומדת למות. והיא אומרת לבעלה: "אני צריכה לדבר אתך, לספר לך משהו". אומר לה: "מה את הולכת לספר לי?" אומרת: "מושיטו הוא לא שלך". אומר: "מה זאת אומרת מושיטו הוא לא שלי?" אומרת: "אתה זוכר לילה אחד שבא קצין יפה? אני נתתי לו כסף ושכבתי איתו. ומושיטו הוא שלו". אומר: "הכסף שנתת לו, של מי הוא היה?" אומרת: "שלך". "אם ככה, מושיטו הוא שלי".

מן הבחינה הלשונית ניכרים בבדיחה זו, יותר מאשר בקודמותה, ההבדלים בין הדיאלקטים האזוריים הן בתכונות פונטיות שונות הן בהבדלים לקסיקאליים, אך בעיקר בולטת העובדה שהששאונים דיברו חתייה רצופה, ללא הפסקה. ההתמקדות המובלטת בסטיות הלשוניות מן הספרדית התקנית בבדיחה זו ממחישה את הריחוק שחשו בני טיטואן מבני שאוואן, ומעלה את החרדה המובלעת מהתפוררות הזהות הספרדית המודרנית שאימצו לעצמם אם יזוהו עם בני שאוואן (ברבות הזמן חלק מהם העתיקו את מקום מגוריהם לטיטואן). מן הבדיחות עולה אפוא כי הששאוני הוא זה שלא הסתפרד, שכן הטיטואנים כבר שילבו את הספרדית בשפתם. מן הפן הפולקלוריסטי, לדמויות הפועלות בבדיחה זו אין שם, כמו בבדיחות עממיות רבות, והשימוש בשם מושיטו, המורכב מן השם הנפוץ משה וצורן ההקטנה הספרדי -ito, נועד לסמן את דמות הבן כשם כללי ולא ספציפי (זהו שם טיפולוגי כמו "פלונני"); למרות זאת, מתן השם לבן הקטן במקום להשתמש בשם כללי עוד יותר כגון "הבן" או "הבן שלנו" משווה לבדיחה אופי כשל "סיפור שהיה" (וכן גם החיקוי המדויק).

בדיחה זו, כמו גם קודמתה, מאופיינת בבדיחה על טיפשים, שבה הבעל הנבגד מביע את תפיסתו השונה לגבי בגידתה של אשתו, ואת שיפוטו המקורי לגבי "מיהו אבי?"; לדידו, אם האישה שילמה לגבר אחר מכספו כדי שישכב עמה, הרי שתוצאות הפעולה נעשו בחסותו, ועל כן הן שלו. הפער בין הפירוש של הדמות והפירוש של הצופה הוא שיוצר את הקומי. בבדיחה זו דמות הבעל מתעלמת ממידע חשוב, והוא העובדה כי בגידת האישה היא מעשה חמור שאין להתייחס אליו בסלחנות ובקבלה. הפתרון הבלתי נאות המוצע כפתרון נאות לבעיה או כפירוש גיטימי-לכאורה למצב הבגידה הוא שיתוף פעולה מובלע עם המאהב; הבעל לוקח תחת חסותו את פרי המעשה האסור של האישה, ואף מסיק בהיסק לוגי את אבהותו – זהו היגיון שיכול להיחשב לכאורה לגיטימי תוך עצימת עין אחת, אך הוא מוטעה לחלוטין וסותר חוקי יסוד של המציאות, כגון הבנת ההקשר, עיתוי, פרופורציות נכונות ושיפוט נכון של כוונות, כפי שמציע דוד נבון בתיאוריה הקוגניטיבית של ההומור.⁷⁹ שיתוף פעולה עם המאהב מאפיין גם את הפואנטה בבדיחת "שש הרגליים במיטה". חזרתו של מוטיב זה בבדיחות על בני שאוואן בא להמחיש את החשיבות שמקנים בני טיטואן לשמירה על כבודה של האישה

79 דוד נבון, "לאפיונה של הבדיחה – הבלתי נאות המתראה כנאות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ד' (1983), עמ' 131-132.

ולחשיבות גאוותו של הבעל; ערכים אלה נסתרים ומתהפכים באופן קיצוני בהיוודע ההיגיון ההפוך המוצג בפרשנות שמעניק הגבר הששאוני לבגידתו של אשתו. אספקט ההומור הצרוף מגולם בדבריו של פרויד, המציין כי הבדיחה היא תמונה של הרפיית הבקרה המודעת לטובת התת-מודע. מרי דגלס, המציגה דגם חדש לניתוח בדיחות, מוסיפה להגותו של פרויד כי "דפוס הבדיחה זקוק לשני גורמים: סמיכות בין בקרה לבין הגורם המבוקר, כאשר הסמיכות היא כזו שהגורם המבוקר הוא זה המנצח. ניצחון זה מסיים את הבדיחה משום שהוא משנה את מאזן הכוחות"⁸⁰. דגלס מציינת עוד כי במודל הפרוידיאני מרומזת העובדה שהתת-מודע אינו משתלט על מערכת הבקרה. האמרות החכמות של משוגעים, חיות דוברות, ילדים ושיכורים, משעשעות מפני שהם לא בשליטה; אם לא כן, הן לא היו תמונה של התת-מודע. הבדיחה רק מאפשרת להבין שדפוס מקובל אינו הכרחי. הריגוש שבה שוכן בהצעה שכל סדר נתון של המציאות עלול להיות שרירותי וסובייקטיבי. הבדיחה הינה קלת דעת בכך שהיא אינה מייצרת חלופה אמיתית, אלא רק תחושה משמחת וממריצה של חופש מן הצורה באופן כללי.

דפוס זה לניתוח בדיחות מסייע להבנת הצחק בבדיחות הטיפשים ככלל, ולבדיחות ה"טיפשים משאוואן" בפרט, שכן גם אמרותיהם של הטיפשים מייצגות את ניצחון חוסר השליטה על השליטה (ובכלל זה חוסר השליטה בלשון). מאזן הכוחות בין בני שאוואן לבין בני טיטואן, אשר מתהפך לרגע קט בניצחונו של קו המחשבה של בן שאוואן – קו מחשבה שמייצג אורח חיים קליל ובלתי מחייב – מאפשר את צחוקו המשחרר של בן טיטואן הנתון בסדר של חובות וכללים חברתיים ולשוניים מגבילים וקפדניים.

לסיכום, הזהות הקולקטיבית של יהודי טיטואן אינה רק זהות אתנית הנובעת מהוויה חברתית-תרבותית-דתית, אלא גם זהות מרחבית הניזונה מן המרחב הגיאוגרפי והמנטאלי. הנטייה לסטריאוטיפיזציה על פי מרחב קיום נובעת לא רק מן ההתנכרות ומן הרצון להיבדל מיתר ערי הסביבה, אלא במידה רבה יותר מן הרצון ליצור לכידות פנימית ותחושת אחדות בין החברים.

תפיסת הבית כמרחב סגור מעידה גם על ראיית המרחב הציבורי בטיטואן כמרחב סגור ומתוחם היטב, והחשש המובע בביטויי פולקלור אלה הוא החשש מפני היפרצותו של המרחב הסגור בפני זרים, שעשויים להשתנות בו או לשנות אותו. הבדיחה, כמו גם תוצרי פולקלור אחרים, מסמנת את הזר, טווה את קווי אופיו, מקבעת אותו בזהותו המקורית ויוצר מנגנוני היבדלות קולקטיביים. הנטייה לסטריאוטיפיזציה בקרב יהודי טיטואן הן כלפי זרים (פורסטרוס, יהודי מרוקו דוברי הערבית) הן כלפי מופרים (יתר ערי מרוקו הספרדית) משתקפת היטב בפתגם ההיספאני הנפוץ בקרב יהודי טיטואן:

Mató un gato, lo llamaban matagatos.

(הרג חתול אחד, קראו לו הורג-חתולים)

פסח בטיטואן, פורים בגיברלטר ותשעה באב באלקזאר

העירוב והמגע עם בני הערים השכנות, המאיימים על תחושת הזהות היצוקה בקרב יהודי טיטואן, יצרו בקרבם צורך להבדיל בין "זר" לבין "מוכר" – צורך שהשתקף בביטויי פולקלור חוצי סוגות: באנקרוטות, בפתגמים, באמרות, בכינויים ובבדיחות.

מרוח לרווח* בפרשת האלמנה מדימונה

מורן פרי
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בשביעי של פסח תשנ"ט (1999), בחצות, הגיעו לכולל "גאון יעקב" שבדימונה שני בחורים חילוניים למראה ונסערים, שביקשו מהמתפללים להושיט עזרה לאימם אשר רוחו של אביהם נכנסה בתוכה.¹ היו אלה שניים מבניה של יהודית סיגאוקר, מי שתכונה לימים "האלמנה מדימונה" ותעמוד במרכזו של טקס הוצאת דיבוק פומבי ומתוקשר. טקס הוצאת הדיבוק הועבר בתקשורת, בשידור חי, לתחנות קודש פיראטיות. הדיבוק גורש בידי הרב דוד בצרי, ב"שיבת השלום", ישיבת מקובלים הנמצאת בירושלים.²

מאמר זה, הפותח למעשה בסופו של סיפור מוכר וידוע בנוף הישראלי של שלהי שנות התשעים ומה שנראה על פניו כסיום מוצלח, בו גוברת דמותו של הרב המגרש על הרוח שחדרה לגופה של סיגאוקר, מקבל תפנית עלילתית שבמרכזו יחסים מורכבים בין הפרט – דמותה של יהודית – לקבוצה הגמונית בעלת גוון דתי, כפי שיפורט ויידון בהמשך. בנוסף, יבקש המאמר שהינו חלק מעבודת שדה נרחבת העוסקת בדמותה, במשפחה ובסיבתה של יהודית סיגאוקר, להרים מעט את שולי הפרגוד על סיפורה, ולעסוק ביריעתו הרחבה, תוך דגש על התקופה שלאחר טקס הוצאת הדיבוק, ותוך דיון ובחינה של מערכת היחסים

* מאמר זה הוא עיבודו של פרק מתוך עבודת המאסטר שנכתבה בהנחייתם של פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר יובל הררי: פרי מורן, האלמנה מדימונה: דיון בסיפור דיבוק כמחאה חברתית, חיבור לשם קבלת מוסמך למדעי הרוח והחברה, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע 2007. בהודמנות זו אבקש להודות לתמר וליובל על הנחיה מלמדת ומועילה, הערות מחכימות וחשיפה תמידית לחומרים מרתקים ומעניינים שתרמו והעשירו את מחקרי.

1 צ' ברק וא' בר-סלע הדיבוק: היה או לא היה?, המכון לפארפסיכולוגיה ולחקר תופעות על-חושיות, [ללא ציון מקום] תש"ס.

2 הרב דוד בצרי, שהחל את דרכו בישיבת "פורת יוסף", נחשב מקורב למפלגת ש"ס ולרב עובדיה יוסף, ויש הרואים בו את יורשו הוודאי של הרב כדורי. הרב אינו נהג לעסוק בקמענות, אלא בעיקר ב"תיקונים", למשל למי שקיים משכב זכר, למי שבגד בבת או בן זוגו ולנשים עקרות. עוד על דמותו של הרב בצרי ראו בכתבתו של י' בר-מוחא, הארץ 7.5.1999, מוסף, עמ' 4.

המורכבת והבלתי שגרתית בין נציגי הממסד הדתי לאישה קשת יום, במישור הפוליטי, המעמדי והכלכלי.

אך ראשית לכול, כדי להבין מעט את הצירוף הנסיבתי שהביא לחבירתה של אלמנה מן הפריפריה למפלגה הגמונית שלטת כש"ס, ראוי להפנות זקור ראשוני לסיפור חייה של יהודית, הקשור בעבותות להופעתו של הדיבוק. המידע שיובא להלן מושתת על קורפוס מגוון של עדויות שמקורו בראש ובראשונה ראיונות פורמאליים ומפגשים שאינם פורמאליים שאותם ערכתי עם בני משפחת סיגאוקר בכאר שבע בין השנים 2004 ל-2007.³

יהודית סיגאוקר – רקע אישי ומשפחתי

יהודית סיגאוקר נולדה בעיר טאהנה שבהודו בשנת 1961, ועלתה עם משפחתה לישראל בשנת 1963. היא ומשפחתה יושבו בדימונה. אביה היה מפרנס יחיד, ועבד כמסגר במפעל "כיתן". אימה עסקה בגידול הילדים ובטיפול במשק הבית. בת 17 נישאה יהודית לפנחס. לבני הזוג נולדו שמונה ילדים.⁴ במהלך נישואיהם עברה יהודית שנים לא קלות, ומעמדה המשפחתי

3 במהלך השנים 2004 ל-2007 נפגשתי עם בני משפחת סיגאוקר כמפורט להלן: שבע פגישות שהוגדרו כריאיון פורמאלי: חמש פגישות אישיות, שתיים מתוכן עם האם, שני מפגשים עם הבנות ומפגש עם הבן, וכן פגישה משולבת עם האם והבת, ופגישה עם יוסי מונסינגו, עסקן פוליטי מטעם ש"ס, שנטל חלק נכבד בטקס הוצאת הדיבוק. מלבד זאת, ערכתי שיחות ותצפיות על בסיס יומיומי שלא הוגדרו פורמאלי, ותועדו במשך כשלוש וחצי שנים. הסתמכתי רבות גם על מקורות מן העיתונות הכתובה והמשודרת, הדתית וחילונית גם יחד, וכן על תוצרי מדיה שתיעדו את הפרשה: קלטות אודיו ווידאו של טקס הוצאת הרוח מגופה של יהודית, שהפיקה, ערכה והפיצה עמותת "איחוד הלכות". כל אחד מן המרואיינים חשף בפניי פרטים חדשים על הסיפור והוסיף היבטים נוספים למקרה, תוך מתן תמונה רחבה של יחסי המשפחה והתופעה בכללותה. בהקשר זה, חשוב לציין כי פתיחות בין חוקר לנחקר בעת הריאיון יכולה להתוות את מהלכו של המחקר, שכן בבואי לראיין את בני המשפחה לא העליתי על דעתי כי מתחת לפני השטח רוחש סיפור משפחתי סבוך וכואב.

עבודת השדה התבססה, בעיקר על תצפיות בעקבות פגישות יומיומיות ואקראיות. קשרים הדוקים ביני לבין משפחת סיגאוקר נוצרו גם מתוקף יחסי השכנות. אלה כללו מפגשים ארעיים בחדר המדרגות וביקורים בבית המשפחה על בסיס יומיומי, ארוחות ערב שאליהן הוזמנתי ואירועים משפחתיים וחברתיים. בפגישות אלה התעדכנתי על המתרחש בבית בעיקר באמצעות בנות המשפחה. רשמי הפגישות הללו תועדו מיד לאחריהן, ועזרו לי להבין את מהלך חייהם של יהודית ובני ביתה. כאן המקום להודות ליהודית ולבני ביתה על ההזדמנות שהעניקו לי להיחשף לסיפורם ולחקור אותם, ואף על האמון שנתנו בי ועל הקשר המופלא שנוצר ביננו.

4 בעת עריכת המחקר היה הבכור בן עשרים ושבע והצעיר בן ארבע עשרה. מתוקף העדויות האישיות והכואבות שמלוות את הפרשה, שלא ייחשפו מטעמים אתיים, ובשל הרגישות הטמונה במקרה הנדון, אסווה את שמות ילדיה של יהודית לאורך המאמר כולו. לעומת זאת, לא ראיתי צורך להסוות את שמה ואת דמותה של יהודית, שכן סיפורה, פרטיה ותמונותיה פורסמו בעבר בכלי התקשורת השונים. עם

היה רעוע וחלוש. מצבו המתדרדר של בעלה, פנחס, העיק אף הוא עליה ועל המשפחה כולה. שתיית האלכוהול המופרזת שלו לאורך שנים הביאה למחלת שחמת הכבד. הוא אושפז, ולאחר ששהה בבית החולים במשך ארבעה וחצי חודשים כשהוא מחוסר הכרה נפטר בחודש בפברואר 1997.

לאחר מותו של פנחס החלה יהודית לראשונה לחוש ברוחו. התקפי הדיבוק שבו ופקדו אותה, במיוחד כאשר ילדיה, ולעיתים גם בני משפחה המורחבת, נכחו. במשך תקופה ארוכה חיו בני המשפחה עם התקפי הדיבוק המתמשכים. אמונתם החזקה בדיבוק של יהודית וילדיה ובצורך לגרשו הביאה אותם לפנות לרבנים שונים, אך ללא הועיל. על הניסיון הראשון מספר הבן עופר:

הייתי פעם אחת עם אימא שלי בטבריה, אצל הרבנית קוק. היינו שמה אני ואימא שלי, והם רצו לעזור, להוציא את זה... אבל בעלה עשה צחוק מזה. הוא התחיל לצחוק, 'זה סתם', הוא אמר 'זה מבוים'. אני מה זה התחלתי לרדת עליו שמה. אנשים יושבים, ככה אנשים היו בבית שמה, ו... התחיל לצחוק, ואני מנסה... לא יודע, הייתי עצבני. אנשים עושים צחוק מזה... מה זה הייתי עצבני. אימא שלי, כאילו... חזרה לעצמה, אמרתי לאימא שלי 'בואי, בואי, נלך, עשו לנו פה פדיחות'.

הרב והרבנית אינם משתכנעים בקיומו של הדיבוק, ולדברי עופר הם מביעים את ספקנותם באופן בוטה ולעגני. עופר, הנחשף כאן לראשונה לאפשרות שהדיבוק אינו אלא פיקציה, מבקש לגונן על אימו כנגד טענה זו, ולהציג את התופעה כאמת. המשפחה אינה אומרת נואש, ופונה לרב נוסף מבת-ים. על המפגש הבא סיפרה לי גלית, בתה של יהודית. את שמו של הרב לא זכרה, אך על המפגש עימו הרחיבה ופירטה:

הלכנו לבת ים, לרב גדול, שלא פעם ולא פעמיים הוציא שדים מאנשים, בן אדם צדיק, רב חבל על הזמן. זה רב שפותר חלומות, וממש רב גדול. [...] נכנס גם צלם וצילם כמה תמונות. זה לא צלם של פרסום, זה צלם שהרב הזה הוא מציל הרבה אנשים. עכשיו, הרב הזה כשהוא ימות, אז מראים מה הוא עשה וזה. הוא רב שלא רוצה שישכחו את השם שלו, הוא לא עושה מזה פרסום. כשאבא שלי נכנס באימא שלי, את יודעת, הוא [הדיבוק, מ"פ] אמר הכול, נשוי, כמה ילדים, מה השמות של הילדים [של הרב, מ"פ]. כאילו, אם חשבת שזה לא נכון, באותו רגע האמנתי, כי מאיפה שאימא שלי מכירה אותי? אבא שלי אמר לו כמה ילדים, ואיך קוראים לאשתו, אני אומרת לך, את לא תאמיני. כל מי שהיה בחדר הזה, אני זוכרת, זה היה לפני שלוש שנים, באמת, אני זוכרת את זה כאילו זה היה אתמול. הדבר הזה לא יורד לי מהראש, באמת. אין, אם היה לי ספק, באותו יום זה עבר לי. באמת, כל בן אדם שהיה אצל הרב הוא פשוט אמר מי נשוי, מי רווק, מי יתחתן, הכול, שיראו

זאת, אני מרגישה כי בהשוואה לעבודת המחקר המלאה, מאמר זה מציע חשיפה חלקית של סיפורם של יהודית ובני משפחתה, מחשש לפגיעה בפרטיותם ובאמון שנתנו בי לאורך מחקרי.

שזה אמיתי. ובאמת, אני זוכרת שהוא שם פתק מתחת לרגל, את יודעת איך אימא שלי עפה מקיר לקיר? כאילו הרב כדי להוציא את זה, כדי להוציא את אבא שלי, שיילך, את יודעת מה הוא אמר לו? הוא אמר: 'אני רוצה שתוכיח לי שזה אמיתי, אם זה אמיתי אני סוגר עכשיו את החלון, ואתה תצא דרך החלון'. אני לא יודעת מה, אבל הוא לא הצליח, כי הוא... קשרו את אימא שלי לכיסא, מפחיד, חבל על הזמן... כיסא מפלסטיק כזה של הגינות, קשרו אותה ואמרו לו: 'תדרוך', כאילו אמרו לאימא שלי: 'תדרכי על זה', אבל הוא לא רצה לדרוך כי הוא אמר: 'אני לא אעזוב אותה'.

זוהי למעשה הפעם הראשונה שבה בוצע ליהודית טקס גירוש הדיבוק.⁵ הרב העמיד את אמיתות הדיבוק במבחן וביקש מהרוח לפעול באמצעים שידגישו את קיומו, אך הדיבוק לא עמד במבחנו של הרב. יהודית פנתה גם למקובל מאופקים, הרב שלמה הרשיש. לכתבת ידיעות אחרונות היא מספרת: "ששאלתי מה לעשות, הוא אמר לי לעשות תיקון ופדיון נפש, ודרש לשלם לו על כך יותר מאלף שקל, אבל לא היה לי".⁶ יהודית סירבה אפוא להיענות לדרישתו הכספית של הרב הרשיש, ועל כן גם ניסיון זה לפנות אל מקובלים ורבנים ידועים על מנת שיוציאו את הדיבוק מגופה נכשל, הפעם כאמור מסיבה כלכלית.

המפנה חל עם התערבותם של נציגי מפלגת ש"ס המקורבים לרב בצרי: יוסי מונסינגו ושמעון בועזיז. אלה נטלו עליה חסות, ובתיווכם פנתה יהודית לרב בצרי על מנת שינסה להוציא את הרוח מגופה.⁷

5 בקטע זה ניתן לראות כיצד באה לידי ביטוי מודעותה של גלית להיבט הפרסומי של סיפור הדיבוק. אכולת ייסורי הפרסום שעברו על אימה ועל בני המשפחה בעקבות טקס הגירוש שביצע הרב בצרי, כאן היא מעידה בגאווה כי במקרה זה לא ביקש הרב פרסום ותהילה, אלא תועד בידי צלם פרטי לשם זיכרון בלבד, שיישאר לאחר לכתו מן העולם. בכך היא רומזת כי מדובר באירוע אותנטי, הנעדר שיקולים פוליטיים וכלכליים.

6 ע' ארגמן ברנע, 'הם עשו סף ואותי זרקו לכלבים', ידיעות אחרונות, 23.12.1999, מוסף 24 שעות, עמ' 2-3.

7 הרב בצרי ידוע כאדם בעל השפעה ויוקרה במגזר החרדי. בשנת 2009 אף ערך גירוש דיבוק און-ליין לאברך בברזיל. ראו מאמרו של י' הררי, 'מאגיה יהודית – מתווה והערות', איל פריזינטי 5, 2011, עמ' 13-85 (ובמיוחד בעמ' 84-85). בתפקיד שנטל לעצמו כמגרש, מצטרף בצרי לשורה של מגרשי דיבוקים נוספים, מכובדים ובעלי שם בתולדות היהדות. בין הבולטים שבמגרשי הרוחות יצוין הרח"ו (ר' חיים ויטאל) שפעל בהנחיית האר"י (ר' יצחק לוריא) כמגרש. דוגמה לפועלם של השניים ניתן למצוא למשל ב"מעשה הרוח שנכנסה באלמנה", שאחת מגרסאותיו הרבות מופיעה בספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, מ' בניהו, מכון בן-צבי, ירושלים תשכ"ז, עמ' 45-47. על פועלו של הרח"ו בתחום זה ניתן לקרוא גם ב'ספר החזיונות' שהינו למעשה אוטוביוגרפיה רוחנית של מחברו. ראו מ"מ פיירשטיין (מהדיר), ספר החזיונות: יומנו של ר' חיים ויטאל, מכון בן-צבי, ירושלים ס"ו. על דרכו של רמ"ז (ר' משה זכות) כמגרש רוחות ראו: י' חיות, 'רבי משה זכות מגרש הרוחות: קבלה, מאגיה ורפואה בראשית העת החדשה', פעמים 96, תשס"ג, עמ' 121-142. בספר 'שבחי הבעש"ט', שחובר על ידי תלמידיו של הבעל שם-טוב, מופיעים סיפורים נוספים על דיבוקים שהבעש"ט הצליח

וכך, באפריל 1999, בישיבתו, "ישיבת השלום" שבירושלים, ביצע הרב בצרי טקס של הוצאת הדיבוק. במקום נכחו יהודית, הוריה, בנה הבכור ואחייה, וכן עשרים מקובלים, נציגי המפלגה ועשרות מאמינים ותומכים נלהבים. הטקס הוקלט ותועד במצלמות וידאו, ואף הועבר בשידור חי מיוחד בתחנת הרדיו הפיראטית "רדיו 2000", שאיחדה את שידוריה עם "תחנות קודש" נוספות לרגל טקס הוצאת הדיבוק.⁸ בהמשך הופצו כרבים גם קלטות וידאו ואודיו. הפצת הקלטות שימשה את פעילי ש"ס בגיוס תרומות, בתעמולת בחירות וכחלק מפעילות ההחזרה בתשובה.

נראה היה כי סיומה של אפיזודת הדיבוק קרובה, אך דווקא אז קיבלה הפרשה תפנית חדה, כאשר התברר כי היציאה לתקשורת ופרסום המעשה ברבים נעשו ללא ידיעתה של יהודית, וממילא לא על דעתה. לטענתה, כאשר גילתה זאת, פעילי ש"ס תגמלו אותה בסכום נמוך יחסית להכנסותיהם מהפצת הקלטות. אנשי ציבור ידועים גינו את מעשיה, ומכרים ובני משפחתה התרחקו ממנה. אך הפרשה לא תמה בכך. יהודית חברה לעיתונאי 'הארץ', יוסי בר-מוחא, חבירה שהביאה להודאתה כי הדיבוק לא היה ולא נברא. בשנת 2001 שוב חזרה בה יהודית מטענותיה, ובכינוס מיוחד בנוכחות הרב בצרי שנערך בתל אביב סיפרה כי הטקס היה אמיתי: "מאז שדיברתי נגדו, נגד גדול המקובלים", אמרה, "עברתי סבל וייסורים. הבן שלי אושפז וקרו לי דברים איומים. הוא באמת הצליח להוציא ממני את הדיבוק, אבל בגלל מה שעשיתי הדיבוק חזר אלי".⁹

להוציא מגופם של אחוזים. א' רובינשטיין, שבחי הבעש"ט: מהדורה מוערת ומבוארת, ראובן מס, ירושלים תשנ"ב). ידיעות על גירושי דיבוקים נוספים ידועים גם בתקופות מאוחרות יותר, למשל בימי של ר' ישראל מאיר הכהן (1838-1933), אשר כונה 'החפץ חיים' על שם ספרו. בין גדולי המקובלים, מגרשי הרוחות בדורות האחרונים, ידוע גם המקובל ר' יהודה פתיה (1859-1942), סבו של הרב דוד בצרי. ר' יהודה פתיה פעל בבגדד, והוציא רוחות מגופם של גברים ונשים, בהן גם את רוחו של שבתאי צבי, משיח השקר. סיפורים אלה מתועדים בספרו 'מנחת יהודה'. 'פתיה, מנחת יהודה, מכון יהודה פתיה, ירושלים תשמ"ה). על גירוש רוחו של שבתאי צבי ראו בעמ' 516-517. מקרה נוסף של גירוש דיבוק מיוחס לרב אברהם יצחק קוק (1865-1935). בחליפת מכתבים בין הרב צבי יהודה הכהן קוק (בנו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק) לבין הרב יעקב משה חרל"פ נמצאה עדות למקרה דיבוק. במכתב שכתב בנו של הרב הוא מספר על מקרה שאירע ביפו בשנת תרע"ב, שבו נדרש הרב קוק לעזור בגירוש רוח של נער מהקהילה הספרדית. חרל"פ י' משה, הד הרים, אלון מורה: יוסף, תשנ"ז, עמ' לח-לט. וראו גם י' בזק, 'הרב קוק זצ"ל כמשחרר חולה מרוח רעה', שנה בשנה, תשל"ו, עמ' 387-391.

8 תחנת "רדיו 2000", או "ערוץ 2000" הוקמה בשנת ה' (1995) ע"י הרב פנחס כהן ז"ל והרב משה בן לולו. על פי אתר האינטרנט הרשמי של התחנה, מטרתה [...] ליצור קשר עם עם ישראל, קשר המבוסס על מקורות ושורשי האמונה והתורה הקדושה". ראו <http://www.radio2000.co.il/?category=17> (נדלה: 19.6.13). תחנת הרדיו הפיראטית "רדיו 2000" איחדה את שידוריה עם "תחנות קודש" (תחנות שתכניהן בעלי אופי דתי) נוספות לרגל טקס הוצאת הדיבוק. יש לציין כי תחנת רדיו 2000 עומדת בקשר קרוב עם הרב דוד בצרי.

9 ש' צזנה וא' בוחבוט, 'הדיבוק חזר אלי', מעריב, 9.7.2001, עמ' 4. גם בראיונות שערכתי עמה מתוודה יהודית על שיתוף פעולה עם בר-מוחא, על אף שלא הסכימה עם קביעתו כי הדיבוק לא היה ולא נברא.

הסערה התקשורתית שהולידה פרשת הדיבוק הובילה לסדרת התבטאויות חריפות של אנשי ציבור חילוניים כנגד מבצעי הטקס ומשתתפיו. אלה האחרונים הפכו מייצגים של ציבור שלם שאופיין בעולם מושגי שונה בעליל מהאידיאל ה"נאור" והרציונלי.¹⁰ לאורו של הוויכוח הציבורי דעכה דמותה של יהודית ונשתכחה מלב. עם זאת, בזירה המקומית של עיר מגוריה, דימונה, גבתה ממנה החשיפה מחיר אישי כבד. היא התקשתה להתמודד עם הפרסום שזכתה לו באמצעות כלי התקשורת ועם הבושה שליוותה אותה יום-יום. באחד הראיונות עמה היא מספרת על הקושי החברתי שחוותה: "האחיות שלי לא דיברו איתי. הן אמרו לי שעשיתי צחוק מעצמי וכל המדינה צוחקת ממני, וכולם התרחקו ממני, החברות שלי, השכנים לא דיברו איתי. כולם אמרו: זאתי משוגעת, וצחקו על הילדים שלי וקיללו אותם". מבוכתה הרבה של יהודית הביאה לעזיבתה את העיר דימונה לטובת דירת מסתור בשכונת מצוקה בעיר באר-שבע, שם היא מתגוררת עם ילדיה עד היום.

בניגוד לעיסוק המחקרי הקיים בתופעת הדיבוק עצמה ובטקסי הוצאת הדיבוק (להלן), יציע מאמר זה דיון וניתוח של תקופת ה"פוסט-דיבוק", כלומר: בשלב המוכר פחות לציבור – שלב המאבקים בין יהודית לנציגי המפלגה, כאשר לצד האמונה העזה בדיבוק, כל אחד מן הצדדים בודק גם את אפשרויותיו להפיק את מירב ההון המעמדי, הכלכלי והפוליטי מן הסיטואציה. יחד עם זאת, ולשם הבנת התמונה בכללותה, אבקש להקדים ולשפוך אור בקצרה על תופעת הדיבוק ביהדות ועל המעמד שלו זכתה במהלך התקופות השונות.

בפניי שבה וטענה נחרצות כי אין אמת בדבריו של בר-מוחא: "בר-מוחא אמר בתקשורת שזה סתם שקר, אבל מה, בכוח אני יוציא? זה לא נכון".

10 בבוקר שלאחר טקס הוצאת הדיבוק פורסמה בעיתון מעריב כתבה בעניין זה, א' אשר איתי וע' כהן, 'אצלנו קוראים לזה דיבוק ובתרבויות אחרות – וודו', מעריב, 26.4.1999, עמ' 14. בכתבה קובצו תגובות של אנשי ציבור ידועים שבזו למשתתפי הטקס, תוך הכללה המכוונת לציבור הדתי. כזו הייתה למשל, תגובתו של פרופ' איליה ליבוביץ', מהמחלקה לפיזיקה ואסטרונומיה באוניברסיטת תל-אביב וחבר בעמותת "בשער – למען חשיבה רציונלית", המקבילה בין טקס גירוש הדיבוק לטקסים הנתפסים בשיח המערבי כעתיקים ופרימיטיביים של ה"אחר". באותה כתבה ניתן למצוא שימוש חוזר בהקבלה בין תרבות עדות המזרח לטקסי הוודו גם בדבריו של טומי לפיד, שעמד אז בראש רשימת "שינוי" בבחירות לכנסת והיה ידוע במאבקו נגד הציבור החרדי: "פרשת הדיבוק מוכיחה שאנחנו הפכנו למדינת וודו שבה כבר אין גבול למעשים ביזאריים שמחזירים אותנו לחשכת ימי הביניים". באופן דומה נהג גם יוסי שריר, חבר מר"צ, שכתב: "סיפור הדיבוק ששמענו עליו היום מלמד עד כמה הדיבוק של הממסד הרבני נכנס בגופה של המדינה המסכנה הזאת. מה שמחייב אותנו לאמור ביתר נחישות מאי פעם: 'דיבוק! צא בחוץ! ושהדיבוק הזה ייצא. עוד בזמנו אמר בנימין זאב הרצל על אנשי דת, שצריך לשמור עליהם בבית הכנסת לכל יתערבו בענייני המדינה".

תופעת הדיבוק ביהדות – סקירה תמציתית

בתרבות היהודית, דיבוק פירושו חדירת רוחו של אדם מת לגופו של אדם חי. בשל עוונותיו החמורים של המת בחייו לא זכתה נשמתו למנוחה במותו, נגזר עליה לנדוד ואף שערי הגיהנום נסגרו בפניה. רוח המת מבקשת להיכנס בגוף חי כדי למצוא בו מנוחה ותיקון, ולכן היא משתלטת עליו, פועלת דרכו ומדברת מגרונו.¹¹

ה'דיבוק' (או בשמו המלא – 'דיבוק מרוח רע') נקשר למונח רחב יותר – איחוז (possession), שפירושו ישות זרה החודרת לגופו של אדם, משתלטת עליו ומפעילה אותו.¹² תופעת הדיבוק היא למעשה אחת הגרסאות היהודיות לאיחוז, תופעה הרווחת בצורות רבות בתרבויות ובחברות שונות.¹³ הבסיס הרעיוני שממנו צמחה תופעת הדיבוק קיים כבר בראשית ספרות הקבלה, בתורת הגלגול, והתפתח במאות ה-12 וה-13. גלגול מופיע כבר בספר הבהיר, חיבור קבלי מוקדם מסוף המאה ה-12.¹⁴ בספר מומשלים בני הדור לכרם הניטע מחדש, כאשר פירותיו הבאושים הם הרשעים שנשמותיהם חוזרות לעולם, ועל ידי הגלגול ניתנת להם הזדמנות נוספת לתקן את עוונותיהם. ברוח דומה מפרש ספר הבהיר את הפסוק "דור הולך ודור בא" (קהלת א, ד), שכן לפיו מדובר באותן נשמות ההולכות וחוזרות בכל דור ודור.¹⁵

11 ת' אלכסנדר, דיבוק: הקול הנשי, מכאן ב (תשס"א), עמ' 165-190, ובמיוחד בעמ' 165. ראו גם המבוא המחקרי שהקדים גדליה נגאל לספרו: ג' נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ראובן מס, ירושלים תשמ"ג, וכן מאמרו: ג' נגאל, 'הדיבוק' במיסטיקה היהודית, דעת 4 (תש"ס), עמ' 75-101. להלן מקצת מחקרים נוספים העוסקים בתופעת הדיבוק: ר' אליאור, "הדיבוק: בין העולם הנגלה לעולם הנסתר: קולות מדברים, עולמות שותקים וקולות מושתקים", בתוך: י' עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר יובל לאליעזר שביד, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה, כרך ב, עמ' 499-536. M. Goldish, (ed), *Spirit Possession In Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Wayne State University Press, Detroit, 2003; J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003.

12 י' בילר, 'הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב'4, תשמ"ג, עמ' 529-563, ובמיוחד עמ' 531.

13 י' בילר, 'אסלאי, דיבוק, זאר: נבדלות תרבותית והמשכיות היסטורית במחלות איחוז בקהילות ישראל', פעמים 85, תשס"א, עמ' 131-148, משווה בין תופעות הדיבוק המוכרות בעיקר במזרח אירופה לתופעות איחוז נוספות כגון האסלאמי – מחלת "רוח רעה" בקרב יוצאי מרוקו בישראל, ותופעת ה"זאר" בקרב יהודי אתיופיה. בילו מציין כי תופעות איחוז קיימות בחברות ובתרבויות נוספות באפריקה, באסיה, באירופה, ובאמריקה (ראו עמ' 131).

14 על ספר הבהיר ראו: ד' אברמס (מהדיר), ספר הבהיר, וב, כרוב, לוס אנג'לס תשנ"ד; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2011, כרך ז' עמ' 139-168 ג' שלום, ראשית הקבלה: מחקרים ומקורות בתורת הסוד בישראל, שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 23-65.

15 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים 1976, עמ' 213.

המונח גלגול נקשר במונח עיבור. בספר מערכת האלוהות,¹⁶ למשל, ניתן למצוא זהות מפורשת בין המונחים – "עניין גלגול הנפש הנקרא סוד העיבור".¹⁷ לעומת זאת, האר"י, ובעקבותיו ר' חיים ויטאל (רח"ו) תלמידו, בספר הגלגולים, מבדילים בין השניים.¹⁸ על פי רח"ו, "גלגול הוא שבצאת הוולד ממעי אימו נכנסת הנשמה בגוף ההוא והיא סובלת כל הצער והייסורים הבאים על אותו הגוף מעת שיצא לאוויר העולם עד שימות, ואין ברשותה לצאת עד יום המיתה. אך העיבור הוא שבאה הנשמה בעולם הזה בהיות האדם נולד כבר בעולם והוא גדול, אז נכנסת נשמה אחרת בתוכו, ודומה האדם ההוא לאישה עוברה שיש לה ולד אחד בתוך המעי ולכן נקרא עיבור".¹⁹ כלומר, ב"גלגול" הכוונה לחזרתה של הנשמה לעולם למשך חיים שלמים בגוף אחר, ואילו "עיבור" הוא כניסתה של נשמה נוספת לגוף חי, לזמן מוגבל ולא בעת היריון או לידה.²⁰

16 ספר מערכת האלוהות הוא אחד מספרי הקבלה הקדומים, שנכתב בסוף המאה ה-13 או בראשית המאה ה-14. מחברו אינו ידוע, אך הוא מזוהה עם חוג תלמידי הרשב"א (רבי שלמה בן אברהם אבן אדרת) ור' יצחק טודורוס ובעל זיקה למגמותיהם העיקריות של חוג מקובלי קשטיליה. ראו: ג' שלום, "לבעיית ספר מערכת האלוהות ומפרשיו", מחקרי קבלה א', עם עובד, תל-אביב 1998, עמ' 171-188; א' אלקיים, "בין רפנציאליזם לביצוע: שתי גישות בהכנת הסמל הקבלי בספר 'מערכת האלוהות'", דעת 24, תש"ן, עמ' 5-40 (בעמ' 5).

17 ג' פרץ בן יצחק, ספר מערכת האלוהות, ירושלים: מקור חיים, תשכ"ג, עמ' פז, קכו, ע"ב. מצוטט אצל מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים: ההסתדרות הציונית, 1991, בעמ' 232. על פי מאמרו של יהודה ליבס, רעיון "סוד העיבור" נולד בחוג "המקובלים הגנוסטיקאים" וכלל את תפיסת חורבן העולמות ואת רעיון טיהורן של הנשמות באמצעות הגלגול. "סוד העיבור" כמונח הקשור בענייני נשמות בלבד נקבע בתקופה מאוחרת יחסית. על כך ראו: י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח', 1989, עמ' 1-71 (בעמ' 66).

18 ר' חיים ויטאל (1543-1620) היה תלמידו של ר' משה קורדוברו (הרמ"ק, 1522-1570), החשוב במקובלי צפת. לאחר מות הרמ"ק הפך האר"י לדמות החשובה ביותר בקרב מקובלי צפת, ורח"ו, תלמידו המובהק, היה לפרשן המוסמך למשנתו. ראו פייירשטיין, ספר החזיונות (הערה 7), עמ' 11-43. ספר הגלגולים (א' צ' קאצינילנבויגן, וילנא, תרמ"ו) ושער הגלגולים (הוצאת כתבי רבנו האר"י זצ"ל, תל-אביב תשכ"ג), לר' חיים ויטאל עוסקים בהרחבה בתורת הגלגול הלוריאנית.

19 ר' ח' ויטאל, ספר הגלגולים (שם), פרק ה' ח, ע"ב. הציטוט מופיע גם אצל אלכסנדר (ראו הערה 12), עמ' 165 הע' 5, וכן אצל חלמיש (ראו הערה 18), עמ' 232. יוסף חיות, במאמרו הנ"ל (ראו הערה 7), מציין כי בכל הטכניקות המופיעות בכתבי יד מאגיים לפני המאה הט"ז רווחת ההנחה כי הרוח הינה "שד מזיק שיש לגרשו ללא רחמנות". אך מן המאה הט"ז, טרם בואו של האר"י לצפת, חל מפנה בדפוסי אבחון הרוח, לפיו "[...] הישות שחדרה לגופו של הקרבן היא מה שנקרא בספרות הקבלית של התקופה 'עיבור רע', כלומר נפש של בן אדם שנפטר שהתגלגלה לתוך גופו של הקורבן" (עמ' 124).

20 מושג העיבור, שהתחדש בראשית המאה הארבע-עשרה, יוחס בעיקר לצדיקים אשר נשמתם יורדת מגן העדן ונכנסת לגופו של אחר. לפי ספר הזוהר, נתעברו נשמותיהם של צדיקים בצדיקים אחרים על מנת להיות שותפים בעשיית המצווה ולחזק את ידיהם, כך למשל נשמת יהודה אשר נתעברה כנשמת בועז. שלום (הערה 16), עמ' 332.

הנפש המתעברת באדם עשויה להביא לו תועלת רבה. נשמת צדיק המתעברת בגופו של אדם (לרוב צדיק בעצמו) מבקשת להשלים משימה מסוימת, למשל קיום מצווה, או לסייע לאדם בקיומה.²¹ בספר החזיונות²² כותב רח"ו כי האר"י סיפר לו מי הן נפשות החכמים שנתעברו באחרון במהלך שנות חייו. נפשות אלה סייעו והדריכו את הרח"ו, והשלימו דרכו מצוות שחיסרו בהם מוריהן.²³ גם בספר תולדות האר"י מסופר על עיבור שכזה. שם מסופר על נפשו של ר' פנחס בן יאיר שנתעברה בר' שמואל אוזידה על מנת לחזקו ולסייע לו במצווה שיוחסה לו בחייו.²⁴

לעומת עיבור של צדיק, הנחשב "עיבור טוב", קיימים גם עיבורים שליליים – של נשמות רשעים המתעברות באדם ומטרתן למצוא בגופו מקלט ומנוחה מפני רדיפות מזיקות. אותן נשמות מבקשות למצוא את תיקונן על ידי חכם, שבאמצעות פעולות למען הרוח (תפילות,

21 ג' נגאל, 1983, סיפורי דיבוק (הערה 11), עמ' 15. וראו בעניין זה גם בספר שער הגלגולים: "לפעמים יודמן ליד האדם איזו מצווה, ויעשנה כתקנה, ואז יודמן לו נפש אחד מן איזה צדיק קרמון שעשה אותה המצווה עצמה כתקנה, וכיון שנתדמו יחד בענין מצוה זאת יתעבר בו נפש הצדיק ההוא" (ר' חיים ויטאל (הערה 20), שער הקדמה, ג' דף ד ע"ב).

22 ספר החזיונות הוא אוטוביוגרפיה רוחנית שכתב רח"ו. הספר נחלק לארבעה חלקים עיקריים. חלקו הראשון עוסק בתולדות חייו של המחבר. האירועים המסופרים בספר זה הם ברובם בעלי אופי מיסטי או מאגי. אחת הפרשות בספר עוסקת בכניסתה של רוח לגופה של בת רפאל עניו, כדי להעביר לרח"ו ידיעה מן השמים (ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות [לעיל הערה 7], עמ' ס"ח א, יט). החלקים הנוספים של ספר החזיונות עוסקים בחלומותיו של הרח"ו (חלק שני), בחלומות מפי אנשים אחרים עליו (חלק שלישי) ובאוטוביוגרפיה הרוחנית ושוורשי נשמתו הקדומים של הרח"ו (חלק רביעי).

23 "וא"ל, כי לסבת היותו ר' אלעזר בן ערך תלמיד ריב"ז [ר' יוחנן בן זכאי] שהוא שורש נפשי, כנ"ל, לכן בא עתה להתעבר בי בהיותי בן י"ג שנים, כדי להשלים מה שחסר לריב"ז רבו והוא המדריכני עתה ומסייעני, כי התלמיד חייב בכבוד רבו. גם ר' אלעזר בן שמוע נתעבר בי בשנת העשרים כדי להשלים חלק ר' עקיבא רבו, לסיבה הנז', כי הוא תלמידו" (ספר החזיונות, שם, עמ' 136).

24 מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, (הערה 7), עמ' 175-176. בחייו נהג ר' פנחס בן יאיר לקיים מצוות פדיון שבויים, ולעשות חסד עם אומללים ונדכאים. (שם, עמ' 177, הערה 1). בהקשר זה ראוי לציין גם את הסיפור על בתו של ר' רפאל עניו שרוחו של ר' יעקב פיסו נכנסה בגופה על מנת להעביר מסר לרח"ו. כניסת הרוח התאפשרה הודות לאכילתה של הנערה דג שבו נכנסה הרוח. הרוח קראה ליהודי דמשק לחזור בתשובה והתריעה על סכנת המוות העומדת בפניהם. הסיפור מופיע בספר החזיונות (הערה 7 לעיל), עמ' 58-64. על מעמדה המיוחד של בת ר' רפאל עניו ראו מאמרו של י' חיות, "דרך לא מקובלת? מסטקאיות יהודיות באספקלריה של 'ספר החזיונות'", ציון: רבעון לחקר תולדות ישראל 67 (2), 2002, עמ' 139-162. על מעמדן המיסטי של נשים בספר החזיונות ראו גם במבוא לספר החזיונות, מאת מ"מ פיררשטיין: "נשים בספר החזיונות", עמ' 32-35 (הערה 7 לעיל). עם זאת, תמר אלכסנדר מציינת כי למרות המעמד המכובד לו וכתה בת ר' רפאל עניו, שמה אינו נזכר כלל בסיפור (אלכסנדר [הערה 12], עמ' 168, הערה 23).

אמירת קדיש, צומות ולימוד משניות) יביא להגעתן לגיהינום, בו יוכלו לכפר על חטאיהן.²⁵ תופעה זו נקראת "דיבוק".

גרשם שלום ציין כי השם דיבוק הוא קיצור של "דיבוק מרוח רע", או "מן החיצונים", וכי הוא נכנס לשימוש בשמו הנוכחי בסוף המאה ה-17, אצל יהודי גרמניה ופולין.²⁶ המונח דיבוק הופיע לראשונה בקונטרס שנכתב בידיש ונדפס בוהלין בשנת 1680.²⁷ בתחילה, היה שגור בלשונם של יוצאי ארצות אשכנז בלבד, על אף שהתופעה התקיימה גם בקהילות ספרד. כיום המונח מוכר בין יוצאי ספרד, ארצות האסלאם ויוצאי אשכנז.²⁸

אך התופעה עצמה תועדה עוד קודם לכן. כבר במאה ה-16 מופיע רצף תיאורים ודוחות על כניסת נשמות ערטילאיות בכני אדם.²⁹ המקרה הראשון של מעשה הוצאת דיבוק הידוע לנו מיוחס לר' יוסף קארו.³⁰ מקרה זה התרחש בשנת 1535 בעיר צפת. רוח של חוטא נכנסה בגופו של כלב, ושהתה בו במשך שנתיים. הרוח נאלצה לשוב ולנדוד לאחר שאדם הרג את הכלב. זו התכעסה והחליטה לנקום בהריגת בנו היחיד של הורג הכלב. ר' יוסף קארו לא אפשר לרוח לפגוע בנער, וגזר עליה לצאת מגופו, "וכך היה שנרפא הנער".³¹

מקרים נוספים של גירושי דיבוק חוצים תקופות וגבולות גיאוגרפיים, ונפרשים עד לראשית המאה ה-20.³² סיפורי הרוחות התרחשו ברובם המכריע במאה ה-18, בסביבה החסידית,³³ ואילו במאה ה-19 הלכו והתמעטו תופעות הדיבוק והעלאתן על הכתב, בעיקר על רקע

25 נגאל, "הדיבוק במיסטיקה" (הערה 11), עמ' 79. ראו גם החלק הדין ב"מלאכי חבלה" במבוא לספרו של הנ"ל משנת 1983 (הערה 12), עמ' 41-44. תיאורים מפורטים על עינויי נשמות החוטאים לאחר מותם מצויים גם בספרו של ר' י' פתיה, מנחת יהודה (הערה 7), עמ' 133-180.

26 ג' שלום, "גולם" ו'דיבוק' במלון העברי, לשוננו ו' (תרצ"ד), עמ' 40-41.

27 ראו במאמרה של אלכסנדר (הערה 12), עמ' 165, הערה 1.

28 שם, עמ' 166.

29 נגאל, 1983 (הערה 11), עמ' 76.

30 ר' יוסף קארו (1505-1584 בקירוב) היה מראשוני המקובלים החשובים שהגיעו לצפת, ותרם תרומה גדולה להפיכתה למרכז רוחני חשוב במאה הט"ז. חיבוריו: שולחן ערוך (דפוס והוצאת האלמנה והאחים ראם, וילנא, תרל"א), ושאלות ותשובות בית יוסף (חמור"ל), ירושלים, תש"כ), היו לאבן יסוד בספרות ההלכה היהודית. על חייו ופועלו ראו: צ' ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו.

31 מ' אידל, "עיונים בשיטתו של בעל 'ספר המשיב': פרק בתולדות הקבלה הספרדית", ספונות 17, תשמ"ג, עמ' 224.

32 לסקירה על אודות מקום הופעתם של סיפורים ודוחות על דיבוקים, מן המאה ה-16 ועד המאה ה-20, ראו: נגאל (הערה 11), עמ' 77-78. ראו גם מאמרה של ש' צפתמן-בילר, "גירוש רוחות בפראג במאה הי"ז: לשאלת מהימנותו ההיסטורית של ז'אנר עממי", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ג', תשמ"ב, עמ' 7-13 (בעמ' 8); א"ר מלאכי, "דיבוקים בבירות ובירושלים במאה הי"ט", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור א', ירושלים תש"ל, עמ' קעה-קצג.

33 ג' נגאל, 1983 (הערה 11), עמ' 77-78.

המאבק בין המאמינים למשכילים. בעיני המשכילים, הדיבוק נתפס כסמל לנבערות. הם עשו בו לעיתים שימוש סאטירי נוקב והציגוהו באופן נלעג ביצירותיהם. כך למשל ביצירתו של הסופר יצחק ארטור "גלגול נפש" אשר פורסמה ב-1845 ואשר שמה ללעג את האמונה בגלגול נשמות.³⁴ דוגמה לחריפות המאבק ניתן לראות גם בוויכוח שהתגלע סביב המחזה של אנ-סקי, הדיבוק.³⁵ המחזה, שבמרכזו רוחו של חנן המת הנכנסת באהובתו לאה ערב נישואיה, אינו בהכרח סאטירה המתריסה כנגד המאמינים. הוא דן בעיקר בפער שבין הפרט לקולקטיב. מכל מקום, הוא גרר אחריו תגובות של מאמינים שראו בו מעשה לעג והתרסה.³⁶

נראה כי הסיבה להתמעטותם של דיבוקים ותופעות איחוז למיניהם נעוצה בתהליך הקדמה והמודרניזציה. עם זאת, יצוין כי לתופעת הדיבוק יש רצף והמשכיות סיפורית גם בימינו. המקרה של סיגאוקר אמנם זכה לסיקור תקשורתי נרחב, ועל כן הוא זכור בתודעה הציבורית, אך הוא אינו יחיד במינו במציאות הישראלית של תקופתנו. כאן המקום להזכיר, כדוגמה לסיפורי דיבוק מודרני גם את טקס הגירוש שערך הרב בצרי לאברך מברזיל בשנת 2009, דרך שיחת וידיאו במרשתת. הוצאת הדיבוק אמנם נכשלה, אך עצם קיומו מעיד על המשכיותן של מסורות קדומות לצד טכנולוגיות עכשוויות.³⁷

34 י' ארטור, "גלגול נפש", בתוך: י' ארטור, הצופה לבית ישראל (ההדיר והוסיף הערות י' פריילנדר), מוסד ביאליק, ירושלים 1996, עמ' 124-170. יצירה זו היא תיאור סאטירי על האמונה בתורת גלגול הנשמות. מסופר בה על שבעה עשר גלגולים שמקורם בחסיד, שהתגלגל בצפרדע, חזן, דג, מוכס, ינשוף, מקובל, חפרפרת, קברן, כלב, קנאי דת, שועל, רבי חסיד, חמור, רופא, תרנגול הודו, ובסופו של גלגול: מיוחס יהיר.

35 המחזה בין שני עולמות (הדיבוק) נכתב במקור בידיש על ידי ש' אנ-סקי (שלמה זיינביל רפפורט), ותורגם על ידי חיים נחמן ביאליק לשפה העברית. ראו: ש' אנ-סקי (שלמה זיינביל רפפורט) (תרגום: ח"ג ביאליק), "בין שני עולמות (הדיבוק): אגדה דרמטית בארבע מערכות", כל כתבי ש' אנ-סקי א' (עורך: ש'ל ציטרון), ש' שרברק, וארשה-ניו יורק תרפ"א, עמ' 5-88.

36 דוגמה לחריפותן של התגובות כנגד מחזהו של אנ-סקי ניתן לראות בדברים הלקוחים מהקדמה לאסופה לסיפורי חסידים שעניינם טקסי דיבוק וגירושם: "עד שקם פוקר אחד (אין כדאי להזכיר את שמו הארוך), ועשה מזה שחוק בבתי טיאטראות וקרקסיות כדי לעשות ליצנות" ר"ח אלכסנדר, נפלאות הסבא קדישא, [חמו"ל], פיעטרקוב תרפ"ט-תרצ"ט. הציטוט מופיע גם במאמרו של נגאל (1980), הערה 11, וכן אצל ש' ורסס, "בין שני עולמות (הדיבוק) לש' אנ-סקי בגלגוליו הטקסטואליים", הספרות 35-36 (1986), עמ' 154-157 (בעמ' 155). עוד דוגמאות ליצירות המעידות על המאבק בין המשכילים למאמינים ראו במאמרו של מלאכי (הערה 34).

37 על מקרה הדיבוק מברזיל ראו מאמרו של י' הררי (הערה 7), בעמ' 84. בכתובת שלהלן ניתן לצפות בסרטון שבו הרב בצרי מספר על טקסי הגירוש: http://www.youtube.com/watch?v=3n_uurzxDxM (נדלה בתאריך 23.6.2013). על חזרתם של דיבוקים אל המציאות המודרנית ראו גם דבריהם של י' בילו וח' פריה בכתבתה של ת' רותם, "דיבוק, צא! לא רוצה: טקסי הוצאת דיבוק חוזרים ומופיעים גם באינטרנט – חוזרים לאופנה", הארץ, 29.3.2010, מוסף פסח, עמ' 14.

גם בראיונות שערכתי עם יהודית מופיעים סיפורים בעלי מוטיבים מיסטיים, וביניהם מקרי דיבוק שאירעו הן במרחב הישראלי והן בהודו, מרחבה התרבותי. סיפורי הדיבוק הללו עוסקים ברוחות מתים שפגעו בבנות משפחתה ובמכרות נוספות, בנות הקהילה היהודית. כך למשל מספרת יהודית סיפור ששמעה מאמה:

בהודו יש מלא סיפורים כאלה. נשים היו הולכים לעבוד [בקטיף, מ"פ] בלילה, היו שומעים רעשים. יש הרבה סיפורים בהודו. בארץ לא כל כך, אבל בהודו זה שונה. למשל אימא שלי, אבא שלי סיפר שהוא היה מאורס איתה, היה מאורס... יש מנגו, נכון? עץ. יש הרבה שטח של מנגו, אז את הקשים האלה עושים בהם עמבה... אז הם עושים בחתיכות גדולות עמבה. אז אימא שלי רצתה לקטוף, ואסור לקטוף מעצים בלילה. אימא שלי קטפה, ופתאום נכנס בה רוח של איזו מישהי. התנהגה מוזר... התנהגה בצורה אחרת. אז אבא שלי מה הוא היה יודע... אז הוא הלך ולקח אותה למישהו... בהודו את יודעת, יש שם הרבה שיח"ים וזה, אז בשנייה אחת הוציאו לאימא שלי. אז אימא שלי סיפרה לי, היא אמרה בהודו יש הרבה דברים.

לסיפור האיחוז של האם מצטרף גם מקרה כניסת דיבוק נוסף במשפחה, והפעם באשת אחי האם, לאחר שזו התיישבה על קבר. בין סיפורי הרוחות הנוספים של יהודית גם סיפוריה של מכרה שנכנס בה רוח בעת שהתקלחה. סיפורים אלה מעידים על דפוס תרבותי שהשתרש בקהילתה ובמשפחתה של יהודית ו מלמדים על השפעת האמונה הרווחת באיחוז בקרב יהודי הודו, וסיגאוקר נמנית עמם.³⁸

נוסף על כך, כפי שעולה מהראיונות עמה ועם בני משפחתה, טרם הגעתה לרב בצרי פנתה יהודית למגרשי דיבוקים נוספים, כגון הרב הרשישי והרב יגן. עדותו של יוסי מונסינגו (העסקן הפוליטי שנטל חלק בפרשה) שהוקלטה על ידי מספקת אף היא סיפורים נוספים על אודות דיבוקים ופגיעתן של רוחות בבני אדם. כל אלה מלמדים על המשכיותה של המסורת הסיפורית בנוגע לאיחוז בכלל ולדיבוק בפרט.

אך מעבר לראיה לכך שמסורת סיפורי הדיבוק ממשיכה להתקיים, במעשה הדיבוק של סיגאוקר יש אמירה נוספת: אמירה חברתית נוקבת, המנכיחה את זעקתו של הפרט המודר אל שוליה של החברה, ואת דרכו המיוחדת להיאבק בהגמוניה. את האמירה הזאת אני מבקשת להעמיד במרכזו של מאמר זה.

38 בספרות המקצועית, התרבות ההינדית מתוארת כתרבות שבה סיפורי רוחות הם עניין שבשגרה. על תפיסות הנפש וגלגולו של המוות בהודו ראו: ר' ווטרסטון, הוד: אמונה ופולחן, האלים והיקום, מדיטציה ואמנויות היוגה, הר ארצי, אור יהודה תש"ס, עמ' 124-127. סיגאוקר, כפי שצוין, נולדה בהודו, ובגיל שנתיים וחצי עלתה ארצה עם משפחתה. סביר להניח כי האינטראקציות בין ההינדים ליהודים והחיים המשותפים הביאו לכך שסיפורי מתים ומיסטיקה מצאו דרכם גם אל היהודים בהודו ואל משפחתה.

רקע חברתי ומציאות פוליטית

פרשת הדיבוק הייתה פרשה חריגה בנוף הפוליטי-חברתי של שנות התשעים, וזכתה כאמור להדים רבים. סקירה תקופתית קצרה תסייע להבין עד כמה הקרקע הייתה פורה לקליטתה של פרשה כה מטלטלת, ומה היה מעמדה של המפלגה הדתית הדומיננטית, ש"ס, שייצגה את ההגמוניה הדתית.

שנות התשעים הביאו לעליית כוחה של ש"ס בקרב תושבי עיירות הפיתוח והדרום בכללותו. מספרו של עיתונאי 'הארץ', דניאל בן סימון,³⁹ אנו למדים שהגורמים לכך נעוצים מחד בתחושת האחדות והדאגה למזרחים מצד מזרחים דתיים וחילונים כאחד, ומאידך בירידת מעמדה של מפלגת הליכוד אשר שימשה עד אז גלגל הצלה בעיני התושבים בעיירת הפיתוח. ש"ס העלתה את הדימוי העצמי של המזרחים, חיזקה אותם על ידי השבתם לנורשיהם והחזרת הכבוד והיוקרה לתרבותם שנפגעה, ועשתה זאת בשיח שהיה מנוכר לנרטיב הציוני. ש"ס הציעה לתושבים אלה חלופה במפלגה עדתית אשר שמה לה למטרה את הדאגה והטיפול של המזרחים. כיוון שלא דרשה אדיקות דתית (למרות הנהגתה החרדית), היא התאימה גם לרבים בציבור המסורתי והחילוני שאינם מדקדקים בקיום מצוות. יורם בילו מציין כי עלייה זו בכוחה של ש"ס מתקשרת בין היתר לעובדה כי "החישוקים המאחדים של הדת האזרחית הישראלית, המבוססת על האידיאולוגיה הציונית המסורתית, כורסמו והלכו בהדרגה בעשור האחרון". מעמדו של המוסד הדתי הפך לגיטימי ואף מרכזי בעיצוב תכנים ומסורות עדתיים. בצד תהליך חבירתם של הדתיות והעדיות, יש לציין גם את עליית קרנן של דמויות מתחומים מאגיים ומיסטיים, כגון: מקובלים, חכמים, מגלי עתידות, מגרשי שדים ורוחות וכדומה, אשר הפכו פופולריים יותר ויותר בקרב בני עדות המזרח, ויש שפנו גם לקהלים שאינם מזרחיים.⁴⁰ מציאות זו של שנות התשעים אינה מעידה בהכרח על התפוררותו של הדגם הציוני השליט. עם זאת, ניתן לראות כיצד חוסר היציבות בקרב ההגמוניה השלטת הוביל ליצירת מציאות חדשה, שבה דגמים רבים רוחשים לצד הדגם השליט: פרויקטים לאומניים-דתיים, והפרויקט המזרחי-חרדי, פרי יצירתה של ש"ס.⁴¹

לדעת בילו, התשתית המיסטית והרוחנית שזכתה לאחיזה מחודשת בקרב הציבור מניחה גם לרוחות לשוב למציאותנו החברתית.⁴² בספרו 'שושביני קדושים' הוא מנתח ארבעה סיפורי חיים של מזרחים (שתי נשים ושני גברים) מן הפריפריה, אשר חידשו את הפולחן המסורתי

39 ד' בן סימון, עסקה אפלה ברומ, כתר, ירושלים 2002, עמ' 85-103.

40 י' בילו, שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2005, עמ' 45-47. הציטוט לקוח מעמ' 45-46.

41 ד' פילק, פופוליזם והגמוניה בישראל, רסלינג, תל-אביב 2006, ראו עמ' 17.

42 בילו (2005), שם.

והתרבותי בסביבתם.⁴³ אתרי הקדושים הוקמו בידי אותם "שושבינים" על רקע מצוקתם האישית והחברתית. מצוקה זו, טוען בילו, "מבליטה את כושר ההתמודדות הפעילה של 'שושביני הקדושים', שניצלו באופן יצירתי את הכלים התרבותיים שברשותם כדי לשנות את סביבתם, על אף שלא היו משופעים באמצעים כלכליים ובשיתוף פעולה מצד הרשויות".⁴⁴ טענה זו מנכיחה את שונותם האתנית של ה"שושבינים", אך גם מערערת על תפיסתו של המזרחי כסובייקט פסיבי, אשר אינו מסוגל לשנות את מהלך חייו. אמנם בילו אינו מעמיד במרכז מחקרו את ההיבט הכלכלי, אך תובנותיו סייעו לי בקריאה מעמדית-כלכלית של סיפורה של סיגאוקר.

כלכלת הדיבוק והיתרונות שניתן להפיק ממנו משרתים אם כן לא רק את המעמד ההגמוני, דהיינו עסקני הדת, אלא גם את הדמות שעל פניה נראית כפסיבית ומוחלשת. להלן אבקש להפקיע את יהודית ממשבצת הסובייקט המוחלש, ולהשיב לה את כוחה ואת האקטיביות הטמונה בה. כמו כן אבקש להראות כיצד יהודית, המצטיירת כדמות ממעמד סוציו-אקונומי נמוך ומשולי החברה, משתמשת בדיבוק כניב תרבותי על מנת להביע מחאה מעמדית-כלכלית. בתוך כך מנצלת יהודית את הבימה הציבורית שניתנה לה לשם שיפור מעמדה ומצבה.

כל ההמון וקול הפרט – קריאה פוליפונית של תקופת ה"פוסט-דיבוק"

לשם בחינת מעמדה של יהודית בסיטואציה הכוללת של טקס הוצאת הדיבוק, ובעיקר לאחריו, אבקש להיעזר באבחנותיו של הפילוסוף הרוסי מיכאל באחטין, הקורא את היחסים החברתיים כיחסי כוחות בין הגמוניה לפרט. לדידו של באחטין, יש לראות ביחסי הכוחות החברתיים יחסי מעמד של פרטים מוחלשים מול אליטות כלכליות בעלות כוח. קריאתו את יחסי הכוחות מוצאת לה אחיזה בלשון: "בכל רגע נתון של חיה, הלשון מחולקת לרבדים לא רק בצורת דיאלקטים בלשניים במלוא מובן המילה [...] אלא- [...] גם בצורת לשונות חברתיות אידיאולוגיות: לשונות של קבוצות חברתיות, לשונות 'מקצועיות' / 'ז'נריות', לשונותיהם של דורות וכדומה".⁴⁵ תובנתו של באחטין יוצאת מתוך ז'אנר הרומן, הנתפס בעיניו כבעל מעמד חתרני ודמוקרטי מתוקף הרב-לשוניות שלו.

בניגוד למונולוג, המבטא את תפיסתה של התרבות הרשמית, השלטת, מדגיש הדיאלוג חוויית דיבור המשותפת לכלל הסובייקטים, תוך התייחסות למגוון קולותיהם השונים. כך, בעוד שבמונולוג קיים סובייקט אחד הקובע את משמעות דבריו, הדיאלוג מציע מערכת

43 בהקשר זה יש לציין כי אחת משתי השושבינות בספרו של בילו, אסתר מירוחם, חוותה חוויות איחוד במרוקו ובישראל. ראו: "אסתר סוויסה ורבי שמעון בר-יוחאי", שם, עמ' 200-235.

44 בילו (שם), עמ' 19.

45 מ' באחטין, הדיבר ברומן, ספריית פועלים, תל-אביב 1989, עמ' 45-61. הציטוטים לקוחים מעמ' 60-61.

קומוניקטיבית בין שני סובייקטים: שואל ונשאל. בכך מבטלת התרבות הדיאלוגית את הברירה המצומצמת שניתנת במונולוג, ומציעה אפשרות נוספת של קולות.⁴⁶ נקודת המוצא לניתוח הדיאלוג אצל באחטין טמונה במונח "קרנבל" (מונח שפיתח במחקרו על יצירותיו של פרנסואה רבלה). בספרו 'סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי' עוסק באחטין בעקרונותיו של הקרנבל, מתוך כוונה להסביר דרכו את הפוליפוניות של הרומן. אחד האלמנטים החשובים המתקיימים בקרנבל הוא כינונו של זמן מעגלי, האופייני לחברות קמאיות. תפיסת הזמן המעגלית באה לידי ביטוי בכינונו של תמורות המוות לצד ההתחדשות. אלה באים לידי ביטוי למשל בטקסי פרויון האדמה והגוף וכן בהכתרה היתולית ובהדחה של מלך הקרנבל, המבליט בין השאר את חילול הקודש, שכן הוא "משחק בסמלי השלטון".⁴⁷ תהליך ההכתרה טומן בחובו גם את ההדחה ומבטא את התחלפותו, התחדשותו והדחתו של המשטר והממסד: "הקרנוואל הוא חג הזמן ההורס הכל ומחדש הכל [...] ההכתרה – הדחה היא טקס דו-ערכי אחיד, המבטא את הכורח, אך גם [את] צדקת התחלופה-התחדשות, את היחסיות העליונה של כל משטר וסדר".⁴⁸

"אין הקרנבל מכיר שלילה מוחלטת, כמו גם חיוב מוחלט", כותב באחטין, ומדגיש כי טקס ההכתרה-ההדחה מעיד על העובדה שאין מהות אבסולוטית אחת, אלא מהויות שמעמדן יכול להתהפך ולהתערער לחילופין.⁴⁹ תפיסת עולם זו מציעה אם כן אלטרנטיבה למבנה החברה ההיררכי-מעמדי. היא מערערת על הסדרים הקיימים, הטומנים בחובם איסורים, חוקים וערכים, ומבטלת את ממד אי-השוויון בין בני האדם.⁵⁰

כפי שנראה בהמשך, תקופת הפוסט דיבוק היא המשכה הישיר של הסיטואציה הקרנבלית של טקס הוצאת הדיבוק. זו אופיינה ביצירת מנעד פוליפוני מתמשך שבו נשמעים קולותיהן של האליטות הדתית והחילונית, כאשר לצידם נשמע גם קולה הייחודי של יהודית, תוך שהיא משתמשת בדיבוק ככלי המבוסס על דפוסים תרבותיים. תופעת הדיבוק הזו במציאות הרב-תרבותית בישראל היא פסטיש, *pastiche*,⁵¹ שכן היא עברה גלגול מפעולות דומות בעברה

46 י' אופנהיימר, "מושג הדיאלוג אצל באחטין", בקורת ופרשנות 28 (תשנ"ב), עמ' 93-107, ראו עמ' 98.

47 באחטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, ספרית פועלים, תל-אביב תשל"ח, עמ' 128.

48 שם, עמ' 127-128.

49 שם.

50 אופנהיימר, שם, עמ' 93.

51 פרדריק ג'יימסון, בספרו המפנה התרבותי, רסלינג, תל-אביב (2009), רואה בפסטיש את אחת התכונות החשובות ביותר של הפוסט מודרניזם. לדבריו, הפסטיש שונה מן הפרודיה הכרוכה בחיקוי של סגנונות אחרים והמתבססת על יחס אל מקור והגחכתו. הפסטיש הינו חיקוי פוסטמודרני, "פארודיה ריקה" ונטולת משמעות עמוקה או כמוסה. להגדרתו של ג'יימסון, הפסטיש הינו: "[...] נשיאת מסיכה לשונית, דיבור בשפה מתה; אך זוהי פרקטיקה נייטרלית של חקיניות בלא המניע הנסתר של הפרודיה [...] הפסטיש הוא פרודיה ריקה, פרודיה שאיבדה את חוש ההומור שלה" (עמ' 18). הפאסטיש כרוך למעשה בסוג ייצוג מפורק יותר שמאבד את מקורו. הקשר בין הדיבוק למקורו מתקיים כסוג הדחור מרוחק שאין לו תפקיד ביקורתי על המקור.

המשפחתית-תרבותי של יהודית, תוך שהיא מהדהדת את המקור אליו נחשפה עוד בצעירותה. הדהוד זה מביא אל מרכז הבמה גם את מגוון קולותיהן של יתר בנות המשפחה והקהילה היהודית, שיהודית הושפעה מסיפוריהן.

גלית חזן-רוקם, בדומה לבאחטין, מדגישה כי חקר התרבות העממית דוחה את קריאת הנרטיב הלאומי של הקבוצות החזקות, ומציע התמקדות בקולן המורכב של תת-קבוצות. דרך בחינת היצירות התרבותיות, הן המודרניות והן הפופולריות, מבקש השיח הפולקלוריסטי להבליט את יחסי הכוחות החברתיים-תרבותיים על פי מושג הניגוד, המציע הסתכלות בינארית בין פרט לחברה, שליט לדחוי, מרכז לשוליים. בהקשרו הפוסטמודרני, מושג הניגוד משמש לחשיפת הכוח הממוסד ולפירוקו, תוך טשטוש היחסים הבינאריים. חקר הפולקלור בעידן הפוסטמודרני עורר דיון סביב זהותם של קבוצות מיעוט וקבוצות מודרות חברתית, תוך בחינת ההקשרים הפוליטיים וההבניה החברתית.⁵²

קריאתם המעמדית של באחטין וחזן-רוקם מציעה אם כן להטות אוזן לכלל הקולות החברתיים, הגמונים ודחויים כאחד. ברוח זו, באמצעות ההקשבה לקולות המנוגדים שנשמעו בטקס גירוש הדיבוק ובתקופה שלאחריו, אראה כיצד נבנה למעשה "עולם הפוך", כלשונו של באחטין,⁵³ שבו לא רק ההגמוניה הרבנית התוותה את דרכה של האחווה, אלא גם יהודית פעלה לשם שיפור מצבה ומעמדה, דווקא מתוך הטריטוריה ההגמונית. כך, בעצם השימוש בסיפור בעל גוון מיסטי, דתי ועדתי כאחד, ביקשו נציגי ש"ס לחזק את כוחה של המפלגה, מתוך כוונה לפרוט, בשלב מאוחר יותר, את פרסומו של הסיפור לאוסף קולות אלקטורליים ורווח כלכלי. כפי שאני מראה בהמשך, אופן פעולתם הביא לניצולה של יהודית בידי עסקני המפלגה. עם זאת, את פעילותה של יהודית במישור הציבורי ניתן גם לראות כמחאה על רקע עדתית-תרבותי, שכן היא השתמשה בתופעה תרבותית-יהודית ידועה שעל ברכיה התחנכה, הציגה אותה בפני קהל נרחב ויצאה ממנה בקריאה לשינוי מעמדה הכלכלי-חברתי.

"הוא אמר לי שאם אני לא אחתום, אז יכול להיות שרווחו של בעלי תחזור אלי" – מפגשיה של יהודית עם נציגי ש"ס

"כל אמירה שהיא", כותב באחטין, "ניתן לנתח באופן מוחשי ודקדקני, ולחשוף בה אחדות של מתח וניגודים בין שתי מגמות החיים הלשוניים הנאבקות זו עם זו".⁵⁴ בהשפעתה של אמירה זו ייחקרו וינתחו אמירותיהם ודבריהם הבאים של יהודית, יוסי מונסינגו ונפשות נוספות שלקחו

52 חזן-רוקם גלית, "על חקר התרבות העממית: הקדמה", תאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 5-13.
 53 הביטוי "עולם הפוך" ("monde à l'envers") לקוח מספרו של באחטין (הערה 49, עמ' 125), ומתקשר לדיונו באלמנטים הקרנבלים המצויים ביצירתו של דוסטויבסקי. לפי באחטין, חיי הקרנבל מסמלים חיים ש"הוצאו ממסלולם הרגיל, ובמידת מה 'חיים מצדם הפוך'".
 54 באחטין (הערה 47 לעיל), בעמ' 61.

חלק בפרשת הדיבוק, ובעיקר בתקופה שלאחר טקס הגירוש. אלה, כפי שאבקש להראות, יעידו על מגמות שונות הבאות לידי ביטוי בפעילותו של כל אחד מן המעמדות. לאורך פרשת הדיבוק בולטים ניסיונותיה של יהודית להביא לשיפור במעמדה דרך המפגש עם ההגמוניה הדתית בדמותם של עסקני מפלגת ש"ס. אמנם, כפי שכבר הוזכר, המאבק הכלכלי בין יהודית לנציגי המפלגה התנהל בעיקר בשלב שלאחר טקס הוצאת הדיבוק, אך עם זאת ניתן לזהות סממנים כלכליים, מעמדיים ומגדריים כבר בטקס עצמו. נראה כי יהודית, שלא שיערה כי תעמוד כך במרכז, ובמעמד שכזה, ביקשה לנצל אותו למען שיפור מצבה ומצב ילדיה בתחום המעמדי-כלכלי. דוגמה לכך ניתן להביא מאחד הראיונות שערכתי עם יהודית, שבו עולה דאגתו של הדיבוק למגורים נאותים לאלמנתו:

פנחס [בהופעתו כדיבוק, מ"פ] גם רצה שיהיה לי טוב, הוא לא רצה שאני אסבול, בגלל זה הוא גם ניסה לדאוג לי לדירה. אני זוכרת שבבאר שבע היה לי חבר, האחיינית שלי הכירה לי אותו, היא אמרה שהוא באמת בחור טוב, וככה קישרה בינינו. הוא אלמן, עובד בקמ"ג [קריית מחקר גרעינית, מ"פ], באמת בחור טוב, לא סתם... החבר שלי אמר שהוא ידאג לי לדירה, ובאמת הוא שלח ככה מכתבים, אבל בסוף כלום לא עזר. ככה גם פנחס ביקש שידאגו לי. הוא ביקש מהם [עסקני המפלגה והרב בצרי, מ"פ] דירה, אבל בסוף אף אחד לא עשה כלום.

בציטוט קצר זה יהודית חוזרת על המילה "דירה" שלוש פעמים. ככל פעם היא נתלית בדאגתם של סובייקטים אחרים, מאחר שלתפיסתה אין היא בעלת יכולת שינוי עצמאית. כך פנחס, כלומר הדיבוק, ביקש לדאוג לאלמנתו לדירה.⁵⁵ גם החבר העובד בקמ"ג ביקש לסייע לה בכך. החבר נתפס בעיניה כ"בחור טוב" וכבעל יכולות בעיקר בשל עבודתו. בכך עלתה קרנו בעיני יהודית.

עיקר מאמציה של יהודית לשפר את מעמדה הכלכלי ניכרים בעיקר בתקופה שלאחר הטקס. אם נשוב למאפייני הקרנבל של באחטין, הרי שבתקופה זו נחלצת יהודית ממשבצת הקורבן, ונדמה כי היא מתחילה להבין עד כמה רב ערכה. במהלך קרנבל מובהק הופכת יהודית ממיצג גופני מפרפר ומושפל כלכלי רב ערך בעיני נציגי מפלגת ש"ס. זהו למעשה טקס הכרתה של יהודית, שלאחריו היא חוברת לרב בצרי ולנציגיו. יהודית יוצאת לתקשורת החילונית, מתראיינת ומסייעת בתהליך הפצת הסרט. נוסף על כך, היא נותנת את הסכמתה להגיע לכנסים

55 מקרים נוספים של ניסיון לשינוי מעמדי וכלכלי בשם האיחוז ניתן למצוא במחקרם של אליעזר ויצטום ונמרוד גריסרו העוסק בתופעת האיחוז על ידי רוח הזאר בקרב עולי אתיופיה בישראל. כך למשל אחת האחויות מעלה בקשה להבטחת הכנסה קבועה בשם הזאר. אחווה אחרת נאבקה לקבלת דירה גדולה יותר ומרווחת מהסוכנות, שם תוכל לבצע את טקסיה באין מפריע ולפי צרכיו ורצונותיו של הזאר. ראו: נ' גריסרו וא' ויצטום, "תופעת הזאר אצל עולי אתיופיה בישראל – היבטים תרבותיים וקליניים", שיחות ט 3 (1995), עמ' 209-220.

של חזרה בתשובה ולהרצות בפני המונים. על רקע מעמדה החדש היא אף מציעה את עזרתה לאחוזות נוספות. כך למשל היא מספרת לי באחד הראיונות שערכתי עימה על אישה נוספת שנכנסה בה רוח: "ביקשתי שייקחו אותי אליה, אולי אני אוכל לעזור לה, להדריך אותה, לדבר עם הרבנים, אולי ללכת שוב לרב בצרי, שאני בקשר מאוד טוב איתו". יהודית רואה עצמה אפוא כשליחת הרב, מעין "יועצת לענייני דיבוק". בתפיסתה העצמית כעוזרת וכמתווכת בין האחווה לבין מייצגי ההגמוניה הדתית ניתן לראות שיפור מעמדי, המעיד על הרגשת קרבה להגמוניה הדתית. למעשה, בהצעת העזרה היא שואפת להשתוות למונסינגו ולבוועיז, מקורבי הרב בצרי שתיווכו בינה לבינו. ניכר שהיא מתגאה במעמדה החדש. הקשר בינה לבין בצרי, היא מעידה, הוא "קשר מאוד טוב". בשל מעמדה החדש, קרבתה ככיכול לדמות חשובה בהגמוניה הדתית ותחושת השיתוף שהוענקה לה – יהודית חשה כמי שניתן בידיה כוח רב. אך, כאמור, הכרתה של יהודית אינה נצחית ובוודאי שאינה אבסולוטית. זמן קצר לאחר מכן, ובעוד היא עומדת על הפוטנציאל הגלום בסיטואציה, הופכת יהודית להיות מנוצלת על ידי בעלי השררה. כך למשל, לאחר טקס הוצאת הדיבוק יהודית נוכחה לדעת כי הטקס הונצח ותועד וכן הועבר בשידור חי מעל גלי האתר. בלוויית חמישה מילדיה והוריה המבוגרים מגיעה יהודית לישיבתו של הרב בצרי, ויחד עם מלוויה הם מביעים כעס ומחאה על פרסומה של הקלטת ועל השפלתה של יהודית בפומבי. יהודית מתריעה בפני הרב כי בכוונתה לתבוע פיצויים כספיים. תביעת הפיצויים היא ניסיון נוסף של יהודית לשפר את מצבה הכלכלי. הרב ואנשי ישיבתו, שכל הנראה חששו מפגיעה במעמדם, מיהרו להבטיח את הכנסותיהם מהפצת הקלטות באמצעות חוזה, שלימים יתברר כחוזה שאינו מיטיב עם יהודית. נציגי ההגמוניה הדתית משתמשים ברטוריקה של הפחדה ואיומים תוך דחיקת יהודית לפינה. כך היא מספרת לכתב הארץ יוסי בר-מוחא: "הרב בצרי אמר לי שכל הפרסום הוא קידוש שם שמים רבים. הוא אמר לי שאם אני לא אחתום, אז יכול להיות שרוחו של בעלי תחזור אלי".⁵⁶

אין ספק כי התנהלותו של הרב בצרי נובעת מהאמונה בקיומו של הדיבוק וביכולתו להוציא במטרה לסייע ליהודית. אך עם זאת נראה כי בטקס הוצאת הדיבוק קיימות גם מוטיבציות דומיננטיות נוספות, המונעות ממגמות אישיות, פוליטיות וכלכליות. כך, על פי גרסתה של סיגאוקר, ניתן לראות כיצד הרב בצרי מנצל את מעמדו כמגרש הדיבוק, מחווה דעה כמומחה לגירוש דיבוקים ומאיים על סיגאוקר בחזרתו של הרוח. כל זאת, כפי הנראה, כדי לחזק את מעמדו בעקבות הפרסום הציבורי שיזכה לו. למעשה, סיטואציה זו הופכת את יהודית לכלי חשוב בעיני הרב בצרי, שכן הוא נזקק לה על מנת להאדיר את כוחו. לנוכח לשון האיום וההפחדה שבה הוא נוקט, לדבריה, יהודית נכנעת ומסכימה להמשך הפרסום וההפצה של הסרט.

וכך, ב-11 במאי הוחתמה יהודית באמצעות עורכת הדין דינה בן חמו על חוזה עם עמותת "איחוד הלבבות". העמותה התחייבה לשלם לה עשרה אחוזים מכלל הרווחים ומקדמה על סך 15,000 שקלים. לשון החוזה מעידה אף היא על מניפולציה הגמונית, כלכלית ופוליטית לניצול המעמד המוחלש:

56 בר-מוחא (הערה 9).

הואיל וביום ו' באייר התשנ"ט (22.4.99) נערך טקס הוצאת הדיבוק מגב' יהודית סיגאוקר על ידי הרב בצרי ועדת המקובלים, והואיל וטקס הוצאת הדיבוק נעשה עקב בקשתה של גברת יהודית לסייע לה בהוצאת הדיבוק, והואיל ולאחר הוצאת הדיבוק מצהירה הגברת יהודית כי הנה מרגישה טוב וכי רוחו של בעלה יצאה ממנה, והואיל וטקס הוצאת הדיבוק צולם על ידי העמותה במצלמת וידאו ותועד בקלטת וידאו, והואיל וברצון גב' יהודית והעמותה להפיץ את הקלטת ברבים על מנת שהציבור ידע ויראה את תופעת הדיבוק והוצאתו, ויאמין כי הכל אמת לאמיתה [...] הסכימו בזאת הצדדים כי העמותה תשלם ליהודית עבור הענקת הזכויות הבלעדיות [...] 10% מכלל רווחי העמותה נטו, אשר יתקבלו ממכירת עותקי הקלטת [...]. כמקדמה על חשבון התמורה תשלם העמותה לגב' יהודית סך של 15,000 ("המקדמה").⁵⁷

החווה שהובא לעיל הוא ניסיון לעגן את הפצת הסרט במסמך משפטי ולא להותיר ליהודית פתח לדרישה כלכלית נוספת. בחווה מצוין כאילו הסכימה יהודית מראש לתיעוד הטקס, והוא מתעלם מן העובדה כי לא ידעה על נוכחותם של אמצעי התיעוד וההקלטה טרם בואה לישיבתו של הרב בצרי. בעניין זה יש לציין כי גם יוסי מונסינגו, מקורב לרב בצרי אשר הסכים להתראיין, אישר זאת ואמר לי: "היא לא ידעה כלום".⁵⁸ כמו כן, אף על פי שבעקבות איומה בתיביעה ברור היה לכול כי יהודית לא הייתה שבעת רצון מהפצת הקלטות ברבים, לשון

57 בר-מוחא, שם.

58 את ישיבת הרב ערב הוצאת הדיבוק מתאר מונסינגו ברברים הבאים: "[...] איך שנכנסנו, אם היית רואה את הבית-כנסת, מלא אנשים, מפורץ, טלוויזיות, מצלמות. לא עיתונאים. היו שלוש טלוויזיות של הרב אמנון יצחק, והיו מצלמות של הרב בצרי. היו, אני חושב של ערוץ 2000 היו שמה, איזה מצלמה אחת. אני גם הייתה לי איזה מצלמת וידאו שאני הבאתי, קטנה. נתתי לבן שלי שיצלם. גם הבן שלי הצטרף אלינו". הטענה על אי ידיעתה של סיגאוקר על הכוונה לצלמה מתחזקת לנוכח דבריו הבאים: "[...] אני לא הבנתי... גם אבא שלה לא הבין. אחותה הייתה, ואמא שלה, והיא, והבן ובן אחותה... ואז רואים כל האולם מלא אנשים. מקובלים, חכמים, צלמים, מלא מצלמות על הרגליים. לא הבנתי, כאילו... אנחנו עכשיו אחרי שעתיים נסיעה, עם כזה דבר שיש לנו, ופתאום אתה נכנס ל... חשבת, אנחנו נכנסים לרב, למשרד שלו... באופן דיסקרטי ביחד, כמו עם הרב יגן, ככה הכוונה שלנו הייתה, ככה בהתחלה, שבוע לפני. אתה בא, אתה נכנס". נראה כי הרב בצרי לא שיתף את מונסינגו ואת יהודית בסוד העניינים. את המצלמה (הביתית, הקטנה) הביא עמו מונסינגו מתוך מחשבה שהוא יהיה זה שיתעד את טקס הוצאת הדיבוק.

בריאיון שערכתי עימה מעידה יהודית כח לא ידעה על נוכחות המצלמות: "אני לא ידעתי שהם הכניסו לשם מצלמות. הם שמו את כל המצלמות בלי לשאול. זה לא יפה... גם מהאנשים של הרב בצרי היה מישהו שצילם, ואת הצילום הזה הוא שלח לטלוויזיה שהוא יקבל כסף. את מבינה מה הוא עשה? אני לא ידעתי בכלל, אני לא הייתי מאופסת, לא שמתי לב בכלל מה קורה מסביבי. אחרי שהם הוציאו והרגשתי טוב, אז רק אמרו לי שהיו מצלמות". על אף דבריה של יהודית, נדמה כי ישנו קושי בטענתה כי גם עם כניסתה לישיבת השלום לא ידעה על קיומן של המצלמות, שהרי המקום רחש צוותי צילום באופן שקשה להתעלם ממנו.

החווה מרמזת כאילו נעשה הדבר בשל רצונה של יהודית בשיתוף עם עמותת "איחוד הלכות" ("והואיל וברצון גב' יהודית והעמותה..."). לא זו בלבד ששמה של יהודית מוזכר ראשון כיוזמת הרעיון, אלא שהיא אף מצטיירת כמעין שותפה שווה בין שווים, וכמי שפועלת ביחד עם בצרי ומאמיניו למען אותה מטרה: קירוב הציבור לערכי הדת. בכך ניתנה ליהודית התחושה כי היא קרובה במעמדה לנציגי הדת, דבר שהוא, לטענתי, ניסיון מניפולטיבי מצד הרב בצרי ואנשיו לערער את כושר התנגדותה על מנת שלא תהווה מכשול בשלב הפצת הקלטות.

בילו רואה בתופעת הדיבוק כלי להבניה תרבותית ולפיקוח חברתי, כאשר מחד היא מכילה תכנים המאיימים על ערכים ומוסכמות הנהוגים במסורת היהודית ומאידך היא משמשת בידי החברה אמצעי לתקף מחדש את כוחה ומנהגיה.⁵⁹ מכאן, כי מגמה מרכזית של טקס הוצאת הדיבוק ולאחריו הינה לשקף את הצורך של נציגי המסורת היהודית, כמייצגי הכוח, להעביר מסר, למען יראו וייראו, וכדי לתקף את ערכי היהדות. על כן, עבור הרב בצרי ועוזריו, מייצגי ההגמוניה הדתית, הצורך בהפצת הקלטות הוא בעל חשיבות רבה, שכן התואר "מגרש רוחות" מעניק לרב כבוד ויוקרה ומצרף אותו לשורה ארוכה של רבנים ומקובלים ידועים שגירשו דיבוקים בעבר. תיקוף מחדש של ערכי הדת ומנהגיה מודגש גם באמצעות קריאותיו הנרגשות ומלאות הפאתוס של הרב לקהל הנמצא באולם ולמאזיני הרדיו לחזור בתשובה. כך למשל הוא מגביר את קולו לאחר חילופי דברים עם רוחו של פנחס, וקורא: "כולם צריכים לחזור בתשובה שלמה, הרוח אומרת שעלינו לחזור בתשובה והילדים מקבלים עליהם לחזור בתשובה". בהמשך הוא פונה שוב לקהל: "תשמעו מה שקורה כאן, אנחנו צריכים לחזור בתשובה שלמה. מי יודע מה יקרה, וכל מי ששומע אותנו צריך היום לחזור בתשובה ואני מבקש מהבן שיקבל על עצמו לחזור בתשובה שלמה. שיצא מכל החטאים וילמד תורה ויניח תפילין וגם האישה צריכה להיות קדושה ותקבל על עצמה את המצוות כמו שה' אמר, וגם תזכו שכל ילדיכם יהיו צדיקים".⁶⁰ את קריאותיו לחזרה בתשובה ולשמירה על ערכי הדת גיבש הרב בצרי גם בקריאת פסוקי תהילים ותקיעה בשופרות, כאשר לצידו ניצבות עדת מקובלים וקבוצת מאמינים משולהבים, ואילו יהודית מפרפרת, מתפתלת וגונחת על רצפת הישיבה. יחסי הכוחות בין הרב וקהילתו לאחווה מקבלים גם משמעות מרחבית של יחסי מעלה-מטה, כאשר הרב כאמור בעמדה גבוהה יותר מזו של האחווה. גם קולו נשמע כמעט ללא הפסקה, וזמן המסך המוענק לו רב. לעיתים, כאשר המצלמה עוברת ליהודית, או לעדת המאמינים שהתקבצה בישיבה, תמונת הרב מופיעה בצד המסך, כאילו מבקשת לשוב ולהזכיר שהכל נעשה בחסותו ובשליטתו.

למרות כל זאת, מובטח ליהודית סכום שותפות זעום בלבד, המעיד על ניצול בוטה של מעמדה השולי. תגמול מועט זה משמש לדעתי פיתיון זול מצד נציגי ש"ס לאישה שנמצאת במצוקה כלכלית קשה. יהודית חוברת לתקשורת החילונית, ובכך מוצאת למעשה חלופה

59 בילו (הערה 13), עמ' 537.

60 כל הציטוטים המובאים מתוך טקס הוצאת הדיבוק לקוחים מתוך תמליל קלטת הווידאו המצונזרת שתיעדה את הטקס, בעריכתה ובהפקתה של עמותת "איחוד הלכות". הדברים מובאים גם אצל: י' פישר, הדיבוק מדימונה: עדויות ולקחים, הוצאת המחבר (ללא ציון מקום), תשס"א.

נוספת המערערת על כוחה וסדרה של ההגמוניה הדתית. אם נחזור שוב לתיאוריית הקרנבל של באחטין, הרי שזוהי סיטואציה מובהקת שבה מתערער מעמדה של המהות הדתית, במיוחד לאור העובדה כי יהודית יוצאת בהכרזות הנוגדות את טיב יחסיה עם ש"ס ומנמיכות את מעמדה של זו. בשלב זה הרב בצרי מעביר ליהודית, באמצעות מונסינגו, סכום של אלף שקלים. כפי שיהודית מספרת לכתב הארץ יוסי בר-מוחא: "גם נתן לי דרך מונסינגו אלף שקל, ואמר שזה לצורך עזרה בשל מצבי הכלכלי". גם בצעד זה ניתן לראות סוג של מניפולציה של ההגמוניה, המעניקה לפרט המוחלש ביטחון מדומה באמצעות סכום זעום המלווה באמירה של דאגה למצבו, כביכול. אופן התשלום מעיד אף הוא על זלוזל ביהודית. בכתבה ששודרה בתוכנית "מבט" יהודית מספרת כי סכום כסף זה ניתן לה במטבעות: "הרב בצרי נתן לי אלף שקל בשקלים, חמישה שקלים". בדרכים אלו "קנה" הרב בצרי את שתיקתה של יהודית, באותו לה כי הוא דואג למעמדה. בפועל, כפי שניתן ללמוד מדבריה של יהודית לתקשורת החילונית, איבדו פעילי ש"ס לאחר חתימת ההסכם את עניינם בסיגאוקר. היא לא קיבלה כל תשלום נוסף מעבר למקדמה שניתנה לה, על אף שדובר בעיתונות על תעשייה קלטות ש"מגלגלת עשרות אלפי שקלים".⁶¹ נראה כי לאחר ש"ס לא נזקקו כבר לשירותיה של יהודית, והפיקו את המרב מהפצת הקלטות, הם התנערו מקרבתה.

כאמור, לאחר הטקס התגייסו עד מהרה אנשיו של הרב בצרי להפצת קלטות הדיבוק. העיתון ידיעות אחרונות דיווח כי קלטות הדיבוק זכו לתפוצה נרחבת ועמדו במרכזם של מאות כנסים של חזרה בתשובה ומופעי התעוררות במשך כחצי שנה.⁶² סרטי הדיבוק הוקרנו על מסכי ענק. מחירן של הקלטות שנמכרו באירועים אלה נע בין חמישה לעשרה שקלים לקלטת אודיו ועשרים שקלים לקלטת ווידאו. הכתבת הדס רגולסקי מ'ידיעות אחרונות' דיווחה כי על כל כניסה לכנס התעוררות שכזה גבו המארגנים כעשרים שקלים. במסגרת הכנסים התבקשו המשתתפים לתרום מכספם, והייתה לכך היענות גבוהה. מלבד התרומות לשיבתו של הרב בצרי, הועברו תרומות וחלק מן ההכנסות גם למוסדות החינוך התורניים של ש"ס.⁶³ בר-מוחא מתאר אף הוא את המתרחש בישיבתו של הרב בצרי מספר ימים לאחר טקס הוצאת הדיבוק והפצתו ברבים: "במשרד ישבו אברכים ליד מכשיר טלפון וארגנו תרומות. אחד עסק במכירות 'קלטת הדיבוק', שבה מתועדים האירועים. [...] כבר בימים הראשונים שלאחר הפרסום נהרו מאות לשערי הישיבה לתרום כספים ולחתום על הוראות קבע".⁶⁴

מתיאור זה מצטיירת פעילותם של נציגי ש"ס כמכונה כלכלית משומנת היטב, המאורגנת והפועלת במספר דרכים על מנת להפיק את המיטב מהסיטואציה ולהשאיר את ידם על העליונה במאבק על החזרה בתשובה ובסמיכות להשפעתם על האזרה ביום הבחירות המתקרב. פעילות

61 ה' רגולסקי, 'קלטות הדיבוק – תעשייה שמגלגלת עשרות אלפי שקלים', ידיעות אחרונות 23.12.1999,

מוסף 24 שעות, עמ' 3.

62 ארגמן-ברנע (הערה 6).

63 רגולסקי, שם.

64 בר-מוחא (הערה 9).

זו, מציין בר-מוחא, נפסקה לפני שיהודית ומשפחתה הגיעו כדי לדרוש את עלבונה,⁶⁵ ומעידה בכך כי יהודית לא הייתה שותפה מלאה לתהליך השייך והמכירה, על אף חשיפתה המשרתת את ש"ס.

את יוסי מונסינגו, הדמות המתווכת בין סיגאוקר לרב בצרי, פגשתי לשיחה בבית כנסת קטן בעיר דימונה בתאריך 3.3.2005. השיחה תועדה באמצעות מכשיר הקלטה.⁶⁶ במפגשי עימו נוכחתי לדעת עד כמה הייתה פרשת הדיבוק אירוע מכונן בחייו. מדבריו ניכר כי הוא משוכנע מעל לכל ספק באמיתות הדיבוק שנכנס בסיגאוקר ובקיומם של דיבוקים בכלל, כפי שמעידים דבריו הבאים: "[...] אני מאמת במאה אחוז שזה אמיתי. הדיבוק היה, ויש ספרים על הדיבוק. אפילו החילונים, מה שאומרים פרופסורים וזה, מאמתים שיש דיבוקים, ושהיו דיבוקים, וזה רוחות שמדברות מתוך הגוף של האדם".⁶⁷ מונסינגו מעיד על עצמו כי הוא מרבה לקרוא ספרי דיבוקים. לפני טקס הוצאת הדיבוק ובעת שדיבר עם רוחו של פנחס הרבה לחזור ולקרוא בספרו של הרב יהודה פתיה "רוחות מספרות". חבירתו לרב בצרי, מספר מונסינגו, נעשתה מתוך עניין בנושא, אך גם מתוך רצון לעזור ליהודית לאחר שזו פנתה אליו מספר פעמים. אך מעל לכל רואה מונסינגו בחלקו בפרשת הדיבוק עניין של שליחות: "יכול להיות שמשמים זימנו שאני אהיה בעניין הזה. למה לא זימנו כל אחד מכל העיר, רק אלי היא דווקא הגיעה?".

65 ש.ם.

66 ליוסי מונסינגו הגעתי בדרך תחתית. נתקלתי בקושי כבר בניסיון להשיג את מספר הטלפון נייד שלו, אך גם לאחר שעלה בידי לאתר, הוא סירב להיפגש עמי בשל חששו כי אני עיתונאית המתחזה לסטודנטית. לאחר ניסיונות שכנוע רבים, נעתר מונסינגו לבקשתי לראיין אותו. עם זאת, ניכר מנימת דבריו כי היענותו לא הייתה שלמה. כאשר הגעתי לעיר דימונה, ניסיתי לטלפן אליו על מנת שיסביר לי כיצד להגיע לנקודת המפגש, אך לא נעניתי וחששתי כי הוא חוזר בו. מאחר שסביבת מגוריו הייתה ידועה לי, נעזרתי בעוברי אורח על מנת לאתר, והללו הובילו אותי לבית כנסת קטן, שבו שהה ה"צדיק", כפי שכינהו. מונסינגו, איש גבוה ומאיר פנים, התנצל על המקרה, אך שב וחקר אותי בנוגע לזהותי ולמטרת הריאיון. הריאיון נערך בבית הכנסת, בנוכחות אחת מבנות המקום, שעסקה בשטיפת הרצפות. לאחר שמונסינגו בדק את פרטי הרכב שלי, שחנה בחוץ, בחן את תעודת הסטודנטית שלי ושאל אותי שאלות אישיות אחדות, הוא ביקש לברר פרטים על עבודת המחקר שלי, כגון: איך הגיעו לנושא הזה באוניברסיטה? יש ארכיון מיוחד לדיבוק? השם שלי מופיע שם? סיפרתי לו על גלגולה של עבודת המחקר שלי, וביקשתי לפתוח את הריאיון לדלות מעט פרטים אישיים עליו. נתקלתי בסירוב מצדו, שהתחזק לאחר שביקשתי שיספר לי על עניין חזרתו בתשובה. מונסינגו התחמק בפעם הראשונה, ובשנייה קם להביא כוס מים. לאחר שחזר, פתח ישירות בדברים על עניין הדיבוק.

67 גם בפתח שיחתנו מציג מונסינגו את תפיסת העולם שלו, הנחלקת לעולם רוחני וגשמי, כפי שהוא מעיד בדבריו הבאים: "יש לנו עולם רוחני, יש לנו מוזיקים. המוזיקים האלה מתחבאים. המוזיקים רודפים אחרי הרוחות, כי הרוח – היא נודדת בשמים. היא לא בגיהינום ולא בגן עדן, ואז יש מוזיקים שהם מכים אותה, אז היא בורחת מהם כל הזמן. ואיפה היא מצליחה לברוח? יש בן אדם שהוא עשה חטא, אז היא מתחבאת באיזה חלק בגוף, ואז הבן-אדם מתחרפן ומשתגע. אם אני שותה עכשיו בלי לברך, אז הרוח קיבל הזדמנות להיכנס. הבנת אותי? כל עוד יש איזה ברכה או איזה קדושה, הוא לא יכול להיכנס".

מונסינגו הוא קול נוסף בכליל הקולות הרוחשים בסיפורה של יהודית. ניתוח אמירותיו חושף אף הוא את האמביוולנטיות הטמונה בפרשת הדיבוק, המציגה עניין ואהדה ליהודית לצד ההתנהלות כלכלית שאינה מבקשת את טובתה. כך למשל העניין שגילה מונסינגו בפרשת הדיבוק מתקיים לצד ההיבט הכלכלי שעמד במרכזו של הסיפור, ובמיוחד בתקופה שלאחר הוצאת הדיבוק. ניכר כי מונסינגו זיהה את הפוטנציאל הפוליטי והכלכלי, כפי שמעידים דבריו הבאים, החושפים את עיקרי חשיבתו השיווקית:

אני אגיד לך דוגרי, אני אמרתי לרב שנשווק את ההצגה. הרי גם אני צילמתי, נכון? אני גם יכול לשווק את יהודית, היא גם יכולה להרוויח מזה. אמרתי לה, נלך כל ערב, נעשה הרצאה באולמות, תגירי מה קרה, וזה וזה, עכשיו, אני ממלא אולמות, ו... גם את תרוויחי מזה כסף, ויהיה פרסומות. אז אה... הסכימה דווקא יהודית. אמרה לי, כן למה לא, אפשר כל ערב בדימונה, באר שבע... אפילו חוץ לארץ אפשר לצאת.

מונסינגו אינו מתייחס לצד הדידקטי של טקס גירוש הרוח, כי אם לתיעוד של האירוע כעניין תיאטראלי, שיווקי, פוליטי וכלכלי. הוא מכנה אותו "הצגה", וטוען שיש לשווקה לשם רווח. הוא משפיע גם על יהודית, שמציעה להרחיק אף לחוץ לארץ. למרות זאת, תוכניתו של מונסינגו להתעשר מהפצת הקלטות לא צלחה. הוראה ישירה שהגיעה מהרב בצרי, להשאיר את ה"שטח" פנוי למשה בן לולו, מנהל "רדיו 2000", אילצה אותו לוותר עליה. עובדה נוספת שחשוב לציין בהקשר זה היא הקרבה בין אמצעי התקשורת הדתית לבין הרב בצרי. תחנת הרדיו הפיראטית "רדיו 2000", שאיחדה את שידוריה עם "תחנות קודש" נוספות לרגל טקס הוצאת הדיבוק, עומדת בקשר קרוב עם הרב דוד בצרי. אחד מעובדי התחנה סיפר לי בשיחת טלפון כי לרב משה בן לולו יש "קשר חזק וידידות קרובה עם הרב בצרי". עוד הוסיף וסיפר כי הרב בצרי מגיע לתחנה בתדירות גבוהה ונוהג להעביר שיעורים דרך שידוריה, וכי הרב בן לולו הוא גם תלמידו של בצרי ולומד פעמיים בשבוע בישיבתו.⁶⁸ מדברים אלה ניתן ללמוד לא רק על קשר הדוק בין השניים, אלא גם על יחסי גומלין של ממש, כאשר השניים נעזרים זה בזה על מנת להפיץ ולחזק את ערכי הדת. בן לולו הוא תלמידו של הרב, המקדם את הופעותיו ברדיו שאותו הוא מנהל. בכך הוא נהנה מחסותו ומקרבתו לרב בצרי, שהוא, כאמור, אישיות בכירה בעולם הדת. מהוראתו המפורשת של הרב בצרי להפקיע את זכות הראשונים ממונסינגו ולהעבירה ל"רדיו 2000" ניתן להבין כי הקשר עם בן לולו משרת עתה את צרכיו יותר מאשר עושים זאת קשריו עם מונסינגו, שכן זרועותיה הארוכות של התקשורת מאפשרות לרב לשמר את שליטתו ואת כוחו, ואף להאדירם.

בהקשר זה יצוין גם מקומה של עמותת "איחוד הלבבות" בפרשה. בשיחת טלפון שקיימתי עם אחד מתלמידי "ישיבת שלום המקובלים", שהרב בצרי עומד בראשה, התברר לי כי מדובר

68 השיחה התקיימה במאי 2007. הדובר סירב למסור לי את שמו, ויעץ לי שלא להמשיך ולנבור בנושא רגיש זה. "אמרתי כל מה שאני יכול, ואני לא אדבר יותר". הוא סירב להעבירני אל הרב משה בן לולו, וטען כי "הרב כבר נכווה מספיק מכל הפרשה הזאת, והוא לא רוצה לדבר איתך".

בעמותה פיקטיבית שהוקמה לצורכי החווה. תלמיד הישיבה, שביקש להזדהות בשמו הפרטי בלבד, סיפר כי הפרשה זכורה לו היטב וכי הוא נכח בטקס הוצאת הדיבוק. לדבריו, העמותה הייתה שייכת למקורבים לרב בצרי ולבן לולו. "זו לא ממש עמותה", הוסיף, "זה היה רק בשביל החווה, אין עמותה כזאת היום".⁶⁹ הרב בצרי, אם כן, חולש על כל הפרשה, וידו בכול – "ישיבת שלום המקובלים", "רדיו 2000" ועמותת "איחוד הלבבות". אם להסתמך על תפיסתו של הפילוסוף מישל פוקו, הרי שהרב בצרי, כמייצג הכוח, פורש רשת של נקודות שליטה שבאמצעותן הוא יכול לחלוש על תחומים שונים באמצעות נציגים ותחת שמות שונים, מבלי שפעולתו תהיה גלויה.⁷⁰

מונסינגו, המופתע והמאוכזב מהעברת הסמכות אל בן לולו, פונה אליו בדברים, שעליהם סיפר לי כך:

התקשרתי לבן לולו, אמרתי לו: מה אני רואה, את הקלטות ווידאו, זה... מה אתה, בלעדי בנושא? זה לא הולך ככה. אז הוא אומר לי: לא, אתה לא מבין, אנחנו יוצאים בקושי ל'ערון 2000', יש לנו חובות, ויש לנו זה... רוצים להכניס קצת כסף. אמרתי לו: תראה, הבחורה סובלת מזה, היא צריכה גם כן משהו. אז הוא אמר: 'תשמע, אנחנו ניתן לה קצת כסף, תסכים ותלך לעורך דין, ותסכים שיוציאו את הקלטות למכירה'. בקיצור, ראיתי את הקלטות, מכרו מעל מאתיים אלף קלטות. כל קלטת מכרו אותה באיזה עשרה שקלים. לא

69 עם אשר שוחחתי בתחילת חודש מאי 2007. בעבר ניסיתי מספר פעמים להשיג את תגובתו של הרב לטענות שאני מעלה בעבודתי, אך נציגיו סירבו לכך בכל תוקף מאחר שהוא אינו פוגש נשים. כמו כן, חשוב לציין כי זוהי הפעם הראשונה שאחד מתלמידי הסכים לשוחח עמי על הטקס. הוא השיב לשאלותי על העמותה רק לאחר שהסברתי כי מדובר בשאלה טכנית, וכי אני מעוניינת לשאול שאלות הנוגעות לטקס עצמו או למה שהתרחש אחריו.

70 בהגותו של פוקו, את ההגמוניה מייצג הכוח הממשמע, המפקח על אופני הדיבור. הכוח מתואר כרשת יחסים מוסווים הפוזרים בחברה. כך למשל כותב פוקו בכוח/ידע: "יש לנתח את הכוח כמשהו שפועל או כמשהו שמתפקד רק בצורת שרשרת [...] כוח מופעל וממומש דרך אירגון דמוי רשת [...]". M. Foucault, "Tow lectures", in C. Godon (ed), *Power/Knowledge*, Harvester, Brighton, pp. 80-105, p. 98, 1980

"יחסי הכוח הם אולי הדבר הנסתר ביותר בגוף החברתי", טען פוקו בריאיון שכותרתו "כוח ומין". לפיו, יש לחקור את יחסי הכוח ולהתחקות אחריהם על כלל צורותיהם, ולא רק באלה השלטוניות והממסדיות. המדינה משתמשת בכוח כדי לכונן מערכת יחסים מסוימת עם הפרטים, כזו שתניח לה להמשיך בתפקודה ללא ערעורים. בסביבותיו של הכוח, אומר פוקו, תמיד תמצא התנגדות. מכאן, שהוא יוצא נגד התפיסה של הכוח כדכאני לחלוטין ולמעשה רואה גם אפשרות להתנגדותם של הפרטים. M. Foucault, "Power and sex" discussion with Bernard-Henri l'evy, in L. Kritzman (ed), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interview and Other Writings*, 1977-1984, Routledge, London, pp. 110-124, in pp 118-119. הציטוטים והתרגום לעברית מופיע בספרה של שרה מילס (ש' מילס, מישל פוקו, רסלינג, תל-אביב 2005, עמ' 55-56).

ידעתי, רק סיפרו לי, מיליונים, הם נחטפו כמו עגבניות. אז הרב אמר לי: 'תשמע, תרד מזה', כי אני רציתי בעצמי לצאת עם הווידאו, להקרין, וזה... אומר לי: 'תרד מזה, תשאיר את זה למשה בן לולו, אתה מוותר?' ירדתי מזה. ואז יהודית עקפה אותי, כן, כי אני אמרתי ליהודית: 'תגידי, כמה כסף את רוצה, אני יוציא מהם, ממשה בן לולו'. אומרת לי: 'אני לא יודעת'. אמרתי: 'את יכולה אפילו להוציא מאה אלף שקל, תגידי להם שיעזרו לך'. אז בועזיז, הם עקפו אותי שניהם, ו... הלכו, נפגשו עם משה בן לולו בלעדי, חתמו על הסכם אצל עורך דין, על חמש-עשרה אלף שקל. אני חושב, קיבלה בשלושה תשלומים, או בשתי תשלומים, משהו כזה. למה, אני כבר יצאתי מהתמונה, אמרתי, יהודית עקפה אותי, ובוועזיז עקף אותי, הם היו יחד כל הזמן, יצאתי מהתמונה, וזהו.

שיחתם של מונסינגו ובן לולו מעידה כי בהפצת הקלטות, הרווח הכספי היה השיקול המכריע. לדבריו של מונסינגו, בן לולו מודה בפה מלא כי מטרת ההפצה היא "להכניס קצת כסף", ומכך ניתן להסיק כי ייתכן שעניין הרווח היה מבחינתו חשוב אף יותר מהשיקול הדידקטי. בבסיס הוויכוח הכלכלי-הפוליטי בין מונסינגו לבן לולו עומדת סיגאוקר, שבמסגרתו של ההיפוך הקרנבלי הופכת ממקורבת לרב בצרי שוב לכלי שישרת את צורכי ההגמוניה. מונסינגו, שנתפס בתחילה כ"אמרגנה" של סיגאוקר וכמקורב אליה, מבקש להחזיר את השליטה לידיו תחת מסווה של דאגה לאלמנה הנזקקת ("תראה, הבחורה סובלת מזה, היא צריכה גם כן משהו"). הוא פונה לסיגאוקר, בניסיון לשכנעה להשאיר את העניינים הכלכליים בשליטתו. כמי שמודע למצוקתה של יהודית, הוא מבקש לשכנעה באמצעות הפגנת יכולת שליטה כספית, ומחשש לאיבוד השליטה בה הוא מציע לה: "אני יוציא מהם". יהודית אינה מתרצה, וכמוהו בן לולו, הדוחה את הצעתו לסייע.

מונסינגו מתאר את המתרחש מאחורי הקלעים מן ההיבט הכלכלי ואת יכולת ההשתקה של מייצגי הכוח באמצעות תשלום סמלי. לדבריו, באמצעות "קצת כסף" בן לולו מבקש לקנות את זכויותיה של סיגאוקר באופן חוקי, כך שלא יהיה לה פתחון פה בכואה למחות כנגד עוולות כלכליות ואישיות בהמשך הפרשה. כך, יצוין שוב, אכן נעשה, באמצעות החוזה בין יהודית לעמותת "איחוד הלבבות", גם היא בחסותו של הרב בצרי. מונסינגו חש כמי שהופקע ממנו הנכס הכלכלי שהיה תחת חסותו עד כה. "יהודית עקפה אותי", הוא מספר, ותולה את תנאי ההסכם המשפטי, את דרך התשלום המביכה ואת הסכום הזעום שקיבלה יהודית, בהחלטתה של האחרונה להפנות לו עורף. עלבוננו החרף מנטישתם של יהודית ובוועזיז עולה גם מחזרתו המילולית על אופן חברתם של יהודית ובוועזיז כנגדו: "עקפו אותי שניהם", "נפגשו [...] בלעדי", "יהודית עקפה אותי", "בוועזיז עקף אותי", "יצאתי מהתמונה".

מונסינגו מצוין בדבריו אלו מספרים שנראים מעט מופרכים ולא עקביים. בתחילה טען כי נמכרו מעל מאתיים אלף קלטות, ולאחר מכן טען למיליוני קלטות "נחטפו". לשון גוזמה זו מעידה אף היא על עלבוננו של מונסינגו, המנסה להדגיש בסכומים מופרכים אלה עד כמה הייתה יהודית יכולה להרוויח אילו הייתה משאירה אותו כ"אמרגנה", ומדגיש שוב ושוב את ההיבט הכלכלי שמאחורי "עסקי הדיבוק".

האינטראקציה בין קולה של יהודית לקולות ההגמוניה הדתית וההגמוניה החילונית-תקשורתית יוצרת רב-דיבוריות של מעמדות חברתיים שונים, כאשר כל אחד מן הקולות מבקש לעמוד במרכז הסיטואציה ולכוונה כך שתשרת אותו ואת צרכיו. ההיפוכים הרבים בפרשה מלמדים אף הם על אופייה האמביוולנטי ועל משחק וחילוף מתמידים בסמלי האליטות. נדמה לי כי מן הדברים שנפרשו לעיל ניתן לראות בבירור כיצד באים לידי ביטוי ייצוגי המאבק המעמדי בעת טקס הוצאת הדיבוק, ובעיקר בתקופה שלאחר הפצת קלטות הדיבוק ברבים. כמו כן, הצגתי את יהודית כמי שמעמדתה החברתית המוחלשת אינה יכולה לדרוש שיפור מעמדי-כלכלי ראוי בחייה אלא דרך קולו הגברי של הדיבוק. יהודית, שרואה בעסקני המפלגה ובמיוחד ברכ בצרי אנשים בעלי השפעה וכוח הגמוניים, משתמשת בדיבוק ככלי תרבותי על מנת להביא לשיפור במעמדה. בה בעת, נציגי ההגמוניה הדתית עושים שימוש בקולה על מנת לחזק את מעמדם הן מבחינה פוליטית והן מבחינה כלכלית. מאפייניו החלקיים של מושג הקרנבל הבאחטיני שימש לי כנקודת מוצא לטענתי בדבר המאבק המעמדי המתמשך בסיטואציה זו, וכך קראתי בדיאלוג בין ההגמוניה הדתית לפרט מן השוליים המעמדיים את יחסי הכוחות שנרקמו מאז טקס הוצאת הדיבוק ואילך, המושפעים מהקרבה לבחירות 1999.

סיפורה של סיגאוקר אוצר בחובו כאמור ריבוי קולות המכילים התנצחות אליטיסטית והגמונית מול פרט מוכפף המורד אל שולי החברה. עם זאת, לצד העיסוק במונחים העוסקים בכוח, בהגמוניה ובשליטה, מטרתי אינה להאדיר את עוצמתו של הכוח ושל מייצגיו, אלא דווקא לאפשר קריאה מחודשת, קריאה שמייחדת לפרט יכולת לקחת חלק במאבק המעמדי וההגמוני, לפרוץ גבולות ולערער על מעמדו המוכפף. קריאה שכזו משמשת לי בתיאור דמותה של יהודית, אישה שעל אף קיומה הנדכא בשולי החברה ועל אף שתבוסתה ידועה מראש, מצליחה בכל זאת לפרוץ אל מרכזי הכוח ונאבקת בהם על מנת להביא לשינוי כלכלי, מעמדי וחברתי.

סיכום

המפגש בין ההגמוניה לפרט והדיאלוג שנוצר בניהם על רקע סיפור הדיבוק, מלמד על מאבק מעמדי-כוחני מתמשך, שבו כל צד מבקש להנחיל את ערכיו לציבור. מאבקה של יהודית לא נחל הצלחה גדולה ושינוי במעמדה היא לא השיגה, אמנם בזמן הכתרתה הקצר, עלה בידה לקבל סכום כסף לא מבוטל מההגמוניות השונות אך ניכר כי בחשיפתה שילמה מחיר אישי כבד. יהודית התקשתה להתמודד עם הפרסום שזכתה לו באמצעות כלי התקשורת ועם הבושה שליוותה אותה יום-יום. מבוכתה הרבה הביאה לעזיבתה את העיר דימונה ומעבר לשכונת מצוקה בעיר באר-שבע. בריאיון לעיתון הארץ היא מספרת: "ברחתי מדימונה, כי התביישתי להסתובב ברחוב... התביישתי להסתובב ברחובות. גם הילדים שלי התביישו, כולם התרחקו

מהם וקראו להם 'דיבוק!' 'דיבוק!'. פעם הלכתי עם כובע או עם מטפחת ראש, אבל עכשיו הבושה הביאה אותי לעזוב את דימונה ולשים פיאה".⁷¹

בקטע קצר זה יהודית שבה וחוזרת ארבע פעמים על המילה "בושה" בהטיותיה השונות. פעמיים היא חוזרת על חוסר יכולתה להסתובב ברחוב, וממחישה בדוגמה שגם הפעולות הפשוטות ביותר נמנעו ממנה בעקבות השפלתה הפומבית. הופקע ממנה המרחב הציבורי והיא נאלצת לחזור ולהיכלא במרחב פריפריאלי אחר. אמנם את המיקום הגיאוגרפי היא משנה, אך היא נשארת בתחומי הפריפריה (מדימונה לבאר שבע), הרחק ממשפחתה וממכריה.

על אף כל זאת, מאבקה היוצא דופן ראוי לציון. נחישותה וכושרה המניפולטיבי לנוע בין הקטבים המנוגדים של ש"ס ועיתון הארץ, מלמדים על יכולתה לערער, ולו אף לזמן קצר את אמות הסיפים ההגמוניים ולהעמיד את דמותה במרכז. יהודית, אישה מוכת עוני וקשיים משפחתיים, זעקה בדרכה הייחודית והמקורית את זעקת הפרט המוחלש, המתקיים בקושי רב, בשולי החברה הישראלית.

הצלחתה החלקית של יהודית במאבקה המעמדי ובניסיונה לשפר את תנאיה הכלכליים-מעמדיים, הייתה זמנית, ולא שרדה לאורך זמן רב. אך מן הדיון במאבקי הכוחות בין יהודית לרב בצרי ומייצגיו, עלה כי על אף שתופעת הדיבוק שימשה ככלי בידי הכוח הדתי, יש לראות בה בראש ובראשונה אמצעי מחאה בידי יהודית, כפרט מודרן חברתית. קולה של יהודית כסובייקט "אחר" – אישה, ממעמד כלכלי וחברתי נמוך – מושתק מחד, אך מועצם מאידך, כאשר היא משתמשת בהדהודה של תופעת הדיבוק להשגת שינוי במעמדה.

71 בר-מוחא (הערה 2 לעיל).

בן המלך וטבעת הפלא – לשון המראות של מעשייה נשית

יואל שלום פרץ

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

המעשייה היהודית-ספרדית "בן המלך וטבעת הפלא" נרשמה על ידי החוקר משה אטיאש כפי ששמע אותה בשפת לאדינו מפי מידען עלום שם בנעוריו. אטיאש רשם את המעשייה מזיכרונו, וניסח אותה בעברית בלשון גבוהה הרחוקה מדרך סיפורו של המספר העממי. היא פורסמה בספרו "נוצת הזהב"¹. ספר זה מכיל עשרים סיפורים מעיזבוננו, והוא ראה אור בשנת 1976, שלוש שנים לאחר מותו.

להלן תמצית הסיפור: בן מלך משיג טבעת פלאית המאפשרת לו לקרוא מחשבותיו של אדם ישן.² בן המלך נישא לכמה נשים, ובכל פעם מתברר לו על ידי שימוש בטבעת כי אין תוכן כברן והוא מגרש אותן. בן המלך מתאהב בבת כפר פשוטה. בניגוד לקודמותיה, היא עוברת את מבחן הטבעת בהצלחה, והוא נושא אותה לאשה. בן המלך יוצא לקרב, ובהעדרו מנסה נסיך מארץ זרה לכבוש את לב הנסיכה. היא דוחה את חיזוריו, ומצליחה בסופו של דבר להביא עליו את מותו. בן המלך השב משדה הקרב חושד באשתו כי בגדה בו, ומגרש אותה מן הארמון. הנסיכה מתחפשת לגבר, ורוכשת את אמונו של בן המלך. בן המלך חושד שמדובר באשה, ומנסה לחשוף את זהותה באמצעות שבעה מבחנים, אך אינו מצליח.³ בסיום הסיפור חושפת הנסיכה את זהותה, ומוכיחה לנסיך את היותה חפה מפשע. הנסיך מחזירה לחצר המלכות וניאות לבקשתה להשליך את הטבעת לים.

1 במאמר זה השארנו, לבקשתו של המחבר, את המילה אישה בכתיב חסר גם בגוף המאמר, ולא רק בציטטות. משה אטיאש, נוצת הזהב של ציפור הפלא: עשרים סיפורים עם מפי יהודי יוון, חיפה תשל"ו (1976), עמ' 43-53.

2 המוטיב של טבעת קסמים (D 1076) הוא מוטיב נפוץ בכל המרחב ההודו אירופאי, ומופיע גם בסיפורי עם יהודיים רבים. במקרה שלנו מדובר בטבעת המאפשרת לבעליה קריאת מחשבותיו הנסתרות של אדם אחר (מוטיב D 1316.4.2) המוכר כמוטיב הודי.

3 מבחנים זונים האמורים לחשוף את מינה של אשה המחופשת כגבר (H 1378) הם מוטיב נפוץ מאוד במרחב התרבות הבלקני, היהודי והלא יהודי כאחד. תומפסון מביא בספרו כמה מהם. ביניהם ראויים לציון מוטיב H 1378.1.2 (גלגל טוויה מובא. גבר אינו שת לבו אליו בעוד אשה מגלה בו עניין) ומוטיב H 1378.1.3 (הידוע מסיציליה (בחירה בין פרחים: גבר מעדיף ציפורן בעוד אשה בוחרת ורד). ראו דיון מפורט יותר בהמשך.

המעשייה שלפנינו היא מעשייה נשית מובהקת; אף שהיא נפתחת בסיפור חייו של בן המלך ובפרשת נישואיו לארבע נשים, הגיבורה הראשית של המעשייה היא בסופו של דבר אותה בת כפר שהוא נושא לאשה, ושנאלצת להתמודד עם החיים כחצר המלכות.

דב נוי הגדיר את המונח 'מעשייה נשית' כמעשייה הרווחת בחברה נשית, מסופרת מפי נשים לנשים, תכניה נשיים ויש לה מסר נשי המיועד לנשים.⁴ הסיפור שלנו מתאים להגדרה זו, אף שאין בירינו נתונים על השתלשלותו בחברה היהודית-ספרדית. הוא אכן מכיל תכנים נשיים, יש בו מסר המיועד לנשים וניתן לשער שהוא גם סופר בחברה נשית על ידי נשים.⁵

בסיפור מופיעות שלוש דמויות גבריות: המלך, בן המלך והנסיך הזר, המנסה לפתות את הגיבורה.

מספר הדמויות הנשיות הוא רב יותר, והוא כולל את גיבורת הסיפור, אמה הכובסת, אמו של בן המלך והזקנה המרשעת.

ניתן תחילה דעתנו על הדמויות הגבריות. המלך כמעט ואינו ממלא תפקיד בסיפור. הוא נזכר בתחילתו כמי שמונע מבנו לצאת אל מחוץ לתחום השגחתו, ופעם נוספת כמי שהחליט יחד עם המלכה להשיא אשה לבנם. באפיזודה הראשונה בא לידי ביטוי המוטיב האדיפאלי השכיח מאוד במעשיות התבגרות – תהליך התבגרותו של בן המלך, התמרדותו כנגד רצונו של האב ויצירתו לעצמאות. לאחר האזכור השני יורד המלך כליל מבימת העלילה. קולו נאלם, ואיננו שומעים עליו יותר. גם כאשר יוצא הבן לקרב ומותיר את רעייתו לברה, אין המלך מופיע. כך יוצר המספר סיטואציה שבה נאלצת הנסיכה הצעירה להתמודד בכוחות עצמה עם פיתויו של הנסיך הזר.

הדמות הגברית השנייה, בן המלך, מניעה את העלילה. בן המלך מגיע לבגרות. הוא מקבל החלטות, אך רבות מהחלטותיו הן החלטות פזיזות. היועץ הצמוד שלו הוא אמו, המלווה אותו בכל צעדיו. האם אומנם מוכיחה אותו על החלטותיו השגויות ותומכת בו בניסיונותיו לגלות את סודותיה של הנסיכה, אך השפעתה עליו מוגבלת. היא אינה יכולה להכריח אותו לשמוע לה ואין היא יכולה להתנגד למעשיו.

הדמות השלישית היא דמותו של הנסיך הזר. הוא מופיע כאן בדמות המפתה, המנסה להפיל את הנסיכה ברשתו והמשלם על כך בחייו. לאחר מותו תופסת הנסיכה את מקומו ומשחקת בכישרון רב את דמותו הגברית.

מה ניתן לומר על הדמויות הנשיות? המלכה, כפי שנאמר לעיל, היא דמות פעילה, אך מוגבלת בכוחה, בהיותה אשה טיפוסית החיה בחברה פטריארכאלית. הכובסת, אימה של הנסיכה, אף היא מצוירת כדמות כנועה חסרת כוח.

4 דב נוי, "מעשיות-עם במשפחה יהודית טוניסאית", הגות עברית בארצות האיסלם, ירושלים 1981, עמ' 188-181.

5 עוד בעניין זה ראו מאמרה של תמר אלכסנדר, "חנינת-אללה: נוסח יהודי-תימני של סיפור סינדרלה ומקבילותיו", פעמים, 53 (סתיו תשנ"ג), עמ' 124-148, ובמיוחד את הערה 33 במאמרה.

מי שחורגת מן המוסכמות המקובלות של התנהגות נשית היא האשה המתוארת על ידי אטיאש במילים "אחת מאלו 'הזקנות המרושעות'". יש לשער שהמילה שהשתמש בה המספר במקור, בלאדינו, הייתה ברובה (brusha).⁶ הברושה (ברוחה בספרדית) הוא שם כולל הניתן בלאדינו הן למכשפה והן לזקנה מרשעת וחתרנית המתנהגת כמכשפה (או אולי, אם להשתמש במילת הסלנג המתאימה לה יותר מכול, היא בבחינת מכשייפה). זוהי דמות שלילית הנתפסת כמי שחותרת תחת אושיות החברה ומעוררת ריב ומדון. היא עומדת ברשות עצמה ואינה סרה למשמעתו של איש.

בחברה הפטריארכאלית האשה אמורה להימצא תמיד תחת חסות; בנעוריה היא בחסותם של הוריה, והיא יוצאת מחסות זו רק כאשר היא מתחתנת, ואז היא נכנסת תחת חסותו של בעלה. לאשה עצמאית אין מקום בחברה הפטריארכאלית. נשים העומדות ברשות עצמן נתפסות כאיום על סדרי החברה, והן מוקעות על ידה. כך למשל נטבעו בתלמוד במסכת סוטה המונחים "בתולה צליינית", כלומר בתולה המרבה להתפלל, ו"אלמנה שובבית"; אלמנה שעומדת ברשות עצמה ומרבה לבלות עם שכנותיה [שובבית היא המלה הארמית לשכנה]. לתפיסתו של התלמוד שתיהן הן בגדר "מבלי עולם".⁷ רש"י בפרשנותו לקטע זה בתלמוד אומר: "הרי אלו מבלי עולם – שאינן אלא נואפות ומכשפות ומראות עצמן כצדקניות שלא יבדקו אחריהן".⁸ בסיום הדיון התלמודי בסוגיה זו מובאת דוגמה לבתולה צליינית בשם יוחני בת רטיבי. הסיפור על מעשייה אינו מופיע במסכת עצמה, אלא בפירושו של רש"י לטקסט:

יוחני בת רטיבי – אלמנה מכשפה היתה, וכשמגיע עת לידת אשה היתה עוצרת רחמה במכשפות, ולאחר שמצטערת הרבה [הכוונה לילודת] היתה אומרת: "אלך ואבקש רחמים, אולי תשמע תפילתי". והולכת וסותרת כשפיה, והולד יוצא. פעם אחת היה לה שכיר יום בביתה, והיא הלכה לבית האשה היולדת, ושמע השכיר קול הכשפים מתקשקשין בכלי כמו שהולד מקשקש במעי האם, ובא ופתח את מגופת הכלי והכשפים יצאו, והולד נולד, וידעו כי בעלת כשפים היא.⁹

על פי הדיון התלמודי, לא כל בתולה צליינית ואלמנה שובבית הן בהכרח בגדר מבלי עולם. שתי הדוגמאות המובאות בדיון הן דווקא דוגמאות חיוביות לנשים שאינן פורקות עול, אך

6 משיחה עם חוקר הלאדינו ד"ר אבנר פרץ נראה שזה המונח שהשתמשו בו בלאדינו. המשמעות של המילה brusha על פי מילונו היא 'מכשפה', 'מכשפה', מרשעת, אשה רוחה כמראה'. ראה: אבנר פרץ וגלדיס פיימנטה, המילון המקיף ללאדינו-עברי, מעלה אדומים 2007, עמ' 75.

7 תלמוד בבלי, מסכת סוטה, כב ע"א א.

8 רלה קושלבסקי כותבת בספרה: "יתכן שרש"י מקשר בינן לבין המכשפות מאשקלון, המוזכרות בגרסת הסיפור שבמסכת סנהדרין מד ע"ב, במגמה לבאר את הכללתן בקטגוריה של 'מבלי עולם'". ראה: רלה קושלבסקי, סיגופים ופיתויים: הסיפור העברי באשכנז – כ"י פרמא 2295 (דה רוסי 563), ירושלים תש"ע 2010, עמ' 61.

9 פירוש רש"י לתלמוד בבלי, מסכת סוטה, כב ע"א.

בימי הביניים מושם הדגש דווקא על סיפור יוחני בת רטיבי שהובא לעיל. אלישבע באומגרטן, במאמרה העוסק בנושא ההתחסדות,¹⁰ דנה בגלגוליו של הסיפור בימי הביניים, ומצביעה על כך שמפרשי הסיפור מבטאים מחאה כללית נגד התנהגות חסודה של נשים ומקשרים אותה לענייני זנות וכישוף.

ניתן לומר שאותה בתולה זקנה המוקעת כמכשפה היא אב טיפוס לדמותה של הזקנה המרשעת בסיפורנו.

עתה, משסקרנו בחטף את הדמויות המשניות, נתבונן לעומק במעשיה של הגיבורה. עלילת הסיפור מתרחשת בחברה פטריארכאלית, חברה שבה מקבלי ההחלטות הם הגברים. לנשים בחברה הפטריארכאלית יש מקום מוגדר: הן אמורות להתנהג על פי דפוסי ההתנהגות שנקבעו להן על ידי הגברים. גיבורת הסיפור שלנו אינה חריגה. כאשר היא מושלכת מן הארמון, היא מוצאת את עצמה במצב בלתי אפשרי, מצב של אשה חסרת אמצעים שאיש אינו נותן לה חסות. כאשר היא מוגבלת מאוד באפשרויותיה ובמעשיה. רק בשעה שהיא מתחפשת לגבר היא יכולה לפעול בצורה אקטיבית.¹¹

באיזה אופן יכולות אם כך נשים להתמודד בהצלחה עם הקשיים שמערימה בפניהם החברה הגברית?

בסיפור שאנו דנים בו באות לידי ביטוי, לדעתי, ארבע דרכי התמודדות:

א. שימוש בעורמה.

ב. ניצול חולשותיו של הגבר שהן מתמודדות אתו.

ג. שימוש בקסם הנשי – הגופני והארוטי.

ד. הסתמכות על האחווה והסולידאריות הנשית.

ננסה לראות כיצד גיבורת הסיפור עושה שימוש בדרכים אלו.

בתחילת הסיפור נמצאת הגיבורה במצב נחות. לבעלה הטרי יש שני יתרונות עליה: ראשית הוא בן למעמד האצולה, בעוד שהיא באה מדלת העם, ושנית הוא מחזיק בידו טבעת המאפשרת לו לגלות את צפונותיה, טבעת שכבר עשה בה שימוש בעבר, בעת שהחליט לגרש את שלוש נשותיו הקודמות למחרת יום החתונה. הגיבורה שלנו מוצאת את דרכה לבית המלכות בגלל תכונות אופייה: היא צנועה, שומרת על נקיון גופה ובגדיה ומצייתת בצורה עיוורת לגחמותיו של בעלה. בתחילת הסיפור היא מגלמת אם כך את הסטריאוטיפ הנשי האידיאלי שקבעה החברה הגברית, וכך היא מוצאת מסילות ללבה של בעלה ומצליחה במקום שנכשלו קודמותיה. בהמשך הסיפור, בן המלך, בעלה ונותן חסותה, עוזב את הארמון, והיא מוצאת עצמה במצב המסוכן של אשה חסרת מגן (ראינו כבר שהדמות הגברית שנותרה בארמון, המלך, אינה

10 אלישבע באומגרטן, "מעשה במתחסד" ו'מעשה במתחסרת': אדיקות דתית בימי הביניים בפרספקטיבה מגדרית", בתוך: אלישבע באומגרטן, רוני ויינשטיין, אמנון רוז-קרקוצקין (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה: מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים תשע"א, 2011, עמ' 68-90.

11 ראה הערה 15 בהמשך.

מופיעה כלל). גם הסתגרותה בתחומי הארמון אינה מגנה עליה מפני פגיעתם של גברים. די בכך שהיא יושבת בחלון ומתבוננת אל הים כדי שתיחשף לסכנה של חילול כבודה בידי גבר זר.

בספר שמואל נאמר על מיכל: "ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון"¹². לרבותינו די היה בכך שהמקרא השתמש בצורת הפועל נשקפה במקום השקיפה, כדי לייחס למיכל התנהגות בלתי הולמת: נשקפת, כלומר גורמת לאחרים להשקיף עליה ולהתבונן בה, ולא רק משקיפה בצורה סבילה. במסכת מגילה מוזכרות ארבע נשים שכל אחת מהן זינתה (כלומר פיתתה גברים) באמצעות תכונותיה: "תנו רבנן: רחב בשמה זינתה, יעל בקולה, אביגיל בזכירתה, מיכל בת שאול בראייתה"¹³.

רחב הזונה פיתתה את הגברים באמצעות שמה הרומז על פתחה הרחב. יעל, אשת חבר הקיני, פיתתה את סיסרא לסור לאוהלה באמצעות קולה, ואביגיל, אשת נבל הכרמלי, פיתתה את דוד בהיותה עדיין אשת איש, בכך שאמרה לו: "וְהִיא כִּי יַעֲשֶׂה ה' לְאֲדָנִי כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר אֶת הַטּוֹבָה עֲלֶיהָ וְצִנָּה לְנֶגֶד עַל יִשְׂרָאֵל [...] וְהִיטֵב ה' לְאֲדָנִי, וְזָכַרְתָּ אֶת אִמְתְּךָ"¹⁴. לורה מאלווי, מרצה לקולנוע ולתקשורת, מתייחסת במאמרה "עונג חזותי וקולנוע נרטיבי" למבטו הסקופופילי של הגבר, העונג שבשימוש באדם אחר כאובייקט לגירוי מיני דרך חוש הראייה, במקביל לעונג, הנתפס כנשי והנובע מלהיות אובייקט להסתכלות: "בעולם המסודר על פי חוסר שוויון מיני", אומרת מאלווי, "עונג בהתבוננות פוצל בין פעיל/זכר וסבילה/נקבה. המבט הגברי המכריע מקריץ את הפנטסיה שלו על גבי הגוף הנשי, המסוגנן בהתאם לכך. בתפקידן האקסהיביציוניסטי המסורתי, נשים הן בו בזמן מושא להתבוננות ומוצגות לראווה, כשהופעתן מקודדת כדי ליצור אימפקט חזותי ומיני חזק, ועל כן ניתן לומר שמשתמעת מהן תכונה של אמורות-שיסתכלו-עליהן [to-be-looked-at-ness]. אשה המוצגת כאובייקט מיני היא מוטיב מרכזי של חזיון הראווה הארוטי"¹⁵.

הגיבורה שלנו אפילו לא נשקפה. היא השקיפה בלבד, אך די היה בכך כדי לעורר את תשומת לבו של המפתה. ועוד: כאשר בן המלך משקיף מחלון הארמון אל הרחוב, מבשר דבר זה את תחילת עצמאותו כגבר, את יציאתו לחיים. לעומת זאת, כאשר הנסיכה משקיפה מן החלון היא מסכנת את עצמה כאשר מעניין להשוות גם בין ההרהורים העולים במוחה של הנסיכה בעת שהיא משקיפה אל הים לבין המחשבות החולפות בראשו של הנסיך הזר המתבונן בה באותו רגע עצמו מן האוניה שלו: הנסיכה מביטה למרחקים בגעגועים ובציפייה לשובו של בעלה. הנסיך הזר, לעומת זאת, מביט בה, ובלבו חולפות מחשבות של פיתוי ותאוה. המספר משתמש באותה מילה – עצבות – כדי לתאר את רגשותיהם של השניים. אך עצבותה של

12 שמואל ב' ו, טז.

13 תלמוד בבלי, מסכת מגילה, טו, ע"א.

14 שמואל א' כה, ל-לא.

15 לורה מאלווי, "עונג חזותי וקולנוע נרטיבי", 1975, בתוך: ללמוד פמיניזם: מקראה, תל-אביב 2006, עמ' 125.

הנסיכה נובעת מגעגועים, בעוד שעצבותו של הנסיך הזר נובעת מן התסכול שהוא חש בגלל שאין היא בהישג ידו.

כדי להתמודד עם מצבה החדש כאשה חסרת מגן היא נאלצת לפנות לדרך העורמה: לדרוש מן המאהב דרישות בלתי אפשריות. ושימו לב שעורמה זו עומדת כנגד עורמתה של הזקנה, המוצאת דרך להיכנס לארמון ולזכות באמונה של הנסיכה, בהציגה עצמה כקרובת משפחה ובהביאה לה מתנות.

הנסיכה שלנו הוצגה בתחילת הסיפור כאשה כפרית פשוטה ותמימה, אך בפגישתה עם הזקנה המרשעת מוצג צד חדש באופייה. מתברר שגם היא עצמה בקיאה בדרכי עורמה (או שמא רכשה עורמה זו בעת שהותה בארמון המלכותי). היא אינה נופלת ברשתה של הזקנה, ומזהה מיד את כוונותיה:

הנסיכה הבינה, כי אחת "הזקנות המרושעות" לפניה. הערימה עליה ואמרה: "אם נכונים דבריך, הגידי לי שביבנה סמוך לארמוני פלטיץ יפה וגדול משלי, יקיפנו גן גדול ובאמצעיתו יבנה בריכה שבה מי ורדים. מסכיב לבריכה אני רוצה שורת עציצים עם קרפולי (ציפורני) זהב. ארון מדומה יוצמד לכותל המשותף, וממנו שבעים מדרגות לשם ירידה לחדרו. אם ימלא משאלותי אלו, אהיה לו לאשה".

המתנות שמביאה הזקנה לנסיכה הן בשמים וסבונים. היא מנסה להשפיע עליה ולשכר את חושיה באמצעות ריח. בהמשך נראה שהנסיכה משתמשת בתחבולה דומה, בריכת מי ורדים, כדי לשכר את בעלה ולהקהות את חושיו.

אבל כבר כאשר היא מציגה את דרישותיה למאהב היא כוללת בתוכן לא רק את הקמת הארמון, אלא גם את הקמת הגן המאוד מיוחד שבו, עם בריכת מי הוורדים ופרחי הציפורן הזהובים. היא אינה יודעת עדין אם בכלל יעלה בידו להקים את הארמון לפני שובו של בעלה, אך היא מתכננת את הדברים מראש וכבר חושבת על העתיד.

הזכרנו קודם את אביגיל, שעל פי חכמי התלמוד זנתה בזכירתה, כלומר רמזה לדוד שלא ישכח אותה כאשר יעלה לכס השלטון ויהיה למלך וכשהיא עצמה תיפטר מנבל אישה, וייקח אותה לו לאשה. בהקשר לכך מושם בפיו של ר' נחמן פתגם עממי: "שפיל ואזיל בר אווא ועינוהי מיטייפי" – "משפיל והולך הברווז ועינו צופות"¹⁶, כלומר הברווז צועד כשראשו מושפל, אבל עינו צופות למרחוק, למצוא דברים נוספים. כך גם אביגיל וכך גם הגיבורה שלנו, שתיהן מתכננות מראש את מעשיהן. הצגת הנסיכה כמי שמתכננת את מהלכיה זמן רב מראש חוזרת ומדגישה את האפיונים שלה כאשה. לעומת זאת בעלה, בן המלך, מקבל לאורך כל הדרך החלטות ספונטניות פזיזות מבלי לחשוב על העתיד. דומה שגם כאן אנו פוגשים באותם סטריאוטיפים גבריים ונשיים המקובלים בחברה הפטריארכאלית ומקבעים את מקומו המגדרי של כל אחד מן המינים בתוכה.

16 תלמוד בבלי מסכת מגילה, יד ע"ב.

אנו למדים, אפוא, כיצד אפיונים מגדריים סטריאוטיפיים קדומים ממשיכים להתקיים גם בנרטיב הסיפורי של תחילת המאה העשרים וממשיכים הלאה עד ימינו אלה. כאשר מתברר לנסיכה כי עלה בידו של המאהב למלא אחר כל דרישותיה, היא נוקטת בתחבולה חדשה: ניצול חולשותיו של הגבר המחזר אחריה. במשך שבעים לילות היא מגבירה עוד ועוד את אש התשוקה היוקדת בלבו אליה. כל יום היא שופכת שמן על המדורה ומעצימה את תאוותו, עד שהוא מגיע לנקודת השבירה ומת משרון לב. המספר מפליא לרקום את הסיפור, בתארו לפנינו ביד אומן את הדהוד הקבקים במנהרה, הדהוד המטריף את דעתו של המאהב:

בלילה נעלה הנסיכה קבקים כבדים, פתחה את דלת הארון המדומה, ירדה מדרגה אחת, אך באותו רגע נשמע קולה האומר: "הנני גברתי, מה בקשתך? הריני באה מיד". היא עלתה שוב מדרגה ונעלמה בחדרה.

הנסיך ששמע את הצעדים והקריאה חשב להתפוצץ, אך נאזר בסבלנות וציפה ללילה השני ואוזנו נטויה לכל רחש. והנה הוא שומע צעדיה. והיא יורדת מדרגה אחת ועוד מדרגה, ושוב נשמע קולה: "הנני, גברתי. אני באה מיד". עלתה שתי מדרגות ודממה נשתררה סביב. הנסיך המסכן צנח כולו רועד על הספה, אחוז ייסורי-לב.

אל נאריך יותר ואל נרבה דברים. לילה לילה הייתה הנסיכה יורדת ומוסיפה מדרגה ואחר כך נשמעה קריאה והיא חזרה בה. והנסיך האומלל נהרס והולך מכליון-לב. הנה בא הלילה בו ירדה שבעים מדרגות. הנסיך שומע: "תך! תך!" ולבו דופק כפעמון. עוד רגע, והיא תיכנס. אולם אך דרכה רגלה במדרגה האחרונה, קראה שוב ואמרה: "כן, גברתי. הנני פה. אני אצה ובאה אליך". ובקבקביה עלתה במדרגות: "תך, תך, תך, תך", והנסיך המסכן נשבר לבו בקרבו. הוא צנח ארצה כשור שחוט, ללא רוח חיים.

עם מותו של המאהב היא נאלצת להתמודד עם בעיה חדשה, כיצד להסתיר את גופתו ולזכות בארמונו, וגם לבעיות אלה היא מוצאת פתרון.

היא אינה יודעת מה צופן לה העתיד. היא גם אינה מודעת למציאותה של הטבעת מגלת הצפונות בידי בעלה. בנקודה זו של הסיפור עדיין לא ברור לה אם יהיה לה צורך בארמון ובגן. נטילת המפתחות היא רק אמצעי ביטחון נוסף למקרה שמשוהו ישתבש.

ואכן, אף שבעלה שב בשלום משדה הקרב, היא עצמה לא הגיעה עדיין אל המנוחה ואל הנחלה. היא נשארה נאמנה לבעלה, והתמודדה באומץ לב ובעורמה עם המאהב. אך לבה נוקף אותה על כך ששמירת תומתה ונאמנותה עלו לו למאהב בחייו וברכשו. היא חשה רגשות אשמה, אך היא שומרת אותם בלבה. היא אינה מעלה על דעתה שלבעלה יש אפשרות לגלות את מה שלא עבר את דל שפתייה.

באפיוורה הבאה, לאחר שנדמה היה לה כי תמו תלאותיה, היא שבה ונופלת מאיגרא רם לבירא עמיקתא – מגג גבוה לבור עמוק. ושוב עליה להתמודד עם המצב המסוכן ביותר בחייה של אשה בחברה הפטריארכאלית: חיים ללא אמצעי קיום וללא נותן חסות גברי שיפרוש עליה את כנפיו. בנקודה זו היא מגלה תושייה חדשה: כדי לשרוד בתוך עולם גברי עוין ומסוכן עליה

להתחזות לגבר. מבחינתה זהו פתרון אידיאלי: היא הכינה מראש את האמצעים שיסייעו לה בכך. אך המשימה אינה פשוטה כלל וכלל: עליה לאמץ לעצמה זהות גברית. בן המלך הפוגש בה מתפעל מחוכמתו של הנסיך המדומה ומחן הליכותיו, אך בתת הכרתו הוא יודע כי משהו אינו כשורה.

חזר בן-המלך אל אמו ואמר לה: 'התוודעתי לשכננו הנסיך האורח. פניו יפים כל כך, תלבושתו הדורה כל כך ושיחו מלא חן כל כך, שחוששני כי איננו גבר, אלא אשה מחופשת'.

מספר הסיפור רומז לנו פה שעם כל רצונה הטוב היא אינה יכולה לשחק את תפקיד הגבר באופן מושלם. התכונות הנשיות שלה מסגירות אותה. דומה שיש כאן אמירה כוללת יותר: בתפיסתה של החברה הפטריארכאלית יש לכל אחד משני המינים מערך תפקידים מוגדר ואופני התנהגות מוגדרים, המפרידים ביניהם ומנציחים את הפער. כל ניסיון לחצות את הקווים הוא בגדר איום על המצב הקיים. ההתחזות היא פתרון זמני בלבד.

טובה רוזן, בספרה "ציד הצביה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים", מתייחסת בהרחבה לנושא הטרנסווסטיה כפריעת סדר ומקדישה לו פרק שלם. בהתייחסותה לנושא הסימבוליזם המגדרי של הלבוש בתרבות הערבית-המוסלמית היא מצטטת את דבריו של עבד אלווהאב בוהדיבה, ואומרת: "במערכת התיאולוגית עצמה, הציות לתקנות הלבוש מנוסח כציווי דתי. כדי להגשים את כוונות האל צריך אפוא הגבר 'לממש את גבריותו', ואילו על האשה מוטלת החובה 'לקבל את נשיותה' – וזאת יעשו על ידי לבישת הביגוד 'הנאות' לכל אחד מהם. לבישת בגדי המין השני מהווה 'פריעת סדר חמורה, מקור הרוע והאנרכיה'" (ההדגשה שלי).¹⁷

אף שבחברה יהודית-ספרדית עסקינן, דומה שדברים אלה עולים בקנה אחד עם מה שנרמז לנו בסיפור. יתרה מזו: הנסיך מגייס לעזרתו את הידע הנשי של אמו. יש כאן מעין הקבלה למעשיו של המאהב שגייס לעזרתו את הדמות הנשית של הזקנה המרשעת. הנסיכה מתמודדת לא רק עם האינסטינקטים של בעלה, אלא עם שורת מבחנים שמוצעים לבעל על ידי אשה אחרת, אמו ובעלת בריתו של בעלה. היא מערימה על שניהם מכיוון שהיא יודעת לנצל את האמצעים שברשותה: אותה מנהרה שאפשרה לה להביס את המאהב משמשת אותה כעת בדרך שונה, כדי להערים על הבעל.

ואם כבר הזכרנו את אמו של בן המלך, כדאי שניתן דעתנו לתגובתה על גירושה של הנסיכה מן הארמון. כאן באה לידי ביטוי אחוות הנשים; אף שהיא ניצבת לצדו של בנה ותומכת בו, היא אינה יכולה שלא להוכיח אותו על התנהגותו. אמנם לא נאמר לנו דבר וחצי דבר על טיב היחסים שבין המלכה לכלתה, אך עתה, בעת משבר, מתעוררים בלבה של האם רחמים

17 טובה רוזן, ציד הצביה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב 2006, עמ' 233. רוזן מצטטת את דבריו של בוהדיבה בספרו: Bouhdiba Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, London, 1985, עמ' 30-35.

על הכלה המסכנה שהושלכה לרחוב על לא עוול בכפה. היא כאשה יודעת כמה קשים עלולים להיות חייה של אשה הנזרקת לרחוב, ורחמיה נכמרים עליה. היא עושה כל מאמץ לשכנע את בנה לחזור בו מהחלטתו, וכשהוא אינו יכול לעמוד בפני הפצרותיה, הוא פשוט בורח מחדרה ומסתלק מבלי לומר דבר.

ההצגה האמביוולנטית של דמות המלכה, הנקרעת ביו רצונה לסייע לבנה לבין אהרתה לכלתה, מעניינת מאוד. בעולם הפולקלור היהודי-ספרדי תופסים יחסי חמות-כלה מקום נכבד. תמר אלכסנדר, בספרה 'מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי', מקדישה פרק שלם לקשרי הגומלין בין נשים במשפחה אחת.¹⁸ אמנם היא מתייחסת שם בעיקרו של דבר למערכת היחסים בין אם ובתה, אך גם במערכת יחסים זו ניכרת האמביוולנטיות ביחסה של האם: מצד אחד הרצון לעמוד לצד בתה ולתמוך בה, ומצד שני הצורך לבקר אותה על דברים שאינם מוצאים חן בעיניה.¹⁹

בהקשר זה אומרת אלכסנדר את הדברים הבאים: "היחסים בין האם לבת נעים מקרבה לרחוק, מברית ליריבות, בהתאם לסיטואציות השונות שבהן הן מצויות [...] בתוך המשפחה קיימת ברית בין הנשים כנגד הגברים, אולם יש גם ניגודים בין אשה לאשה".²⁰

המבחנים שמציעה המלכה לבנה כדי לברר אם מדובר בגבר או באשה משקפים את התכונות הסטריאוטיפיות שמייחסת החברה הפטריארכאלית לכל אחד משני המינים כדי להדגיש את ההפרדה ביניהם: אופי חיתוך הלחם, תשומת הלב השונה לרכושו של הזולת – דריכה על השטיחים במגפיים מטונפים מול הסרתם – סדר וניקיון, מבחן עלי הוורדים האמורים להבדיל בצורה "מדעית" אובייקטיבית בין המינים, ובהמשך מבחן ההליכה בשוק בסמוך לדוכנים המציגים פריטים נשיים, שמלות ותכשיטים, שאמורים לעורר את סקרנותו ולמשוך את מבטיו של הנסיך אם הוא אכן מתחזה.

מבחנים דומים מוכרים לנו ממדרשים על מערכת היחסים בין שלמה המלך למלכת שבא. באחת החידות שמציגה מלכת שבא לשלמה היא מבקשת ממנו להבדיל בין גברים ונשים, וכך היא לשון המדרש:

[ועוד] דוגמא אחרת עשתה [מלכת שבא], הביאה לפניו תינוקות בקומה אחת, ובכסות אחד, אמרה לו: "הפרש לי מאלו זכרים מנקבות".

רמז לסריסו והביאו לו אגוזים וקליות, התחיל מפזרם לפניהם. זכרים שלא היו מתביישין היו נוטלים בבגדיהם, ונקבות שהיו מתביישות היו נוטלות בסודריהן:

18 תמר אלכסנדר, מילים משביעות מלחם: לחקר הפתגם הספרדי-יהודי, ירושלים ובאר-שבע תשס"ד, עמ' 61-92.

19 לדוגמה הפתגם שרשמה תמר אלכסנדר מפי אמי, רבקה פרץ ז"ל: "Mama i devantal tapan muncho mal" – "אימא וטינור מכסים על כל חטא", פתגם המבטא מצד אחד את הסולידריות של האם עם בתה, ומצד שני את הביקורת שיש לה עליה. ראה שם, עמ' 68.

20 שם, עמ' 82-83.

אמר: "אלו זכרים ואלו נקבות!"
 אמרה לו: "בני, חכם גדול אתה."²¹

דומה שמדובר כאן לא רק בחידה גרידא המבקשת לבחון את חוכמתו של שלמה. כבר בטקסט המקראי אנו מוצאים רמזים לכך שהמפגש בין שלמה למלכת שבא נשא אופי ארוטי.²² המדרש פיתח מגמה זו, וכך למשל מפרש רש"י את הפסוק 'וְהַמֶּלֶךְ שָׁלְמָה נָתַן לְמַלְכַת שְׁבָא אֶת כָּל חֶפְצָה אֲשֶׁר שָׁאַלָה': "כל חפצה – בא אליה ונולד ממנה נבוכדנצר" (רש"י, על מלכים א' י, יג). בחידה המדרשית שצוטטה לעיל יש מעין התרסה של מלכת שבא כנגד שלמה, כמו ביקשה לומר לו: אתה מלך ואני מלכה, ולא תוכל להצביע על שום הברל הקיים בינינו, כשם שלא תוכל להצביע על הברל בין הזכרים והנקבות שאני מציגה בפניך. כלומר, יש כאן רמז לדרישת שוויון בין המינים. הצלחתו של שלמה לפתור את החידה בהסתמך על הברלי התנהגות של גברים ונשים מדגישה את אי-השוויון ואת החזרת הסדר הפטריארכאלי על כנו. הברלי התנהגות לכשעצמם אין בהם כדי ליצור אי שוויון בין גברים ונשים, אך התפיסה הפטריארכאלית עושה בהם שימוש על מנת להדגיש את עליונותו של הגבר, ועל כן הרתיעה מפני שוויון בלבד, או מופע של אשה בבגדי גבר, מבטאת חשש עמוק יותר מפני פריעת הסדר ההירארכי הקיים בחברה פטריארכאלית. עכשיו מגיעה העלילה לשיא חדש: הזמנה לבית המרחץ. גם ממבחן זה מצליחה הנסיכה להיחלץ בעזרת עורמתה.

יצאו שניהם ופניהם לבית המרחץ. שם נפגשו עם אנשי מעלה, בני וזירים ומושלים, ובהיות בן-המלך משוחח עמהם, מיהר הנסיך לרחוץ ידיו ורגליו, התנגב וישב במקומו. כאשר פנה בן-המלך אליו והציע לו להתפשט, אמר לו: "הרי כבר התרחצתי שעה ששוחחתי עם ידידיך. לא אתרחץ שנית".

בנקודה זו מן הראוי להתייחס למקבילה מעניינת מתוך מרחב התרבות היהודי-ספרדי. ברומנסה "העלמה הלוחמת" (*La donzeya gerera*) מתחפשת הבת בלבוש גבר ויוצאת לקרב במקום אביה. במרבית הגרסאות מסתיימת הרומנסה בכך שכיסוי ראשה של הלוחמת המתחזה נושר בלהט הקרב, ובן המלך, שמזהה אותה, נושא אותה לאשה. אך בגרסה יוגוסלבית שמביא ארמיסטד מתוך ארכיון הרומנסות של מננדס-פידל,²³ מהלך העלילה הרבה יותר מורכב, וכמו

21 מדרש משלי (בובר), פרשה א.

22 דינה שטיין מצביעה על כך שהתיאור המקראי אינו חוסך ברמזים ארוטיים בעיצוב המפגש (השימוש הכפול בפועל בוא: "ותבא ירושלימה [...] ותבא אל שלמה" הרמוז לעניין ביאה; הפסוק המסכם "וְהַמֶּלֶךְ שָׁלְמָה נָתַן לְמַלְכַת שְׁבָא אֶת כָּל חֶפְצָה אֲשֶׁר שָׁאַלָה", הסמכת הטקסט לעניין הנשים הזרות שלקח שלמה, ועוד). ראו: דינה שטיין, "מלכת שבא מול שלמה: חידות ופרשנות במדרש משלי א", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, טו (תשנ"ג), עמ' 17-19.

23 S. G. Armistead, *Romancero Judeo-Espnol en el Archivo Menendez-Pidal I-III*, Madrid 1978, רומנסה X4.

בסיפורנו מכיל דר־שיח בין הנסיך לאמו וכן גם שלושה מבחנים האמורים לחשוף את מינה של הגיבורה.

- מַת אֲנֹכִי תַכֶּף, אִמָּא, אוֹתִי הָאֵהֵב יִקְטֹל,
הֵן עֲלֵמָה הִיא וְלֹא גִבֵר, זוֹ שְׁנַחֲלָה נִצְחוֹן!
- הַזְמַן אוֹתָהּ וְעֶרֶךְ לָהּ מִשְׁתָּה גְדוֹל בְּאַרְמוֹן.
הֶרֶס וְלִימוֹן הֵצֵב שָׁם, תּוֹכֵל לְרֹאוֹת וְלִבְחַן:
אִם לְלִימוֹן תִּמְהַר הִיא, עֲלֵמָה הִנֵּה אֵל נָכוֹן.
כָּכֵר מְזַדְרֹו וְעוֹרֵךְ לָהּ מִשְׁתָּה בְּגַן הָאַרְמוֹן.
מִיָּד בְּבוֹאָהּ הַגְּנָה, עֶרְף הַפִּכָה לְלִימוֹן.
- מַת אֲנֹכִי תַכֶּף, אִמָּא, אוֹתִי הָאֵהֵב יִקְטֹל,
הֵן עֲלֵמָה הִיא וְלֹא גִבֵר, זוֹ שְׁנַחֲלָה נִצְחוֹן!
- הַזְמַן אוֹתָהּ וְעֶרֶךְ לָהּ מִשְׁתָּה גְדוֹל בְּאַרְמוֹן.
פֶּת וְסָכִין שָׁם הִגֵּשׁ לָהּ תּוֹכֵל לְרֹאוֹת וְלִבְחַן:
תִּבְצַע בְּחִיקָה הַלְחָם, עֲלֵמָה הִנֵּה אֵל נָכוֹן.
כָּכֵר מְזַדְרֹו וְעוֹרֵךְ לָהּ אֶת הַמִּשְׁתָּה בְּאַרְמוֹן.
מִיָּד בְּשִׁבְתָּהּ לְאֹכֵל, מְלוֹא פֶה הַלְחָם תִּזְלַל.
- מַת אֲנֹכִי תַכֶּף, אִמָּא, אוֹתִי הָאֵהֵב יִקְטֹל,
הֵן עֲלֵמָה הִיא וְלֹא גִבֵר, זוֹ שְׁנַחֲלָה נִצְחוֹן!
- הַזְמַן אוֹתָהּ וְעֶרֶךְ לָהּ מִשְׁתָּה בְּמִרְחֵץ הָאַרְמוֹן.
כָּכֵר מְזַדְרֹו וְעוֹרֵךְ לָהּ מִשְׁתָּה בְּמִרְחֵץ הָאַרְמוֹן.
כִּפְתוֹר מִתִּירָה, פּוֹרֶפֶת, מִכְתָּב בִּינְתִים תִּכְתֹּב.
מִמוֹל אֲבִירִים הַמְתִּינִי, עַל סוּס מִהֲרָה לְחַמֵּק.
- בֵּת מֶלֶךְ צְרַפֶּת הַנְּנִי, בְּקֶשׁ יָדֵי מֵאֲתוֹ.²⁴

המבחן הראשון נראה שהוא מבוסס על ריח. לא ברור מדוע אשה אמורה להימשך יותר ללימון מאשר להרס. תומפסון מאזכר בספר המוטיבים שלו מבחן דומה מסיציליה: בחירה בין ציפורן לוורד. גבר אמור לבחור בציפורן, בעוד שאשה אמורה לבחור בוורד. מכל מקום, מבחן זה מקביל במידת-מה למבחן החמישי מבין שבעת המבחנים שבסיפורנו – מבחן עלי הוורדים. קרינקה וידקוביץ' פטרוב, במאמרה על גלגולי הרומנסה 'העלמה הלוחמת' במרחב הים התיכון ובמזרח אירופה,²⁵ מביאה גרסה בוסנית שנרשמה על ידי מ' מנריק דה לרה

24 התרגום הוא מעשה ידיו של אבנר פרץ. אבנר פרץ, פרח צחור: מסע בנתיבי הרומנסה, מעלה אדומים 2007, עמ' 99.

25 Vidaković-Petrov Krinka, "La Doncella Guerrera", *Jewish Folklore and Ethnology* 25 *Review*, 15, no. 2 (1993).

(Manuel Manrique de Lara) מפיה של אסטראה כהן והמופיעה בארכיון שלו. בגרסה זו מופיע מבחן זה למבחן שבספור שלנו:

Hazle la cama de rozas, que se eche de varón;
si se amurchaban las rozas, mujer es, verón no
Esto que sintió la moza, noche entera no durmió;
tomo el *ibrik* en la boca... y las rozas afrescó;
cuando viene la mañana, las rozas frescas topó.
Ves tu, mi hijo, mi querido, varón es, mujer no...²⁶

המבחן השני ברומנסה שהובאה לעיל זהה למבחן השני בסיפורנו – אופן בציעת הלחם, אך מתווסף לו פן התנהגותי נוסף, זלילה. אכילה גסה נתפסת כהתנהגות גברית. המבחן האחרון, כניסה לבית המרחץ, זהה למבחן השישי בסיפורנו, אך האופן שבו מתחמקת ממנו הגיבורה הוא שונה.

ניתן לשער כי הדמיון בין הרומנסה לסיפור שלנו איננו מקרי, ואפשר שהוא נובע מהיכרות של מחבר הסיפור עם הרומנסה העתיקה.

המבחן האחרון האמור להבדיל בין גברים ונשים הוא מבחן ניקוי הבית. מאשה מצפים שתקפיד יותר על נקיון ביתה, ושכניגוד לגבר לא תדחה את עבודות הבית ליום המחרת. מבחן זה מאפשר למספר שלנו להעביר את כמת העלילה מן הארמון אל הגן. בתחילת הסיפור הקסימה הנסיכה את בן המלך בחן הליכותיה, בניקיונה ובנקיון בגדיה. בהמשך שבתה את לבו של הנסיך הזר בעצם מראָה.

עד לאותה נקודה עשתה הנסיכה בעצם שימוש לא מודע בתכונות הטבעיות של יופייה ואופייה. גם בתיאור פגישתה עם הזקנה המרשעת מודיע לנו המספר כי היא ניחנה בטוב לב וניאותה לקבל את מתנותיה כדי לא להכלימה. בפגישתה עם בן המלך בחנות התכשיטים היא שבה ומקסימה אותו בחן שיחה ובנועם הליכותיה, אף שהיא משחקת את תפקיד הגבר. דומה שאופייה הטוב אינו מאפשר לה לשחק את המשחק עד תום. באפיזודה המתרחשת בגן ליד בריכת מי הוורדים היא משכרת את לב בעלה ומקחה את חושיו באמצעות הריח העולה מן הבריכה. דומה שהיא גומלת לו כאן על מבחן הוורדים שהוא ערך לה. ואז מגיע רגע האמת. ברגע הנכון היא מנצלת את חולשתו – נכונותו להשפיל עצמו בפניה רק על מנת שתאפשר לו לקטוף את הפרח – כדי להטיח בפניו את האמת ולערוך את ההשוואה המתבקשת בין התנהגותו להתנהגותה.

נראה שגילוי סוד מותו של המאהב הוא עבורה בבחינת אקט תרפויטי המאפשר לה להיפטר מרגשי האשם שלה, אף שהדבר נעשה בצורה לא מודעת. מכל מקום, התרגשותה ברגע זה היא

26 ערוך לו מטת ורדים, שישכב כמו גבר; אם יקמלו הוורדים – אשה היא, לא גבר. כאשר שמעה זאת העלמה, כל הלילה לא ישנה; נטלה בפיה את המזלף... ואת הוורדים רעננה; כאשר בא הבוקר, ורדים רעננים מצא. "רואה אתה, בני יקירי, גבר הוא ולא אשה...".

כה עזה עד שהיא מאבדת את הכרתה ומתעלפת לרגליו. בן המלך משיב את רוחה (אולי הוא מזה על פניה מי ורדים כדי להחיותה, כשם שהיא הזתה מים על עלי הוורדים כדי שלא יקמלו, אף שהדבר לא נאמר במפורש בטקסט). להתעלפותה של הנערה יש גם משמעות נוספת: הניסיון לשחק את תפקיד הגבר דורש ממנה משמעת עצמית ואימוץ כל כוחותיה. דומה שרגע זה הוא נקודת שבירה עבורה: היא הקריבה כה הרבה כדי לשמור על כבודה ועל נאמנותה, בעוד שבעלה מוכן להתבזות בגלל פרח. סערת הרגשות התוקפת אותה למשמע דבריו גורמת לה לאבד את הכרתה.

אבל אולי מדובר בתחבולה? אולי היא כה חוששת מרגע הגילוי עד שהיא משתמשת באמצעי האחרון העומד לרשותה כדי לעורר את אהדתו ואת חמלתו ומביימת התעלפות? שוב מדובר בהתנהגות המיוחסת תדיר לנשים. ניתן כמובן לפרש אקט זה בשתי הדרכים שהצעתי, אך אני נוטה לחשוב שאין מדובר כאן במעשה עורמה, אלא בהתרגשותה העזה.

אי אפשר להתעלם גם מן הסימבוליקה של הגן, הבריכה ופרחי הציפורן. מאז ומתמיד סימלו גן ובריכה את הגוף הנשי. האיסור על קטיפת הפרח מסמל את איסור הפגיעה בתומתה של האשה: מותר להסתכל, אך אסור לגעת וכל שכן לקטוף. וכמובן קיימת הסימבוליקה הארוטית הברורה של המנהרה ושל החדירה והנסיגה ממנה.

וידויה של האשה גורר אחריו את וידויו של בעלה. במסגרת ההתפייסות ההדרית הוא מגלה לה את סודו – סוד הטבעת שהעניק לו לאורך כל הדרך יתרון עליה, סוד שלא חלק אפילו עם אמו. הסכמתו של בן המלך לאפשר לה להשליך את הטבעת לים משלים את ניצחונה: במסגרת מגבלותיה כאשה היא הגיעה לנקודה של שוויון רוחני בינו לבניה. היא עדיין האשה המצייתת והוא עדין הגבר השולט, אך משהו בכל זאת השתנה.

עניין זה של וידויו הדדי קיבל ביטוי מקסים בספרו של המשורר הפרסי ניזאמי, בספרו "שבע הנסיכות".

וכך נאמר בסיפור המשובץ בתוך סיפורה של הנסיכה השנייה:

פעם אחת, עת כוכב נוגה, גבוה בשמיים הבטיח אושר לכל האוהבים, ישב המלך שלמה עם אשתו בַּלְקִיס, מלכת שבא, בדיוק כפי שאנו יושבים כאן. היה להם רק ילד אחד, ילד קטן שזרועותיו ורגליו היו משותקות.

"אמור לי, שליח האל", אמרה בלקיס לשלמה, "אנו חזקים ובריאים. מדוע בננו לא בריא כמותנו? האם אין מזור לסבלו? הבה ונסה למצוא לו רפואה. בפעם הבאה כשהמלאך גבריאל יבוא אליך בשליחות, בקש ממנו לקרוא ולספר לך כל מה שרשום על אודות סוד זה בלוחות השמימיים של הגורל. יתכן ויש סיכוי להחלמתו של הילד – מי יודע?"

המלך שלמה נענה לה וימים אחדים אחר כך, כאשר הופיע המלאך, הציג בפניו את משאלתו. גבריאל הלך לדרכו, אך עד מהרה שב עם ברכות למלך. ברכות ממי? מה דעתך? מבורא כפת התכלת של הרקיע בכבודו ובעצמו! וכך אמר לו: "דע לך! שני דברים נחוצים על מנת שילדך יחזור לאיתנו, ושניהם יקרים ונדירים בעולם הזה. הבעל חייב לספר את האמת לרעייתו והרעייה לבעלה".

כאשר שמעה זאת בלקיס, היא הייתה מאושרת מאוד ופנתה אל בעלה: "חקור ושאל אותי, כדי שאשיב לך כרצון האל".

שלמה חשב רגע ואז השיב: "יפייך הוא מטרה לכל עין, אך את עצמך, כלום חשת אי פעם תשוקה למישהו אחר זולתי?"

"תרחק ממך כל עין רעה!" השיבה בלקיס, "עבורי אתה קורן יותר מן השמש ועליון על פני כל אדם וכל דבר – לא רק בזכות יופייך הרענן, טוב לך ועדינותך. אתה מציע לאורחך גן עדן עלי אדמות, ואתה עצמך הוא השומר של גן העדן הזה. כל אשר קיים כאן למטה, נראה או נסתר, שייך לך, כיון שיעוד כוחך כנביא הוא לשמור את העולם הזה ולהגן עליו, ועם זאת, אני, על אף יופייך הרענן, על אף מלכותך וחסדך, אירע לי שבהתבונני בצעיר זה או אחר לא נותרתי חופשייה מתשוקה..."

אך הנחה בלקיס ליודיו זה לצאת מדל שפתייה, והנה, הפלא ופלא, הרים הילד שלצדה את ידיו הקטנות חסרות הישע, שלח אותן לקראתה וקרא: "הביטי, אמא, הביטי! הן זות!" מאושרת עד עומק לבה, פנתה בלקיס לשלמה ואמרה: "אישי ואדוני הטוב והחכם, שליט השדים והפיות: עכשיו, למען ילדנו, חייב אתה לענות על שאלתי, אם אין הדבר רע בעיניך, כדי שרגליו ירפאו באמצעות תשובתך לי, בדיוק כשם שזרועותיו נרפאו הודות לתשובתך לי. יש ברשותך יותר אוצרות בעולם הזה משיש לכל אדם אחר. אמור לי אם על אף כל עושרך חמדת אי פעם את מה שבבעלותו של שכנך?"

אשר על כן השיב על כך הנביא המלכותי: "את צודקת. איש לא החזיק ברשותו כמוני כל כך הרבה עוצמה וכל כך הרבה אוצרות בין השמיים לארץ. ועם זאת עלי להתוודות שאני משתוקק תמיד ליותר מכך ותכופות אני מתבונן בסתר בידיהם של אלה הבאים לחלוק לי כבוד, תוהה לעצמי כמה מתננות הם מביאים..."

המלים אך זה נאמרו, עת נהר של חיים זרם לרגליו של הקטן והוא החל לבעוט ולזחול. הודות לחסד האל נרפא הילד כיוון שהוריו לא הסתירו איש מרעותו את האמת על אודות עצמם...²⁷

דב נוי, במאמרו "העימות המשפחתי במעשיות-עם של עדות ישראל",²⁸ מציין בצדק כי סוגת המעשייה, בהיותה 'משיחה לפי תומה', מלמדת אותנו על היחס האמיתי של החברה אל מוסד המשפחה על כל גילוי וביטוייו. "בהיותה מושתתת על יסודות על-טבעיים", אומר נוי, "היא מנותקת מעולם המציאות היומיומית. מכיוון שהמספר את המעשייה וקהל מאזיניו אינם רואים את עצמם קשורים לעלילה, הרי הם חופשיים יותר וטבעיים יותר בקבעם את התייחסויותיהם אליה". ואכן, מהמעשייה שלפנינו אנו יכולים ללמוד דברים רבים על המציאות המורכבת של יחסי גברים נשים בחברה היהודית-ספרדית של תחילת המאה העשרים.

27 ראו: Nizami Ganjavi, *The story of the seven princesses*, London 1976. התרגום שלי.
28 דב נוי, "העימות המשפחתי במעשיות-עם של עדות ישראל", מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, א (תש"ל), עמ' רא.

תמר אלכסנדר, בספרה "מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד", מנתחת מעשיות נשיות אחדות של יהודי ספרד. לדעתה של אלכסנדר "קיומם של סיפורים על נשים בחברה של נשים מוכיח, שקהל הנשים, כמו קהל הגברים, זקוק לאמנות המשקפת נקודת מבט תוך-קבוצתית ומאששת אותה".²⁹ אלכסנדר מנתחת בצורה מפורטת את המעשייה 'טרזין יפה התואר' שנרשמה, כמו הסיפור שלנו, בידי משה אטיאס ביוון,³⁰ ומראה, באמצעות יישום התבנית של מעשיית הגיבור על פי הדגם של פרופ, את היפוך התפקידים במעשייה נשית.³¹ דומה שניתוח דומה ניתן לבצע גם בסיפורנו ולהראות באמצעותו את היפוך התפקידים בעלילה.

החוקרת הסרבית, קרינקה וידקוביץ' פטרוב, אומרת על הסיפור את הדברים הבאים:

מה שמעניין ביותר מנקודת מבטי שלי הוא התפקיד שממלאים מוטיבים שונים בשילוב הספציפי הזה, ואשר באים לידי ביטוי במעמדם של גיבורי העלילה. בעוד שבחלק הראשון הגיבור הראשי, בן המלך, הוא דמות גברית, בחלק השני מוסט הדגש אל הדמות הנשית. נראה כי מספר הסיפורים ביקש לספר לנו סיפור התבגרות המתייחס לשני המינים, וכי הוא בנה אולי שילוב ספציפי זה של מוטיבים מתוך כוונה זו. אך בהשוותו בין שני מינים, נותן מספר הסיפורים, אולי שלא בכוונה, עדיפות לאשה. כיצד? ובכן, בן המלך מסתמך על חפץ קסמים (הטבעת) שרכש כגבר (בחברה פטריארכאלית) ועל היותו אדם בעל מעמד חברתי גבוה (נסיך), וזאת בניגוד לאשה שיכולה לסמוך רק על האינטליגנציה, הערמה והיושרה שלה וכן הלאה, ואשר כאשה, נמצאת במצב קשה הרבה יותר, מה גם שהיא באה ממעמד חברתי נמוך. לדעתי מדובר בסיפור נשי, המכבד נשים יותר מאשר גברים...³²

הסימטריה והניגודיות בין תפקודי הגיבורים במעשייה זו מעוצבים על ידי המספר באמצעות מה שניתן לכנות "לשון המראות". סיטואציות רבות הן בבואות המשקפות זו את זו ומשתקפות זו בזו. אציין כאן בקצרה כמה מהן: החלון שממנו משקיף בן המלך, לעומת החלון ממנו משקיפה רעייתו. מחשבותיה של הגיבורה המשקיפה מן החלון, לעומת המחשבות החולפות בראשו של הנסיך הזר בעת שהוא צופה בה בשבתה ליד החלון. ראייתה ארוכת הטווח של הגיבורה, לעומת פזיזותו של בן המלך. עורמתה של הגיבורה, לעומת עורמתה של הזקנה המרשעת. השימוש שעושה הזקנה בכושם ובסבונים ריחניים כדי לפתות את הגיבורה, לעומת השימוש שעושה הגיבורה בפרחים ריחניים על מנת לשכר את לב בעלה. השימוש הכפול שעושה הגיבורה במנהרה, פעם כדי להביא למותו של הנסיך הזר ופעם כדי להקשיב לתוכניות שרוקם בעלה עם אמו, ולבסוף ההשוואה שעורכת הגיבורה בינה לבין בעלה בסיום הסיפור,

29 תמר אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים-באר-שבע תש"ס, עמ' 312.

30 אטיאס, נוצת הזהב (הערה 1), עמ' 87-95.

31 אלכסנדר-פריזר, מעשה אהוב וחצי (הערה 29).

32 קרינקה וידקוביץ' פטרוב – התכתבות אישית. ראו גם הערה 25 לעיל.

וכמובן סדרת המבחנים שעורך בן המלך כדי לגלות אם מדובר בגבר או באשה, מבחנים שמשקפים את הניגודיות שבין גברים ונשים. במהלך העלילה מודגמים כלים רבים המאפשרים לאשה למצוא את מקומה בעולם גברי: עורמה, ניצול חולשותיו של הגבר, שימוש בקסם הגופני והארוטי שלה, והסיוע שמעניקה לאשה אחוות הנשים. על שני הגיבורים עוברים תהליכי התבגרות והתפתחות המעצבים את מערכת היחסים ביניהם. השלכתה של הטבעת לים בסיום הסיפור משלימה את הסימטריה בין שני הגיבורים ומציבה אותם במעמד נפשי שווה, גם אם לא בעמדה חברתית זהה, ובכך מביאה את העלילה לנקודת סיום הרמונית.

נספח 1: הסיפור מתוך ספרו של אטיאש "נוצת הזהב של ציפור הפלא", עמ' 43-53

בן המלך וטבעת הפלא

היה היה מלך ולו בן יחיד שכל מעיינותיו בו. מחשש שמא יבולע לבנו, לא סרה עין המלך מעליו כל הימים. ימי ילדותו עברו עליו במחיצת אביו ואמו בלבד.

חלפו ימים, עברו שנים. הנער גדל, ובלבו גדלה סקרנותו לדעת מה נמצא מחוץ לארמון. באחד הימים נשקף הנער בחלון, וקולות רעש והמולה עלו באוזניו. ירד ויצא אל הרחוב, הלך לעבר המקום שמשם הגיעו הקולות ומצא שני אנשים רבים ביניהם. כאשר שאלם לסיבת מריבתם, ענה אחד מהם: "מצאתי טבעת, וזה מתנכל לגזול אותה ממני!" "אני מצאתיה!" קרא השני בקול, "וזה גוזלה ממני". "מה ערכה של טבעת זו?" שאל בן-המלך.

"ערכה רב מאוד". ענו השנים, "כי כוח פלא טמון בה. אך תונח על לבו של אדם ישן, ידבר ויגלה צפונותיו".

"אכן, טבעת מופלאה היא זאת", אמר הנסיך, "והיא ראויה לי כבן-המלך. ואתם לא תוסיפו לריב עליה". ובדברו הראה להם את טבעת המלך שבידו.

כשראו זאת שני היריבים, נפלו עליהם אימה ופחד. הם מסרו מיד את הטבעת לנסיך, והלכו לדרכם. גם בן-המלך חזר לארמון.

מאז נהג הנסיך לשוטט ברחובות העיר ולהכיר את עם הארץ. התרועע עם שרים ושופטים, מושלים ומפקדי צבא ולמד את דרכי הנהגת המדינה. עם חלוף השנים היה לעלם חסון ויפה-תואר. המלך והמלכה חפצו לשמוח בבנם והשיאו לו אשה, את אחת מבנות היחס. החתונה נערכה ברוב פאר והדר ואחרי סעודת-לילה שמנה ומפוארת נתפזרו הקרואים ובן-המלך ואשתו נכנסו לחדרם.

אמר בן-המלך לאשתו: "עלי על מיטתך ונוחי, ואני אקרא כמה מכתבים שקיבלתי ואעשה מייד כמוך".

הכלה הייתה עייפה כל כך שאך שכבה, נפלה עליה תרדמה כבדה. ניגש בן-המלך והניח את טבעת הפלא על לבה. מיד פתחה הכלה את פיה ואמרה: "אם אינו רוצה בי, אל ירצה. לא איכפת לי, כי רבים ויפים ממנו ידידי בקרב בני ההרים".

שמע בן-המלך את הדברים ושמרם בלבו. למחרת היום שילח את אשתו לבית אביה, ולאמו אמר: "לא בשבילי".

כל דברי אמו להניעו ממעשה זה העוטה חרפה על בית המלך לא הועילו. הוא כל הזמן בשלו: "אשה זו אינה טובה בשבילי".

המלכה לא מצאה מנוח לנפשה וכעבור זמן מה השיאה לבנה אשה אחרת. גם הפעם גילה בן-המלך בעזרת טבעת הפלא את צפונות לבה של כלתו, ואלה לא נעמו לו. למחרת היום גירש גם אותה. כאשר חזר המקרה גם בפעם השלישית, נואשה האם וחדלה לחפש אשה לבנה, כי בושה לבקש כלה נוספת.

באחד הימים נתקל בן־המלך בדרכו בנערה יפיפייה, לבושה בפשטות, אך נקייה מאוד. היה ברור לו כי מדלת העם היא, אך לבו נמשך אחריה כבחבלי קסם. עקב אחריה עד שהגיעה לביתה. אז חזר אל אמו המלכה ואמר לה: "אמא, מצאתי לי נערה כלבבי, ונפשי יוצאת אליה. סורי לביתה ובקשי אותה לאשה בשבילי".

"כיצד?" אמרה לו אמו, "התכירנה? התדע בת מי היא?"

"אינני יודע מי אביה וראייתה זו הפעם הראשונה. ודאי, שבת עניים היא, אך אהבתי. זו תהיה לי לאשה ולא אחרת".

"לא יתכן!" אמרה אמו, "השאנו לך עלמות מבנות היחס ולמחרת החתונה גירשת אותן. ועתה מבקש אתה לקחת נערה פשוטה וענייה לאשה? אין זה לכבודנו".
"דעי לך, אמי, כי אם לא אשיג נערה זו, אגווע מיסורי כמיהה אליה".

ראתה האם, כי רב סבל בנה, לבשה בגדיה ובלוויית שתיים מגבירותיה הלכה לבית הנערה. מצאתה לברה, בחדר צר ודל, אך נקי ומסודר. הבינה הנערה, כי נשים כבודות באו אליה והייתה נכלמת, כי לא היו לה כסאות להושיבן. בינתיים חזרה אמה הכובסת מיום עבודתה. יצאה הבת לקראתה ואמרה לה: "נשים כבודות בבית. החליפי נא את בגדיך בטרם תיכנסי".
מיהרה האם, לבשה את בגדיה הטובים ונכנסה. אחרי הברכות, כרגיל, אמרה המלכה: "באתי לבקש את בתך, לאשה לבני, ואשמח אם תתני את הסכמתך לכך".
"על ראשי", אמרה אם הנערה, "בכל לבי ומאודי. היא תהיה מוכנה לשרת, אפילו כשפחה, במטבח ביתך".

המלכה חזרה לארמון ובישרה לבנה, כי הנערה תהיה לו לאשה. חיש מהר נערכה החתונה והנערה הענייה הייתה לאשת בן־המלך. כמנהגו בעבר הציע בן־המלך לנערה לעלות על מיטתה, אגב הבטחה כי עוד מעט יעשה גם הוא כמותה. מרוב עייפות נרדמה הנערה ובן־המלך הניח את טבעת הפלא על לבה.

הנערה פתחה את פיה ואמרה: "אין לו עדיין רצון לישון. יהיה בריא ולא ידע רעה. די לי שאני שוכבת על כרי פוך בבית בן־המלך ואני מאושרת".

בן־המלך שמח לדברי הנערה. למחרת היום ציפתה לו אמו בחרדה, שמא יהיה גורלה של הנערה כגורל כלותיה הקודמות. הבן יצא אליה שמח וטוב לב ואמר לה: "זו תהיה אשתי ולא אוהב אחרת".

בן־המלך חזר על ניסיון הטבעת שלושה לילות רצופים ותמיד שמע את אותם הדברים עצמם יוצאים מפי אשתו. מאז היו להם חיים טובים, רבי אושר ושמחה.

אבל ימי האושר הועכו פתאום. באחד הערבים חזר בן־המלך הביתה, ורוחו נכאה מאוד. לא רצה לאכול, לא רצה לשתות. אשתו ביקשתהו להודיע לה פשר עצבותו. הוא סירב תחילה, אך אחרי שהרבתה להפציר בו, סיפר לה: "בא אויב בשערי המדינה ועלי לצאת מחר לחזית. צר לי מאוד על פרידתי ממך".

דברי ניחומים חיזקה האשה את רוח בעלה ואמרה לו: "אלוהים גדול. תנצח בקרב ותשוב מהר אלי".

למחרת היום נפרד בן-המלך בצער מאשתו ומאנשי הארמון ונסע. אשתו שקעה בעצבות, ישבה בחלון הארמון הנשקף אל הים ונשאה עיניה לגליו. עיניה נעצמו והיא נרדמה. באותו בוקר עצמו קרבה אוניה אל החוף וממנה ירד נסיך זר שבא לבקר במדינה. אך דרכה רגלו על אדמת החוף, נשא את עיניו וראה את הנסיכה הישנה. מייד הלך לבו שבי אחריה. עצבות כיסתה את פניו, כי ידע שאיננה בהישג ידו. היה מהלך בצעדים מרושלים ונפשו מרה עליו. במקרה עברה על ידו אחת מאלו "הזקנות המרושעות", ראתה אותו ושאלתהו: "למה פניך רעים כל כך, העלם?"

"אין זה ענייך". ענה לה. וכדי להיפטר ממנה הושיט לה נדבת כסף. "לא נדבה אני מבקשת, אלא לעזור לך. מה מעיק על לבך? דבר אלי!" היא הפצירה בו כל כך עד שסיפר לה על הדמות היפה בחלון הארמון שלקחה את לבו שבי... "זה הכל?" תמחה הזקנה, "אל דאגה! הבה לי שנים-שלושה זהובים, ומשאלתך תתמלא". הזקנה קיבלה את המעות שביקשה, קנתה בקבוקי בושם וסבונים ריחניים, סרה לארמון ורפקה על דלתה של הנסיכה. לשאלת השומרים ענתה: "דורתה של הנסיכה אני". השומרים הכניסוה אליה. הנסיכה הביטה עליה בהשתוממות ואמרה: "אין לי שום דודה". "דורתך אני", אמרה הזקנה, "לא היינו מתרועעים, כי היינו עניים. עתה באתי לראותך והבאתי לך מתנה".

"אין לי צורך באלה". אמרה הנסיכה, "יש לי הרבה". אך הזקנה הפצירה בה לקבל את המתנה מידה. בהיותה טובת לב וכאין ברצונה להעליב איש, קיבלה את המתנה. הזקנה אמרה לה שלום והלכה. למחרת היום באה שוב לבקרה וכך עשתה ימים אחדים.

ביום החמישי גלגלה עמה שיחה ואמרה לה: "נסיך יפה תואר מבקר בעיר. הוא ראה אותך בחלון ואש אהבה אליך בוערת בלבו. הוא עולה ביופיו ובעושרו על בעלך, והוא מוכן למלא את משאלות לבך, אם רק תעזבי את בעלך ותינשאי לו. ולמה לא תעשי זאת? בעלך נמצא בשדה הקרב, ומי יודע אם ישוב חי משם. למה יאברו חייך בכדידות?" הנסיכה הבינה, כי אחת "הזקנות המרושעות" לפנייה.

הערימה עליה ואמרה: "אם נכונים דבריך, הגידי לו שיבנה סמוך לארמוני, פלטיץ יפה וגדול משלי, יקיפנו גן גדול ובאמצעיתו יבנה בריכה שבה מי ורדים. מסביב לבריכה אני רוצה שורת עציצים עם קרפולי (ציפורני) זהב. ארון מדומה יוצמד לכותל המשותף וממנו שבעים מדרגות לשם ירידה לחדרו. אם ימלא משאלותי אלו, אהיה לו לאשה".

"שלום עליך, יפתי". אמרה הזקנה, והלכה לשולחה כדי למסור לו את המשאלות. מיד שכר הנסיך קבלנים ופועלים והתחיל בעבודה. וכדברי הפתגם "בבית מלא ממהר התבשיל להתבשל". לא ארכו הימים והארמון הנפלא עמד על תלו. סביבו גן פורה, ובו בריכה מפיצה ריחות-ורדים מחיי נפשות. הכל כמשאלתה של הנסיכה.

בעוד הנסיך עוסק בבנין הארמון, התבודדה הנסיכה בחדרה וחשבה על בעלה ועל הטובה הרבה שהעניק לה. געגועים עזים אליו מילאו את לבה. כשזכרה את "הזקנה המרושעת", חלף חיוך בין שפתותיה ואמרה: "נראה איך ייפול דבר".

בהיותה שקועה בהרהוריה הופיעה הזקנה והודיעה לה: "משאלותיך נתמלאו, ועתה עליך לקיים את הבטחתך".

"בוודאי, ענתה הנסיכה, "עוד הלילה ארד במדרגות לחדרו".

הזקנה אצה רצה מרוצה ושמחה אל הנסיך, וכישרה לו: "עוד הלילה תרד הנסיכה אליך". כלילה נעלה הנסיכה קבקבים כבדים, פתחה את דלת הארון המדומה, ירדה מדרגה אחת, אך באותו רגע נשמע קולה האומר: "הנני גברתי, מה בקשתך? הריני באה מיד". היא עלתה שוב מדרגה ונעלמה בחדרה.

הנסיך ששמע את הצעדים והקריאה חשב להתפוצץ, אך נאזר בסבלנות וציפה ללילה השני ואזונו נטויה לכל רחש. והנה הוא שומע צעדיה. והיא יורדת מדרגה אחת ועוד מדרגה, ושוב נשמע קולה: "הנני, גברתי. אני באה מיד". עלתה שתי מדרגות ודממה נשתררה סביב. הנסיך המסכן צנח כולו רועד על הספה, אחוז ייסורי-לב.

אל נאריך יותר ואל נרבה דברים. לילה לילה הייתה הנסיכה יורדת ומוסיפה מדרגה ואחר כך נשמעה קריאה והיא חזרה בה. והנסיך האומלל נהרס והולך מכליון-לב. הנה בא הלילה בו ירדה שבעים מדרגות. הנסיך שומע: "תך! תך!" ולבו דופק כפעמון. עוד רגע, והיא תיכנס. אולם אך דרכה רגלה במדרגה האחרונה, קראה שוב ואמרה: "כן, גברתי. הנני פה. אני אצה ובאה אליך". ובקבוקיה עלתה במדרגות: "תך, תך, תך, תך", והנסיך המסכן נשבר לבו בקרבו. הוא צנח ארצה כשור שחוט, ללא רוח חיים.

הנסיכה תיארה לעצמה, כי נשבר לבו של העלם. היא ירדה לחדרו, עטפה את גווייתו והטמינה אותו באחד הארונות.

לא ארכו הימים והגיעה הבשורה: בן-המלך ניצח במלחמה והוא בדרכו הביתה. בהיכנסו לעיר ערכו לו קבלת-פנים מפוארת. אורה וגילה בכל העיר ושבעתיים גדולה השמחה בארמון המלכות. עייפים ויגעים עלו אותו לילה בן-המלך ואשתו על מיטותיהם. בן-המלך חיכה עד שאשתו נרדמה, שם את טבעת הפלא על חזה, וזו פתחה פיה ואמרה: "חבל עליו. איבד את חייו ואת ממונו, וכלום לא הועיל לו".

בן-המלך קפץ ממיטתו. אם כן, אמר בלבו, היא בגדה בי.

שוב הניח את הטבעת ושמע שנית את אותם הדברים עצמם. בקוצר רוח חיכה לאור היום ומבלי לומר לה דבר, הוציאה אל מחוץ לארמון ושילחה לנפשה.

כשמוע אמו את דבר המעשה, התרעמה קשות עליו: "איך עשית מעשה כזה? לאן תפנה אומללה זאת והיא בודדה בעולמה? מה חטאה ופשעה? הן טובה ונאמנה הייתה לך כל הימים, ואיך התאכזרת עמה?"

בן-המלך לא השיב לדבריה. הוא יצא מלפניה ושקע בענייניו.

הנסיכה, שנשאה עמה את מפתחות הפלטין פנתה לשם, נכנסה פנימה, לבשה בגדי גבר, נאים ויצאה לרחובות העיר. כדי לא להתבטל, פתחה בחזית הפלטין חנות תכשיטים יקרי ערך, ובה פנינים, מרגליות ואבני חן לרוב.

באחד הימים יצא בן־המלך לטייל, ראה את הפלטיין וחנות התכשיטים בו, והשתומם מאוד. הוא פנה לאמו ושאל לפשר הדבר, והיא סיפרה לו: "בימי היעדרך בא לעיר נסיך, בנה לעצמו פלטיין והתיישב בו".

בן־המלך סר באחד הימים לחנות והתוודע לנסיך, שאלו על ארצו ובית אביו ועל מסחר התכשיטים. הנסיך האורח ענה על שאלותיו והוסיף: "לא לשם רווחים פתחתי את החנות, אלא כדי להתעסק במשהו".

חזר בן־המלך אל אמו ואמר לה: "התוודעתי לשכננו הנסיך האורח. פניו יפים כל כך, תלבושתו הדורה כל כך ושיחו מלא חן כל כך, שחוששני כי איננו גבר, אלא אשה מחופשת". "לא יקשה לברר זאת". אמרה לו אמו, "הזמן אותו לארוחה וכבדהו לפרוס לחם. אם יניח את כיכר הלחם על חזהו ויפרסהו, הרי זו אשה, כי כך מידתה. אך אם יפרסהו חופשי, הרי זה גבר. ועוד – בימים אלה יורד גשם והבוץ רב ברחובות. בבואו לביתנו, התבונן בו. אם ידרוך ברגליו המרופשות על השטיחים, הרי זה גבר; אך אם יזהר, הרי זו אשה". הנסיכה שהטתה תמיד את אוזנה לארון המדומה, כדי לשמוע את המדובר, שמעה את דברי האם המלכה ושמרתם בלבה.

למחרת היום ביקר בן־המלך בחנות הנסיך והזמינו לארוחת צהרים בביתו. הנסיך קיבל את ההזמנה ברצון ובשעה הקבועה בא לארוחה. הוא צעד בנעליו המרופשות על השטיחים היקרים וכיסם בכתמי בוץ. כאשר הסבו לשולחן כיבדהו לפרוס את כיכר הלחם, והוא אחז בסכין ובזריזות רבה הפך את הכיכר לפרוסות יפות. לא נשאר ספק בלב המלכה, כי אכן, גבר הוא ולא אשה.

חזר הנסיך אל ביתו, הטה אוזנו לעבר הארון המדומה ושמע את שיחת המלכה עם בנה. הבן התעקש ואמר: "בכל זאת לבי אומר לי שזוהי אשה ולא גבר".

"עשה עוד ניסיון". אמרה לו אמו, "סור לפתע לביתו והתבונן בחדרו, אם נמצאים שם בגדי נערה או אשה. אם תראה בגדי גבר בלבד ותמצאם מפוזרים בכל עבר ופינה, מעיל כאן ומכנסים שם, הרי כך דרכו של גבר. עוד תבקש ממנו, כי ילווה אותך לשוק המסחר, כי ברצונך לקנות לך בגד. תעבור דרך בתי המסחר לבגדי נשים. אם תראה, כי השמלות מושכות את עיניו, סימן שהוא אשה, ואם יחוש להסתלק משם, סימן שהוא גבר. לבסוף תזמין אותו להתארח לילה אצלנו. על המיטה נפרוש שכבת עלי ורדים ונכסם בסדין. בבוקר נראה: אם יבלו העלים, סימן שהוא אשה; אם לאו, ודאי שהוא גבר".

למחרת היום הופיע בן־המלך פתאום בבית הנסיך האורח, שקיבלו בסבר פנים יפות ואמר לו: "אכן, כיוונת לרצוני, כי חשבתי להזמיןך אלי".

בן־המלך סקר את החדר ומצא בו בגדי גבר בלבד מפוזרים לכל עבר. אחרי הביקור הזמין את הנסיך האורח להילוות אליו למרכז המסחרי, לקנות בגד לעצמו, והעבירו דרך בתי המסחר לבגדי נשים. הנסיך החיש צעדיו ולא העיף כלל עין לעברם. בגמר הקניה הוזמן הנסיך להתארח בארמון המלך וקיבל בשמחה את ההזמנה. אחרי הארוחה וגמר השיחה על דא ועל הא, נכנס הנסיך לחדרו, ולפני עלותו על מיטתו, נעל את הדלת מבפנים. הוא קימט את

הסריו, אך שכב כל הלילה על הרצפה וכפעם בפעם ריסס מים על הוורדים, מתוך בקבוקון שהביא עמו.

למחרת היום הודה הנסיך על האירוח ושב לביתו. הוא עמד מעבר לארון ושמע את השיחה בין המלכה ובנה.

הכן סיפר לאמו על ביקורו בבית הנסיך ועל יחסו לשמלות הנשים, והמלכה ציינה כי הוורדים נשמרו רעננים, ומכאן שהוא גבר ולא אשה. "אבל כדי להסיר כל ספק מלבך, בני, הזמן אותו לבית המרחץ ושם תתגלה האמת".

למחרת היום ביקר בן־המלך את הנסיך בחנותו, ותוך כדי שיחה סיפר לו: "בית המרחץ בעירונו מעולה ביותר ואין כמוהו בכל המדינה. הבוקר אני הולך להתרחץ בו, וחשבתי שמא תרצה להילוות אלי ואשב עונג".

"בכל לבי אני מסכים", ענה הנסיך, "כי מאז בואי לכאן לא רחצתי גופי בבית־מרחץ הגון". יצאו שניהם ופניהם לבית המרחץ. שם נפגשו עם אנשי מעלה, בני וזירים ומושלים, ובהיות בן־המלך משוחח עמהם, מיהר הנסיך לרחוץ ידיו ורגליו, התנגב וישב במקומו. כאשר פנה בן־המלך אליו והציע לו להתפשט, אמר לו: "הרי כבר התרחצתי שעה ששוחחת עם ידידיך. לא אתרחץ שנית".

בן־המלך נעצב אל רוחו, כי לא ראה את הנסיך מתפשט. שב לביתו וסיפר זאת לאמו. "אך לחינם תדמה לעצמך, בני, כי אשה היא ולא גבר. אילו הייתה כזאת, לא הייתה מעזה ללכת עמך לבית המרחץ. הנה אייעצך לעשות את הניסיון האחרון, וחסל. מחר, בבוקר מוקדם, לך לביתו והתבונן לסדרי הבית. אם תמצא תוהו ובוהו וחוסר ניקיון, סימן שזהו גבר, כי לב אשה לניקיון ולסדר".

והנסיך שמעבר לארון שומע את דבריה.

עשה הבן כעצת אמו ולמחרת היום הופיע השכם בבוקר בבית הנסיך. הוא מצא שם מהפכה שלמה וחוסר ניקיון מחריר ומגעיל. הנסיך ביקש ממנו סליחה, כי לא הספיק עדיין להכניס קצת סדר בבית והזמין אותו לצאת עמו לגן. מופתע התבונן בן־המלך בכריכת הוורדים. ריחות הפרחים שיכרוהו. פרחי הקרפולים משכו את לבו והוא ניגש לקטוף אחד מהם. אך הנסיך ביקשהו לא לעשות זאת, כי אך לפאר את הגן נועדו הפרחים. בן־המלך היה מלא התפעלות ממראה עיניו, כי גם בארמון אביו לא יימצאו כאלה והתחנן לפניו להרשות לו לקטוף אך קרפול אחד בלבד. אך הנסיך סירב בכל תוקף. חלשה דעתו של בן־המלך ואמר: "אם לא תתן לי קרפול אחת אגווע כאן לעיניך".

אז הוריד הנסיך את כובעו, כשאלומת שערות מכסה את כתפיו, ואמר: "אתה, בן־מלך. השפלת את עצמך כל כך בעד קרפול אחד ואני, בת איש דל ועני, שנסיך יפה־תואר איבד את חייו וממונו בגללי, ואני לא נשאתי אפילו מבט אליו, אתה גירשתני מביתך ללא רחם. אנה הייתי הולכת לולא בית זה, שהאומלל הוא הורישו לי?"

לא סיימה האשה את דבריה וצנחה מתעלפת ארצה. בן־המלך הכיר את אשתו, אשר אליה ערגה נפשו במסתרם, השיב את רוחה והובילה לביתו. הוא סיפר לה את סיבת גירושה מביתו ואת דבר טבעת־הפלא.

בן המלך וטבעת הפלא – לשון המראות של מעשייה נשית

”אם כך,“ אמרה הנסיכה, ”לא אשוב אליך, אם לא תמסור לי את הטבעת הארורה הזאת ובידי אשליכנה למעמקי הים“.

הנסיך מילא את בקשתה. הטבעת שקעה ואבדה וכביתם שבו לשרור השלום והשלווה, הנאמנות והאהבה כל הימים.

ישרור שם האושר לרוב, וגם לנו יהיה אך טוב.

נספח 2: הערותיו של רב נוי לסיפור (עמ' 179-180 בספרו של משה אטיאש "נוצת הזהב של ציפור הפלא")

ג. בן-המלך וטבעת הפלא

אסע"י 10089.

אם כי סיפורנו הנובליסטי (א"ת 880-899: "נאמנות ותמימות") קרוב לא"ת 833 ("הנערה המושמצת"³³ על אף היותה חפה מפשע) ולא"ת 712 ("האשה המושמצת"³⁴ ויש בו, כמו בשני הטיפוסים הנ"ל, שילוב של מוטיבים מאגיים וריאליסטיים (D1076, D1310.4.1, D1316.4, D1318, H410, H433.1, H1578.1, J1112, K521.4.1.1, K1810, K1837, K2110.1, L161, S451, T102, T210.1, T211.7), הרי בעיקרו זהו א"ת 884 ("הארוסה הנטושה"³⁵), שבו קיים, כמו בנוסחתנו, מוטיב המבחן לגיבורה המחופשת: "גבר או אשה". הסיפור, הנמצא כבר בין סיפורי הפנטאמרונה (ג' 6) נפוץ, לפי מפתח המוטיבים, בעיקר בארצות הבלקן, והוא נודע במסורת שבע"פ בספרד, איטליה, הבלקנים, יוון, אלבניה וטורקיה. השווה אברהארד-בורטאווע"ד, סעיפים 4-6 (15 נוסחאות), דוקינס-דודקאנו 314 ואילך. באסע"י שמורות שתי נוסחאות של א"ת 884 ממארוקו ותימן.

- 33 באסע"י שמורות שמונה עשרה נוסחאות של א"ת 883 א ממרוקו (4) (אחת מהן: מרכוס-מבוע ד), אלג'יריה, לוב, תימן (3), כורדיסטן העיראקית, כורדיסטן הפרסית, עירק (3) (אחת מהן: נוי-עירק 1), פרס (2), אפגניסטן (2).
- 34 באסע"י שמורות שש נוסחאות של א"ת 712 ממרוקו, מצרים, תימן (2), עיראק (2).
- 35 בטיפוס הסיפורי א"ת 884 ב* ("נערה מחופשת כגבר מערימה על מלך") מקבילה העלילה לחלקה השני של נוסחתנו. אין בו מוטיבציה להתחפשות והנוסחאות אינן מסתיימות בנישואין.

הכיסוי למזווה – חפץ ריטואלי אמנותי ייחודי בחייה של האישה היהודייה בערי מרוקו*

שלום צבר

האוניברסיטה העברית בירושלים

חסין קרוש ישים חבלה
בנעימים וגורלה
ישלם את פעלה
ותהי משכרתה שלמה

[ר' דוד חסין, קינה על אשת ר' טולידאנו]

עולם החפצים האמנותיים ותשמישי קדושה של הקהילות היהודיות במזרח ובמערב במאות הקודמות, כמו גם של שכניהם של היהודים, הנוצרים באירופה או המוסלמים בארצות האסלאם, מאופיין בהטיה גברית בולטת. לבר מתכשיטים ומלבושים אשר נעשו בעיקר כהכנה לקראת נישואיה של ילדה־נערה, מרבית, או כמעט כל, החפצים הריטואליים שזכו לעיטור אמנותי באופן מסורתי בידי אומנים מומחים וששימשו בטקסים ובפולחנים במרחב הפרטי והציבורי של הקהילות היהודיות בעבר נעשו עבור גברים. בכך היהדות אינה יוצאת דופן משתי אחיותיה המונותאיסטיות, הנצרות והאסלאם. מאחר ומרכז הפולחן הציבורי – בית הכנסת, הכנסייה או המסגד – נוהל בידי אנשי דת ממין זכר, אין תמה בכך. ביהדות, אף יותר משתי הדתות האחרות, עולם בית הכנסת היווה המקור החשוב ביותר לעידוד עולם תשמישי קדושה האמנותיים ולהתפתחותו, כמו גם לעידוד בעלי מלאכה שייצרו מחומרים יקרים חפצי פולחן המוגדרים בימינו "אמנות יהודית". "מלבושי" ספר התורה ואבזוריו – מעיל בד מהודר רקום בעיטורים באשכנז ובספרד או נרתיק עץ או כסף המעוצב בקפדנות במרבית הקהילות בארצות האסלאם, ולצדם רימוני הכסף בראשי עצי החיים, כתרי תורה, טסי כסף, יד לקורא,

* ברצוני להודות מקרב לב למספר אוצרים ואספנים בהם נעזרתי לאיתור חומרים ולתצלומים למאמר זה: מעין שריה ממוזיאון היכל שלמה לאמנות יהודית על־שם וולפסון, אפרת אסף־שפירא מהאגף לאמנות ותרבות יהודית במוזיאון ישראל, והאספנים הפרטיים ביל גרוס מרמת אביב ופול דהן מבריטל. כמו כן תודתי נתונה לפרופ' אהרן ממן ולפרופ' יעקב בן־טולילה על עזרתם בענייני לשון הנוגעים ליהדות מרוקו.

וכן הלאה – נועדו כמובן לשימושם המובהק של הגברים בחלל בית הכנסת. כך הדבר, אם כי בצורה מובהקת פחות, בתחומי יצירה אחרים של התרבות החזותית היהודית במזרח ובמערב. כתבי יד עבריים מאוירים – תחום היצירה המרכזי באמנות היהודית של ימי הביניים ובמקרים רבים גם בתקופות מאוחרות יותר – נועדו בראש ובראשונה לגברים אשר ספרי קודש והמילה הכתובה היו אבן יסוד בחיי היומיום שלהם. אמנם כתבי היד של ההגדות המאוירות נועדו גם לנשים ולילדים, אך הם נעשו בידי גברים ועל מנת שגברים יעבירו את הטקסט ואת סיפור יציאת מצרים למי שאינם בקיאים בהם (לצורך זה נקראה ההגדה במקומות רבים בתרגום ללשון הדיבור המקומית). יוצאי הדופן הבודדים במכלול זה מעידים ומלמדים על הכלל. כך למשל ידועה מגילת אסתר בודדת מאיטליה של המאה השש־עשרה אשר עוטרה בידי אישה והמשימה דוגמה יוצאת דופן מבין מאות המגילות האמנותיות שנוצרו בארץ המגף במשך כמה מאות שנים. ואילו מהמרחב הגרמני של המאה השמונה־עשרה שרדו כמה דוגמאות נדירות של ספרי תפילה קטנים אשר נכתבו על קלף ועוטרו עבור נשים. מאידך, ספרים בודדים אלה אשר נוצרו בידי גברים סופרים־אמנים הוזמנו לשימושן של נשים בנות המעמד הגבוה ביותר. יש לציין שכל המקרים יוצאי הדופן הללו הם נחלתם הבלעדית של הקהילות היהודיות באירופה המערבית וכי לא ידועות דוגמאות מקבילות מארצות האסלאם.

תמונת מצב כללית זו לא באה אלא כדי לעמוד על המיוחדות של כמה פריטי יודאיקה "נשיים" שנוצרו בקרב יהדות מרוקו בדורות האחרונים. כפי שנראה להלן, בקרב קהילה זו צמחה, בניגוד לרבות מאחיותיה הן במערב הן במזרח, מסורת אמנותית שבה גם לאישה נודע מקום במסגרת הכוללת של ייצור חפצים ריטואליים לשימוש בטקסים היהודיים. מלכתחילה נציין כי לא מדובר בשורה גדולה של פריטים, וכי בהשוואה לאלה של עולם הגברים מספרם היחסי ללא ספק שולי. מאידך עצם ייצורם והמקום אותו תפסו במרחב היהודי במרוקו ראויים לתשומת לב. בשורות הבאות נעמוד על המאפיינים של החפצים הללו ועל דרך עיטורם, וכן ננסה להבין מדוע דווקא הם זכו להדגשה ולהבלטה של מצוות הנשים הקשורות בהם, ובמקרים רבים אף להתייחסות ישירה לנשים ספציפיות.

במבט ראשון סוגיה זו נראית בלתי אמינה או בלתי אפשרית לבדיקה בכלל, שהרי הדעה הרווחת בעין הציבורית מעמידה את האישה בקרב בני "עדות המזרח" במקום נמוך ביותר. תדמית זו של נחיתות התרבות היהודית בארצות האסלאם בכלל ושל הנשים בהן, בייחוד כאשר הדבר נעשה בהשוואה ליהדות אירופה, התחזקה והתגבשה בעיקר בשנות העלייה ההמונית מארצות ערב לישראל בשנות החמישים. מבלי להיכנס לדיון בגישה זו ובדרכים בהן הובעה בתרבות הישראלית של העשורים הראשונים של המדינה, אציין כי בתקופה שלאחר דור העלייה ההמונית תדמית זו השתנתה, אך במעט. זאת ועוד, גם חוקרים אשר ניגשו לנושא זה באמפתיה רבה הבלו כפרסומיהם צדדים המראים את כניעותה ונחיתותה של האישה בחברה היהודית (כמו גם בזו המוסלמית) המסורתית בארצות האסלאם בדורות שטרם ההגירה ארצה. דוגמה מובהקת מהווה ספרו של אברהם שטאל משפחה וגידול ילדים בקהילות המזרח¹, אשר

1 אברהם שטאל, משפחה וגידול ילדים ביהדות המזרח: מקורות, הפניות, השוואות, ירושלים תשנ"ג.

מציג אוסף עשיר של מקורות שנאספו בידי המחבר למן שנות החמישים ואילך, תוך מודעות לשיפוטיות הקיימת בגישה זו, ולפיכך בבחירה מודעת ובמתן עדיפות וחשיבות למה שהוא מכנה "מקורות פנימיים" – דהיינו חומרים מתוך עדויות של בני הקהילות עצמם. המחבר השתמש לפיכך במקורות מרכזיים מן הספרות הרבנית והספרות היפה שנכתבה בידי בני הקהילות השונות, ואף כלל בחומרים שבדק ספרות עממית – פתגמים, שירי עם, זיכרונות אישיים, ואפילו בדיחות.² תמונת האישה העולה מחומרים אלה מבליטה ערכים של כניעה, צניעות וצייתנות, סגירות לחברה הסובבת, חוסר ציפיות מהגשמת שאיפות או קידום על פי כישורים אישיים, לבד מגידול ילדים וניהול תקין ומסודר של הבית. הפרק על "היחס לבן ולבת" לדוגמה כולל נושאים כמו "העדפת בנים זכרים", "לעג לאבני הבנות", "כעס הבעל על אשתו שילדה בת", "ולוזל הנשים באשה שילדה בת", "יחס שלילי של היולדת עצמה ללידת בת", "שם סמלי להפסקת לידת בנות", "סגולות להולדת בנים זכרים", "העדפת בנים: המשך ושינוי בישראל".³ להדגמה של היחס המזלזל לאישה בהקשר של יהדות מרוקו ניתן לצטט את אחד המקורות שמביא המחבר מתוך ספר של ר' ראובן בן דוד, דרשן מרוקאי בן המאה העשרים:

בא זכר, באה ברכה לעולם [כי זכר בגימטריא ברכה]; באה נקבה, בא נזק [...], כי נקבה גימטריא נזק. ותיקונה הוא שתינשא לתלמיד חכם [...]. כדי שייהפך לה הנזק לזקן [בסידור שונה של האותיות] – זה שקנה חכמה.⁴

אך התשובה לשאלה עד כמה תמונה זו מהימנה ומתארת את הדברים כהווייתם ככל הקהילות ובכל התקופות היא כמובן בעייתית ביותר, וכפי שהמחקר החדש יותר מראה נדרשות בדיקות ממוקדות יותר.⁵ במקרה של נשוא דיוננו, דהיינו דמות האישה בקרב יהדות מרוקו, תמונה הפוכה כמעט לחלוטין עולה ממאמריו ובעיקר מספרו של אליעזר בשן נשות חיל במרוקו.⁶ המחבר, חוקר מובהק של יהדות מרוקו, השתמש במגוון רחב הרבה יותר של מקורות היסטוריים ובתיעוד שבעל פה, בין אם ממקורות יהודיים בין אם ממקורות כלליים, ובכלל זה, למשל,

- 2 דיון במתודולוגיה מובא במבוא, הנ"ל, עמ' 15-28 (וראו בעיקר עמ' 19).
- 3 שם, פרק לא, סעיפים לא/א (עמ' 335-337), לא/ג (339), לא/ד (340), לא/ה (340-341), לא/ו (341), לא/ז (341-342), לא/ח (342), ולא/י (342-343).
- 4 ראובן בן דוד, ספר עוז והדר: חידושים על התורה, ירושלים תשל"ב-תשל"ט, א, עמ' עה; מצוטט אצל שטאל, משפחה וגידול ילדים (הערה 1), עמ' 33 (כל המובאות בסוגריים מרובעים הן של שטאל). בהערה המחבר מפנה למקורות בדבר היחס השלילי ללידת בת (ראו הערה 3).
- 5 ראו למשל את שתי עבודות הדוקטור הבאות: כרמלה אברד, גבולות ומעברים: היבטים סמליים בהופעה החיצונית של נשים יהודיות מחבאן מראשית המאה העשרים ועד ימינו, עבר, שינוי והמשכיות, ירושלים תשס"ד; צילה זן-בר צור, תפישת הנשיות וביטוייה הפולקלוריים אצל נשים יהודיות יוצאות אפגאניסטן בישראל, ירושלים 2012.
- 6 אליעזר בשן, נשות חיל יהודיות במרוקו: מגירוש ספרד עד המאה עשרים, תל-אביב תשס"ד. להשוואה מקבילה, ראו: דן מנור, "האישה בספרות העיון של חכמי מרוקו", ברית 25 (תשס"ו), עמ' 55-60.

דיווחים של חברת כ"ח, יומני תיירים נוצריים שביקרו במרוקו, מקורות דיפלומטיים זרים, תקנות ופסיקות של בתי דין, העיתונות העברית והכללית בת התקופה, ועוד. כמו כן נעשה שימוש רב בספרות הרבנית הדנה בענייני נשים – ספרי הלכה ושו"ת לצד הספדים, שירים וחיבורים ספרותיים אחרים, וכן הלאה. מטרת המחבר, "לחשוף את המידע אודות נערות ונשים יהודיות במרוקו מגירוש ספרד עד המאה ה-20 על מגוון פעילויותיהן בתחומי הכלכלה, החינוך, והדאגה לטובת הזולת",⁷ באה לידי ביטוי בפרקים העוסקים בנשים ששימשו סוחרות מחוץ לבתיהן, נשים שתרמו למטרות ציבוריות, נשים שהיו מעורבות בפעילות חינוכית וציבורית, נשים שפנו בדרישות פרטיות וציבוריות לממשל ולסולטאן, נשים שלמדו תורה ונשים שחיברו שירים, ואף נשים שסירבו למרות בעליהן במקרים שונים, כגון נשים שסירבו לרצון בעליהן לעלות עימם לארץ ישראל, או כאלה שסירבו להתאסלם למרות שבעליהן התאסלמו. בהקשר של המקרה האחרון, מקדיש בשן, כמו גם חוקרים אחרים, מקום מרכזי למקרים של קידוש השם בקרב נשות מרוקו, ובראש ובראשונה לגיבורה העממית המפורסמת והאהובה ביותר של יהודי מרוקו, "לאלה סוליקה", היא סול חג'ואל (1817-1834). ואכן נדמה כי אין דמות נשית אחרת שצמחה בעולם היהודי של הקהילות בארצות האסלאם אשר הוקדשו לה כל כך הרבה שירים, סיפורים ואגדות, כמו גם מאמרים אקדמיים ולאחרונה אף מונוגרפיה מלאה.⁸ זאת ועוד, חג'ואל אינה היחידה שזכתה למעמד של צדיקה (סדיקה) בקרב יהודי מרוקו. בספרו של יששכר בן-עמי, הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו מתועדות עשרים וחמש נשים צדיקות.⁹ השוואה בין המקורות השונים מגלה אם כך כי התמונה העולה מהם מורכבת. לצד המובאות שמצטט שטאל, המעידים על נחיתות האישה בחברה היהודית במרוקו, ספרו של בשן והמקורות האחרים שנזכרו מציגים נשים מיוחדות ומקרים יוצאי דופן. בהכללה ניתן לומר כי במהלך הדורות האחרונים שלפני ההגירה ההמונית השינויים היו הדרגתיים, וכמובן לא כללו באותה מידה את כל השכבות של האוכלוסייה היהודית במרוקו, או אף את כל האזורים שבהם התגוררו היהודים, וכי ביישובים הכפריים של הרי האטלס התהליך היה שונה מבערים. מאידך, המגמה לקראת שיפור תנאי חייה של האישה נמשכה כל הזמן, והשינויים שחלו בחברה המרוקאית עקב העברת הממלכה לחסות צרפתית בראשית המאה העשרים אף תרמו למודרניזציה ולהתמערבות של האישה. בערים הגדולות נפתחו בפני הנשים מקומות תעסוקה שהיו סגורים בפניהן בעבר, חינוך לנשים והשכלה מעבר לחיי הבית נעשו נגישים יותר, והתרכו האתרים בהם נשים יכלו להופיע בציבור לצד גברים. רבני מרוקו שמו לב לתופעות אלה ודאגו ממתירנות יתר, ומאידך התמודדו איתן בדרך שהיא "מדהימה בתעוזתה", מתוך מגמה "להגן על זכויותיהן וכבודן של הנשים".¹⁰

7 אליעזר בשן, נשות חיל (הערה 6), עמ' 9.

8 ז'ולית חסין, סוליקה הצדקת הרוגת המלכות, ירושלים 2012.

9 יששכר בן-עמי, הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 574-587.

10 מילותיו של הרב ד"ר משה עמאר. ראו מאמרו: "מעמד האישה בבתי-הדין במרוקו במאה העשרים", מקדם ומים ג (תש"ן), עמ' 187-202 (הציטוטים מעמ' 187).

מרבית הציטוטים וההתייחסויות לתדמית חיובית יותר של האישה באים מהמרחב של הנשים העירוניות, בחלקן הגדול נשות בני הקהילות של מגורשי ספרד וצאצאיהן במרוקו. בהקשר לכך יש לראות את שורת החפצים המעוטרים שבאחד מהם אדון להלן ביתר פירוט. הרקע ומציאות החיים בקרב שכבות אלה יצרו את הקרקע שאפשרה הקדשת תשומת לב מיוחדת לחפצי אמנות או לחפצים מהודרים המבליטים את עולם האישה, לעתים לצד זה של הגבר ולעתים כאשר האישה היא במרכז. תופעה זו לא החלה בשלהי המאה ה"ט או בראשית המאה העשרים. כפי שהראיתי במקום אחר, הכתובה הספרדית המהודרת במרוקו משקפת תקנות שנתקנו כבר בדור הראשון לאחר הגירוש ושכאו להבליט את מעמדה של האישה הספרדייה לעומת מעמדה של היהודייה המקומית.¹¹ ואכן, כתובות הנישואין של קהילות "המגורשים", עד לעת החדשה ממש, מבליטות הן בסעיפיהן השונים הן בעיטורים ובפסוקים המקשטים אותן את דמותה של הכלה הספרדייה כ"אשת חיל". ידועים גם פריטי הלבוש המפוארים והמיוחדים של הכלה הספרדייה, ובעיקר לכסווא לכבירא ("השמלה הגדולה"; בספרדית כינוייה Traje de Berberisca), שהדגם שלה שימר באדיקות מורשת אנדלוסית למן הגירוש דור אחרי דור.¹² כך גם התכשיטים המהודרים, אשר אחדים מהם עוטרו במוטיבים פיגורטיביים, כגון טבעת זהב או ענק לצוואר עם עיטור של ציפור (ראו להלן על בעלי החיים באמנות היהודית במרוקו).¹³ לצד פריטים אלה ישנם נוספים שלא נחקרו עדיין די הצורך, כגון מגורת השבת (קנדיל) שעליה נחרט שם בעלת הבית לאחר מותה, או התרמיל המעוטר בהדר אותו העניק הבעל לאשתו לאחר הלידה הראשונה, פריט יוצא דופן בעולם החפצים היהודיים.¹⁴ להלן נדון בפריט אחד יוצא דופן במכלול זה, ונבדוק את עיטוריו ואת הקשר הבלתי צפוי והמיוחד שלו לעולמה של האישה בערי צפון מרוקו.

- 11 שלום צבר, "הכתובה המאורית בצפון-אפריקה", בתוך: יששכר בן-עמי (עורך), מחקרים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה, ירושלים תשנ"א, עמ' 191-208.
- 12 ספרות רבה נכתבה בנושא, ונציין את הספר המלווה את התערוכה "שפת הלבוש" במוזיאון ישראל, ספר שיצא לאחורונה: אסתר יוהס (עורכת), ארון הבגדים היהודי מאוסף מוזיאון ישראל, ירושלים 2014, עמ' 266-268.
- 13 השו: ירידה סטילמן, "השפעות ספרדיות על התרבות החומרית של יהודי מרוקו", בתוך: מורשת יהודי ספרד והמזרח – מחקרים, יששכר בן-עמי (עורך), ירושלים תשמ"ב, עמ' 359-365.
- 14 לדוגמאות של קנדיל עם שם האישה המנוחה, ראו: Jacobo Furman et al., *Treasures of Jewish Art from the Jacobo and Asea Furman Collection of Judaica*, New York 1997, pp. 100-101; הכתובה המאורית: Dorion Liebgott (ed.), *Art and Tradition: Treasures of Jewish Life*, Toronto: Beth Tzedec Reuben & 2000, p. 40. תרמילים ליולדת (לפי ההשערה כולם ממרקש) – ראו: אביבה מולר-לנצט (עורכת), חיי היהודים במרוקו, ירושלים תשל"ג, עמ' 95, פריטים 153-155.

המזווה והכיסוי למזווה

החפץ שבו נדון כהדגמה להתגלמות מקומה המיוחד של האישה בחברה היהודית העירונית במרוקו הוא הכיסוי יוצא הדופן למזווה שרווח ברורות האחרונים בקרב אחדות מהקהילות בערים הגדולות. המזווה, ובדרך כלל גם נרתיקה, הם מן הפריטים הנפוצים ביותר בעולם החפצים היהודי. נוכחותה הפיזית בבית היהודי בולטת, ובאי הבית נתקלים בה יום יום. היחס לחפץ זה בחברה המסורתית הוא של כבוד רב, ומנהג מקובל הוא לנשק את המזווה כל אימת שנכנסים או יוצאים מן החדר או הבית. במסורת הרבנית נידונה בפרוטרוט משמעות המצווה, וההסבר המקובל הוא כי המזווה נועדה לשמש תזכורת לבני הבית לגבי דתם ואמונתם, או בלשון ספר החינוך שנתחבר בשלהי המאה ה-13: "להיות זכרון לאדם באמונת השם בכל עת בואו לביתו וצאתו" (מצווה תכ"ג).

דינים רבים ומפורטים עוסקים בהכנת החפץ ובקביעתו. ההלכות הרבות נובעות ממצווה המפורשת פעמיים בתורה: "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹת בֵּיתְךָ, וּבְשַׁעֲרֶיךָ" (דברים ו, ט; יא, כ). חוסר הפירוט של המחוקק המקראי, לגבי מה צריך לכתוב או איך והיכן בדיוק לקבוע את הדברים הנכתבים, למשל, הוביל אכן לפרשנויות שונות של מהות המצווה. במסורת הרבנית היהודית הרגילה, השונה באופן בולט מזו של השומרונים או הקראים לגבי אותם פסוקים ממש, נקבע שעיקר המזווה הוא כתיבת שתי הפרשיות מספר דברים שבהן מופיע פסוק זה – פרשיית "שמע ישראל" (ו, ד-ט), ופרשיית "והיה אם שמוע" (יא, יג-כא). הפרשיות מועתקות בקפידה רבה בידי סופר סת"ם מיומן, באותיות מרובעות ולפי הכללים המקובלים במסורת חז"ל לגבי ספרי תורה ותפילין. בדומה לספר התורה וליריעות התפילין, פרשיות המזווה נכתבות על גבי יריעת קלף שהוכנה מעור של בעל חיים טהור. בשל אורכן הקצר של הפרשיות, מדובר ביריעת קלף קטנה יחסית. במרבית הקהילות נהגו להניח את יריעת הקלף של המזווה בתוך מתקן קשיח או בנרתיק מיוחד ("בית") שנועד לכיסוי הקלף ולשמירה עליו. המתקן, ובתוכו המזווה, נקבע באופן יציב (דהיינו שלא יהא תלוי או מתנדנד) בשליש העליון שבצד ימין של הפתח ממנו נכנסים לבית או לכל חדר החייב במזווה.

הפעולות הקשורות בהכנת המזווה – החומרים הנדרשים וייצורם, הכתיבה המדוקדקת, הכנת הנרתיק, קיבוע המזווה בכניסה לחדרים או לבית, ואף הברכות הנאמרות בזמן הקיבוע – כולן קשורות באופן מסורתי מובהק לעולם הגברים. יתירה מזו, גם העיטורים שעל גבי הנרתיקים לקוחים מעולם המוטיבים היהודי של תשמישי קדושה ובית הכנסת. בתי מזוזות ממזרח אירופה, למשל, מעוטרים במוטיבים כמו לוחות הברית, צמד אריות מזנקים זה מול זה, או בדמויות של אריה, נמר, צבי ונשר. כל המוטיבים הללו מוכרים היטב מחלל בית הכנסת במזרח אירופה – הלוחות, האריות המזנקים הניצבים מעל ארון הקודש או מעטרים מעילים לספרי תורה, הטסים לספר, הרימונים והכתרים. כך גם ארבע חיות הקודש המגלמות את התכונות של היהודי הקם לקיים מצוות (על פי האמרה הידועה של ר' יהודה בן תימא

בפרקי אבות ה, כ, וציטטה בפתחת טור אורה חיים של שולחן ערוך).¹⁵ האסוציאציה עם עולם בית הכנסת אינה מקרית כמובן, ומסמלת בוודאי את זהותם של בני הבית, וכן, תפקיד לא פחות חשוב – הגנה. יש לזכור כי הדימויים מבית הכנסת מופיעים בחלקם גם על קמעות הגנה. למען האמת, כבר בהשקפת חז"ל מודגשת חשיבות המזוזה לצורכי הגנה ושמירה,¹⁶ בהקבלה כנראה למנהג מקובל בתרבויות אחרות בעולם מהעת העתיקה ועד היום לתלות פריט מגן בכניסה לבית המגורים.¹⁷ אמנם אימוץ המזוזה כקמיע מגן לא מצא חן בעיני כל הפוסקים, ובייחוד יצא חוצץ נגד מסורת זו הרמב"ם.¹⁸ מאידך, ניסיונו של הרמב"ם לבטל את הקונוטציות המאגיות של המזוזה צלח רק בחלקו. מקורות מאוחרים יותר מציינים שהמזוזה הינה סגולה לשמירה ולהגנה על דרי הבית, ובהקשר לכך צוטטו פסוקים מקראיים כגון: "הֲגֵה לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל", "יְהִינָה יִשְׁמֵר צְאֲתָהּ וּבֹאֶתָהּ מַעֲתָהּ וְעַד עוֹלָם" (תהילים קכ"א, ד וח). במסורת העממית נקשרה תקינות המזוזה כמחסום מפני פגעים ומיני מרעין בישינ מסוגים שונים – אסונות טבע ומחלות קשות, פשיטת רגל ואיבוד פרנסה, ובימינו אף תאונות דרכים. בחוגים מסורתיים רווחת האמונה כי הדבר נגרם בעטיין של מזוזות פסולות, ולפיכך ממהרים לבודקן ואף להחליפן, אם נמצאו פסולות.

גם רבני מרוקו האמינו, כמו בקהילות אחרות, שהמזוזה מגנה על דרי הבית. כך למשל כתב ר' משה מרציאנו (1917-1996) שהמזוזה מסוגלת להגן על הדירים בבית ממזיקים וממקרים

15 על העיטורים המאפיינים נרתיקי מזוזות, בייחוד מקהילות אירופה, ראו: Franz Landsberger, "The Origin of the Decorated Mezuzah", in Joseph Gutmann (ed.), *Beauty in Holiness: Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, New York 1970, pp. 468-48. למבחר גדול של דוגמות, בייחוד של אמנים בני זמננו, ראו: Belle Rosenbaum, *Upon thy Doorposts – The Law, the Lore, the Love of Mezuzot: A Personal Collection*, New York 1995(?). לאחר שהספר יצא, תרמה משפחת רוזנבאום את אוסף המזוזות הגדול שלה לבית הכנסת הגדול בירושלים (בצמוד ל"היכל שלמה"), ושם הוא מוצג באולם הכניסה.

16 כך למשל במסכת עבודה זרה שבתלמוד הבבלי (דף יא, ע"א) מסופר על אונקלוס בר קלונימוס שהתגייר, והקיסר אדריאנוס שלח גונדא (פלוגה) של חיילים לעצור אותו. כאשר עמדו החיילים הרומאים להוביל את אונקלוס למעצר לאחר כמה ניסיונות כושלים, הוא לא איבד את כיתחונו, נישק את המזוזה שבפתח הבית והייד. מיד שאלו אותו החיילים מפני מה הוא מחייד. ענה להם אונקלוס: "מנהגו של עולם, מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואילו הקב"ה עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ".

17 לדיון בשאלה זו השוו את מחקרו הקלאסי של טרכטנברג: Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939, pp. 146-152. אמצעי הגנה על הבית בתרבויות שונות נזכרים בהקשרים שונים במחקר קלאסי נוסף. ראו דוגמה מטיבט: James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1912, vol. 8, p. 96.

18 "שאלו הטיפשים, לא די להן שביטלו המצוה, אלא שעושינ מצוה גדולה, שהיא ייחוד שמו של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו, לא די להן שביטלו המצוה, אלא שעלה על ליבם הסכל שזה דבר המהנה בהבלי העולם" (משנה תורה, ספר אהבה, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה, ה, ה).

רעים.¹⁹ חשיבות המזווה בתרבות של יהודי מרוקו באה גם מפן אחר – האמונה שביכולת חפץ זה לשמש כלי להבנת נפשם ודרכי פעילותם של אנשים. בהקשר זה ידוע בעיקר הרב משה בן-טוב (1930-2010), אשר נולד בכפר תַּאמְסִינְט (סמוך לווארזאזת בדרום מרוקו) ונקרא על שמו של צדיק מרכזי בהווי של יהדות מרוקו, ר' דוד ומשה. אמנם רק לאחר העלייה ארצה נודע בן-טוב כמקובל, אך המורשת שבה היה נטוע כל חייו הייתה ללא ספק של ארץ הולדתו וקהילתו. עיקר פרסומו של הרב בן-טוב בא בשל שימושו במזווות כאמצעי לחזות את מצבו וגורלו של אדם, ואף לרפא חולים ולבצע סגולות אחרות באמצעות המזווות. לפיכך הוא ידוע בקרב מאמיניו בכינוי "צדיק המזווות" או "רואה המזווות".²⁰

והנה במכלול תפקידיה של המזווה וחשיבותה לצורכי הגנה, בקרב אחדות מהקהילות העירוניות במרוקו וזהה חפץ זה לא עם הגבר או אבי המשפחה אלא דווקא עם האישה. מובן שכתבת המזווה וקביעתה נעשו לפי ההלכה בידי סופר סת"ם, אך הכיסוי במקרה זה הוא המיוחד לנשים. שלא כמו המראה המוכר בקהילות אחרות, לא מדובר כאן בנרתיק גלילי או מלבני, בין אם הוא מעוטר בין אם לאו, אלא בכיסוי דקורטיבי של אזור המזווה כולו, ועליו באופן יוצא דופן שם בעלת הבית. כיסוי זה ידוע בערבית-יהודית של יהודי מרוקו (מוגרביית) בכינוי 'אל-גטא דל-מזווה' (מילולית "כיסוי המזווה"), והוא נתלה מעל השקע האלכסוני בו נקבעה המזווה הראשית בכניסה לבית (אך לא ברלת הפונה לרחוב, ראו להלן).²¹ הכיסויים שהגיעו לידינו נוצרו למן שלהי המאה הי"ט ועד אמצע המאה העשרים לערך, נעשו בכמה טכניקות וסוגי חומרים ונפוצו בכמה תבניות בסיסיות. הדגם הנפוץ ביותר נעשה מקטיפה רקומה בחוטי זהב או כסף, ולו צורת מגינית שמתניה קעורים ותחתיתו בדרך כלל מחודרת. גודלו הממוצע הוא 20-25 ס"מ גובה ו-14-20 ס"מ רוחב. לולאות תלייה שנתפרו בחלק העליון אפשרו את תליית הכיסוי מעל המזווה. בקרב המשפחות מהמעמד הגבוה יותר רקמת חוטי הזהב והכסף הוחלפה בלוחית כסף מהודרת אשר נוסרה בעדינות והוצמדה למצע הקטיפה. כמו כן נפוצו ואריאציות קלות של תבנית זו וכן כמה תבניות פשוטות יותר. אחדות נעשו בדגם של צורת לב (בדרך כלל בעל מידות קטנות יותר מאלה של התבנית הקודמת), וכן

19 מצוטט אצל אליעזר בשן, ספר מחקרי אליעזר: אסופת מאמרים ומחקרים בנושאי הפזורה היהודית הספרדית בארצות המזרח והמغرب, אשקלון תשס"ז.

20 מרים ליכוביץ, צדיק המזווות מרפא חולים, ירושלים [תשע"ג?]; יהודה אלחנן ארזי. צדיק המזווות: תולדות וקורות חייו של עבד ה' הרה"צ רבי משה בן טוב זצוק"ל, ירושלים תשע"א.

21 דיון מבוני קצר בפריט זה נמצא בקטלוג התערוכה החשובה אודות יהודי מרוקו שהתקיימה בקיץ תשל"ג (1973) במוזיאון ישראל, ירושלים. ראו: א"ק [אביגדור קלגסבלר], "כיסויי מזווה לבית", בתוך: אביבה מולר-לנצט (עורכת), חיי היהודים במרוקו, ירושלים תשל"ג, עמ' 60. אין רגליים לסברה המועלית בספרה של רוזנבאום (הערה 15, p. 44, Rosenbaum, *Upon thy Doorposts*) כי המזווות של "קהילות ספרד" הונחו שטוחות בניגוד למנהג האשכנזי, דהיינו ללא גלגול יריעת הקלף (ובכך לכאורה יש הסבר לצורת הכיסוי המרוקאי השטוח). כך למשל בכיסויי המזווה מאלג'יריה לעיתים מוצמד בית המזווה הגלילי באלכסון בגב כיסוי המזווה הקשיח והשטוח (ראו להלן).

ידועות דוגמאות בודדות של כיסויי קטיפה מוארכים בגודל המזוזה הגלולה, ולפיכך צורתם מאזכרת יותר את הנרתיקים המקובלים בקהילות אחרות. מאידך יש לציין כי בצפון אפריקה עצמה כיסויי מזוזה דקורטיביים ידועים לא רק במרוקו אלא גם באלג'יריה, אך עיצובם שם שונה, ובדרך כלל אין עליהם שמות נשים.²² ייתכן כי המקור לכיסויים במרוקו ובאלג'יריה הוא משותף, דהיינו מסורת ספרדית קדומה יותר, אך אין בשלב זה של המחקר די נתונים לבסס סברה זו.²³

תבנית הכיסוי נעשתה בטכניקה אופיינית ליישובים העירוניים במרוקו. התבנית נגזרה מאריג קטיפה בגוונים עזים, בעיקר גווני אדום-ארגמן וירוק, וחוזקה באמצעות בטנה רב שכבתית מאחור, אשר גרמה לתבנית שתהא קשיחה ויציבה. בחזיתה של יריעת הקטיפה, דהיינו בצד הגלוי אותו ראה כל מי שעבר דרך המפתן, נרקמו עיטורים וכתובות בחוטי זהב וכסף (תמונות 1-2). בטכניקה של רקמת חוטי זהב הצטיינו בעלי מלאכה יהודים בערי מרוקו, והם עשו בה שימוש רב לצורך חיי היומיום וחיי הדת שלהם, כגון להכנת שמלת החתונה, מעילים לספר תורה, יריעות לקישוט הבית, נרתיקים לטלית ולתפילין, ועוד.²⁴ בטכניקה זו הותוו הדגמים העיטוריים על גבי לוחיות קרטון (ובעבר גם עור), לאחר מכן נגזר הדגם והוצמד למצע הקטיפה; בשלב הבא נעטף הדגם בצפיפות רבה בחוטי הזהב או הכסף שגם הם הוכנו בעבודת יד איטית ומדויקת. הדגמים העדינים שנרקמו בחוטי הזהב או הכסף בהקו על רקע הקטיפה הצבעונית, וכך העניקו לכיסוי את מראהו הייחודי. לעיתים מסגרת הכיסוי הועשרה בציציות של חוטי זהב וכסף או בגדילים עיטוריים שנתפרו בחלקה התחתון של המסגרת. להכנה של הכיסויים עם לוחיות כסף בחזיתם נקרא צורף מומחה – מלאכה נוספת שבה הצטיינו יהודי מרוקו.²⁵ בתהליך זה נגזר לוח כסף לפי מידות תבנית הקטיפה הבסיסית, ורוודר

22 בדומה לכיסויים שנוצרו במרוקו, הכיסויים האלג'יריים רקומים בחוטי כסף וזהב, וישנם גם כיסויים מלוחית כסף, אך כאמור, עיצובם שונה והדגמים העיטוריים שבהם משקפים עולם אסוציאציות אחר. כמו כן, כנאמר בהערה הקודמת, בית המזוזה הוא לעיתים חלק מהכיסוי.

23 כפי שנראה להלן, יש דמיון רב בין הכיסוי למזוזה לבין נרתיק התפילין של נער הבר מצווה במרוקו. באוצר של הקתדרלה בטולדו שמור נרתיק מתכת מהמאה ה-13 או ה-14, המעוצב בתבנית המגינית המוכרת. הנרתיק שימש ככל הנראה לתפילין, והוא נושא עליו בכתב מרובע ובהקבלה למיקום השם בנרתיקים המרוקאיים את שם הבעלים, יצחק קארו. לתצלום ראו: Isidro Gonzalo Bango Torviso (ed.), *Remembering Sepharad: Jewish Culture in Medieval Spain*, [Madrid] 2003, p. 99.

24 לתיאור ממצה של מלאכת תעשיית חוטי הזהב, הכלים שבהם השתמשו בעלי המלאכה, ורקמת חוטי זהב האופיינית ליהודי מרוקו, ראו: מולר-לנצט, חיי היהודים במרוקו (הערה 14), עמ' 146-151 (ודוגמאות לפרטים שונים, ראו עמ' 38, 48-49, 101-105, 203-207). לריון מפורט יותר בהקשר של הרקמה על מעילים לספר תורה, ראו: ברכה ניב, מעשה ורקם: תשמישי קדושה מטקסטיל בבית הכנסת האשכנזי, הספרדי והאיטלקי, ירושלים תשס"ט, עמ' 124-133.

25 למבוא קצר אודות מלאכת הצורף במרוקו, ראו: שם, עמ' 139-141, וכן: ידידה סטילמן, "צורף יהודי מארוקאי ואומנותו – המשכיות ותמורה", פעמים 17 (תשמ"ד), עמ' 96-111.



תמונה 1: כיסוי המזוזה (אל'גטא דל'מזוזה) של מרים טאפיר, פאס, מרוקו, 1920 לערך.
רקמה של חוטי זהב וחוטי כסף ע"ג קטיפה. אוסף פול דהן, בריסל.



תמונה 2: כיסוי המזוזה של פירלא בלית, מרוקו, שנות ה-30 או ראשית ה-40 של המאה ה-20.
רקמה של חוטי זהב וחוטי כסף ע"ג קטיפה. אוסף פרטי, ירושלים.

לעובי המתאים. בשלב הבא התווה עליו הצורף את הדגמים העיטוריים ואת המילים הנדרשות באותיות עבריות מרובעות; לאחר מכן ניסר אותם בזהירות ובמומחיות רבה מתוך הלוח, ועוד הוסיף וחקק על השטחים שנותרו דגמים ועיטורים זעירים נוספים (תמונות 3-4). הלוחית הגזורה שצורתה מאזכרת מגזרת נייר מורכבת הוצמדה לחזית הכיסוי, מעל ציפוי הקטיפה, וכך הועצמו גוון הכסף ודגמיו על רקע צבע הקטיפה העז. אחדים מלוחות הכסף נושאים גושפנקות המעידות שהם נעשו בעיר פאס. ואכן, הטכניקה של הגזירה, הדגמים העיטוריים ומאפיינים נוספים מעידים שהכיסויים עם לוחות הכסף נעשו רובם ככולם בפאס, שבמלאח שלה היו בעלי מלאכה רבים בתחום הצורפות ושגגון זה אפיין את עבודתם במחצית הראשונה של המאה העשרים.²⁶ לעומת זאת, מלאכת הרקמה בחוטי זהב נהגה גם בערים אחרות, והמקרים הבודדים שבהם תועד מקור הכיסוי והוא בעל עיטורים רקומים בלבד מצביעים על ערים במרכז מרוקו ובצפונה, ובכלל זה מקנס, צפרו, טיטואן וטנג'יר, ובדרום-מערב הארץ על מרקס.

מכלול העיטורים משותף בדרך כלל הן לדגמים הרקומים הן ללוחיות הכסף. המוטיבים השולטים בהם שאובים מעולם הצומח – צמחים רבי שריגים, פרחים ושושנות מסוגננות – והם נרקמו בדרך כלל באופן סימטרי, לעתים קרובות משני צדדיו של גבעול המשמש ציר מרכזי, או ששולבו במוטיבים גיאומטריים, כגון ריבועים משולבים. הדגמים הצמחיים מופרים גם מרקמות אחרות של יהודי מרוקו שנעשו בהקשר של תשישי קדושה, ובעיקר מן המעילים שכיסו את ספרי תורה (במרוקו מעיל הבר אשר כיסה את ספר התורה כונה "מפה").²⁷ יש בכך מתן עדיפות ברורה לדגמים שאינם דמויות אנוש, כמקובל באמנות המקומית, מוסלמית ויהודית, אך לפי פרשנות של חוקרים אחדים יש לדגמים הצמחיים בהקשר היהודי משמעות סמלית הקושרת אותם עם עץ החיים, שהוא סמל מרכזי, בעיקר בעולם העיטורי של מכלול החפצים הקשורים בספר התורה.²⁸ כך למשל מוטות העץ שעליהם נגלל הספר מכונים בקהילות

26 על בעלי המלאכה היהודים בפאס בעבר, ובכלל זה צורפי זהב וכסף ומתכות אחרות, ראו: חיים בנטוב, "אומנים ובעלי מלאכה בפאס: תעודות מפנקס סופרי בית הדין (תנ"ט-תע"ה)", ספונות י (תשכ"ו), עמ' תי"ג-תפ"ב. להשוואה סגנונית ודיון בקטגוריה אחרת של כלי מתכת מפאס, ראו: חיה בנז'מין, אורות בהרי האטלס: מנורות חנוכה מאוסף ז' שולמן במוזיאון ישראל, ירושלים 2002, עמ' 48-53, 139-140, ועמ' 152 שבו נעשית השוואה חזותית בין מנורת חנוכה לכיסוי מזוזה מפאס (השווה הערה 58 להלן). באחדים מכיסויי המזוזה שנבדקו מופיעה גושפנקה עם ראש איל, סמל איכות לכלי כסף שנהג במרוקו בשנות העשרים ואילך.

27 בנוסף לדוגמאות ב מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), ראו את תצלומי הפריטים הרבים ואת תיאורם בקטלוג התערוכה ניצה בהרווי (אוצרת), 'בפאתי מערב': תשישי קדושה מבתי-כנסת ממרוקו הספרדית – אוסף חנניה דהן, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 32-57.

28 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 46, 60 (יש לציין שבעיני קלגסבלר, מחבר המבוא הקצר על הכיסוי למזוזה, הסמליות של מוטיבים צמחיים היא מרכזית להבנת האמנות היהודית לדורותיה, והיא באה לידי ביטוי בשורה ארוכה של חפצים וכתבי יד מהעת העתיקה ואילך. ראו ספרו: Victor Klagsbald, *À l'ombre de Dieu: Dix essais sur la symbolique dans l'art juif*, Leuven (1997). לגבי מרוקו ראו גם: Sharon Makover-Assaf, "The 'Flowering Vase' Torah Mantle



תמונה 3: כיסוי המזוזה של רחל צאייאג, פאס, מרוקו, 1930 לערך.
לוח כסף מקודח וחקוק ע"ג קטיפה. אוסף משפחת גרוס, רמת־אביב.



תמונה 4: כיסוי המזוזה של מארי אדהאן, פאס, מרוקו, שנות ה־30 של המאה ה־20.
לוח כסף מקודח וחקוק ע"ג קטיפה. אוסף משפחת גרוס, רמת־אביב.



תמונה 5: כיסוי המזוזה של זהרא כלפון, מרוקו, 1920 לערך.
רקמה של חוטי זהב ע"ג קטיפה. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב.

רבות "עצי חיים" (בהסתמך על הפסוק "עץ חיים היא למחזיקים בה ותמקיה מאשר" [משלי ג, יח]).²⁹ בין כך ובין כך הקישור האסוציאטיבי לרקמות שעל גבי המפות או אפילו לרימוני הכסף לספר התורה בולט, ו"מיובא" מעולם בית הכנסת לחלל הבית. מוטיב סמלי ומקובל אחר מעולם תשמישי הקדושה מופיע למשל על הכיסוי של זהרא כלפון – קשת פרסה מוסלמית שבתוכה נרשמו המלים שדי ושם האישה (תמונה 5). ייתכן שיש בדימוי זה בהקשר הנוכחי רמז למעבר לבית או לכניסה אליו, בהתאם לתפקידה של המזוזה.

ההימנעות מתיאור חזותי של דימויים פיגורטיביים לא כלל דמויות של בעלי חיים, ואכן כיסויי המזוזה מעוטרים לעתים בזוגות של בעלי כנף, בעיקר תרנגולים וציפורים (תמונה 2). מוטיבים פיגורטיביים אלה נפוצו באמנות העממית של קהילות המגורשים בערי מרוקו, וניתן למצוא אותם על גבי כתובות נישואין, מגילות חנוכה, מגילות אסתר, טבעות נישואין, תיקים לטלית לנער בר מצווה ועוד. בכיסויי המזוזה מדובר בצמד ציפורים או תרנגולים הניצבים

from Morocco", *Israel Museum Journal* 11 (1993), pp. 73-80; יניב, מעשה רוקם (הערה 24),

עמ' 127-129.

29 במרוקו כינוי זה פחות מקובל, ומוטות הגלילה ידועים במונח יידין דסיפר – ידי הספר [תורה], אך ברכה יניב מציינת (מעשה רוקם, הערה 24, עמ' 127) כי הפסוק הנ"ל ממשלי רוקם על אחד מהמעילים לספר תורה ממרוקו.

בסימטריה זה מול זה משני צדיו של הציר המרכזי. בדיקה של הפריטים השונים שעליהם מופיעים התרנגולים או הציפורים מובילה להנחה שתפקידם המקורי לא יכול היה להיות עיטורי בלבד, אלא שהם שימשו גם להגנה מעין הרע – הגנה על בני הזוג בכתובה, הגנה על באי הבית במנורת החנוכה, או על נער בר המצווה ביום טקס המעבר שלו. עם הזמן יתכן שהמוטיב הדקורטיבי התגבר ונעשה סטנדרטי, אם כי האמונה כי בטקסים שצוינו יש צורך בהגנה כלשהי המשיכה להתקיים בקרב משפחות רבות גם בדורות האחרונים. לתרנגול למשל נודעו תכונות של הברחת שדים ומזיקים, וצמד הציפורים (לעתים יונים) סימל הגנה על בני הזוג או שלום בית.³⁰ אמונות אלה באות לידי ביטוי מובהק בעיקר על גבי קמעות יהודיים ומוסלמיים במרוקו, המעוטרים לעתים קרובות בדימויים של בעלי חיים כגון דג, סלמנדרה, לטאה, עקרב וזיקית אשר כל אחד מהם מתקשר עם משמעויות שונות.³¹ לצד התרנגולים נמצא לעתים על גבי הכיסויים מוטיבים אחרים מעולם המאגיה – מגן דוד, פרח בעל חמישה עלי כותרת, או אף במקרים בודדים ח'מסה מסוגנת (תמונות 3, 5). רבות נכתב על מוטיב היד הפרושה לצרכי הגנה, ואין זה המקום לפרט את חשיבותה ואת השימוש בה בקמעות ובחפצים אחרים בצפון אפריקה, הן במאגיה המוסלמית הן בזו היהודית.³² על הכיסוי של זהרא כלפון שנזכר לעיל מופיעות בסימטריה אף שתי ח'מסות בהקבלה זו לזו משני עברי קשת הפרסה, כמגינות על הכניסה לבית (המסומלת גם בקשת) באופן סמלי (תמונה 5). גם הכוכב המשושה או המגן דוד נפוץ בקמיעות יהודיים (ומוסלמיים) ממרוקו, תוניסיה, אלג'יריה ולוב.

מוטיב מרכזי במכלול העיטורים של כיסויי המזווה נוצר באמצעות המילים העבריות. אלה נעשו אף הן באותה טכניקה של גזירת התבנית מלוחיות קרטון ורקמת חוטי זהב או כסף סביבן, או גזירתן מלוח הכסף במקרה של הכיסויים היוקרתיים יותר, על רקע הקטיפה. אמנם שרדו כיסויים בודדים ללא כל טקסט רקום עליהן, אך הרוב המכריע כולל לפחות מילה אחת, ודרך כלל שלוש או ארבע. האותיות הגדולות מופיעות בכתב מרובע ומהודר שאותו קל לקרוא בנקל גם במרחק מה מהמפתן. כאשר מופיעה מילה בודדה זוהי תיבת "שדי" אשר נמצאת בראש הכיסוי או במקום בולט במרכזו, ובשני המקרים היא משמשת "להכתיר" את הכיסוי באופן ברור. ואכן, השימוש בשם קדום זה של האל³³ מוכר היטב ממזוות של הקהילות השונות, ועל פי המנהג הוא נכתב בכתב מרובע הן בגב המזווה הן על נרתיקה,

30 על הציפורים בכתובות ראו: צבר, "הכתובה המאוירת בצפון-אפריקה" (הערה 11), עמ' 197.

31 לדיון קצר בבעלי החיים השונים ובמשמעותם על קמעות יהודים, ראו: פיליפ וקוסוביץ (עורך), לכל הרוחות והשדים: לחשים וקמיעות במסורת היהודית, ירושלים 2010, עמ' 110-111.

32 לדוגמאות יהודיות ומוסלמיות ראו: ניצה בהרוזי (עורכת), יד המול: ח'מסות מאוסף משפחת גרוס ומאוסף המוזיאון, תל-אביב 2002; רחל חסון (עורכת), בלי עין הרע: אומונות ברברית ממרוקו מאוסף השטיחים והאריגים של ג' בלייזק ואוסף התכשיטים של א' גרמה, ירושלים [תשס"ה]. על תהליך הייחוד של הח'מסה בקהילות האסלם: Shalom Sabar, "From Sacred Symbol to Keychain: The Khamsa in Jewish and Israeli Societies", in Simon J. Bronner (ed.), *Jews at Home: The Domestication of Identity*, London 2010, pp. 140-162.

כאשר תיבת "שדי" לעתים קרובות מקוצרת לאות "ש". גם כאן ברור ההקשר המאגי, ושם שדי הוא משמות ההוויה הנפוצים ביותר על קמעות עבריים, כולל על קמעות מרוקו בפרט וצפון אפריקה בכלל.³⁴ מאידך, במסורת העממית ניתנה לו כבר בימי הביניים משמעות הגנה בהקשר ישיר של המזוזה, ראשי התיבות של הצירוף "שומר דלתות ישראל".³⁵ בכיסויים המרוקאיים משמעות זו מועצמת, כאמור, בשל שילוב שם שדי עם הדימויים המאגיים. לשילוב זה היה תפקיד נוסף, כפי שנראה להלן.

מהות דיוננו הן המילים המופיעות מתחת לתיבת "שדי" המקובלת יותר. בשורה השנייה (ובמקרים נדירים בתחתית הכיסוי) מופיע שם אישה באותיות גדולות ומהודרות. נוהג זה הוא ייחודי בהשוואה לכל מה שמוכר מכל קהילה אחרת, אשכנזית, ספרדית או אחרת. על פי המנהג, פריט זה הוזמן או הוכן עבור כלה כחלק מפריטי הנדוניה שאותם הביאה לבית המשפחה החדש.³⁶ מרואיינים אחדים מהעיר פאס סיפרו לכותב שורות אלה כי לא עשו כיסוי כזה דווקא לקראת החתונה אלא בשלב מאוחר יותר: לאחר הנישואין גר הזוג הצעיר יחד עם ההורים, ואחרי שהתבססו ונולדו להם כמה ילדים, עברו לבית מרווח יותר, ואז גם הזמינו כיסוי מזוזה חדש עם שם בעלת הבית. בכל מקרה הייתה הקפדה על הכללת שם האישה במקום מרכזי ובאופן בולט. הכיסוי נתלה מעל המזוזה בפתח כמקובל, אך לא מדובר בפתח הבית שפנה החוצה לרחוב אלא בחדרי הבית הפנימיים. תליית הכיסוי כלפי הרחוב הייתה מושכת תשומת לב גדולה מדי והחפץ היה נבזז אל נכון. מלבד סיבה זו, חזית הבית המסורתית במרוקו היא בדרך כלל אלמונית ומסוגרת, והפתחים מוגנים ברשתות ברזל או בשערים כבדים המסתירים את הבית מעיני עוברים ושבים. שיטת בנייה מסורתית זו קשורה, הן בחברה המוסלמית הן ביהודית, בענייני צניעות וכן בהגנה מפגעי מזג האוויר. מעבר לדלת הכניסה התנהלו חיי משפחות אחדות במבנים בני כמה קומות שהוקמו סביב חצר פנימית (לעיתים גן פורה, אם כי בדרך כלל לא במלאח). הדלתות והחלונות של הדירות השונות פנו לחצר הפנימית שבה התנהלה פעילות ציבורית משותפת.³⁷ בדירות המודרניות שבהן ניכרת השפעת

33 על משמעותו של שם זה במקרא ומקורותיו ראו: David Biale, "The God with Breasts: El Shaddai in the Bible", *History of Religions* 21, no. 3 (1982), pp. 240-256.

34 למופע של שם זה על קמעות עבריים בכלל, ראו: Theodore Schrire, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, London 1966, pp. 66, 93, 99 וקוסוביץ, לכל הרוחות והשדים (הערה 31).

35 ראו: יחזקאל שרגא ליכטנשטיין, "המזוזה כסגולה לשמירת הבית", תחומין י (תשמ"ט), עמ' 417-426; Eva-Maria Jansson, "The Magic of the Mezuzah in Rabbinic Literature", *Nordisk Judaistik*, 15, nos. 1-2 (1994), pp. 51-66; Menachem-Martin Gordon, "Mezuzah: Protective Amulet or Religious Symbol?", *Tradition* 16, no. 4 (1977), pp. 7-40.

36 ראו: רפאל בן שמחון, יהדות מרוקו: הווי ומסורת במחזור החיים, לוד תשנ"ד, עמ' 374.

37 לתיאור ולתמונת של הבית העירוני המסורתי, ראו: מוריס עראמה, "הבית – כליו וקישוטיו", בתוך מולר-לנצט, חיי היהודים במרוקו (הערה 14), עמ' 165-182. חיים זאב הירשברג, שביקר במלאח של

התרבות הצרפתית והוכנסו רהיטים חדשים נשמר בדרך כלל סלון או חדר אורחים בסגנון המסורתי (וכונה לעתים "סלון ערבי"), ובכניסה אליו תלו בדרך כלל את הכיסוי המפואר למזווה. וכך, באמצעות שמה של הכלה, ציין כיסוי המזווה את מרכז הבית וחיי המשפחה, למן ראשית המגורים המשותפים של בני הזוג בדירתם, ובלט ביתר שאת כאשר הפכה האישה לאם הבית או ל"אם הבנים". ואכן, בהקשר למוטיבים המאגיים של הכיסוי שנזכרו קודם נודע לעיתים, על פי עדויות שבעל פה תפקיד של שמירה על האישה ועל ולדה בזמן הלידה. עיטור הנקשר קישור נוסף לעולמה של האישה באופן אסוציאטיבי ומפתיע נעשה במקרה של כיסוי בודד שידוע לנו, אשר עוצב בצורת קנדיל, דהיינו נר הזיכרון המיוחד לנשים בערי מרוקו.³⁸ לבסוף, בתמונה שצייר האמן העממי משה גבאי, אשר ניסה להחיות ביצירתו טקסים שונים כפי שהכירם במרוקו מולדתו, טקס פדיון הבן נערך בחדר מרוהט בסגנון אופייני, ועל פתח הכניסה (כלפי פנים החדר) תלויה ח'מסה בקורה הימנית וכיסוי מזווה "שדי" בקטיפה ירוקה המעוטר במגן דוד בקורה השמאלית (דהיינו הימנית מצד הכניסה).³⁹ (תמונה 6).

שמות הנשים מכילים באופן מעניין הן את שם הפרטי הן שם המשפחה. לעתים לא נתן הרוקם או הצורך רווח בין השם הפרטי לשם המשפחה, ושתי המלים נראות כמילה אחת. דבר זה גרם לבלבול פה ושם, כאשר במקרה אחד למשל נקרא השם "משעודא [מסעודה] לכרייף" כ"משעוד אלכרייף", לכאורה כיסוי שנעשה עבור גבר ששמו מסעוד.⁴⁰ ולא היא (אם כי ישנן דוגמאות בודדות עם שם גבר, אך ברור כי במקרה זה מדובר בכיסוי יוצא דופן, ראו להלן). על כיסויים אחדים מופיעה לאחר שם האישה מילה נוספת, בדרך כלל באותה שורה ולעיתים בשורה נפרדת. אלו הן ראשי התיבות "מב"ת", דהיינו "מנשים באוהל תבורך", או "ת"מ" – "תבורך מנשים" – שניהם תוארי כבוד לאישה בחייה. ביטויים אלה מדמים את אשת החיל בביתה ליעל אשת חבר הקיני, על פי שירת דבורה: "תְּבַרְךָ מְנָשִׁים יַעֲלֵ אֵשֶׁת חֶבְרֵן הַקִּינִי, מְנָשִׁים בְּאֵהָל תְּבַרְךָ" (שופטים ה, כד). חשוב לציין כי ככל הנראה הכיסוי למזווה הוא המקום המקובל ביותר לציון תוארי כבוד אלה לאישה, ואילו בכתובות הנישואין מערי מרוקו

- פאס בשנות החמישים, כינה את הבית המרוקאי-יהודי "כל כבודה בת מלך" (ראו ספרו: מארץ מבוא השמש: עם יהודי אפריקה הצפונית בארצותיהם, ירושלים תשי"ז, עמ' 72-73).
- 38 כיסוי דקורטיבי זה (רקמה של חוטי כסף) אשר שמור במוזיאון ישראל נרכש ע"י זיידע שולמן (1890-1981) בטיטואן (על שולמן, מסעותיו ורכישותיו במרוקו, ראו: בנו'מין, אורות בהרי האטלס [הערה 26, עמ' 10-17]. מעניין לציין שכיסוי זה יוצא דופן בפרט נוסף: בחלקו התחתון ישנו כיס קטן. לא ברור האם הכיס שימש למזווה המגולגלת או לדבר אחר (לפי התייעוד שנשמר במוזיאון ישראל הכיסוי הגיע לאוסף שולמן עם מטבע בתוכו; מספרו הקטלוגי באוסף המוזיאון: B63.10.2596; 107/038). לדוגמאות של מנורת הקנדיל לנשים, ראו הערה 14.
- 39 ראו: משה גבאי, שרשים: יהדות – מסורת ופולקלור יהודי מרוקו, ירושלים 1988, עמ' 21. כיסוי המזווה נראה גם בתמונה נוספת, "הישיבה" (שם, עמ' 77).
- 40 ראו קטלוג התערוכה: Vivian B. Mann (ed.), Morocco: Jews and Art in a Muslim Land, New York 2000, pp. 148-49, no. 33.



תמונה 6: משה גבאי, "טקס פדיון הבן", שנות ה־80 של המאה ה־20.
אוסף האמן, באר־שבע.

למשל, כאשר מוצגים הכלה וכל ייחוסיה, ביטויים אלו אינם מופיעים בדרך כלל (בניגוד לכתובות האיטלקיות, למשל).⁴¹

השמות הפרטיים של הנשים לכשעצמם מספקים חומר עשיר ומגוון (רשימה מלאה בנספח). אחרים מהשמות הם מקראיים (כגון רחל, רבקה, מרים, חנה, אסתר, חפציבה), ובין השמות העבריים החוץ־מקראיים נמצא שמות כגון מרגלית ומזל טוב (השם בוטא בד"כ "מזלטו"). שמות אחדים הם ממקור מוסלמי, למשל משעודא [מסעודה], סוליקא [זוליקה],⁴² רחמא

41 למרכיבי הטקסט של הכתובה המרוקאית בערים (ובאזורים אחרים) ראו: משה עמאר, "סדר נישואין ונוסח הכתובה אצל יהודי מרוקו מהמאה השש עשרה ואילך", בתוך: מקדם ומים ח' [החתונה היהודית המסורתית במרוקו – פרקי עיון ותיעוד] בעריכת יוסף שטרית, חיפה תשס"ג, עמ' 107-184.

42 סוליקא או זוליקה הוא שמה של אשת פוטיפר בסיפור יוסף במסורת המוסלמית, ושם זה נפוץ גם בסיפורי העם שסיפרו במרוקו. מאידך במרוקו הספרדית סוליקה (בדרך כלל בכתובים זה, בניגוד לסוליקא, כפי שמופיע על גבי הכיסויים) הוא גם כינוי חיבה לשם הספרדי סול (כמו במקרה של סוליקה חג'ואל [ראו הערה 8]). בלי ספק שתי המסורות גרמו לפופולריות נוספת של השם במרוקו.

רחמים או רחמנות בערבית], זאמילא [ג'מילה], יאקות (בערבית אבן אודם). מעניינים בעיקר השמות האירופאיים, ספרדיים וצרפתיים, שהיו נהוגים בקהילות העירוניות והמעידים על הקשר התרבותי המשייך שאליו שאפו בני המשפחות העירוניות בתקופה זו.⁴³ בין השמות הספרדיים ניתן להצביע על סול (על אחד הכיסויים מופיע בצורה "שול"), שפירושו שמש, אורוביידא – שם מיוחד של יהודי ספרד שפירושו "חיי זהב" (על אחד הכיסויים מופיע גם בנוסח מקוצר, רוביידא), רינא [=ריינה, מלכה בספרדית], גרציא [חזן, או במקבילתו העברית חנה], וכן שמות נדירים כמו זאריטא (יתכן Sarita), סיטי (גברת בערבית, אך בחכתייה השם מצוין בצורת הקטנה של השם שתיקה – Setika),⁴⁴ ולדיסיה (מקביל לשם לטיציה, Leticia, שפירושו "אושר" בלטינית). בין השמות הצרפתיים ניתן לציין את איווט (Yvette) ומארי (Marie). כמו כן מופיעים כמה שמות שנראים ככינויי חיבה – מרגולית, כנראה שם חיבה למרגלית,⁴⁵ או פילא, שהוא אולי קיצור לפירלא. לשמות אחרים יש כתיב מיוחד השונה מהצורה העברית המוכרת – כגון אסתיר, רביקא וחנא, המקבילים כנראה לאסתר, רבקה וחנה בהתאמה. תשומת ליבם של חוקרי הלשון מופנית לחפצים עממיים מעין אלה בקהילות ישראל, שגם בהם יש אינפורמציה חשובה לצד הטקסטים הכתובים שבהם הם עוסקים בדרך כלל.

לא כל הכיסויים נושאים שם כלשהו, ובודדים נושאים שמות גברים. כיסויים ללא שם נושאים לפחות מילה אחת, "שרי", המציינת את ייעודם. כיסויים אלה רקומים לעולם בחוטי זהב או כסף, ולא ידועים כיסויים חסרי שם המצופים בלוחית כסף. דבר המצביע שהכיסויים חסרי השם נעשו גם כדי שיתאימו למקומות שונים, אך אלה העשויים כסף, כמו גם מרבית הרקומים, הוזמנו במיוחד. שני כיסויים בלבד מבין אלה שנסקרו בכל האוספים נושאים שמות גברים. בשני המקרים ברור כי מדובר בדמות מיוחדת, ובחריגה מהמקובל. באחד מופיע שמו של אחד מגדולי צדיקי מרוקו, השד"ר והמקובל ר' עמרם בן דיוואן, שנולד בירושלים ב-1700 לערך ונפטר במהלך שליחותו רבת שנים במרוקו (1782). קברו שליד וואן משמש אתר המוני לעלייה לרגל עד היום. כיסוי המזוזה בצורת לב נעשה מקטיפה ירוקה, ועליה רוקמים בחוטי

43 להיבטים עממיים אחרים הקשורים בשמות הפרטיים וכינויים (של גברים ונשים) שנהגו בקרב דוברי חכתייה במרוקו ראו: תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה, "למשמעותם של שמות פרטיים בפתגמים מן החכתייה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 147-186; נינה פינטור-אבקסיס, הטווס, המגוהץ וחצי האישה: כינויים, הומור ופולקלור בשיח היום-יום של יהודי טיטואן דוברי החכתייה, ירושלים תשע"ד, בייחוד עמ' 121-149. הערות נוספות על השמות ראה בנספח להלן.

44 יששכר בן-עמי מציין קדושה בשם זה: לאלה סיטי בן סאסו מרבאט (בן-עמי, הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו והערה 9, עמ' 582; ועל השם ומשמעותו בערבית ראו שם, עמ' 19). לצד צורת ההקטנה בחכתייה, לדעת פרופ' ממן 'סטי' או 'סתי' בדגש בטית או בתיו היה במקורו כינוי חיבה ל'שם אסתר' ונגזר ממנו.

45 פרופ' ממן הסב את תשומת לבי להקבלה המעניינת לכינוי מרגול למרגלית צנעני (אם כי כמובן המקור כאן אינו מרוקאי).

זהב עיטורים והכתובת: "לזכות הצדיק הקדוש רבי כמוהר"ר [כבוד מורנו ורבנו הרב רבי] עמרם בן דיוואן זצ"ל [וזכר צדיק לברכה]"⁴⁶. ברור מהטקסט כי כיסוי זה נעשה כפריט פולחני (votive) הבא לאזכר את הצדיק לעולי הרגל לקברו, וכי אינו "אישי" או "היסטורי" שנעשה לאחר מותו.⁴⁷ הכיסוי השני הוא של דמות היסטורית נוספת, ר' רפאל אבן צור (1830-1917), אחד מרבני פאס הנערצים בדורות האחרונים, אשר שימש אב בית הדין של הקהילה ומחברם של ספרים רבניים אחדים (תמונה 7).⁴⁸ הכיסוי שהוזמן לביתו של דמות ציבורית זו מהודר במיוחד: לוח כסף מנוסר וחקוק על קטיפה אדומה ונושא כתובות אחדות, בניגוד למקובל. בראש הכיסוי חקוק הפסוק המקראי "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (דברים ו, ט), ובתוך מגינית במרכז נכתב "מכסה מזוזות [כך!] בית רפאל אבן צור הי"ו [ה' ישמרהו ויחיהו] כיר"א [כן יהי רצון אמן]". אין ספק שמעמדו הבכיר של הרב גרם להזמנת כיסוי מפואר זה, וכי נחרת בו במכוון שם בית האב הידוע ולא שם האישה.

שני הכיסויים הבודדים שעליהם שמות גברים הם יוצאים מהכלל המעידים על הכלל. כפי שהם מדגימים, רק במקרים יוצאי דופן נעשו כיסויי מזוזה עם שמות גברים, כאשר בכל המקרים הרבים האחרים השמות הם בכירור של נשים.

הקישור לעולם הגברים בא לידי ביטוי לא רק בייחוס של חפץ מקודש זה לעולם האישה אלא גם בצורה הכללית של הכיסוי ובהקשריה בתרבות העירונית של יהודי מרוקו. ללא ספק החפץ שדומה ביותר לרגם הנפוץ של כיסוי המזוזה הוא הנרתיק לתפילין שנעשה עבור נער בר מצווה. בקהילות המזרח טקס בר המצווה התפתח באופן שונה מהמוכר במערב וכפי שהוא נחגג עד היום. במרבית הקהילות לא הייתה כל משמעות טקסית לגיל י"ג דווקא, והטקסים שנערכו היו שונים ומגוונים, ובמקרים קיצוניים, כמו ביהדות תימן למשל, לא היה שום ציון טקסי או פומבי לרגל הגיעו של נער למה שמכונה "גיל מצוות".⁴⁹ מרוקו וחלק מאחיותיה בצפון אפריקה יוצאות דופן בתחום זה, ובהן נחגג יום הגעת הנער למצוות (לאו דווקא בגיל שלוש עשרה) בטקסיות מיוחדת שהתלוו לה חגיגה, דרשה ומנהגים רבים אחרים.⁵⁰ מבחינת

46 הכיסוי הוא מאוסף בל רוזנבאום. צילום ותיאור בספרה, Rosenbaum, *Upon thy Doorposts*. הפריט הוצג בתערוכה במוזיאון ישיבה בניו יורק. ראו קטלוג התערוכה: The Sephardic Journey, 1492-1992, New York, 1992, p. 98 fig. 37, and no. 446 p. 307

47 כפי שרמזה בל רוזנבאום, (Rosenbaum, *Upon thy Doorposts* [15 הערה] p. 44), בציינה שהכיסוי נעשה "circa 1782", דבר שלא מתקבל על הדעת מבחינת הסגנון והעיצוב.

48 כיסוי המזוזה מביתו של הרב אבן צור אשר שמור באוסף משפחת גרוס ברמת אביב הגיע לידי האספן יחד עם פריטים יקרי ערך נוספים ממשפחתו של הרב והמקובל הידוע יעב"ץ (ר' יעקב אבן צור; 1753-1673) וצאצאיו, בעיקר מהעיר פאס.

49 לסקירה של אירועי טקס בר המצווה בקהילות שבארצות האסלאם בדורות האחרונים, ראו: שלום צבר ואחרים, מעגל החיים ("קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים"), ירושלים תשס"ו, עמ' 179-138.

50 לתיאור מפורט של אירועי הטקס במרוקו, ראו: בן שמחון, יהדות מרוקו (הערה 36), עמ' 222-259.



תמונה 7: כיסוי המזוזה מביתו של ר' רפאל אבן צור, פאס, מרוקו, העשור האחרון של המאה ה־19. לוח כסף מקודח וחקוק ע"ג קטיפה. אוסף משפחת גרוס, רמת־אביב.



תמונה 8: נרתיק התפילין (אס־סכארה ד־תפילין) של הנער "ע"ה [עבד ה'] עמרם בן הררוס הי"ו [ה' ישמרהו ויחיהו]", מרוקו, העשור השני של המאה העשרים, רקמה של חוטי זהב וחוטי כסף ע"ג קטיפה. אוסף פול דהן, בריסל.

התרבות החומרית, שיא ההכנות התבטא בהכנת בגד מיוחד לנער וכן נרתיק לתפילין (אס-סכארה ד-תפילין) ונרתיק לטלית ולסידור (אס-סכארה ד-ציצית).⁵¹ הנרתיק לתפילין שונה בעיצובו מהנרתיקים המוכרים מקהילות אחרות, ודומה בצורתו החיצונית לכיסוי המזוזה. גם כאן מדובר בחפץ בצורת מגינית שבחזיתו, ובמקרה זה גם בגבו, רקמת חוטי זהב וכסף על גבי מצע קטיפה צבעוני או לוחית כסף מנוסרת. כמו ישנו דמיון רב, אם לא זהות, בין הדגמים הרקומים בשני סוגי החפצים, ושניהם בני אותו גודל (תמונה 8). הדמיון הוא, למען האמת, כה רב עד כי בספרות הקודמת ישנו לעתים בלבול בין שתי הקטיגוריות.⁵² סיבה נוספת לבלבול, והיא מכרעת להבנת החשיבות הרעיונית שהוקנתה לכיסוי, היא רקמת שם הבעלים: שם נער בר המצווה (מול א-תפילין) רקום על נרתיקו האישי בהקבלה מלאה ובדמיון טיפוגרפי ועיצובי לשם האישה על גבי הכיסוי.

לסיכום, המזוזה בכמה מערי מרוקו נקשרה בדרך אסוציאטיבית ויוצאת דופן עם עולמה של האישה היהודייה. מבחינה זו יהדות צפון אפריקה יוצאת דופן בעולם היהודי. בין אם תחת שלטון הנצרות במערב או בין אם תחת שלטון האסלם במזרח, באף קהילה אחרת לא הוקנו מעמד והקשר כה מיוחד לתשמיש קדושה כה מרכזי ביהדות. קישורו של כיסוי המזוזה עם האישה העמיק את ההכרה כי מחד לאישה מקום מרכזי בקיום מצוות, ומאידך היא זו המשמשת כ"אם הבית" במלוא משמעות המושג. הדמיון של הכיסוי לנרתיק התפילין מאזכר באופן סמלי כי כשם שהנער הזכר נכנס למצוות, הנערה נכנסת למצוות כאשר היא מקימה בית, דהיינו עם נישואיה והמעבר לדירה החדשה. יתרה מזו, תשומת לבו של כל מי שעבר את המפתח ונישק את המזוזה הופנתה לבעלת הבית ששמה נכתב באותיות של קידוש לבנה. מבחינה זו מגשים הכיסוי באופן סמלי וחזותי את האמרה התלמודית "ביתו היא אשתו". מרכיביו של חפץ ייחודי זה – גווניה הבוהקים של הקטיפה, רקמת חוטי הזהב או הכסף, לוחית הכסף המהודרת, העיטורים הסגנוניים וסמלי ההגנה – העצימו את חשיבותו וגרמו לכך שפריט זה בלט במרחב הביתי. אין פלא כי כאשר ארזו יהודי מרוקו את מיטלטליהם ויצאו לדרך לארצות אחרות, נטלו משפחות רבות את כיסוי המזוזה, ורבות מהן שומרות עליו עד היום כשכיית חמדה ייחודית לתרבות שהייתה.

51 השו"ש שלום צבר, "טקס ברה-מצוה במסורת ובאמנות של עדות ישראל", רימונים 5 (תשנ"ז), עמ' 61-77.
 52 כך למשל מכונה נרתיק לתפילין של הנער "ע"ה [עבד ה' – כינוי מקובל לגבר] יעקב בר מסעוד מלכא הי"ו [ה' ישמרהו ויחיהו]" מאוסף מוזיאון היכל שלמה בירושלים, בכתרת "Mezuzah Cover", בספר Joy Ungerleider-Mayerson, *Jewish Folk Art: From Biblical Days to Modern Times*, New York 1986, p. 66 (כמו כן טועה המחברת בהסברה כי השם המופיע על גבי הכיסוי הוא שם האישה שרקמה אותו). לצילום צבע ולכתוב של הנרתיק האמור ראו: צבר, מעגל החיים (הערה 49), עמ' 173; צבר, "טקס ברה-מצוה במסורת ובאמנות" (הערה 51), עמ' 73 ותמונה 15. באינטרנט אף רבים יותר הזיהויים המוטעים, והכיסוי למזוזה מוצג לעתים כנרתיק לתפילין או אף כ"קמיע ספרדי" (Sephardic Amulet). ראו גם את תיאור הכיסוי של רביקא פארינטי כפי שהוא מובא בקטלוג המכירות של סות'ביס המובא בהערה 76 להלן.

נספח – כיסויי המזוזה עם שמות נשים שתועדו באוספים פרטיים וציבוריים

הערות לנספח: בנספח זה נרשמו כל כיסויי המזוזה עם שמות נשים שעלה בידי לתעד באוספים פרטיים וציבוריים, וכן פריטים המופיעים בספרות (הכיסויים ללא שמות לא נרשמו, אף כי תועדו). הפריטים מסודרים בסדר אלפביתי, על פי שמה הפרטי של האישה. השמות נכתבו כפי שהם מופיעים על הכיסוי, ובסוגריים מרובעים מובא התעתיק הלועזי, כדי להבהיר את צורת הקריאה או ההגייה של השם, והסבר קצר. לתעתיק שמות המשפחה נעזרתי בעיקר בספרו של אברהם לרדו,⁵³ ובשאלות נוספות בענייני הגייה ולשון סייע ידידי פרופ' אהרן ממן. לצד כל פריט נרשמו בקצרה פרטים מזהים בסיסיים, מיקום החפץ במידה והוא ידוע (או אם המיקום אינו חסוי), והפנייה לספרות (אם פורסם) בה מופיע תצלום או תיאורו.

1. אורובידא אדהאן – [Orovida Addahan / Eddahan]. ש"פ נדיר יהודי-ספרדי זה פירושו "חיי זהב". כסף מקורח וחקוק. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים.⁵⁴
2. איוות קוריאט – [Yvette Coriat]. ש"פ בהשפעה צרפתית. כסף. אוסף משפ' פפר, ניו יורק. הוצג בתערוכה The Sephardic Journey: 1492-1992, מוזיאון ישיבה, ניו יורק.⁵⁵
3. אסתיר (כך! בוטבול – [Esther Boutbol]. רקמה על קטיפה ירוקה. אוסף המשפחה (לא פורסם).
4. אסתר אברזל – [Esther Aberjell]. רקמה על קטיפה ירוקה. אוסף מוזיאון ישראל, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 107/082; B73.1024).
5. אסתר לואבטון⁵⁶ – [Esther Lobaton]. רקמה על קטיפה ירוקה עם ארבע ח'מסות מסוגננות. אוסף היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.25 – HS 3226).
6. גרציא לכייס – [Gracia Elkayyas]. קטיפה בצבע יין עם צמד תרנגולים (באופן יוצא דופן הם פונים החוצה). אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: HS 62.12 – 1300).
7. זאמילא טאפירו – [Jamila Tapiero]. קטיפה ירוקה עם ח'מסה מסוגננת. אוסף פול דהן, בריסל (לא פורסם).⁵⁷

- 53 Abraham I. Laredo, *Les noms des Juifs du Maroc: Essai d'onomastique judéo-marocaine*, Madrid 1978; לתעתיק הלועזי של חלק מהשמות הפרטיים של הנשים ראו הרשימה אצל: Haïm Zafrani, *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco*, New York 2005, p. 42
- 54 Yehuda L. Bialer and Estelle Fink (eds.), *Jewish Life in Art and Tradition - From the Collection of the Sir Isaac and Lady Edith Wolfson Museum*, Jerusalem 1980, p. 62
- 55 *The Sephardic Journey*, 1492-1992 (הערה 46), p. 113 fig. 61, and no. 444 p. 307
- 56 שם משפחה זה נכתב בדרך כלל לובאטון (שם ממוצא ספרדי, על שם האתר Torre de Lobaton שבמחוז ואליאדוליד (Valladolid) בספרד. השו: p. 725 (הערה 53) Laredo, *Les noms des Juifs*
- 57 פריט זה וכל הכיסויים הנזכרים להלן באוספו של דהן נמצאים באתר האינטרנט המציג את אוספו: www.moroccan-judaism.org

8. זאריטא נ' הרוש – [Sarita? Ben Harrosh]. כסף מקורח וחוקק. אוסף פויכטונגר, מוזיאון ישראל, ירושלים (מס' קטלוגי: 107/072; HF 0106).⁵⁸
 9. זהרא כלפון – [Zahra Khalfon]. קטיפה סגולה עם קשת פרסה וצמד ח'מסות. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (תמונה 5).
 10. זהרה חנונה – [Zahra Hannouna?]. כסף מקורח וחוקק על קטיפה אדומה. אוסף פרטי.⁵⁹
 11. זוהר דרעי – [Zohar Dery / Ederil]. קטיפה. אוסף שלמה פפנהיים, ירושלים. הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים.⁶⁰
 12. זוהרא נ' חמו – [Zohara Banhamou]. קטיפה ירוקה עם צמד תרנגולים. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.8 – HS 960).
 13. חנה אדהאן – [Hannah Addahan / Eddahan]. קטיפה בגוון כחול-ירוק. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.10 – HS 1268).
 14. חנא מלכא – [Hannah Malka]. קטיפה ירוקה. אוסף פרטי.⁶¹
 15. חפציבה אדהאן – [Hefziba Addahan / Eddahan].⁶² קטיפה ירוקה עם צמד תרנגולים. אוסף פרטי.⁶³
 16. חפציבה אצאייג – [Hefziba Assayagh]. כסף מחורר ומנוקב על קטיפה סגולה. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (לא פורסם).
 17. חפציבה טובי – [Hefziba Tobil]. קטיפה ירוקה עם צמד תרנגולים. אוסף פרטי.⁶⁴
 18. יאקות בלגזאל – [Yakut Belgazal]. כסף מקורח וחוקק. מוזיאון ישראל, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 107/083; B55.03.1430).
 19. לאה נחמני – [Leah Nahmani or Namani]. קטיפה ירוקה, אוסף פול דהאן, בריסל.⁶⁵
 20. לדיסיה הרוש – [Leticia Harrosh]. קטיפה אדומה עם צמד תרנגולים. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.27 – HS 3228).
- 58 ישעיהו שחר, אוסף פויכטונגר: מסורת ואמנות יהודית, ירושלים תשל"א, עמ' 51-50 מס' 106; בנז'מין, אורות בהרי האטלס (הערה 26), 2002, עמ' 152 מס' 93 (ושם צילום בצבע).
 - 59 נמכר במכירה פומבית של בן עמי אנדרס, תל-אביב (מכירה מס' 214, מיום 16-17.7.14, פריט מס' 2480 – קטלוג המכירה באינטרנט).
 - 60 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 63, מס' 92.
 - 61 ראה תצלום ותיאור הפריט בקטלוג המכירה הפומבית: קדם, בית מכירות פומביות, חפצים: יודאיקה, גרפיקה וישראלים, מכירה מספר 28, ירושלים, ינואר, 2013, פריט מס' 59 עמ' 56.
 - 62 במרוקו הספרדית שם מקראי זה ידוע גם בגרסה חסיבה.
 - 63 ראה תצלום ותיאור הפריט בקטלוג המכירה הפומבית: קדם, חפצים: יודאיקה, גרפיקה וישראלים (הערה 61), שם.
 - 64 ראה תצלום ותיאור הפריט בקטלוג המכירה הפומבית: קדם, חפצים: יודאיקה, גרפיקה וישראלים (הערה 61), שם.
 - 65 .André Goldenberg, *L'art chez les Juifs du Maroc*, Paris 2014, p. 130

21. מארי אדהאן — [Marie Addahan / Eddahan]. כסף מחורר ומנוקב על קטיפה סגולה. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (תמונה 4). הוצג בתערוכה "בלי עין הרע ובמזל טוב", המוזיאון לתרבות הפלשתים, אשדוד.⁶⁶ יש לציין כי תרמיל יולדת הרקום בטכניקה דומה, ואף עליו רקום השם מארי אדהאן, שמור במוזיאון ישראל.⁶⁷
22. מארי פינטו — [Marie Pinto]. כסף מקודח וחקוק. אוסף פרטי (צילום באינטרנט).⁶⁸
23. מזל טוב הלחמי [Mazal Tov Halahmi]. כסף מקודח וחקוק על קטיפה כחולה. כנראה מרקש, 1950 לערך. אוסף המוזיאון להיסטוריה יהודית, פריס.⁶⁹
24. מסעודא אברז'יל — [Masuda Aberjel]. קטיפה עם דגם דקורטיבי יוצא דופן. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.18 – HS 1802).
25. מסעודא אצאיאג — [Masouda Assayagh]. כסף מקודח וחקוק. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (מס' קטלוגי: 62.6 – HS 669-62-6).⁷⁰
26. מסעודא טולידאנו — [Mas'uda Toledano]. קטיפה ירוקה. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; מס' קטלוגי: 62.28 – HS 3229).
27. מסעודא בירדוגו — [Mas'uda Berdugo]. קטיפה. אוסף מוזיאון ישראל, ירושלים. הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים (מס' קטלוגי: B72.1036; 107/080).⁷¹
28. מרגולית מויאל — [Margalit Mouial]. כפי הנראה מרגולית הוא שם חיבה או ואריאציה לשם מרגלית. כסף מקודח וחקוק. אוסף פול דהאן, בריסל.
29. מרגלית פרץ — [Margalit Perez]. כסף על קטיפה ירוקה. אוסף בל רוזנבאום.⁷²
30. מריים טאפירו — [Miriam Tapiro / Tapiero]. כסף מקודח וחקוק. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (לא פורסם).
31. מרים טאפירו — [Miriam Tapiro / Tapiero]. קטיפה ירוקה. אוסף פול דהן, בריסל. לא ברור אם בעלת כיסוי זה זהה לקודמת (מס' 30), או שמדובר בצירוף מקרים. בכל אופן יש הבדל קל בכתיב השם (מרים לעומת מריים) וכן בחומרים (תמונה 1).
32. מרים עדרי — [Miriam Ederil]. כסף מקודח וחקוק על קטיפה אדומה. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (לא פורסם).

66 בלי עין הרע ובמזל טוב: קמעות וחפצי יודאיקה, אשדוד 2013, עמ' 24 מס' 7 (טעות בזהוי השם).

67 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 95, מס' 155.

68 נמכר במכירה פומבית באינטרנט: Greenstein's Antique Judaica Auction, June 20, 2011.

69 Goldenberg, *L'art chez les Juifs du Maroc*, p. 26 (לעיל הערה 65). המחבר מציין בכיתוב לתמונה כי לכאורה לא מדובר בשם של אישה אלא בברכת מזל טוב למשפחת הלחמי. מאידך השם מזל טוב ידוע בין יהודי מרוקו הספרדים, ובר"כ בוטא מְזֵלְטו בצפון מרוקו ומְזֵלְטו באזורים אחרים. אני מודה לגב' אליסיה סיסררו על ההפניה למבטאים השונים.

70 Goldenberg, *L'art chez les Juifs du Maroc*, p. 69 (לעיל הערה 65).

71 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 62, מס' 89.

72 (הערה 15) Rosenbaum, *Upon thy Doorposts* p. 192.

33. משעודא לכרייף – [Mas'uda Elkrieff]. יריעת כסף מנוסר בלבד ללא תבנית הקטיפה. אוסף המוזיאון היהודי, ניו יורק. הוצגה בתערוכה: Morocco: Jews and Art in a Muslim Land, המוזיאון היהודי, ניו יורק.⁷³
34. סול אדהאן – [Sol Addahan / Eddahan]. סול – שם ספרדי שפירושו "שמש". כסף מקודח וחקוק עם צמד ציפורים. אוסף משפחת מולדובן, ניו יורק (לא פורסם).
35. סול מלכא – [Sol Malka]. כסף מקודח וחקוק. אוסף פול דהן, בריסל. הוצג בתערוכה Juifs du Maroc: Fastes et facettes שהוצגה במוזיאון האספן – Musée d'Art juif marocain, בריסל.⁷⁴
36. סוליכא כהן – [Suleika Cohen]. קטיפה ירוקה ורקמה בחוטי כסף. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (לא פורסם; HS 3230 – 62.29).
37. סוליכא כהן – [Suleika Cohen]. קטיפה ירוקה ורקמה בחוטי זהב. אוסף בל רוזנבאום.⁷⁵
38. סיטי עמאר – [Setti Amar]. לשם זה הוצעו פירושים שונים (ראו לעיל, הערה 44). קטיפה ירוקה. אוסף פרטי, לונג איילנד (צילום באינטרנט).
39. פילא ׳ן יתאח – [Perla? Ben Itahl]. יתכן כי פילא הוא שיבוש או קיצור של פרלה. קטיפה ירקקה עם צמד תרנגולים. אוסף משפחת מולדובן, ניו יורק (לא פורסם).
40. פירלא בליתי – [Perla Belity or Belilty]. רקמה על קטיפה ירוקה. אוסף המשפחה, ירושלים (תמונה 2).
41. רביקא פארניטי – [Rivka Parientel]. כסף מקודח וחקוק. לשעבר אוסף משפחת גרוס, רמת אביב, ואוסף שטנייהרדט, ניו יורק.⁷⁶
42. רבקה בוטבול – [Rivka Boutbol]. קטיפה ירוקה. אוסף פויכטונגר, מוזיאון ישראל, ירושלים. הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים (מס' קטלוגי: HF 0105; 107/071).⁷⁷
43. רובידא לחיאני – [Rovida Lahyaini]. כסף מקודח ומחורר על קטיפה (באוסף הנוכחי ללא הקטיפה). אוסף פול דהן, בריסל (לשעבר אוסף פפנהיים, ירושלים). הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים.⁷⁸
- 73 Mann (ed.), *Morocco: Jews and Art in a Muslim Land* (40 הערה), pp. 148-49, no. 33 (mistakenly identified).
- 74 *Juifs du Maroc: Fastes et facettes*, Exhibition catalog, Paris 2002, no. 15, p. 76
- 75 Rosenbaum, *Upon thy Doorposts* (15 הערה), p. 192
- 36 מדובר בשני כיסויים שונים, זה רקום בחוטי כסף וזה רקום בחוטי זהב, וכן בעלי דגמים עיטוריים שונים. מאידך אין זה שולל את האפשרות כי מדובר באותה אישה שעבורה נעשו שני הכיסויים.
- 76 *A Treasured Legacy: The Michael and Judy Steinhardt Judaica Collection*, Sotheby's Auction, New York 2013, p. 476, lot 327
- 77 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 63, מס' 94. וכן שחר, אוסף פויכטונגר (הערה 58), עמ' 50-51, מס' 105 (תיארוך הפריט למאה הי"ט נראה מוקדם מדי).
- 78 אז באוסף שלמה פפנהיים, ירושלים. ראו: מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 62, מס' 90.

44. רחל חזאן – [Rachel Hazzan]. כסף מקודח וחקוק. אוסף המשפחה (לא פורסם).
45. רחל צאייאג – [Rachel Assayagh]. כסף מקודח וחקוק עם מגן דוד במרכז. אוסף משפחת גרוס, רמת אביב (תמונה 3).
46. רחמא לחייאני – [Rahma Lahyajni]. קטיפה בצבע יין (בורגונדי) עם צמד ציפורים ומגן דוד במרכז. אוסף בל רוזנבאום.⁷⁹
47. רינא מלכא – [Reina Malka]. קטיפה ירוקה. אוסף מוזיאון מאגנס, ברקלי (קליפורניה) (לא פורסם).
48. שול שושן – [Sol Shoshan]. קטיפה ארגמנית עם צמד ציפורים. אוסף שלמה פפנהיים, ירושלים. הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים.⁸⁰
49. JAMILA – קטיפה ארגמנית. אוסף מוזיאון היכל שלמה, ירושלים (מס' קטלוגי: HS – 62.22). הוצג בתערוכה "חיי היהודים במארוקו", מוזיאון ישראל, ירושלים.⁸¹
50. MJB – מונגרמה של השם על קטיפה סגולה. אוסף בל רוזנבאום.⁸²

79 Rosenbaum, *Upon thy Doorposts*, p. 192 (שם המשפחה של האישה מפורש בטעות ככרכה לחיים).

80 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 60-61, מס' 88.

81 מולר-לנצט, חיי היהודים במארוקו (הערה 14), עמ' 62-63, מס' 89. וכן: Bialer and Fink, *Jewish Life in Art and Tradition* (54), p. 62 (הערה 54).

82 Rosenbaum, *Upon thy Doorposts* (15), p. 192 (הערה 15).

הים התיכון – סיפור על חצי אהבה

נסים קלדרון

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

.1

אם תרצו זה סיפור על אהבה נכזבת. אם תרצו אחרת זה סיפור על החצי שנשאר מן האהבה אחרי שהאהבה השלמה נעלמת. ב-4 בנובמבר 1995 נרצח יצחק רבין. שנתיים קודם לכן, באוגוסט 1993, נחתמו הסכמי אוסלו. היום קשה להאמין שרק שנתיים חלפו בין אוסלו לבין הרצח. כי הרצח הוביל במהירות אל שפך דם ואל חיסול כל מה שהושג באוסלו. אבל שנתיים האמנו שאפשר אחרת. יותר מזה, שנתיים האמנו שדברים כבר קורים אחרת. אחרי מאה שנה של מלחמות בין ישראלים לפלסטינים הופיעו הסכמים, תיאומים, אפילו לחיצות ידיים (נכון, מאולצות). אבל הלוואי ונקבל גם היום קצת יותר מן הצביעות של הדיפלומטיה וקצת פחות מן היושר של הטילים והטנקים). בשנתיים האלה הלב נפתח. בעקבות הפלסטינים באו הירדנים. בעקבות השקט הצבאי התחילו לחשוב על כלכלה משותפת, על חלוקת מים, אפילו על ספרי לימוד אחרים בבתי הספר. משהו כמו שני שירים של מחמוד דרוויש בבתי הספר העבריים תמורת סיפור אחד של דויד גרוסמן בבתי הספר הפלסטיניים.

ויחד עם הלב שנפתח, נפתחה גם המחשבה. התחילו להופיע רעיונות על סדר יום של פיתוח כלכלי ושל שוויון חברתי שיחליף את סדר היום הביטחוני בישראל, וגם בארצות ערב. ולא רק פוליטיקאים התחילו לחשוב אחרת; גם אינטלקטואלים, גם היסטוריונים ומשוררים. אחד מכיווני המחשבה שהופיע בישראל באותן שנתיים טובות היה האידיאה של הים-התיכון.

היסטוריונים, כמובן, קראו את ברודל (BRAUDEL) הרבה לפני '93, וגם הוגי דעות יהודים וישראלים חלמו פעמים רבות חלומות הקשורים בים התיכון בעידן המודרני, וגם הרבה לפני כן. אזכיר רק שתי דוגמאות. בשנות הארבעים למאה הקודמת פעלה בפלסטינה קבוצה קטנה, אבל משפיעה, של אינטלקטואלים שהציעה ליהודי שהיגר לפלסטינה להפסיק לראות עצמו יהודי, זאת אומרת קשור בקשר היסטורי אל עברו. הקבוצה שכונתה "כנענית" הציעה להחליף את ההיסטוריה בגיאוגרפיה כמקור הזהות שלנו, בגיאוגרפיה של מזרח הים התיכון, על כל מי שהיה בו: פיניקים, פלשתים, בבלים, אשורים, וגם – אבל לא במיוחד – עברים קדמונים יושבי הארץ. דוגמה שנייה: לפני כאלף שנה פרחה תרבות עברית עשירה על אדמת ספרד

המוסלמית, ומשורר כמו יהודה הלוי בהחלט חשב וכתב על הים התיכון כגשר בין טולדו, שהייתה יקרה לו, לבין ירושלים, שהייתה יקרה לו לא פחות.

אבל כל זה היה רחוק ולא רלוונטי ב-1993. השנתיים של השלום הן שהיו קרובות. וגם יקרות וגם מפתות. האידיאה היס-תיכונית שהופיעה בשנתיים האלה הייתה שונה לחלוטין מזו של הכנענים או מזו של יהודה הלוי. היא לא באה להציע זהות. היא באה להציע שלום. היא דיברה על תרבות אבל התכוונה לפוליטיקה. היא השתמשה בברודל כדי לתמוך באוסלו. היא הציעה חלום גדול כדי לתת כנפיים להתחלה קטנה.

גם אני הצטרפתי לחגיגה. פחות משנה אחרי רצח רבין פרסמתי מסה שהתווכחה גם עם כמה מאוהדי הרעיון הים תיכוני וגם עם כמה מיריביו*. אפשר לסכם את המסה הזאת כסדרה של תשובות על סדרה של שאלות שחזרו והופיעו בוויכוח על הרעיון.

שאלה ראשונה: האם יש תרבות יס-תיכונית אחת משותפת לרוב עמי הים התיכון? התשובה שלי הייתה: לא. מגווח ומאולץ להגיד שתורכים וישראלים, לובים וצרפתים, חולקים תרבות אחת. ומגווח עוד יותר להגיד שהתרבות המשותפת הזאת שלהם קושרת בין קרואטים לבין תוניסאים יותר משהיא קושרת בין קרואטים לבין עמים שמחוץ לאגן הים התיכון, נאמר גרמנים.

שאלה שנייה: האם העיסוק בתרבות הים תיכונית הוא אסקפיזם? התשובה שלי הייתה: לא. מי שהאשים את היס-תיכוניות באסקפיזם חשב שהיא נמלטת מלקרוא בשמו לקונפליקט העיקרי של הישראלים, הקונפליקט שבין יהודים לערבים. עניתי שדווקא בשביל להציע פיתרון לקונפליקט היהודי-ערבי אני זקוק לאידיאה היס-תיכונית. הייתי זקוק לשירים – כמו שיריהם של ספרים היווני ומונטלה האיטלקי – שבהם מופיעים ערבים ויוונים ואיטלקים ויהודים שהצליחו לחיות, ולא זמן קצר, במידה סבירה של סובלנות, ובמידה סבירה עוד יותר של השפעות תרבותיות שחלחו זו אל זו והפרו זו את זו. הייתי זקוק למסות, כמו אלה של אלבר קאמי, שבהן הוא מצא באגן הים התיכון אצילות מיוחדת, שקשורה אל הגיאוגרפיה של הים הקטן, יחסית, גיאוגרפיה שתמיד הייתה בה קירבה בין תרבויות רבות. אהבתי את קולו של קאמי כאשר סיפר על מאלטה או על חופי אלג'יר ועל הניסיון שנרכש בהם איך לחיות ליד תרבות אחרת בלי להתבטל בפניה אבל גם בלי לבטל אותה.

שאלה שלישית: האם יס-תיכוניות היא אור התכלת ולא האפלה של יערות גותיים, בתים קטנים ולא גורדי שחקים, חוס-לב דרומי ולא צינת-לב צפונית? לא, שוב לא. אור התכלת של הים התיכון לא מנע מיהודים וערבים, או מסרבים ואלבנים, להרוג זה בזה באכזריות של אגדות גותיות. וכמה גורדי שחקים לא יזיקו בכלל כדי להביא מודרניזציה, וקצת רווחה כלכלית, לאזורים עם בתים קטנים מדי. ובאשר לחוס הלב, האם חוס הלב באמת מתחלק על פי הגיאוגרפיה? האם טולסטוי היה פחות חם לב מדוד המלך, או מאלכסנדר מוקדון? לא, לא, חשבתי. כל זה קיטש, כל זה ים תיכוניות של תיירים. יושבי המקום, כמונו, לא קונים את הסיפורים האלה.

* נסים קלדרון, "טיול בים התיכון", הארץ 17.5.96. המסה הודפסה אחר כך בספרי פלורליסטים בעל כורחם, על ריבוי התרבויות של הישראלים, תל-אביב 2000.

מה, אם כן, נשאר מן האידיאה היס-תיכונית, אחרי שאנחנו מנקים ממנה את הסנטימנטליות? התשובה שלי הייתה: פלורליזם. ים תיכוניות כתרבות אחת ואחידה היא אגדה רומנטית, אבל יס-תיכוניות כרעיון היא לא אגדה והיא לא רומנטית. כל מי שקרא את אלבר קאמי יודע שהוא התווכח מרות עם יריביו היס-תיכוניים באמצעות משהו שבו ראה אידיאה יס-תיכונית. וכך גם קונסטנדינוס קוואפיס בשירים שלו על העולם ההלני והביזנטיני, ויורגוס ספריס בשירי הים שלו (הים שהיה לו לנחמה במיוחד בזמן מלחמה), ופייר פאולו פאזוליני וההתעקשות שלו על נופי הדרום של איטליה, ועל הדיאלקט של הדרום, ועל הקשר בין הדרום האיטלקי לבין הצפון הערבי. אני אהבתי מאוד את הסופרים והאמנים האלה, וחשבתי שהים תיכוניות שלהם לא הייתה קיטש של מדריכי-תיירים, אלא ניסיון חיים אמיתי שהעיקר בו הוא פלורליזם. חשבתי שמצאתי שותפים מקומיים לחלום פלורליסטי כאשר מצאתי גם כמה סופרים יהודים שספגו את ניסיון החיים הזה, כמו הסופרת היהודייה-מצרייה-צרפתייה-ישראלית ז'קלין כהנוב, וכמו הסופר הישראלי-פלסטיני אמיל חביבי.

הפלורליזם הזה קסם לי בגלל שהייתה בו אהבה למזרח ואהבה לאירופה בעת ועונה אחת, והניגוד שבין צפון לדרום היה בשביל קאמי, ובשביל כהנוב, מזיק ומלאכותי.

הפלורליזם הזה קסם לי גם כיוון שאנשים שספגו אל תוכם תרבויות רבות ולשונות רבות, וסרבו להצמצם אל תרבות אחת, הגדירו את עצמם לא על פי העבר הקדום והמיתולוגי שלהם, אלא על פי העתיד שלהם. השאיפה לחיים טובים ועשירים ניראתה להם מגדיר של זהות יותר מאשר אבות קדומים, או מקומות קדומים, או שורשים. תמיד קוממה אותי הרדיפה הזאת אחרי "שורשים". נזכרתי בסופרת ישראלית בשם רונית מטלון, שאימצה לה את ז'קלין כהנוב לאם רוחנית. כאשר שואלים את אחת הגיבורות הזקנות ברומאן שלה מהם השורשים שלה, היא עונה בכעס: "שורשים ושורשים: נעלים, לא שורשים בן אדם צריך אלא בית, בית הוא צריך".

הפלורליזם הזה קסם לי גם כיוון שהיה דינמי לגבי הגיל של בני האדם. נמאס לי מפולחן הנעורים הישראלי, או האמריקני, ונמאס לי מפולחן הזקנים הכבד, הבורגני, של אירופה הישנה, וחשבתי שזורבה היווני הוא פיתרון לא רע איך לעבור מגיל אל גיל, ואיך לא להיעצר בשום גיל.

הפלורליזם הזה קסם לי גם כיוון שהוא לא היה רלטיביזם. בזמן שכתבתי את המאמר, הפוסטמודרניזם, שכבר יצאו מן האופנה בפאריס, עוד היו באופנה בברקלי. ובמציאות של קונפליקט מר בין יהודים לערבים אימצו רבים באקדמיה הישראלים את ההתפנקות הפוסטמודרנית שאומרת: אין אמיתות, יש רק נרטיבים. אין צדק, יש רק נקודות ראות רבות עד אין קץ. חשבתי שליהודים שחיו בין ערבים, ודיברו צרפתית, וקראו אנגלית, והתפללו עברית – לא צריך לספר שהעולם מלא וגדוש בנקודות ראות רבות. אבל כאשר קאמי אמר שבין אימא שלו לבין הצדק הוא בוחר באימא שלו, הוא לא התפנק. הוא אמר משהו שהיה

קשה לו מאוד, כי הוא ידע שבן אדם חי ומשתתף בעולם צריך לבחור, צריך להחליט, צריך לבחור צדק חשוב יותר מתוך מינים רבים של צדק שהם חשובים פחות. ואת זה הפוסטמודרניים מסתירים מאחורי הרבה מילים צדקניות על "האחר" שאותו מינו לקדוש. אבל כל הסיבות האלה לאהוב את הפלורליזם כאידיאה שצמחה מתוך ריבוי התרבויות שסביב הים התיכון היו סיבות קטנות לעומת סיבה גדולה אחרת: התקווה שהפלורליזם הזה יכיל גם את השלום שבין ישראלים לבין פלסטינים. השנתיים של התקווה ביקשו להן איזה חלום רוחני להיאחז בו. והחלום הים תיכוני היה מסורת לוקאלית, מסורת שנוצרה במקום הגיאוגרפי של הסכסוך. קיווייתי שהמסורת הזאת תעזור לפתור את הסכסוך, שהיא תזכיר לצדדים המסוכסכים שפיתרון הוא לא רק פשרה כואבת אלא גם רכישה־מחדש של נכס תרבותי שהיה לנו בעבר, שהיה לנו יקר בעבר. אפשר אפילו להציג את זה כך: הקנאים והמתנחלים של ישראל הציעו לנו את העבר שלנו כלאומנות, כדרוויניזם שבו שורד רק מי שמחסל את הסובבים אותו. ואילו אנחנו, חשבתי אז, לא טוב שנענה להם רק בנימוקים פרגמטיים. נציב מולם מסורת מול מסורת. הם מציעים לנו לחיות בתוך לאומיות אחת ויחידה, ומסוגרת מסביבתה. נציע אנחנו הרבה לאומיים שחיו זה לצד זה, ובאזור שלנו.

3.

זה היה במסה שפרסמתי לפני חמש עשרה שנה. הרבה מים זרמו מאז בנהרות שנשפכים אל הים התיכון. גם הרבה דם נשפך. הפיתרון שניראה אז קרוב – התרחק מאוד. אני לא התייאשתי מן הפיתרון, ואני בטוח שהוא עוד יבוא. גם לא התייאשתי מן החלום היס־תיכוני. אבל היו לי הרבה שנים רעות כדי לחשוב על הרבה חלומות, ועל כמה מהם התחלתי לחשוב אחרת. בליבה של האידיאה היס־תיכונית יש קשר הדוק בין תרבות לביו פוליטיקה. ריבוי של שפות מוביל אל ריבוי של זכויות להגדרה עצמית. מזיגה של צפון ודרום בפרוזה של קאמי, וברעיונות שלו, מובילה אל התנגדות פוליטית למלחמת תרבויות בנוסח סמואל הנטינגטון. הסיכוי להתבגר מן הנעורים הביולוגיים התחבר אל הסיכוי להתבגר ממחלת הילדות של לאומיות שהיא לאומנות. אבל השנים שעברו, והמלחמות שהתחדשו, הובילו אותי אל המחשבה שכדאי לנו להפריד בין תרבות לבין פוליטיקה. אני עדיין אוהב את היופי שבריבוי הלשוניות, אני – עוד יותר מאשר בעבר – אוהב את הפרוזה של קאמי, ואת הרעיונות שלו. אני עדיין חושב ש"הברדלס" של למפרוזה מספר סיפור נפלא על ויטאליות שנשמרת אצל אציל איטלקי עד זקנה ושיבה. אבל "הברדלס" מספר גם סיפור פוליטי. ובסיפור הפוליטי הוויטאליות של האציל הזה לא נשמרת. היא נהרסת. ואולי "הברדלס", שהוא רומן יס־תיכוני מאוד, גם מזהיר אותנו מפני אנאלוגיה קלה מדי בין הממד התרבותי של החיים לבין הממד הפוליטי. ים תיכוניות היא שפע. כל קסמה בכך שהיא שפע. שפע של תרבויות שלא מסתגרות זו מפני זו. שפע של מגעים בין סוחרים ממולחים לבין מייסדי־דתות בעלי חזיונות, בין בוני אקוורקטים להולכת מים לבין בוני אצטדיונים למרוצי סוסים. האידיאה הים תיכונית נולדה

לחופו של ים קטן יחסית, וידידותי יחסית, ים בלי סופות הטורנאדו שבאוקיאנוסים, בלי המרחקים האינסופיים שאוקיינוסים יוצרים בין יבשת ליבשת, בלי לווייתנים ריאליים ובלווייתנים סמליים ואפלים כמו הלווייתן של מובי דיק. השפע – אם כן – התרכז בים קטן, ויצר מטווה עשיר של קשרים בין שוכניו של הים הזה.

אבל האם הפוליטיקה היא שפע? ככל שעוברות השנים אני הולך ומשתכנע שהפוליטיקה היא הכרח חיים, אבל מוטב שתציע לאנשים מעט ולא הרבה. החלום היס-תיכוני רומז לנו ששני עמים שיושבים אל חופיו של הים הידידותי הזה יכולים להתפתח, ואמנם התפתחו, קשרים של מסחר, ושל אמונות ודעות, ושל מאכלים, ושל מוזיקה ותיאטרון. אבל בשביל לעשות מעשה פוליטי אין צורך בכל השפע הזה. בשביל לעשות שלום פוליטי יש צורך במינימליזם, לא במכסימליזם. די בזה שאנשים יסכימו להפסיק לירות זה בזה. שלום קר בין עמים כמו פלסטינים ויהודים, או סרבים וקרואטים, הוא מעשה גדול, ענק, מעשה שהפוליטיקה כולה ראויה להערצה אם וכאשר היא משיגה אותו. אין שום צורך שלשלום המינימאלי הזה יתווסף שלום בין אמונות, או בין דתות, או בין טעמים שונים של מוזיקה.

מה עוד שהמכסימליזם מפחיד אנשים שלא לצורך. אנחנו יודעים עד כמה קשה לעמים שדורות של עוינות מכבידים עליהם לקבל את עצם העובדה שהאויב של אתמול חי מעבר לגבול שאסור לחצות אותו. למה לנו לבקש יותר? למה לבקש יחד עם השלום גם את האהבה, ואת הטעם הקולינרי המשותף, ואת המוזיקה המשותפת, ואת ההידברות בין דתות? יש אנשים שמרגישים שאנחנו מאיימים על הזהות שלהם כשאנחנו דורשים מהם שפע של מזיגות תרבותיות. מוטב שנדרוש רק גבול שקט בין שתי תרבויות. גם לזה קשה להשיג רוב בקלפי. למה שנאבד תומכים למעט שמציל חיים בשם ההרבה שמעשיר את החיים?

מה עוד שמי שמציע פוליטיקה של מכסימליזם נכנס לאזור מסוכן. נכון, יש לנו מסורת יס-תיכונית נפלאה של חיי-יחד של יהודים וערבים ונוצרים בספרד שלחופי הים התיכון. אבל אותה ספרד עצמה יצרה את האינקוויזיציה, ואת גירוש היהודים, ואחר כך גם את גירוש הערבים, ואותה ספרד עצמה נתנה לנו את חמישים השנים האפלות של הגנרליסימו פרנקו. מי אומר שהמסורת הים תיכונית הסובלנית חזקה יותר מן המסורת, שגם היא ים תיכונית מאוד, של חיסול הזרים? אחרי הכול, קאמי שאהב את האור היס-תיכוני אהבה כובשת כל כך הוא אותו קאמי שתיאר ב"הזר" איך מישהו מנצל את אותו אור בזהק כדי לנעוץ סכין בליבו של איש אחר, בלי שום סיבה הגיונית. אם אנחנו מבססים את החלומות הפוליטיים שלנו על איזה עבר רגיונאלי, מי יבטיח לנו שלא יבואו אויבי השלום ויבחרו מן העבר הרגיונאלי דווקא את מה שנוח להם? מוטב, לכן, שלא נבסס את החלומות הפוליטיים שלנו על שום שפע תרבותי – שהוא גם ניגודים תרבותיים שלא פעם התנגשו זה בזה עד מוות – אלא על מינימאליזם של היגיון פרקטי.

עד כאן על פוליטיקה. אבל מי אמר שאני צריך לקרוא שיר, או להקשיב למוזיקה, על פי אותו היגיון שעל פיו אני חותם על הסכם דיפלומאטי? אני בעד מינימליזם בפוליטיקה, אבל אין סיבה שנוותר על מכסימליזם בתרבות. הים תיכוניות של המשורר אאוג'ניו מונטאלה היא אמת פנימית וחזקה שלו. הים תיכוניות של קאמי הצרפתי או של כהנוב הישראלית היו

מחוז החיים האותנטי ביותר שלהם. הם, במהלך חייהם, נחשפו לפלורליזם פורה על חופי הים התיכון. בשבילם זו הייתה אמת אמנותית גדולה, ואמת חווייתית גדולה. אני אישית איעשה עני יותר אם אוותר על הספרים הנפלאים של הסופרים האלה, שבליבם יש חוויה פלורליסטית שאיננה גלויה לתיירים ואיננה סנטימנטלית. ולא רק אני אישית אתרושש. גם המוזיקה הישראלית, למשל, תאבד את עצמה לדעת אם תתחיל לחלק את העמוקים שבהישגיה בין "שורשים" מערכיים לבין "שורשים" מזרחיים. אי אפשר לחתוך את ברי סחרוף למחצית מערבית ומחצית מזרחית, וגם לא את להקת "אלג'יר". בספרות, במוזיקה, במחול, בקולנוע – אני נשאר ים תיכוני קנאי. בפוליטיקה אני מוותר על השפע הזה.

4.

ואולי אני מוותר על היס-תיכוניות גם בגלל סיבה יס-תיכונית. תמיד חשבתי שהפוליטיקלי קורקט האמריקני לא הביא מן הים התיכון את הסיסמא THE PERSONAL IS POLITICAL. תמיד קוממה אותי הסיסמא הזאת. חשבתי שזה גם רומנטי וגם לא-חכם להציע לבני אדם שהפרסונאלי יתנהג כמו הפוליטי. חדר המיטות לא מתנהג כמו פרלמנט (ואם הוא מתנהג כמו פרלמנט כדאי להכריז על בחירות חדשות). חדר הילדים לא מתנהג כמו משא ומתן של איגודים מקצועיים, וארוחה משפחתית לא מתנהלת כמו ישיבת ממשלה. ואם לוותר לרגע על החיוך, תמיד חשבתי שרק ייאוש גדול הביא רבים בעולם האינטלקטואלי לקנות את האבסורד של פוקו על מנגנוני כוח, שמופעלים באותו אופן על חולים בבתי חולים כמו על עמים משועבדים, על הסקס כמו על המלחמה, על אמנות הציור כמו על הסחר בנפט. מישל פוקו אמנם גדל וצמח בארץ שגם היא שותפה לים הקטן שלנו, אבל סבתא שלי הביאה מטורקיה, וסבא שני שלי הביא מיוון, מסורת יס-תיכונית אחרת: בבית לובשים בגדים ישנים, אבל ברחוב לובשים – דווקא העניים – חולצה לבנה ונקייה; בבית מתאהבים בה עד שברון לב, אבל ברחוב, כשהיא עוברת, שואלים מה שלום בעלה והילדים. הספירה הפרטית מחלחלת אל הרומנסות קורעות הלב ששרים לנכדים לפני שהם נרדמים, אבל הספירה הציבורית דורשת לבחור נציג לפרלמנט בלי סנטימנטים מיותרים. בים התיכון שאני גדלתי לחופו חשבו שרק בסדום ועמורה THE PERSONAL IS POLITICAL, דווקא כיוון שתרבות מכילה הרבה מאוד מן הפרסונאלי. לכן לא טוב לה, לתרבות, להתנהג כמו הפוליטיקה. לא, איננו קוראים שיר באותו אופן שבו אנחנו קונים נפט. בשיר אנחנו רוצים שפע אמוציונאלי. בסיפור טוב אנחנו רוצים שפע של נקודות ראות ומורכבות שאינן יכולות ואינן צריכות להיפתר. במחזה טוב אנחנו זקוקים לשאלות טובות, לא לתשובות טובות. בציור טוב אנחנו בוחרים מן הטוב והרע שבמציאות רק את הצבע שמתאים לנו, רק את הגוון שיוצר הרמוניה עם אישה אחת שאהבנו ואיבדנו. לכן האידיאה הים תיכונית היא נכס נפלא של תרבות, ודי בזה. אין צורך שהיא תהיה גם נכס של פוליטיקה.

הוראת פולקלור ככיתה רב תרבותית: המקרה של הנוסחים הדרוזים של "הזאב והגדיים"

רוית ראופמן
אוניברסיטת חיפה

המאמר בוחן את אפיוניהם של הנוסחים הדרוזיים-הישראליים של הטיפוס הסיפורי "הזאב והגדיים". התקבלותם של סיפורים אלה בסמינריון העוסק במעשיות עממיות, בכיתה רב תרבותית, מלמדת על מורכבות יחסי הכוחות כפי שהם נתפסים בסיפור. הנושא העיקרי בסיפור – הצורך לזהות את הפולש ולהבחין בין אויב לידיד – מקבל בנוסחים אלה חשיבות מרכזית לאור הסיטואציה הייחודית והמורכבת של החברה הדרוזית בישראל. חשיבות ההגנה על הבית ועל האדמה, המהווה ערך מרכזי בחברה הדרוזית, מוצאת אף היא את ביטוייה בנוסחים אלה, וייתכן שהיא קשורה בכך שטיפוס סיפורי זה הוא מסורת חיה בחברה הדרוזית בישראל.

הוראת הפולקלור ככיתה רב-תרבותית ושאלת התקבלותם של סיפורים

אתגר גדול ניצב בפני המורה המבקש/ת ללמד פולקלור בכלל, וספרות עממית בפרט, בכיתה המורכבת מסטודנטים השייכים לקבוצות אתניות שונות. דבר זה נכון במיוחד כשמדובר בסמינריון המוקדש למעשיות עממיות של העדות בישראל. סיפורי-עם רבים מכילים קונבנציות המוכרות לחברה המספרת, אותן יש לשאוף ולהבין גם כשמדובר בחוקרים אשר אינם נמנים עם אותה קבוצה. אולם, בעוד שמורכבות זו מזמנת קשיים הכרוכים בניסיון של חברה אחת להבין את סיפורי העם של חברה אחרת בתוך ההקשר התרבותי-חברתי-לשוני שבו רווחים הסיפורים, הרי שהיא פותחת פתח לשיח שעשוי להיות מפרה במיוחד. הנוסחים הדרוזים הנידונים במאמר זה נאספו ותועדו על-ידי סטודנטיות דרוזיות מהכפר דלית אל כרמל, אשר לקחו חלק בסמינריון שעניינו מעשיות העם של העדות בישראל. הן שמעו את הסיפורים בערבית, מפי מספרות ומספרים המתגוררים בכפר, והציגו אותם בכיתה בתרגום לעברית. הכיתה, המורכבת מסטודנטים ערבים נוצרים, ערבים מוסלמים, יהודים ודרוזים, הוזמנה להגיב לסיפורים. ההזמנה הייתה כללית ופתוחה, ללא שאלות מכוונות, וזאת על

מנת לאפשר תגובות ספונטניות המשקפות את מכלול הרגשות, התחושות, האסוציאציות וכל היבט אחר המתעורר למשמע הסיפורים. מכלול התגובות לסיפורים, אשר השמיעו הן סטודנטים דרוזים והן סטודנטים שאינם דרוזים, ובעיקר היחסים בין התגובות, סייע להאיר את ייחודם של הנוסחים באור נוסף, שלא היה זמין בהיעדר דיון רב תרבותי מסוג זה. אציג תחילה את הנוסחים עצמם ואת המאפיינים המייחדים אותם, תוך ניסיון להבינם בהקשר של מצבה של החברה הדרוזית בישראל. לאחר מכן אתייחס לאופן שבו התקבלו נוסחים אלה על-ידי הסטודנטים בכיתה, וכן לרלוונטיות של התייחסויות אלו להבנת המתרחש בסיפורים. בנוסף, שאלת האוניברסאליות של טיפוס זה לעומת מאפייניו המקומיים תזכה להתייחסות תוך דיון בהיבטים פסיכולוגים הקשורים בטיפוס וברמת ההתפתחות הנפשית הקשורה בו.

הטיפוס הסיפורי "הזאב והגדיים"

טיפוס "הזאב והגדיים" (א"ת 123) זכה למספר התייחסויות מחקריות במהלך השנים, מרביתן מפרספקטיבה היסטורית-גיאוגרפית.¹ בעוד שעדויות מוקדמות וחלקיות לטיפוס זה ניתן למצוא כבר במאה החמישית לספירה,² הרי שגרסתם הידועה של האחים גרים מסמנת את ראשית המסורת המודרנית של טיפוס זה

1 ראו בעיקר: Christine Goldberg, "The Wolf and the Kids (ATU 123) in International Tradition", in *Erzählkultur, Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung, Hans-Jörg Uther zum 65. Geburtstag*, Herausgegeben von Rolf Wilhelm Brednich, Berlin and New York 2009, pp. 277-91; Şukriye Rühi, "The Bone Motif and Lambs in the Turkish Folktales 'The Reed Door'", *Asian Folklore Studies* 59, no. 1 (2000), pp. 9-77; Hasan El-Shamy, *Tales Arab Women Tell*, Bloomington and Indianapolis 1999; Ulrich Marzolph, *Typologie des persischen Volksmarchens*, Beirut Texts and Studies 31, Beirut (German Edition) Wiesbaden 1984; Heinz Rölleke, "August Stöbers Einfluß auf die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Zur Textgenese der KHM 5 und 15", *Fabula* 24 (1983), pp. 11-20; Marie-Louise Tenèze, "Aperçu sur le contes d'animaux les plus fréquemment attesté dans le repertoire français", in *International Congress for Folk-Narrative Research in Athens 1965*, vol. 4, Georgios A. Megas (ed.), *Laographia* 22 (1965), pp. 569-75; לנוסח ישראלי של טיפוס "הזאב והגדיים" ממרחב תרבותי מוסלמי אשר נרשם בישראל על-ידי חיה בריצחק מפי סולטנה שמחי, יוצאת פרס, אפשר למצוא אצל: עליזה שנהר וחיה בריצחק, סיפורי עם מבית-שאן, חיפה 1981. באותו מקום מופיע אף נוסח יהודי מרוקאי של אותו טיפוס, ושמו "פתחו, פתחו ילדיי".

2 כך למשל: מציעים גולדברג (שם, עמ' 277) ואולריך מרצהולף, בהרצאה שניתנה באוניברסיטת חיפה, ב-2005, "אסטרגיות נרטיביות בספרות הפופולארית".

בצורתו השלמה.³ הצורך לחקור נוסחים של סיפורי-עם שהם ייחודיים לקבוצה אתנית מסוימת נידון בהרחבה, בין היתר על-ידי אלן דנדס, אשר ראה במחקר כזה דרך ללמוד על האופן בו פולקלור מתעצב על-מנת להתאים את עצמו לתפישות עולם ולאידיאולוגיות מקומיות.⁴ בחינת הנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" חושפת מספר מאפיינים ייחודיים המבחינים נוסחים אלה ממרבית הנוסחים של הטיפוס הבינלאומי.⁵ אחד המאפיינים המרכזיים של הנוסחים הדרוזיים אשר הוצגו בסמינר הוא מערכת היחסים המורכבת שבין העז והע'ולה, אשר מחליפה את דמות הזאב המופיע בטיפוס זה בתרבויות שאינן ערביות.⁶

מערכת יחסים זו סוטה מהדיכוטומיה המוחלטת המבחינה בין קורבן לתוקפן, דיכוטומיה המוכרת היטב ממעשיות בכלל ומטיפוס "הזאב והגדיים" בפרט. במקום זאת, בנוסחים שלפנינו מופיעה תמונה מורכבת יותר. כפי שאראה בהמשך, מורכבות זו ניתנת להבנה, או לכל הפחות מקבלת פשר מעניין, לאור מורכבות מצבה של החברה הדרוזית בישראל ומערכות היחסים המתקיימות בינה לבין קבוצות אתניות אחרות. נושא זה יזכה ליתר פירוט בהמשך. מאפיין נוסף המייחד את הנוסחים הדרוזיים אשר הוצגו בסמינר הוא המבחן שאותו עורכת אימא עז לגדיים שלה, אשר על-פיו הם אמורים לזהות אותה ולהבחינה מכל גורם זר אחר, ולפיכך לתת לה להיכנס לבית. כריסטין גולדברג, אשר חקרה את טיפוס "הזאב והגדיים" מפרספקטיבה השוואתית, מציינת כי מבחן הזיהוי הנפוץ ביותר במסורת הערבית של טיפוס זה הוא "מבחן הקול". האם מזהירה את הגדיים שלא לפתוח את דלת הבית לאף אחד פרט לאימם, אותה יזהו על-פי סיסמה קבועה מראש. מבחני זיהוי נוספים הקיימים במסורת זו הם "מבחן כף הרגל" וכן "מבחן הזנב", כאשר הגדיים מזהים את אימם על-פי כף רגלה הלבנה, או זנבה הלבן.⁷ לפני שאתיחס למבחן הזיהוי המייחד את הנוסחים הדרוזיים, יש לתת את הדעת על מרכזיותו של מבחן הזיהוי המאפיין את טיפוס "הזאב והגדיים" באופן כללי, שאינו

Hans-Jörg Uther, *Handbuch zu den "Kinder und Hausmärchen" der Brüder Grimm*, 3
.Berlin and New York 2008, no. 5, pp.12-15

Alan Dundes, *Folklore Matters*. Knoxville 1989, p. 73. ראו: 4

Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales, A Classification and a Bibliography*, Parts 1-3. FF
.Communications 284-6. Helsinki 2004, p. 94

Myriam Hauri-Pasotti, *Contes de Ghzala*, Paris, in Goldberg (1 (הערה); Albert Socin and 6
Hans Stumme, "Der arabische Dialekt der Houwarades Wad Sus in Marokko, Leipzig", in
Goldberg, "The Wolf and the Kids" (1 (הערה), p. 283; St. H. Stephan, "Palestinian Animal
Stories and Fables", *Journal of the Palestinian Oriental Society* 3 (1923): 90-167; Ursula
Nowak, "Beiträge zur Typologie des arabischeh Volksmärchens", PhD diss. University of
.Freiburg, 1969

.Goldberg, "The Wolf and the Kids" (1 (הערה), p. 280 7

בהכרח תלוי תרבות. במאמר המציג דיון פסיכואנליטי בטיפוס "הזאב והגדיים" הצענו כי את מבחני הזיהוי המופיעים בטיפוס זה ניתן להבין על רקע מודל פסיכואנליטי המתאר את האופן בו מתפתחות הרמות הראשונות של הארגון הנפשי.⁸ על-פי המודל, הרמה הראשונה ביותר של הארגון הנפשי נשלטת על-ידי תחושות גופניות, המאותות לגוף מה מועיל ומה מזיק למערכת הגופנית והנפשית, ומכאן – מה מותר להכניס למערכת ומה אסור.⁹ מבחני הזיהוי בטיפוס "הזאב והגדיים" מציגים את העיסוק בשאלה הבסיסית את מי מותר להכניס לבית ואת מי לא. הנוסחים השונים של טיפוס זה, מערביים ושאינם מערביים, מספקים פרטים חשובים בנוגע לאופן שבו לומדת המערכת הנפשית להסתדר מפני איומים פוטנציאליים ולהחביא חלקים נרחבים של עצמה. על פי ראייה זו, העלילה המוצגת בטיפוס זה מהדהדת לאחד המצבים הנפשיים הראשוניים ביותר, הקשור בהבחנה הבסיסית והראשונה בין פנים לחוץ, בין מועיל למזיק, בין שלי ולא שלי, ובין מה שניתן ורצוי להכניס לתוך המערכת הנפשית לבין מה שיש להשאיר בחוץ. ואכן, מרכזיות מבחן הזיהוי מופיעה גם בנוסחים הדרוויים. אלא שבעוד שהתמה עצמה נשארת יציבה בנוסחים שונים ברחבי העולם, היא לובשת פנים שונות כשהיא מופיעה במרחבי תרבות שונים. הנוסחים הדרוויים מציגים מבחן זיהוי ייחודי שבו הגדיים נדרשים לזהות את אָמם על-פי שלושה צבעים (אדום, צהוב וירוק), כולם צבעים המופיעים בדגל הדרוזי.¹⁰ כפי שאראה בהמשך, מאפיינים ייחודיים אלה ניתנים להבנה על רקע היבטים היסטוריים, סוציולוגיים, תרבותיים ופסיכולוגיים, הקשורים בתהליכי ההסתגלות של העדה הדרוזית לחברה הישראלית, ואשר חלקם נידונו בכיתה על-ידי הסטודנטיות הדרוזיות שאספו נוסחים אלה.

"העז והע'ולה" – הנוסחים הדרוויים של "הזאב והגדיים"

כאמור, הנוסחים הדרוויים של טיפוס "הזאב והגדיים" הנידונים במאמר זה נאספו במסגרת סמינריון של החטיבה לפולקלור באוניברסיטת חיפה בסמסטר אביב 2009. הסמינריון עסק בתהליכי הסתגלותן של מעשיות עממיות לקבוצות האתניות של העדות בישראל. חמישה

8 Ravit Raufman and Yoav Yigael, "The Primary Psyche from the Wonder-Tales Point of View", *The American Journal of Psychoanalysis*, in press

9 Idem, "Feeling Good in Your Own Skin", part II: Idiomatic Expressions- the Language's Way to Connect with the Primary Levels of Mental Organization, *American Journal of Psychoanalysis*, 71 (2011), pp.16-36

10 למעשה, הדגל הדרוזי כולל שני צבעים נוספים: כחול ולבן, המופיעים גם בדגל הישראלי ואינם נמנים על הצבעים המבחינים את דמות האם מהע'ולה. לדיון במשמעויות האפשריות של פרט זה, ראו: Ravit Raufman, *Defending the House, Relating to the Neighbors*, The Druze Versions of ATU 123 "The Wolf and the Kids", *Folklore* (2011), 122, no. 3, pp. 250-263

נוסחים דרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" נאספו מהכפר דלית-אל-כרמל. למעט נוסח אחד, המהווה תלכיד של טיפוס "הזאב והגדיים" עם טיפוס "הריסת הבית", המוכר גם בשם "שלושת החזירונים" (א"ת 124),¹¹ כל הנוסחים מציגים תבנית סיפורית דומה למדי, למעט מספר הבדלים מינוריים. להלן אחת הגרסאות, שהיא המפורטת ביותר. גרסה זו נרשמה על-ידי הסטודנטיות הזאר נסרלדין ואיה אבו-חמד, שתיהן תושבות הכפר דלית-אל-כרמל. הן שמעו את הסיפור בערבית מפי סבתה של הזאר, אשתייק נסרלדין, אישה בת שמונים ואחת, תושבת הכפר אף היא. הסיפור מתועד בארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י), ומספרו 23,978.

"העז והע'ולה"

העז והע'ולה חיו בשלווה ובידידות. הן אהבו אחת את השנייה ועזרו זו לזו, עד שלעז נולדו חמישה גדיים ואילו לע'ולה לא היו ילדים. הע'ולה התחילה לקנא בחברתה, והעז נורא פחדה לבניה. היא הציבה דלת מברזל בכניסת הבית. כל יום יצאה העז להביא אוכל לגדיים, וביקשה מהם לא לפתוח את הדלת לאף אחד.

יום אחד הע'ולה עקבה אחרי העז, וכשיצאה היא נכנסה לחצר של ביתה, דפקה בדלת, שינתה את קולה ואמרה: "אני אימא שלכם, העז, אנא פתחו את הדלת". הציצו הגדיים וענו: "את לא אימא שלנו, אימא שלנו צבעה ירוק". הלכה הע'ולה וצבעה את עצמה בירוק. ביום למחרת יצאה העז כרגיל, חזרה הע'ולה, ושוב שינתה את קולה וביקשה מהגדיים: "אני אימא שלכם, ילדים, הצבע שלי ירוק, אנא פתחו את הדלת".

הם הציצו וענו: "את לא אימא שלנו, אימא שלנו צבעה צהוב". הלכה הע'ולה וצבעה את עצמה בצהוב. ביום השלישי היא שוב ביקשה: "אני אימא שלכם, הצבע שלי צהוב, אנא פתחו לי את הדלת". הם ענו: "את לא אימא שלנו, אימא שלנו צבעה אדום".

התעצבנה הע'ולה, הלכה והביאה מוט ברזל שבעזרתו הצליחה לפרוץ את הדלת. הגדיים נורא פחדו, התרוצצו בכל מקום, אך היא הצליחה לבלוע ארבעה מהם. החמישי הצליח להתחמק והסתתר בתוך סיר.

בערב חזרה העז ומצאה שהדלת פרוצה, ובנה הקטן מיוחד ומבוהל בתוך הסיר. היא שאלה: "מה קרה, בני היקר? איפה האחים שלך?" הוא סיפר לה את כל הסיפור. היא כעסה מאוד, והלכה מלאת זעם אל הע'ולה והציעה לה להתחרות איתה בקרב ראשים, אך הע'ולה לא הסכימה כי לא היו לה קרניים ולעז כן היו. העז הציעה שהיא תעשה לה קרניים ותרכיב לה. היא הלכה הביתה ועשתה לה קרניים מבצק והרכיבה לה אותן על הראש. הן

11 נוסח זה סופר על-ידי רמזה חלבי, קשישה בת תשעים ושלוש, תושבת הכפר דלית-אל-כרמל, ואף הוא כולל את דמות הע'ולה.

עלו על סלע גדול והתחילו בקרב ראשים, אך מהר מאוד נשברו הקרניים של הע'ולה כי הן מבצק, והקרניים של העז נשארו איתנות. כך הצליחה העז להרוג את הע'ולה בעזרת קרניה. היא פתחה את הבטן שלה והוציאה את הגדיים מתוכה, והם חיו ביחד בשקט ובשלווה עד עצם היום הזה.

עיון טיפולוגי ותמטי

המוטיבים המרכזיים המופיעים בטיפוס הבינלאומי ניתנים לזיהוי גם בנוסח שלפנינו, אם כי בתהליכי הסתגלות הסיפור לחברה הדרוזית חלו בחלקם שינויים.

במאמציה של הע'ולה לחדור לביתם של הגדיים במרבית הנוסחים של הטיפוס הבינלאומי, היא מתחזה לאם על-ידי חיקוי קולה (מוטיב K 1832: התחזות על-ידי שינוי קול). בשונה מכך, בנוסחים הדרוזים, המבחן העיקרי אינו מבחן קול, אלא מבחן הופעה: הע'ולה צובעת עצמה בצבעים ירוק, צהוב ואדום. בכך, ישנה וריאציה של מוטיב [1] 1839.1: הזאב שם קמח על כפותיו כדי להסוות את עצמו. מוטיב: K311.3 הפולש מסווה את קולו ומורשה להיכנס לבית הגדיים נעדר מהנוסחים הדרוזים, כיוון שבכל הנוסחים הגדיים אינם מתפתים להאמין לע'ולה ולא פותחים לה את הדלת, בהתאם להוראות אָמם. לפיכך, הע'ולה נאלצת לשבור את הדלת ולפרוץ פנימה בכוח כדי לטרוף את הגדיים. מוטיב z356: שורד יחיד, מופיע גם בנוסחים הדרוזים, כשהגדי החמישי מתחבא בתוך סיר וניצל.

מוטיב F913 הקורבנות ניצלים ויוצאים מבטן הטורף, קיים אף הוא בנוסחים הדרוזים, אך מוטיב החלפת הגדיים שהוצאו מבטן הע'ולה באבנים, מוטיב מוכר מאוד, המופיע גם בנוסחים של האחים גרים וכן נפוץ במסורת צרפתית,¹² נעדר מהנוסחים הדרוזים. העז מסתפקת בהצלת בניה ואינה נוקטת בפעולות נוספות.

שני פרטים עלילתיים המופיעים בנוסחים אשר הוצגו בסמינר ייחודיים ומצריכים התייחסות: הראשון הוא מערכת היחסים שבין העז והע'ולה. בשונה מהיחסים העוינים השוררים בין העז והזאב במרבית הגרסאות הידועות של הטיפוס, העז והע'ולה היו תחילה חברות לפני שלעז היו ילדים. הברדל זה, אשר יידון ביתר הרחבה בהמשך, הוא מהותי ומגלם בתוכו משמעויות חשובות שאותן יש להבין בתוך ההקשר של תהליכי ההסתגלות של העדה הדרוזית לחברה הישראלית כפי שהוצגו הן על-ידי חוקרים שעסקו בכך והן על-ידי הסטודנטיות הדרוזיות שהציגו את הנוסחים בכיתה. הפרט העלילתי השני הוא מבחן הזיהוי, שבו נעשה שימוש בשלושת הצבעים: אדום, צהוב וירוק, על מנת לזהות את העז ולהבחינה מהע'ולה.

12 Goldberg, "The Wolf and the Kids" (הערה 1), p. 291.

העולה

בהתייחסותו לתהליכי ההסתגלות של נוסחי הטיפוס "הזאב והגדיים" לאזורים בהם בעלי-חיים כאלה אינם נמצא, מציין אולריך מרצהוולף את קיומן של החלפות אפשריות ליצורים אחרים, המתאימים יותר לחברה המספרת.¹³ הגדיים והעזים הם בעלי-חיים נפוצים במרחב הישראלי, ובמיוחד בכפרים שבגליל ובקרמל. ואכן, בעלי-חיים אלה לא הוחלפו באף אחד מן הנוסחים הדרוזים.¹⁴ אולם, בשונה מעקביות דמות העז, הזאב בנוסחים הדרוזים הוחלף בדמות העולה. העולה היא דמות מוכרת בפולקלור הדרוזי, הברואי והערבי באופן כללי.¹⁵ העימות בין העז והעולה בנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" אינו נובע ממאפיינים מגדריים, כמו במקרה של העימות בין העז הנקבה והזאב הזכר. במקום זאת, העימות מתאפיין ביחסי הקיטוב בין היצור החייתי הטבעי (העז) ליצור העל-טבעי (העולה).¹⁶ מראייה פסיכואנליטית עולה, כי נוסחים אלה ממחישים את העובדה שהאם מפנה מקום בזירה לא לדמות אב, הנתפסת כמסוכנת, אלא לדמות אם אחרת.¹⁷ במהלך היעדרה של האם עסוקים הילדים בשימור תמונתה בזיכרונם. על-ידי התמודדות עם דמות העולה הם מגבשים בעולמם הפנימי תמונה של דמות האם, אשר תכליתה היא להיות מסוגלת לספק להם הבחנה בין עולם המציאות (עז) לבין פנטזיה (עולה), בין תהליכי חשיבה גרגסיביים למפותחים יותר, בין אם מופנמת, שהיא חלק מגופם, לאם בעלת קיום סובייקטיבי משל עצמה, כזו שיכולה ללכת ולחזור. מנקודת מבטם של הגדיים אם כזו, העוזבת את המרחב הנפשי המשותף ואשר יש לה צרכים משלה, עשויה להיתפס כעוינת ומסוכנת, לא משום שהיא באמת "רעה", אלא משום שבהיעדרה חשופים הגדיים הקטנים לכל האימונים שבעולם, ועזיבתה מקושרת עם תחושת אימה ועם רגשות שליליים.¹⁸ בעוד

- 13 מתוך הרצאה שניתנה באוניברסיטת חיפה ב-2005: אסטרטגיות נרטיביות בספרות הפופולארית.
- 14 דבר זה נכון גם לגבי נוסחים נוספים המתועדים באסעי, ביניהם אסעי 11276 (נוסח פרסי). אולם, בנוסח מרוקאי, שמספרו 11,529, אין מדובר בעזים, אלא בענקים אוכלי אדם.
- 15 Dwight Reynolds F., *Arab Folklore. A Handbook*, Berkeley 2007; Ibrahim Muhawi and Sharif Kanaana, *Speak Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales*, Berkeley 1989; Inea Bushnag, *Arab Folktales*, New York 1986.
- 16 החלפת דמות הזאב במזיק על טבעי מופיעה גם בנוסח יהודי מרוקני של טיפוס "הזאב והגדיים". בנוסח זה, המכונה "פתחו פתחו ילדיי", המזיק מופיע בדמות ענק אוכל-אדם. ראו: עליזה שנהר וחיה בר-יצחק, *סיפורי עם מבית-שאן*, חיפה 1981.
- 17 אל-שאמי הרגיש את ענין מרכזיות דמות האם, הן כמדריכה והן כמגינה, בנוסחים ערביים של טיפוס זה. גם תפקיד הפרנסה שבעולם הערבי, השמור לדמות האב, מוצג בנוסחי "הזאב והגדיים" כמסופק על-ידי האם. אל-שאמי אינו מספק הסבר תרבותי לעניין זה. בהמשך לדברים המוצגים כאן אפשר לראות בכך חיווק לשלב הראשוני בו עוסק טיפוס הזאב והגדיים, ומתוך כך להבין את מרכזיות דמות האם בחיי הפרט בשלב זה. ראו: M. Hasan El-Shamy, *Tales Arab Women Tell, and the Behavioral Patterns They Portray*, Bloomington and Indianapolis 1999, pp. 63-69.
- 18 עניין זה אינו ייחודי לנוסחים הדרוזיים, אך עולה בהם באופן מובהק. חיווק לרעיון על-פיו עוזבת האם, או ההורה, את המרחב המשותף היא מסוכנת במיוחד עולה בצורה מובהקת עוד יותר בנוסחים התורכיים

שבטלהיים הרגיש את נושא הפיצול בדמות האם, וטען שהילד שאינו יכול להכיל את הצדדים השליליים בדמותה מפצל אותה בדמיונו למפלצת, למכשפה, או לאם חורגת,¹⁹ הרי שנוסחי "הזאב והגדיים", המשקפים שלב התפתחותי מוקדם מאוד, מלמדים כיצד אם "רעה" זו קשורה בעזיבה ובצורך של הילד לפתח מנגנוני הגנה משלו. האיום הראשוני אתו מתמודדים הגדיים נובע מעצם כך שחסר משהו, שהאם עזבה את המרחב המשותף והם אינם מוגנים. העזילה היא הדבר הלא מוכר, הלא מובן, בהיעדר הגנה של האם. בהשוואה לנוסחים האירופאים, הנוסחים הדרוזיים מדגישים ביתר שאת את הצד העוין של האימא, ולא רק את ההיעדר שלה, ומתבהרת בהם האפשרות לראות את דמות העזילה כפיצול של האם. יש כאן פחות מנגנוני עידון והסוואה שהפכו את העז לזאב (כלומר: את האם הטובה לדמות רעה, כאשר המעבר מעז לזאב דורש שלבים רבים), מאשר מעבר בין עז לעזלה, מה עוד שהן היו חברות בעבר. ניתן לראות כי אף שפרט זה ייחודי לחברה הדרוזית, למעשה יש בו כדי לחזק את הרעיון הכללי יותר, על פיו העזילה היא הצד העוין של האם, ועוונות זו קשורה לא בכך שהאם היא רעה, אלא בעצם היעדרה של האם, שיש לה צרכים סובייקטיביים משל עצמה. בראייה חברתית ניתן לראות את העזילה כמייצגת תקופה ארכאית קדומה בהתפתחות, תקופה שבה האמונה בכוחן של ישויות על־טבעיות הייתה יותר רלוונטית מאשר כיום בפרקטיקה של חיי היומיום. מפרספקטיבה זו, אפשר כי העזילה רומזת, כבר בפתירתה, על הקשיים עמם נאלצה להתמודד העדה הדרוזית בתהליכי הסתגלותה לחברה הישראלית המודרנית. בהקדמה לספרו של זיידן אטאשה, הדין ביחסים בין דרוזים ויהודים בישראל, מתאר גבריאל בן־דור את הקשיים עמם התמודדו הדרוזים בהסתגלותם לחברה הישראלית. לפי בן־דור, הדרוזים הסתגלו היטב לצבא הגנה לישראל, אך לא לכלל החברה הישראלית. בהשוואה למיעוטים אחרים בישראל, הדרוזים פחות מפותחים במונחים של מודרניזציה וחינוך, על אף תרומתם החשובה למדינה.²⁰ השינוי בתפיסת דמותה של העזילה בנוסחים הדרוזיים (תחילה היא נתפסת כידידה, ובהמשך כאויבת) עשוי לשקף את השינוי שעברה החברה הדרוזית כלפי אופנויות (צורות) חשיבה מוקדמות וארכאיות שאותן מייצגת דמותה של העזילה: בעוד אשר בעבר נתפסו אופנויות מוקדמות אלו כמתקבלות וכרלוונטיות, הרי שהן אינן מתאימות יותר לנורמות של החברה הישראלית המודרנית. הסטודנטיות הדרוזיות בכיתה התייחסו לכך כי חיי היומיום שלהן שונים מאוד מהאופן בו סבותיהן גדלו, כאשר כיום הן נהנות מדרגות חופש רבות יותר ומסגנון חיים מודרני

האוראליים של טיפוס זה, בהם הזאב בולע דווקא את ההורים, והילד אמור להיות הדמות המצילה. בנוסחים אלה אין דלת מברזל, כפי שמופיעה בנוסחים הדרוזיים, אלא דלת מקנה־סוף. ואכן, נוסחים אלה מסתיימים בכי רע, שלא כמקובל במסורת של סיפורי העם. נראה כי מצב בו הילד הקטן הוא זה שאמור לספק בעצמו הגנה וביטחון להוריו משול לבית המוגן על ידי דלת מקנה־סוף, הנפרצת בקלות.

ראו: Rühi, "Bone Motif" (הערה 1), pp. 59-77.

19 ראו: ברונו בטלהיים, קסמן של אגדות, תל אביב 1980.

20 Gabriel Ben-Dor, *Introduction to Druze and Jews in Israel, A Shared Destiny?*, by Zeidan .Atashe, Sussex 1995.

יותר. חוקרים אשר עסקו בחיי הדרוזים בישראל הדגישו אף הם את השפעת הקונפליקט הפנימי העמוק בין מודרניזציה לשמרנות המאפיין את החברה הדרוזית בת ימינו בישראל.²¹ לעולה במסורת הערבית, בדומה למכשפה במסורת האירופאית, יש על-פי-רוב תפקיד שלילי, אף כי לעיתים היא עשויה למלא תפקיד חיובי.²² המאפיין המרכזי ביותר שלה הוא היותה אוכלת אדם. בסיפורים ערביים רבים, הגיבורים פוחדים מפני היבלעותם על-ידי העולה, ובסיפורים אחדים העולה בולעת ערים שלמות.²³ לפיכך ניתן להבין את חדירתה לנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" ואת אופן תפקודה בהם, בהיותה נתפסת כמרושעת וכבולענית, בדומה לדמות הזאב.²⁴ יש לציין, כי החלפת הזאב בעולה אינה ייחודית לנוסחים הדרוזיים. נוסחים יהודים נוספים של טיפוס זה, שמוצאם בארצות האסלאם, מציגים אף הם דמות עולה במקום דמות הזאב.²⁵ עם זאת, בנוסחים ערבים רבים אחרים, שאינם ישראליים, ניתן למצוא את דמות הזאב, והיחסים בינו לבין העז שומרים על הדיכוטומיה המאפיינת את הטיפוס הבינלאומי.²⁶

מכל מקום, בשונה מנוסחים יהודיים ומוסלמיים, בהם העולה והעז היו תמיד עוינות, היחסים בין העז והעולה בנוסחים הדרוזיים הם ידידותיים ושלווים בתחילת הסיפור, כאשר מצוין בפירוש כי "העז והעולה חיו בשלווה ובידידות. הן אהבו אחת את השנייה ועזרו זו לזו,

21 Kais Firro, "The Druze In Israel", A Symposium held at Haifa University, May 2, 1982, *Occasional Papers in the Middle East. New Series, No. 6* (1982), pp. 39-46. רבח חלבי,

אזרחים שווי חובות, הדרוזים ומדינת ישראל, תל-אביב 2006.

22 דוגמה לתפקיד כזה אפשר למצוא בנוסח ברואי של "שלגיה". נוסח זה נידון על ידי יואל פרץ. ראו: יואל פרץ, "סיפורי עם בקרב שבטי הבדווים בגליל", *הבדווים-רשימות וסיפורים*, אוסף מאמרים מתוך ימי העיון בנושא הבדווים שנערכו במדרשת שדה בוקר לזכרו של נצר יצחקי ז"ל, 1982, יום העיון ה-13.

23 לדיון בפחד מפני היבלעות על-ידי העולה ראו מאמרי: Ravit Raufman, "The Birth of Fingerling as a Feminine Projection", *Western Folklore* 68, no. 1 (2009), pp. 49-71.

24 בראייה פסיכואנליטית, העולה (או מזיק אחר) המופיעה בשעה שבה האם נעדרת וטורפת את הגדיים, מייצגת את האיום על התינוק בראשית חייו, שהוא תוצאת עזיבתה של האם את המרחב הנפשי המשותף אותו היא חולקת עם בנה בזמן ההיריון ולאחר לידתו. בדומה להתפתחות יכולת הגוף להגן על עצמו (מערכת החיסון), כך גם ברמה הנפשית אין לעובר מערכת הגנה משל עצמו, והוא מוגן על-ידי האם. כשהאם עוזבת את המרחב הנפשי המשותף, כפי שקורה בכל הנוסחים של טיפוס "הזאב והגדיים" ללא יוצא מן הכלל, המערכת חשופה לאיומים.

25 דיון בנוסח עממי טוניסאי של טיפוס זה, בו מופיע דמות עולה, אפשר למצוא אצל אריאלה קרסני, 2001, במאמר באינטרנט, <http://humanities.technion.ac.il/Ariela/folk/essays/EzUgdaiim.htm>, 08.06.2010.

26 אל-שאמי מציג נוסח מצרי אוראלי שתועד בנובמבר 1969, בו העימות הוא בין העז והזאב ("אמא עז וקרני הברזל"). הוא מציין כי בנוסחים ערבים נוספים שנאספו על-ידו, הטורף הוא בדרך-כלל דמות זכר, ואילו טורפת ממין נקבה היא נדירה יותר. ראו: (הערה 1) El-Shami, *Tales Arab Women Tell*, pp. 63-69.

עד שלעז נולדו חמישה גדיים ואילו לע'ולה לא היו ילדים" (אסע"י 23,978). ניתן להבין הברדל זה במספר דרכים. הראשונה קשורה בערך הדתי של אהבה וכיבוד הזולת שבו מאמינה העדה הדרוזית. הסטודנטיות הדרוזיות אשר רשמו את הסיפורים והביאו אותם לדיון בכיתה התייחסו לערך זה, וניכר כי מדובר בתכונות שהחברה הדרוזית מייחסת לעצמה. זיידן אטאשה מציין, כמו חוקרים נוספים, כי האמונה הדרוזית מדגישה ערכים של צדק ויושר, ודורשת מאנשיה להבחין בין רע לטוב, בין אמת ושקר.²⁷

בעוד אשר הזאב בנוסחים האירופאיים ובנוסחים אחרים של טיפוס "הזאב והגדיים", כולל אלה המסופרים בעולם הערבי, אינו זקוק לשום סיבה מיוחדת על-מנת להיות אכזר ומרושע, הנוסחים הדרוזיים פותחים בכך שהם מספקים לכל יצור הזדמנות שווה להיות טוב.²⁸ לע'ולה בנוסחים הדרוזיים יש סיבה ברורה להפוך למרושעת: היא מקנאה בחברתה העז שהעמידה צאצאים, בעוד שהיא עצמה אינה יכולה ללדת. במונח מסוים, הנוסחים הדרוזיים יותר אמפאטיים וסובלניים באופן בו הם משרטטים את דמות הע'ולה. דבר זה מתבטא בכך שהם מביאים למודעות המאזינים את תחושותיה ורגשותיה הפנימיים של הע'ולה, הסובלת מקנאה ומאומללות. חשוב אף לציין שבכל הנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" אשר הוצגו בסמינר מוצגות העז והע'ולה כדמויות נקביות. כיוון שהעז היא נקבה, יש באפשרותה להבין את התנהגותה המסוכנת אך הצפויה של הע'ולה, ואולי אף להזדהות עמה, כיוון שהיא יודעת מה הוא רגש נשי ומה היא מוטיבציה נשית. עניין זה מתבהר מעצם העובדה כי העז צופה מראש את התנהגות זו של הע'ולה, ומהירה את ילדיה. סטייה זו מהדיכוטומיה המוחלטת בין טוב לרע המופיעה במרבית הנוסחים של טיפוס "הזאב והגדיים" ובמעשיות באופן כללי מציעה גישה שהיא יותר גמישה וסובלנית – איכויות שהחברה הדרוזית נוטה לייחס לעצמה ולהעמידן בראש סדר העדיפויות, ושאף תוארו על-ידי הסטודנטיות הדרוזיות בכיתה, כאשר התבקשו, כהקדמה לסיפורים, לתאר את אורחות החיים של החברה הדרוזית בישראל. אטאשה מדגיש את העובדה שהדרוזים החשיבו את עצמם תמיד כשכנים טובים לקהילות אחרות בישראל, כולל המוסלמים, הנוצרים והיהודים. התייחסותם למדינה שבה הם חיים היא כאל מנגנון מובנה, באמצעותו מתאפשר להם לקחת חלק בחיים בעולם. ערך חשוב הנובע מכך הוא שימור יחסים טובים עם חלקים אחרים בחברה, על אף ההבדלים. בו-בזמן הם רואים חשיבות בשימור

27 עניין זה מוזכר בקרב מספר חוקרים שעסקו בנושא. ראו למשל: Zeidan Atashe, *Druze and Jews in Israel. A Shared Destiny?*, Sussex 1995; Talal Fandi and Ziad Abi-Sakra (eds.), *The Druze Heritage. An Annotated Bibliography*, London 2001; Kais Firro, *The Druze in the Jewish States*, Leiden 2001.

28 יוצאת דופן בעניין זה היא הגרסה שנמסרה מפיו של אמג'ד נסרלדין, בה הע'ולה תמיד הייתה מרושעת. הסבר אפשרי להבדל זה קשור בכך כי תפיסת היחסים בין הדרוזים וקהילות אחרות בישראל היא פחות מורכבת בקרב הדור שנולד לאחר הקמת מדינת ישראל בשנת 1948. אמג'ד הוא גבר בן ארבעים ושמונה. לפיכך, הוא גדל באקלים חברתי ופוליטי שונה מזה של אשתייק נסרלדין, בת השמונים ואחת.

התרבות, השפה, האמונות והדת הייחודיות להם, תוך כך שהם דבקים באדמת אבותיהם.²⁹ כל אלה באו לידי ביטוי גם בדיונים בכיתה, כאשר הסטודנטיות הדרוזיות התייחסו לערכים אלה. אטאשה אף מדגיש שהדרוזים מחשיבים עצמם כנדיבים וכסבלניים. בהקשר של הנוסחים הדרוזים של טיפוס "הזאב והגדיים", אפשר כי היחסים הטובים ששררו בין העז והע'ולה בתחילה משקפים ערכים אלה.³⁰ פעמים רבות מצאה עצמה הקהילה הדרוזית בישראל מתווכת בין מעגלים חברתיים ערביים שונים לבין הממשל.³¹ בקרב הקהילות הערביות בפלסטין, סוריה ולבנון נוצרה תבנית ייחודית של התיישבות, הכוללת מאמינים הנמנים על שלוש דתות שונות. כפרים רבים מורכבים מאוכלוסיה הכוללת מוסלמים בלבד, או נוצרים בלבד, או אוכלוסיה המורכבת מערבים נוצרים ומוסלמים, אך ללא מיעוט דרוזי. בו בזמן, כפרים דרוזים רבים המורכבים מרוב דרוזי, כוללים מיעוט מוסלמי או נוצרי, או שניהם. אטאשה מציין כי עובדה גיאורדמוגרפית זו נתפסה בבירור על-ידי החוקרים שעסקו בהתיישבות הדרוזית בסוריה, לבנון וישראל, כמצביעה על כך שהיישובים הדרוזים והבתים הדרוזים היו פתוחים לאורך ההיסטוריה לערבים הנמנים עם קהילות אחרות. מאפיין זה הוא חלק מהמסורת הדרוזית, הכוללת הכנסת אורחים, הגנה על הנרדפים והושטת עזרה לנזקקים, בין היתר על-ידי סיפוק תעסוקה לחסרי-עבודה, ומתוך רצון לסייע להם בהשגת מעמד של אזרחים קבועים בכפריהם בשלב מאוחר יותר.³² מכל מקום, כפי שניתן לראות בנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים", השכנות הטובה בין העז והע'ולה לא נמשכה לנצח. בשלב מסוים, העימות בין השתיים היה בלתי נמנע. נקודת מפנה זו בסיפור, הקשורה במעבר מידידות לעוינות, מהווה סוגיה מרכזית בחייהם של הדרוזים בישראל. דרך אפשרית להבינה היא במסגרת הסטאטוס המורכב של הקהילה הדרוזית בחברה הישראלית. על אף מאמציהם של הדרוזים לחיות בדו-קיום ובשלום עם קהילות אחרות, חוקרים רבים מצביעים על כך כי חייהם של הדרוזים בישראל מעולם לא היו סוגיה פשוטה.

29 (הערה 27) *Atashe, Druze and Jews in Israel*, p. 164.

30 אטאשה מציין שהדרוזים הם הקהילה הלא יהודית היחידה בישראל שתמכה וקיבלה על עצמה את הרעיון של פלורליזם ודו-קיום. בו בזמן ניכר כי במהלך השנים שמרה קהילה זו על יחסים טובים עם שכניה הערבים המוסלמים והנוצרים, שתי קהילות שהתגוררו אתם באותם הכפרים, או בכפרים שכנים, והסתדרה היטב על אף ההבדלים התרבותיים והדתיים. עמדה זו כלפי שכנות טובה היא בלב ליבה של המסורת הדרוזית.

31 ערבים ישראלים רבים מוקירים את נדיבותם של הדרוזים, במיוחד במהלך מלחמת עצמאות ישראל בשנים 1947-1948 כאשר מאות משפחות ערביות נעקרו, או עקרו עצמן, מהכפרים בהם גרו ומצאו מקלט וחסות אצל המארחים הדרוזים.

32 (הערה 27) *Atashe, Druze and Jews in Israel*, p. 169. אטאשה מציין כי הכינוי "בני-מערוף" ניתן לדרוזים על-ידי שכניהם כאות הערכה לנאמנות, לאמינות והתעקשות על יושרה אישית ומשפחתית, כמו גם על היותם משמשים דוגמה לשכנות טובה וסובלנות כלפי אחרים. ראו: *Atashe, ibid.*, p. 170.

היחסים בין העז והע'ולה – מטפורה ליחסים בין הדרוזים וקהילות אחרות בישראל

הקהילה הדרוזית מצויה בסיטואציה ייחודית בחברה הישראלית. מצד אחד, הדרוזים חולקים מאפיינים שפתיים ותרבותיים משותפים עם העולם הערבי. מצד שני, הם נשארו נאמנים לחברה היהודית-הישראלית מאז ההכרזה על קום מדינת ישראל. נעים אירידי מציין שהקהילה הדרוזית בישראל זכתה להכרה רשמית כישות דתית נפרדת, עם רשויות שופטות משלה והנהגה רוחנית משלה. אף כי תרבותם ושפתם היא ערבית, הדרוזים העדיפו לפעול ב-1948 בניגוד לזרם המרכזי של הלאומיות הערבית, ובחרו לשרת בצבא הגנה לישראל, תחילה כמתנדבים, ובהמשך כחלק מהמערכת המנדטורית, הן בצבא והן במשמר הגבול.³³ הדרוזים התפצלו מהאסלאם במהלך המאה האחת-עשרה לספירה, ומאז הם נרדפים על-ידי המוסלמים.³⁴ מתוך כך אפשר, באופן סימבולי, לראות את היחסים שבין העז והע'ולה כפי שהם משורטטים בנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" במונחים של פיצול זה: באופן דומה ליחסים בין העז והע'ולה, גם הדרוזים והמוסלמים היו פעם "ידידים", בטרם קיבלו היחסים ביניהם אופי עויין יותר. לילה פרסונס מציינת שעל אף ההבדלים התרבותיים והדתיים שבין הדרוזים והמוסלמים, יש לזכור כי הדרוזים יצאו מתוך האסלאם, ולרבים מהערכים הדרוזיים יש מקורות מוסלמים.³⁵ מצב זה משתקף בנוסחים הדרוזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" ביחסים בין העז והע'ולה. גם אם סיטואציה זו אינה בהכרח הגורם לעיצוב הנוסחים הדרוזיים, היא מעמידה פרטים רבים בהם, ובכללם את היחסים בין העז והע'ולה, באור מעניין. הסטודנטיות שהציגו את הנוסחים בכיתה התייחסו לכך שהדרוזים רואים באמונתם פירוש מחדש לשלוש הדתות המונותאיסטיות: יהדות, נצרות ואסלאם. המורים הרוחניים והנביאים של הדרוזים מקורם בדתות אלו וכוללים את יתרו ואת משה, את ישו ואת מוחמד. מכאן שסוגיות הקשורות בהשתייכות ובזהות הן מורכבות במיוחד עבור בני העדה הדרוזית בישראל. אפשר כי זהו אחד הגורמים לחיותם ולהשתמרותם של נוסחי "העז והע'ולה" במסורת הדרוזית הישראלית. סיפורים אלה עוסקים בסוגיות של השתייכות ושל זהות, ומעמידים במרכזם את השאלה "מי הוא ההורה האמיתי", ומתוך כך את השאלה: "למי מותר לפתוח את הדלת ולמי אסור?"³⁶

Naim Aridi, *The Druze in Israel. Focus on Israel*, Israel Ministry of Foreign Affairs, 33
23.12.2002. http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2002/12

34 על כך ראו: Kais Firro, "The Druze In Israel" (21 הערה), pp. 39-46; Gabriel Ben-Dor, *The Druze in Israel, A Political Study, Political Innovation and Integration in a Middle Eastern Minority*, Jerusalem 1979; Laila Parsons, *The Druze between Palestine and Israel 1947-49*, Basingstos, 2000

35 Parsons, *Druze between Palestine* (34 הערה), p. 13

36 גבריאל בן-דור מתאר את היעדר תחושת השייכות ממנו סובלת הקהילה הדרוזית בישראל. הוא מזכיר את העובדה כי הדרוזים חיים בישראל מאז המאה השש-עשרה. אחדים מהכפרים שלהם כוללים גם אוכלוסיה נוצרית ומוסלמית, אך בשום מקרה אינם מתגוררים עם מוסלמים בלבד. דבר זה קשור

התבוננות בנוסחי "העז והעז'ולה" כמשקפים סוגיות מורכבות וחשובות שבהן עוסקת החברה הדרוזית בישראל היא חלק מהרעיון על-פיו נרטיבים נושאים ערך תקשורתי מכוון ואינם מסופרים רק לשם "סיפור טוב".³⁷ תחושת הזהות של מיעוטים ערכים אחרים בישראל היא מוצקה יותר מאשר זו של העדה הדרוזית. מיעוטים אלה הם חלק מהקהילה הרחבה יותר של העולם הערבי, וחלק מהקהילה הפוליטית הפלסטינאית, הזוכה בתקופות מסוימות להכרה גוברת והולכת הן בישראל והן ברחבי העולם. תחושת זהות מוצקה זו, המבוססת על השתייכות לקהילה רחבה יותר, חסרה לדרוזים, מה שגורם להם לאי-ודאות פסיכולוגית. לפיכך אין זה מפתיע שעדה זו תשמר סיפורים שבהם סוגיה מרכזית קשורה בשאלה "מי האימא שלנו, ומי אינה האימא שלנו". בהקשר לכך ברנטון טוען שלדרוזים יש תכונות רבות במשותף עם שכניהם המוסלמים והנוצרים, דבר שהוא פעמים רבות גלוי לעין.³⁸ לכן הקושי של הגדיים לזהות נכונה את אימם ולהבחינה מהאויב (אשר כזכור, פעם היה ידיד), עשוי לשקף סיטואציה זו, שהיא בעלת חשיבות מרכזית במסורת הדרוזית. לפי ברנטון, לא ניתן לזהות מאפיינים פסיים המבחינים את הדרוזים מקבוצות אתניות אחרות בישראל. דבר זה היה נכון גם בסיטואציה שנוצרה בכיתה, כאשר הסטודנטיות התייחסו לכך כי לא בהכרח ניתן להצביע על מאפיינים ספציפיים המבחינים בין הסטודנטיות הדרוזיות לסטודנטיות ערביות אחרות מבחינת סגנון לבוש, מבטא, או מאפיינים גלויים אחרים (למעט סטודנטית אחת, מוסלמית דתית, שהקפידה להופיע בלבוש צנוע במיוחד ובכיסוי ראש). אפשר שסיטואציה זו מחזקת את התפקיד המכריע שיש למבחן הזיהוי בטיפוס "הזאב והגדיים", ומתוך כך בנוסחי "העז והעז'ולה". מבחן זה קשור בשאלה: "כיצד בדיוק אימא שלנו נראית?" מכל מקום, ברנטון אינו מסתפק בציון המאפיינים המשותפים לדרוזים ולעדות אחרות, אלא אף מציין שהדרוזים אינם תואמים לאף קטגוריה אנתרופולוגית. האינטראקציות של הדרוזים עם קהילות, מדינות ואידיאולוגיות אחרות, לפי ברנטון, היא מינימאלית, למעט ההנהגה והאליטה המשכילה, המקיימת יותר אינטראקציות. שאר האוכלוסייה מקיים רק את האינטראקציות הבסיסיות הנחוצות לשם דו-קיום בשלום. גם קיים פירוט טוען שהמקורות האתניים של הדרוזים קשים לזיהוי. על אף

להיסטוריה הסבוכה של היחסים בין שתי הדתות, ובקושי של המוסלמים, שהיה קיים בעבר, להכיר בדרוזים כקהילה עצמאית העומדת בזכות עצמה. Ben-Dor, introduction (20), p. 83. כבר מראשית כינונה של הדת הדרוזית היו הדרוזים נתונים לרדיפות על-ידי המוסלמים. עובדה זו עשויה להאיר את היחסים בין העז והעז'ולה בנוסחים הדרוזים באור הלוקח בחשבון את התמורות ההיסטוריות שביחסים בין שתי הדתות.

37 ועל כך כתבו, בין היתר, Anne Rigney, "The Point of Stories: On Narrative Communication and its Cognitive Functions", *Poetic Today* 13 (1992), pp. 83-263; William Labov, *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia 1972; Elisabeth Gülich and Uta M. Quasthoff, "Narrative Analysis", in *Dimensions of Discourse*, Vol. 2 of Teun van Dijk (ed.), *Handbook of Discourse Analysis*, Lond, 1985, pp. 169-97

38 Robert Brenton Betts, *The Druze*, New Haven and London 1988, p. 36

קושי זה, לאורך ההיסטוריה, הם החשיבו עצמם כנצר לשושלת מוסלמית. זהותם הנפרדת שורטטה, לפי השקפת העולם הדרוזית, רק על-ידי הדתות האחרות.³⁹ כתוצאה מכך, לדרוזים בני-ימינו זה אך טבעי לדבוק בזהות ערבית ולאמץ אותה, תוך שימור הכדלנות הדתית שלהם. אי הוודאות הפסיכולוגית, הצורך לחזק את מובן הזהות, והעובדה שמדובר בדת סודית אשר רק הדרוזים מורשים לקחת בה חלק, כל אלה מדגישים את הצורך של ה"גדדים" לוודא למי מותר להם, בנוסחים הדרוזיים, לפתוח את הדלת, ולמי לא. לכן, למבחן הזיהוי, המוכר היטב מכל הנוסחים של טיפוס "הזאב והגדדים" ברחבי העולם (אם כי בואריאציות שונות), נודעת בנוסחים הדרוזיים משמעות מיוחדת. מאפייניה הייחודיים בנוסחים אלה דורשים התייחסות.

מבחן הזיהוי

לאחר שסקרה את מבחני הזיהוי השונים המשמשים בטיפוס "הזאב והגדדים" ברחבי העולם ובמרחבי תרבות שונים, מציינת קריסטין גולדברג שמבחן הקול הוא הנפוץ ביותר.⁴⁰ הנוסחים הדרוזיים, מכל מקום, כוללים מבחן זיהוי ייחודי להם, בו יש שימוש בשלושה צבעים: אדום, ירוק וצהוב. את אמירתם של הגדדים לע'ולה: "אימא שלנו צבועה באדום", "אימא שלנו צבועה בירוק", "אימא שלנו צבועה בצהוב", אמירה הכוללת צבעים הלקוחים מהדגל הדרוזי והמייצגים את הנביאים השונים בהם מאמינה הדת הדרוזית, אפשר לראות כהכרזה על מוצאם והשתייכותם, כמו גם על נאמנותם לדת ולחברה הדרוזית.

חשוב לציין כי הדגל הדרוזי כולל למעשה חמישה צבעים ולא שלושה: צהוב, ירוק, אדום, כחול ולבן. רק שלושה מתוך אלה מופיעים בסיפור. הכחול והלבן, המזוהים עם הדגל הישראלי, נעדרים מנוסחי "העז והע'ולה", אף כי הצבע הכחול מייצג את אחד הנביאים החשובים ביותר בדת הדרוזית. גם אם עובדה זו היא מקרית, לא ניתן להתעלם מכך ששני הצבעים המייצגים את הדגל הישראלי אינם מאפיינים את דמות האם. יש לזכור כי הדגל הישראלי אומץ על-ידי העדה הדרוזית בישראל באופן רשמי. הסטודנטיות הדרוזיות שהציגו את הנוסחים בכיתה התייחסו לכך כי בכל מקום רשמי ביישובים הדרוזים ניתן למצוא את דגל ישראל בסמוך לדגל הדרוזי. ובכל זאת: דמות האם בנוסחים הדרוזים, אותה נדרשים הגדדים לזהות ולהבחין מכל

39 K. Kais, "Druze in Israel" (הערה 21), pp. 39-46. חוקרים אחרים הדגישו אף הם עניין זה. שקיד סלח, למשל, טען שבאופן מסורתי, הדרוזים אמצו מגוון של אסטרטגיות להתמודדות עם סביבתם הפוליטית. לעיתים הם שתפו פעולה עם גורמים חיצוניים. במקרים אחרים, הם יצרו את הרושם של קבלת סמכותה של הדת השולטת, אך למעשה לא באמת פעלו כך במציאות. אפשרות אחרת הייתה פיצולם למחנות, כאשר כל מחנה תמך באליטה אחרת, או שלחילופין הצטרפו לצד החזק בקונפליקט. ראו: Shaqib Salah, "The Druze In Israel", Symposium held at Haifa University, May 2, 1982, pp. 47-52. *Occasional Papers in the Middle East*, New Series, No. 6 (1982).

40 Goldberg, "Druze between Palestine" (הערה 1), p. 279.

דמות אחרת, מתאפיינת רק באותם צבעים שהם ייחודיים לדגל הדרוזי ולא לזה הישראלי. יש, מכל מקום, דרך נוספת להבין את היעדר הצבעים הכחול והלבן ממבחן הזיהוי בנוסחים הדרוזיים: כל צבע מבין חמשת הצבעים שבדגל הדרוזי מייצג ערך הקשור בחמשת הנביאים. האדום מייצג אומץ ונחישות, הצהוב מייצג ידע והשכלה, הירוק מייצג את האדמה והטבע, הלבן מייצג שלום ופיוס, ואילו הכחול מייצג סובלנות, סלחנות ואחוה. מעניין לשים לב לכך שהצבעים המייצגים שלום ואחוה נעדרים מעלילת הנוסחים המסופרים על-ידי הקהילה הדרוזית. ייתכן ויש בכך כדי להדגיש את חוסר הסובלנות, העוינות העמוקה והרשעות הבאה מצדה של הע'ולה. בשלב זה בסיפור משמשים הצבעים כדי להבחין ולהבדיל ישות אחת מאחרת, ולא כדי למזג בין הישויות.

בריון שנערך בכיתה הזכירו הסטודנטיות פרט חשוב בנוגע לדת הדרוזית, שעשוי להיות רלוונטי לאופן ההתייחסות לנוסחים: הדת הדרוזית היא סודית וסגורה. אף חבר מאף קהילה אחרת אינו יכול להמיר את דתו ולהפוך לדרוזי. לכן, מבחן הזיהוי, המוביל להחלטה למי לפתוח את הדלת ולמי לא, מקבל בנוסחים הדרוזיים משמעות נוספת. הסטודנטיות סיפרו כי הדרוזים מאמינים שכשאחד מחבריהם הולך לעולמו, נשמתו חודרת לגופו של ילד דרוזי חדש שנולד למשפחה דרוזית במקום כלשהו בעולם. אטאשה מציין שמסיבה זו רק מי שנולד למשפחה דרוזית יכול להיות דרוזי, ואין באפשרותו, תחת שום תנאי, לעזוב את האמונה. אדם דרוזי אינו מורשה להפוך לנוצרי, למוסלמי או ליהודי. באותו אופן, אנשים שאינם נמנים עם הקהילה הדרוזית לא יוכלו להיות חלק ממנה לעולם. חברי העדה בני שני המינים יכולים להינשא רק לדרוזים. אם יחרגו מציווי זה, הם נידונים לנידוי ממשפחתם וממקום מגוריהם.⁴¹ עובדה זו מאירה אף היא באור חדש את המשמעויות האפשריות של הציווי לא לפתוח את הדלת לזרים, ציווי שהוא ממאפייניו המרכזיים של טיפוס "הזאב והגדיים" בעולם כולו. מי שאינו נמנה עם מינם של הגדיים אינו מורשה להיכנס לבית.

אפשר גם, שהאמונה בגלגול נשמות הקיימת במסורת הדרוזית, מפיתה משמעות נוספת במוטיב F913: הקורבנות ניצלים מבטן הטורף. ככל הנוסחים של טיפוס "הזאב והגדיים", הגדיים ניצלים מבטן הזאב או הע'ולה. עובדה זו עשויה להפוך טיפוס זה לחביב על עדה המאמינה בגלגול נשמות, שכן יש בה כדי לעודד ולהמחיש את האפשרות של חזרה לחיים לאחר המוות, כפי שמתואר בסיום הנוסח הדרוזי שהובא במאמר זה: "היא (העז) פתחה את הבטן שלה והוציאה את הגדיים מתוכו, והם חיו ביחד בשקט ובשלווה עד עצם היום הזה". בעוד אשר הרעיון של "לחיות בשקט ובשלווה עד עצם היום הזה" מאפיין מעשיות עממיות רבות, בנוסחים ספציפיים אלה עשויה להיות לו משמעות נוספת, כאשר הם מסופרים בחברה אשר מאמינה באופן מעשי בגלגול נשמות. החשיבות והמשמעות של נוסחי "העז והע'ולה" במסורת הדרוזית ניתנות להבנה לא רק באמצעות חשיבותו של מבחן הזיהוי, אלא גם מתוך הדגש המרכזי שניתן בסיפורים אלה להגנה על הבית ועל האדמה, כאשר הגדיים מנסים למנוע

41 (הערה 29) *Atashe, Druze and Jews in Israel*, p. 3.

מהזאב לפרוץ לביתם. גם במובן זה ניתן להתרשם מהאפיונים הייחודיים לנוסחים הדרוזיים, כאשר העז אינה מסתפקת בבניית דלת רגילה, אלא בונה דלת מברזל. דלת זו אמורה למנוע מיצור חזק ועל-טבעי כמו הע'ולה לפרוץ לבית. הזיקה לבית ולאדמה היא עיקרון מרכזי במסורת הדרוזית. זיקה זו היא הגורם שהנחה את הדרוזים בהחלטתם להצטרף לצבא הגנה לישראל ולהגן על האדמה עליה הם חיים, גם אם משמעות הדבר פגיעה באחייהם הערבים המוסלמים.

ההגנה על הבית והאדמה במסורת הדרוזית

דגש מיוחד מושם אצל הדרוזים לבעלות על אדמה, ולהיותם מוכנים להגן על אדמתם מפני כל איום אפשרי. גבריא'ל בן-דוד מציין כי מדובר ברעיון דרוזי עתיק יומין, על-פיו בעלות על האדמה היא הערובה הבטוחה ביותר לקיום ולהישרדות. הדרוזים מאמינים שממש כפי שהם מגנים על אדמתם, כך אדמתם מגנה עליהם ומבטיחה את קיומם הפיסי והרוחני. לפיכך, המאמינים הדרוזים נקראים להגן על אדמתם מפני כיבוש, הפקעה או חדירה של גורמים עוינים. כיוון שהשמירה על האדמה היא ערך עליון, אדם דרוזי יעדיף למות בעת שהוא מגן על אדמתו, ולהיקבר באדמה זו, מאשר לנטוש אותה או לבגוד בה, דבר שמשמעו לחיות חיים נטולי נכסים.⁴² עובדה זו מאירה אף היא באור נוסף את מאמצייהם של הגדיים לשמור על הבית מפני פלישתה של הע'ולה ופריצתה את דלת הברזל. מאמצים אלה, כפי שהם מתוארים בנוסחים הדרוזיים, עשויים להיות מטפורה לערך ההגנה על הבית והאדמה בו מאמינה העדה הדרוזית. לילה פרסונס מדגישה אף היא את חשיבות ההגנה על הבית ועל האדמה במסורת הדרוזית.⁴³ הזיקה לבית ולאדמה בתפיסת העולם הדרוזית קודמת לערכים אחרים. במהלך השנים, זו הייתה הסיבה העיקרית לבחירתה של הקהילה הדרוזית להיות מזוהה עם מדינת ישראל.

הסיטואציה ההיגודית וההקשר אליו הובאו הסיפורים

כפי שצוין בפתח המאמר, נוסחי "העז והע'ולה" נאספו, נרשמו ותורגמו במסגרת סמינריון העוסק במעשיות של העדות האתניות בישראל. הסמינריון התקיים באוניברסיטת חיפה,

42 *Atashe, Druze and Jews* (הערה 29), pp. ix, xi, xii.

43 פרסונס מתארת כיצד בקיץ של שנת 1949, לאחר מלחמת העצמאות של מדינת ישראל, הפלסטינאים מצאו עצמם מתמודדים עם משבר קשה במיוחד. מוסלמים רבים ומספר רב של ערבים נוצרים איבדו את בתיהם ואת אדמותיהם, ומצאו מקלט במדינות ערביות שכנות. בניגוד לסיטואציה זו, הדרוזים בישראל, אשר קיבלו על עצמם את הזהות של המדינה היהודית, נשארו נאמנים לבתיהם ולאדמותיהם. ראו: Parsons, *Druze between Palestine* (הערה 34), p. 139.

בסמסטר אביב, 2009. הסמינריון כלל שנים-עשר סטודנטים, בני ארבע תות שונות: יהודים, ערבים נוצרים, ערבים מוסלמים ודרוזים. הסטודנטים הוזמנו להגיב לכל אחד מהסיפורים שהוצגו בכיתה. מגוון התגובות שעלו על-ידי הסטודנטים לנוסחי "העז והע'ולה", וכן היחסים בין התגובות של סטודנטים הנמנים עם קבוצות אתניות שונות, עשויים ללמד על מרכיבים חשובים הפועלים בנוסחים אלה, ועל יחסי הכוחות בין הגורמים השונים בסיפורים. חמישה מבין הסטודנטים בכיתה היו יהודים המתגוררים באזור חיפה. שתי סטודנטיות היו ערביות נוצריות הגרות בנצרת. שתי סטודנטיות היו ערביות מוסלמיות הגרות ברמלה ובנצרת, ואילו שלוש סטודנטיות היו דרוזיות. מתוכן, שתיים התגוררו בכפר דלית-אל-כרמל, ממנו נאספו הנוסחים הנידונים במאמר זה, ואילו סטודנטית אחת התגוררה בכפר בית-ג'אן שבגליל. פרט לסטודנט יהודי אחד, שאר הסטודנטיות היו נשים, וחלק ניכר מהדיון בכיתה נסוב סביב נושאים הקשורים בחיי אישה. מרבית הסטודנטים בחרו לאסוף סיפורים השייכים לעדה האתנית אליה הם שייכים ולדון בהם, אף כי הם הורשו לבחור גם בחירות אחרות. סבתה של הזאר, אשתייק נסרלדין, אשר סיפרה את הנוסח שהובא במלואו בפתח המאמר, כמו גם המספרים האחרים של הנוסחים הדרוזיים, הייתה מודעת לכך כי הסיפורים מובאים בפני כיתה הכוללת סטודנטים מעדות שונות, ביניהן מוסלמים ויהודים. אמנם אין זה סביר שהמספרים עיצבו את הפרטים המרכזיים בעלילה לצורך התאמתם לכיתה רבת-תרבותית זו, שכן מדובר בסיפורים מעוצבים היטב, שהם חלק ממסורת שאותה המספרים מכירים ושאליה הם משתייכים. עם זאת, אפשר שהקשרם החדש של הסיפורים והאקלים הייחודי והרב-תרבותי אליו הובאו (אקלים אשר המספרים הדרוזים היו מודעים לו) הביא להדגשת היבטים מסוימים בסיפורים, ובעיקר שאלות ההשתייכות והבחנה בין אויב לידיד ובין טוב לרע. התגובות הרגשיות והאסוציאציות לנוסחי "העז והע'ולה" אשר עלו בקרב הסטודנטים בכיתה המשתייכים לקבוצות אתניות שונות אפשרו בחינה של הדינמיקות המורכבות שעשויות להיות בבסיס הנרטיב.

לדוגמה, אחד הסיפורים עורר בכיתה דיון סוער בנוגע לשאלת ההשתייכות. אתאר את הדיון שהתפתח בכיתה באופן אסוציאטיבי בעקבות הסיפור, הקשור בכך שמבחינות מסוימות הסטודנטיות הדרוזיות והמוסלמיות מזדהות אלו עם אלו, אך מבחינות אחרות הן מתקשות להזדהות, ולאחר מכן אציג את הקישור בין התכנים שעלו בדיון זה לבין מאפייניו הייחודיים של הנוסח הדרוזי של הטיפוס הסיפורי "הזאב והגדיים", בו כל עוד העז והע'ולה הוצגו כדמויות נקביות המצויות בסטטוס זהה, הן חיו בידידות, אך כשאחת מהן העמידה צאצאים ונדרשה לדאוג להן, השתנו היחסים. כשהסטודנטיות הדרוזיות סיפרו על סגנון החיים של נשים בחברה הדרוזית, על כל מכלול האיסורים שחלים עליהן (ביניהם הצורך להתלבש באופן צנוע, האיסור על שתיית משקאות חריפים, האיסור להתרועע באופן חופשי ולא מפוקח עם בנים), הסטודנטיות המוסלמיות הפגינו הזדהות רבה וסיפרו כי "אצלנו זה בדיוק אותו דבר". נימה ידידותית זו דומה במהותה ליחסי הידידות ששררו בין העז והע'ולה בפתחת הנוסחים הדרוזיים שנידונו בכיתה. מכל מקום, כשאותן סטודנטיות דרוזיות סיפרו על שכן שלהן שנהרג בעזה במהלך מבצע "עופרת יצוקה", מבצע שהסתיים רק כחודשיים לפני תחילת סמסטר האביב, הסטודנטיות המוסלמיות כבר לא יכלו להזדהות יותר עם הסטודנטיות הדרוזיות.

הנימה הקונפליקטואלית שליוותה את הדיון דמתה יותר ליחסים בין העז והע'ולה בהמשך הסיפור, כשהע'ולה והעז כבר לא היו באותו סטטוס. הדיון העלה בבת-אחת את כל חוויית השונות והקונפליקט, אף כי מדובר בסטודנטיות אשר צורת לבושן, דיבורן וסגנון חייהן דומים במובנים רבים. למעשה, הסטודנטיות המוסלמיות חולקות עם הסטודנטיות הדרוזיות מאפיינים רבים במשותף, הרבה יותר מאשר עם הסטודנטיות היהודיות. חשוב לציין בהקשר זה, כי במהלך מבצע "עופרת יצוקה" שהתקיים בחנוכה של אותה שנה, הסטודנטים המוסלמים הלומדים באוניברסיטת חיפה הפגינו כנגד הפעילות של צה"ל בעזה והביעו את תמיכתם באחייהם הפלסטינים שם. חלק מן ההפגנות היו סוערות למדי, והדגישו את היחסים המורכבים והמתוחים בין יהודים לערבים בישראל. בעוד שהסטודנטיות הדרוזיות דומות יותר, במובנים רבים, לסטודנטיות המוסלמיות מאשר לאלו היהודיות, הן מזוהות עם החיילים הישראליים שפעלו בעזה, וכמובן עם אחיהן ועם שכניהן הדרוזים הלוחמים בצבא.⁴⁴ היה ברור למדי, כי כל עוד הדיונים בכיתה עוסקים בסוגיות הקשורות בנשים ובזוהת נשית, הם עוררו הזדהות בקרב כל הסטודנטיות בכיתה – דרוזית, נוצרית, מוסלמית ויהודית, אם כי במידה פחותה. הסטודנטיות גילו הזדהות והבנה אלו כלפי אלו, הן כלפי החוויה האישית והן כלפי תפיסת העולם. כשהדיון התנהל סביב סוגיות הקשורות בהתמודדות עם נושאים חברתיים ברמה רחבה יותר, ביניהם נאמנות למדינה, לאומיות וזכויות האזרח, התעוררו תחושות עזות הקשורות בהבדלים בין הקבוצות ובמורכבות היחסים ביניהן.

מספר היבטים הקשורים ביחסים דיאלקטיים אלה מוצאים את ביטויים בנוסחים הדרוזיים של "העז והע'ולה": כל עוד הע'ולה והעז חיו את חייהן הפרטיים כנקבות (נשים) אינדיבידואליות החיות בשכנות זו לצד זו, שררו ביניהן שלום ושלווה. בניגוד ליחסים בין העז והזאב במסורת הבינלאומית, העוינות והקנאה בין השתיים עלתה דווקא בהקשר של הדמיון ביניהן – שתיהן דמויות נשיות, החולקות את אותה משאלה נשית להרות ולהעמיד צאצאים. בשונה מהאופן בו עומדים הזאב והעז אחד ביחס לשנייה, כאשר היחסים מתאפיינים בקיטוב מוחלט, הרי שהעז והע'ולה אינן נבדלות זו מזו מבחינה מגדרית. אדרבה, הדמיון ביניהן מאפשר לעז לנבא את התנהגותה המסוכנת של הע'ולה. העז, המבינה היטב את מסתרי הנפש הנשית, בונה דלת מברזל כהגנה מפני קנאה שלוחת רסן שעשויה להופיע אצל אישה עקרה. בדיון במבנה של סיפורי עם מציינת קרל רייכל כי טקסטים עתיקים רבים מעידים על החשיבות שיוחסה להעמדת צאצאים.⁴⁵ חוקרים שעסקו בנוסחים התורכיים של טיפוס "הזאב והגדיים" העלו את ההשערה שחוסר היכולת להעמיד צאצאים עשוי להוביל למחלוקות רציניות בחברה התורכית בת ימינו, ושילדים עדיין נחשבים למקור העיקרי לקשרים רגשיים ולנכסים של המשפחה, במיוחד באזורים כפריים הוורים וזכו לקבל מילדיהם סיוע רגשי ואף כלכלי.⁴⁶

44 רק הגברים הדרוזים משרתים בצבא. נשים דרוזיות אינן מורשות לשרת.

45 Karl Reichl, *Turkish Oral Epic Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure*, New York 1992

46 Çigem Kagitiçibai, "Value of Children, Women's Role and Fertility in Turkey", in Nermin Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish Society*, Leiden 1981, pp. 74-95; Rühî, "Bone Motif"

(הערה 1), pp. 59-77.

בנוסף, הבאת ילדים לעולם נתפסת לעיתים על-ידי החברה כמקושרת עם סוגיות של מורשת וגנאולוגיה. דבר זה נכון במיוחד לגבי מיעוטים החיים תחת הסמכות של שלטון זר, לא רק במישור האישי, אלא גם, ואולי במיוחד, במובן הרחב יותר. ילדים, בהקשר זה, מייצגים את ההמשכיות של החברה. לחברה שאינה מעמידה צאצאים אין המשך. ריגני טוענת שיש להבין סיפורים, בראש ובראשונה, כפעולה תקשורתית המתבצעת על-ידי המספר, אשר מסיבה זו או אחרת מבקש לחשוף אינפורמציה הנוגעת לסט מסוים של אירועים בפני מישהו אחר.⁴⁷ גישה זו מציעה שסיפורים אינם רק ייצוגים של החיים האמיתיים או המדומיינים, אלא שהם משמשים על-מנת לגרום לאנשים לראות ולהבין סט של אירועים כמשהו שונה מן החיים ואחר מהם מפרספקטיבה מסוימת.⁴⁸ במובן זה, נרטיב עשוי לשמש כמטפורה. ניתן להבין את הנוסחים הדרוזיים של "העז והע'ולה" כמטפורה שעניינה מגוון נושאים, ביניהם ההתייחסות לשכנות, להגנה על הבית ועל האדמה ולמעבר מצורת חיים קדומה לסיטואציה יותר מפותחת ומודרנית. הנוסחים הנידונים במאמר זה והתגובות שהן עוררו בכיתה רב תרבותית מלמדים על הדרכים בהן טיפוס סיפורי בינלאומי, כמו גם מוטיבים ורעיונות בינלאומיים, זוכים לעיצוב מקומי המשקף בדרכו את המאפיינים של החברה המספרת, ובמקרה שלפנינו, של העדה הדרוזית בישראל, הנתונה בסיטואציית חיים ייחודית ומורכבת.

לסיכום ניתן לומר, כי נוסחים של סיפורי עם הרווחים באזור גיאוגרפי או לאומי עשויים להצביע על הערכים התרבותיים הקיימים בתפיסת העולם של הקהילה המשמרת סיפורים אלה. בחינה של הנוסחים הדרוזיים מפרספקטיבה זו אכן עשויה לחשוף מגמות הקשורות באורחות חייה של החברה הדרוזית בישראל, בנושאים עמם היא מתמודדת, בתמורות שחלות עליה ובהיבטים נוספים המייחדים אותה מחברות אחרות. הבאת הסיפורים לכיתה רב תרבותית מאפשרת את בחינתם בתוך הקשר ייחודי ומזמנת אפשרויות להתייחסויות חדשות.

47 Rigney, "Point of Stories" (הערה 37), p. 267

48 Rūhi "Bone Motif" (1) (הערה 1), pp. 59-77

ואני שחזרתי הכול: סיפורת אישית של ניצולות שואה מאוסטרו-הונגריה על תקומה וזיכרון בחייהן בישראל

אילנה רוזן
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

מבוא: באנו לארץ זרה, אימא ואבא נשארנו ללאגר

בעשורים האחרונים התרחבו לימודי השואה אל מחוץ לתחום ההיסטוריה ואל מעבר לשנות השואה ולאירועים שהובילו אליה או שנבעו ממנה ישירות, וכעת הם כוללים עיסוק רב בחוויה וזיכרון של ניצוליה. בתוך כך הולך וגובר העניין בתולדותיהן ובחוויותיהן של נשים בשואה ולאחריה הן בישראל הן במחקר הבינלאומי.¹ ועדיין, רוב המחקרים הללו מתמקדים בתקופת השואה בחיי הניצולות, כך שתקופות ה"לפני" וה"אחרי" נותרות באפלה, או בצל.² במידת מה, נטייה זו היא תולדה של המגמה "שלא לסטות" משנות מלחמת העולם השנייה,³ שרווחה במחקר שקדם לעשורים האחרונים, אם כי הנטייה בהווה היא כאמור להרחבת היריעה. בעבודתי עם ניצולי שואה מרקע אוסטרו-הונגרי אני שואפת מזה שנים לאזן גישה זו באמצעות

- 1 למבחר מחקרים בנושאים אלה בישראל ראו: אסתר הרצוג (עורכת), נשים ומשפחה בשואה, תל-אביב 2006; שרון גבע, אל האחות הלא ידועה – גיבורות השואה בחברה הישראלית, בני ברק 2010; יהודית בוכר-אגסי, האסירות היהודיות של רוונסבריק – מי הן היו?, ירושלים 2011. למחקרים בינלאומיים ראו: Carol Rittner and John K. Roth (eds.), *Different Voices: Women and the Holocaust*, New York 1993; Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman (eds.), *Women in the Holocaust*, New Haven 1998; Judith Tydor-Baumel, *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, London and Portland, OR 1998; Elizabeth Baer Roberts and Myrna Goldenberg (eds.), *Experience and Expression – Women, the Nazis, and the Holocaust*, Detroit 2003.
- 2 על מגמה זו מצרה, למשל, הסופרת והמסאית אווה הופמן, בת דור שני לניצולי שואה מפולין. ראו: Eva Hoffman, *After Such Knowledge – Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York 2004.
- 3 Judith Tydor-Baumel, "DPs, Mothers, and Pioneers – Women in the She'erit Hapletah", *Jewish History* 11, no. 2 (Fall 1997), p. 101 (inclusive: pp. 99-110).

הפניית תשומת לב מיוחדת לחלוקות הזמנים שיצרו הניצולים בסיפורי החיים שלהם.⁴ בעקבות מפגשים ורישום סיפורי חיים שערכתי במשך למעלה מעשור עם כמאה איש ואישה מקבוצה זו (שרובם הגיעו לישראל ומיעוטם, כחמישה עשר, נותרו בהונגריה וחיו בזמן מפגשי עימם בכיתה), יש ביכולתי ליצור תמונה מפורטת למדי של מהלכי החיים הכוללים של מספר משמעותי של ניצולים. בחינת נתחי הזמנים בסיפורי החיים מראה כי יחד עם מרכזיות השואה עבור הרוב המוחלט של הניצולים, רבים מהם מייחסים חשיבות רבה גם לילדותם / צעירותם ו/או להתבגרותם / זקנתם לאחר השואה, עד סמוך לזמן ההיגוד של סיפור החיים. לאור זאת, במאמר זה ברצוני להאיר את תקופת בתר השואה בחייהם של ניצולים ישראלים, תוך התמקדות בסיפורי חיים של חמש נשים ישראליות שהרחיבו במיוחד בדבריהן על פרקי חייהן אחרי השואה ובצילה.

בחינה של הפרק הבת-שוואתי בחיי המספרות מראה כי ברוב המקרים הוא כולל התייחסות לשלבים ולאירועים הבאים: השנים הראשונות שמיד לאחר מלחמת העולם השנייה, העלייה / ההגירה ארצה, היכרות עם בני זוג, נישואין, לידת ילדים וגידולם, תלאות במציאת דיוור וענייני תעסוקה.⁵ באופן מעניין רוב הניצולות (כמו ניצולים רבים מתוך המאה שראיינתי) האריכו יותר בתיאור קורותיהן וקשייהן בעשורים הראשונים לחייהן בארץ, שנות החמישים והששים של המאה העשרים, והלכו וקיצרו בדבריהן ככל שהתקרבו להווה. סביר להניח כי תעצמות הנפש שהפנו לסיפור אימי השואה לא הותירו בהן כוחות לתקופות המאוחרות יותר. תופעה זו רווחת גם בספרות הזיכרונות האישית (memoir, non-fictional prose) הרבה המתפרסמת במקומות רבים בעשורים האחרונים, שגם בה קיימת נטייה לסיים את סיפור החיים באמצע המאה, או להמשיך אותו בתמציתיות ובאנטי-קלימקטיות.

ואולם, בניגוד למדינות אחרות אליהן הגיעו ניצולים, כמו ארצות הברית, קנדה, אוסטרליה ומדינות מערב אירופה, בישראל הם הגיעו למדינה בראשית דרכה, במצב של בינוי אומה, לסכסוך טריטוריאלי-לאומי מתמשך, לתנאי צנע, וכתוצאה מכל אלה – לחיי חלוציות וספך בפועל או מכורח. לאור העובדה שגם החיים החדשים של הניצולים העולים / מהגרים היו מלאי אתגרים וקשיים, יש מקום לתהות על ההיעלמות או ההיאלמות היחסית של תהליכי השיקום וההיכנות מתוך סיפורי החיים המלאים של הניצולים-המספרים. להשלמת התמונה, מבט, ולו סקירת, בתכניהם של עשרות ספרי זיכרון אישיים, ממוארים, של חלוצים ומייסדים של יישובים בתקופת ראשית המדינה מראה כי למרות העובדה שחלק ניכר מן הכותבים הם

4 אילנה רוזן, השואה במרכז החיים – ניתוח פולקלוריסטי של סיפורי חיים מפי ניצולי שואה דוברי הונגרית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1994; הנ"ל, אחות לצרה – מסע אל סיפורי חייהן של ניצולות שואה מהונגריה, באר-שבע 2003; הנ"ל, באושוויץ תקענו בשופר – יוצאי קרפטורוס מספרים על השואה, ירושלים 2004.

5 רוזן, אחות לצרה (הערה 4), עמ' 83; Ilana Rosen, "Personal Historical Narrative Shaping the Past and the Present", *European Journal of Jewish Studies* 3, no. 1 (2009), p. 109 (inclusive: pp. 103-133).

ניצולי שואה בעברם (ומבחינת מגדרם רובם גברים), הרי שבספרים אלה פרק השואה הוא החלק האנטי־קליימטי או הזניח, וכי ברוב המקרים הוא מסוכם במילות מפתח כמו "מחנות", "זוועות", "תופת", "שם" ודומיהם.⁶ ואילו אנשים שביקשו לכתוב בהרחבה על שתי החוויות והזהויות הללו בחייהם, כניצולים וכחלוצים, הקדישו להן כרכים נפרדים.⁷ ממצא זה מדגים את אי היכולת או הסיורב של הכותבים להציג זה בצד זה או ברצף את שני סוגי החוויות והזהויות. בשונה מכך, במצב של ראיון ושיחה, כפי שאירע במפגשי עשרות שנים לאחר השואה עם עשרות ניצולים ברחבי הארץ ובהונגריה, ההובלה של הראיון הייתה בידי, ויכולתי להרחיב ולשאול על דברים שנראו לי חסרים או זקוקים להבהרה.⁸ ומכל מקום, ייתכן שעצם נוכחותי כנציגת ממסד אקדמי והדורות הבאים גרמה לניצולים המתראיינים להרחיב יותר על חייהם בארץ משהיו עושים אלמלא שאלותיי, ובכך להדק את הקשר וההמשכיות בין עברם ההונגרי בגלות לבין חייהם בישראל וכינם לבני.

חמש הנשים שדבריהן על חייהן בישראל בעקבות חוויותיהן בשואה יוצגו וינתחו במאמר זה מהוות דוגמה לסוג שיח זה. רחל מרקוביץ, דורה אשכנזי, רוזי שקד, ז'ינ'א דורון וברטה וזונר גדלו כולן במשפחות יהודיות אורתודוקסיות מתונות מהמעמד הבינוני באזורים שונים של הונגריה ההיסטורית. כולן היו כבנות עשרים בשנת 1944, כאשר בעקבות כיבוש הונגריה בידי גרמניה גורשו רוב יהודי המדינה, והצעירות הללו בתוכם, לאושוויץ ומשם למחנות עבודה בכפייה.⁹ בשלהי המלחמה, בחורף 1945, הן הוצערו יחד עם רבבות אסירי מחנות

6 ספרם של הזוג יונת ואלכסנדר סנד, יוצאי פולין (אלכסנדר עלה בילדותו מווארְוֶאנְאָק וינקה-יונת, ילידת צ'ֶטְוֹחֹבָה, נמלטה מגטו ורשה טרם חיסולו) על חייהם כמייסדי קבוץ רביבים שבנגב, אדמה ללא צל, ירושלים 2001, שנרפס למן שנת 1951 בחמש (!) מהדורות, מהווה דוגמה ניצחת לתופעה זו. למרות שרוב המתאיישים באותה עת במצפה אילתה (שהפך לימים לרביבים) הם ניצולים ונמלטים מהשואה, עדיין המשקל היחסי של עברם והרקע התרבותי והפסיכולוגי שלהם משניים לאין ערוך בהשוואה לתולדותיהם, פעילותם ושיחם כחלוצים וכמייסדי יישוב חקלאי יש מאין במדבר. ואף המעט הזה נמסר במשורה וברמיזה.

7 שתי דוגמאות מוכפלות לכך הם צמדי הספרים של שני ניצולי שואה מאוסטרר־הונגריה, שהיחודי לספריהם ה"חלוציים" הוא נימת האכזבה וההתפכחות העולה אף מכותרות ספריהם המאוחרים יותר. ראו: משה זיו (זיסוביץ), כפתורים במרק, תל-אביב 1992; הנ"ל, כאן לא היו טרומבונים, תל-אביב 1996; יוסף גבעון, סיפורים הונגריים, תל-אביב 1998; הנ"ל, רגבים של אכזבה, תל-אביב 2002.

8 דוגמה מעניינית דינאמיקה זו מצויה בתהליך הראיון שביצעתי עם דר' ארנו ואנה ביהרי, יוצאי סומבטהיי (Szombathely), בכודפשט בראשית שנות התשעים של המאה העשרים. שניהם קיצרו מאוד בדבריהם על השואה וארנו נאות לחזור לתולדותיו ולתולדות משפחתו במלחמה רק לאחר שסיים את היגוד סיפור חייו במלואו מבלי להתייחס לשואה כלל. ראו: רוזן, אחות לצרה (הערה 4), עמ' 117, 210.

9 קיימת ספרות מחקרית, מחקרית למחצה, תיעודית וספרותית רבה על שואת יהודי הונגריה, שמתוכה יימנו כאן פריטים מחקריים מרכזיים ופנוראמיים: ישראל גוטמן, בילא ואגו וליוויה רוטקירכן (עורכים), הנהגת יהודי הונגריה במבחן השואה, ירושלים תשל"ו; רנדולף בראהאם ונתנאל קצבורג, תולדות השואה – הונגריה, ירושלים תשנ"ב; אלי נצר, גדולים מגורלם – הונגריה הפשיסטית 1944–1945, תל-אביב 1995; סיטה סבולץ, מבצר המוות – לתולדות שרות העבודה הצבאי בהונגריה 1944–1945, תרגם

מכל רחבי אירופה ב"מצעדי המוות"¹⁰ הידועים לשמצה, שמטרתם הייתה "לחסל" את מעט הניצולים, מתוך מיליונים, ששרדו עד אז, ובהמשך הן שוחררו במקומות שונים באירופה. חמש הנשים הגיעו ארצה מעט לפני הקמת המדינה או אחריה, ובסמוך לכך גם נישאו לניצולי שואה יוצאי הונגריה והקימו משפחות. בדומה למשפחות ניצולים רבות, הן הביאו לעולם שני ילדים, מספר שהפך לגורמה מיני-מקסימאלית בקרב משפחות ניצולים, וכולן הפכו לסבתות במהלך שנות השבעים של המאה. למרות בעיות בריאות, קשיים כלכליים והצל הארוך של השואה על כלל חייהן כפי שאראה בהמשך, כולן הגיעו לזקנה מכובדת ולרווחה יחסית בעשורים המסיימים של המאה. כאשר פגשתי אותן בבתיהן באזור המרכז בראשית שנות התשעים, הן היו בתהליכי פרישה מתעסוקה, ואחת מהן – רוזי שקד – התאלמנה מעט קודם לכן. היא ורחל מרקוביץ' התגוררו אז בפתח תקווה, ואילו דורה אשכנזי, ז'וז'א דורון וברטה ווזנר גרו במושב בצרה שבשרון והיו עדיין פעילות בניהול משקים חקלאיים יחד עם בעליהן.

לצד תכונות משותפות או דומות אלה של חמש הנשים מבחינת הרקע ההיסטורי והסוציו-תרבותי שלהן, כל אחת ואחת מהן הייתה שונה ומיוחדת מבחינת דמותה הסיפורית או הנרטיבית, סגנונה והעניינים שבחירה להדגיש. רחל מרקוביץ' ודורה אשכנזי היו מילוליות, עשירות מבע אמ גם עילגות לעתים, בוטות לעתים ופוליפוניות במובנים רבים. הן עברו בין כמה וכמה שפות בהיגוריהן, השתמשו בהומור, הרחיבו גם לגבי אנשים אחרים שהכירו, תיארו רגשות, ובסך הכול פרשו בפניי ברחבות את עולמן. ז'וז'א דורון וברטה ווזנר שאפו אף הן להציג את חייהן ואת עולמן כניצולות שואה, אך אופני הביטוי שלהן היו מצומצמים, ולעתים קודרים יותר מאלה של רחל ודורה. לעומת זאת, סיפור חייה של רוזי שקד היה רובו ככולו מעין קינה מודרנית על חייה ועל סבלה כניצולת שואה, כפי שפירטתי במקום אחר, ויש להניח כי אלמנותה הטרייה בזמן המפגש היא שגרמה לכך בהינתן "ברית" הניצולים שהייתה לה עם בעלה, כפי שעולה מדבריה.¹¹ קטעי הדברים שיובאו להלן מסיפורי חייהן המלאים של חמש הנשים מתמקדים בהדהודים של חווית השואה בחייהן המאוחרים בישראל, עד סמוך לזמן

משה גולן, תל-אביב 1997; יהודה באואר, יהודים למכירה? משא ומתן בין יהודים לנאצים – 1945-1933, תרגמה כרמית גיא, ירושלים 2001; גיא מירון, בסתי ימי האמנציפציה – זיכרון היסטורי ודימויי עבר תחת איום הפשיזם: גרמניה, צרפת, הונגריה, ירושלים 2011.

10 דניאל בלטמן, צעדות המוות 1944-1945, ירושלים 2010; אלעזר שוורץ, "צעדות המוות ממחנות דכאו להרי האלפים בימים האחרונים למלחמת העולם השנייה באירופה", דפים לחקר השואה 25 (תשע"א), עמ' 105-132.

11 סיפור חייה המלא של רוזי שקד זכה לעיון מעמיק במאמרי "זיכרון השואה כקינה – סיפורי חייהן של שתי ניצולות המתאבלות על גורלן", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי (תשנ"ד), עמ' 97-11, וכן בנוסח מורחב באנגלית: Ilana Rosen, "Holocaust Memory and Narrative as Lament", *Journal of* Indian Folkloristics 8, no. 1-2 (2006), pp. 29-52. על זיכרון השואה כנרטיב טראגי ראו: Henry Greenspan, *On Listening to Holocaust Survivors: Recounting and Life History*, Westport, CT and London 1998, p. 159.

ההיגוד, בחלוקה לשלושה נושאים מרכזיים: עלייה / הגירה וקשייה, רשמים טראומטיים מן השואה בחייהן בישראל וביקוריהן לעת זקנה במקומות הולדתן, גדילתן וסבלן.¹²

התחלות צנועות: בלי דלתות ובלי חלונות

ניצולי השואה היוו חלק ניכר מ-350,000 יוצאי אירופה שהגיעו לישראל עם הקמתה והיוו כמחצית מ-700,000 איש ואישה שהגיעו למדינה הצעירה בגלל ההגירה ההמוני שכוונה לימים "העלייה הגדולה" ואשר נמשך בין השנים 1948-1953.¹³ יוצא אם כן שניצולי השואה נאלצו להתמודד עם קשיי הגירה וקליטה בנוסף על קשייהם ואובדניהם הייחודיים כשרידי רצח עם או טיהור אתני.¹⁴ מחקר העלייה הגדולה התמקד בשנותיו הראשונות בנקודת המבט של

12 עד כה טרם עסקתי בממוקד בפרק החיים הישראלי של ניצולי השואה שראייתי, אלא בחנתי מבחר נושאים אחרים ברבניהם ואת סיפורי חייהם כמכלולים. לעיון בחומרים אלה לגבי כל ניצולה-מספרת ראו: על רוזי שקד ראו מאמרי שזכרו בעברית ובאנגלית; על ז'וז'א דורון ראו: רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4), עמ' 123-125, 132-135; על רחל מרקוביץ', דורה אשכנזי וברטה וונר ראו: השער "חויית השואה של השומע/קורא" בתוך: רוזן, אחות לצרה (הערה 4) עמ' 83-125. לקריאה ברוח דומה בזיכרון השואה של ניצולות שואה מיוון ראו: תמר אלכסנדר, "אישה-ילדה, ילדה-אישה – גוף, דימוי עצמי, משפחה וזיכרון בנרטיבים של ניצולות שואה מיוון", איל פריזינטי – מחקרים בתרבות יהודי ספרד ד (תשע"א), עמ' 11-30.

13 מרדכי נאור (עורך), עולים ומעברות 1948-1952 – מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחמרי עזר (סדרת "עידן" מס' 8), ירושלים 1988; דבורה הכהן, עולים בסערה – העלייה הגדולה וקליטתה בישראל, ירושלים 1994; דליה עופר (עורכת), בין עולים לותיקים – ישראל בעלייה הגדולה 1948-1953, ירושלים 1996; משה ליסק, העלייה הגדולה בשנות החמישים – כישלוננו של כור ההיתוך, ירושלים 1999.

14 חנה יבלונקה, אחים זרים – ניצולי השואה במדינת ישראל 1948-1952, ירושלים 1994; עדית זרטל, האומה והמוות – היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, אור יהודה 2002; Erika Bourguignon, "Memory in an Amnesic World: Holocaust, Exile, and the Return of the Suppressed", *Anthropological Quarterly* 78, no. 1 (Winter 2005), pp. 75-76 (inclusive: pp. 63-88); Lori Hope Lefkowitz, "Inherited Holocaust Memory and the Ethics of Ventriloquism", *The Kenyon Review New Series* 19, no. 1 (Winter 1997), pp. 40 (inclusive: pp. 34-43); Dalia Ofer, "The Past That Does Not Pass: Israelis and the Holocaust Memory", *Israel Studies* 14, no. 1 (Summer 2009), p. 7 (inclusive: pp. 1-35) Alan Mintz, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America* (Seattle and London 2001). לתיאור ספרותיים של התקופה והחוויה מעטם של עולים / מהגרים שהיו ילדים או צעירים בהגיעם ארצה ראו: עליה אולמרט, פרוסה של ים, לוד 2001; רנה ליטוין, דור המדבר, בני ברק 2009; אלונה פרנקל, נערה, תל-אביב 2009; ציפורה רוזנר-דולן, אנחנו ננות, אור יהודה 2009; דניאלה סגל, לפעמים זה מצליח, בן שמן 2010.

הקולקטיב ושל ההגמוניה המקומית הוותיקה, קולטת העלייה, ורק בהמשכו פנה לזו של המוני העולים / מהגרים. בשנים האחרונות ישנו עיסוק רב בתהליכי העלייה הגדולה מנקודת מבטם של הנקלטים, אך הדגש ביצירה מחקרית זו מושם על יוצאי ארצות האסלאם,¹⁵ ואילו חלקם של יוצאי אירופה נזנח. לעתים הם כלל אינם נזכרים כחלק מן העלייה "המזרחית" הגדולה. לעתים הם משויכים לוותיקים מעצם הזהות ביבשת מוצאם, וכולם יחד נקראים "אשכנזים", ובמשתמע – ותיקים ומבוססים. לעתים הם מתוארים כמי שהיטיבו את מצבם בזכות שילומים מגרמניה, ללא נתינת הדעת לכך כי ה"שילומים" שולמו לממשלת ישראל וזו הפנתה אותם לצרכי הפיתוח של המדינה, בעוד שתביעות "פיצויים" פרטיות טופלו ללא פיקוח המדינה, וכתוצאה מכך עניינם של ניצולי שואה רבים לא טופל עד עצם היום הזה.¹⁶

יוצא אם כן שיישום תוכניות העולות מן המצב הפוסט-קולוניאלי ששורר במזרח התיכון, באסיה הקטנה ובצפון אפריקה מאמצע המאה העשרים,¹⁷ הגם שהוא מבטא, ולו חלקית, את מצבם ואת תודעתם של כמחצית מעולי העלייה הגדולה, רחוק מלעשות צדק לעניינה של המחצית השנייה, שמצבה ותודעתה הם תוצרי פוסט-ג'נוסייד יותר מאשר פוסט-קולוניאליזם. כך קורה שבעוד רבים יודעים כי העולים / מהגרים מארצות האסלאם כונו "פרימיטיביים" על ידי הוותיקים, מעטים יודעים כי ניצולי השואה מאירופה כונו "אבק אדם",¹⁸ שספק אם יש בו כוחות להתעלות על סבלו, להתרומם מדרדרו ולהגיע למדרגת הציוני החדש, החלוצי, עטור הבלורית וזקוף הקומה. זהו הרקע לקטעי הדברים הבאים מפי שתיים מן הניצולות-מספרות על תקופת הראשית שלהן בארץ.

רחל מרקוביץ' מסילאג'שומיו (Szilágyosomlyó), התראיינה בכיתה בפתח תקווה בשנת 1991, (בהונגרית):

שם בתל-חנן, על הר אחד, מצאנו מקלט. בלי דלתות וכלי חלונות. אי אפשר היה לסגור את הדלת. לא היה לנו דבר עלי אדמות. כך באנו שאפילו זוג תחתונים לא היה לי, שום

15 יהודה שנהב, היהודים-הערבים – לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב 2003; יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), גזענות בישראל, ירושלים 2008; סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל – בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003, תל-אביב 2004; אלה שוחט, הקולנוע הישראלי – מזרח / מערב והפוליטיקה של הייצוג, תרגום ועריכה יגאל נורי, רעננה 2005; יפעת וייס, ואדי סאליב – הנוכח והנפקד, תל-אביב 2007.

16 יוסי כץ מראה במחקרו כי בהינתן חוסר העניין וחוסר הטיפול הממלכתי בפיצויים לניצולים, מצב שנבע לדעתו מתיוגם כמי שהלכו "כצאן לטבח", הנהנים העיקריים מהפיצויים היו גורמים ויחידים שתיווכו בינם ובין גרמניה או מדינות אחרות. ראו: יוסי כץ, "רווחי שואה": תביעות הפיצויים האישיים בגרמניה כמקור הכנסה בשנות החמישים והששים", ישראל 15 (2009), עמ' 137-165.

17 יוסי יונה ויהודה שנהב, "המצב הרב-תרבותי", תיאוריה וביקורת 17 (סתיו 2000), עמ' 163-188; יהודה שנהב וחנן חבר, "המבט הפוסטקולוניאלי", תיאוריה וביקורת 20 (אביב 2002), עמ' 9-22.

18 ברוך קימרלינג, מהגרים, מתיישבים, ילדים – המדינה והחברה בישראל בין ריבוי תרבויות למלחמת תרבויות, תל-אביב 2004, 290; Ronit Lentin, *Israel and the Daughters of the Shoah*, 2000, New York 2000, p. 221. - *Reoccupying the Territories of Silence*, New York 2000, p. 221

דבר, רק מהסמרטוטים שתפרנו.¹⁹ נכנסנו למה-שמו הזה, לא היה צריך לפחד שיגנבו, והתחלנו ללכת לסוכנות. בעלי בסוף הוא היה מכונאי, הוא קיבל עבודה בחיפה, אני הלכתי לסוכנות כדי לקבל דירה. אמרו שאחפש דירה והם יעזרו לי עם הכסף. אבל לא הייתה, לא הייתה יכולה להיות. נו, אי אפשר לספר את כל זה, זה סיפור ארוך כל-כך להיות עולה חדש, אי אפשר הכול. זה רק ככה בקיצור, כי הכול מבלבל. לבסוף עד שמצאנו דירת אפוטרופוס שבה מהקיר יצאו מים. חדר אחד. מטבח משותף. והלכנו לשם לגור. אחותי מרומניה כתבה, איך אנחנו מסתדרים בעניין המים? ידעו שכאן תמיד חסרים מים. אמרתי שאני גרה במקום קדוש. כאן משה רבנו הכה במקלו בקיר והמים יוצאים מהקיר. אז הגיע יום כיפור ו[אחותי] אמרה, איך מסתדרים בכיפורים? אמרתי, יש לנו אחראי-צנע, דוב יוסף. הוא עולה על המטוס ושלוש פעמים עם תרנגולת ועם תרנגול הוא חג מסביב לארץ. לא היינו, לא היינו מיואשים, את מבינה, [למרות ש] לא היה לנו דבר. ואז מצאנו את דירת האפוטרופוס הזו והיה צריך לשלם מאה ועשרים לירות ולא היו לנו. הגענו, קיבלנו עשרים וארבע לירות. ארבע בזבזתי ועשרים לירות לא בזבזתי. הייתה הדירה הזו, היה לי כאן איזה דוד חורג. הלכתי לשם לבקש ממנו הלוואה. אמרתי שיתן לי איזה שישים לירות כהלוואה. אמר, לא, שהבנק יערוב לי, הוא לא יכול, הוא נשבע או מה, הלכתי משם, מיואשת. אז קרא לי בחזרה, שיתן לי. עבר ב"נשר".²⁰ ייתן לי מהקופה שלהם כסף ואני אחזיר אותו בתשלומים. וכך היה. קיבלתי ממנו שישים לירות, כבר היו שמונים. מהדודה ביקשתי שתלווה לי עשרים, שיהיו מאה. אז כבר היו מאה, עוד עשרים חסרו. אז מהאווה הזו [חברה מתקופת המחנות, א"ר], אמרתי, אווה, תשיגי לי עשר לירות, לא איכפת לי מאין, תשיגי לי. הרי זה היה הון. ומאחי ביקשתי עשר לירות, כך שהשגתי את מאה ועשרים הלירות. הלכנו לסוכנות, שאלו בסוכנות אם לא שילמתי דמי-מפתח [במקום אחר], לא, לא שילמתי דמי-מפתח. כך שאת הדירה הזו קיבלנו.²¹

19 בספרה התיעודי בחיך ובדמע – סיפורים, תל-אביב 1986, של רחל מכבי, מדריכת אלוט בפלמ"ח וקצינת אפסנאות בצה"ל בשנות ראשית המדינה, ישנם תיאורים של חילות ניצולות שואה מהם עולה כי, בדומה לתיאורה של רחל מרקוביץ', שנות הסבל הטביעו את חותמן בניצולות גם בענייני לבוש: "הבנות הללו שעברו את המחנות ואת כל אימי המלחמה ואת כל המחסור בנוחיות ובתנאים אנושיים ואת המחסור הנפשי והפיסי – הן לא ידעו אלא לבוש תקני מהו. הספיקו להן חצאיות וסודר. מה רב השכנוע שהיה עלינו להפעיל כדי להביאן ללבישת חולצה תחת הסודר... בימים ההם של ראשית 1948 לא היה זה עדיין עידן 'שחרור האישה', אך לגבי אותן הבנות – לבוש תחתון וחזיות – הס מלהזכיר. הבנות העולות היו כיצורים פראיים-למחצה, מסרק לא עבר בשערותיהן והמקלחת הייתה בעבורן מתקן מעורר זיכרונות אימה", עמ' 46-47.

20 סביר להניח כי הכוונה היא למפעל המלט "נשר" הסמוך לחיפה, היות שהזוג גם מתגורר בסמוך, בתל חנן, שבהמשך הפכה לאחת משכונות הישוב נשר.

21 דברי רחל מרקוביץ' (וארבעת הנשים האחרות) מובאים כאן כלשונם, בתרגומי (לפי הצורך) ובהשמטות ופסיחות שנועדו לשמירת הרצף התמטי של דבריהן. ראו: רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4), נספח, עמ' 160-161 (עמ' כוללים: 152-162). לנוסח מעובד יותר של דברי רחל ראו: רוזן, אחות לצרה (הערה 4), נספח, עמ' 180-181 (עמ' כוללים: 171-182).

דורה אשכנזי מדונאסרדהיי (Dunaszerdahely), התראיינה בביתה במושב בצרה (בעברית):

בסוכנות קיבלנו שבע שקל, שבע לירות. כאילו שקיבלנו דירה ב... על-יד חדרה. הייתי לילה אחד שמה. בחדר-מטבח, אמרו. חדר כזה קטן. כפינה היה קערה, זה היה מטבח. איפה, מה? איפה אני תמצא [כך] פה עבודה? מחרת [כך] נסענו לתל-אביב. והוא אמר [שמחיר הדירה] עשרים וחמש שקל. ואני הולכת לתחנה מרכזית לנסוע, הייתה בת דודה שלי, גרה בגבעת-שמואל. פתאום מישהו צועק, פוקס דורה. אלוהים, אני יום בישראל, מי מכיר אותי? בתחנה מרכזית היה כזה שמה מסעדה קטנה. שמה עמד בחור מעיר שלי, שכן. הלכתי איתו בכיתה אחת. הוא בא ב-39', מתי שאני רציתי לבוא. הכיר אותי. ואני הציפור הראשון, בין הראשונים אחרי הלאגר [מחנה]. שְׁמָחָה וְשׁוֹשׁוֹן [בהיגוי אשכנזי].²² אמר, איפה את גרה? אמרתי, בינתיים אין לי. אז סיפרתי לו עם מי באתי. הוא אמר, יש אחד מעיר שלנו במונטיפיורי. לכי שמה. תסתכלי את החדר הזה, ואם זה שווה, תבואי אלי, אני אתן לך עשרים וחמש לירות. אמרתי, לְיוֹשׁ, איך אתה נותן לי? אתה עובר? [אמר:] לא, אין. למי אני יכול לתת אם לא לך, ולמה שלא יעזור לך. הלכתי למונטיפיורי, הוא בא אתי. אמרתי, בשביל עשרים וחמש לירות, זה די טוב. הלכתי אליו. לא רציתי למכור את הזהב של אח שלי. אה, אח שלי. הלכתי אליו, אז אמרתי לו, טוב, ליוש תראה, יש לי את הזהב, אבל זה של שלמה. שלמה בדרך, לא יודעת איפה. אני אקח ממך את העשרים וחמש לירות אבל אני אתן לך את זה אפילו [שרק] תשמור לי את זה. נתתי לו את ה... תוך שלושה חודשים. הלכנו, עם אח שלי [יונה], אח שלי יצא מהקבוצה שמה. אני זוכרת ברחוב הירקון, היה איזה תורכי ושלד היה החדר הזה. נכנסנו. הוא היה סוחר ציפורים ופרחים. בשום פנים ואופן לא רצה לתת לבחורה, [מפני שחשש] שהיא תבשל שמה. אני יגיד לך, היה צריכים לרדת שלושה מדרגות בתוך חצר שמה. חדר עלוב, ארוך. לא, בשום אופן. ואני התחלתי לבכות לו. אתה יהודי, איך אתה מעז לעשות? אח שלי כבר ידע עברית. אמרתי לו, תגיד לו, שני יתומים, אימא ואבא נשאר ללאגר. באנו לארץ זרה. יש לנו את העשרים וחמש. אני מבטיחה שאני לא אבשל שמה. מה אני אבשל שמה? עד שהוא נתן לנו, בשביל העשרים וחמש שקל, את הדירה. תאמיני לי, לא גרתי שמה אפילו יום אחד. למה? בת דודה שלי, דתיים, אמרה, אני לא אתן לך לישון שמה, שום [כך] פנים ואופן. גרנו [גרת] אצלם [בגבעת-שמואל]. היה להם חדר וחצי עם תינוק בן תשעה חודשים. ומיטה אחד סוכנות כזה. שמה ישנתי איתה, כמעט חצי שנה. עד שאחר-כך מצאתי חדר עם חברה שלי במונטיפיורי, אז גרתי [שם].

לי, מקצוע ביד, הייתי הראשונה שהתחילה לעבוד. בגבעת-שמואל בא בחור שקרא בעיתון הונגרי שבאלנבי עשרים יש בית מלאכה קטנה מי שמחפש תופרת. אז הלכתי, עליתי שמה ונתן לי לתפור, פעם ראשונה תפרתי מכונה חשמלית. זה עצר מתי שהוא רצה, לא מת

22 צירוף זה קיים במגילת אסתר ה, טז: "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר", ובפסוק יז: "שמחה וששון". הצירוף "ששון ושמחה" מופיע בספרות הנבואה (ישעיהו וירמיה) ובתהילים.

שאני רציתי. אז הוא ראה. אני לא הייתי לוקחת אותי לתור עבודה, [מפני] שאיזה עבודה עשיתי לו. אז היה איזה קונדיטורני [קונדיטוריה]. אמר, בואי דורה, נשתה כוס קפה. אמרתי, אדון לסלו, זה מתנה? אמר, לא, בוא נשתה קפה. מחר בבוקר תבואי לעבוד.²³

בדבריהן של שתי הניצולות-מספרות מתוארים מעברים תכופים בין מקומות מגורים צנועים ומינימאליים שמחיריהם למרות זאת גבוהים למדי, אם להשכרה אם למכירה, כך שכל אחת מן המספרות משיגה את הסכום הנדרש טיפין-טיפין בתהליך מייגע. בשני המקרים הן נעזרות בבני משפחה, בידידים ובמכרים יותר מאשר ברשויות המדינה.

רחל מרקוביץ', שזה עתה נישאה, אינה מוטרדת מכך שאי אפשר לסגור את דלתה, ה"מה-שמו הזה", כאשר היא יוצאת לסידורים ולחיפוש מגורים ראויים יותר, מפני שאין מה לגנוב מביתה. לכן, בזמן שבעלה עובד כמכונאי בחיפה, היא מחפשת דיוור חלופי לביתה ש"בהר, בלי דלתות ובלי חלונות", אך גם המקום החדש ראשוני ודל. זהו חדר יחיד עם מטבח משותף לדריי ולשכניו, ונוסף על כך קירות הבית נוטפים מים. למרות התנאים הקשים, רחל אינה נופלת ברוחה לא בזמן אמת (לפי דבריה על מכתביה לאחותה שברומניה) ולא עשורים לאחר מעשה. המים הנוטפים מן הקיר מזכירים לה את נס המים במדבר (בין אם הכוונה היא למשה המכה בסלע בפקודת אלוהים בשמות יז, א-ח ובין אם הכוונה היא למשה המכה בסלע למרות פקודת אלוהים במדבר כ, א-ג). אשר למחסור במזון בראשית שנות החמישים, אף לכך מתייחסת רחל בהומור ותוך עיגון החייו במסורת. הפעם היא כותבת לאחותה כי בשל המחסור בעופות למנהג ה"כפרות",²⁴ שר הקיצוב והצנע דב יוסף מבצע אותו באופן קיבוצי בעזרת מסוק. אגב כך היא מאדירה את המפעל הציוני, שגם אם הוא דל בבעלי כסף למאכל ול"כפרות", עדיין יש לו צבא ובתוך כך חיל אוויר וכלי טיס. מבלי משים היא גם מעֵבָה את מנהג הכפרות, הקשור לפחד ממיתה, על-ידי הוספת "תרנגולת" ל"תרנגול", וכך היא יוצרת קישור לתיבת נוח, לזוגיות ולחייה כנשואה צעירה באותה עת. ברזומנית, תיאוריה אפופים בסימני שלילה וחסר כפי שעולה מן המלל: "לא היינו, לא היינו מיואשים, את מבינה, [למרות ש]וא לא היה לנו דבר". מכאן היא עוברת ל"סאגה" של רכישת דירתם הבאה. לשם השגת הסכום הפנומנאלי במונחי הזמנים ההם של מאה ועשרים לירות ישראליות, היא פונה אל כול מיודעיה, כולל חברתה מתקופת המחנות שנזכרה קודם לכן בסיפור חייה הכולל. לבסוף, בעזרת כולם – באופן המזכיר במקצת שיר ילדים צביר (cumulative)²⁵ – היא ובעלה רוכשים דירה ראויה

23 רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4) נספח, עמ' 134-135 (עמ' כוללים: 117-137); רוזן, אחות לצרה (הערה 4), נספח, עמ' 168-169 (עמ' כוללים: 151-171).

24 ממנהגי ערב יום הכיפורים, לפיו יכול אדם "להעביר" את חטאיו ואת עונש המוות עליהם לבעל-חיים דוגמת עוף, תוך אמירת הפסוקים: "זה חליפתי, זה תמורתך, זה כפרתי. זה התרנגול ילך למיתה ואני אכנס ואלך לחיים טובים וארוכים ולשלום". ראו: שאול מייזליש (מחבר ועורך), יהדות – אנציקלופדיה למושגים, אישים ומסורת ישראל, תל-אביב 1991, כרך ב', עמ' 88.

25 מירי ברוך, "השיר הצביר הרופף", "השיר הצביר המהודק", בתוך: הנ"ל, סוגיות וסוגים בשירת ילדים, תל-אביב 1992, עמ' 39-47, 47-52.

בצפון הארץ, שבה יגורו עד למעברם לפתח תקווה בסוף שנות השישים, וגם בה, כפי שנראה, מתקשה רחל לחיות ברווחה רוחנית.

סיפורה של דורה אשכנזי (היחידה מהחמש שבחרה לדבר עברית, ומשום כך יחסית לאחרות דבריה נקראים כפחות מעובדים) מתחיל ב"יתרת זכות" של שבע לירות שקבלה מהסוכנות היהודית כדי לשכור בית בחדרה. אך היות שהיא אינה מצליחה למצוא תעסוקה בחדרה ("איפה, מה? איפה אני תמצא [כך] פה עבודה?"), היא עוברת לאזור תל-אביב ופותחת שם בחיפושים אחר דיור ועבודה. מצוידת במטבעות זהב אחדות שקבלה מאחיה שלמה באירופה, בכסף שהלווה לה בן עירה בעבר ובלוווי אחיה יונה, היא מצליחה, לאחר מאמצים, למצוא דיור סביר במונחי התקופה. כמו בדירה שנעזבה מאחור בחדרה וכמו בסיפורה של רחל מרקוביץ', סוגיית המזון מהווה נושא טעון ובעייתי. אם קודם לכן קערה בפנינת החדר נקראה "חדר עם מטבח", הרי שכעת בעל הבית החדש מסתייג מהשכרת הדירה לאישה מחשש שהיא ודאי תרצה לבשל בדירה, אם כי לא ברור מדוע אפשרות זו בעייתית עבור בעל הדירה. ייתכן כי מיקום הדירה במרתף או בחצר מונמכת ("היה צריכים לרדת שלושה מדרגות בתוך חצר שמה. חדר עלוב, ארוך") גרם לבעיות אורור, אך ייתכן גם כי מדובר בשרירותיות לשמה. כמי שסבלה דיה מהגבלות בענייני מזון, הכנתו וצריכתו רק שנים מעטות קודם לכן, דורה חשה מאוימת ודרוכה מהאיסור, עד כדי כך שאינה יכולה להתבטא בכוחות עצמה והיא נזקקת לתרגום דבריה על ידי אחיה יונה.²⁶ בדבריה לסוחר הציפורים והפרחים בתיווך אחיה היא מציינת כי הוריהם נספו במחנות ("אימא ואבא נשאר ללאגר"), אך היא נמנעת מלשייך לגורל המחנות את אחיה ואת עצמה בפני האיש שאת נוקשותו היא מתקשה להבין ("אתה יהודי, איך אתה מעיז לעשות?"). ככל הנראה, לאור יחסו היא אינה מצפה לאמפטיה מצדו, ואולי אף חוששת מתיוג עצמה אם כגלותית אם כניצולת שואה, במציאות שבה הדימויים והזהויות הללו דחויים מכל וכול במסגרת מגמות שלילת הגולה והאשמת הניצולים על הליכתם "כצאן לטבח" אל רציחתם.²⁷ אחרי כל המשא והמתן הזה, דורה אינה נשארת לגור בדירה. כרווקה צעירה מרקע מסורתית-דתי (בסיפור חייה המלא היא מקדישה תשומת לב להגעתה ארצה באמצעות סרטיפיקט משותף לה ול"בעל" פיקטיבי, ומדגישה שמיד עם הגעתם היא הבהירה לכול שהם אינם

26 על רגישות ניצולים לענייני מזון כחיהם לאחר השואה ראו: Amy J. Sinler, Nancy S. Wellman, and Oren Baruch Stier, "Holocaust Survivors Report Long-Term Effects on Attitude toward Food", *Journal of Nutrition, Education, and Behavior* 36, no. 4 (2004), pp. 189-199.

27 על סטיגמה וסטיגמיזציה ראו: ארוינג גופמן, סטיגמה, תרגמה שרה ספן, תל-אביב 1983. על תחושות הזהות של ניצולים וילדיהם וחששותיהם מזהויה עם שואה וניצולות ראו: Arlene Stein, "As Far as They Knew I Came from France – Stigma, Passing, and Not Speaking about the Holocaust", *Symbolic Interaction* 32, no. 1 (Winter 2009), pp. 44-60; Allisse Waterson, "An Anthropology of Violence, Dispossession, and Diaspora", *Anthropological Quarterly* 78, no. 1 (Winter 2005), *Bringing the Past into the Present: Family Narratives of Holocaust, Exile, and Diaspora*, p. 54 (inclusive: pp. 43-61).

נשואים באמת), היא מקבלת את התנגדות קרובתה למגוריה בגפה ואת הזמנת הקרובה לבוא ולגור עימה ועם משפחתה, שכללה אז בעל ותינוק, בדירת חדר וחצי בגבעת-שמואל. כעת, משעניין המגורים הוסדר אם גם לא ברווחה ולא באופן קבוע, דורה פנויה לחיפוש אחר פרנסה. היות שהוכשרה כתופרת מקצועית בעיר הולדתה עוד לפני המלחמה ("לי מקצוע ביד"), היא מחפשת עבודה בתפירה באזור המסחר והמלאכה בדרום העיר, ואף על פי שלהבנתה נכשלה בהוכחת יכולתה לתפור במכונת תפירה חשמלית, היא מתקבלת לעבודה כתופרת, בה תחזיק עד לאחר נישואיה ומעברה לבצרה ולחיי משק בראשית שנות החמישים.

עבר מתמשך: איך אפשר לשכוח?

לצד חייהן החדשים של הניצולות, המציבים בפניהן אתגרים משלהם, חוזרים מוראות השואה ומציפים את תודעתן גם עשורים לאחר מעשה כחלק מחיי היום יום וממערך התגובות שלהן למרכיבי חייהן. קטעי הדברים הבאים מציגים לפיכך את התמודדותן של הניצולות-המספרות עם שובם של התכנים הקשים, את מחשבותיהן, חרדותיהן, פחדיהן והדיבור העצמי שלהן, כמו גם את הבנתן בדבר חוסר ההתאמה שבין התכנים הללו ובין חייהן סמוך לסיום המאה, ובמשתמע – את שאיפתן לשחרור מן הזיכרונות הקשים.

רוזי שקד מארדיי (Erdélyi)/טרנסילבניה, התראיינה בכיתה בפתח תקווה (בהונגריה):

כשחזרתי, חשבתי שלא צריך לקיים |את מצוות הדת היהודית|, אין אלוהים. כולם אמרו, אין. לו היה אלוהים, אז הוא לא היה יכול לראות את זה, את מה שעשה לנו. לא ייתכן, זה לא נורמאלי, אי אפשר לומר, אי אפשר לראות. ואחרי שחזרנו הביתה, אחרי כמה זמן, אמרתי, לא ייתכן, צריך לחזור ולקיים שוב, לא כמו מזמן, אבל לחזור, אל הכול. כי אמרנו, בכל זאת יש אלוהים, אם נשאר מהמשפחה שלי, כמה היינו, אולי כמה מאות, אם נשאר רק אחד, בכל זאת יש פלאים, בכל זאת יש אלוהים, שעושה נס. ובכל זאת צריך לחזור ולדעת |ש|אנחנו| יהודים. תמיד אמרתי לבעלי זכרוננו לברכה, איך זה יתכן? תמיד אמר, את יודעת שיש אלוהים טוב ששומר עלינו, שאנחנו עוד כאן. ומצאתי, אינני יודעת מתי פתק, חיפשתי משהו בין הניירות ומצאתי את הפתק שכתב ותמיד אני בוכה כאשר אני קוראת אותו. שאלוהים עזר לנו ועשה לנו משפחה יפה, שהולכים בדרך טובה ושימישכו כך ושלא יידעו רע, כי הוא היה מאוד מאושר שיש לנו משפחה. אני אומר לך, אני רציתי יותר ילדים, אבל אי אפשר היה, כי לא הייתה לי עזרה, לא הייתה לי אימא שתעזור לי, זה היה חסר לי. ואמרתי, לשם מה להביא ילדים רבים לעולם כדי שיסבלו ולא יהיה לנו לתת להם מה שצריך? ממה שיש לתת להם את היפה והטוב ביותר, ואמרנו שאם יהיו לנו יותר ילדים לא נוכל לתת להם. אי אפשר לעשות להם את זה. והילדים יודעים את זה. בני, מאז שאביו נפטר, יש לו בעיות בריאות. אהב מאוד את אביו, מאוד. והם יודעים שאנחנו מאוד רגישים ושהשתדלנו תמיד שלהם יהיה הכול ולנו אין צורך.

בני, כשהייתה המלחמה [מלחמת ששת הימים], ואני לא ידעתי היכן הוא, תלשתי את שערי ואמרתי, אלוהים שלי, בני היחיד ואני אינני יודעת היכן הוא, עד שקיבלתי ממנו שורה [בכתב]. גם כשהיה כבר נשוי, אם היה צריך ללכת לאיזה שהוא מקום, היה בא הביתה, ואם לא הייתי כאן, היה מחכה לי ומנשק אותי והולך לצבא. ידע. כשאני רואה אותם כבר באות לי הדמעות לעיניים, כי כל-כך אני אוהבת אותם, כי אין לי אחרים, כל מי שהיה, אחים, הורים, איך אפשר כל-כך הרבה להשמיד? משפחה גדולה ושרק אני אשאר? היו משפחות ששם היו חמישה, נותרו שלושה. היו תשעה, נותרו ארבעה, איכשהו מזל. אבל לי לא, לא קטן, לא גדול. הרבה פעמים אמרתי, לשם מה לחיות, אם אין שום תועלת, אבל אחר-כך אמרתי, ברוך השם, יש ילדים, טובים מאוד, אין יום שלא יתעניינו, ונכדים מתוקים, וכולם באים. יודעים. יודעים שהחיים האלה קשים מאוד. שום שמחה.

א"ר: הנכדים שואלים?

גב' שקד: שואלים. באה הילדה [הנכדה], הייתה לה עבודה, בת אחת עשרה, ושאלה ואמרתי לה, קיבלה תשעים וחמש. שאלה, כמה הייתם? לא אמרתי הכול, רק בקיצור. אמרה, סבתא, אני הייתי הכי טובה בכיתה. והבנים לא שואלים כי יודעים שאני מיד בוכה, כל-כך רגישה וכל-כך קשה לי לספר. בתי בחייה לא שאלה. תמיד אומרים, אימא, תנסי לשכוח. תמיד דיברתי עם בעלי ושאלתי, איך אפשר לשכוח?²⁸

רחל מרקוביץ':

לא סיפרתי הכול, את כל הסבל הרב. אינני יודעת לספר את זה כך בהמשכים. הכול, כל מה שהיה. העיקר הוא שעינו אותנו, לא נחשבנו לאנשים. פעם באנו מהחיטוי, ובמקרה הסתכלתי ימינה. אני קבלתי כזאת מכה בראש שחשבתי שזה סופי. למה? מה עשיתי? כי הסתכלתי ימינה? כלומר, דברים קטנים כאלה אינני יכולה לספר. בלילה באנו, יצאנו לשירותים. נפלנו לתוך המתים. עוד עכשיו גם כשהגענו לכאן לפתח-תקווה ב-69' אני עדיין לא העזתי לצאת לרחוב בערב. עדיין היה בי הפחד הזה שאני נופלת [מועדת] על המתים. עכשיו, רק מזה זמן קצר שאמרתי שאסור, שזה לא נכון, ובכוח. אבל גם עכשיו, כשאני הולכת ברחוב בערב, תמיד יש בי פחד שאני נופלת לתוך המתים. וראיתי שם את מכרותי הרבות, שוכבות, גוססות.²⁹

דבריהן של שתי הנשים מציגים תנודות והיטלטלויות בין ייאוש ותקווה, מורבדיות וויטאליות. בניתוח סיפור החיים המלא של רוזי שקד וקריאתו כקינה, הצבעתי על התנועה הגלית או המעגלית בדבריה בין הקצוות המנוגדים הללו בדבריה.³⁰ ההתעמקות בסבל וברוע האנושי

28 רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4) נספח, עמ' 167-169 (עמ' כוללים: 163-172).

29 רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4), נספח, עמ' 162 (עמ' כוללים: 152-162); רוזן, אחות לצרה (הערה 4), נספח, עמ' 181 (עמ' כוללים: 171-182).

30 רוזן, "זיכרון השואה כקינה" (הערה 11), עמ' 108-111 (עמ' כוללים 97-111).

שחוותה מובילה אותה לאובדן משמעות ולשאלת ההתרסה האולטימטיבית והרטורית של הקינה המסורתית: "איך / איכה?". אך בעומק הכעס והייאוש היא גם מוצאת נחמה ותקווה, בשל הישרדותה ובזכות הדורות הבאים שזכתה להקים. עם זאת, עצם האזכור של משפחתה הנוכחית מזכיר לה את משפחתה הקודמת שאבדה במלואה בשואה ומחזיר אותה אל הסבל והקינתיות. לכך יש להוסיף את תחושותיה הקשות בזמן ההיגוד בעקבות פטירת בעלה, שותפה לזיכרון השואה. המתח המתמיד הזה מלווה את התייחסויותיה לכל הסובבים אותה – בעלה המנוח, בנה, בתה ונכדיה. דברי בעלה, "את יודעת שיש אלוהים טוב ששומר עלינו, שאנחנו עוד כאן", "אלוהים עזר לנו ועשה לנו משפחה יפה, שהולכים בדרך טובה ושימשינו כך ושלא יידעו רע", משקיטים את כאבה, אך גם מעוררים אותו מחדש בשל ההשוואה המתבקשת בין המשפחה הגדולה שהייתה לה ונספתה כולה בשואה ובין משפחתה הגרעינית המדולדלת: "לשם מה להביא ילדים רבים לעולם כדי שיסבלו ולא יהיה לנו לתת להם מה שצריך?".

ילדיה של רוזי עושים כמיטב יכולתם כדי להרחיק אותה ממשכבות מייסרות על העבר. הם מקפידים לבקר אותה ולנכוח בחייה, ומייעצים לה במפורש: "אימא, תנסי לשכוח"³¹. ואילו נכדתה כבר מביטה על היסטוריית השואה ועל סבלה של סבתה בסקרנות אמפאטית ואינטלקטואלית בעת ובעונה אחת, ואף מביעה גאווה גלויה באוזני סבתה על הצלחתה בלמידת קורותיה בשואה: "אמרה, סבתא, אני הייתי הכי טובה בכיתה". שיחה של רוזי מביעה הבנה והערכה למכלול דרכי ההתייחסות הללו מצד בני משפחתה השונים, אך התייחסותה

31 המחקר על מי שמכונים "בני דור שני לשואה" חורג מעניינו של המאמר הנוכחי, המתמקד בדור הראשון. אך יש לציין כי בישראל מחקר זה עבר שינוי דומיננטה בהתפתחותו מראשיתו בשנות השמונים ועד להווה. בשנות השמונים והתשעים פרצו אל התודעה והתרבות בארץ שני סוגי יצירה ואמירה. האחד היה יצירה ספרותית של בני הדור השני, אם ביוגרפית (נאוה סמל, סביון ליברכט, ליזי דורון) אם תודעתית (דויד גרוסמן, אמיר גוטפרינד), על חוויית הגדילה לצד הורים ניצולי שואה. הסוג האחר היה יצירת ענף בפסיכותרפיה שאבחן וטיפל בתסמיני דחק (stress) של בני הניצולים, שהתקרבו לגיל העמידה באותן שנים. על כך ראו: דינה ורדי, נושאי החותם – דיאלוג עם בני הדור השני לשואה, ירושלים 1990; דן בר-און, בין פחד לתקווה – סיפורי חיים של חמש משפחות ניצולות שואה, שלושה דורות במשפחה, תל-אביב 1994; אהרן האס, בצל השואה, תרגם יעקב אהרונסון, אור יהודה 1999; Ilany Kogan, *The Cry of the Mute – A Psychoanalytic Perspective of the Second Generation*, London 1995; Carol A. Kidron, "Surviving a Distant Past: A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity", *Ethos* 31, no. 4 (December 2003), pp. 513-544; idem, "Toward an Ethnography of Silence – The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and their Descendants in Israel", *Current Anthropology* 50, no. 1 (Feb. 2009), pp. 5-27. העברת הסבל והזיכרון בין הורים לילדיהם ואת נוכחותם וכובדם בחיי הילדים. ואולם במפנה שנות התשעים והאלפיים, בין השאר בזכות מפגשיה ועבודתה של רונית לנטין (שנזכרה בהערה קודמת) עם יצירות ואמניות בנות הדור השני, חל שינוי בהבנת עולמותיהם של אנשי שני הדורות לכיוון של הערכת עמידותם, חוסנם (לצד חולשותיהם) ויכולתם ליצור ולהיבנות מתוך האובדן והחסר.

החוזרת והגלית לעברה ולסבלה בשואה ונטייתה לזעוק על העוול בסגנון הקינה המסורתית ממחישות עד כמה עבודה זיכרון השואה תמידי, נוכח, מכביד וכובל גם עשורים לאחר מעשה, לצד בעלה, כמו בצל מותו, עם ילדיה ונכדיה ולמרותם.

חזרתה של רחל מרקוביץ' לתיאור של ענישה שרירותית וברוטאלית שחוותה במחנות – תקרית שלא הזכירה בסיפור חייה המלא שסיפרה קודם לכן – מהדהדת אף היא את הקריאות והשאלות של "איך" ו"מדוע" ברוח הקינה של רוזי שקד.³² מסתבר כי כמו בקינה התנ"כית עתיקת-היומין, גם במציאות הבתר-שואתית, שאלות כמו "למה? מה עשיתי? כי הסתכלתי ימינה?" נותרות ללא מענה, מעבר לכך שעצם העלאתן היא בבחינת פעולת התרסה ומחאה.³³ זיכרון המכה הכואבת מחזיר את רחל לעולם המחנות ולמרכיבי האכזריים, אם גם השגרתיים, לאורך חודשי שהותה בהם ולאחריהם.³⁴

טראומטית עוד יותר מכך היא היזכרותה המתמדת במעידתה על גופות של אסירות, שאת חלקן הכירה וזיהתה, אגב פעולה יום-יומית (או לילית, הכוללת גם מרכיב של חשיכה ואי-רואות חושית) כמו יציאה אל מתקני השירותים. כך עובר המוות טריוויאליזציה והופך לחלק "טבעי" מחיי היום-יום במחנות. היטיבה לתאר זאת ניצולת מחנות מאזור קרפטורוס: "המתים התרבו, ועגלות עם גויות של שלדי מתים הובלו לבורות מחוץ למחנה ושם נשרפו. בהתחלה, כהרגל מהבית, הלכתי אחרי הגויות, כמו בהלוויה. אבל לא היה לזה סוף. העגלות התרבו, ואני ויתרתי על כבוד המת. זאת לא הייתה הלוויה. היו כבר המוני גויות."³⁵ עבור רחל, גם שנים לאחר מכן, היא אינה מסוגלת להשתחרר מהזיכרון הטראומטי של קרבתה היומיומית למוות ולגוויעת חברותיה למחנה. גם עשרות שנים לאחר מכן, בעומק שנות השמונים ותחילת שנות התשעים של המאה, במרכז פתח תקווה, עדיין היא חוששת לצאת מביתה בחשיכה מפחד שמא כמו אז תמעד על גופות חברותיה. רק סמוך לזמן היגוד סיפור החיים, "רק מזה

32 פרימו לוי מציג בספרו השוקעים והניצולים, תרגמה מרים שוסטרמן פרובאנו, תל-אביב 1991, עמ' 90, את ההארה כי מציאות המחנות הנאצים הפכה את מיליוני האסירים והאסירות למעין "קריקטורה" של הצבאיות הגרמנית. זהו ה"אתגר" או ה"מבחן" שבו "כשלה" האסירה רחל מרקוביץ'. להצגה פנומנולוגית רחבה של היקום הנאצי ושל מתחמי המחנות ותפקודם במסגרת יקום זה ראו: בועז נוימן, ראיית העולם הנאצית – מרחב, גוף, שפה, חיפה 2002.

33 לניתוח טקסטואלי של שאלות רטריות בהקשרים יהודיים שונים ראו: דרורית פרל, שאלה רטרית ותשובה בצדה בספרות המקראית – עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, 1996; אורלי מאתתיה, השאלה הרטרית בפסקי דין – היבטים תחביריים ופונקציונאליים – עבודת מוסמך, רמת גן 2011.

34 במקום אחר דנתי בבעייתיות של יישום מונחי חקר הטראומה לחוויית המחנות בשואה, בשל המתח שבין הגדרת הטראומה כאירוע חד פעמי, מפתיע ומשום כך פוגע ביכולת ההמשגה המיידית של נפגעיו, לבין אופני ההתעמרות הנמשכים והשיטתיים במקומות כמו מחנות נאציים, בגולאג ובמחנות שבוים, שעם כל נוראותם הם אפשרו לאורך זמן יצירת דרכי התמודדות קוגניטיביות ורגשיות, כמתואר בספריהם ובדבריהם של ניצוליהם. ראו: Ilana Rosen, *Sister in Sorrow – Life Histories of Holocaust Survivors from Hungary*, Detroit, Michigan 2008, pp. 29-30.

35 רוזן, באושוויץ תקענו בשופר (הערה 4), נספח, עמ' 285.

זמן קצר שאמרתי [לעצמי] שאסור, שזה לא נכון, ובכוח", היא מנסה לחלץ את רוחה מעולם המחנות.³⁶

ביקורי מולדת: הלכתי לשם כאל עיר מקוללת

אם קטעי הדברים הקודמים שהדגימו את אופני הזיכרון, הסיפור והשיה של הניצולות-המספרות הציגו ניסיונות להתרחק מה"רדיוס" של "אזור האסון", הרי שהקטעים הבאים, המתארים ביקורים במקומות ההולדת והגדילה של שתיים מן הניצולות-המספרות, מציגים תנועה הפוכה של חזרה פיסית ורוחנית מודעת, אם גם ספק רצונית ספק כפויה / מאולצת, להתחלת פרק השואה בחייהן. מסתבר כי הגם שאין מדובר במסעות ל"לב המאפליה", כלומר לאתרי הזוועה הנאצית,³⁷ עדיין הביקורים במחוזות העבר ההונגריים של הניצולות-המספרות מעוררים היזכרות, כאב ומרירות שחולפים רק עם עזיבת המולדת הישנה, שהכזיבה, חזרה להווה, לישראל ולמשפחותיהן.

ז'וז'א דורון ממתסלקא (Mátészálka), התראיינה בביתה בכצרה בשנת 1990 (בהונגרית):

השנה הלכנו שוב להונגריה. בפעם הראשונה [שביקרנו בהונגריה, שבע שנים קודם לכן] הפריע לי שכאן הרגו את היהודים וזה [כך].³⁸ אבל עכשיו זה היה מעורפל. צילמתי את עיר ילדותי ונזכרתי איך היה, איך שיחקנו כילדים, כפי שגם כתבתי את זה. איך אני חוזרת לעירנו כאל עיר מקוללת, שאני חוזרת אליה ומחפשת, מחפשת לאורך כל העיר. לפני שבע שנים, כשהייתי שם, כל הזמן חלמתי שלוקחים אותנו לגטו, שלוקחים אותנו מהבית. וכשהלכתי לבית שלנו לפני שבע שנים, כבר לא היה הבית, ולא בית העסק. הייתה אוטוסטראדה. והחלום נעלם. עכשיו הלכתי לשם כאל עיר מקוללת. לא

- 36 על חזרת מראות השואה ומוראותיה בחיי הניצולים ראו: Robert J. Lifton, *The Broken Connection – On Death and the Continuity of Life*, New York 1979, pp. 170-171; Jacqueline Vansant, *Reclaiming Heimat – Trauma and Mourning in Memoirs by Jewish Austrian Re-émigrés*, Detroit 2001. על תסמינים, תגובות ניצולים ודרכי התמודדותם ראו: ג'ודית לואיס הרמן, "פרק שני: אימה", בתוך: הנ"ל, *טראומה והחלמה*, תרגם אהרן אמיר, תל-אביב 2005, 70-50; Dominick LaCapra, "Trauma, Absence, Loss", *Critical Inquiry* 25 (Summer 1999), pp. 696-727.
- 37 לבחינה כוללת של התופעה או הפרקטיקה של מסעות ניצולים לארשוין לטקסי זיכרון בליווי בני נוער ו/או חיילים, ראו: ג'קי פלדמן, "בעקבות ניצול השואה הישראלי: משלחות נוער ישראליות לפולין וזהות לאומית", תיאוריה וביקורת 19 (2001), עמ' 167-190; הנ"ל, "מעל בורות המוות ומתחת לדגל ישראל המונח ברמה" – משלחות הנוער הישראליות לפולין בעקבות השואה ומשמעותן", ילקוט מורשת 10 (תשנ"ט), עמ' 81-104.
- 38 ז'וז'א דורון הרבתה להשתמש בדבריה בביטויים בלתי ממוקדים כמו: "זה/זו", "מה-שמו/ה" ודומיהם.

מוצאת כלום, הולכת לאורך העיר. ונכנסתי לחנות אחת. הייתה שם מוכרת, נערה כבת חמש-עשרה. ושאלתי אותה, הגידי לי, סבתך נולדה כאן? לה זו כבר הייתה יכולה להיות סבתא. אמרה, אינני מכאן. מי שרק שאלנו, איש לא גר כאן בזמן ההוא. חזרתי למקום שבו היה הגטו. שמונה-עשר אלף איש ברחוב אחד, שמונה-עשר אלף יהודים ברחוב צפוף אחד, בעיר שבה היו עשרים ושניים אלף תושבים בסך הכול. ומה אגיד, לא היה שם דבר. פעם הוציאו אותנו מהגטו כדי שנלך לטאטא את הרחובות, והשגיה עלינו מישהו שלמד איתנו בבית הספר היסודי. ועכשיו לא היה שם דבר. ואני שחזרתי הכול. איפה גרנו, איפה שיחקנו. איפה גרו החברים שלנו. הכול כתוב אצלי. מי גרו ברחוב הראשי. אני יודעת את השמות של מי שחזרו.

נכנסתי לבית הספר היסודי ושאלתי את המנהלת אם יש להם תמונות של אלה שלמדו שם אז. אמרה לי, אלה כבר במוזיאון. קיבלו אותנו יפה, ועכשיו קראו לבית הספר על שם אדם יהודי בשם פרנק. והיא אמרה לי איך קראו לרחוב בעבר. המנהלת הזו, היא הייתה בת גילה של בתי, והיא אמרה לי אלו משפחות, מי היו המשפחות שהיו, כי היו לנו קשרים עם המשפחות הנוצריות שהיו. הבאנו משם את מי השתייה ממרחק כמה קילומטרים. ואת החלב קנינו אצל הנוצרים, כך שהיה לנו קשר. אבל עכשיו לא מצאנו שם דבר, זה היה מוזר מאוד ובכיתי במשך כל הביקור, הייתה לי הרגשה רעה מאוד. בתי שואלת אותי, אימא, היית יכולה ללכת לאושוויץ? ואני עונה לה, אולי, עם הדורות הבאים, עם הנכדים ואיתך.³⁹

ברטה ווזנר משומוריה (Somorja), התראיינה בביתה בכצרה בשנת 1990 (בהונגרית):

בעלי רצה מאוד ללכת. לא רציתי לפגוש את הדברים הישנים, שם קברו את כולם, למעשה. היו לי זיכרונות רעים מאוד. זיכרונות יפים מהזמן שבו הייתי ילדה, אבל השנים האלה נעלמו ורק השנים הרעות נשארו. וכשהלכנו לבית הקברות היינו אצל החברים שלנו. והם רצו כל הזמן לקחת אותנו לאן שהוא, ואני לא רציתי ללכת. יצאנו קצת לעיר, אבל במשך כל הזמן הייתה בי מתיחות. עד שעזבנו ל[בו]דפשוט, שלא הכרתי כל-כך טוב, וזה היה עבורי טיול, לפשוט. אבל לחזור לסלובקיה, למקומות שבהם חייתי, זה היה לי קשה מאוד. כאן ישנם הילדים והנכדים, וזה כבר שקע שוב. אבל אני אומרת, שבלילות יש לי לפעמים חלומות רעים מאוד, על הביקור לבית הקברות, לאמי המסכנה. שלא מצאתי את הקבר. את הקבר מצאתי, אבל לא את המציבה. גם הסבים היו קבורים זה ליד זה. המציבה של סבתי נשארה, וידעתי שעל ידה שוכבת אמי, כך שאת הקבר עצמו מצאתי, אבל את המציבה גנבו. שם בבית הקברות נשארו אולי עשר מציבות, והיו [שם בעבר] אולי חמישים, שישים קברים.⁴⁰

39 רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4), נספח, עמ' 113-115 (עמ' כוללים: 106-116).

40 רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4), נספח, עמ' 103-104 (עמ' כוללים: 98-105); רוזן, אחות לצרה (הערה 4), עמ' 215-216 (עמ' כוללים: 210-218).

סיפורי "ביקורי המולדת" הטעונים, המפורטים והמרגשים בדרכם של שתי ניצולות-מספרות מכילים חזרות והכפלות של אירועים ותחושות אם ברמת התוכן והפעולות בסיפורים עצמם אם בערכוב מסויט בין מציאות והזיה, ערות וחלום. במהלך שנות השמונים של המאה העשרים ביקרה ז'וז'א דורון בהונגריה פעמיים, ב-1983 וב-1989. מטרת הביקור הראשון הייתה לפגוש את אחותה שנותרה בעיר הולדתן לאחר מלחמת העולם השנייה והשואה.⁴¹ בביקור השני היא מתלווה לבעלה, יוצא העיר דברצן (Debrecen) שביקש לבקר בעירו, ואגב כך גם היא חוזרת לעירה, מטסלקא. אך ביקורה בעיר הולדתה וגדילתה הופך לחוויה מסויטת שבה היא חוזרת וחייה מחדש את כליאתה בגטו המאולתר של העיר ואת גירושה לאושוויץ. אלא שז'וז'א אינה נותרת בחוסר אונים, והיא הופכת את הביקור לפעולה של שחזור ותיעוד, באמצעות צילום וכתיבה, של העבר היהודי של עיר הולדתה: "צילמתי את עיר ילדותי ונזכרתי איך היה, איך שיחקנו כילדים, כפי שגם כתבתי את זה. איך אני חוזרת לעירנו כאל עיר מקוללת, שאני חוזרת אליה ומחפשת, מחפשת לאורך כל העיר".

למרבה התסכול, למרות כוונותיה של ז'וז'א לשלוט במידע הישן-חדש שהיא מגלה, גם הביקור השני מתגלה כשרשרת של גילויים מסויטים על אבידות שאין להשיכן. ראשית היא מגלה כי השטח שבו נמצא בעבר בית הספר בו למדה וגם בית המלאכה המשפחתי לתפירה נעלמו כלא היו, ובמקומם ישנה דרך מהירה, מקום שמוביל ממקום למקום ובעצמו הוא שום-מקום. שנית היא מנסה לאתר ולו אדם אחד מדורה ו/או מתקופתה במקום, אף זאת ללא הצלחה. בחיפושיה אחרי אנשים מעברה (או מעברה של העיר), מסתבר לה כי כל בני המקום בהווה משתייכים לדור "אחראין המבול" (בראשית י', א). שלישית, היא מגיעה אל הגטו, אתר הגירוש של יהודי העיר לאושוויץ ומקור זיכרונותיה הרעים וסיטיה בעקבות הביקור הקודם שבע שנים קודם לכן. בזמן הכליאה במקום, בשנת 1944, השומר שמונה להשגיח על יהודי הגטו שצוו לטאטא את רחובות העיר התגלה כתלמיד מבית ספרה, אך "עכשיו לא היה שם דבר" או אדם מוכר. אתר הביקור הרביעי והאחרון בסיפורה של ז'וז'א הוא בית הספר העירוני. כאן היא מנסה למצוא ולו סימן וזכר לחייה שם בתמונות המחזור התלויות במסדרונות בית הספר, אך נאמר לה כי התמונות מתקופתה נשלחו זה מכבר ל"מוזיאון", אם כי בית הספר קרוי על שם אישיות (או משפחה) יהודית בשם פרנק. שרשרת הכישלונות ואתרי הריק וההיעדר שהיא נתקלת בהם מצערים את ז'וז'א: "עכשיו לא מצאנו שם דבר, זה היה מוזר מאוד ובכיתי במשך כל הביקור, הייתה לי הרגשה רעה מאוד". לעומת זאת, פעולות הרישום והצילום שבהן היא מעסיקה את תודעתה הופכות במצב הנתון ובדיעבד לפעולות של מילוי ומתן משמעות, גם אם לא לנחמה.

כמו ז'וז'א דורון, גם ברטה וזנר מצטרפת בחוסר רצון אל בעלה לטיול בעיר הולדתם שומוריה (הנמצאת כעת בשטח סלובקיה, ובזמן הביקור – בצ'כוסלובקיה), משם תמשיך בלב

41 המפגש בין שתי האחיות מתואר מעט לפני התיאור המובא כאן. ראו: רוזן, השואה במרכז החיים (הערה 4) נספח, עמ' 113.

קל יותר לבודפשט בירת הונגריה. בעודה בשומוריה היא עושה מאמצים לאתר את קבר אמה, שהלכה לעולמה עוד לפני הגירוש לאושוויץ. למרות שבית הקברות מוזנח וחלק ממצבותיו חסרות, היא מצליחה לאתר את קבר אמה בעקבות מציאת קברי סביה, היות שהיא זוכרת כי אמה נטמנה ליד סבתה. אך לבד מבית הקברות, ברטה מתקשה להביא את עצמה לביקורים באתרים אחרים בעירה לשעבר, כי אלה – בדומה לסיפורה של ז'וז'א – מזכירים לה גם את הגירוש מהעיר לאושוויץ. משום כל זאת, כמו ז'וז'א, אף ברטה חשה מתיחות וקושי להימצא בעיר הולדתה. נוסף על כך, כעת פוקדים אותה חלומות, שבהם, בניגוד למציאות, היא אינה מוצאת את קבר אמה. יוצא אם כן ששתי הניצולות-המספרות חשות שהן נאלצות לגייס את כל משאביהן הרגשיים על מנת להתמודד עם חוויית הביקור במקומות הולדתן וגדילתן, מהם גורשו לאושוויץ יחד עם כל קהילתן. יתכן שבמידת מה נובע הקושי של שתיהן מן העובדה שהיוזמה לביקור לא הייתה שלהן אלא של בעליהן, אף הם יוצאי הונגריה וניצולי שואה. אך בכל מקרה אווירת ביקורי המולדת של השתיים שונה תכלית שינוי מן האווירה המפוּסית יותר, המתוארת, למשל, במאמרו של שמעון רדליך על ביקורו בעיר הולדתו בז'אני שבפולין.⁴² עבור ברטה, שומוריה היא אתר של מועקה שממנה היא משתחררת במקצת עם עזיבתה לבודפשט, עיר שהיא עבורה אתר תרבות מרכזי אירופי נטול זיכרונות אישיים (לא כן הדבר עבור יהודים ששנות המלחמה והשואה עברו עליהם בבירה, כפי שמפורט בזיכרונות רבים מהם ובספרי אחרות לצרה, שבו הבאתי מדבריהם). ואילו ז'וז'א מוצאת מנוח לסערת נפשה מהביקור במטסלקא רק בחיק משפחתה, ובייחוד בחברת בתה (דבורה מנור), אתה היא אף מוכנה לצאת לביקור באושוויץ.

בסיפורי הביקורים של שתי הנשים במקומות הולדתן וגדילתן הן חוזרות ומזכירות את ילדיהן ונכדיהן, למרות שאיש מהם אינו נוכח לצדן בביקור עצמו. ז'וז'א מתייחסת לדורות ההמשך שלה בתשובתה לשאלת בתה האם הייתה מוכנה לבקר באושוויץ, והיא מתנה את הביקור בהצטרפות בתה, בנה ואולי גם ילדיהם. בסופו של דבר, כפי שמתואר בחוברת זיכרון משפחתית שיצרה בתה דבורה, הביקור יצא אל הפועל באמצע שנות התשעים של המאה, אך זה היה כבר בצל מחלתה הסופנית של ז'וז'א.⁴³ כך קורה שחששותיה של ז'וז'א מפני הביקור במחנה המוות והיתלותה בעזרתם ובתמיכתם של צאצאיה מוכחים כנבואיים, לאור נסיבות חייה לאחר מכן. גם עבור ברטה, הנוכחות הקרובה של הדורות הבאים במשפחתה בישראל מהווה מקור נחמה ויציבות בחייה כניצולת שואה. ואולם, כאשר היא מתרחקת מהם לכיוון סלובקיה, האיזון מתערער והיא מוצפת בזיכרונות קשים של הגירוש מעיר הולדתה שומוריה לאושוויץ, זיכרונות מהם היא מבקשת להסתגר על-ידי סירובה לצאת ל"בילויים" בעיר והסכמתה לבקר אך ורק בבית הקברות, ומשם לנסוע לבודפשט הרחוקה.

Shimon Redlich, "Returning to the Shtetl", *Polin: Studies in Polish Jewry* 17 (2004), p. 42
275 (inclusive: pp. 267-275)

43 דבורה מנור, ז'וז'א (כ"י) (בצרה: ללא תאריך), עמ' לא ממוספרים.

סיכום: עכשיו זה היה מעורפל

במאמר זה הצגתי קטעי סיפורים ושיח מתוך סיפורי חיים של חמש ניצולות שואה ישראליות מרקע אוסטרו-הונגרי. קטעים אלה עסקו בשלושה נושאים: קשיי העלייה / הגירה והתחלת חייהן בישראל לאחר השואה, החזרה או הנוכחות המתמדת של זיכרונות קשים ומעיקים מן השואה בחייהן המאוחרים, ורשמים מביקורים שערכו בזקנתן במקומות הולדתן וגדילתן. מניתוח דברי הנשים עולות המסקנות הבאות: אשר לקשיי התחלת הדרך בישראל, למרות התנאים הצנועים והמינימאליים שבהן חיו בשנותיהן הראשונות בארץ, הן זוכרות ומספרות על פרק זה בחייהן בנימה קלילה ובהומור, כשמתבקש. תהליכים כמו הקמת משפחה, מציאת דיור ופרנסה מתוארים בדבריהן של רחל מרקוביץ' ודורה אשכנזי כמורכבים וכמייגעים, וכך גם המשאים-ומתנים שניהלו עם גורמים ודמויות שונים בראשית חייהן בארץ. אך מגמת דבריהן הכוללת היא להראות כי למרות הקשיים, בסופו של דבר הן התקדמו משלבי הראשית הצנועים של חייהן לחיים ראויים ומספקים, כשהן עטופות באהבתם ובדאגתם של בני משפחותיהן.

בניגוד לקשיי תחילת הדרך, המוצגים בדברי הנשים כרעה הכרחית, התייחסותן לחזרתם של מראות ומוראות מן השואה אף בזקנתן מעידה על כובד הנטל שהן נושאות עימן בעקבות הסבל והאובדנים שחוו בשואה וכתוצאה ממנה. כך עולה מדברי רוזי שקד על קשייה בגידול ילדים לבדה: "רציתי יותר ילדים, אבל אי אפשר היה, כי לא הייתה לי עזרה, לא הייתה לי אימא שתעזור לי, זה היה חסר לי". ואילו עבור רחל מרקוביץ' זיכרון הסבל הפיסי של התעמרות שרירותיות שחוותה במחנות נוכח בחייה ומקומם אותה גם בזקנתה. וכך, ביתר שאת, לגבי מראות קשים של גוויות נשים מתות וגוססות, מראות השבים לפקוד אותה גם בביתה-מבצרה הבטוח בפתח תקווה בשנות השמונים והתשעים.

למרות הקשיים שהן נתקלות בהם יום-יום כניצולות רצה עם או טיהור אתני, ניכר שכל חמש הנשים מצליחות למצוא איזונים ומשמעויות בחייהן לאחר השואה, וכי הן נתלות בתהליכים החיוביים שעברו ובייחוד בדורות ההמשך שלהן. על רקע זה, ביקוריהן החוזרים של שתיים מהן במקומות הולדתן, גדילתן וגירושן לאושוויץ הופכים להתנסויות שיש בהן כדי לערער את הרוגע והאיזון היחסיים שהשיגו בעמל רב לאורך שנים. ז'וז'א דורון חווה אירועי רפאים בעירה לשעבר מטסלקא, ועוזבת את העיר בהבנה כי המילים שרשמה והתמונות שצילמה במקום הן מעט מזעיר מעולם שלא רק חרב עבור יהודי העיר ועמם, אלא גם השתנה ללא הכר כשלעצמו. ואילו ברטה וזנר חווה בעקבות ביקורה בעירה שומוריה סיטי תעטועים, מהם היא מוצאת מפלט בבית הקברות היהודי, ויותר מכך בעזיבת המקום.

עבור כל חמש הניצולות-המספרות, חייהן לאורך עשורים בישראל כניצולות שואה ועולות / מהגרות במדינה צעירה, ויותר מכך משפחותיהן, שמנו בעת הראיונות עימן שלושה דורות, כל אלה מהווים עבורן עוגן של התגברות, שיקום ובנייה מחדש של חיים ומשמעות שחברו עליהן בצעירותן. ואולם, האיזון העדין בין חורבן לתקומה, בין זיכרון לשכחה, מתגלה כשברירי וחדיר לפלישת מראות קשים (מוחשיים או דמיוניים) מעברן של הניצולות-המספרות. על כן הן דרוכות וערות, נצמדות לילדיהן ונכדיהן, נפתחות לתקווה ומסתגרות עם בוא החשיכה.

אביה, בתו, בעלה: דיאלוג שירי והקשריו

טובה רוזן ואוריה כפיר
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

1. בתי, בתי

השיר האנונימי "בתי בתי" מציג דיאלוג יוצא דופן בין אב לבת, המתרחש בבוקר שלאחר חתונתה. עיקר השיר הוא תלונת הבת באוזני אביה על שהשיא אותה לחתן חסר כוח-גברא. השיר נוצר בקהילה של גולי ספרד בדורות הראשונים שאחרי הגירוש.¹ בצורתו שייך אמנם השיר למסורת שירת ספרד, אבל בתוכנו אין לו כמעט אח ורע בשירה העברית אשר מיעטה לתת פתחון פה לקולות נשיים.

עולות מן השיר כמה וכמה תמיהות: למי נועד השיר? מי השתמש בו ולאיזה צורך? מי היה אמור להזדהות אתו? האם זה טקסט גברי או נשי? האם קולה של האישה משמש כאן שופר למסרים פטריארכאליים, או שהמשורר-הגבר משמש כאן פיתום המשמיע מתוך בטנו קול של אישה? והאם הקול הנשי הזה, הכלוא בתוך טקסט הגמוני, הוא קולה של המסורת או קול החותר תחתיה? פרשנותנו תתפרס על כמה מישורים: ראשית, נציג את השיר כאספקלריה של העולם הריאלי המשתקף בה; שנית, נשתדל לשרטט את ההביטאט החברתי של מי שיצר ומי שצרך אותו; שלישית נשחזר כמה וכמה עולמות טקסטואליים – עממיים וספרותיים, משפטיים ורפואיים, גבריים ונשיים – שהשיר הזה משיק להם, מקביל להם או מבוסס עליהם.

* השיר וגרסה אנגלית של המאמר ראו אור לראשונה בכרך Jonathan P. Decker and Michael Rand (eds.), *Studies in Arabic and Hebrew Letters in Honor of Raymond Scheindlin*, Piscataway, NJ 2007, pp.129-153.

1 על השיקולים שהדריכונו בקביעת זמן השיר ומקומו ראו בנספח.

	בְּתִי, בְּתִי,	מָה עֲשִׂיתָ? כִּי	אֲרִסְתִּיךָ עִם	אִישׁ בֶּן אוֹנִי
	גַּם הוּא יָפֶה,	בְּעַל קוֹמָה!	מָה זֶה כִּי לֹא	רָאִתָּה עֵינַי
	בְּכַבּוֹד דְּמָךְ	עַל שְׁמֹלְתְךָ,	גַּם בְּבַתּוֹלְךָ	שְׁמַחְתִּנִּי?
	אָכֵן אֶפְחַד,	אוּלַי שְׁטִיתָ?	אִם כֹּה עֲשִׂיתָ –	חָלְלִתָּנִי
5	דִּינְךָ בְּאֵשׁ	לְשֵׁרוֹף אוֹתְךָ,	אִם תּוֹךְ בֵּיתִי	בְּזִיתָנִי!
	אָבִי אוּבִי,	אָבִי אוּי בִּי,	עַל לֹא חָמַס	קָלְלִתָּנִי
	הַמְצַאֲתָנִי	אֶל אִישׁ סָרִיס	וּכְרוֹת שְׁפָכָה	הַשְׁכַּבְתָּנִי
	הַפְּשִׁיטָנִי,	רָאָה יוֹפָי,	הַנִּיף יָדוֹ	עַל מְטֹמוֹנִי
	הַתְּלַבְּנוּ	פְּנֵי כִי לֹא	יְכוּל לָקוּם	בְּפָנַי בְּטָנִי
10	נִרְדַּם עַל צַ-	דּוֹ הָאָחַד,	כָּל הַלֵּילָה	עַל הַיְמִינִי
	וּכְמוֹ נוֹרָן מֶשֶׁ-	פֶּטֶן אַרְוֶה,	נְדָמָה לִי מ-	קָל עֲרֻמוֹנִי
	אֲז אֲבַדְתִּי	אֶת הַשִּׁינָה,	נִשְׁחַר לְבִי	עַם רְעִיוֹנִי
	זְכַרְתִּי אֶת	כָּל אֲהַבִּי,	כָּל בַּחוּרִים	שְׂאֵה־כּוֹנֵי
	לֹא חֲמַלְתִּי,	לֹא רַחַמְתִּי,	עַל עֲנָשָׁם, עו-	נֶשׁ גּוֹפְנִי
15	כִּי יָרַאתִי	לְכַבֵּד אָבִי,	גַּם גְּדַרְתִּי	אֶל צַמְאוֹנִי
	עֲבַרְתִּי עַל	כָּל מְדוּתִי,	נִשְׁמַרְתִּי לְךָ-	אוֹת בְּקִלוֹנִי
	עֵתָה מָה זֶה	גָּמַל הָאֵל	לְצַנִּיעוֹתִי	וּלְרַעֲבִנִי -
	לְנַפּוֹל תּוֹךְ רַךְ-	שֶׁת הָאֶחָד,	לוֹמֵר אַחַר	הַשְּׂגִילָנִי?
	מָה זֶה כִּי זֶה	נִבְזָה רְזוּה	לֹא שֵׁם רֵאשׁוּ	אֶל תּוֹךְ גְּנִי?

1-5 דברי האב. 1 בן אוני – גבר בעל אונים, על-פי בר' לה, יח. / 3 שמחתיני – רוצה לומר: לא שמחתיני. / 5 דינך באש – במקרא דין הנערה שלא נמצאו לה בתולים הוא סקילה (דב' כב, כ-כא). 6-31 דברי הבת. 6 על לא חמס – יש' נג, ט. / 7 וכרות שפכה – דב' כג, ב, ורש"י מפרש: "שנכרת הגיד (אבר המין) ושוב אינו יורה קילוח זרע אלא שופך ושותת ואינו מוליד". / 9 לא יכול לקום – על-פי "ישען על ביתו ולא יעמד, יחזיק בו ולא יקום" (איוב ח, טו). בספרות השו"ת משמש הפסוק לתיאור אימפוטנציה. ואולי יש כאן משום לעג לחתן ש"תשש כוחו כנקבה" על דרך הכתוב: "לוא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים היא ליי" (בר' לא, לה). / 11 נו"ן משפטן ארוך – וכמו הנו"ן הסופית במילה "משפטן" (במ' כז, ה) הנכתבת באות גדולה מן הרגיל, והכוונה כאן לצורת אבר מינו. על נו"ן זו נדרש: "ויקרב משה את משפטן (של בנות צלפחד) – ן' גדולה, לפי שאמר משה: והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתי (דב' א, יז). אמר הקב"ה: אליך ולא אלי, בתמיה! חייך, אני מעלים ממך דבר שהנשים יודעות כן, שנאמר: כן בנות צלפחד דוברות (במד' כז) [... ויערמןן [... ויחמו הצאן אל המקלות" (בר' ל, לז-לט). / 12 נשחר – על-פי "עורי שחר" (איוב ל, ל). / 16 עברתי על כל מדותי – התאפקתי בניגוד לטבעי, על דרך "מעביר על מידותיו" (בבלי, תענית כה ע"ב). / 18 הוואחד – ההשלמה על-פי המשקל וההקשר, ושיעור הדברים: שתי מכות ניחתו עליי – לא די בזה שנפלת ברשתו של סריס ונשארתי בבטולי, עתה נאמר עליי ששכבתי עם אחר ואינני בתולה. שתי המכות הן גמול מעוות לשתי הצדקות מן הטור הקודם – צניעותי ורעבונני. ואולי יש להשלים – החושך.

20	אם כשופים לִפְרִים אֵין השְׁכּוּרִים וְדַאי כְּשׁוֹ- שְׁלֵא יִשְׁמַח	שְׁנַעְשׂוּ לוֹ, לוֹ הִזְקֵן — מִתְאַדְמִים — פִּים נַעְשׂוּ לוֹ, עַם רוֹב יוֹפִי,	אוֹ נִסְתָּרִם, וּלְזֶה פְּאוֹת זֶה נִהְפֵּךְ יָךְ- מְרוֹב קְנָאָה גַם לֹא יִשְׁתָּה	אוֹ שְׁכַרְנִי? זְקֵן עָנִי קִי לְבָנִי שְׁקִנְאוּנִי מִמְעֵינִי
25	אֲז שְׁבַתִּי אֶל הִנֵּה אָשׁוּב אֶשְׁלַח יָדִי שְׁלַחְתִּי אֶת מִצְאָתִי כִּיס אֲז הַשְּׁבַרְתִּי אֶמְרָתִי אֲז:	לְכִי לֹמֵר: לְרֹאוֹת יֵשַׁע אֶל סַמְנִי, יָדִי לְרֹאוֹת, בְּכִלֵי אוֹזֵן, גַם קְדַרְתִּי, ”אֶבְד נִצְחִי,	”אֶכֶן יֵשׁ תִּקְ- בְּמִלֵּאת כִּישׁוֹף אֶרְאֶה סִמָּן מִשְׁשֶׁתִּי נ- בְּדַמוֹת כִּיסוֹ אֶכֶן שְׁמָה גַם תּוֹחֵלְתִי	וְהַ בְּזַמְנִי וַיְמִי עוֹנִי שְׁיִנְחֵנִי.” פַּח בִּימִנִי שֶׁל סַחְרָנִי הַחֲזַקְתִּנִּי עַם צְבִיוֹנִי!”
30	בְּתִי, בְּתִי, אֶרְאֶה נִקְמָ- כְּמוֹ נִבֵּל	הַתְּנַחְמִי, תֵּךְ מִמְּנוֹ, אֶפְחִידְנוּ,	יִמַּח זְכָרְם אוֹי לוֹ כִּי נ- בְּמִקּוֹם שׁוֹמֵו	שְׁרַמּוּנִי פַּל בְּחַרּוּנִי רֹאשׁ גַּם רוֹזְנִי

20 שכרני — שיכור. / 21 לסריס אין לו הזקן — כלשון התלמוד: "וסימני סריס הם: כל שאין לו זקן..." (בבלי יבמות פ ע"ב). זקן עני — כנראה: מדולדל. / 22 ירקי לבני — בגוונים חולניים; כמו צבעי הנגעים (ויקרא יג-יד). / 25 בזמני — בחיי, או כשיעבור זמן הכישוף. / 26 וימי עוני — ימי פורענות, על-פי איוב ל, טז, כז. / 27 לסמני — מלשון דברי הרמב"ם: "ובית הערווה כולו מקום סימנין" (משנה תורה, נשים, הלכות אישות פרק ב, הלכה יז). שינחני — שידריכני; אולי שימוש היתולי ב"גם שם ירך תנחני" (תה' קלט, י). / 28 נפח — נפירות. ל"נפח" במשמעות שק האשכים ראו בשיר "אין רן כך" מאת אברהם הברדשי: "נפֵךְ תְּמוֹל כְּמִרוֹחַ אֶשְׁכֶּךְ" (אוריה כפיר, "על הרון ועל האון: שיר האזור 'אין רן כך' מאת אברהם הברדשי, מחקרי ירושלים בספרות עברית כו (תשע"ג), עמ' 64). אבן סינה מדבר על "נפח" באבר המין הזכרי: "ולפעמים ינפח עמו האבר ותחדש נפח הכיס ועור הביצים" (הקאנון לאבן סינא, בתרגום נתן המאתי, נאפולי רנ"ב, ספר ג, אופן יד, מאמר רביעי, פרק ח). אבן זבארה שהיה אף הוא רופא מזכיר "נפח" בהקשר של שלפוחית השתן (ספר השעשועים, פרק ט, יב; בתי הנפש, טור 38). / 29 כיס — שק אשכים אחד (ולא שניים), כלשון ר' ישמעאל: "אם יש לו שני כיסין, יש לו שתי ביצים; אין לו אלא כיס אחד, אין לו אלא ביצה אחת" (משנת בכורות, פרק מ משנה א). וכן בדברי הרמב"ם: "המוימן הפוסלים באדם (מעבודת המקדש) [...] מי ששתי ביציו בכיס אחד" (משנה תורה, עבודה, הלכות ביאת המקדש פרק ח, א, ח). בבלי אוזן — שק אשכים, כנראה, ריק. המונחים האנטומיים "כיס" ו"אוזן" מופיעים בהלכות שחיטה פרק ח הלכה א לרמב"ם: "ובצד ימין ממנה [מן דְּיֵאָה] כמו אוזן קטנה [...] ויש לה כמו כיס בפני עצמה והיא בתוך הכיס". כיסו של סחרני — ארנקו של רוכל. סחרני — סוחר, מלשון "לא בסחרנים ולא בתגרים" (בבלי, עירובין, דף נה ע"א). ופירש שם רש"י: "סחרנין — מחזירים בעיירות". / 30 השברתי... החזקתני — על-פי יר' ח, כא. שמה — שיממון ותימהון. / 31 אבד... תוחלתי — על-פי איכה ג, יח. צביוני — צבי במובן יופי, כמו למשל ביח' ז, כ. כ. 32-39 דברי האב. 34 אפחידנו — ההשלמה על-פי המשקל וההקשר.

35	אֲשֶׁלִיכְהוּ, "נָבֵל, סָרִיס מִי הַשִּׁיאָף אֶל תּוֹסֵף עוֹד וְלָךְ בְּתִי	אֶכְלִימְהוּ, וּכְרוֹת שִׁפְכָה, קָחַת בְּתִי? לְרֹאוֹת בְּפָנַי אֶתְּן גָּבֵר,	בוֹז מִשְׁפָּחוֹת וַחֲדָל אִישִׁים עַל מַה זֶה כִּי בְתִי מִסְתּוֹ- גָּבוֹר חֵיל,	יְחִיתָנִי? גַּם מִסְכְּנִי: רְמִיתָנִי? כִּי וַצְּפוּנִי! אִישׁ כְּמוֹנִי!
40	אָבִי, לְבִי, מְצֹאתִי חֵן	תוֹךְ עֵינֶיךָ כִּי	נַחֲמָתָנִי.	

35 בוז משפחות יחיתני – איוב לא, לד, ופירש ראב"ע: "והנבזה במשפחות האדמה יחיתני ויפחידני", וכאן מופיע כשאלה, דהיינו, הנבזה כמוהו יפחידני? / 37 השיאך – פיתה אותך. / 36-38 האב לחתן. 38 אל תוסף עוד לראות בפני בתי – על דרך דברי פרעה למשה (שמ' י, כח). / 39 איש כמוני – איוב ט, לב. / 40 דברי הבת. 40 מצאתי... נחמתני – על דרך דברי רות לבועז (רות ב, יג).

2. ההקשר ההלכתי

מצבה של הבת רגישה ופגיעה. היעדר דם הכתולים על שמלתה משמעו אחד בעיני אביה: שזנתה טרם נישואיה. היא פגעה בכבודו ובכבוד המשפחה, ועל כן דינה מוות – האב מאיים לשרוף אותה באש על פי דין (טור 5).² איך תחלין את עצמה מן האשמה כנגד כל הסיכויים? כיצד תגבר על בעלה שבוודאי יכחיש את האשמותיה? איך תשכנע את אביה שיש להאמין למילתה ושלא זנתה טרם החתונה? איך תוכיח שגם עתה, לאחר החתונה – "הודות" לבעלה האימפוטנט – היא עדיין בתולה? כיצד תתגונן מפני הגדרתה כאישה מורדת, המסרבת לקיום יחסי אישות? כפי שיתברר בהמשך, מה שיציל נערה זו במצבה השברירי הוא לא אחר מאשר מצוינותה הרטרורית! היא תוכיח את חפותה באופן מזהיר. היא תישא נאום דבור-על-אופניו שיפגין מומחיות הלכתית (ולא יבחל גם בפריטה על נימות אישיות). השיר יסתיים בהשתכנעות חד משמעית של האב, ובהבטחתו לבטל את הנישואים ולנקום בחתן ובמשפחתו הנלוזה על תרמיתם. אימפוטנציה – או כלשון חז"ל: "ישען על ביתו ולא יעמד, יחזיק בו ולא יקום" (איוב ה, טו)³ – הייתה נושא נוכח מאוד בעולם השיח הלא-ספרותי שבו נוצר השיר. הייתה זו

2 על פי דב' כב, כג, נערה שאיבדה את בתוליה באונס ולא צעקה לעזרה דינה מוות בסקילה. האיום לעונש בשריפה אינו על פי המקרא או ההלכה. למיטב ידיעתנו בתי דין יהודיים בימי הביניים לא הוציאו נשים להורג על חטא ניאוף. האב רומז אולי למנהג פטריארכאלי מקומי של רצח על כבוד המשפחה.

3 כפי שמעיר רוני ויינשטיין, השימוש ב"לשון הנקיה" על דרך הפסוק מאיוב יש בה יותר משמץ של לעג. ראו: רוני ויינשטיין, "אין אונות ושלמות המשפחה בקהילה היהודית באיטליה בראשית העת החדשה", בתוך: ישראל ברטל וישעיה גפני (עורכים), ארוס, אירוסין ואיסורים, ירושלים 1988, עמ' 162. ויינשטיין פירט במחקרו את המחלוקות הלוהטות בין רבני איטליה במאה השש עשרה בנושא אימפוטנציה והמשפחה היהודית.

בעיה שזוגות לא מעטים נאלצו להתמודד איתה, ושהחריפה במיוחד במקרים הרבים בהם פער גילאים גדול הבדיל בין בני הזוג.⁴ הנושא בכללו נדון באופן נרחב בתקופה הטרומ-מודרנית. הוא נלמד על ידי רופאים ומחוקקים, טופל בידי מכשפים ומכשפות, היה מטרה לחצי הסטירה של משוררים, והושם ללעג בטקסים עממיים מסוג ה־charivary. הספרות היפה העברית של ימי הביניים מציעה לנו כמה דוגמאות (ראו בהמשך) של תלונות בנות לאמותיהן (ו/או לאבותיהן) על נישואים חסרי מזל. אבל אף אחת מן הדוגמאות הספרותיות איננה מטפלת בשאלת האימפוטנציה בהקשר משפטי, ואינה מפתחת את הנושא באופן מילולי וגראפי כפי שעושה זאת השיר "בתי בתי". המקום לתור אחר תקדימים ומקבילות למה שמתרחש בשיר הוא, בראש ובראשונה, השיח ההלכתי.

הדיונים של חז"ל באימפוטנציה ובהשלכותיה על נישואין וגירושין הם מועטים ביחס, וברוב המקרים גם אינם מגיעים להלכה פסוקה.⁵ הצייר המרכזי של הדיון הוא שאלת מהימנות האישה. המשנה (נדרים יא, יב) יודעת לספר כי בזמן עבר חכמים האמינו לטענתה של אישה על חוסר הגברא של בעלה; לא זו בלבד שהם כפו עליו גירושין, אלא גם עמדו על זכותה לדמי כתובתה. המשנה מספרת כי בזמן הווה, לעומת זאת, סוברים התנאים שהאישה אינה מהימנה. עמדה לא חלוטה זו נמשכת גם בגמרא (נדרים דף צ"ב – צא ע"ב), בה נמנות עילות שונות שבעטיין יש לכפות את הגבר לגרש את אשתו, אך גם מובאים כמה מקרים של נשים נואפות שביקשו לרמות את בעליהן כדי לקבל את גיטיהן. בין היתר נשאלת השאלה האם יש לקבל את דבריה של האישה שאמרה לבעלה "גרשתי"? רב המנונא מקבל את טענת האישה, מכיוון שלדבריו "חזקה [שאין אשה מעיזה פניה] לשקר" בפני בעלה". לעומתו רבא טוען טענה פרדוקסלית: הוא מכיר בסבלה של האישה, אבל טוען כי דווקא בגלל מצוקתה מסוגלת אישה לשקר, ולכן אין להאמין לה: "תקיף [=קשה] לה מן גברא [=בעלה], מעיזה ומעיזה [לשקר]". בהמשך סוגיה זו (דף צא ע"א) מובא עניינה של אישה שטענה כי בעלה אינו "יורה כחץ" את זרעו, ולכן אינה מתעברת. גם כאן חלוקים רב המנונא ורבא, אלא דומה שהתהפכו עמדותיהם: רב המנונא שפסק קודם לכן לקולא טוען כאן כי כיוון שרק היא, ולא בעלה, יכולה לדעת אם נכונה טענתה או לא, אין לקבל את דבריה.⁶ רבא לעומת זאת, שטען קודם לחומרא, טוען כי במקרה כזה לא הייתה משקרת בפני בית דין, ולכן פוסק שיש לקבל את דעתה. העובדה כי במקרה זה כל אחד מן האמוראים שינה את עמדתו לגבי מהימנות האישה מפגינה את טווח תנודותיה האפשריות של ההלכה.

4 לסוגיית "נישואי קטנות" ראו מאמרו של אברהם גרוסמן, "נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש עשרה", פעמים 45 (סתיו תשנ"א), עמ' 108-125.

5 שני המקורות הרלוונטיים לעניין זה בתלמוד הם נדרים, דפים צ-צא, ויבמות, דפים סד-סה.

6 בדיון מקביל (יבמות דף סה ע"א) גורס גם רב אמי שנאמנים דברי האישה שאמרה כי בעלה אינו "יורה כחץ". והשוו גם: "ולמה היא נאמנת בטענה זו, מפני שהיא מרגשת אם יורה כחץ או לא יורה; והוא אינו מרגיש" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק טו, הלכה י).

העמדה האמביוולנטית של התלמוד היא זו שאפשרה כנראה את ריבוי הדיונים והפסיקות הסותרות אודות אימפוטנציה וגירושין בספרות השו"ת בימי הביניים ולאחריהם. במהלך הדורות היטלטלו פוסקי הלכה בין עמדות שונות, למן הטלת ספק גורפת בעדות האישה, דרך הבעת אמפתיה (ולו קלושה) למצבה האומלל, ועד לכפיית גט על הבעל. שאלות משאלות שונות הנחו את הרבנים בפסיקותיהם: במי יש לתלות את ה"אשם"? האם בגבר לבדו, או שמא באשתו? ומה מידת חומרת המצב? האם ניתן לקוות שכעבור זמן יתהפך המצב לטובה? היש תקווה להריון? וכמה זמן על הזוג לחכות עד שיתברר אם המצב הפיך אם לאו?⁷ הייתכן שהבעל סריס? ואם כן, האם הוא סריס מטבע ברייתו או שסורס ביד אדם? ומה מהות הבעיה? האם אין לו כוח גברא או שמא "אינו יורה כחץ"? האם יש לכפות את הבעל לגרש את אשתו? או אולי ישאירנה וישא אישה נוספת עליה? ואם גרשה, האם היא זכאית לקבל את דמי כתובתה? גם כן, השאלה שהטרידה את החכמים מעל לכל השאלות האחרות הייתה שאלת מהימנות האישה. קשיים הלכתיים התעוררו כאשר הבעל הכחיש את האשמות האישה. מניין שהגבר בכלל אימפוטנט? למי יאמין בית הדין, לאישה או לבעל? האם מניעה לבקשת הגט הינם טהורים? האם ייתכן שאישה תעליל על בעלה? הייתכן ש"נתנה את עינה באחר"? האם תעז לחזור על ההאשמה גם בנוכחות בעלה? היש אישה חצופה דיה שתעליל על מום בעלה באוזניו? למן סוף המאה השתים עשרה פסקו רבנים אשכנזים (ולאחר מכן גם ספרדים) שיש לקבל את עדות האישה ולכפות גט על הבעל האימפוטנט.⁸ לצורך הוכחת עדותה, התובעת הייתה צריכה להצהיר שהיא מוכנה לוותר על דמי כתובתה. נכונות זו לשחרר את האישה מבעלה הבלתי-מתפקד נראית, לכאורה, כהתפתחות לטובת האישה, אבל למעשה היא העמידה בפניה דילמה רצינית: האם תוותר על דמי כתובתה ותישאר גרושה חסרת כל אמצעים, או תעדיף להמשיך בנישואים אומללים שיקנו לה ביטחון כלכלי? במה תבחר, להישאר ללא כסף או ללא פרי בטן? והייתה גם מכשלה נוספת: אישה שהתעקשה לצאת עם כתובתה נחשדה בניאוף, ומכאן גם בחוסר מהימנות; ואם אינה מהימנה – הרי שאינה זכאית לגט מלכתחילה. אם בחרה האישה בסופו של דבר להישאר נשואה לסריס, הייתה זו בחירה בקטנה שבין שתי הרעות החולות.⁹ ספרות השו"ת רוויה בתילי תילים של פרשיות מסועפות וטרגיות, שמאחורי כולן עומדת האימפוטנציה של הגבר. דוגמה אחת לכך במקרה הבא שהונח על שולחנו של הרא"ש:¹⁰

- 7 התלמוד קובע פרקי זמן הנעים בין שנתיים ומחצה לעשר שנים (יבמות דף סד ע"א). בשו"ת פרק הזמן הוא בדרך כלל עשר שנים. במאה השש עשרה רבנים אחדים פסקו פחות מכך. ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 163, הערה 30.
- 8 לסקירה היסטורית של הנושא ראו: אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 415-421.
- 9 ראו; ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 164, הערה 32.
- 10 שו"ת הרא"ש, כלל לב, סימן י. הרא"ש (ר' אשר בן יחיאל) נולד באשכנז באמצע המאה השלוש-עשרה. לימים שימש אב בית הדין וראש הישיבה בטולדו.

ראובן שהיה נשוי לדינה, והיתה רוצה לתבוע ממנו גט, לפי שאין לו גבורת אנשים ושישי לו סימני סריס. וכראות ראובן שהיתה מביישתו בטענות הללו, כעס עליה ואמר לה בפני עדים שזנתה תחתיו.

הדמיון בין המקרה המוצג בשאלה ההלכתית לבין השיר שלנו בולט לעין. בשני המקרים מעידה האישה על סימני הסריס של בעלה, ובשני המקרים היא מואשמת בניאוף. ניסוח השאלה מעניק ייצוג שווה לכל אחד מהצדדים, אך דומה שהוא נוטה יותר אל עמדת האישה, "דינה",¹¹ שרק הבושה והכעס של בעלה, "ראובן", הביאו אותו לטפול עליה את ההאשמה בניאוף. לעומת המתרחש בשאלה ההלכתית, בשיר עצמו לא ניתן כל פתחון פה לחתן, אך דומה שניתן לשחזר את קו ההגנה שלו מדברי האב, וביתר שאת מדברי הבת. החתן יכול היה לטעון, למשל, כפי שטען האב בשיר, וכפי שטען "ראובן" בשאלה ההלכתית, שהעדר דם־הבתולים על שמלתה אכן מלמד כי "שְׁטָתָה" לפני נישואיה (טור 4). לחילופין יכול היה החתן לטעון שהבעיה הגופנית שלו נבעה מכך שהשתכר בליל החתונה (טורים 43-44), או מכישופים שהוטלו עליו (טורים 45-46). כפי שמצאנו בכמה וכמה מקרים בספרות השו"ת וכפי שמראה רוני ויינשטיין בהקשר ליהודי איטליה במאה השש עשרה, אִמְתָּלַת הכישוף הייתה נפוצה אצל גברים שביקשו לשכנע את בית הדין שבעיית האין־אונות שלהם זמנית בלבד.¹²

הכלה הצעירה שבשיר מוצאת אולי, לרגע קט, נחמת־מה באפשרות הכישופים, אך היא עשויה לדעת שבמקרה כזה עלול בית הדין לדחות את פסק הדין עד שהכישוף יפוג ושבני הזוג יוכלו שוב לנסות את מזלם.¹³ אולי בשל כך היא ממהרת לבצע בחתנה בדיקה אנטומית של ממש (ואף נוקטת במונחים רפואיים־הלכתיים, כגון "סימנים"): כשבעלה נרדם, היא שולחת מייד את ידה "אֶל סְמָנֵיו" (טור 27). הדחיפות שלה נובעת אולי גם מן החשש, שמא, בבית הדין, יתלה בעלה את האשם בה: בסירובה לשתף פעולה בעת המעשה, או אף במבנה האנטומי שלה. כך למשל קרה במקרה ההלכתי הבא שבו האישה "טוענת [בפני בית הדין] על בעלה כי אין לָאִישׁ גבורתו", והבעל "טוען כי היה לו גבורת אנשים, אך היא בועטת בו וגורמת שאינו יכול לבעול".¹⁴ מקרה אחר מספֵר על "ראובן שנכנס לחופה עם דינה ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ, והוא היה אומר כי היתה אטומה וצריכה פתיחה באזמל".¹⁵

11 בספרות ההלכתית מקובל להשתמש בשמות בניו של יעקב כשמות גנריים. השימוש התכוף בשם דינה בהקשרים מיניים נובע, להערכתנו, מתפיסת חז"ל שראו בדינה המקראית "יצאנית" (מדרש אגדה [בובר], בראשית, וישלח, פרק לד, סימן ב).

12 ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 168-169. וראו גם שו"ת בנימין זאב, סימן קכו; שו"ת מבי"ט, חלק א, סימן רסו.

13 במקרה מן המאה השש עשרה הציעה משפחת הכלה לחכות עד שיפוג הכישוף, או לחילופין להבטיח שהאישה תקבל גט ואת דמי כתובתה, וזאת על סמך עדותן של נשים שימנה בית הדין לבחון את בני הזוג מקרוב. ראו: ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 168-169. וראו גם גרוסמן, חסידות ומורדות (הערה 8), עמ' 419-420.

14 שו"ת בנימין זאב, סימן קכו.

15 שו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו.

הרחיפות של הבת להוכיח את המום של הבעל עשויה אולי להיות מוסברת גם מכיוון אחר, שכן בית הדין עלול להתיר לבעל לשאת אישה שנייה. כך קרה במקרה הבא:

ראובן שנשא אשה בתולה ונשבע לה שלא ישא אשה אחרת עליה כמנהג. ושהתה עמו ג' שנים, ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ. הוא אומר שהעיכוב הוא מצדה שאינה מניחתו לבוא עליה, והיא אומרת שאינה חפצה בו לפי שאין לו גבורת אנשים ורוצה להתגרש.

מקרה זה הובא לפני ר' דויד בן זמרא, ראש בית דין במצרים במאה השש עשרה. לא זו בלבד שהוא התעלם ממצוקתה של האישה, אלא שלבו נטה לגמרי אחר הבעל. בתשובתו פסק הרב כי עדות האישה על בעלה אינה מהימנה (ולכן אינה יכולה להיות עילה לכפיית גירושין). הוא חשד בה שהיא סתם מסרבת "לשמשו", ולכן התיר לבעל לשאת אישה שנייה על פניה, אישה שתאפשר לו קיום מצוות פרו ורבו. לדעת הרב, חרם דרבנו גרשום בטל ומבוטל כאן, כיון שהאישה היא זו האחראית לכישלון בחדר המיטות.¹⁶

קשה לא פחות היה המקרה הבא שבו אישה ביקשה גירושין כיוון שלדבריה "בעלה ישען על ביתו ולא יעמוד מחמת חולי כבד שהיה לו", והוא "בְּטָל [כלומר, נכה] לגמרי מחצי גופו [ומטה] ואפילו הרופאים "נתיאשו ממנו". תשובתו של הרב מאלפת: "אם "אמרה [...] שיש לו ריח הפה [...] [ותלונה זו תתברר כוודאית], כופים אותו לגרש, אפילו בשוטים". אבל בטענת "ישען על ביתו" – "ראוי לְדַבֵּר על לב האשה לרצותה [...] [וודאין] שאין להרהר בשום צד כפיה".¹⁷

אם זה גורל אשתו של גבר שהוא "בטל לגמרי מחצי גופו [ומטה]", מה יהיה גורל הנערה בשיר שלנו שנישאה ל"איש בן אוני", "יפה" ו"בעל קומה" (טורים 2-3)? הרי מראהו רב-האונים עלול להטות את בית הדין לטובתו. שפר גורלה של הבת מן השיר שהרי אביה, לכל הפחות הוא, משתכנע שהצדק איתה. הוא אינו מעלה כלל על דעתו "לדבר על לב" הבת כדי לרצותה, אלא מבטיח לה גירושין מהירים (ונישואין לגבר אחר, ראוי, "גבור חיל", טור 39). את זעמו מפנה האב למשפחת החתן על מעשה הרמייה ("ימח זכרם שרמוני", טור 32), הוא מקלל את החתן הצעיר ("נבל, סריס וכרות שפכה וחדל אישים, גם מסכני", טור 36), ואף מאיים לנקום בו ("אראה נקמתך ממנו... אפחידנו... אשליכהו, אכלימהו", טורים 33-35).¹⁸

16 שו"ת רדב"ז חלק א סימן רס. ז'ורז' דובי, ההיסטוריון של ימי הביניים האירופיים, מציין מקרה של צעיר חסר ניסיון אשר לא זו בלבד שפגע באשתו הצעירה פגיעה גופנית אנושה, אלא קיבל לאחור מכן היתר מהאפיפיור לשאת אישה שנייה. George Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago 1994, p. 26.

17 שו"ת דברי ריבות, סימן תב.

18 יום טוב עסיס מציין כי לפעמים משפחת הנערה השיגה את הסכמת הבעל לגירושין בדרכים ש"אינן מקובלות". במקרה אחד היו מעורבות שתי כנופיות של גויים שנשכרו כדי "לטפל" בבעל, ותקפו אותו במכות ובסכין. ראו: Yom Tov Assis, "Sexual Behavior in Mediaeval Hispano-Jewish",

לא זה היה המקרה של נערה צעירה אחרת, בת שתים עשרה בלבד, שהוריה רק הוסיפו על סבלה. המקרה של נערה זו תואר בפרטי פרטים בשאלה שנשלחה במאה השש עשרה לר' משה מטראני, המבי"ט, מדרמשק אל צפת:¹⁹

שאלה ילמדנו רבינו: בחור נשא בחורה בתולה ואיש לא ידעה בת י"ב שנים. ובלייל החופה לא יכול לה, וחששו לכשפים, והוציאו הוצאות על זה ונתארך כמו חדש וחצי. ויהי בבקר, ופרשו השמלה לזקני העם להראות בתולי הנערה, ומחמת הביאה נמצאת מקום ערותה מבית ומחוץ פצע וחבורה ומכה טריה. והוצרכו נשים לרפאתה, ונמשכת ברפואתה כמה ימים. ואח"כ, כשהיה רוצה הבחור לבוא עליה, צעקה הנערה וכל פעם ופעם בשעת תשמיש ככה. והיה מכה בה מכות אכזריות, דבר גוזמא כשבויות חרב, ותיטב בלב הנערה לסבול כל ההכאות האלה מלסבול[...]. הצער והענוי אשר היה מענה אותה בתשמיש [...] ונמשכה בצער וענוי כזה כמו ששה חדשים. ותמיד אבי הנערה ואמה היו חושבים שאמת הנערה היתה מורדת לתשמיש, והיו מוכיחים אותה ומוסיפים להכותה. עד שנתגלה הדבר באמתלאות וראיות ברורות [...] וגם מפי הנערה, שסבת צעקתה היתה מאתו, כי היה בא עליה באין אונים ואמיץ כח, ובזה היה מענה אותה שלא מדרך העולם בפני[ם] שונים – חיכוך ומיעוץ וכתות וכדומה למלאה תאותו, ולא היה שוה לו כי אין גבורות[ם] אנשים בו, "ישען על ביתו ולא יעמד". והנערה בתחלה, בהיותה צנועה תמימה בירכתי ביתה, לא ידעה בשכבה ובקומה, ועתה כאשר דברו עמה נשים רחמניות לידע מה טיבה נתגלה היות כי אין גבורת אנשים בו [...].

ה"נשים הרחמניות" המוזכרות בשאלה ההלכתית (הנקראות במקומות אחרים גם בשם "נשים יקרות"), קשורות להיזקקות של בית הדין לעדותן של נשים, לא דווקא מחיק המשפחה, בכל הקשור למצוות פרייה ורבייה בכלל ולתפקודו של הגבר בפרט.²⁰ בשיר שלנו, לעומת זאת, לא זו בלבד שהכלה הצעירה פורשת נאום הגנה עצמי ארוך, אלא היא אף מתייצבת במקומן הסמכותי של אותן "נשים רחמניות", ומעידה במו-פיה על מצבו של בעלה. לאור המקרים המקבילים מספרות השו"ת המספרים על המכשלות הרבות שעמדו בפני נערות שביקשו להיחלץ מנישואין לגבר אימפוטנט, קשה שלא להתפלא על הפתרון ה"קל"

Society", in Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds.), *Jewish History; Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, p. 36, note 71. בשו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו, מוזכר מקרה שהתגלגל עד לבית דין מוסלמי שדן את החתן למאסר, ממנו לא יצא אלא לאחר תשעים יום וכספים מרובים ששילם למשפחת הכלה. ראו גם ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 165.

19 שו"ת מבי"ט, חלק א, סימן רסז.

20 השו"ת "ראובן שנכנס לחופה עם דינה ולא יכול לבוא עליה כדרך כל הארץ [...] ועל זה העמיד ראובן ב"ד וגבו עדות נשים יקרות על הענין הזה" (שו"ת בצלאל אשכנזי, סימן טו). ראו גם ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 170-171. "במליצת עפר ודינה" (הערה 36) נאמר שלאחר ליל הכלולות הורי הכלה מציגים את שמלת הנערה לעיני נשים, "כי דרך נשים הוא, וכן יעשה במקומינו" (שו"ת 309-310).

שניתן למשבר המשפחתי בסוף השיר שלנו. הנאום של הבת והתגובה של אביה מעוררים שאלות רבות: כיצד זה שעדותה של הבת נתפסת בידי אביה כמהימנה לחלוטין? מדוע לא ניתן לחתן הצעיר כל פתחון פה? מדוע ממחר האב לתבוע גירושין רק על סמך מילתה של הבת וללא כל עדות נוספת? מניין שאבה הנערה את הידע הנרחב ברפואה ובמשפט? מניין לה המינוח התלמודי והתחכום ההלכתי? כיצד ניתן להסביר את האינטימיות הרבה בין האב לבתו בענייני מיניות? ובכלל, איפה אימא?

3. קול נשי, אינטרטקסט גברי

היכולת המרשימה של הבת להגן על עצמה מניחה דרגה לא מבוטלת של ידע ולמדנות. מהיכן רכשה כישורים אלה? כפי שטוענת סוזאן שיבנוף (Schibanoff), נשים בימי הביניים ובתקופה הטרומ מודרנית עסקו בקריאה, אם לא באמצעות העין, הרי לפחות באמצעות האוזן.²¹ אותן נשים, "קוראות של האוזן" (aural readers), הקשיבו (או צותתו) לדרשות, לשיעורים ולשיחות של הגברים בסביבתן – אבות, בעלים ורבנים. עדויות המספרות על נשים אורייניות-למחצה אלו מופיעות במקומות שונים בספרות העברית (והגברית) מימי הביניים.²² כזו היא, כפי הנראה, גם הבת בשיר שלנו. רק המודעות שלה לקשיים ההלכתיים הניצבים בפניה, ובמיוחד לשאלת מהימנותה, כמו גם הבנתה העמוקה כי חייה נתונים בסכנה – יכולות להסביר את ההתגייסות שלה למסע השכנוע בפני אביה, מסע המגלה בקיאות מפתיעה בספרות התלמוד, המדרש וההלכה.

ניכר בה, למשל, שהיא בקיאה בסוגיה התלמודית הדנה בשאלה אם סריס מסוגל להוליד אם לאו,²³ כמו גם בדברי הרמב"ם כי "בית הערווה כולו מקום סימנין".²⁴ היא גם מכירה את "סימני הסריס" הנמנים בתלמוד, וביניהם זה "שאיין לו הזקן".²⁵ מכיוון שלבעלה יש זקן, גם אם דליל, היא תרה אחר סימן נוסף ושולחת יד למבושיו, שם היא מוצאת "כיס" ו"נפח". תיאור הנערה את שק האשכים ככיס הנפוח מצד אחד וריק מן הצד השני מגלה היכרות עם הפגמים הגופניים המוזכרים בספרות ההלכה. בין המומים הפוסלים כהן מלשרת בקודש אנו מוצאים למשל את "מי שאין לו אלא ביצה אחת אע"פ שיש לו שני כיסין, ואת] מי ששתי ביציו בכיס

21 ראו: Susan Schibanoff, "Taking the Gold Out of Egypt: The Art of Reading as a Woman", in Elizabeth A. Flynn and Patrocínio P. Schweickart (eds.), *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Baltimore 1986, pp. 83-106

22 ראו: טובה רוזן, ציד הצבייה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב תשס"ו, עמ' 207.

23 יבמות, דף סה ע"א.

24 משנה תורה, הלכות אישות, פרק ב, הלכה יז.

25 יבמות, דף פ ע"ב. ראו גם: משנה תורה, הלכות אישות, פרק ב, הלכה יג.

אחד²⁶. מוזר יותר הוא השימוש שלה במושג "כיס בלי אוזן" (טור 29), הלקוח מהלכות שחיטה של הרמב"ם בהקשר לריאות הבהמה.²⁷ השימוש במונח המדויק "נפח" לתיאור שק האשכים מגלה את בקיאותה בתחום ידע נוסף, תחום הרפואה. המילה "נפח" מופיעה בהקשר לאיבר המין הגברי במקומות מגוונים, ביניהם התרגום העברי של ה"קאנון", ספר הרפואה המפורסם של אבן סינא.²⁸ בהנחה שזה לא המגע הראשוני עם איברי המין הגבריים, ברור שהשימוש שלה (מדויק יותר או פחות) במונחים רפואיים והלכתיים נובע מההיכרות הספרותית שלה עימם. לא פחות מתוחכם הוא השימוש שלה באלוזיות מן המקרא והמדרש, במיוחד כאשר היא משתמשת בהן לתיאור איבר המין של בעלה. הביטוי "מקל עֲמוֹנִי" (טור 11), למשל, מרמז לדרך הפלאית שבה יעקב ייחס ועיבר את צאן לבן באמצעות "מקל לבנה לח ולו וערמון" (בר' ל, לז). האם זו אלוזיה תמימה בלבד? כלום הבת מרמזת באמצעותה שאיבר המין של בעלה הוא בעצם "מקל", כלומר שאין בכוחו לתפקד ולהוליד אלא בדרך נס? אלוזיה מקורית ומפתיעה עוד יותר מופיעה ברישא של אותו הטור, שם מתואר אותו "מקל" "כִּמוֹ נוֹן מְשֻׁפָּטָן אָרוֹךְ". דומה כי להקשר המקראי של המילה "מְשֻׁפָּטָן" – הלא הוא סיפור בנות צלפחד (שתבעו את נחלת אביהן המת; במד' כז, ה) – יש משמעות מכרעת לשירנו. הביטוי "נוֹן מְשֻׁפָּטָן אָרוֹךְ", המדמה, כאמור, את איבר המין של הבעל, נתלה בכך שלנו"ן הסופית של המילה המקראית הזו יש סימן היכר גראפי יחיד במינו בתנ"ך כולו: היא גדולה ומודגשת באופן בלתי רגיל. מה פשר ההדגשה המיוחדת של נו"ן היחס הזו? לפי המדרש, הדגשה זו באה לסמן למשה כי זה המשפט שלהן, של בנות צלפחד, ולא שלו: "אמר הקב"ה [למשה]: [...] חייך, אני מעלים ממך דבר שהנשים יודעות כן".²⁹ ניצחונן במשפט מלמד אפוא, על פי המדרש, על בקיאותן המשפטית הרבה, שעלתה אפילו על זו של משה. גם התלמוד מדבר בשבחן של בנות צלפחד, ובמיוחד על כוחן בהלכה: "חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן".³⁰

האם האלוזיה המתוחכמת למשפטן של בנות צלפחד מרמזת על הבקאות המשפטית של הבת בשיר שלנו? האם היא יודעת משהו שנעלם מעיני אביה? האם היא נועדה לרמוז שגם היא "חכמנית" ו"דרשנית"? האם חמש בנות צלפחד הן המודל הפמיניסטי שלה?

26 שם, הלכות ביאת המקדש, פרק ז, הלכה ח.

27 "ובצד ימין ממנה [מן הריאה] כמו אוזן קטנה [...] ויש לה כמו כיס בפני עצמה והיא בתוך הכיס" (משנה תורה, הלכות שחיטה, פרק ח, הלכה א).

28 הקאנון לאבן סינא תורגם לעברית באיטליה במאה השלוש עשרה על ידי נתן המאתי. על "נפח" ראו עוד לעיל בביאור לשיר, טור 28.

29 יהודה דוד איזוענשטיין, אוצר מדרשים: בית עקר למאתיים מדרשים קטנים ואגדות ומעשיות, ניו יורק 1915, עמ' 433.

30 בבא בתרא, דף קיט ע"ב. על פי הגמרא, הצדיקות שלהן נובעת מכך שדחו את נישואיהן עד שתמצאנה בעלים הגונים וראויים להן.

4. עולמו של השיר

אזכור משפטן של בנות צלפחד (והאינטרסקסטים המשתלשלים ממנו) מעלה על הדעת את האפשרות לקרוא את השיר כהליך משפטי, או ליתר דיוק, כסימולציה של הליך כזה. האב והבת עורכים כאן בעצם מעין "חזרה גנראלית" על מערכת הטוענים שאותם עתידה הבת להעלות בבית הדין כבואה לבקש את גטה.³¹ ההנחה היא שאם הבת תצליח לשכנע את אביה היא תהיה מסוגלת לעשות זאת גם מול הדיינים. במשפט מבוים זה הנערה מבצעת שלל תפקידים: היא האישה המואשמת בניאוף, היא עדת ראייה (כמו "הנשים הרחמניות" שנזכרו לעיל), והיא טוענת רבנית מוכשרת המשמשת כסניגור (לעצמה) וכקטגור (לבעלה) גם יחד. תשובתו החיובית של אביה מייצגת את פסק הדין הנשאף.

על רקע האווירה המקובלת של התעלמות מתלונותיהן של נשים, או הטלת ספק בדבריהן, הרי כאן, בבית הדין המדומיין שבשיר, זוכה האישה שיקשיבו לה ושיאמינו לה. בקריאה כזאת השיר הוא משאלה נשית שהתגשמה. בעולמו המדומיין של השיר, הבת כובשת את לב האב בהפגינה ידע מפתיע ב"חוק האב". דומה כי ב"למדנות האוזן" שלה היא מבקיעה את חומותיהם של מוסדות הלמדנות הגברית, שמהם, בדרך כלל, הודרו בנות מינה.

אבל האם קריאה שכזו איננה בגדר משאלת לב של קורא/ת פמיניסטי/ת מודרני/ת? נשאלת השאלה כיצד נקרא שיר זה בעולמו הממשי של השיר? המקורות התלמודיים והמדרשיים שהמשורר שם בפיה של הנערה הם מקורות גבריים. הרשת הבינ-טקסטואלית הענפה של טקסטים גבריים בשיר יוצא-דופן זה מניחה קהילת לומדים גברית אשר בשבילה הוא התחבר. זוהי הקהילה שאותה אמור שיר זה לברר, ואולי אף להצחיק. המחבר, שלא היה בהכרח משורר מקצועי (ואולי היה תלמיד חכם שהתעיף מלימוד סוגיות תלמודיות הדנות בענייני גיטין), ניסה אולי את ידו בחיבור גרסה מחורזת של סוגיה הלכתית יבשה. אם השערה זו מתקבלת על הדעת, הרי שחיבור שיר כזה וביצועו בהפסקות שבין שיעורים רציניים שימשו כהסחת דעת או אולי אפילו כאתגרת קומית. יתר על כן, שימת טיעונים הלכתיים בפיה של נערה לא מלומדת שכזאת עשוי היה להיכתב כפרודיה, ולהתפרש כך על ידי נמעניו.³²

הקשר האמיץ בין צחוק לאלימות נידון כידוע במסתו של פרויד "הבדיחה ויחסה ללא-מודע".³³ קשר כזה עולה גם בשירנו, אם בציור הגראפי, הסאטירי והאכזרי שבו מתארת הבת את מבושי החתן, ואם באיומי האב להשפילו. נחשף כאן טפח מיחס שרווח בחברות ימי-ביניים וטרום-מודרניות כלפי האימפוטנט אשר זכה לקיתונות של לעג ושל עוינות גם יחד. אימפוטנציה של פרט אחד עוררה פחדו סירוס אצל אחרים (וראו עוד על כך בהמשך). כישלונו

31 האם נשים העירו בבתי דין? ויינשטיין מביא סיפור המתבסס על שו"ת מאיטליה, ובו הלך דיין בכבודו ובעצמו לגבות עדות מאישה במטבחה. ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 171-172.

32 לעניין שפה תלמודית המושמעת בפי נשים לצורך תחבולה הומוריסטית, ראו רוזן, ציד הצבייה (הערה 22), עמ' 203 ואילך. להבנת השיר כסאטירה על אימפוטנציה ראו להלן.

33 זיגמונד פרויד, הבדיחה ויחסה ללא-מודע, מגרמנית רן הכהן, תל-אביב 2007.

העטה בושה עליו-עצמו, וגם על משפחתו ועל חברתו. הלעג לאימפוטנט נתפס כסגולה-שכנגד אימפוטנציה. וכיוון שהלילה הראשון של הנישואים היה אירוע חצי-פומבי, הלעג אף הוא היה מובע באופן פתוח וקולני. שיר כמו זה שאנו עוסקים בו עתה עשוי היה לתת מבע לרגשות גבריים שליליים אשר כאלה. רגשות כאלה עמדו כנראה בבסיס הטקסים הידועים לשמצה של ה-שאריווארי (*charivary*) במערב אירופה.³⁴

גם בעברית היו טקסטים דומים שכיוונו חצי סטירה לכיוונם של אימפוטנטים. אצל עמנואל הרומי מתלוננת אישה צעירה על בעלה האימפוטנט שהוא "כרות שפכה ולא יגש אל אשה", "לחשק לא ישמע ולא יאבה", וכן על הוריה ששמוה "מטרה לחץ מעוף וכותה".³⁵ גם ב"מליצת עפר ודינה" של דון וידאל בנבנשת (ראו להלן) מתואר הבעל האימפוטנט באופן גרוטסקי לעילא.³⁶ דון וידאל זה הוא גם מחברה של איגרת היתולית הקרויה "הלצה" (אותה חיבר יחד עם שניים מחבריו), הנוגעת לענייננו אף היא.³⁷ נמענה הוא חברם אברהם (כנראה אדם ממשי שהשתייך – לסביבתם החברתית) אשר "ביום חתונתו / והלילה אמר לעשות מעשהו / [...] תשש כחו כנקבה", "לא קמה אלמתו הנופלת", "כי נהפך [ל]דונג מזיח [חגורת] חרבך / פטישך פעם, וחצך קשת". הם חוזרים ואומרים כי ביצועיו הדלים מעטים עליהם בושה, כביכול הייתה האימפוטנציה עניין מידבק: "אזי עבר על נפשנו / רוח קנאה לשם פבורנו / כי לא לו / כי אמרנו פן נהיה לבו".³⁸ בכך הם חושפים למעשה את חרדות הביצוע שלהם עצמם.

הפניית חיצו לעג לאימפוטנטים הייתה מקובלת בחתונות יהודיות, וכן בחג הפורים. בשיר חתונה לפורים מאיטליה של המאה השש עשרה מסופר על "איש חמודות [ש]ביום חתונתו [...] לא תקע היתד במקום נאמן". הדובר בשיר מציע לחתן לכתוב גט כריתות תיכף ומייד, ולקרוא לגבר פוטנטי שימלא את מקומו: "הלא טוב ואקרא / לבקיא ויבא / וחסרון ימלא / להותיר ולשבעה".³⁹ בשיר שנכתב בשפה היהודית הקטאלנית-פרובנסלית (כתובה באותיות עבריות ומשובצת במילים עבריות) מאיימת כלה צעירה מתוסכלת לקרוע את כתובתה, ודווקא החתן

34 טקסי שאריווארי רווחו באירופה במשך מאות שנים. הם כוונו בדרך כלל לזיווגים שבהם היה הפרש גילים גדול בין החתן לכלה, ולהיפך. זקנים שנשאו צעירות נחשבו לשטופים בזימה, או לאימפוטנטים, או לשניהם. לפני חתונתם של אלמנות או אלמנים מבוגרים, ובעיקר אם בני זוגם היו צעירים מהם, הייתה חבורת גברים צורחת ומייללת תחת חלונם בליווי מוסיקה רעשנית של משרוקיות וכלי מטבח. ראו: Thomas Pettit, "Protesting Inversions: Charivary as Folk Pageantry and Folk-Law", *Medieval English Theater* 21 (1999), pp. 21-25.

35 רב ירון, מחברות עמנואל הרומי, ירושלים 1957. הציטוטים מתוך המחברת השש עשרה, שורה 124, 195, והמחברת השבע עשרה, שורה 291. וראו דיון ביצירה זו בפרק "קינת האישה" בהמשך מאמר זה.

36 מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת: פרקי עיון ומהדרה ביקורתית, ירושלים תשס"ג. לתיאור הגרוטסקי של הבעל האימפוטנט ראו במיוחד שורות 81-90, 138-147, 325-333 ועוד.

37 נדפסה בירי הוס כנספח ל"מליצת עפר ודינה", עמ' 212-224.

38 הציטוטים משורות 6-8, 44, 54, 34-35, בהתאמה. עוד על הבושה וחרדת הסירוס הקבוצתית המתעוררת מכישלוננו של הפרט, ראו שם שורות 46-48, 86 ועוד.

39 ויינשטיין, "אין אונות" (הערה 3), עמ' 174-175.

הזקן והלא-יצלח הוא זה שמתנדב להביא לה "און בון בחור גבור / קי איל טיידרא אין / מאן אונה הושענא רבה" ("בחור גיבור וטוב, והוא יחזיק בידו הושענה רבה"; כלומר, את אברו ה"מושיע" והגדול).⁴⁰

5. אבות ובנות – ואיפה אימא?

המקבילה התמאטית הקרובה ביותר לשירנו היא כנראה הסיפור המחורז "מליצת עפר ודינה" מאת דון וידאל בנבנשת (ספרד, המאה הארבע עשרה).⁴¹ ניתן למתוח קווי דמיון רבים בין שתי היצירות, לרבות שפע של אינטרטקסטים משותפים. כמו השיר שלנו, בנויה המליצה בחלקה הגדול מדיאלוגים בין אב לבתו, רבים מהם על ענייני מיניות. האם, לעומת זאת, נעדרת לחלוטין מן היצירה, למעט הבלחה קצרה, למחרת החתונה, כאשר הורי הכלה באים לבחון יחדיו את שמלתה. הסיפור מספר על דינה הצעירה שאביה מבקש למסור אותה לעפר, איש זקן "קָשָׁה [ורע] מְעֻלָּים" (שורה 8). הבת, שרואה את הנולד, חוששת שמא אינו של עפר איננו עוד במותניו, ומפצירה באביה שיחזור בו מן הרעיון. כמו הבת בשיר שלנו, גם היא מגייסת את כל כישוריה הלא-דניים והרטוריים; היא מלגלת על מצבו הפיזי של החתן המיועד ומתחננת אל אביה שישא אותה לצעיר, בן גילה. החשש העיקרי שלה הוא שלא תוכל להביא מעפר הזקן ילדים (שורות 155-158). למגינת ליבה, האב אינו משתכנע, אך מתנה עם עפר שאם ייכשל בחדר המיטות יגרש את בתו מייד וגם יעניק לה פיצוי כספי. בליל הכלולות – בדומה למה שקורה בליל הכלולות בשיר שלנו – עפר נוחל כישלון צורב: "וַיִּשְׁכַּב עִפְרָא וַיֵּאֱסֹף אֶל הַמָּטָה רַגְלָיו / וַתְּרַדְמָה גְדוּלָּה נּוֹפֶלֶת עָלָיו" (שורה 298). אבל בניגוד לבת הנחושה והפעלתנית בשיר שלנו, "דִּינָה בְּפֶאת הַמָּטָה שְׁכָבָה לְמַעְצָבָה" (שורות 299-300). למחרת בבוקר, כאשר הוריה, מלווים בקבוצת נשים, אינם מוצאים את הדם על השמלה כמצופה, תולה עפר את האשם בדינה ובביישנותה (ומוסיף כי על כן נהג עימה ברגישות). הדבר חוזר על עצמו גם בלילה הבא. הפעם מאשים עפר את האנטומיה של דינה ("הַנְּעִרָה הַזֹּאת וּמִסְגֵּרָתָה", שורה 353).⁴² האב, שמבין סוף-סוף שעפר רימה אותו, דורש עתה את הגירושין המובטחים.⁴³

40 נדפס על ידי משה לזר, "שירי-חתונה פרובנצאליים-קטאלניים (מאה יד-טו)", בתוך: שרגא אברמסון ואהרן מירסקי (עורכים), ספר חיים שירמן, ירושלים תש"ל, עמ' 164-166. לשיר נוסף ממין העניין ראו גם משה לאזר, "פיוט חתן וכלה", משא לספרות, אמנות ובקורת יא, 9 (1961.3.3; גיליון פורים) [לא מספר עמוד]. להדפסה קודמת של השיר ראו: D. S. Blondheim, *Poèmes judéo-français du Moyen Age*, Paris 1927, pp. 42-43, n.44.

41 הערה 36 לעיל. ראו גם: טובה רוזן, "דינה כמשל: סיפור בשר ודם או דרשת מוסר?" (מאמר ביקורת על המהדורה של הוס, מליצת עפר ודינה והערה 36), פעמים 104 (2005), עמ' 125-134.

42 השווה הערה 15 לעיל.

43 גירושין אלה לעולם לא יצאו לפועל, כיוון שעפר מת ממנת יתר של דג בשם סיקינקור ש"יש לו כח יפה ומסגל / לעורר תאונת המסגל" (שורות 382-383).

נערה נוספת בשם דינה מופיעה בחיבור עברי אחר מימי הביניים, בשם "ספר התולדות". הספר, המתוארך למאה השתים עשרה, עוסק בנושאי גינקולוגיה. הוא משוכלל בפרטים ובהכוונות, ונועד כנראה לסייע למיילדות יהודיות במלאכתן.⁴⁴ השיעורים באנטומיה הנשית ובחכמת המיילדות מופיעים בחיבור בתוך מסגרת דיאלוגית של שיחה בין אב, מומחה בגינקולוגיה, לבין בתו. האב מזוהה כנראה עם יעקב, הפטריארך המקראי, ובתו נקראת במפורש בשם דינה. יש הרבה מן האירוניה בכינוי הנערה הבורה והתמימה שבספר בשם זה שנחרת לדיראון קשור במיניות. כפי שצוין לעיל, "דינה" היה שם גנרי בספרות ההלכה והשו"ת עבור נערות, ובמיוחד במקרים שעסקו בענייני מין.⁴⁵

משאלתן של נשים יהודיות ללמוד על האנטומיה שלהן מנוסח באופן דרמטי בפתיחת החיבור: "ותצא דינה ותבוא לפני אביה ותפול לפני רגליו, ותבך ותתחנן לו לאמר: 'אבי, ראה גם ראה, בנין גופי שפל, נכאה ונלאה, הקרות והלחות מושלים עלי [...]'" (שורות 5-8). קול ממרום פונה אז אל האב ומורה לו לגאול את דינה מבורותה, על אף המבוכה הבסיסית של הסיטואציה: "לבלתי התבייש מהסיר מסווה הבשת מעל פניה" (שורות 16-17). החיבור הרפואי "ספר התולדות" והשיר "בתי בתי" חולקים שניהם אינטימיות בלתי רגילה בין אב לבתו, אינטימיות כה הרוקה עד שאין היא מותרת כל מקום לאם. העדר דמות האם (או כל דמות נשית אחרת) בתוך סיטואציה המזמינה התערבות אימהית, אומר דרשני. במישור הסוציולוגי, שני החיבורים משקפים, ולמעשה גם מגלמים ומעודדים, את התפיסה האומרת שחינוך נשים ומשטור מיניותן הם עניינם של גברים.

6. מה רוצה אבא?

מזווית אחרת, הדיאדה של אב-בת – ומחיקתה של האם – מציעה את עצמה לפרשנות פרוידיאנית. המעתק האדיפאלי – מן האם הפאלית כאובייקט התשוקה הראשון של הבת, אל האב – מתרחש, לפי פרויד, כאשר הילדה מבינה שאמה מסורסת: "המשאלה, שמתוכה פונה הילדה לעבר אביה, במקורה היא אמנם המשאלה לאיבר הזכרות שהאם מנעה ממנה, ושעכשיו מצפה היא לו מן האב". בשירנו, לפיכך, זוהי אימת הסירוס, המשותפת לבת ולאב, המצויה בבסיס האינטימיות שלהם. ופרויד ממשיך: שלילתה של האם, המתחרה עם הבת על אהבת האב, היא שתסלול את דרכה של הבת אל הנשיות, "אבל אין הסיטואציה הנשית חוזרת לתיקנה

44 הספר מבוסס על תרגום או עיבוד לטיני מן המאה השישית, של חיבור יווני מאת סוראנוס (המאה השנייה). ראו: Ron Barkai, *Les infortunes de Dinah: ou la gynécologie juive au Moyen Age*, Paris 1991. וראו גם: Ron Barkai, "A Medieval Hebrew Treatise on Obstetrics", *Medical History* 33 (1989), pp. 107-108.

45 ראו הערה 11 לעיל.

אלא בשעה שתחת המשאלה לאיבר באה המשאלה לתינוק [...] וביתר ייחוד כשהתינוק הוא ילד קטן המביא עמו את איבר הזכרות הנכסף.⁴⁶ הפתרון המוצע בשיר נעוץ אף הוא בכלכלה של תחליפים. אברו של החתן הלא-יוצלח ש"לא יכול לקום" (טור 9) יוחלף בפאלוס הפוטנטי של האב, מגינה ומפרנסה של הבת. אלא שגם זה אינו אלא פתרון ביניים, ואף הוא יוחלף, בבוא הזמן, בפאלוס של חתן מוצלח, רב אונים כמו האב עצמו ("וְלֶךְ בְּתִי אֶתְּן גֶבֶר, גֶבֶר חַיִל, אִישׁ קְמוֹנִי", טור 39), והוא זה אשר בבוא היום יעניק לבת את ה-penis המאוּנה מכול, על פי פרויד, זה של תינוקה הזכר.

עד כאן על הפסיכולוגיה של הבת, אבל – בפרפראזה על שאלתו המפורסמת של פרויד "מה רוצה אישה?"⁴⁷ – מעלה השיר שאלה אחרת: "מה רוצה אב?" מה הם האינטרסים שלו ומה הם מאווייו? תגובתו האלימה של האב כלפי החתן, נכונותו להשתכנע מדברי בתו לבדם, הבטחתו לקבל את בתו חזרה לרשותו עד אשר גבר אחר, גבר כמוהו-עצמו, יימצא (אם בכלל יש גבר כזה בנמצא) – כל אלה מוכיחים שלא זו בלבד שהאב האדיפאלי הוא מושא התשוקה של בתו, אלא שגם היא מהווה מושא תשוקה עבורו. שתי פנטזיות של האב מתממשות בשיר: ראשית, למרות שהשיאה, הבת גם שומרת על בתוליה וגם נשארת בביתו. ושנית, עולה מכאן שאין גבר מבלעדיו שיספק אותה. הטקסט, מבלי לומר זאת בגלוי, מרמז לאי-הרצון של אבות למסור את בנותיהן לגברים אחרים, וזאת למרות תפקידם הפטריארכאלי המוצהר של אבות, להשיא את בנותיהן. אי-רצונה של הבת להישאר נשואה משחק אפוא לידי משאלתו הסמויה של האב שאינו שש להשיאה. הבת האדיאלית מעוצבת אפוא כהשלכה של תשוקת אביה וכשיקוף של פחדיו.

דבריה האחרונים של הבת בשיר ("אָבִי, לְבִי, מְצָאתִי חֵן תּוֹךְ עֵינֶךָ, פִּי נִחְמָתֶנִי", טור 40) חוזרים כמעט במדויק על דברי רות ל"גואלה", בועז (רות ב, יג). האם גם הבת בשירנו רואה באביה "גואל" במונח המקראי של המילה? במקרא, כזכור, אישה אלמנה נגאלת כאשר אחי הבעל, או קרוב רחוק יותר (כמו בועז במגילת רות), נושא אותה לאישה ומייבם אותה (דב' כה, ה). גם בחיבור הגניקולוגי "ספר התולדת" (ראו לעיל) האב הוא ה"גואל" של בתו דינה. קול אלוהי קורא לו להקשיב ל"צרת הבת" ו"לגאול" את בתו מבורותה המינית. הנימוק שבו נוקט הקול ממרום הוא: "כי אין לבת גואל קרוב מאביה" (רמז לרות ג, יב). גם ב"ספר התולדת" וגם בשירנו מדברים אב ובת בנושאי מין (ובמיוחד בנושא איבר הזכרות) באופן המסגיר שמץ גילוי עריות. אבל אם הדיון ב"ספר התולדת" הוא דידקטי ותיאורטי, הרי ששירנו מרחיק לבת עוד יותר, שכן האב כאן הוא גם מין מציצן, המתבונן (מבעד לפרגוד המילים) בהתנסות המינית הראשונה של בתו, והוא גם ה"גואל", הזוכה לקבל את בתו הבתולה בחזרה לרשותו.

46 זיגמונד פרויד, "הנשיות", בתוך: כתבי זיגמונד פרויד, כרך חמישי: מסות נבחרות, מגרמנית אריה בר, תל-אביב 1968, עמ' 280-281. בר תרגם "נערה", "נער" ושינינו ל"ילדה", "ילד", המכוונים לדעתנו לכוונת המקור.

47 "השאלה הגדולה שטרם נענתה [...] היא 'מה רוצה אישה'?" מתוך מכתב של פרויד למארי בונפארט, מצוטט אצל Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol. 2, New York 1955, p. 421.

גילוי העריות שמופיע בשירנו במרומוז בא לידי ביטוי ישיר וגלוי ברומנסה של מגורשי ספרד, אשר על אודותיה כתבה בעלת ספר היובל, תמר אלכסנדר.⁴⁸ בשונה משירנו בו האם נעדרת, ברומנסה "סילבנה" דווקא האם היא הגיבורה האמיתית, והקשר שבין האם והבת הוא בה הקשר הדומיננטי. ברומנסה זו מתלוננת הנערה התולה סילבנה באוזני אמה כי אביה חושק בה ו"מדבר בי אהבה". האם מציעה תחבולה שתכליתה לבייש את האב ולהניאו מאונס הבת. האם מגיעה בלילה למיטת בעלה לכושה בכגדי בתה. האב־הבעל מגלה ש"בתו" איננה בתולה – ולפני שיפרוץ בהתקף הזעם הצפוי – נזופת בו האם ומבזה אותו: "האם [ש]ילדה את סילבנה – איזה בתולים [אתה מחפש] אצלה?" השיר מסתיים בשבח שהאב חולק לבתו שמנעה אותו מחטא.⁴⁹

7. קינת האישה

ההתייחסות אל השיר כאל סוגיה הלכתית מחורזת גרידא מתעלמת מן הממד הרגשי של המונולוג של האישה הצעירה, מסיפור המעשה מנקודת ראותה, ממחשבותיה האינטימיות ביותר בליל הכלולות, ממבעי האכזבה והייאוש שלה, מהיזכרותה הנוסטלגית במחזוריה בעבר ומתקוותה לאושר עתידי. לכך אולי יש להוסיף גם את המורכבות היחסית של דיבורה. במונולוג הדרמטי שלה, תוך כדי שהיא מספרת לאביה בלשון עבר על חוויות ליל אמש, היא משלבת את פניותיה אל ליבה (טורים 36-48, 50-54, 61-62), בדיבור ישיר ובזמן הווה, ומגלה את רגשותיה הכמוסים ביותר בזמן אמיתי, כאילו היא חווה שוב את הלילה הנורא. סגולות ליריות אלה של השיר אין להן דבר עם הסוגיות ההלכתיות שהעלינו, והן מציעות אינטרטקסטים אחרים.

מה עשויים אפוא להיות המודלים הספרותיים לדיבורה של האישה הצעירה בשיר? מועטות הן המובלעות של דיבור נשי בשירה העברית של ימי הביניים – שירה שנכתבה בידי גברים עבור גברים ומנקודת מבט אנדרוצנטרית. בכר'ות הערביות או המוזאראביות החותמות את

48 תמר אלכסנדר, "בין פתגם לשיר במסורת יהודי ספרד", בתוך: אות לטובה, פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן (בעריכת עלי יסף, חביבה ישי ואוריה כפיר), מכאן יא / איל פריזינטי ו (2012), עמ' 251-284. על הרומנסה "סילבנה" ראו עמ' 262-265. הרומנסות שהיו בפיהם של מגורשי ספרד וצאצאיהם שימרו מסורות היספניות שמקורן באיבריה, ו"לא פחות מכך, הם הושפעו מבלדות שרווחו בתרבויות של הארצות שאליהן הגיעו לאחר הגירוש מספרד, כגון תורכיה ויוון" (שם, עמ' 263). גם השיר "בתי בתי" ייתכן שמוצאו באימפריה העות'מאנית.

49 אלכסנדר מראינת מידענית של סיפורי־עם ושואלת אותה אודות תימה זו של גילוי עריות בתרבות יהודי ספרד. המרואינת עונה כי "את הסיפור הזה סיפרו לנערות שעוד לא התחתנו כדי להזהיר אותן [מפני אבותיהן]... זהו סיפור מלמד, מחנך". לשאלתה של אלכסנדר אם היו מקרים כאלה במציאות היא ענתה: "לא, לא אצלנו" (עמ' 265).

שירי האזור העבריים אנו שומעים נערות מלאות תשוקה, או ייאוש, הפותחות את ליבן בפני אמותיהן (לא אבותיהן!) אודות אהבותיהן, אהבות שמומשו וכאלה שלא רווקא. קולות נשיים אחרים הכלואים בטקסטים גבריים הם קולותיהן של כלות בשירי חתונה עבריים. הכלה הנועזת מזמינה את החתן, בלשון שיר השירים, לבוא אל "הגן הנעול" שלה וליהנות מפריו.⁵⁰ לעומת זאת, בקינות דמויות-בלדות, בנות שנפטרו דוברות מתוך קברן ומאשימות את אימותיהן בכך שבמקום ללוותן לחתונתן הן הובלו לחופה עם "בכור מוות". למרות דמיון כלשהו לשירנו, קשה לראות בסוגות אלה את הדגם למונולוג של הבת.

קרובים יותר לנושא של "בתי בתי" הם שני חיבורים בפרוזה מחורזת שבהם נשים צעירות מבכות את נישואיהן האומללים לגברים אימפוטנטים. חיבור אחד הוא "מליצת עפר ודינה" שנידון לעיל, והשני הוא המחברות השש עשרה והשבע עשרה פרי עטו של עמנואל הרומי (1261?-1328?). כמו הדוברת בשיר "בתי בתי", כך גם הגיבורות של יצירות אלה נזכרות בנוסטלגיה באהבות ישנות ואבודות, ואף הן מתאבלות על הילדים שלא יוולדו להן. גיבורת המחברת השש עשרה של עמנואל⁵¹ היא גבירה יפהפייה וחכמה, כלילת השלמות, הנשואה לאדם שפל ונתעב – וגרוע מכך, גם אימפוטנט: "בין האנשים צחנה ובאשה / פרות שפכה ולא יגש אל אשה" (שורות 124-125). בצעירותה כפו עליה הוריה נישואים לאיש מרושע ולא יוצלח זה, והיא, שחששה למות בבתוליה, הסכימה. אבל בתולה הייתה ובתולה נשארה גם לאחר נישואיה, "מטרה לחץ מעוף וכתות" (שורה 195). השיר הבא הוא קינה שהיא מאלתרת באוזניהם של שני מחזורים הבאים "לנחם" אותה בצערה:

מְלִיצִי, אוֹהֲבִי, רְעִי! / לְאֵלֵי דְלָפָה עֵינֵי
 זְמַן הָרַע עֲשָׂקֵנִי / עֲזַבְנִי, שְׂכַחְנִי
 [...] בְּיַד אִישׁ יַעֲנֶה / רוּחַ וְקֶרֶחַ נִתְּנִי
 [...] מִדָּפָא וְחָדַל אִישִׁים / בְּחֻבְלֵי בּוֹז אֶסְרֵנִי
 וְלוּ מָתִי כְּאַחַת הָרַ' / נִבְלֹת יוֹם נִשְׁאַנִּי
 נִשְׁאַנִּי הָרִי כְּמָה / וְעַדָּן לֹא יָדַעְנִי
 [...] אָהָה! עָלֵי תִלְנֹתֵי / בְּצַרְתִּי קִרְאַתִּי
 אֲשֶׁר יוֹם שְׁאַלוּ דוֹדִים / לְהַתְּעַדָּן בְּגַן עֵדֵנִי
 מֵאֶסְתִּימוּ, תַּעֲבֹתִימוּ / לְשִׁיתֶם שׁוֹמְרֵי צֹאנֵי
 הָרְגִתִּימוּ בְּאֶמְרֵי פִי / צִרְפְּתִימוּ בְּכוֹר עֵנִי
 וְגַם דָּמַם הָלֵא נִדְרַשׁ / יָדֵי עֵמֶל יְבוֹאוּנִי
 זְמַנִּי פְעָלֵי שְׁלָם / גְּמוּל יָדָם גְּמִלְנִי

50 והשוו את טור 19 בשירנו עם הטור השמיני בשירו של עמנואל הרומי, להלן. לדיון תמציתי בשירי חתונה, קינות נשיות וכרזות ראו רוזן, ציד הצבייה (הערה 22), עמ' 20-22, 31 וההערות שם. לשאלת "האותנטיות" הנשית של הכרזות ראו Mary Jane Kelley, "Virgins Misconceived: Poetic Voice in the Mozarabic Kharjas", *La Coronica* 19 (1990-91), pp. 1-23.

51 ראו הערה 35 לעיל.

בִּיד אֲבִיוֹן, כְּרוֹת שְׁפָכָה / וְעֵץ יָבֵשׁ הִבִּיאֲנִי
[...]. שְׁחָקִים וְאַרְצוֹת עִם / מִתִּי חֶלֶד, שְׁמָעוּנִי
וְהוֹאִילוּ וְשִׁפְטוּ נָא / וְנִקָּה לֹא תִנְקוּנִי
וְאִם כִּי תִמְצְאוּ חֶטְאֵי נִי / עוֹן אֲשָׁמָה — הִמִּיתוּנִי
לָהּ, אֲב, אֲזַעֲקָה חֶמֶס / וְאָמִי כִּי יִלְיִדְתִּינִי
[...]. הֲלֹא מָאֵז "יִפֶּת הַחֹן" / "מְשׁוֹשׁ אֶרֶץ" קָרְאוּנִי
וּמִטְרָה לְחֵץ מְעוֹף / וְכַתּוֹת אֵיךְ נִתְתּוּנִי
וּמִיּוֹם זֶה, לְעֵינַיִכֶם / אֲנַעֲרָה אֲנִי חֲצֵנִי
לְחֶשֶׁק אִם לְכַבִּי יֵט — / לְזֹאת אֵל תֶּאֱשִׁימוּנִי
[...]. וְאֵל נָא יִתְמַהוּ דוֹרִים / לְאִמְרֵי פִי וְהִגִּיוּנִי
כִּינֵעַן כִּי יִגְנוּתִי / וְאֲנַחְוֹתִי הֵאֵיצוּנִי
וְאֵף כִּי כָבְדוּ לְמָאֵד / תִּלְנּוֹתִי וְעֵלְבוּנִי
אֲנִי אוֹחִיל וְאֶתְמַהֵמָה / רְאוֹת אוֹלֵי יָמַשְׁנִי
וְזֶה אִם יַעֲשֶׂה — אֲז יֵר / רְשָׁעִים אֵל תִּנְיִדְנִי
וְאֲשַׁמַּח בּוֹ, וְכָל עֵין / תִּשְׁוֹרְנִי תַעֲיִדְנִי.

מוטיבים אחדים משותפים לקינת הגבירה ולשירנו: הלעג לנכותו של הבעל, הפנייה להורים, הבכי על הנעורים והיופי שחלפו, והצער על הסבל שגרמה למחזריה לפני חתונתה. בעוד הנערה בשירנו עדיין מקווה לגט, ולנישואים שניים, הגבירה של עמנואל מיואשת יותר, אך גם שובבה יותר, ומנחמת את עצמה בפרשיות אהבים מחוץ לנישואים.

בספרויות העולם ובמסורות עממיות רווחות דוגמאות דומות של "קינת האישה".⁵² הדברים שעמנואל שם בפי הגבירה שואבים ממסורות כאלה. משוררת אנונימית מאיטליה בת זמנו של עמנואל (נולדה בפירנצה סביב 1240) הידועה בכינויה *Compiuta Donzella* ("העלמה המושלמת"), אף היא מקוננת באופן דומה. הוריה עומדים להשיאה לגבר שאינה אוהבת, והיא מעמתת את תענוגות האוהבים באביב אל ייסוריה וצערה שלה:

כֹּל בְּנֵי הָאֲצִילִים מֵאוֹהֲבִים [באביב]
[...]. וְאֵנִי? אֲנִי מֵלֹאֵת עֲצָבוֹת וּבּוֹכִיָּה
אֲבִי הוּא הַמֶּסֶב לִי יִיסוּרִים
וּבְגַלְלוֹ אֵהִי תְּמִיד אוֹמְלֵלָה
[...]. רוּצָה הוּא לְמוֹסְרֵנִי לְבַעַל בְּעַל כְּרָחִי
אֲנִי נִתּוּנָה כֹּל הַזְּמַן בְּעֵינֵיוֹיִם גְּדוֹלִים
לְכֵן אֵינִי נִהְיִית לֹא מִן הַפְּרִיחָה וְלֹא מִן הַלְּבָלוֹב.⁵³

52 ראו הערך "mother" באנתולוגיה *Anthology of Ancient and Medieval Woman's Songs*, New York 2004.

53 שם, עמ' 113. התרגום שלנו; ט"ר וא"כ.

8. עולמות דיבור ומחשבה נשיים וגבריים

קולות נשיים הכלואים בתוך טקסטים גבריים הוא נושא המעסיק מאוד את המחקר הפמיניסטי של תרבות ימי הביניים. השאלה הנשאלת לעיתים קרובות היא באיזו מידה קולות שבויים (ולעיתים קרובות גם שובי לב!) אלה הם קולות נשיים אותנטיים? האין הם חתומים בחותם הגברי של הסביבה שיצרה וצרכה אותם? האם הם נובעים ישירות מניסיון חייהן של נשים? האם אפשר שהם מהדהדים תרבות נשית עממית? או, לחלופין, האם אינם אלא עיצוב בדיוני, פרי מוחם של משוררים-גברים? ומדוע שמשורר-גבר ירתום עצמו לתת ביטוי לקול נשי? למה לו לשמש פיתום לביטויי אושר וצער של נשים? מה האינטרס העומד מאחורי קולות כלואים אלה, ושל מי הוא – של גברים או של נשים? חוקרות פמיניסטיות חלוקות בדעתן. יש הדוחות לחלוטין את הקולות הנשיים המופיעים בטקסטים גבריים, ורואות בהן שיתוף פעולה פסול עם השיטה הגברית הדומיננטית. חוקרות אחרות מציעות לא לדחות קולות אלה על הסף, אלא לראות בהם זרעים של "אחרות", מובלעות של התנגדות בתוך הטקסטים הגבריים, החותרות תחתיהם ותחת ההיגיון האנדרוצנטרי שיצר אותם.⁵⁴

אין צורך להכביר דברים על כך שהשיר מגייס את הנערה להעברת מסרים פטריארכאליים. עם זאת אנו מציעים לתת את הדעת על המקום הנרחב שהשיר נותן לדיבור של אישה. כמו כן האינטרטקסטים הנשיים שהשיר מעורר מאפשרים לזהות בו קולות שאינם מתיישבים לחלוטין עם מסגרת השיח ההגמוני. במקום לפסול את הקולות הנשיים הכלואים כמשתפי פעולה עם השיטה ההגמונית, יש לדעתנו לראות בהם כאן, כמו גם במקומות אחרים, "זרעים של אחרות" המאתגרים את ההנחות המוצהרות של הטקסט הגברי עצמו. בשיר יש לא רק דו-שיח גלוי בין קול נשי לגברי, אלא גם דו-שיח בין אינטרטקסטים נשיים וגבריים. המונולוג של הבת מהווה הוא-עצמו תוצר היברידי בין שיח משפטי-הלכתי גברי לבין צורות ספרותיות הנותנות קול לחוויה נשית. השיר ממזג אפוא בין עולמות דיבור ומחשבה נשיים וגבריים, עולמות שחברות יהודיות בתקופה הטרנס-מודרנית שאפו לקיים בנפרד אלה מאלה.

נספח: המשורר וכתב היד

"בתי בתי" הוא השיר הראשון במקבץ של עשרים ואחד שירים, המופיע בכתב יד מוסקבה, אוסף גינצבורג, 228. בעבודתנו השתמשנו בצילום כתב היד, באדיבות המכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית בירושלים, ועל כך נתונה תודתנו.

54 ראו: Tova Rosen, "On Tongues Being Bound and Let Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts* 8 (1988), pp. 67-87; רוזן, *ציד הצבייה* (הערה 22), פרק ראשון, עמ' 11 ואילך.

על פי קטלוג המכון, בהעתקת כתב היד היו מעורבות מספר ידיים, והיא נמשכה תקופת זמן ארוכה (מן המאה השש עשרה עד המאה השמונה עשרה). תכולת כתב היד מגוונת, וכוללת בין היתר מכתבים, דרשות, פיוטים ותפילות למועדים מצויינים. החומרים מופיעים בזה אחר זה, ללא כל סדר או כוונת מכוון נראים לעין. כמה פריטים בכתב היד עוסקים בתורת הסוד. אחד מהם נכתב בידי תלמידו של האר"י, ר' חיים ויטאל; טקסט אחר עוסק בפרשנות לזוהר. בתוך החומר המגוון הזה נשמר מקום גם לאוסף קטן של שירי חול (עמ' 222א-238א), הכולל שירים מאת משוררים עלומי שם, בצד שירים מאת משוררים גדולים ומפורסמים כשמואל הנגיד ויהודה הלוי.

בתוך האוסף הזה משך את תשומת ליבנו מקבץ בן עשרים ואחד שירים (עמ' 222א-224א) שרובם מיוחסים למשורר אחד, בלתי ידוע.⁵⁵ פרט ל"בתי בתי", רוב השירים במקבץ קצרים או אף קצרים מאוד. השירים עוסקים בשפע של נושאים, וביניהם: גרסה שקולה ומחורזת של "ג העיקרים של הרמב"ם, שיר לפורים, ומגוון שירים על חפצים שונים (חרב, כוס יין, עששית, ותפוחים לספר תורה). בהקשר לשירנו, מצאנו עניין מיוחד בשלושה שירים העוסקים גם הם בנישואין. השיר העוקב לשיר שלנו נכתב כ"נחמה לבחור הנושא אלמנה"; השיר השני, "שיר לחתן", מציע לראות בזיווג צורה של עבודת האל; והשיר השלישי, "על כוונת הנישואין", משיא עצה שלא להינשא לנערה רק בגלל עושרו של אביה.⁵⁶ בעוד ששירים אלה מנסחים את חוכמת הנישואין שלהם בתמצות רב ובתכליתיות, הרי ש"בתי בתי" עושה זאת באריכות וברוחב נשימה. רוב השירים במקבץ כתובים בחרוז מבריא ובמשקל כמותי.⁵⁷ "בתי בתי" נכתב ככל הנראה במשקל התנועות.⁵⁸

55 לפחות שיר אחד במקבץ לא נכתב על ידי המשורר שלנו, והוא שירו של יצחק אבן סהולה "אנוש נבדא". ראו: Raphael Loewe, *Meshal HaQadmoni: Fables from the Distant Past*, vol. 2, Oxford 2004, pp. 613-615. תורתנו לנילי שלו שהסבה את תשומת ליבנו למקור זה.

56 שיר זה פורסם בכתב העת *Literaturblatt des Orient*. ראו: ישראל דוידוב, אוצר השירה והפיוט, כרך ב, ניו יורק 1970, עמ' 143.

57 חריג הוא השיר לפורים, שחריזתו: אא. בב. גג. דד.

58 בצורתו הקלאסית, בנוי משקל התנועות משש עשרה תנועות בכל טור (ללא כל שוואים נעים וחטפים). כמה טורים בשיר שלנו אינם עונים לצורה הקלאסית של המשקל, אלא אם נחשיב, פה ושם, שווא נע או חטף כתנועה (טורים 5, 9, 13, 22, 32, 34, 35, 39). חריגות משקליות אלה, הינן, אולי, תוצר של שגגות שנפלו במלאכת המעתיק, או של חוסר דיוק של המשורר עצמו. הסבר אחר יתלה את החריגות האלה (בין אם המשורר התכוון לכך מלכתחילה ובין אם לאו) ביישום ספורדי של שיטת שקילה מאוחרת יותר, המעניקה מעמד שווה להברות חטופות וארוכות, שיטה הידועה כשיטה ההברתית-הפונטית האיטלקית. טובה בארי טוענת שהשימוש בשיטה זו בארצות המזרח ובצפון אפריקה החל מראשית המאה השש עשרה (ואף קודם לכן), לא היה בהשפעה איטלקית, אלא היווה "תיקון פונטי" לשיטת השקילה ההברתית-הרקדוקית שהייתה נהוגה בשירת ספרד בעיקר בהקשרים ליטורגיים ומסמיליטורגיים. השימוש בשיטה החדשה נעשה רווח יותר ויותר, הודות לשימוש הנרחב שעשה בו המשורר ישראל נג'ארה (נולד 1555), וראו טובה בארי, "עלייתו של המשקל ההברתי-הפונטי בשירה העברית בימי

מי היה, או מי יכול היה להיות, מחבר השיר? נוסח הכתובת המופיעה בסוף המקבץ הוא: "תמו שירי [...]"; שם המחבר, למרבה הצער, מחוק ומטושטש. במאמץ מסוים ניתן, אולי, לזהות את השם "יצחק", אך משם המשפחה שרדה רק האות האחרונה – "י"ד. קטלוג המכון לתצלומי כתבי יד מציע לקרוא "יצחק קמחי", כשם של כמה וכמה אנשי שם יהודיים מימי הביניים,⁵⁹ אך אין להשערה זו אחיזה מוצקה בטקסט עצמו (ייתכן שבחינת כתב היד המקורי במוסקבה תעלה אבחנה מדויקת יותר).

אף על פי כן, כמה רמזים בשירים עצמם מרמזים למקומו ולזמנו של מחברם. שני מכתמים במקבץ (עמ' 223ב) מדברים על קהילה בשם "גירוש", ועל חפצים שנתרמו לבית הכנסת שלה. שיר אחד מדבר על "תפוחים" לעיטור ספר תורה שהוכנו עבור "קהל גירוש"; שיר אחר מדבר על עשית, שהובאה מקסטיליה (כנראה עם המגורשים), והוקדשה לבית הכנסת על ידי אדם בשם יוסף:

רְאוּ נָא בְיוֹפֵי עֲשִׂיטַת אֲדוּמָה / נְתוּנָה לְאֵל חַי כְּנֶסֶת לְגִירוֹשׁ,
וְיוֹסֵף נְתָנָהּ, מְכוּנָה בְקֶשְׁטִיל, / בְּלֵב טוֹב וְטָהוֹר לְאֵל חַי בְּפִירוֹשׁ.

לא נוכל לומר אם יוסף הנדבן הוא גם המשורר. ייתכן ששיר ההקדשה היה חרות על העשית עצמה, והוא הדין גם במקרה של שיר הקדשת התפוחים.

המונח "גירוש" המופיע בשני השירים נכלל לעיתים בשמותיהם של בתי כנסת שנוסדו על ידי מגורשי ספרד. בית כנסת בשם זה, שנוסד בעיר בורסה שבטורקיה, קיים ופעיל עד היום הזה. "קהל גירוש" גדול ומפורסם היה קיים בשאלוניקי. כמו כן מצאנו קהילות בשם זה גם באיזמיר ובאיסטנבול.⁶⁰ איזהו, אפוא, "קהל גירוש" המוזכר בשירים שלנו? שיר אחר במקבץ מספק רמז גיאוגרפי נוסף לפתרון התעלומה ("ראו אחי", עמ' 223א). בכותרת השיר נאמר שהמשורר כתב אותו "בבואו לקוסטאנטינה". אם הכוונה לקונסטנטינופול, אז ככל הנראה מדובר באחת הקהילות באימפריה העות'מאנית. אך ייתכן גם שהכוונה לעיר קונסטנטיין (בערבית: קוסטנטינה), בצפון-מזרח אלג'יר, השוכנת במרחק לא רב מן העיר תוניס, אשר גם בה נוסד בית כנסת בשם "קהל גירוש" לקראת סוף המאה השש עשרה.⁶¹

הביניים, מחקרי ירושלים בספרות עברית ח (תשמ"ח), עמ' 50-70. אף כי בכתב היד יש כמה פריטים מאת מחברים איטלקיים (או בהעתקה איטלקית), נראה כי אין למקם את השיר שלנו באיטליה. גם משקל השיר, אם אכן ניתן למצוא בו השפעות של המשקל החדש, שייך כמדומה לענף המזרחי של השקילה ההברתית-הפונטית ולא לענף האיטלקי. משקל השיר תומך אפוא בהשערותנו בעניין זמנו של המשורר, וראו להלן.

59 האנציקלופדיה היהודית (*The Jewish Encyclopedia*), כרך ז, עמ' 495, מונה לפחות חמישה נכבדים יהודים בשם יצחק קמחי.

60 על בתי הכנסת האלה, ראו עתה: Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden 2010.

61 על בית הכנסת "קהל גירוש" בתוניס, ראו: Isidore Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. 12, New York and London, 1905, pp. 274-275. על הסמיכות הגיאוגרפית והתרבותית בין הקהילות היהודיות בתוניס ובקונסטנטיין, ראו: ארווין סרוסי, <http://www.piyut.org.il/articles/270.html>.

”כך נבראתי“: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

דודו רוטמן
האוניברסיטה הפתוחה

המספר, הקהילה והחוקר

למרות ש”הבן-אישי-חי”, הוא הרב יוסף חיים מבגדד (1832-1909), לא החזיק מעולם במשרה רשמית. הוא נחשב למנהיגה הרוחני של קהילת יהודי בבל במשך יובל שנים, ולאחד מגדולי רבני קהילות ארצות האסלאם בעת החדשה. לעיקר פרסומו זכה יוסף חיים כדרשן מחונן שהצליח לרתק אלפי מאזינים מכל שכבות החברה. דרשותיו היו בסיס למפעל ספרותי גדול שיצא תחת ידיו וכלל עשרות חיבורים. השילוב המסיבי של סיפורי עם בהם תרם, כנראה, לא מעט לפופולאריות הגדולה, הן של הדרשות והן של החיבורים שהתבססו עליהן.¹ בדברים שלהלן תידון הסיפורת של יוסף חיים בהקשר הזמן והמרחב בו סופרה, תקופה שבה הקהילה היהודית בבגדד התמודדה עם אתגרי המודרניות. בחרתי להתמקד כאן באחד מהבולטים באתגרים שהציבה זו לקהילות מסורתיות באשר הן – מעמדן המשתנה של הנשים. מחקרים שונים הציגו על תהליך מודרניזציה הדרגתי שעברה הקהילה היהודית בכבל ככלל ובבגדד בפרט מראשית המאה התשע עשרה ואילך, תהליך שלא היה כרוך לרוב בהינתקות מכוונת מן המסורת הדתית או בהתבוללות. זאת שלא כמו תהליכים מקבילים שהתרחשו בסמוך ומוקדם יותר בקהילות אירופה, וכדומה לאלה שהתרחשו בקהילות אחרות במזרח התיכון ובצפון אפריקה. שלל גורמים נמנו כסיבות לנתיב השונה של המודרניזציה בקרב יהודי

* בגרסתו הראשונה מאמר זה הובא כהוצאה במסגרת כנס האיגוד הלאומי של הפרופסורים לעברית בארצות הברית (NAPH) באוניברסיטת סטנפורד שנערך ב-2005. אני מודה למשתתפי הכנס על הערותיהם מאירות העיניים. כן אני מודה לעלי יסף, לאביטל דוידוביץ אשד, לנועה ישראלי ולקורא אנונימי, על הערותיהם החשובות. תודה גם לחברי עמוס נוי והלל כהן על הסיוע שלהם באיתור מידע ובתרגום מערבית יהודית. כלל המשגים המופיעים כאן הם כמובן שלי ועל אחריותי בלבד.

1 דוגמאות למרכזיות של עליונותו של הרב יוסף חיים כדרשן באופן שבו דמותו נתפסה בציבור ניתן לראות בשלל האזכורים התקשורתיים לציון מאה שנים למותו. כגון אצל יואל יעקובי, ”הארי מבבל”, בשבע 2009, 358, 3.9. עמ' 38-42; נסים ליאון, ”ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה: הסיפור הדתי של יהודי עיראק בישראל”, ישראל 17 (תשע”א), עמ' 211-237.

ארצות האסלאם, ביניהם הקולוניאליזם, היחסים עם תרבות הרוב המוסלמית ואף השפעתה של רשת בתי הספר של "כל ישראל חברים" ("אליאנס", ובקיצור כ"ח) בקהילות היהודיות העירוניות. על כל פנים, בהסברים, בווריאציות השונות, שניתנו לתהליך זה בקרב יהודי ארצות אלה היה ביטוי גם לשינויים המגדריים שהתרחשו בהגדרות המסורתיות של תפקידי המגדר בכלל ושל מעמד הנשים בפרט.² כך, ברשת כ"ח הוקמו בתי ספר לבנות (בבגדד הוקם בית הספר "לורה כד'רי" של הרשת בשנת 1866, כלומר, תוך כדי פעילותו הרבנית של יוסף חיים), בהם הוענק חינוך יהודי מודרני. בנוסף, ישנן עדויות גם לשינויים בהתנהגות הנשים, שהיו ביטוי לכרסום מסוים בשליטה המוחלטת של הממסד הרבני הגברי בקהילה.

באופן מעניין, שתי עדויות בהקשר זה (ששתיהן גם קושרות את בית הספר של כ"ח עם שינוי מעמד הנשים בקהילה, ומתייחסות לכך, בהתאמה, בשלילה ובחיוב) הובאו בסמוך לפטירתו של ה"בן-איש-חי". האחת מובאת בהספר שנשא חכם שמעון אגסי (1852-1914) ליוסף חיים עצמו, בו קונן, בין השאר, על חוסר הצניעות ש"פשה" בקרב נשות הקהילה בהשפעת בית הספר ועל השינויים בהתנהגותן במסגרת התא המשפחתי.³ אותה "האשמה" עצמה, הפעם מנקודת מבט אוהדת, לוקח על עצמו ועל מפעלו בשמחה ניסים אלבלה, מנהל בית הספר של כ"ח. בדין וחשבון לממונים עליו משנת 1913, הוא כותב, בין השאר:

האישה נמצאת עתה בתהליך של שחרור ממצב השעבוד שלה. נגע הנישואין המוקדמים כמעט ונעלם. הנערות המסיימות את לימודיהן אצלנו מביאות למשק ביתן תכונות יקרות ערך, המזכות אותן בהערכת בעליהן. הן מחונכות, יודעות לתפור ולרקום [...] מטפחות את הדרת פניהן, ומעוררות התפעלות ויראת כבוד בסביבתן [...] בדרך זו הן הופכות להיות לבעלים בנות זוג כערכם. בתי היהודים, שהיו בעבר 'הרמונות' מסוגרים בקנאות, נפתחים אט אט לסביבתם, תחילה בפני זרים, אך גם בפני המקומיים. הנערות מבית ספרנו עדיין מהלכות מחוץ לביתן בפנים מצועפות, אך הן נוטות יותר ויותר לצאת בכסות קלילה בלבד של צעיף שקוף מאוד. הרי זה מסימני הזמן. לא תרחק העת, שבה יעלם שריד אחרון זה לשעבוד הנשי, ואזי יבוא השחרור המלא אשר לו מייחלים בני הדורות הצעירים.⁴

2 סקירתו הערכנית והמפורטת של אבריאל בר-לבב על תהליכי החילון בארצות האסלאם, תוך הדגשת ההבדלים לביטוייהם באזורים השונים, הנ"ל, "החילון אצל יהודי ארצות האסלאם", בתוך: אבריאל בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית (שני כרכים), רעננה תשע"ב, עמ' 327-380; דיון ספציפי בסוגיה זו לגבי קהילת בבל אצל שאול רגב, "היחס להשכלה בקרב הרבנים בבבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", בתוך: יצחק אבישור וצבי יהודה (עורכים), מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם; דברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר יהדות בבל (יוני 1998), אור יהודה תשס"ב, עמ' 97-118, ומנקודת מבט אחרת אצל לב חקק, אגרות הרב שלמה בכור חוציין, תל-אביב תשס"ה, עמ' 36-95.

3 ההספר מצוטט אצל בר לבב ואח', תהליכי חילון (הערה 2), עמ' 358-359.

4 מצוטט שם, עמ' 363-364. כן דוגמאות שמביא נחם אילן בניתוח ספרו של יוסף חיים, קאנון אלנסא, אילן, "קאנון אלנסא", חיבורו היחיד של הרב יוסף חיים לנשים בערבית יהודית", פעמים 109 (תשס"ז),

המנהיגות הרוחנית היהודית לדורותיה, ובמקומות שונים, לא התעלמה מהמשמעויות הרחבות של תהליכים כגון אלה. לסוגיות מגדריות, כמו אלה שהטרידו את המנהיגות הקהילתית בכלל ואת יוסף חיים בפרט, ישנה התייחסות נרחבת לאורך היצירה היהודית הממוסדת, יצירה כל-גברית, לתקופותיה השונות, מ”סדר נשים” שבתלמוד ועד שלטי מדרכות מסלקי נשים בימינו ובמקומותינו. עם זאת, הספרות הממוסדת, כמו זו של החיבורים ההלכתיים וחיבורי השו”ת, מבטאת במידה רבה דיאלוג פנימי שהתנהל בתוך האליטה הדתית. להלן אני מבקש לפסוע בשביל שהתוותה בעלת היובל מראשית עבודתה המחקרית, ולבחון התייחסויות לכמה מסוגיות אלה בספרות העממית. קורפוס זה, שמשמש תמיד תיבת תהודה ומגבר לקולות מושתקים, יש בו כדי ללמד אותנו רבות על מי שלא לקחו חלק בדיאלוג פנימי זה, והיוו את רוב רובה של הקבוצה. בעתות הקצנה והדרה, כמו אלה שאנו נמצאים בהן, יש משנה חשיבות להקשבה לקולות הללו ולהתמודדות עמם.

הרב יוסף חיים עסק כמובן בשאלת מעמדן של נשים כמנהיגה הרוחני של הקהילה, אבל כתוצאה מכך – גם כדרשן וכמספר. הסיפורים העממיים ששובצו בדרשותיו, רובם מסוגת סיפור הדוגמה הדתי, האקזמפלום (Exemplum), היו חלק מן הדיאלוג הקבוע שמתנהל בגלוי ובמודע, כמו גם בזרמי מעמקים גלויים ומודעים פחות, בין מנהיגות דתית לשכבות הקהילה השונות. מבחינת החוקר שקורא בסיפורים אלה ממרחק של מאה שנים ויותר מאז שסופרו על פה במסגרת דרשות, יהיה זה יותר מדויק לדבר על מונודיאלוג, כזה שבו בא לידי ביטוי מפורש אך ורק אחד הצדדים הדוברים. עם זאת, כפי שהראו לפניי חוקרים באשר לקהילות מספרות שונות, גם כאשר הסיפור העממי מובא במסגרת של פנייה ישירה של מנהיגים רוחניים לקהילותיהם, ניתן לא פעם לדלות ממנו מידע לא רק על מה שאלה היו מבקשים שיקרה בקהילה, אלא גם את תגובותיהם למה שבאמת קרה.⁵ הנרטיביות, גם כאשר היא מוגבלת (כדוגמת זו המאפיינת את האקזמפלום), מאפשרת לבחון את סוגיית מקומן של

עמ' 95-124; ביטוי ספרותי נותן לעניין זה אלי עמיר, בספרו מפריח היונים, בסיטואציה המפורסמת של עימות נשות הקהילה עם ”החכם באשי”, בה נשים אלה משפילות את נציג הממסד המסורתי באקט אלים של שמיטת מצנפתו המפוארת. הנ”ל, מפריח היונים, תל-אביב, עמ' 98-107; גם: התייחסותו של ליאון, ”ממסורת עדתית” (הערה 1); דוגמאות של תופעות דומות ממרחב אחר באימפריה העות'מאנית באותה תקופה ניתן למצוא אצל: ירון הראל, ”על 'המשוררות', 'המנגנות' ו'המרננות' היהודיות בדמשק”, בתוך: טובה כהן ושאל רגב (עורכים), אשה במזרח, אשה ממזרח: סיפורה של היהודייה בת המזרח, רמת גן תשס”ה, עמ' 109-128.

5 דיון עקרוני ברב הקוליות של האקזמפלום המשולב בדרשות, כמבטא של מגוון קבוצות בקהילה ולא רק את זו שהעלתה אותו על הכתב (לעתים בשפה שאינה דבורה בקהילה), ניתן למצוא אצל: Aaron I. Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trans. Bak M. Janos and Paul A. Hollingsworth, Cambridge 1988), pp. 1-38. בהקשר היהודי דנה בנושא בעלת היובל בספרה *Tamar Alexander-Frizer, The Pious Sinner – Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tübingen 1991.

הנשים בחברה המספרת באמצעות כלים מתחום חקר הספרות וחקר המגדר. בראשם של כלים אלה המתודולוגיה של 'הקריאה החתרנית', זו שמבקשת לאתר קולות ומסרים שלא בהכרח היו חלק מ'כוונת המחבר', אך 'כוונה' זו לא מנעה את 'הסתגנותם' לטקסט. קריאה שכזו, מנקודת מבט מגדרית בעיקרה, פותחת פתח לקריאות מתנגדות נוספות של קורפוס הסיפורים המיוחד הזה, שהוא ודומיו עדיין ממתנינים למקום הראוי להם בחקר תולדות הספרות העברית.⁶

הקשרי מסירה וקהלי יעד של סיפורי נפלאים מעשיך

אחת ההוכחות לכך ששאלת מקומן של הנשים בקהילתו הטרידה את הרב יוסף חיים מצויה בחיבורו חוקי הנשים (תרט"ו).⁷ מדובר בספר מוסר שנכתב ערבית-יהודית ומוען במוצהר לנשות בגדר. לצד עצות להתנהגות, ביאורי הלכות רלוונטיים והתמקדות בשאלות "נשיות" כגון חינוך הילדים ואחזקת הבית, שילב בחיבורו זה גם אנקדוטות, אגדות, אקזמפלה וחידות. מעניין לבחון את העמדות המובאות לעתים בחוקי הנשים, ספר שרחוק מלהיחשב המרכזית והחשובה שביצירותיו של יוסף חיים, אל מול אלה שהובאו בסיפורים העממיים ששולבו בדרשותיו, שלהן היה תפקיד מרכזי בעיצוב דמותו הרבנית. אותן דרשות, בשלב שבו הועברו בעל פה, נמסרו, בהתאם לנסיבות, לקהל כל-גברי (של "תלמידי חכמים", או לכוזה של "בעלי בתים" במסגרת שיעורים יומיים בבית הכנסת), או מעורב (של באי בית הכנסת בשבתות ובימים טובים), אך לעולם לא לקהל של נשים בלבד.

6 על קריאה חתרנית: אורלי לובין, אישה קוראת אישה, חיפה תשס"ו, עמ' 63-101. דוגמאות לשימוש בכלים מתחום חקר המגדר לטובת ניתוח סיפורים עממיים ממגוון ז'אנרים ותקופות ושימוש בכלים מתחום ביקורת הספרות, ההרמנויטיקה וכו' בניתוח סיפורים עממיים על מנת להגיע לתובנות בהקשרים פמיניסטיים ומגדריים נפוצות למדי בשני העשורים האחרונים, בחקר ספרות עממית בכלל וזו היהודית בפרט. כמה דוגמאות בולטות: Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003; Rella Kushelevsky, "The Image of Woman in Transition from East to West: The Tale of R. Meir and his Friend's Wife in the 'Book of Comfort' and in Manuscript Parma 2295 De Rossi 563", *Aschkenas* 11 (2001), pp. 9-38; ולאחרונה, עלי יסיף, "המתן לי עד שאדבר": סיפורי נשים בכתב יד ירושלים (בית הספרים 8³182)", בתוך: עלי יסיף, חביבה ישי ואוריה כפיר (עורכים), *אות לטובה: פרקי מחקר מוגשים לפרופסור טובה רוזן*, אור יהודה תשע"ב. בכל המחקרים הללו גם ספרות עשירה בנושא זה; אני מודע לכך שבהיות המאמר הנוכחי עוסק בשאלת "היחס לנשים" שבא לידי ביטוי בקורפוס מסוים, הוא מציע לכאורה עיון "שמרני" במידת מה, שמתיר על כנן חלק מהדיכטומיות שביקורת מגדרית בעשורים האחרונים מסתייגת מהן. עם זאת עיון זה מבטא, כך אני מקווה, מודעות לגישות מאוחרות ומורכבות יותר של חקר המגדר, ואני רואה בו פתיחה לשיח אפשרי על הבניית זהויות מגדריות במסגרת תהליכי המודרניזציה של קהילות יהודיות בארצות האסלאם.

7 יוסף חיים, קאנון אל נסא, בגדר תרט"ו.

לכחינת הסיפורים ששולבו בדרשות שימשה האסופה נפלאים מעשיך (תרע"ב). תלמידו של יוסף חיים, הרב הירושלמי בן ציון מרדכי חזן, שהיה גם המביא לבית הדפוס של חלק ניכר מכתביו, ליקט לאחר מות רבו מן העיבודים הכתובים של הדרשות מאה שישים וארבעה מן הסיפורים ששולבו בהן. בפעולת האיסוף והעריכה שלו, ומבלי שאלה היו כוונותיו, יצר חזן אסופה חשובה מאין כמוה של הסיפורת העממית היהודית שנפוצה בסוף המאה התשע עשרה ובמפנה המאה העשרים בקהילות בכל. קובץ זה, למרכה התמיהה, הוזנח למדי על ידי המחקר.⁸ כפי שהוצג בעבר, שימוש בסיפורי הקובץ כדי ללמוד על אלה ששולבו בדרשות אינו נטול בעיות. דרשותיו של יוסף חיים, כמו גם השיעורים, נמסרו על פה בערבית היהודית של קהילת בגדד. הוא עצמו עיבדם ותרגמם לעברית, ובצורה כזו הועלו על הכתב בחיבורים שהתבססו עליהם במוצאה. באסופות הסיפורים שהתבססו על עיבודים אלה, שנפלאים מעשיך היא הראשונה והחשובה בהן, השפעתו של העורך, שניתק את הסיפורים מהקשריהם המקוריים ויצר חדשים, לא הייתה פחותה מזו של המספר־הדרשן. אל שלושת הקשרי המסירה הללו, בעל פה ובכתב (הדרשות/השיעורים, חיבורי הדרוש והמוסר, אסופת הסיפורים), יש צורך כמובן להוסיף אירוע מסירה אחד (לפחות) מוקדם יותר, בו הרב יוסף חיים שמע או קרא כל אחד מן הסיפורים. כפי שניתן לראות מן הטבלה שבנספח, לעתים סיפק הרב בעצמו רמזים לטיבם של אירועים אלה. משמעם של תהליכי המסירה והעיבוד הללו הוא שיש לסייג את האמירה לפיה סיפורי נפלאים מעשיך, כפי שהגיעו לידנו, הם אלה ששולבו בדרשות ובשיעורים של הבן־איש־חי. מדובר במבחר מייצג, אך כזה שעבר כמה שלבי עיבוד בכתב לאחר שסופר בעל פה. שיחזור סיטואציות ההיגוד הוא מלאכה שלשמה אנו נדרשים לדמינו של החוקר לא פחות מאשר לידעותיו ולאבחנותיו.⁹ עם זאת, אין בהסתייגות זו כדי לערער על ההבדלים המגדריים

8 כמה יוצאים מן הכלל לעניין זה: עד לעשרים השנים האחרונות, הבולט בחוקרי יצירתו של הרב יוסף חיים היה אברהם בן יעקב, שאף הקדיש חיבור מיוחד ליצירתו הספרותית. עם זאת עבודתו של בן יעקב לקטנית בעיקרה, ולהבחנותיו בנוגע למקורות הסיפורים קשה להסכים כיום: הנ"ל, אוצר השירים, החיבורים והדרשות של הרב יוסף חיים: בצירוף חקר סיפורי־המוסר שלו, ירושלים תשנ"ד. בעשרים השנים האחרונות מחקר יצירתו של הבן־איש־חי בכלל, וזו הספרותית בפרט, התפתח והתעשר בכמה מחקרים שאי אפשר להמעיט בחשיבותם, כגון אלה של שאול רגב ויצחק אבישור ועבודת הדוקטור של רבקה קרוש: שאול רגב, "ספרות הדרוש והמוסר של הרב יוסף חיים", יהדות בכ 1 (תשנ"ו), עמ' 35-43; הנ"ל, "היחס להשכלה בקרב הרבנים בבבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", בתוך: יצחק אבישור וצבי יהודה (עורכים), מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם; דברי הקונגרס הבינלאומי השני לחקר יהדות בבל (יוני 1998), אור יהודה תשס"ב, עמ' 97-118; יצחק אבישור, "קווים ליצירה הספרותית־עממית של שלושה רבנים בבבלים במחצית השנייה של המאה הי"ט", פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 105-123; רבקה קרוש, סיפורי ר' יוסף חיים בהקשר יצירתו הדרשנית: היבטים פואטיים, אידיאיים וחברתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה; לאלה ניתן להוסיף גם את מאמרי: רוטמן, "נפלאים מעשיך" – הקובץ והקשריו הספרותיים וההיסטוריים, פעמים 109 (תשס"ז), עמ' 59-93.

9 נושא היחס בין על־פה לכתב זוכה לאחרונה לעיון רב בעיקר בהקשר לקורפוס המחקרי ההולך ומתעצם ביחס לדרשות בישראל. כמעט מכל המחקרים עולה המסקנה שהטקסטים הכתובים שהגיעו לידנו

הברורים בקהל הנמענים שצוינו בראשית הסעיף. חיבורי הדרוש של יוסף חיים, ככל הספרות התורנית העברית עד העשורים האחרונים ממש, הם יצירות שבשפתן, בהקשריהן ובתכליתן נועדו לגברים, בעיקר אם לא בלבד. גם שני סוגי קהלי היעד שראה עורך נפלאים מעשיך לנגד עיניו, על פי דבריו שלו, מורכבים מגברים, מדובר ב"המונים ובעלי בתים" וכן "דרשנים ומגיידים ומוכיחים"¹⁰. על כל פנים, העובדה שסיפורי נפלאים מעשיך והחיבורים מהם הובאו הופנו בצורתם הכתובה לגברים, אין בה כדי לומר שנשים לא הכירו אותם כבר מהשלבים המוקדמים של מסירתם. חלק מן הסיפורים שולבו בדרשות שנשא הבן-אישחי בשבתות בבית הכנסת (הן שבתות השנה והן ארבע שבתות המועדים: "תשובה", "זכור", "הגדול" ו"כלה") בהן נכחו גם נשים. מלבד זאת, יוצאי עירק העידו בפניי בעל פה שנהוג היה לקרוא מסיפורי נפלאים מעשיך בהתכנסויות משפחתיות שונות, בחגים, בעת ישיבת "שבעה" וכיוצא באלה. מכאן, שגם לאחר שנאספו הסיפורים הם הגיעו בין השאר לקהל של נשים, גם אם אלה, לפחות במוצהר, לא היו הנמענות העיקריות שלהם על פי עדויות המספר מכאן והעורך מכאן.

בהנחה שסיפורי נפלאים מעשיך יש בהם כדי ללמד על התייחסויותיו של הבן-אישחי בדרשותיו לנושאים שונים, הרי שניכר שהיה לרב עניין מסוים בנושאים שקשורים בנשים, גם אם אלה לא תפסו מקום מרכזי בהגותו. מתוך מאה שישים וארבעה הסיפורים המקובצים באסופה, שלושים וחמישה, כעשרים ואחד אחוזים, כוללים דמויות של נשים או דנים בשאלות שקשורות ליהסים בין המגדרים.¹¹ ניתן גם לראות שהם מפורזים ביחס דומה, פחות או יותר, בחיבורי הדרוש שעליהם מבוססת האסופה.

עם זאת, בהקשר הדרשני לא פעם המסר בנוגע ליחסי הכוח בין גברים לנשים לא היה במוצהר המסר העיקרי של הסיפור. כך, סיפור ה (הראשון בטבלה שבנספח), בהקשרו הדרשני, הוא אקזומפלום שמדגים את האופן שבו ניתן לבחון טיבו של אדם, כבמאמר חז"ל (בבלי, עירובין סה ע"א) "בכוסו ובכיסו ובכעסו". דרך ההדגמה היא באמצעות סיפור על אישה שעושה שימוש בקריטריונים אלה על מנת לבחון את בעלה הטרי, ולאחר שזה האחרון כושל בכולם היא מורדת ויוצאת עם גטה בידה.¹² בסיפור יא (מס' 3 בטבלה), המסר העיקרי בהקשר הדרשני הוא חשיבות הכרת התפילה על פה, אולם הוא מוצג בעימות בין גבר "בריון" לאישה

אינם מבטאים את הדרשות שנמסרו בעל-פה באירוע ההיגוד. על כך למשל: שאול רגב, דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים תש"ע; וראו כמעט בכל המאמרים שבקובץ המחקרים פורץ הדרך: נחם אילן, כרמי הורוביץ, קימי קפלן (עורכים), דורש טוב לעמו: הדרשן, הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, ירושלים תשע"ב.

10 בן ציון מרדכי חזן (עורך), ספר נפלאים מעשיך, תרע"ב, עמ' שער; על סוגיה זו הרחבתי במאמרי (הערה 1).
11 טבלה בנספח.

12 מדובר בפראבולה של הפתגם, אך גם במפורש בהצבת מודל לאופן בו יש לבחון שידוך. על ההבחנה הזו בנוגע לאקזומפלום בין טכניקה אנלוגית (שממחישה רעיון מורכב באמצעות עלילה פשוטה) לטכניקה המטונימית (שמציבה מודל התנהגות) אצל עלי יסיף, כמרגלית במשבצת: קובץ הסיפורים העברי בימי הביניים, תל-אביב תשס"ד, עמ' 171-172.

צדיקה. גם סיפור מ(9) הוא אקזמפלום שהוא גם פראבולה למשמעות המונח ”טרחה“ של האל, שבו ההרגמה היא באמצעות סיפור על גלגול נשמות חוצה מינים (אישה שמתגלגלת בגוף גבר ולהפך), וקיימות דוגמאות נוספות. כאשר סיפורים אלה מנותקים מן ההקשר הדרשני ועומדים לעצמם או בהקשר של קובץ הסיפורים, המסרים הללו, שהיו שוליים למדי, מקבלים תפקיד מרכזי יותר, שלעתים מאפיל על המסרים הדרשניים האחרים. רק בסיפורים מעטים, כגון כו(4) ולח(8), המסר המגדרי עומד במרכז הסיפור גם בהקשר הדרשני. כפי שיוצג בהמשך, במקרים כאלה הוא בדרך כלל נוטה להיות שמרני ואף מיוזגיני. עם זאת, גם במקרים כאלה, ובוודאי כאשר העיסוק במעמדן ובתפקידיהן של נשים בחברה אינו בלב הדברים, ניתן להאזין להדהודי המורכבות הערכית שקיימת בהם, מורכבות שמשקפת את ההתמודדות ולא פעם אף את המבוכה, של הקהילה ומנהיגותה אל מול תהליכי המודרניזציה שהלכו והואצו בתקופה זו.

גבריות מתגוננת – פצעי אוהב ודמי נידה

בסיפוריו של יוסף חיים דמויות הנשים, הן נערות הן בוגרות, מיוצגות בדרך כלל בזיקה לגברים שבמשפחותיהן-רעיות (לרוב), בנות (לעתים יותר רחוקות) ואימהות (לעתים נדירות). מעטים הסיפורים שמופיעה בהם דמות נערה נחשקת או עלמה מאוהבת, אם כי גם כאלה קיימים. מכאן שהעיסוק בנשים הוא בעצם עיסוק בגרעין המשפחתי ובאתגרים שמציבה לו המודרנה. דווקא מתוך כך מעניין להשוות את ייצוגי הנשים בסיפורים אלה לייצוגים מוקדמים יותר. בהקשר לספרות העברית של ימי הביניים, למשל, טענה טובה רוזן כי:

משהופכת הכלה לאשת איש, דועך האָרוס בספרות העברית של ימי הביניים. האישה הנשואה בספרות נדרשת על פי הרוב לדכא את רגשותיה, דעותיה, תשוקותיה, העדפותיה וסלידותיה. רק אם תסכים להיות שפחתו הכנועה של בעלה, תזכה במעמדה כ”בת מלך” בכיתה פנימה.¹³

כך, גם בקהילה היהודית של בגדד במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, אומר הבן-איש-חי בשיעורו היומי (כלומר לקהל תלמידיו ולבעלי בתים שעתותיהם בידם) במסכת עירובין ש”שורת הדין מחייבת באהבת האישה לבעלה, ראוי שתהיה אהבה דבוקה כמו אהבת האב לבנו דאפילו אם אינו נהנה ממנו [...] גם כן אוהבו.”¹⁴ על מנת שלא יטעו לבלבל ”אהבה” זו עם

13 העיסוק ב”ייצוגי נשים” כאן מודע לביקורת הפמיניסטית כלפי מושג זה, לפיו מדובר בעיסוק ב”דימויים כוזבים של נשים”. אין כאן הנחה נאיבית של ”ריאליזם”, אלא ניסיון לבחון את האישה המשתקפת מתוך תודעה קיבוצית (גברית). השוו: טובה רוזן, ציד הצביה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב תשס”ו, עמ’ 19-20, ושם הערה 22; הציטוט משם, עמ’ 22.

14 יוסף חיים, בן יהודיע, חלק ב, ירושלים (תרנ”ח-תרס”ד).

תשוקה ארוטית הוא מספר:

מעשה באחד שנכנס לביתו והמקל בידו והכה את אשתו במקלו על כתפה הכאה חשובה ואע"ג דכאיב לה טובא עכ"ז (ואף על גב שהכאיב לה היטב אך עם כל זה) היא שחקה ותאמר לו בשחוק למה, והשיב לה כדי לנסות אותך אם תצעקי, אז אדע כי אין את אשתי ואם לא תצעקי אז אדע כי את אשתי. אמרה לו ועתה מה ידעת, ויאמר ידעתי כי את אשתי ועטרת ראשי כי עליך יאמר (משלי יב 4) אשת חיל עטרת בעלה, יען דלא די שלא צעקת אך אלא אדרבא שחקת. והנה אחיו היה עומד לצד הוא ואשתו עמו וראה המעשה הזאת, ובראותו כך קם הוא ונשק את אשתו והיא דחפה אותו בשתי ידיה ואמרה לו בפנים זועפות מה טיבה של נשיקה זו, ויאמר האח השני לאחיו אחי מה אתה אומר על מעשה שלי ומעשה שלך איך הם רחוקים והפכיים זמ"ז (זה מזה), א"ל (אמר לו) אחי כבר שלמה הע"ה (המלך עליו השלום) העיר על זאת בחכמתו באומר (משלי כז, ו) נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא, כי אשתי אשר אהבתה עמי אהבה דבוקה שהיא אהבה אמיתית ההכאה נחשבה בעיניה כמו נשיקה ולכן לא מבעיא שלא צעקה אך אלא שחקה, ואשתך שאין לה אהבה עמך אלא יש לה שנאה בלבבה הנשיקה נחשבה אצלה נשיכה והכאה, לכך נאמר נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא.¹⁵

במרכזו של סיפור זה, כדרך האקזומפלוס, מוצב מודל של התנהגות רצויה למול מודל שלילי של התנהגות מגונה. במקרה זה תואם הסיפור באופן מדויק למדי את המלצותיו של יוסף חיים לנשות קהילתו בחוקי הנשים. בפרק שעוסק בהתנהגות האישה לבעלה:

אמת כי האישי אינו מורשה לרגוז על בת זוגו. אסור לו לקללה ולא יבזזה ולא ירים ידו עליה. ואם הקניטה בדברים או נשא ידו, עונו גדול לפני הכורא ואצל עבדיו. אבל בכל זאת, אם חטא והרגיזה, ואף אם הרים ידו, צריכה האישה להאריך אפה, ותנמיך עצמה ותעביר הדבר. לא תבכה ולא תזיל דמעה, ולא תוציא ברוגזה דברים קשים בלשונה.¹⁶

לכאורה לפנינו ביטוי לצורת חשיבה שמרנית ומוכרת במסד הרבני הגברי, ותוך חזרה על אותה העמדה בפני קהלים משני המגדרים, גם אם בהבדלים ברורים (למעשה, בפנייה לנשים מסתייג יוסף חיים מאלימות הגבר, בעוד בפנייה לגברים הוא כמעט מעורר אותה). עם זאת, כדאי להפנות שוב את המבט למי שמתפקדת בתור "המופת השלילי" באקזומפלוס, שהיא

15 מספר 4 בטבלה בנספח בה מפורטים גם מיקום הסיפור ומקורותיו. גם לגבי הציטוטים הבאים מסיפורי נפלאים מעשיך ההפניות תהיינה לטבלה זו.

16 יוסף חיים, ספר חוקי הנשים, תרגום לעברית: בן ציון מוצפי, ירושלים תשל"ט, עמ' 44 (בשינויים קלים); נחם אילן (הערה 4) טוען למספר פגמים בתרגום זה, "שעיקרם צמידות מופרות למבנה המשפט בערבית, אי דיוק וחוסר הקפדה על פיסוק" (עמ' 35 והערות שם). כלל הקטעים שנידונים ושמצוטטים כאן מחיבור זה הושושו גם למקור היהודי-ערבי, ותיקנתי שיבושי לשון ופיסוק בוטים בעברית מתרגום זה.

הדמות שעשויה להיות יותר מעניינת מבחינתנו. המנהיג הקהילתי יודע לנסח את המצב הרצוי, אך העובדה שהוא טורח לעשות זאת בהזדמנויות שונות מלמדת על פער מסוים בינו לבין המצוי. גם אם באופן ברור הסוגיה של התנהגות גברים מסוימים בקהילה כלפי נשותיהם מטרידה את יוסף חיים פחות מתגובותיהן של נשים להתנהגות זו, והממסד הקהילתי שאותו הוא מייצג שבוי בתודעה שעוצבה במשך אלפי שנים ומבקש לשמרה, הוא אינו מצליח, כך נראה, להדביק את קצב השינויים שבא לידי ביטוי בהתרחשויות שבחצרות הבתים הפנימיות. אפשר שיש כאן רמז לכך שנשים חדלות בהדרגה לא רק לקבל באהבה את מכות בעליהן, אלא גם את חלק מנשיקותיהם. כאשר יוסף חיים, כמנהיג קהילתי, רואה זאת, הוא ממהר לשוב ולשרטט מחדש את הגבולות. נקודה נוספת מצויה באותו פרק מן הקאנון, כאשר הוא מפרט את הסיבה שבגללה אסור לנשים לבכות או להתרגז בתגובה למכות בעליהן:

היות ובמהרה יעלו לשמים דבריה ודמעותיה, ותשפיע על בעלה ותזיקו, ונוק לבעלה יחזור עליה, ואשר יבואהו יבואה, כי גוף אחד ייחשב גופו וגופה, וצריכה האישה לצייר בדעתה, אם החזיקה גרזן בידה, כדי לשבר דבר בו, וקרה שנפל הגרזן על חלק מגופה והכה אותה, הייתכן שתכעס על ידיה, ותכה על ידה בעבור שהיד הכתה את גופה. וכן אם לעסה מאכל בין שיניה, ונשכה לשונה, הייתכן שתשבר את שיניה? כך תנהיג מעשיה עם בעלה, כי הוא חשוב כמו גופה, ועל כל דבר תסלח לו, והיות וכל אשר יבוא עליו יחזור עליה, וכן על ילדיה.¹⁷

מעבר לשאלה המתבקשת כיצד זה נחשבים האיש והאישה לגוף אחד רק כאשר הגבר נפגע ולא כאשר האישה נפגעת, במיוחד מידיו של הגבר, ניתן לראות כאן דבר נוסף. בלא שיתכוון לכך, מעניק יוסף חיים עוצמה כמעט קוסמית לתגובת האישה. החשש המשותף לסיפור ולפנייה הנרגשת של הרב לנשות קהילתו הוא שהאלימות הפיזית הגברית תיענה בפאסיביות-אגרסיבית נשית. עוצמתה של האחרונה ”מועלית” ל”מדרגה גבוהה” מזו של הראשונה. למעשה, ה”בן-איש-חי” נענה כאן למסורת ארוכה, שמעניקה לבכייין של נשים בכלל עוצמת השפעה אדירה כלפי האל והעולם ואף יכולת לשינוי מהלכים היסטוריים.¹⁸ כאשר עניין זה מיושם דווקא על מערכת היחסים שבתוך המשפחה, גם כן אפשרות שיש לה תקדימים כבר אצל חז”ל,¹⁹ נפתח כאן פתח לערעור של ההיררכיה המסורתית של המבנה המשפחתי היהודי: אל-גבר-אישה, היררכיה שבאה לידי ביטוי, למשל, בנימוקו המפורסם של דוד אבודרהם (ספרד, המאה הי”ד) לפטור שניתן לנשים מ”מצוות שהזמן גרמא”:

17 ספר חוקי הנשים (הערה 16), עמ’ 44-45. הושווה גם למקור: קאנון אל נסא (הערה 7), עמ’ לו א-ב (אני מודה לר”ר הלל כהן על עזרתו בהשוואה זו).

18 אפשר שהייצוג המוקדם ביותר של מסורת זו מצוי בנבואת הנחמה הידועה של ירמיהו שקושרת בין בכייה של רחל לגאולה (ירמיה לא, יד-טז). אני מודה לחברתי אביטל דוידוביץ אשר שהפנתה את תשומת לבי לעניין זה.

19 השוו לסיפור התלמודי המפורסם על מותו של רב רחומי (בבלי, כתובות ס”ב ב).

והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. אם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה, לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו.²⁰

האבודרהם הציג מערכת ברורה: הקשר בין האישה לאל מוכפף ל"שלום", כלומר, לקשר עם אישה. ה"בן-אישי" לעומתו, מצביע על אפשרות הקריסה של המערכת הזו. מי שאינה מקבלת באהבה את מכות בעלה פותחת בדמעותיה ערוץ ישיר לאל, ערוץ ש"מדלג" על הצורך ב"שלום בין איש לאשתו". יותר מכך, מובטח לאישה שהאל יענה לקריאתה בערוץ זה ויפגע בבעלה הפוגעני! אכן, מבחינתו של הרב, זוהי סיטואציה מסוכנת ולא רצויה, שכן הוא מזהה את הפגיעה בבעל עם הפגיעה באישה ובמשפחה כולה, אך עצם ההצבעה שלו על האפשרות הזאת יש בה היבט מהפכני. אין להמעיט בחשיבות הדברים: לאישה מוכה ניתנת כאן, לצד האזהרה שאותה מדגיג הרב, גם אפשרות התנגדות, שאותה הוא מבקש לטשטש.

בסיפור לקהל הגברים הוא מציג וריאציה אחרת של אותה המשוואה: אישה שנענית בשמחה למכות בעלה היא אישה אידיאלית ומבטיחה מבנה משפחתי אידיאלי, אך לכן גם להפך: אישה שאינה נענית מערערת על אפשרות זו. הבן-אישי עדיין מניח שפגיעה כזו לא רצויה, ולכן האישה תימנע ממנה, אך פותח פתח בדבריו לשידוד המערכת. האל, ניתן להבין, מעניש בלא קשר לחוקים שנוצרו בידי אדם. יוסף חיים דורש מן הנשים להתייצב לצד הגברים ולשתף פעולה עם המבנה ההירארכי, במוכן מסוים אף למול האל בכבודו ובעצמו, ובאותה עת חושף את שבריריותו של מבנה זה ואת העובדה שהוא לא מחויב המציאות. ניתן לראות בשני הטקסטים הללו, אם כן, כלים של ממסד גברי מתגונן, כזה שבזרמי המעמקים כבר מחלחלת בו ההבנה ששינוי כלשהו כבר התרחש ושהמאבק (האליים) הוא כרגע על מהותם של ההסדרים החדשים.

טקטיקה אחרת של "גבריות מתגוננת", מן הנפוצות והמוכרות בספרות בכלל וזו העברית בפרט, היא השימוש ב"קול הנשי" לאשרור מסרים של עליונות גברית, ואף מסרים מיזוגיניים. על הפונקציה של השימוש ב"קול" כזה בקורפוס "הומוטקסטואלי", כלומר כזה שנוצר על ידי גברים ולמען גברים, כבר נכתב בעבר ואין צורך לחזור.²¹ עם זאת, ניתן להותיר פתוחה את האפשרות שאשרור כזה אכן הגיע מקולות של נשים בנות הזמן, קולות שלהם היה גם קיום חוץ-טקסטואלי. אין אנו צריכים להיות מופתעים מהפנמת שיח שונא-נשים על ידי קורבנותיו ומושאייו בחברה דכאנית. רמז לכך ניתן למצוא שוב בדברים מעניינים שמוסר לנו ה"בן-אישי" חיי" בחוקי הנשים:

20 דוד אבודרהם, אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' כה.

21 למשל: רוזן, ציד הצביה (הערה 13), עמ' 203-230, והספרות העשירה שם.

האישה היולדת בנות תהא נשכחת, ומרוב מצוקתה תביא נזק לעצמה בשעת לדתה, ותהיה במצב קשה, והנזק הזה לא ימחה. הן מצד שתראה קרובותיה, חברותיה וידידותיה, ילעגו בהולדת הבנות, גם בעלה ומשפחת חמיה יקפידו, כאילו עשתה איסור ומעשה רע, שלחווה לקנות בן זכר מהשוק, וקנתה נקבה. ובקיצור, כל העולם יודעים ומבינים, זוהי מתנת בורא העולמים, ולא צרפה הצורך ולא מכרה הסוחר, ולא נרכשה בשוק הסוחרים, אלא אביה ואמה שניהם יצרוה, והבורא המרומם בראה [...] ובזמנים אלו, נמצא בעירנו, יתלוצצו על הבנות ויבזום, ויקללו אותם...] ולא יתבוננו על עצמם שבנות אלה הם מגופם. האם מותר שאדם ילעג ויבזה גזעו...[משונה זה הרבר, מאוד משונה, תמוה ועוד תמוה.²²

כאמור, מדובר בטקסט שמיועד לנשים ושמוחה על תופעות שהרב רואה גם בקרב הנשים בקהילתו, והדבר נאמר במפורש. עם זאת, הדברים אינם מתיישבים, בלשון המעטה, עם סיפור שבו מתוארת תופעה זוהי באור חיובי. בסיפור זה (2)²³ מתואר עימות בין אם ובנה, התלמיד חכם. האם נוהגת לשבת על גג ביתה בכל עת שמי משכנותיה כורעת ללדת, ולהאזין לבשורה, האם היולד זכר או נקבה. כאשר היולד זכר היא צוהלת וממהרת לבשר לבנה השקוע בתלמודו. כאשר נולדת נקבה היא מקבלת את הבשורה בעצב גדול ובשתיקה. בנה פונה אליה בשאלה בנוגע לפער זה במנהגה, ותוהה:

בשלמא האב והאם עצבים בלידת הנקבה, הן בעבור שמוכרחים להזמין לה נדוניא, ולהוציא הוצאות מרובות עליה, והן מפני שאין ידועים סופה, בחיק מי תנתן, ושמא יקחנה אדם בליעל אשר ימרמר אותה ואותם כל הימים בקטטות ומריבות, אך את מה לך, אין זו הבת בתך ולא קרובתך, ואינו מגיע לך מכל זה הצער כלום, ולמה נעצבת, ואם הנקבה היא גרועה ופחותה, אין מן הראוי שתהיה מאוסה אצלך מאחר שגם את נקבה, ואיך תמאסי ותשנאי בריה שהיא כמותיך, אתמהא.

בנקל ניתן לראות את הדמיון בין שאלת התלמיד חכם לאמו לבין הדברים שהובאו בחוקי הנשים לגבי לידת בנות, אולם כפי שנרמז לעיל, עמדה זו אינה המסר של הסיפור. כבר בייצוג הדמויות שמקדים את הסיטואציה ניתן לראות הצגה ממשית וסמלית של חלוקת התפקידים בן האם ובנה, ה”משכלת” וה”חכם”. הוא ”יושב כל היום” כש”השולחן לפניו מלא ספרים” שחוצצים בינו לבין סביבתו, בין עולמו המלא “גמרא ופוסקים” לבין המציאות. האם, לעומתו, נעה במרחב מצד לצד, מעלה ומטה, קשובה לקולות הבאים מבחוץ, משקיפה אל שכניה ומושפעת מן הנעשה אצלם. היא, שמתווכת בינו לבין העולם החיצון, הסדק בחיץ שהקים לעצמו. הבן מצדו קולט כילד את העולם באמצעותה. כך יש להבין את תהיותיו כלפי התנהגותה. בגמרא שמונחת על שולחנו הוא יוכל למצוא כמה וכמה סימוכין לכך שעל ההורים

22 ספר חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 39. תורה לר"ר הלל כהן שסייע לי בהשוואת הקטע המתורגם למקורו: קאנון אל נסא (הערה 7), עמ' לב ב.

23 טבלה בנספח.

להצטער בהולדת בתם, כגון "בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא יישן בלילה, בקטנותה שמא תתפתה, בנערותה שמא תזנה, בגרה שמא לא תינשא, נישאת שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה שמא תעשה כשפים" (סנהדרין ק, ע"ב) ובהמשך, "אשרי מי שבניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות" (שם). גם הנימוקים שהבן נותן בעצמו דומים לאלה שמפורטים אצל חז"ל, שאינם מסבירים בדבריהם את הצער שצריכה לחוש גם החברה הסובבת את המשפחה בהולדת בת. האם אינה מצטטת בתשובתה מן הש"ס אלא משתמשת באנלוגיה לסיטואציה "מן החיים":

הנה קודם חמש שנים החפירה שיש באמצע זה החצר שלי, שבה נשפכים כל מים של רחיצה וכיבוס וכיוצא, נתמלאה מים סרוחים עד פיה, מפני שהיה לה עשרים שנה שלא ניקו אותה, והוכרחנו להביא שני בני אדם אשר זה עסקם במלאכה זו, לפתוח החפירה ולנקות אותה להוציא הסרחון מתוכה, אך להיות כי היה בה סרחון הרבה, לא כלו מלאכתם אלא עד הערב, ובעת הצהרים הבאנו להם לכל אחד את סעודתו לאכול, והם בעוד הבגדים הצואים עליהם, רחצו ידיהם לפי שעה כדי לאכול, וישב אחד בזוית אחת בסוף החצר כדי לאכול שם, וחבירו לקח סעודתו בידו וישב אצלו לאכול, וזה כיון שראה שבא חבירו וישב אצלו לאכול, קם ממקומו והלך וישב בזוית אחרת רחוק מחבירו, וחזר חבירו ובא אצלו למקום השני, ויאמר לו למה ברכת ממני, וכי מלאכתי אינה מלאכתך, ואם יש בבגדי ריח רע מן הטינוף הלא גם בבגדיך יש ריח רע מן הטינוף, ולמה ברכת ממני, וענהו ויאמר לו כן הוא כמוני כמוך, אך עתה בעת אכילה די לי בסרחון שיש אצלי וגופי, כי הוא מוכרח, שאין אני עתה יכול לרחוץ גופי, ולפשוט בגדי הצואין, מאחר שלא גמרנו המלאכה, ולמה לי להוסיף סרחון יותר אצלי שאקבל ריח רע גם מבגדיך וגופך המטונפים, די לי בשלי שהוא הכרחי. על כן בני אל תתמה בדבר זה שאני נקבה ומואסת הנקבות[...]

לאחר שהיא מתארת את המיאוס מפני בנות מינה באמצעות הסיטואציה האנלוגית, מפרטת האם את קווי הדמיון, ובעיקר – את הגורם שאליו היא משווה את מי הביוב הצואים. כאן דווקא היא עושה שימוש בכמה וכמה מדרשים מוכרים:

הלא הנקבה סרחון שלה קשה ומר מצד דמי הנדה הטמאים שרואה, ובזמן הקדמונים גם בני נח היו נמאסים מאד מדם הנדה, וכל אשה בנדתה סורו טמא קראו לה. כי לכן תכף ומיד ברה לבן מאצל רחל אע"ה (אמנו עליה השלום) באומרה לו דרך נשים לי, ויצא תכף מן האהל, ועל כן אני שנבראתי נקבה נמאסת אני בעיני עצמי, אך מה בירי לעשות לעצמי, כך נבראתי, ודי לעולם בשלי ובשל נקבות שכבר נולדו, והיו לנשים, ולמה יהיו נוספים עליהם (!) עוד, על כן בראתי נולדה ובאה לעולם נקבה שבה יהיה נוסף טומאה ומאוסות בעולם, אני עצובה ומאוסה זאת בעיני.

הווסת אינה רק יסוד מאוס לא פחות ממי ביוב, אלא גם מהווה, לפי דברים אלה, מהותן העיקרית של הנשים, ולכן גם הגורם שממאס אותן על סביבתן, הנשית בעיקר! – הלוא היא הנימוק מדוע יש להצטער על עצם לידתן תשובה זו של האם לתלמיד חכם מוצגת בסיפור כתשובה ניצחת של אישה שהגיעה אל מסקנותיה אלה אמנם גם מתוך "חכמת החיים", זו

שמקושרת לא פעם, בסיפורת נובליסטית בעיקר, לנשיות, אך מעבר לכך, מדובר גם בדמות של אישה משכילה שבקיאיה במיטב הדרשנות המיזוגינית ועושה בה שימוש כהלכה.²⁴ הפעם, את אי ההתאמה בין הכתוב בקאנון למתואר בסיפור לא ניתן ליישב, וניתן לנסות ולהסבירה אך ורק לאור ההקשרים השונים שבהם נמסרו, טקסטואליים כמו גם היגודיים.

עם זאת, מהרבה בחינות דווקא רב הרמיון על ההבדלים. בשני הייצוגים מובאת תמונה מלאת חיים של קהילה רוחשת שהגבולות בין הפרטי לציבורי אינם קיימים בה. בהיעדר חיץ בין בתי השכנים לבתי המשפחה, השכונה כולה שותפה בלידה ובאכזבה, כמו גם בתוכחה ובשמחה שבעקבותיה. כאשר התלמיד חכם שואל את אימו מדוע היא כואבת את כאבם של שכניה, בעוד שאין זה מעניינה, הוא בעצם מציג עמדה שמבקשת למתוח קו חדש, כמעט מודרניסטי, בין המשפחה לקהילה. זאת ועוד, בשני הטקסטים, העמדה שמואסת בכנות הנולדות מיוצגת על ידי נשים. אמנם בקאנון מוזכרים גם הבעלים ותושבי העיר כמי שלועגים ומתרעמים על היולדת, אך דווקא לנשים יש חלק מרכזי בהשפלתה, וכלפיהן מופנית תוכחה על כך שהן בעצם משפילות את עצמן. בשני הטקסטים העמדה ההפוכה מיוצגת על ידי גברים שהם גם תלמידי חכמים, כאשר התלמיד חכם בסיפור מקביל לדמותו של המחבר בחוקי הנשים. העובדה שהדברים המיזוגיניים, ואף האכזריים, מושמים בפי נשים, נותנת להם משנה תוקף, וגם יש בה כדי לעורר ביקורת כנגד הדמויות הנשיות, ובכך אף להעמיק את האווירה האנטי-נשית הכללית. בהקשר זה, בקיאותן של נשים בידע ההלכתי לא בהכרח מאדירה את דמותן כפי שהיא מיוצגת כאן.

אך דברי האם בסיפור מוסיפים על הקאנון את הנימוק המנצח, מהעתיקים שבשימוש הממסד הרבני הגברי: המיאוס מפני נשים מתמקד כולו בדמי נידתן.²⁵ בהקשרו הדרשני – שיעור יומי בבבא מציעא פד ע”ב, שמשולב בקובץ בן יהוידע,²⁶ אכן יש תפקיד חשוב לעיסוק בדמי הנידה. הסיפור מובא כפתיחה להסבר, מפותל למדי, מדוע ר’ אלעזר בן שמעון, באחת מהבוטות שבאגדות חז”ל שמופיעה במקור זה, מחליט לבחון את כישורו כ”מריח דמים”²⁷ על ידי ההכרזה שאם כל שישים הדמים ש”טיהר” (כלומר אפשר לאחר בחינתם לפונות אליו לקיים יחסי אישות) אכן טהורים, התוצאה של יחסי האישות תהיה בנים זכרים, ואם לאו, תהיה

24 “השכלה” זו היא דוגמה ומופת ל”קריאה-של-האוזן”, מושג עליו הרחיבה רוזן, ציד הצביה (הערה 13, עמ’ 206-209) בעקבות סוון שיבאנוף (Schibanoff). מושג זה מתאר את היחס של נשים לא משכילות/לא אורייניות לספרות הגברית שלא הייתה להן אליה גישה בלתי אמצעית. קריאה זו מתווכת להן את התכנים, תמיד באופן חלקי ומנקודת המבט של הממסד הגברי.

25 חברתי נועה ישראלי הפנתה את תשומת לבי לכך שתפיסה כזו לגבי “דמי הנידה” לא נותרה בחזקתו של הבן-איש-חי בלבד. גם בפרסומות מסחריות שמשודרות בעצם הימים הללו מתוארת האישה המצויה בווסת כמי שאסור לה להיות בקרבת בני אדם בשל הריחות העולים ממנה.

26 טבלה בנספח.

27 מי שמשוגל לקבוע אם דוגמת דם המונחת לפניו היא של נידה או ממקור אחר, ובכך להחליט אם אפשר לפונה לקיים עמה יחסי אישות או לא.

נקבה אחת ביניהם.²⁸ הבן-איש-חי, בסיטואציה כל גברית, חש בנוח להעלות את התהייה מה עניין מינם של הבנים לדמי הנידה. אבל התהייה עולה על מנת שיושב עליה באמצעות דברי האישה שבסיפור. לאחר שהוא מסיים את סיפורו, מחזק הרב את העמדה שהובעה על ידי האם גם באמצעות דברים של ברי סמכא (גברים) מן הדורות הקודמים – החיד"א, ר' חיים ויטל ואחרים, ומוסיף,

נמצא מחמת דם הנדה, תהיה הנקבה מאוסה ושנואה גם אצל הנשים, שהם נקבות כמוה, ואדרבה תמצא על פי הרוב שהנשים שונאין הנקבות הנולדים (!) להם יותר מן בעליהם האנשים הזכרים, ובוה מוכן הטעם מה שעשה ר"א (ר' אלעזר) את האות לאותם הדמים שהראו לו דטהורין הם ע"י אופן זה שיהיו מתעברים אותם הנשים, וילדו כולם ממש זכרים שלא יהיה בהם אפילו נקבה אחת שיש בה סרחון וזהמה של מי נידות[...].

בדבריו אלה הרב מחזק בעצם דווקא את הקשר של האם אל המסורת הגברית הסמכותנית, ולא את הקשר המקביל של בן דמותו, התלמיד חכם הצעיר. ההבדל ביחס ללידת בנות אינו נובע מן ההבדל המגדרי, אלא מן ההבדל בין היחס למסורת ולמודרנה. המתח בין הבן לאמו הוא המתח שבין העמדה המודרניסטית לעמדה המסורתית. ניתן לראות, כידוע, בכל טקסט דכאני דיאלוג עם הוויה מדוכאת, אבל במקרה זה ניכרים בסיפור, לא פחות מן הקודם שנידון לעיל, האמצעים הבוטים והאלימים שנדרשים ל"גבריות מתגוננת" שמודעת לשינויים שכבר מתרחשים בתחומה, ואפשר שגם חשה את אלה שעתידים להתרחש. אולם גם כאן ניתן לראות מורכבות במסרים העוסקים ביחס למעמד הנשים ותפקידיהן. בסיפורים אחרים, שאינם עוסקים במוצהר במקומן של נשים, מסרים אלה מתחדדים אף יותר.

נישואים כושלים, מוות ומה שלאחר מכן – המסר החותר תחת עצמו

מן המפורסמות שבדרך פרשנותו היה יוסף חיים קרוב לחוגי קבלת האר"י, ואף עסק בשער הגלגולים של ר' חיים ויטאל, לו הוא גם כתב פירוש.²⁹ ברבים מסיפוריו, במיוחד אלה ששולבו בשיעורים לתלמידי חכמים, אנו מוצאים עקבות של עקרונות קבליים אלה, ובכמה מהם אף התייחסות לתורת הגלגול. בעל שער הגלגולים מציג, בין השאר, אפשרות של גלגול של אדם בבן המין השני, ומסביר באמצעות גלגול כזה עקרות ותופעות נוספות.³⁰ ייתכן שיוסף חיים מצא בגלגול ממין זה היבט שנוגע גם לסוגיה שנידונה כאן. הסיפור "מעשה הגלגול בין איש

28 על כל הפרשה של יחס התלמוד לדמי הנידה ומגוון הטקטיקות שננקטות בו לצורך שליטה גברית בגוף הנשי אצל: Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual purity: Rabbinic and Christian*, *Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000, ובמיוחד עמ' 103-159.

29 יוסף חיים, לשון חכמים, ירושלים תרפ"ח.

30 חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תרס"ג, הקדמה ט.

לאשתו” (9) הוא חלק מדיון בבעיה שעולה מן הנאמר בבבלי סנהדרין בדבר דיינים רשעים שבדינם המעוות מטריחים את האל להפוך סדרי עולם על מנת להחזיר ממון לבעליו. דוגמה לטרחת כזו מביא הבן-איש-חי באמצעות סיפור על אודות אישה שהביאה מבית אביה ממון, ובעלה פנה לבית-דין על מנת שיתיר לו שימוש בממון זה כמשכנתא. הדיין התיר לבעל לעשות זאת שלא כדין ומרוב צער על ממונה האישה מתה. כדרך האקזומפלוס, נבנית כאן סיטואציה שמדגימה במדויק את כוונת המקור התלמודי. הדיין מבצע חטא וגורם ללקיחת ממון מבעליו, מות האחרון (במקרה זה – אחרונה), לא מאפשר להשיבו, ועל מנת לתקן מצב כזה יהיה על האל להפוך סדרי עולם. האל גורם לבעל למות, מחזיר את הנשמות לחיים, אך את נשמת האיש הוא מחזיר בגוף אישה ואת נשמת האישה בגוף האיש. השניים מתחתנים, ומיד לאחר הנישואין האישה מתה ומורישה לבעלה, הוא גלגול האישה מתקופת החיים הקודמת, את ממונו, וכך חוזר הממון לבעליו באופן מדויק על פי העיקרון הנפוץ של מידה כנגד מידה.³¹ גם במישור הגלוי יש בסיפור זה ביקורת חריפה על יחס הממסד הרבני (שיוסף חיים, נטול התפקיד הרשמי, ”נוכח נפקד” בו) כלפי נשים בכלל ואלה הנשואות בפרט. אולם קריאה חתרנית מצביעה גם על יסוד נוסף ומעניין. מבחינה איריאתית, בעצם מכריזה תורת הגלגול כפי שהיא מודגמת כאן על המיניות כיסוד זמני בהווייתו של אדם, שמנותק מגופו הגשמי. במידה מסוימת הנשמה, מהות הנצחית, מוצגת כאן ככזו שמיניותה טרנספורמטיבית ורלוונטית רק לחיים בעולם הזה.³² במידת הזהירות המתבקשת ניתן אולי לומר שיוסף חיים חש במשהו מחוסר הזהות בין מושגי המין והמגדר. כל עוד התרבות ממשיכה להציב גבולות מגדריים, גם לגבי הזכות לצדק, הרי שהאל ייאלץ מדי פעם לבצע החלפה של הזהות, החלפה פיזית, וחילופין אלה אפשריים ואף מחוייבי המציאות. עדיין, למרות שבמובן זה המסר של עליונות גברית לכאורה חותר תחת עצמו, אין ספק שגם בסיפור זה אנו נשאים בגבולות המסורתיים. האל אינו מוכן לבצע צדק עם האישה כאישה, אלא אך ורק עם נשמתה חסרת הזהות המינית. בהאי עלמא יהיה זה הגבר שזוכה בצדק ובעוצמה. האישה תזכה באלה רק כאשר תהיה לאיש. מציאות זו גם האל, המהפך סדרי עולם, לא יכול לשנות, לדעתו של יוסף חיים. כך קיבל מנגנון השליטה הפטריארכאלי, שוב, הכשר קוסמי ונצחי.

כלל הסיפורים שנידונו עד עתה הובאו על ידי ה”בן-איש-חי” לקהל של גברים, כאשר שולבו בשיעוריו היומיומיים לתלמידיו ולבעלי בתים. אין זה מפתיע שאת הסיפורים הפיקנטיים יותר, בעלי הגוון ההומוריסטי ולעתים אף הארוטי, נהג רבי יוסף חיים לשלב בדרשותיו הציבוריות הגדולות – בארבע שבתות מועדי השנה שהופנו כמובן לקהל מעורב.

31 על עיקרון זה שפוחת עוד על ידי חז”ל, ראו למשל: אצל ישי רוזן צבי, הטקס שלא היה: מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס”ח, עמ’ 132–151 והספרות הרבה שם.

32 בסיפור זה הדבר מתקיים ביתר חדות מאשר בשער הגלגולים. בקישור שעושה האחרון בין סוג זה של גלגול לעקרונות הוא דווקא מחזק את הזיקה שבין המהות המתגלגלת וזהותה המגדרית לגוף בו היא מגולגלת. בסיפור אין רמז לכך.

אלה נערכו בבית הכנסת 'צלאת' הגדול, ובשבתות אלה היה יוסף חיים היחיד שהותר לו לדרוש בעיר, מה שהבטיח האזנה של אלפים.³³ מכאן מובן הצורך בסיפורים מושכי לב אף יותר מהרגיל, שנדרשו בכדי לרתק קהל לדרשות שנמשכו לעתים מעל לשלוש שעות בקיץ ובגדדי. על רקע זה יש לקרוא בנובלה "מעשה אישה חכמנית שנישאה לפתי וסכל", ששולבה באחת מדרשות "שבת הגדול" שטרם הפסח.³⁴ הסיפור מתאר את תושייתה של אישה משכילה שמאסה בבעלה הטיפש, לו הושאה אך ורק בשל היותו בן לאב עשיר, ושגרם לכך שתהיה מטרה ללעג הבריות. האישה התחלתה, ורופא המשפחה, שהיה שותף למזימה, הודיע שהמרפא היחיד בשכילה הוא אך ורק רחצה במעיינות חמים המצויים באירופה. לאחר אבחנה זו נדמתה ככוכייה לבעלה, מכיוון שכאשת איש לא תוכל לנהוג צניעות בנסיעתה זו, ובכך תחטא. תוך כדי כך היא שכנעה אותו שיכתוב לה גט לפני נסיעתה. על מנת לחזק את אמונו. היא גם הביעה את חששה שלא ירצה בה כשתחזור. בעלה כתב את ספר הכריתות, והיא נסעה אל בית אביה, מרחק יום הליכה, ונשארה שם. רק כעבור שלושה חודשים נודע לבעל על דבר המרמה, והוא, בצערו, התאבד.

מדובר בעיבוד של הבן-אישי-חי עצמו (על פי עדותו) לסיפור ששולב במאסף הדרושים שער בת רבים מן החלק המוקדש להפטרות, שחובר על ידי משה יעקב רבינוביץ.³⁵ אחד העניינים הבולטים במלאכת העיבוד הוא הדגש שביקש יוסף חיים לשים על הדיכוטומיה המגדרית. כך, בשער בת רבים, לצד האישה ובעלה, בולט בעלילה חלקו של אביו העשיר של החתן. זה מוצג כפטריוארך נשוא פנים, שנאלץ להתמודד הן עם טיפשותו של בנו והן עם חכמתה של אשת בנו. דמות זו, החיובית בסך הכול, אינה קיימת כלל בסיפורו של יוסף חיים. כאן הדיכוטומיה המגדרית ברורה ומוצגת כבר מראשית הסיפור.

מעשה באשה אחת משכלת וחכמנית ודעתנית ומהוללת מאד ביופייה וביפי מידותיה וטבעיה עד מאד, וקרה לה מקרה רע שנשאת לבן עשיר שהיה כסיל ובער פתי וטפש וריק ממשנה ודרך ארץ לגמרי ויהי לבוז ולשמצה בעיני הבריות,) והכל יודעים שהוא פרא אדם ואינו מן הישוב.

ניתן לראות איך הבן-אישי-חי מקפיד להציג כל תכונה של הגבר כאנלוגיה שלילית לתכונותיה של האישה. גם בחוקי הנשים מתייחס יוסף חיים לסיטואציה דומה של נישואין, בפרק המוקדש כולו לעניין שידוך הבנות:

33 לעניין זה: אבישור, "קווים ליצירה" (הערה 8), עמ' 110-114; שאול רגב, "דרשותיו של הרב יוסף חיים – בן איש חי", בתוך: יהודה צבי (עורך), הרב יוסף חיים: פרקי מחקר ועיון במלאת תשעים שנה לפטירתו, אורי יהודה 1999, עמ' 11-16 והספרות שם.

34 מס' 15 בטבלה שבנספח.

35 משה יעקב רבינוביץ, שער בת רבים, פיעטריקוב תרע"ד, עמ' י"ח. לא הצלחתי למצוא פרטים רבים על המחבר הליטאי, שבמשך תקופה היה רבה של קהילה קטנה (קהילת מייסגולה) וחיבר כמה ספרי דרוש. מדובר בחלקו השביעי של מאסף דרושים שהחל לצאת לאור בוורשה תר"ס בידי אריה לייב פנסטר.

יימצאו בחורים צעירים, ובמלאכה עצלים, בטלים וכסילים. וברעת עניים, ומחינוך משוללים, ובמעשה רע מחובים. אבל אבותיהם מכובדים, עשירים וידועים. ומשפחת הבת יתפתו לאלה המעלות, ויתנו בתם לבחור כזה, ויאבדו בנותיהם, וירוויחו הפסד, ולאחר כן יבלבלו ראשם. והיו צריכים לתת דעתם, כי השאת הבת ההיא עם הבחור, ולא עם אביו, ואם הבן כבהמה נהרסה הבת בו, ומה יועיל הון אביו ועשרו, אם חינוך לא חינוכו...³⁶

חשוב להדגיש: בחיבור שמופנה לנשות הקהילה הדגש הוא על מניעת נישואין כגון אלה שכישלונם מובטח. אופציית סיום נישואין כאלה, בוודאי ביוזמת האישה, לא נידונה כלל, והדבר תואם את הרוח השמרנית יחסית ששורה על החיבור ומדגיש שוב את התלבטותו של הרב לגבי המתח בין מסורת ומודרנה גם בסוגיה זו.

אולם ההבדל מן הנוסחה האשכנזית של שער בת רבים אינו רק בעצם עיבוד תוכנו של הסיפור. הדרשות שבהן משולבת כל אחת מן הנוסחאות מדגישות ביתר שאת את המסר שיוסף חיים מבקש להעביר באמצעות הנובלה הדידקטית. הנוסחה הליטאית שעליה הוא נשען משולבת במדרש על אודות ספר עובדיה, ומתפקדת שם כדוגמה למקרה אפשרי של תרמית מוצדקת, כתרמיתו של יעקב את עשו. הסיפור בנוסחה זו מסתיים בתשובתה של האישה בבית הדין לטענותיו של אבי בעלה כנגד תרמית הגירושין שלה. בית הדין יכיר בגט, ואמרת האישה, כי במקרה קיצוני כמו בנו של האיש שהוא "פתי נפתה ומאמין לכל דבר"³⁷ מותר להשתמש גם בתרמית, מה גם שתרמית זו היא הוכחה נוספת לטיפשותו של הבעל.

בדרשת ה"בן-איש-חי" אין הכוונה להדגים את העיקרון של "תרמית מוצדקת", וסיום זה הושמט מן הסיפור. כאן הסיפור משולב כאמור בדרשת שבת-הגדול, ובא להדגים חכמה דומה לחכמתו של משה בהתנהלותו מול פרעה במהלך ליל מכת-בכורות. אמנם גם כאן מדובר בתרמית, שכן בני ישראל לא ביקשו אישור להשתחרר מעבדותם, אלא שלושה ימים לעבוד את האל. אולם, על פי המדרש, משה הציע לפרעה לתת לבני ישראל מעין כתב שחרור מעבדותם ומממון המצרים שנטלו, לכאורה לפרק זמן קצוב, על מנת לשכך את זעם המלאך המשחית. בכך נהג בדומה לאישה שביקשה מבעלה גט לזמן קצוב. כמו כן, משה נמנע מלצאת בפזיזות כדי לא לעורר את חשדו של פרעה, ובכך הוא דומה לאישה שהביעה דאגתה שמא בעלה לא ירצה בה בשובה, על מנת לא לעורר את חשדו. אם כן, האמירה של יוסף חיים במשלו, ולא דווקא במשלו, חתרנית אף יותר מזו שבמדרש ששימש לו מקור. יוסף חיים ממשיל כאן אישה שהצליחה לצאת מנישואין כושלים ליציאת בני ישראל מעבדות מצרים, לא פחות. אין כלל ביטחון, כמובן, שיוסף חיים היה מודע לאפשרות כזו של פרשנות לסיפור בהקשרו החדש, כלומר לעובדה שניתן לקרוא באופן דו-סטרי את יחסי המשל והנמשל. עם זאת, מן הרגע

36 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 37; הושווה גם לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' לא ע"א-ע"ב (במקור הפסקה מחזורת).

37 שער בת רבים (הערה 35), דף י"ח ע"ב.

שבחר להעלות בכתב את הדברים שנאמרו על פה, אי אפשר להתעלם מאפשרות קריאה "רב כיוונית" שכזו.

אולם היסוד המעניין ביותר בסיפור, ובעיבודו של יוסף חיים אותו, לא מצוי בעצם הזכות של האישה לסיים נישואין כושלים או בהשוואה של סיום כזה ליציאת מצרים, אלא דווקא בלשון אותה מאמצת האישה בתהליך הרמייה של הבעל. בדרשה האשכנזית מסבירה האישה את כבייה בעקבות מצוות הרופא לנסוע לנפוש במעיינות מרפא כך:

הלא מודעת לכל מנהג הרע של העת והזמן הזה, נימוס כל גבר להושיט ידו אף לאישה זרה הדוברת אתו, ואתה ידעת כי אשה יראת חטא אנוכי, אשר לא הסכמתי לעשות כה, ואיך אעשה הרעה הזאת וחטאתי? הלא אשת איש אנכי, ואם לא אשיב את ידי, אהי ללעג ולקלס, ויחשבוני למשוגעת, או לשיכורה, והיה תחת תקוותי למצוא מזור ותרופה, רק שבר רוח יגון ואנחה, להביא עלי קללה ולא ברכה.³⁸

בשל כך היא נדרשת לגט זמני מבעלה, שלא תיאלץ לחטוא כאשת איש. יוסף חיים בעיבודו משנה במקצת את הנימוקים הללו ומפרט אותם:

הלא מודעת לכל מנהג הרע של העת והזמן הזה דרכם של הרופאים באירופה שיושיט הרופא את ידו למשמש בבשר החולה בבטנו ובשאר מקומות וגם יניח את אזניו על לבו ועל גבו ואתה ידעת כי אשה יראת חטא אנוכי אשר מעודי לא הסכמתי לעשות כה ושמא כשאלך למרחצאות אירופ"א אצטרך להביא רופא לבקר אותי, ועוד מוכרח אנכי ללכת באותם המקומות בגילוי הראש והפנים, ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים(,) הלא אשת איש אנכי ואם לא אלך בכיסוי הראש והפנים, ולא אתן ידי לאיש זר ואמנע את הרופא הבא לבקר אותי שלא יגע ידו בבשרי ובטני ולא ידביק אזניו על לבי ועל גבי(,) אהיה אני שם ללעג ולקלס ויחשבו אותי למשוגעת, ולכן כשאלך שם ודאי לא אמצא מזור ותרופה אלא רק שבר רוח ויגון ואנחה.

בעיבודו של יוסף חיים ניכר המאמץ לסגל את הסיפור לקהילתו. האישה אינה חוששת כאן ממנהגם של גברים מודרניים ללחוץ ידי נשים המדברות עמן (לכאורה אין שום סיבה שיהיו כלל חילופי דברים בינה לבין גבר זר...) אלא ממנהגם הרע של רופאי אירופה לגעת ולמשש איברי גוף מוצנעים, וכן מפני המנהג, גם של נשים נשואות, להיראות בציבור בלא רעלה. בשתי הנוסחאות, הנימוקים בהן עושה האישה שימוש הם של הצטנעות והתחסדות אל מול מה שנתפס כפריצות, הנהוגה באירופה החילונית המודרנית. כלומר, על מנת לבצע מעשה של שחרור מכבלי מוסד הנישואין המסורתי, ולצאת מן המגבלות החמורות שהחברה המסורתית מטילה עליה כאישה נשואה, עושה הגיבורה שימוש באותן המגבלות בדיוק. לא כסילותו של האיש הביאה לכך שאשתו הצליחה להשתחרר ממנו, אלא דווקא היצמדותו הפשטנית לכללי המסורת,

ואמונתו התמימה בדרישות המחמירות שלה לגבי נשים בכלל ונשים נשואות בפרט. גם כאן יוסף חיים אינו עוסק רק באישה ובמשפחה, אלא מציג, מבלי משים, את המסורת המתפוררת מתוך עצמה אל מול אתגרי המודרנה. בשינוי הדרמטי ביותר שקיים בעיבודו, יוסף חיים מסיים את הסיפור במותו של האישה-המאמין התמים והחד ממדי-ובהדגשה כי האישה החכמה, זו שיודעת לעשות שימוש בשינויים שכופה המודרנה ובמתח שלהם אל מול המסורת, מנצחת. כמו בסיפור הגלגול שנדרן למעלה, גם בסיפור זה המסר שנוגע לתפקודן של נשים בחברה אינו נמצא בהם בחזית. הוא אינו "מטרתם" של הסיפורים אלא מובן מביין השיטין של השימוש בסיטואציה בין-מגדרית להעברת מסר בתחום אחר. ניתן לראות כיצד דווקא כאשר העיסוק ביחסי גברים-נשים נדחק, ולו לכאורה, לשוליים, המסרים החתרניים, המודרניסטיים ואולי אף המעניינים יותר יכולים לבוא לידי ביטוי.

"המלמד בתו תורה" – זו שאינה "קוראת-של-האוזן"

כאמור בראשית הדברים, אחת הסוגיות המרכזיות הקשורות לתהליכי מודרניזציה בהקשרים מגדריים שעמם התמודדה הקהילה היהודית בבגדד היא סוגיית חינוך בנות הקהילה. בנוגע ללימודי חול ו"חכמות חיצוניות", כמו אלה שנלמדו בבית הספר לבנות של כ"ח שנפתח בתקופתו, יוסף חיים (כמו הממסד הרבני המקומי כולו) הציג עמדה אמביוולנטית, שאותה לא ביטא במפורש בחיבוריו התורניים, הדרשניים או בחוקי הנשים.³⁹ עם זאת, בזה האחרון מקדיש ה"בן-אישה-חי" כמה וכמה פרקים לשאלות הקושרות את החינוך במסגרת המשפחתית עם שאלות מגדריות. כך למשל מתייחס יוסף חיים לתפקיד האישה בנוגע למיומנויות שיש להקנות לבנותיה:

ועוד תתן דעתה על בתה בלימוד מלאכה, תפירה סריגה וקליעה, וחיקוי והרכבת כלים ופירוקם, וכל הדברים אשר עושה האשה לבעלה. כדי שתשיאנה כשהיא מושלמת בכל מלאכותיה, ולא תניחנה בטילה, ותעסיקיה בעבודות הבית ובדברים הנחוצים, כדי שתהיה שלימה, וכשתלך אצל בן חמיה ימצאה בכל הדברים תמימה [...] תמנעה ממשחקי הקלפים והדמקה, שש בש וגורל וכל המשחקים הדומים. היות ומשחקים אלו והרגלם יהרסו בעליהם ויעקמום [...] וידוע שהמשחקים הם פתח לקלקול וההשחתה, במיוחד כשמשחקים נשים ואנשים בנות ובנים, השטן ירקד בפניהם [...].⁴⁰

בהנחיות אלה, שקשורות לתפקידי האישה בחינוך המגדרי של בנותיה, אין כל חידוש. נקודה מעניינת נוספת קיימת בנוגע לתפקידיה, על פי יוסף חיים, שקשורים בלימוד התורה של בעלה ושל בניה:

39 על הפולמוס בנושא זה במקורות המפורטים לעיל בהערה 2 ובספרות שם.
40 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 27. הושווה לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' כ"ב.

צריכה האישה לשרת את בעלה בלמדו בתורה כל לילה ולילה. תתן לו לישן בתחילת הלילה ותעוררהו בעלות השחר. תדליק לו האור ותרחיח לו קפה, תכין את ספריו ותשרתהו בכל דבר הנחוץ לו [...] ועוד תתבונן ותתן דעתה, על לימוד בניה בבית המדרש. לא יעשו בטלה, ולא יצא מהם חטא, ותמנעם מן הבטלה ובכל עת תשלח אל המלמדים ותשאלם על לימודם ועל שובבותם. ותעורר המלמד על לימוד בנה ותשפיע עליו ותצוהו על שמירתו [...] ואם תראה כי המלמד שלהם אינו מסוגל ללמדם כהוגן, מיד תקח הבן ממנו.⁴¹

ראוי לציין שבעניין אחרון זה יש חריגה מסוימת מחלוקת התפקידים החינוכית, שמוכרת למשל מבבלי קידושין לא ע"א, לפיה האב הוא ה"ממונה" על תלמוד התורה של הבנים. על כל פנים, כדאי לאישה לנקוט במאמצים אלה מכיוון שהיא צפויה לזכות בשכר על פועלה:

בזמן אשר יינתן השכר לבריות בעולם הבא, יאמר הבורא: "תנו לזאת האישה שכר המשנה והגמרא, ותנו לה שכר הזוהר והתיקונים ושאר ספרי התורה". תאמר האישה: "קוני ורבוני, מימי לא למדתי ולא ארע אפילו מה כתוב בהם, כיצד אקח שכרם?". ישיב לה: "בעלך ובנייך למדוהו, ואת עזרת להם בלימודם וטרחת עליהם, לכן אתן לך חלק מהם." ועוד: כל אישה, אשר תקשיב לדברי התורה, ואפילו שאינה מבינה, נשמתה תקלוט אותם, ואחר כך כשתלך לגן עדן תפגוש אותם.⁴²

המלצה אחרונה זו שהבאתי בהדגשה, להקשיב לדברי התורה, אינה מכוונת, כמובן, ללימוד שיטתי של הטקסטים המקוריים. מדובר ככל הנראה בשמיעה, מכוונת או לא, של לימודי האיש והילדים בבית, ובעיקר בהאזנה לדרשות הנישאות בציבור. לרב יוסף חיים סביר להניח כי לאישה, בעולם הזה לפחות, אין יכולת להבין את דברי התורה, אולם נשמתה, שעל חוסר האפיון המגדרי שלה כבר דובר לעיל בסיפור הגלגול בין איש לאשתו, זוכה מכך לשכר בעולם הבא.

גישה זו כמעט ומתהפכת בסיפור האחרון שיידון כאן: "מעשה בגביר וחכם שלמדה בתו תורה יותר ממנו" (25). כמו קודמו, גם סיפור זה משולב באחת מאותן דרשות ציבור שלנשים מומלץ לאפשר לנשמתן חסרת-האפיון-המגדרי להאזין. במקרה זה מדובר בפרק בניית המשכן המתואר בפרשת תרומה (שמות כה, א-כו, יט). הדרשה מתמקדת בצורך בלימוד תורה בצנעה. אולם כמו במקרים הקודמים, האקזמפלום שנבחר על מנת להדגים עיקרון זה עושה שימוש בסיטואציה בין-מגדרית, ולכן מרחיק לכת במשמעויותיו מעבר לכך. הסיפור, אחד הארוכים שבסיפורי ה"בן-איש-חי" שהגיעו לידינו, מתאר גביר שנוהג ללמוד מדי בוקר תורה מפי חכם גדול בבית מדרש שמצוי בחצר ביתו החיצונית. לגביר זה בת יחידה, והוא שוכר תלמיד חכם שילמד אותה מקרא. והמספר טורח להדגיש: "ולא רצה שתלמד תורה שבעל פה". הגביר משלם למלמד למפרע בעבור שתי שנות הוראה, הזמן שהוא משער שיידרש ללימוד המקרא. אולם

41 חוקי הנשים (הערה 16), עמ' 91, הושווה לקאנון אל נסא (הערה 7), עמ' סט ב.

42 שם, ההדגשות שלי.

הבת מפתיעה ומסיימת את לימודה בשבעה חודשים, והמלמד נאלץ להמשיך וללמד תלמוד בשארית הזמן שבעבורו קיבל שכר. לאחר כמעט שנתיים, אביה מגלה במקרה את הדבר, ובתגובה משלח את המלמד לדרכו. הבת מוחה, אך במקום להתווכח עם אביה, מחליטה למלא את תשוקתה ללימוד בדרך אחרת. היא נוטלת מבית מדרשו של אביה תלמוד עם פירושים ומצותתת בסתר, מעשה הלל הזקן, ללימודו של אביה מחוץ לחלון בית המדרש. כעבור ארבע שנים חכמתה מתגלה כאשר חכם גדול מעיר אחרת מגיע במסווה לבית אביה בשעת ארוחת הצהריים המשפחתית. תכלית ביקורו היא בקשת הלוואה מהאב, אך הוא נוקט בפנייתו אליו לשון רמזים שהאחרון לא מבין כהלכה. לעומתו, הבת מבינה את טבעו של האיש ומעניקה לו מארנקו של אביה הלוואה בסכום גבוה בהרבה ממה שהאב הורה לה לתת. כאשר האב מגלה זאת ומתערעם כנגדה, היא משיבה לו בהסבר על טבעו של האורח. הדבר נבדק ונמצא נכון. לאחר מכן היא מבארת לאב את לשון הרמזים של האורח ומתוודה בפני האב כי היא מצותתת בסתר לתלמודו. האב אינו מבין כיצד ידיעותיה גדולות מאלו שלו ואף משל מורהו, והיא משיבה לו שלימודה היה איכותי משלהם מכיוון שנעשה בצנעה, וכאן מסתיים הסיפור. לארבע דמויות בסיפור, שלושה גברים ונערה אחת, בחר המספר להעניק קול.⁴³ בתיאור דמות האב האנטגוניסט מוצגת בבירור עוצמה כמעט אומניפוטנטית. יש לו היכולת ללמוד את הטקסטים המורכבים ביותר⁴⁴ בבית המדרש שנמצא ”בחצר החיצון” שבביתו אצל חכם גדול. במרחב הגברי עמוס הסמלים הזה, האיש יוצא ובא כרצונו.⁴⁵ הבת, הפרוטגוניסט, מתוארת אמנם מראשית הסיפור כ”חריפה ובעלת שכל גדול להפליא”, אך מרחב לימודה הראשוני מתואר כמורגש באופן שונה בתכלית: ”חדר המיוחד לה”, שאליו יש להיכנס ”בחצר הפנימי”.

מדי צהריים, כך מסופר, מפסיק האב את תלמודו ופונה לעסקיו בבית מסחר בשוק, כלומר בספירה הציבורית הגברית האחרת, זו של החיים הכלכליים. גם בזו יש לאב שליטה מלאה, שכן למרות שהוא נמצא במקום מחצית מיום העבודה בלבד הדבר מספיק לו בכדי להיות לעשיר מופלג.

שתי דמויות הגברים האחרות – שני החכמים, האחד שנשכר כמלמד לבת והאחר שבזכותו מתגלה חכמתה-אינם אלא כלי משחק המופעלים על ידי שתי הדמויות הראשיות בסיפור. המורה נשכר על ידי האב לא על מנת להשכיל את בתו בהשכלה גברית, אלא להפך, על מנת למנוע את בתו מהשכלה זו, על ידי שירה אותה מקרא ופרשנותו הראשונית בלבד. בכך חושב

43 מורכבותו הפואטית היחסית של הסיפור, ייחודו מבחינה אידיאית והעובדה שלא הצלחתי למצוא לו מקבילה קרובה רומזים על כך שייכתן שמדובר, במקרה זה, ביצירה מקורית של ה”בן-איש-חי”.

44 בסיפור הם מפורטים: ”ולומדים יחד גמרא עם הר”ף והרא”ש והרמב”ם ונושאי כליו”.

45 על ”גבריותו” של בית המדרש והמשמעויות של עובדה זו לטקסטים שהתעצבו בו (בעיקר בכל הקשור לתקופת חז”ל), הדיין שכבר הפך לקלאסי של דניאל בויראין. הנ”ל, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ”ט, עמ’ 170-197; ואצל: Admiel Kosman. “The Female Breast and the Male Mouth: a Talmudic Vignette (BT Bava Batra 9a-b)”, *JSQ* 11 (2004), pp. 293-312; רוזן צבי, הטקס שלא היה (הערה 31), בעיקר עמ’ 152-241.

האב שימנע ממנה את הגישה לתחום הדעת החשוב יותר, הגברי, של התלמוד ופירושו. אולם הבת, מתוך אותו "חדר משלה", מבצעת מהלך פמיניסטי קלאסי של "הרחבת הסדקים". האב מותיר בהתנהגותו "סדק" כאשר אינו ברור בדרישותיו מן המורה ומשלם לו מראש. הבת מנצלת "סדק" זה על מנת להרחיבו ולפרוץ אל מרחב סימבולי לא לה, ולשם כך היא עושה שימוש במורה, ובעיקר – בשכלה החריף. כאשר האב מגלה זאת ומפסיק את תלמודה (באמצעות המשאב הנוסף שיש לו, עוצמתו הכלכלית), זה כבר מאוחר מדי. הסכר נפרץ. לאחר שהגיבורה פרצה למרחב סימבולי לא לה, היא חודרת גם לזה הממשי, בית המדרש, ונוטלת ממנו את מה שהיא חושבת שצריך להיות שייך גם לה, עותק של התלמוד. כעת יחסי המיקום של האב והבת בתלמוד אינם עוד של פנים וחוץ אלא של חדרים סמוכים – תלמודם של הגברים מגיע לאוזניה, ולה יש יכולת, בכישרונה, לעבד ולטייב אותו, והסיפור אומר לנו "עד שנתחכמה יותר מהם". מתואר לנו אירוע שהוא אולי ההפוך לתהליך שהוזכר למעלה כ"קריאה דרך האוזן". לפנינו דמות נשית אוריינית, שבידיה "הספר". אין היא נזקקת לתיווך הממסד הגברי לצורך "גישה לטקסט". להפך, היא משתמשת באוזניה מתוך עמדה ביקורתית, שוות ערך לזו של אותם גברים שלומדים בקול רם, מבלי דעת שהצטרפה "נוסעת סמויה" לשייט שלהם בים התלמוד.

כאמור, גם הגבר השלישי בסיפור, החכם הזר, אינו אלא כלי שרת בידי שתי הדמויות בעלות העוצמה – האב והבת. למעשה בא החכם לבקש מן האב הלוואה. שוב נרמז למאזינים/ הקוראים: עוצמתו הכלכלית של האב משמעותית יותר מזו ה"רוחנית". מבחינת הבת, תפקידו של הזר מתמצה ביצירת סיטואציית התגלות חכמתה מול אביה. ב"מגרש" זה היא עולה על אביה, וכפי שנראה להלן, לעובדה זו יש משמעות גם ב"מגרש" הגברי האחר, הכלכלי. פעמיים במשך הסיפור מתרחש עימות ישיר בין האב לבתו, ונקודות המוצא של העימותים גם הן סובבות סביב צירי העוצמה המניעים את הסיפור כולו – העוצמה הכלכלית ועוצמת הידע. העימות הראשון מתרחש כאשר האב מונע מבתו להמשיך בלימודי הגמרא עם המלמד.

ותאמר הבת לאביה: מה זאת עשית עמי, אני הייתי חושבת כשתראני שהצלחתי בלימוד תשכור אותך עוד שתי שנים אחרות, ואתה עשית להפך שדחית אותך ממני...[ויאמר אביה: בתי חמדת לבי, למה את צריכה ללמוד תורה שבעל פה, וכי את בן שיושב בבית המדרש ועוסק בתלמוד עם החכמים, והלא אישה את, ואחר ארבע שנים תגיעי לפרק הנישואין כמנהג אנשי העיר להשיא הבנות כשהן בנות יח שנים, ואז אני אשיא אותך ותהיי תחת רשות בעלך, ותטפלי בעסקי הבית והיריון ולידה וגידול בנים, ולא יהיה לך פנאי ללמוד תורה שבעל פה, ומה שאת לומדת עתה יישכח ממך, והלוואי שיהיה לך פנאי שתלמדי מקרא ביום שבת שהוא יום בטלה.

כאן אנו למדים את עוצמתו של האקזמפלום בחשיפת המנטליות הקהילתית בשיח לפי תומו. המונח "מצוות עשה שהזמן גרמא" שהוזכר לעיל מכוון לפטור שניתן לנשים מרוב מצוות העשה בשל עיסוקיהן המרובים בספירה הפרטית (משנה קידושין א, ז). למעשה פטור זה אינו אלא אמצעי הדרה כנגד נשים, וכך הוא משמש עד עצם ימים אלה ממש. הפטריארך מדבר כאן

בקולו של הממסד הגברי שאותו משרת הפטור הזה. הוא אמנם מתאר מצב מצוי, אך מבחינתו זהו גם המצב הרצוי. מבלי משים, הוא גם חושף בדבריו את הסיבה להדרת הנשים מן הידע – “לימוד תורה שבעל פה” ו”עסקי הבית והיריון ולידה וגידול בנים” מתוארים כפרקטיקות שמוציאות האחת את האחרת. לכן, בחירה בראשונה על ידי מי שאמורה להחזיק בשנייה אינה יכולה להיות רצויה בחברה שמושגת על חלוקה זו. גם אם האב אינו אומר זאת במפורש, עצם הדיכוטומיה הכמו-כלכלית בין שתי הפרקטיקות הופכת את לימוד התורה הנשי לפעולה שיש בה אולי אפילו סכנה למבנה המשפחה המסורתית, כפי שנרמז בסיום הסיפור. הבת מצדה בוחרת כאמור לשתוק בתגובה, ומתוך שתיקתה להתחיל בפרק השני של תלמודה, הלימוד בסתר. העימות השני בסיפור הוא זה שמביא בסופו להתגלות הבת בפני האב. כאשר האחרון מגלה שלמרות שהדגיש זאת בהוראותיו נתנה הבת לחכם הזר דינר זהב במקום דינר כסף, הוא כועס ואומר:

הנה בוודאי אם היית נוצרת זכר שיהיה לך עסק במסחר היית מחרבת הבית. וענהו ותאמר: לא, אם נוצרתי זכר הייתי בונה עשרה בתים. ועתה לא שגיתי ולא נכשלתי כאשר חשבת, אלא בכוונה וידיעה שלמה לקחתי דינר הזהב ואתנהו לאותו האיש(,) ולו הייתי רואה בכיס עוד דינרי זהב הייתי משלמת לו עד מספר עשרה. ויאמר אביה בחמה – על מה ועל מה תעשי, מה זה הוא? ותאמר: אתה שגית בו כי חשבת שהוא איש עני פשוט מהמון העם[...]. אך אני ידעתי שהוא חכם גדול.

הדיון עוד נמשך כאן ארוכות, וכולל “תצוגת תכלית” של הבת בקריאת סתרי דברים וחלקי רמזים שנמסרו על ידי האורה המסתורי. גם הפעם הבת היא שיוזמת את העימות עם אביה מראשיתו, בכך שהיא בוחרת לחרוג מהוראותיו במתכוון. האב מאשים את בתו בכך שכשלה היכן שעל פי דבריו שלו אפילו לא מצופה ממנה כאישה להצליח בו, בתחום הכלכלי. אך העוצמה שצברה במשך ארבע השנים של לימוד גמרא מאפשרת לה בזאת הפעם להתייצב מול אביה פנים אל פנים ולהוכיח כי גם בתחום זה היא עולה עליו. מסתבר שידיעותיה בתורה העניקו לה יתרון היכן שלאביה הייתה שליטה בלעדית.

בין שני העימותים שתוארו לעיל אנו עדים לשידוד המערכות החברתי עליו הם מרמזים. האב מדבר בעימות הראשון על נישואי הבת הצפויים בעוד ארבע שנים. אולם בדיוק לאחר אותן ארבע שנים, במקום הסיום הנובליסטי לו מצפים האב (והנמענים), של נישואין, מתרחשת התגלות הבת – ידיעותיה מפליגות הרבה מעבר לידיעותיהם של הגברים ובמיוחד אלה של הפטריארך, והנישואין אינם מוזכרים כלל. החשש העתיק של הממסד המסורתי מפני השכלת הבנות מתממש, גם בלי שהדבר ייאמר במפורש בסיפור.

יש לזכור שהתנהגות זו של הבת מוצגת כמודל חיובי בסיפור ובהקשר הדרשני. האם ייתכן שהמנהיג, נציג אותו הממסד המסורתי, נסוג כאן מן העמדה אותה הוא מציג במקומות אחרים, ודווקא בדרשה פומבית מציג לבני הקהילה ובנותיה שידוד מערכות שכזה באופן חיובי? אפשר שיש כאן נסיגה מסוימת, אך לא רדיקאלית. הקול הממסדי הגברי שב ומשועתק כאן, ובעוצמה, אם נתייחס למשל לסיטואציית ההתגלות של חכמת הנערה לאביה. אנו מכירים סיטואציה זו

למשל מן התבנית הביוגרפית של חיי קדושים – את דו הקרב האבירי מחליפה לא פעם אצל הקדוש היהודי עוצמה רוחנית, שמתגלה בפומבי ברגע מסוים ומפתיעה את הסובבים אותו שאינם מצפים ממנו לכך.⁴⁶ התגלות מסוג זה שמורה ביהדות לגברים באופן כמעט בלעדי. לכאורה, כאן אנו רואים כיצד הנערה מתגלה בסיטואציה דומה לכאורה, מה גם שכזכור היא זו שיוזמת אותה, לעומת האופן הספונטאני בדרך כלל שבו מתגלה הקדוש. אולם קיים הבדל אקוטי נוסף בין התגלות כוחם של קדושים בסיפורי העם לבין "התגלותה" של הנערה בסיפורנו, והוא קשור כמובן במרחב ההתגלות. הקדוש מתגלה בפומבי, לעיני "כול" (ולפחות "כל" מי שחשוב, למשל – בבית מדרשו של מנהיג הקהילה), ובכך הוא יכול להמשיך לתפקד בקדושתו לטובת הכלל גם בהמשך חייו ולאחר מותו. הנערה בסיפורנו "מתגלה" אך ורק בפני אביה ואימה, על שולחן האוכל המשפחתי. למעשה, כל התנהלותה בסיפור, כל עוצמתה, מצליחה להביא אותה רק עד לחדר החיצוני הסמוך לבית המדרש. לכל אורך הסיפור היא אינה יוצאת, ולו לרגע אחד, מן הספירה הפרטית. והלא לכך מכוונת הדרשה. המעלה אליה מכוון יוסף חיים את האקזמפלום אינה "לימוד התורה" אלא "צניעות", ההתכנסות במרחב הפרטי וההישארות בו. כבהרבה אקזמפלה, גם כאן הפרוטגוניסט הוא דמות מופת. אין זה צפוי, למשל, שהנערה תצא החוצה ותדרוש תורה ברבים, או תעסוק במסחר. היא לא ביצעה כאן למעשה מהלך מהפכני "באמת", ונותרה היכן "שהייתה צריכה להיות" והיכן שדורש המנהיג מכל בני-י, ובעיקר בנות-, קהילתו להיות: צנועים בתלמודם ונחבאים אל הכלים, כמו התורה עצמה, הנחבאת מתחת לשלושה כיסויים בקודש הקודשים. כמו אימה, הנזכרת בסיפור בלא שיוענק לה קול, מצופה מן הבת שתישאר עם עוצמת ידיעותיה בתוך המרחב הפנימי, ותמלא, שוב, את התפקיד שאליו מייעדת אותה החברה מימים ימימה. בסופו של דבר גם בסיפור זה הסדר הפטריארכאלי נשמר בהחלט, גם אם נסדק במידה מסוימת.

ניתן לראות כיצד בסוגיית מעמד הנשים, למרות מאמציו, לא הצליח יוסף חיים להציג בסיפוריו עמדה חד משמעית אל מול השינויים המתרחשים בקהילתו. המודל שהוצג בהם למקומן של הנשים בחברה אינו חד ממדי, ומכיל מגמות מנוגדות. אולי מבוכה זו של מנהיגות הקהילה, כפי שעולה מסיפורי יוסף חיים, לא רק בסוגיה המגדרית הזו אלא בכלל כלפי השינויים המהירים המתרחשים בתקופה המדוברת, מרמזת לנו על אחת הסיבות לפיחות ההולך וגובר במעמדה של מנהיגות זו. אולם חולשה ומבוכה אלה, כך מסתבר, יש בהן יתרון רב ערך ליצירתיות האמנותית-עממית, והן שמעניקות לחלק מן העלילות את העוצמה הסיפורית שלהן. כך, שנים רבות לאחר שזוהר שיטתו ההלכתית של הרב יוסף חיים הועם, בין השאר בשל מפעלו של הרב עובדיה יוסף,⁴⁷ וספרי המוסר שלו, ובראשם חוקי הנשים, נשכחו כמעט לגמרי, סיפוריו חוזרים

46 בנוגע לסיפורים אלה את המונוגרפיה רחבת ההיקף של שרה צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, ובמיוחד שם עמ' 436-463.

47 על עניין זה אצל ליאון, "ממסורת עדתית" (הערה 1).

”כך נבראתי”: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

ומורפסים, מסופרים ונידונים שוב ושוב באירועים משפחתיים וברשות רבניות בקרב קהילות דתיות של יוצאי בבל והמזרח בכללו, במרחבי המרשתת,⁴⁸ ולאחרונה אף בעיונים מחקריים בתחום הספרות והפולקלור.⁴⁹ עיונים אלה ראוי להם שיעמיקו ויורחבו, לתועלת הבנה מעמיקה יותר של התרבות היהודית בארצות האסלאם בשיאם של תהליכי המודרניזציה.

48 למשל: <http://www.youtube.com/watch?v=YjdtN0bAHmA>; <http://extra-life.co.il>

49 המקורות המופיעים לעיל בהערות 1 ו-8.

נספח: סיפורי הנשים בנפלאים מעשיך, מקורות דרשניים, מקורות מוצהרים ומקבילות

יחסיות סיפורי נשים בנפלאים מעשיך: 21% מתוכם: 3 מובאים מבניהו (9%), 6 מבן יהוידע (17%), 6 מבן איש חיל (17%), 4 מבן-איש-חי (11%), 13 מעוד יוסף חי (37%), 3 מחסדי אבות (9%). מכאן ש"ייצוג" סיפורי הנשים מתוך המקורות הדרשניים דומה מאוד לייצוג הסיפורים הכללי של אותם מקורות באסופה (השוו: רוטמן, נפלאים מעשיך, עמ' 65-66).

מקבילות	מקור "מוצהר"	הקשר דרשני אצל יוסף חיים	מקור בכתבי יוסף חיים	כותרת הסיפור ומיקומו (על פי המהדורה הראשונה של נפלאים מעשיך, ירושלים תרע"ב)	
קרוב בהיפוך מגדרים לא"ת 1453 (מבחן הכלה)	"בשלשה דברים האדם ניכר: בכוסו בכיסו ובכעסו. קשא מניינא ונ"ל בס"ד [...] ולכן עשה לשלשה אלה" (והקשו מניין [הקביעה הזו] ונראה לי בסיעתא דשמיא מעשה באישה [...])	פראבולה שמדגימה את בחינתו של אדם ב"כוסו, כיסו וכעסו, ומסבירה כי הוא חייב ליפול בשלושת המבחנים הללו כדי לפרק קשר נישואין (ועדיף – למנוע אותו מראש)	בניהו, ירושלים תרס"ה, כחע"א	ה) מעשה באישה א' שכלנית	1.
המת אסיר התודה א"ת 505 שבתאי פרחי, עשה פלא ירושלם חש"ד חלק ג אות ה'	"שמעתי שמספרים"	יתרון החסד על הצדקה	בניהו, מג ע"א	י) מעשה בעשיר שהיה לו בן יחיד	2.
ידועות בעברית רק לסיפור הפנימי, הידוע כא"ת 91 "לב השועל"	אין	חשיבותה של ידיעת התפילה על פה	בניהו, מט ע"א	י"א) מעשה באישה זריזה בתפילה	3.
קרוב במידה מסוימת למוטיו K944: חברים מסכימים להכות נשותיהם	אין	שורת הדין מחייבת באהבת האישה לבעלה ראוי שתהיה אהבה דבוקה כמו אהבת האב לבנו דאפילו אם אינו נהנה ממנו [...] גם כן אוהבו (וכן פראבולה ל"נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא" משלי כו, ו)	בן יהוידע ח"ב, ירושלים תרנ"ח- תרס"ד, טו ע"א	כ"ו) מעשה באחד שהכה את אשתו	4.

"כך נבראתי": נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

<p>שילוב בין סיפור "החכם והזונה" (ראו להלן מס' 17) וסיפור "אלעזר בן דורדיה" שבבבלי, עבודה זרה יז ע"א, וכן לסיפורו של אחד מ"שלשת המתוודים" בספר חסידים ס' נב-נג (כל הציטוטים מספר חסידים נבדקו והשווה על פי מאגר פרינסטון PUSHD http://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/manuscripts.php</p>	<p>"בוה מוכן הטעם דאמר רשב"ן אר"י: גדולה תשובה שמארכת ימיו ושנותיו של אדם דצריך להאריך ימיו עד שיתגלגל ויזדמן לפניו אותו מקום ואותה אשה ואותו פרק. ואכתוב כאן מעשה לקיים דברי חז"ל [...] ומוז המעשה יבין האדם כמה גדולים דברי חכמים"</p>	<p>הדגמה פבולטורית לדברי ר' יהודה ביומא פו ע"ב על בעלי תשובה: "כגון שבאת לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה וניצל הימנה מחזוי רב יהודה באותה אשה באותו פרק באותו מקום"</p>	<p>בן יהודע, ח"ב, סג ע"ב</p>	<p>5. כ"ז) מעשה נפלא בת"ח בחור</p>
<p>מפיע בנוסח שונה בכת"י בית הספרים ס' י"א ראו: יסף (לעיל הע' 6), עמ' 240</p>	<p>"וכן שמעתי גם כיוצא בוה שנעשה קודם מאתים ועשרים שנה בעיר אחת"</p>	<p>הזכות להנאה מנסים</p>	<p>בן יהודע, ח"ג, לה ע"ב</p>	<p>6. ל) מעשה בתופר מנעלים</p>
<p>לא נמצאו מקבילות סיפוריות</p>	<p>"דצ"ל (דצריך לומר) אם הוא לבש את הצדק, איך הצדק חוזר ולובש אותו, דנמצא הצדק הוא הגוף והאדם הוא הלבוש, ופירשתי בס"ד על פי הרמיון"</p>	<p>פראבולה ל"צדק לבשתי וילבשני" (איוב כט,יד), ולאופן שבו ערכו של האדם בעיני האל מגדיר גם את ערך המצווה שהוא ממלא</p>	<p>בן יהודע, ח"ד, יא ע"ג</p>	<p>7. ל"ב) מעשה באישה חביבה לבעלה</p>
<p>לא נמצאו מקבילות סיפוריות. דמיון לתיאור תגובת הגיבורה למין היילוד מצויות בחוקי הנשים</p>	<p>"אם כמותי כולם זכרים (בבלי בבא מציעא פד ע"ב) י"ל למה עשה המופת בכך ומאי תליא הא בהא ונ"ל בס"ד ואקדים מעשה"</p>	<p>הדגמה והסבר לטומאת דם הנידה (בהקשר לסיפורו של אלעזר בן שמעון) ולפרשנותו של החיד"א (פתח עיניים לנידה לא ע"ב) על מאמר חז"ל "זכר שהכל שמחים בו"</p>	<p>בן יהודע, ח"ד, ע"ג</p>	<p>8. ל"ח) מעשה באישה משכלת ויש לה בן חכם</p>
<p>תולדות האר"י (בניהו) עמ' 177 (שם מדובר בשני שותפים גברים שאחד מהם התגלגל באישה והאחר בגבר); מוזכרת פרשנותו של האר"י בעניין דומה כ: חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תשמ"ח, עמ' לג</p>	<p>אין</p>	<p>הסבר למונח טרחה בהקשר אלהי</p>	<p>בן יהודע, ח"ה, ג ע"ג</p>	<p>9. מ) מעשה הגלגול בין איש לאשתו</p>

<p>יצחק עונקיניירה, איומה כנרגלות, קושטא של"ז, עמ' יב ע"א מנחם לוצטו, כפתור ופרח ספר כוונת האגדות, אמסטרדם תס"ט, עמ' סא-סב; שלמה בכור חוצין, מעשים טובים, בגדר תר"ן, עמ' כז-כח</p>	<p>ע"פ דמיון למעשה אחת שמצאתי בספר איומה כנרגלות</p>	<p>הרהורי עבירה ועונשם: הליכה עד לגיהנום ושיבה לגן עדן</p>	<p>בן איש חיל, ח"א, ירושלים תרס"א, א ע"ב</p>	<p>מ"ה) מעשה בכחור עשיר שחשק אישה</p>	<p>10.</p>
<p>ויקרא רבה כה ה</p>	<p>מדרש רבה פרשת אחרי, פרשה כה</p>	<p>דרשה על "מצות תאכל במקום קדש", ויקרא, ו' ט</p>	<p>בן איש חיל, ח"א, מג ע"ג</p>	<p>נ"ו) מעשה באנדרינוס ישחקו עצמותיו</p>	<p>11.</p>
<p>מוטיוו S261 (הילד שאמור להיות מוקרב לצורך בנייה): בנוסחה ליטאית: הידועה כ-Balys 3519 שמצוטטת כאן באופן מדויק למדי. נוסח מתורגם לאנגלית: http://www.oocities.org/athens/oracle/2810/castle.html מוטיוו (אני מודה לחברי עמוס נוי על הסיוע באיתור המקור) על המוטיוו בכללו ניתן לקרוא אצל: Paul G. Brewster "The Foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game, and Dance", Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 96, H. 1 (1971), pp. 71-89 (ככל הנראה הכיר הבן-איש-חי תרגום עברי לאגדה שלא הצלחתי לאתר)</p>	<p>עניין אחד אשר הובא בספרים [...] ואנכי הצעיר הרחבתי הדברים מן הנמצא כתוב לפני ועשיתי להם מטעמים</p>	<p>עשרת ימי תשובה. שאלות הנער הן אלגוריות ליחס האדם לאל, לתורה ולמצוות.</p>	<p>בן איש חיל, ח"ב, ה ע"א</p>	<p>ס"א) מעשה כיצד נוסדה עיר ווילנא</p>	<p>12.</p>
<p>טוביה הכהן, מעשה טוביה, קרקוב, תרס"ח, עמ' ס"ט</p>	<p>המעשה שהביא בספר מעשה טוביה בשם אבן סינא</p>	<p>דרשה בשבת "זכור" על מערכת היחסים בין מרדכי ואסתר</p>	<p>בן איש חיל, ח"ב, יג ע"ב</p>	<p>ס"ו) מעשה שני התאמות</p>	<p>13.</p>

”כך נבראתי“: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגדד

14.	ס"ז) מעשה המעוברת שהטילו גורל על עוברת	בן איש חיל, ח"ב, יז ע"א	גדולות המן (שבת זכור)	”אזכיר שאלה אחת של מעשה שהיה באיש אחר“	מוטיוו M369.7.3 – נבואת מינו של עובר
15.	ע) מעשה אשה חכמנית שנשאה לפתי וסכל	בן איש חיל ח"ב, מד ע"ב	דרוש לשבת הגדול. ההקשר הוא מכת בכורות והאופן שבו משה עשה בה שימוש לשחרור העם.	והוא ע"פ מעשה שהובא בספר שער בת רבים הפטרה וישלח דף י"ח [...] ע"כ המעשה וכתבתיה בשינוי קלה	משה יעקב רבינוביץ, שער בת רבים, פיעטריקוב תרע"ד, עמ' י"ח (הפטרת וישלח). הסיפור קרוב לוריאנטים של א"ת 1419, כאשר טיפשות האיש מנוצלת לגירושין ממנו ולא לבגידה בו עם גבר אחר
16.	ע"א) מעשה ביר"ש שגנב והחזיר, ולסוף לקח בהיתר	בן-איש-חי, חלק הדרושים, ירושלים תרנ"ח, פ' נח	ענייני צדיקות והישמרות מפני חמדות כלפי רכושם של אחרים	ונודע אותה המעשה	קרוב לאחד מסיפורי "שלת המתוודים" מספר חסידים ס' נ"ב (סיפור המתודה הראשון)
17.	ע"ז) מעשה בא' מתלמידי ר' עקיבא ז"ל	בן-איש-חי, בתורה	כוחה של תורה	ואקדים תחלה לפרש ענין המעשה דארז"ל (שאמר רבותינו ז"ל), בתנא דבי אליהו זוטא ח"ב פרק כב	מאיר איש שלום (עורך), נספחים לסדר אליהו זוטא, וינה תרס"ד, עמ' 39. ראו הסדרה התמטית של הסיפור (לה יש להוסיף נוסחה זו) אצל: רלהקושלבסקי, סיגופים ופיתויים, ירושלים תש"ע, עמ' 313-314
18.	פ"א) מעשה באישה ששונאה את כלתה	בן-איש-חי, קדושים	חשיבות וטעם "ואהבת לרעך כמוך" (תורת הגלגול)	אין	ייתכן והכוונה לאמור בוזה משפטים, קיד ב" (בגלגולא) בגלותא רביעאה, רד בגין בת יחידה כלה דילך דנפלת"
19.	פ"ג) מעשה במלך וג' בניו והיהודי	בן-איש-חי, שופטים	בדיקת כשרות האישה בטרם נישואין	וכאשר מספרים במלך אחד	קרוב למוטיוויים HI 252.4 (מבחן מלך לבחירת יורש) ווריאנט על א"ת 920 (מבחן האבהות כאן באמצעות חידה ולא באמצעי מאגי)
20.	פ"ד) מעשה בחסיד שבירך את הכלה	עוד יוסף חי דף ג ע"א	למה תלוי ביאת הבנים באישה ולא בבעלה	אין	לא נמצא

21.	צ"ב) מעשה באחד שנשא אישה על אשתו	עוד יוסף חי, ירושלים תר"ע, כ ע"א	פר' ויצא, מדוע רחל הביאה אחותה ליעקב	אין	קרוב לווריאנטים של א"ת 1453, אך כאן המבוחן לכשירות הכלה מבוצע לאחר הנישואין
22.	צ"ז) מעשה באישה גוססת שנשכה חברתה ותמיתנה	עוד יוסף חי, לח ע"ב	שמות ויעבירו המצרים את ישראל בפה רך	על פי המעשה שהביא בשעשועים העיתוני שבועיר ניאפול	גן שעשועים (כ"ע), ליק י"ד כסלו תר"ס (16 נובמבר 1899) עמ' 5
23.	צ"ח) מעשה רבנו הקדוש ואנטונינוס	עוד יוסף חי, לט ע"ג	חזרה על הנס שנעשה למשה רבינו עליו השלום	העניין אשר הובא בספר מגלה צפונות לר' אליהו הכהן ז"ל ממאמרי רז"ל	אליהו הכהן האתמרי, מגלה צפונות, ח"ב, אזמיר תרכ"א, עמ' יבע"א-ע"ב (מביא מבעלי התוספות לבבלי עבודה זרה י ע"ב)
24.	ק"ב) מעשה בילד פקה שהשיב כהוגן לאביו	עוד יוסף חי, נ"ג ב	פרשת יתרו, מתן תורה	ואקדים להזכיר כאן מליצה במעשה אחת	מדרש על מאמר חז"ל בכרכות נזע"ב
25.	ק"ט) מעשה בגביר וחכם שלמדה בתו תורה יותר ממנו	עוד יוסף חי, ס"א ג	פרשת תרומה, בניית המשכן, התורה מתכסה בשכבות של צניעות	ונ"ל בס"ד טעמו של דבר ואסביר אותו בעזה"י ע"פ מעשה	לא נמצא
26.	ק"א) מעשה בחכמים שראו ביד המלאך מלבוש	עוד יוסף חי, ס"ג ע"ד	מלבוש לנשמה באמצעות צדקה	מצאנו בילקוט מאמרי רז"ל	חיים ז' הירשברג (עורך ומתרגם), ר' נסים מקירואן, חיבור יפה מן הישועה, ירושלים תשל"ג, עמ' כו-כט
27.	ק"ב) מעשה בא' עשיר ולו ג' בנות	עוד יוסף חי, ס"ד ג	פרשת תצוה, דרשנות לרימון ולפעמון שבמעשה המשכן	אמנם המפרשים ז"ל כתבו שעושה הרמון מן שלשה מינים לרמוז על מ"ש בגמרא דערכין במערבא אמרי עכ"ד ולא הייתי יודע מה היה מעשה במערבא דעל זה הווי נקטיה אי מלתא דקטיל תלתא כי ודאי על מעשה שהיה נקטיה כי וקודם כמה שנים נרפס מחדש ספר הנקרא בית המדרש שמאסף בו המחבר מדרשים קטנים ואגדות שהיו בכתיבת יד ושם הובא המעשה אחת ואמרתי בלי ספק על זאת המעשה הווי אמרי במערבא מליצה זו	אחרן ילינק, בית המדרש, ח"ה, וינה תרל"ח, עמ' 145-146. מקבילות מפורטות אצל ענת שפירא, מדרש עשרת הדברות, ירושלים תשס"ה, עמ' 86 הע' 189
28.	ק"ג) מעשה בערביים איש ואישה	עוד יוסף חי, סד ע"ד	אנלוגיה לבושת אדם הראשון לשאלת האל לגבי עירומו	ופירשתי בס"ד ע"פ משל	חלק מהסיפור הוא וריאציה על א"ת 1640 "החייט האמיץ (שבעה במכה אחת)"

”כך נבראתי”: נשים ומגדר בסיפורי הרב יוסף חיים מבגוד

29.	קט"ז) מעשה באבא יהודה בעל הצדקות	עוד יוסף חי, סח ע"ג	ויקהל, חשיבות הצדקה	דאיתא בירושלמי במסכת הוריות פרק ג דבריהם רבה ד' ויקרא רבה ה' ד, ירושלמי הוריות, ג' ד, דברים רבה ד ח
30.	ק"י) מעשה אשה הכשירה עם המלך	עוד יוסף חי, ע ג'	פרשת פקודי מעלות המוסר	ונשמע בזה מעשה נפלאה באשה אחת
31.	ק"ל) מעשה בר' חייא ור' שמעון בן חלפתא	עוד יוסף חי, פג ב	מעלות הצדיקים	המעשה דארז"ל במדרש רבה במגילת רות
32.	קנ"א) מעשה באחד שנתעשר על ידי הרג	עוד יוסף חי, קלב א'	מה שמוכן לאדם הוא יקבל	מעשה שהיה באחד
33.	קנ"ד) מעשה בגנב שהמית לאמו בעת צליבתו	חסדי אבות, בגוד תרס"ז, כב ב	על שלשה דברים העולם עומד	ונקדים מעשה אחת
34.	קנ"ו) מעשה באלמנה שנתנה צדקה	חסדי אבות, לג ע"ג	הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה	ונראה לפרש בס"ד על פי משפט האלמנה עם הרוח. גסטר 436 444
35.	קס"ב) מעשה בחסיד שהיה הולך בגלות	חסדי אבות, פג, ע"ב	דברי תורה קרדום לחפור	שמעתי מספרים [...] עד כאן שמעתי מספרים

סגולות ורפואות עממיות במקאמה העברית ובנות סוגה מימי הביניים

רויטל רפאל־ויוונטה
אוניברסיטת בראילן

מבוא: למקומו של הטקסט המדעי ביצירה הספרותית בימי הביניים

ספרות החול העברית מימי הביניים, שנכתבה בספרד ובשלוחותיה, עשירה ביצירות שנשזרו בהן דיוני מדע ומוסר, כגון אסטרו־לוגיה, אסטרונומיה, תורת ההיגיון, רפואה, "שמירת המאכלים" (תזונה) וכיוצא באלה.¹ השילוב של ענייני מדע ומוסר כחלק אינטגרלי מן הטקסט היה מקובל בספרות הערבית, בספרות האירופית־הנוצרית ואף בספרות העברית בימי הביניים. עניינים בנושאים מדעיים או פסבדו־מדעיים, כדוגמת סגולות ורפואות עממיות, נוטים להתמייך בעיני הקורא המודרני כסוג של פולקלור, רפואה עממית, או אם תרצו "תרופות סבתא". בשני אופנים מתמזגת המחשבה המדעית עם היצירה השירית.² האחד, יצירה בלטריסטית מובהקת שמשולבים בה גם ענייני מדע. כאלה הם ספר שעשועים ליוסף אבן זבארה (ברצלונה, סוף המאה ה־12) וספר משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה (קסטיליה, 1281). האופן האחר בא לידי ביטוי ביצירות שנושאן המרכזי הוא מדע, אך הן כתובות במסווה של יצירה בלטריסטית, כדוגמת ספר המבקש לשם טוב אבן פלקירה (ספרד, המאה ה־13).³

1 על חשיבות ההשכלה הכללית הנדרשת ממשורר אפשר ללמוד למשל מדבריו של ר' משה אבן עזרא בספרו הפואטי ספר העיונים והדיונים. משה בן יעקב אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית), ערך, הגיה ותרגם בצרוף הערות אברהם ש' הלקין, ירושלים תשל"ה. וראו גם: יוסף דנה, הפואטיקה של השירה העברית בימי־הביניים על פי ר' משה אבן עזרא ומקורותיה, ירושלים-תל־אביב (1982), עמ' 189-190; עמ' 229-198.

2 בספר תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת מייחד חיים שירמן את הפרק השביעי לנושא "הסיפור המחורז כצינור להפצת המדעים": חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ערך, ערכן והשלים עזרא פליישר, ירושלים 1997, עמ' 330. שירמן מתמקד בשתי יצירות: ספר המבקש לאבן פלקירה וספר משל הקדמוני לאבן סהולה.

3 על ספר המבקש ומחברו שם טוב אבן פלקירה ראו למשל: שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת (הערה 2), עמ' 330-345.

לדיונים המדעיים והפסבדו-מדעיים בספרות החול העברית בימי הביניים מספר תפקידים. עיקרם הקניית ידע לקורא בנושאים רבים ומגוונים כאמצעי להשגת חכמה.⁴ רכישת חכמה והשכלה נתפסה במובנה הרחב, לימוד מקורות היהדות לצד לימוד חכמות ותורות מדעיות, ותאמה את התפיסה התרבותית בימי הביניים.⁵ המשכיל הימביניימי היהודי⁶ והלא יהודי היה בקי במקורות הספרותיים של דתו ושל תרבותו (יהדות, נצרות, אסלאם), וגם בספרות הכללית היפה והמדעית הקלאסית. השגשוג והתפוצה הרבה של ספרות האדב הערבית,⁷ שהשפיעה מאוד על התרבות היהודית ועל התרבות הנוצרית בימי הביניים, משקפים את התפיסה הזו. שילוב של ענייני מדע בטקסט הספרותי שימש אמצעי גם להקניית מידע פסבדו-מדעי בנושאים שימושיים כגון בריאות הגוף והנפש. מחברים שעסקו גם ברפואה, כדוגמת יוסף אבן זבארה ויצחק אבן סהולה, ביקשו באמצעות יצירתם להורות לקוראים פרקטיקה של אורח חיים תקין ובריא. הרצאת ענייני מדע בטקסט הספרותי שימשה אמצעי בידי המחבר גם להתפאר בחכמתו ובהשכלתו הרחבה. התפארות בחכמה וביכולת הכתיבה הייתה נורמה מקובלת בימי הביניים, ולא אחת באה לידי ביטוי בהקדמת המחברים ליצירותיהם.⁸ בנוסף לכך שירת השימוש בענייני מדע בטקסט הספרותי מטרות פולמוסיות של היוצרים עצמם, שהיו שותפים לשיח הציבורי הכללי על ענייני מדע, הגות ומוסר שרווח בתקופתם.

מכל מקום, במארג הטקסטואלי המחורז רבות הן הדוגמאות לסגולות ולרפואות עממיות. לשילוב ענייני מדע או פסבדו-מדע כגון סגולות ורפואות עממיות בטקסט הספרותי יש גם תפקיד ספרותי-אמנותי ייחודי. אלה משמשים בידי המחבר אמצעי לעיצוב הדמויות בצורה חיובית או שלילית, והכול לפי דרך שילובו של הנושא המדעי שהושם בפי הדמות או בהתנהלותה. למשל בספר השעשועים, יוסף אבן זבארה, המחבר שהוא גם המספר, מונע מן הצורך להראות את יכולותיו. בבסיס העלילה ניטש ויכוח בין שני חברים שהסתכסכו (זבארה ועינן), ותחום עיסוקם רפואה. בשיחות ובוויכוחים ביניהם נמצא כי האופן שבו משבץ המחבר

- 4 זוהי למשל אחת המטרות של מחברי הספרים משל הקדמוני וספר המבקש.
- 5 אבן ח'אלדון למשל סוקר בהרחבה את המדעים לסוגיהם, ההוראה לשיטותיה, והמצבים השונים של המדעים וההוראה. עבד אל-רחמאן אבן ח'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה – 'מקדמה', תרגם מערבית והוסיף מבוא והערות: עמנואל קופלביץ, ירושלים 2002 (מהדורה ראשונה 1966), עמ' 307-386.
- 6 ראו למשל: דוד רומנו, 'תורומתה של יהדות ספרד למדעים', בתוך: מורשת ספרד, חיים בינארט (עורך), ירושלים 1992, עמ' 190-206; גר פרויידנטל, 'מקום המדע בקהילות היהודיות בימי הביניים', זמנים 42 (1992), עמ' 40-51; הנ"ל, 'הזהות התרבותית של היהודים בימי הביניים', ראה 9 (2003), עמ' 83-88.
- 7 על 'אדב' ראו למשל: יהודה רצהבי, 'פתגמי אדב בספרות ימי הביניים', אוצר יהודי ספרד 4 (1961), עמ' 114-124; Revital Refael-Vivante, "Meshal Haqadmoni by Isaac ibn Sahula as a Jewish Adab Book (Spain 13th century)", in Marie-Christine Bornes-Varol and Marie-Sol Ortola (dirs.), *Aliento: Corpus, Genres, Theories et Methods*, no. 1 (2010), pp.189-215.
- 8 ראו: רויטל יפת-רפאל, "'הקדמת המחבר' במקאמה העברית ובנות סוגה", ביקורת ופרשנות 39 (2006), עמ' 125-168.

אבן זבארה) את נושאי המדע הוא מגמתי. הוא נועד להבליט את חכמתו במדעים בכלל ובמדע הרפואה בפרט, ומנגד להדגיש את בורותו ואת כסילותו של עינן, שאינו יודע להשיב אף לא על שאלה מדעית אחת ששואל אותו המספר.⁹ דוגמה אחרת הוא משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה, הדיונים המדעיים משמשים בו כלי לחשיפת בורותם וכסילותם של המקשים ולהאדרת חכמתו ומעמדו של המחבר. אלה מובאים בהרחבה במסגרת תשובות המחבר על טענות המקשים ככל שער ושער. בורותם בענייני מדע מחלישה את טיעוניהם בגנות המידות הטובות, ומנגד מחזקת את עמדת המחבר הבקי בענייני מדע.¹⁰ לא נעדר מן הטקסטים גם פן משעשע המושג באמצעות האבסורד עד כדי הגחכה. השעשוע היא מטרה בפני עצמה, והוא מושג גם בקריאה ראשונה וגם בקריאה שנייה, מעמיקה.¹¹

בעזרת דוגמאות של סגולות ורפואות עממיות אחדות בטקסט הספרותי הימבינימי ממשל הקדמוני ליצחק אבן סהולה, מאבן בוחן לקלונימוס בן קלונימוס, מספר שעשועים ליוסף אבן זבארה, ממליצת עפר ודינה לרון וידאל בנבנשת וכן מתחכמוני ליהודה אלחריזי, אבקש במאמר הזה לבחון את אופני השימוש בסגולות וברפואות עממיות כאמצעי אמנותי לשתי מטרות ספרותיות: א. אמצעי לעיצוב דמויות הגיבורים; ב. אמצעי להנעת העלילה לקראת סופה בדרך המתבקשת ממידותיה של הדמות שעוצבה. תוך כך יעלו גם הפן הפרודי ותפקידו בהשגת המטרות.

סגולות עממיות כאמצעי לעיצוב דמות

מחברו של ספר משל הקדמוני קובע מקום רחב לדיונים מדעיים בנושאים שונים. זהו ספר יכוח, מוסר ועצה טובה ב"לבוש" שעשועים. לספר חמישה שערים, ובכל אחד מהם מתווכחים המקשה והמחבר בשבח ובגנות המידות הטובות: החכמה, התשובה, העצה הנכונה, הענווה ויראת השם. שניהם מסתייעים בסיפורים ובמשלים על אודות בעלי חיים ובני אדם כדי לחזק את עמדתם ולבטא את השקפת עולמם. במהלך הוויכוחים בין המחבר לחמשת המקשים, ובוויכוחים בין הדמויות הפועלות במשלים (בעלי חיים ובני אדם), שזורים דיונים מדעיים בנושאים כגון בריאות ורפואה, תורת התזונה, הנהגת הגוף ושמירתו והקשר בין גוף לנפש.¹²

9 יודית דיסון, ספר שעשועים ליוסף בן מאיר אבן זבארה, ירושלים, 1985, עמ' 147-172.

10 על הדיונים המדעיים במשל הקדמוני ראו בעבודת הדוקטור שלי. רויטל יפת, משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה: ספר יכוח, מוסר ועצה טובה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2001, עמ' 155-181.

11 המקאמה היא יצירה ספרותית שנועדה גם ללמד, גם להקנות מוסר וגם לשעשע. המגמות הללו באות לידי ביטוי בהקדמות המחברים, ראו מאמרי, ר' יפת-דפאל, "הקדמת המחבר במקאמה העברית ובנות סוגה", ביקורת ופרשנות 39 (2006), עמ' 125-168.

12 כמו כן מצויים בספר דיונים מפורטים על אודות הטבע, האקלים, תורת הארץ, המטאורים (אבני אלגביש), הברקים, תופעת הקשת בענן ותולדות הזמן. בשער החמישי יש גם דיון נרחב באסטרונומיה ובאסטרוולוגיה. על אסטרוולוגיה ומאגיה במשל הקדמוני ראו: יפת, משל הקדמוני ליצחק אבן סהולה

אבן סהולה, שעסק בקבלה, היה משכיל גם בתחומי מדע, בדומה למשכילים הנוצרים והמוסלמים שפעלו בתקופתו. הוא פעל בתקופתו של אלפונסו העשירי מלך קסטיליה המכונה "החכם", שהיה נאור ומשכיל (משורר, מוסיקאי ומשפטן) וכן פטרונם של משכילים, אנשי מדע ואמנים, אשר שיחרו אל חצרו העשירה במדע ובאמנות. הדיונים המדעיים בספר משל הקדמוני, בעיקר האסטרולוגיה והעיסוק בסגולות רפואיות, הם הדים לתפיסת הרמב"ם ותמיכה בעמדתו.¹³ במאמר אעסוק בסגולות האלה.

במוקדים אחרים בספר משל הקדמוני יש מקבץ של סגולות ותרופות עממיות הקשורות בבעלי חיים: סגולות שבפי הכלב, ענייני המזון שבפי השועל, סגולות התרנגול וסגולות הקורא. בדוגמאות שלהלן השימוש בסגולות משמש אמצעי עקיף בעיצוב הדמות כדמות חיובית או שלילית.

בשער ראשון, תשובת המחבר, מובא "מקרה הפרה הסכלה". הכלב והפרה עובדים בחצרו של בעל אחוזה ומייצגים דמויות של חצרנים. הפרה זוכה ליחס מעולה, ואילו הכלב מוזנח. הכלב זומם לרצוח את הפרה, והוא משכנע אותה לבוא ולבלות עמו מחוץ לחצר אדונו. הפרה מתלבטת, ובשיחה ביניהם היא מדברת בגנות הכלב. הכלב מתגונן, הוא מעיד על עצמו ומספר בשבחיו:¹⁴

עוד יש לנו סגולות / על טבע החיות מעולות / והנה מבחן הבוחנים / ומאמר הקדמונים / באומרם: אם יתנו תנך הכלב על אדם שיש לו קדחת / ימצא למחלתו רפואה ונחת / יאמרו: אם יתלו משער הכלב השחור על אדם שיש בו רוח רעה / ינצל ממחלתו לפי שעה / יאמרו: אם יחתוך האיש לשון כלב ביד ימינו / לא יחרץ לו כלב לשונו¹⁵ / ואמרו: אם יתלו

(הערה 10), עמ' 163-173. הספר שופע הרצאות פילוסופיות על תורת ההיגיון, תורת הדקדוק והלשון, תורת הנפש, תורת החושים ויתרונות החכמה, וכן סקירה מפורטת על מעלתן של החכמות הלימודיות, כגון חכמת החשבון, חכמת התכונה, חכמת הניגון וחכמת הטבע.

13 בשער החמישי במשל הקדמוני, שנושאו עבודת הכוכבים מול יראת שמים, מרובים ענייני המדע ביחס לשערים האחרים, והם מלווים בשרטוטים מדעיים הממחישים את תוכן הדברים. בשער זה משובצים ענייני מדע לראשונה גם בחלק של סיפורי המקשה. אלה עוסקים בענייני אסטרולוגיה מתוך זווית ראייה הקובעת שכל מה שמתרחש בעולם נגזר על ידי הכוכבים, אין השגחה בעולם והכול מתנהל על פי הגורל, המקרה והמזל. תפיסה זו משבחת את ההוברים, החוזים בכוכבים, הקוסמים והמעוננים למיניהם שאותם כמובן מגנה ושוללת התפיסה היהודית. מסתבר אפוא שגם כאשר ניתנת למקשה הזדמנות להרצות בענייני מדע, הוא עוסק בעניינים הנוגדים את רוח היהדות והמבטאים באופן ברור וגלוי כפירה באמונה באל אחד. במאמר זה לא אעסוק בענייני אסטרולוגיה, אף כי גם לה היו שימושים רפואיים. הדיון באסטרולוגיה במשל הקדמוני אינו קשור בענייני רפואה ולכן אינו רלוונטי לדיוננו.

14 יצחק בן שלמה בן סהולה, משל הקדמוני, מהדורה מנוקדת בליות ע"ט ציורים, אחרית דבר מאת י' זמורה, תל-אביב: הוצאת מחברות לספרות, תשי"ג, עמ' 55. כל הציטוטים במאמר הם ממהדורה זו.

15 על נשיכת כלב שוטה ראו בתלמוד הבבלי, יומא דף פג, ע"ב – דף פד, ע"א; על תרופה עממית כנגד נשיכת כלב שוטה ראו: מסכת יומא, פרק ח משנה ו. עוד על נשיכת כלב ראו: יצחק (יוליוס) פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד, תרגום מגרמנית אורי וירצבורגר (מהדורה ראשונה, ברלין 1911), ירושלים תש"ג, עמ' 292-293.

לשון הכלב על בעל הירקון / יתרפא מחליו וזיוו יתקון / ואמרו: יציאת הכלב וגללו¹⁶ / יועיל לנפיחת הגרון וצירו וחילו / ואמרו: חלב כלבתא מראשית הריונה / ותחילת ניסיונה / אם ירחצו בו את השיער יעבירו מן הנתחים / כתער הגלחים / והשוטה ממנו לא יזיק לו כל סם / ומשקה כל רוקח ובשם / מלבד אלה יש לנו תועלות ומעלות גדולות.

בסופו של דבר הכלב משכנע את הפרה שהוא חפץ בטובתה, והיא מצטרפת אליו, מתפתה לעבור את הנהר ואז טובעת. כך מסלק הכלב את הפרה מחצר האחוזה.

הכלב מונה שבע סגולות בדוקות שקשורות באבריו: א. תנוך כלב כמרפא נגד קדחת; ב. שערות שחורות של כלב כתרופה נגד רוח רעה; ג. כדי למנוע מכלב לחרוץ את לשונו מומלץ לחתוך אותה ביד ימין; ד. תליית לשון כלב על בעל ירקון, דהיינו הסובל מאנמיה,¹⁷ תרפא אותו ותחזיר לו את צבעו הבריא; ה. צואת כלב יעילה כנגד כאבי גרון; ו. חלב כלבה בראשית הריונה הוא אמצעי בדוק להסרת שיער;¹⁸ ז. השוטה חלב כלבה נעשה מחוסן, ולא יזיקו לו סמים ומשקאות רקוחים. ברשימה שמונה הכלב ניתן לזהות סגולות רפואיות וקוסמטיות, סגולות בעלות איכויות פסיכולוגיות וסגולות מאגיות. מן ההמלצה לחתוך ביד ימין לשון של כלב כדי למנוע ממנו לחרוץ לשון עולה ניחוח של פרודיה, שהרי אם אכן אדם הצליח לחתוך לשונו של כלב, בין ביד ימין בין ביד שמאל, ברור שהכלב אינו מסוגל עוד לחרוץ את לשונו שהרי כבר איבד אותה! גם "חלב כלבתא מראשית הריונה" תמוה. החלב נוצר לאחר ההמלטה או במקרים מסוימים כמה ימים לפני ההמלטה, ובשום אופן לא בראשית ההיריון. אבל אולי התכוון המחבר לחלב של כלבה שזו לה המלטה ראשונה. מכל מקום, "הסגולות" המפוקפקות האלה מערערות את אמינותן של כלל הסגולות שמנה הכלב. אם התכוון הכלב לשבח ולפאר את עצמו באמצעות סגולותיו ספק אם הצליח. סימני השאלה העולים בדבר אמינותו נענים בהמשך, שהרי הוא גורם למותה של הפרה. ייתכן אפוא שרשימת הסגולות שמנה הכלב משמשת רמז מטרים לאופיו האמתי.

בשער הראשון, בהקשר אחר, מובא הסיפור "האריה ושני רעיו הצבי והשועל": המלך האריה (רמז לאלפונסו העשירי מלך קסטיליה) מכביד את ידו על נתיניו בעלי החיים. שני חצרנים (שרי מסים) עובדים בשירות המלך: הצבי והשועל (תפקידו של השועל להלשין על מקום המסתור של בעלי החיים ובכך להקל על האריה בציד, ובמילים אחרות: לספק לאריה מזון

16 על צואת כלב כסגולה נגד אנגינה, השוו: ר' משה בן מיימון, פרקי משה (ברפואה), תרגום ר' נתן המאתי, מהדורת זיסמן מונטנר, ירושלים תשי"ט, מאמר 22, סעיף 20, עמ' 270: "ובל הכלב הנזון מעצמות, והוא שתראה אותו לבן המראה, יבש, נקי מבאשה וסרחון, שינוגב ויושק ויושקה לבעלי מחנקים". על תרופות גללים בתלמוד וביניהם צואת כלב, ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 653-654. תרופות הצואה בתלמוד מצומצמות בהשוואה לשימוש שנעשה בהן בתרבות היוונית והרומית, משום שאנשי המזרח התנגדו לכל מה שקשור בטומאה, בזוהמה ובחוסר אסתטיות. צואת כלבים הייתה בשימוש עוד במאה ה-19 כתרופה מוערכת על ידי הרופאים הגרמנים.

17 על מחלת הירקון-אנמיה ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 244-247.

18 שיטות קוסמטיות אחרות להסרת שיער במקרא ובתלמוד, ראו: שם, עמ' 557-559.

בנוחות ובמהירות). בעלי החיים עוזבים את ממלכת האריה ועולים לארץ ישראל. באין בשר בממלכה, מנסה השועל לשכנע את האריה לעבור לצמחונות, ואינו מצליח. שתי הארוחות האפשריות שנותרו למלך בממלכה הן בשרו של השועל או בשר הצבי. השועל הערמומי מנסה בתחום לשווק את בשר הצבי לאריה ולהציל את עורו שלו. כיוודעו שהאריה מאמין בסגולות רפואיות, הוא מציע לו את בשרו בהרואיות מוגזמת, ומתחנן בפניו שיתעלם מדברי הרופאים הקדמונים שראו בכשר השועל חסרונות רבים וסגולה בדוקה למחלות קשות. וכך אומר השועל לאריה:

ואל תחוש לדברי הרופאים הקדמונים / אשר ספרו לנו אבות לפני / באמרם כי בשר השועל מתדבק ולא / לכל דבר לא יצלה / ומתעכבת טחינתו / וממהרת ירידתו / והוא רע המזון / ושלח במשמניו רזון / ומשבר הכוחות ומרבה הרוחות / ומחליש את הכבד / ומוליד כל חלי קר וכבד / ככאב הברכיים / וחלי השוקיים / והמעדת הרגליים / והרעשת הידיים / וצלצול האזנים / וחכוך עור השיניים / וכהות העינים / וחלחלות המתנים / ובלבול המוח / ובטול הכוח / ומלכד אלה העניינים / חלאים רעים ונאמנים.¹⁹

מדבריו של השועל משתמע איום: מי שיעז לאכול את בשרו – קללה תרבוץ עליו. התגובה של האריה מאששת הנחה זו. המלך האריה נבהל מדברי השועל, וכמו כל היפוכונדר מצוי מסרב כמצופה להסתכן באכילת בשרו של השועל. השועל ממשיך בתכניתו, ומציע לאריה את האופציה האחרת: בשר הצבי. הוא נוקט טקטיקה זהה לזו שהצילה אותו, ומונה לאריה את יתרונות בשר הצבי, היינו את הסגולות הרפואיות הטמונות באכילתו:

הצבי הלזה העומד בשדה / ובעדי החלבים מעדה / וכטעם לשד השמן בשרו / ולכל חלי כבד יגהה מזורו / כי הוא חם בטבעו ומקורו / הוא מחזיק הקבה / ומאחר השיבה / ומעדן הבשר / ומטוב לא יחסר / כללו של דבר: מוליד דם נקי ונבר.²⁰

ניתן אפוא לראות שהמחבר מסתייע בסגולות רפואיות כאמצעי לעיצוב דמותו המניפולטיבית של השועל. הסגולות הנקשרות בתזונה נכונה חושפות את חולשתו של האריה המלך, המשמש, כאמור, כבואה לדמותו של אלפונסו העשירי.²¹ האריה הוא אמנם מלך חזק ואכזר, אך חולשתו באה לידי ביטוי בנטייה להאזין לסגולות הקשורות בענייני תזונה בצורה לא סלקטיבית. ואולם בסוף הסיפור נמצא שהאריה אינו נופל למלכודת שטמן לו השועל. לאחר בדיקה וחקירה הוא מגלה את בוגדנותו של השועל, הצבי ניצל והשועל התכנן נשפט ונידון למוות כבוגד. בשער השני בתשובת המחבר מסופר סיפור "הנץ הגאוותן, תרנגול הבר והקורא אשר בהרים". הנץ הוא שר מסים המכביד את ידו על קהילת העופות. התרנגול והקורא הם תלמידי

19 יצחק אבן סהולה, משל הקדמוני (הערה 14), עמ' 34-35.

20 שם, עמ' 36.

21 על הפכפכותו של המלך אלפונסו העשירי ועל יחסו המורכב ליהודים ראו למשל: אביבה דורון, משורר בחצר המלך, טרוס הלוי אבולעפיה, שירה עברית בספרד המוסלמית, תל-אביב תש"ן, עמ' 25-29.

חכמים יראי שמים ונאמנים. השניים מנסים לשכנע את הנץ שלא לפגוע בקהילת העופות, אך לשווא. הנץ ממשיך לנהוג בגאווה ובאכזריות בעופות. לבסוף התרנגול והקורא מצליחים לגבור על הנץ הרשע ולהביאו למשפט בפני הנשר. הנץ נידון למוות. הנשר נושא דברים בשבחם של השניים:²²

ומלבד חכמתם ותבונתם / וחלק מהללם ומנחתם / יש בכל אחד סגולה / לשם ולתהילה / והוא מבחן הבוחנים / רמוני זהב ופעמונים / והוא אומרם: כבוד הקורא יבש ושחוק / ובמי המטר כתות ומחוק / יועיל מאוד אל הנכפה / ואם יתמיד שתייתו יתרפא / ואמרו לגדולת מדרגתו שבח גדול במררתו / כי אם ישימו שמן זית ודבש / כשיעור הקצף אשר בתוכו נחבש / ויתן על העין החשוך יתרפא ויאור / ישים מחשך לפנייהם לאור / ואמרו כי בשרו הצלוי רפיון המעיין מחזיק / ויועיל לכל שלשול מחליש ומזיק / וסגולת התרנגול ושבחו / מהלל גדול וזה נוסחו / אמרו: המקטר את הנכפה בערפו / יצילהו מאימתו ואכפו / ואם ישתה הנכפה מן האבנים הנמצאים בבטנו / יתרפא ממחלתו ואונו / ואמרו: אם תיקח מן הקליפה הנקלפת / אשר בקורקבנו נאספת / ותיבש ותשתה תעלה ארוכה / לכאב האצטומכא / ואמרו: מרק התרנגול הזקן ישלשל הבטן וישלחהו / ובשרו יחזקה ויעכבהו / ומלבד אלה יש בו תועלת ותשועה / לכל באי עולם ידועה / לעורר בלילות נרדמים / ישנים באיוולתם ואשמים / ויעיר בלב החוטא תשובה / וישליך במצולות ים חטא וחובה...²³

שלוש הסגולות של הקורא הן: א. אבקה של כבוד קורא המעורבת במי גשם מועילה לנכפה, והיינו לחולה הנפילה (אפילפסיה).²⁴ שימוש קבוע בתרופה יביא מרפא; ב. מרה של קורא המעורבת בשמן זית ודבש במינון מדויק היא מרפא לעיוורון;²⁵ ג. בשר קורא צלוי מועיל לשלשול המעינים.²⁶ ארבע הסגולות של התרנגול: א. המקטר תרנגול בעורפו של חולה אפילפסיה מביא לו מרפא; ב. תרופה נוספת נגד אפילפסיה: שתיית שיקוי מאבנים הנמצאים בבטנו של התרנגול; ג. שתיית שיקוי מקליפת קורקבן של תרנגול שיובשה מרפאת

- 22 במקרה הזה, בניגוד לשני הסיפורים האחרים (סגולות הכלב מפי הכלב וסגולות השועל מפי השועל), הנשר הוא שמונה את סגולות הקורא והתרנגול כדי לשבחם.
- 23 יצחק אבן סהולה, משל הקדמוני (הערה 14), עמ' 137-138.
- 24 מקור על מחלת הכיפיון-האפילפסיה ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 455-460, 481-482.
- 25 על מרה של דג מרפאת עיוורון על פי ספר שעשועים, ראו בהמשך מאמר זה, הערה 120. פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15) עמ' 410-422. בתלמוד מוזכרים שלושה סוגים של אמצעי ריפוי למחלות עיניים: נוזלים, משחות ואמצעים לא תרופתיים, עמ' 422-427. לעיוורון אין תרופה בידי אדם אלא בידי האל, ראו שם מקורות, עמ' 417.
- 26 על מחלות בדרכי העיכול, שלשול, ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 267-270.

כאבי בטן;²⁷ ד. מרק מבשר תרנגול זקן מועילה לעצירות.²⁸ ומלבד אלה בתרנגול יש תועלת, שכן באמצעות קריאתו הוא מעורר חוטאים לחזור בתשובה.

בחינת מקומן של הסגולות כחלק מן הדיונים המדעיים במשל הקדמוני מלמדת שהכותב נוקט את העגה המקצועית של התחום. זאת ועוד, הסגולות מצוטטות מפי דוברים אנונימיים – "אמרו", "אומרים". זוהי צורת ציטוט מקובלת בימי הביניים שלא להביא דברים בשם אומרם. הנורמה הזו מאפשרת ציטוטים פיקטיביים, וכאן: שילוב סגולות עממיות כאלה שבשימוש וכאלה שאינן בנמצא, כלומר מומצאות ומופרכות.

בפתיחה של מקבצי הסגולות בדוגמאות שהובאו לעיל מופיעה הצהרה שהסגולה נבחנה במבחן המעשה, ובלשון הכתוב: "ממבחן הבוחנים". לניסיון משמעות רבה. דב שוורץ מסביר: "...תורת הסגולות מסתמכת על האפשרויות והכוחות הרבים הגנוזים בצורות נעלמות החלות בחומר [...] אפשרויות אלה מתגלות מתוך הניסיון גרידא, ואין להן הסבר במבנה האיכותי של העצם. הווי אומר, תורת הסגולות מושתתת על ההנחה, שכשם שהנמקה דמונסטרטיבית היא ראייה כך אף עדות ניסיונית היא ראייה [...] התופעה הניסיונית עוברת מבחן אמפירי, לאמור בדיקה של הישנות התופעה, ואז היא מתנסחת כחוקיות שאין לה הסבר דדוקטיבי, כלומר שלא ניתן לגזור אותה מאיכויות העצם".²⁹

בדוגמאות שראינו, ציון הניסיון בהקשר של סגולות הוא חלק מעיצוב דמות, אם כדי לתת לה תוקף ואמינות ואם כדי לבקרה או לגנותה. אבל "הניסיון" המדומה מעורר גיחוך ויוצר סטירה, שכן יש בכך הטלת ספק בטיבה ובאמינותה של הסגולה ובאמינותה של הדמות.³⁰

הציון המפורש שהתרופה / הסגולה עמדה במבחן אמפירי מובילה אותנו שוב לרמב"ם. בין המגמות הפולמוסיות שבאות לידי ביטוי במשל הקדמוני טמונה ככל הנראה גם התייחסות לוויכוח על כתבי הרמב"ם. נראה שאבן סהולה תומך בעמדת הרמב"ם, ובאפילוג של הספר הוא מזכיר את שמו במפורש.³¹

27 והשוו: ר' משה בן מיימון, פרקי משה (ברפואה) (הערה 16), מאמר 22, סעיף 48, עמ' 275: "... וקליפת קרקבן היענה, יש לה סגולה אם תוקח, תועיל לבעלי איצטומכא חלשה...". וראו בספר המסעות של אוסאמה אבן מונקיד: חלום מרפא כאב בטן. אוסאמה אבן מונקיד, ניסיון חיי: זכרונותיו של אביר מוסלמי בימי מסעי הצלב, תרגמה מערבית והוסיפה מבוא והערות אלה אלמגור, תל-אביב 2011, עמ' 198-199. וראו עוד על תרופות מופלאות שם, עמ' 194-199.

28 והשוו: ר' משה בן מיימון, פרקי משה (ברפואה) (הערה 16), מאמר 22, סעיף 31, עמ' 272: "מרק עוף הנקרא קנאבר (קוקית)... אם יתמיד לשתותו, ויאכל גרמיו, יבריא מן הקולנג' (colica) – מכאבים במעיים, בבטן.

29 דב שוורץ, קמעות סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 2004, עמ' 107.

30 כמו במקרה של הכלב ובסיפור המתאר את המניפולטיביות של השועל ברצונו להיחלץ משיני האריה.

31 יצחק אבן סהולה, משל הקדמוני (הערה 14), עמ' 304.

בין רפואה, מאגיה וכישוף

בתודעתם של אנשי ימי הביניים טושטשה ההבחנה בין כישוף לבין תחומי חכמה אחרים, ובעיקר רפואה. דוגמה לקשר בין רפואה למאגיה בספרות היפה אפשר למצוא בספר המבקש. אבן פלקירה סוקר את מלאכת הרפואה ומבקר אותה. בשיחה בין המבקש לרופא על אודות האופנים שבהם מאבחן הרופא את מחלת החולה, שואל המבקש מדוע נוקט הרופא תחבולות כדי להטעות את השומעים והרואים.³² הרופא משיב: כדי שהרופא יזכה בכבוד ובכסף. הרווח הוא העיקר, ולו לא היו בני האדם פתיים לא היו משלמים לרופא שכר. בנקודה זאת מסכם המחבר את התשובה בשיר:

אמר זמן לכסיל היה רופא / תמית בני אדם וקח ממונם
לך יתרון על מלאכי מות / כי הם ימיתון האנוש ובחנם.³³

הדיון בסוגיה הזאת מסתיים במסקנה שמי שאינו מבין את מלאכת הרפואה ואת פעולת הרופא רואה בה כישוף. ובלשונו של אבן פלקירה: "ועל כן יש מי שאמר כאשר אלו התחבולות ראה, שלא נשאר מהכישוף בין בני האדם אלא מלאכת הרפואה".³⁴ אבן פלקירה קובע שהטשטוש בין רפואה למאגיה נובע מבורותם של אנשים שצופים בפעולת הרופא מבלי להבין את מלאכתו. הטשטוש בהבחנה בין כישוף לרפואה משתקף בחיבורים בנושאי רפואה, שבהם ניתנת הוראות לטיפול בחולה בדרך הרפואה העממית, ובמקביל מוצעים לחשים וסגולות הקוראים לעזרת המלאכים והשדים לגירוש המחלה, בדומה למצוי בתלמוד. סגולות רפואיות נחשבו ל"מאגיה לבנה" ששימושה היה מקובל בימי הביניים, בניגוד ל"מאגיה שחורה" (כישוף) שנאסרה.³⁵

32 ובלשונו של אבן פלקירה: "ומה צורך לעשות אלו התחבולות בתחלואים ולהטעות אלו השומעים והרואים?" שם טוב אבן פלקירה, ספר המבקש, ורשה תרפ"ד, עמ' מה.

33 שם, עמ' מט. השיר אינו מנוקד במקור.

34 שם.

35 עמוס חכם, "כישוף ביהדות" – במקרא; יעקב בזק "כישוף בתקופת חז"ל", יוסף דן וישעיהו ליבוביץ, "כישוף בספרות העברית של ימי הביניים", בתוך הערך: "כשפים או מגיה", האנציקלופדיה העברית, כרך כ, עמ' 1088-1093. וכן עיינו למשל: G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, 2008; ועיינו גם במחקרו החדש והמקיף של הררי, יובל הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע; אבריאל בר-לבב, "מאגיה בספרות המוסר", תרביץ עב (תשס"ג), עמ' 389-414. וראו גם: יהושע לוינסון, "גבולות ומכשפות: סיפורי עימות בין רבנים למכשפים בספרות חז"ל", תרביץ עה, חוברות ג-ד (ניסן-אלול תשס"ו), עמ' 295-328; Philip S. Alexander, "The Talmudic Concept of Conjuring ('Ahizat einayim') and the Problem of the Definition of Magic (kishuf)", in Rachel Elior and Peter Schäfer (eds.), *Creation and Recreation in Jewish Thought, Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Tübingen 2005, pp. 7-26.; Tamar Alexander, Eliezer Papo, "El Enkanto de la Majia – Sephradic Magic: History, Trends and Topics", *El Prezente* 5 (2011), pp.9-31

הרמב"ם, כידוע, שולל את הכישוף ורואה בו עבודה זרה (ברוח דברי רב האי גאון שקדם לו). בדומה לגישת המקרא, הרמב"ם אינו מבחין בין "מאגיה שחורה" אסורה לבין "מאגיה לבנה" מותרת, אלא אוסר את שתיהן.³⁶ בחינה מעמיקה של תפיסת הרמב"ם מלמדת שלמרות עמדתו הברורה בכל הקשור בענייני מאגיה וכישוף (שלילה מוחלטת), הוא תמך בשימוש בסגולות לצורכי רפואה שמבוססות על הניסיון. שוורץ מרחיב ומחדד את הדיון בסוגיה הזו, וטוען: "הרמב"ם הבחין בין רמות שונות של מגיה, בין כישוף עממי ובין כישוף מלומד בדמות המגיה האסטרלית... הרמב"ם הכדיל בין הכישוף לבין שני תחומים בעלי זיקה ישירה או עקיפה, מוצדקת או לא מוצדקת לכישוף: האחד הוא המגיה האסטרלית, והתחום השני הוא תורת הסגולות, המבוססות על הניסיון. ההבחנה נערכה הן מן הבחינה העניינית והן מן הבחינה ההלכתית. הבחנה זו מושתתת על המתודה המדעית של הרמב"ם ועל תפיסת הטבע שלו".³⁷

הרמב"ם מתייחס לסגולות רפואיות שנוסו כאל ידע רפואי-מדעי לכל דבר. החוקיות, ולא המקריות, עשויה להתגלות מתוך הניסיון כדוגמת פעולות התרופות בפרמקולוגיה. לכן העוסקים בסגולות מכונים לעתים "בעלי הניסיונות".³⁸ שוורץ מסביר: "בהיותו רופא לא יכול היה הרמב"ם שלא להודות ביעילותם של סמי המרפא בבחינת סגולות, אף שיעילות זו לא הלמה את הפרדיגמה המדעית האריסטוטלית שהייתה נר לרגליו".³⁹ בספרו פרקי משה (ברפואה)⁴⁰ הרמב"ם מייחד את המאמר העשרים ושניים לנושא הסגולות, ובו הוא מצטט באריכות מן הספרות הרפואית המוסלמית בנושא זה. כאשר הוא מציין סגולה למחלה כלשהי הוא מדגיש: "וכבר ניסו זה ובחנהו", כלומר הוא מודה שהתרופה יעילה.⁴¹ עוד הוא מדגיש את החיוב ההלכתי להתרחק מ"דרכי האמורי",⁴² כלומר מכישוף, ומבחין בין כישוף שקשור לענייני הכוכבים, ואינו נכלל במסגרת חוקיות טבעית שחוזרת על עצמה, לבין פעולת הסגולות שאינה קשורה באסטרולוגיה והיא מתאמת על ידי ניסיונות חוזרים.⁴³ על כן הרמב"ם אינו כולל את סגולות סמי המרפא בין "דרכי האמורי".⁴⁴

- 36 דן וליבוביץ, "כישוף בספרות העברית של ימי הביניים" (הערה 35), עמ' 1088-1093.
- 37 דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן 1999, עמ' 93. שוורץ טוען שהרמב"ם אף ראה אתגר מיוחד בהסרת המסווה המדעי מן הכישוף המלומד ובהצגתו כמזויף.
- 38 שם, עמ' 106.
- 39 שם, עמ' 107.
- 40 ר' משה בן מיימון, פרקי משה (ברפואה) (הערה 16), עמ' 268-279.
- 41 שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים (הערה 37), עמ' 107.
- 42 על "דרכי האמורי" ראו דיונים מקיפים אצל שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית (הערה 37), עמ' 107-112; הררי, הכישוף היהודי הקדום (הערה 35), עמ' 284-297; אביעזר רביצקי, "הרמב"ם ותלמידיו על מגיה לשונית ו'שגעון כותבי הקמעות'", בתוך: תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), עין צורים תשס"ב, עמ' 431-460.
- 43 שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית (הערה 37), עמ' 108.
- 44 שם, עמ' 110.

לא ברור מה הייתה עמדתו של אבן סהולה בפולמוס על כתבי הרמב"ם בתקופתו, ואולם כאמור נראה כי תמך בעמדת הרמב"ם. אבן סהולה מביע דעתו בפולמוס על הרמב"ם במשל הקדמוני בדרך שבה שיבץ את הסגולות הרפואיות בוויכוחים בין המקשים למחבר וכן גם בוויכוח על האסטרוולוגיה, שבו הוא מצטט את דברי הרמב"ם. זאת ועוד, הזכרת שמו של הרמב"ם בסוף הספר מבטאת, לדעתי, את מגמת החרטה בקרב יהודים שנטלו חלק בפולמוס על כתבי הרמב"ם,⁴⁵ פולמוס שהביא להתערבות הכנסייה ואף לשרפת כתביו של הרמב"ם בשנת 1240 בהוראת האפיפיור.⁴⁶

אבן סהולה משבץ את הדברים בתשובת המחבר. עובדה זו מצביעה על יחסו לסגולות כחלק מהדיונים המדעיים. ואולם ראינו שהוא משתמש בסגולות גם כאמצעי ספרותי, שהרי יש משמעות מפי מי הושמעו הסגולות. כשהדמות (כלב, שועל) דיברה בשבח עצמה וציינה סגולות הקשורות באברה, נראה שיש כאן ביקורת או רמז מטרים לטיבה הנחות של הדמות. ואולם כאשר גורם אחר (נשר) משבח דמויות (תרנגול וקורא) ומתאר את סגולותיהן לשבחן, נראה שיש כאן שבח בלבד. אופני השימוש בסגולות כאמצעי לעיצוב דמות לטוב או לרע משקפים את היחס האמביוולנטי של אבן סהולה ואת המורכבות בשימוש שהוא עושה בסגולות, בדומה לתפיסת הרמב"ם.

סגולות רפואיות כאמצעי לעיצוב דמותו השלילית של הרופא

לסגולות רפואיות ולתרופות יש תפקיד מרכזי בעיצוב דמותו המקצועית של הרופא⁴⁷ ביצירות ספרותיות מימי הביניים⁴⁸ (בספרות הערבית, באירופית־הנוצרית ובעברית). ביקורת סטירית

45 כדוגמת משולם דיפייארה, ממתנגדיו החריפים של הרמב"ם, ובין כתביו שיר התנצלות שבו הוא מבקש את סליחתו של הרמב"ם. ראו: שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת (הערה 2), עמ' 317.

46 עיינו: שם, עמ' 312-319; וראו גם: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב 1987, עמ' 90-96.

47 סקירה קצרה על רפואה עתיקה ורפואה ימיביניימית ראו למשל: רוי פורטר (עורך), תולדות הרפואה מהיפוקרטס ועד ימינו, תרגום מאנגלית והערות יקי מנשנפרוינד, עריכה מדעית ד"ר נדב דוידוביץ', תל-אביב [2009], עמ' 56-83.

48 על דמות הרופא בספרות העברית בימי הביניים ראו: דישון, ספר שעשועים (הערה 9), עמ' 185-194; יהודית דישהון, "הרופא בראי הסטירה בספרות העברית בימי הביניים", אפיריון 26-27 (1993), עמ' 26-33; שרה פרסלר, ביקורת חברתית בספר 'אבן בוחן' מאת קלונימוס בן קלונימוס, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, 1999, עמ' 53-75; מזל שקולניק, ביקורת חברתית ודמויות סאטיריות וייחודיות בספר 'המבקש' לר' שם טוב יוסף אבן פלקידה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, 2001, עמ' 39-43; אילת אטינגר-סלמה, בחינת המודוס הסטירי ב'ספר תחכמוני' ליהודה אלחריזי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2003, עמ' 118-124.

נוקבת נכתבה על דמות הרופא ועל המרשמים שהוא רושם. עיקר הביקורת היא על התפארותו ביכולתו המופלאה לרפא כל מחלה, כולל מומים מולדים למיניהם, נכות, עיוורון וחירשות ואף החייאת מתים. תכונה שלילית אחרת של הרופא היא רדיפתו אחר בצע כסף.⁴⁹ בשכרו המופרז הוא "יורש" את החולה עוד בחייו, מקדים את שארי בשרו שהם יורשיו החוקיים, ומותיר אותם חסרי כול.

קלונימוס בן קלונימוס, בספרו *אבן בוחן*,⁵⁰ מבקר בחריפות את דמות הרופא, "המתפאר בחוכמת הרפואות". הרופא מספר על עצמו נפלאות, ולמעשה יוצר ציפיות שבסופו של דבר מתבררות כמצג שווא:

יספר על עצמו לעשות נפלאות / וכי עמו סודות בקירות לבו חרותים / להחזיר נשמות לפגרים מתים / יאמר יש לי ספר רפואות הגנוז⁵¹ / וספרי איפוקראט וגלינוס⁵² / וספרי שאר החכמים וסודותיהם / הבאים אחריהם / הכול בחדרי הכינותי / והכול קראתי והבינותי (...)/ רפאתי אנשים משחין חזקיהו⁵³ וצרעת נעמן⁵⁴ -- / ואותו המזויף מכל אלה

49 דוגמה אחרת להתפארותו של הרופא ביכולתו לרפא כל מחלה וכן לתאוות הבצע שלו ראו: ספר תחכמוני לר' יהודה אלחריזי, מחברת 43 (30): "מחברת הרופא", מהדורת יהלום-קצומטה. יהודה אלחריזי, תחכמוני או מחברות הימן האזרחי, ההדירו והקדימו מבווא, פירשו וציירו מפתחות יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים תש"ע, עמ' 485-489. מספרי המחברות במאמר הם על פי מהדורה זו.

50 קלונימוס בן קלונימוס, *אבן בוחן*, הוציא לאור על פי כתב יד ופוסים ראשונים בצרף הערות ואחרית דבר אברהם מאיר הברמן, תל-אביב תשט"ז.

51 על ספר הרפואות של שלמה המלך שגנוז חזקיהו ראו: מסכת פסחים פרק ד משנה ט: "גנוז ספר רפואות – והודו לו", וכן את הפירושים השונים של רש"י ושל הרמב"ם לסוגיה. וראו גם: פסחים דף נו ע"א. אחד הנימוקים לגניזת הספר מצוי בשו"ת הרשב"א חלק א סימן תיג. הרשב"א מסביר שספר הרפואות לשלמה המלך אינו בקטגוריה של "דרכי האמורי", היינו כישוף (לכן גנוז ולא שרפו אותו), "אלא שהחכם בחכמתו עשה ספרו בעניינים המועילים הרבה בטבעים הנגלים בין בטבעים המסוגלים. עד שהיו העולם סומכים עליהם בחליים, ובחליים לא היו דורשים את השם, על כן גנוזהו והודו לו".

52 הרופאים היוונים המפורסמים היפוקרטס וגלינוס מוזכרים תדיר בספרות היפויכנימית, במיוחד כאשר מתארים את דמות הרופא. ראו גם בספר המבקש לאבן פלקירה סקירה על רופאים ועל חיבורים רפואיים נחשבים בימי הביניים כגון הרמב"ם, אבוקראט (היפוקרטס), גילינוס (הכתיב במקור). שם טוב אבן פלקירה, ספר המבקש, עמ' מד-מו. ספרי רפואה מומלצים: ספרי אבוקראט, ספרי גילינוס (גלינוס), ספרי חנן ויצחק בן עמרם, דברי אל-ראוי, ספרי יצחק הישראלי, דברי אל זהראוי, ספרי בן סנה (הכתיב במקור, אבן סינא), הספר שחיבר אבן רש"ד. עוד הוא מזכיר את רבנו משה שקיצר את ספרי גלינוס. שם, עמ' מז.

53 מלכים ב, כ. ז. כפסוק מצוין שדכלת תאנים מרפאה שחין כאשר מניחים אותה על המקום הנגוע. על מחלת השחין ראו: פרויס, *הרפואה במקרא ובתלמוד* (הערה 15), עמ' 511-527.

54 במלכים ב פרק ה מסופר על נעמן שהיה שר צבא מלך ארם. נעמן היה אדם מכובד, גיבור חיל אך חולה במחלת הצרעת. שם, פסוק יד, מופיעה תרופה לצרעת: טבילה במי הירדן שבע פעמים. על מחלת הצרעת ראו דיון נרחב אצל פרויס, *הרפואה במקרא ובתלמוד* (הערה 15), עמ' 490-511. על ריפוי באמצעות מים טבעיים ובמי מעיינות ראו: שם, עמ' 658.

יתום ואלמן / והמון הסכלים בראותם טבעתו בידו ועליו בגד ארגמן⁵⁵ / יחשבוהו רופא מומחה ונאמן.⁵⁶

הרופא החמדן מתואר כבעל ספרייה מדעית עשירה ומופלאה, המכילה אוצרות ספרותיים נדירים. הוא מתפאר בשליטתו המוחלטת בחומר המדעי הנדיר וביכולות הריפוי הבלתי נדלות שלו, שמונתות בתשלום יקר. הוא "מפליא לעשות אחר הייאוש במה שאין בו תקנה / אף כי אותו החולה נוטה למות חולה שיש בו סכנה / סכנת עלוקה הב־הב/⁵⁷ דינרי זהב / תנה את המנה".⁵⁸ הוא מסוגל לרפא מחלות חשוכות מרפא גם כשמדובר בחולה הנוטה למות. הרופא החמדן כמוהו כעלוקה המוצצת "דמים" תרתי־משמע מקרובי החולה הנואשים.

אחד האמצעים המשמשים בעיצוב דמותו השלילית של הרופא, ולמעשה מעידים על חוסר מקצועיותו, הם מרשמים רפואיים שהוא רושם שאמורים לרפא את החולה. בדרך הפרודיה קלונימוס מתאר שלושה מרשמים ארוכים ומסובכים המכילים אין־ספור מרכיבים שאותם נדרשים קרובי החולה לרכוש מהבשם. רשימת המרכיבים ארוכה, אך בפועל, כפי שנראה, חלק לא מבוטל מהם אינו בר־השגה, ולמעשה המרשם כולו בלתי ניתן להכנה, שעה סכנת חיים מרחפת על ראשו של החולה, והכסף לרופא כבר שולם מראש. התרופה הפיקטיבית היא עדות לדמותו של הרופא המזויף, והיא מסייעת בעיצוב דמותו השלילית ובחשיפת פניו כצבוע וכבלתי אמין.

גם דרך מסירת המרשם לקרובי החולה היא טקסית ומוגזמת. לאחר שהתרברב בקביעת אבחנה ודאית וכמעט סופנית, ולאחר שצעק ואיים על קרובי החולה, הוא מקבל מקדמות שמנות ושכר מראש, ורק אז הוא קורא לבשם ומצווה עליו: "כתוב זאת זיכרון בספר",⁵⁹ משל היה הקב"ה המצווה את משה. הרופא מצווה על הבשם, שמשתף עמו פעולה (ומן הסתם מקבל שכר יפה), להכין שתי תרופות המבוססות על שני מרשמים שהוא מוסר לו.⁶⁰ תרופה אחת מיועדת לנפש, והאחרת לגוף.

- 55 בגד ארגמן וטבעת הם הבגדים של הרופא הימיניימי, שהם בבחינת סמלי סטטוס חברתי־מקצועי.
- 56 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן (הערה 50), עמ' 44-45.
- 57 משלי ל, טו. לעלוקה שתי בנות ששמותיהן הב הב. העלוקה היא תולעת מוצצת דם. בימי הביניים וגם ברפואה האלטרנטיבית משתמשים בה להקזת דם ולדילולו.
- 58 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן (הערה 50), עמ' 45. השיבוץ משמואל א ט, כג.
- 59 השיבוץ הזה מופיע בשמות יז, יד בהקשר למלחמת עמלק. ה' מצווה את משה לאחר המלחמה למחות את זכר עמלק. בהקשר של המקאמה נראה שהרופא אינו מתכוון להציל את החולה אלא רואה בו אויב, שבדומה לעמלק יש להכחידו.
- 60 על תיאור עבודתם המקצועית של רופאים ורקחים ובשמים ששירתו את הקהילה, על פי תעודות מהגנזיה הקהירית, ראו: שלמה דב גויטיץ, חברה ים תיכונית, בעריכת יעקב לסנר, תרגמה מאנגלית איה ברזיר, תל־אביב 2005, עמ' 364, ראו הערה בכוכבית וראו: Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley c1967-1993, vol. 2: *The Community*, pp. 240-272. מן הכין את התרופות, הרוקח או הבשם, ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 655-656.

מרכיבי התרופה הראשונה ואופן הכנתה:

קח לך סמים נטף ושחלת⁶¹ הבאים מארץ חפר / ושחקת הדק כעפר ואפר⁶² / תערב עימם קימוש וחוח / ועפר תיחוח⁶³ / שרף עורלה⁶⁴ ושורש רתמים⁶⁵ / עלי זית ודם ציפורת הכרמים⁶⁶ / קליפות צנונות / ומיץ חלב מעשר אתונות / פרח שושן וזרע מרעים⁶⁷ ואבק לשון הרע / לא תוסיף על אלה ולא תגרע / תרדין⁶⁸ לרפואה זרע וירק / ותשים הכול במזרק / ותחבר אליהם שבוש הסברא / ומעט קול הברה / ותעביר הכול בכברה / בד בכר יהיה / בטחוני / בקוני / בזאת ההרכבה מחלי זה חיה יחיה.⁶⁹

אופן השימוש: מהתרכובת הזאת יוצרים רטייה (תחבושת) שאותה צריך להניח כנגד הלב, מקום הנשמה, ובלשונו: "עשה ממנו רטיה / והניחה לו כנגד הלב מקום שהנשמה תלויה / מיד יסור כאבו ועיין בעיין תחזה / למחר יהיה האות הזה."⁷⁰

מרכיבי התרופה השנייה ואופן הכנתה: הרופא מתפאר במרקחת מקורית משלו, פרי המצאתו ("והמרקחת שעשיתי לצירו מליכי יסדתי / אני היום ילדתי"⁷¹). ההתפארות המטרימה נראית כמו הצהרה בדבר פטנט או זכויות יוצרים, והיא מעצימה את המעמד המגוחך ואת התרופה הפיקטיבית. וכך הוא מתאר את אופן הכנתה:

61 מרכיבים מתוך הקטורת בבית המקדש. שמות ל, לד: ויאמר ה' אל משה קח לך סמים נטף ושחלת ...".
 62 שמות ל, לו. בדומה לאופן שבו שחקו את הקטורת. הטכניקה אינה ידועה, אך ידוע שמי ששחק את הקטורת אמר: "הדק היטב היטב הדק", והסיבה: "הדיבור דומני שבמקור כתוב: מפני שהקול או (השמעת קול) יפה לבשרים". וראו דיון על אופני שחיקת הקטורת אצל זהר עמר, ספר הקטורת, תל-אביב 2002, עמ' 48-50. הציטוט הוא מספר הקטורת של עמר.
 63 מסכת אהלות פרק יח, משנה ח, והכוונה לעפר דק. ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ספר שני חלק שני, ירושלים-תל-אביב 1960, עמ' 511.
 64 שירמן מסביר שהכוונה לנטף של ערלת עצי פרי על פי ויקרא יט, כג. שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 63), ספר שני חלק שני, עמ' 511-512.
 65 "שרש רתמים לחמם", איוב ל, ד.
 66 מסכת שבת פרק ט, משנה ז. "צפורת הכרמים" יש מפרשים מין עוף, ויש מפרשים: מין חגב. ראו: משניות מבוארות בידי פ' קהתי, סדר מועד, כרך א, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, 1977.
 67 ישעיה א, ד. מתוך נבואת תוכחה של הנביא ישעיה לעם ישראל שבה הוא מאשים את עם ישראל שעזבו את האלוהים, ומגנה אותם: "...גוי חוטא, עם כבד עוון, זרע מרעים בנים משחיתים...".
 68 מסכת כלאים פרק א, משנה ג: התרדים והלעונים — שניהם מיני סלק. וראו גם: תלמוד בבלי, עירובין דף כח, ע"ב.
 69 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן (הערה 50), עמ' 46.
 70 שם.
 71 שם.

זה תארו קח אזוב יוון ואזוב כחלי⁷² / שיש בו סגולה לכל חולי / שרוך המנעל / ושן של שועל⁷³ / יתדות האוהל וסכתא בגדא⁷⁴ / מכל אחד אגודה / מיץ אבן שיש / וציפורני ליש / ראש שיבולת / וחלב תרנגולת / עצי הכלוב / ודלוז ודלוב⁷⁵ / ומסמר הצלוב⁷⁶ / אבוב רעיא⁷⁷ / זרקא תביר וגעיא⁷⁸ / כמו בספר שגנז חזקיה⁷⁹ / מכל אחד אוקיא⁸⁰ / קלפי רימונים / ועקצי תאנים / אבן התקומה⁸¹ / ודמדומי חמה / ברק חנית / וסלע שעל גבי הצנינת⁸² / קצח וכמון / ומי דימון / מכל אחד דרכמון⁸³ / קילוף חור די על חטרא⁸⁴

- 72 אזוב יון ואזוב כחלי הם שניים ממיני האזוב הנזכרים בתלמוד בבלי, סוכה דף יג, ע"א.
- 73 מן התרופות והקמעות הנזכרים במסכת שבת פרק ו, משנה י: "יוצאין בביצת החרגול, ובשן של שועל, ובמסמר הצלוב, משום רפואה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אף בחול אסור, משום דרכי האמורי". קהתי מפרש: "ביצת חרגול" כדי לרפא כאבי אוזניים, "שן של שועל" – היו תולים שן של שועל חי למי שמרבה בשינה ושן של שועל מת למי שסובל מנדודי שינה. המאירי כותב שאף בספר הרפואות לחכמי הטבע הוזכרה סגולה זו. מסמר הצלוב – מסמר מן העץ שנתלה עליו אדם שהשתמשו בו כסגולה נגד נפיחות של מכה. הרמב"ם כותב שהיו תולים את המסמר על אדם שחלה בקדחת בפעם השלישית. המשנה משקפת את המחלוקת בין רבי מאיר שהתיר להשתמש בסגולות האלה בשבת לצורכי רפואה לבין חכמים שאסרו את השימוש בסגולות האלה משום דרכי האמורי. משניות מבוארות בידי פ' קהתי, סדר מועד, כרך א.
- 74 תלמוד בבלי, עירובין דף נג ע"א. "סיכתא בגודא" – יתד נעוצה בכותל.
- 75 תרגום אונקלוס לבראשית ל, לז: לוז וערמון.
- 76 מסכת שבת פרק ו, משנה י. ראו הערה 75 במאמר זה. קמיע הלקוח מעץ התלייה של ישו. שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 63), ספר שני חלק שני, עמ' 512. וראו גם: E. Shoham-Steiner, "Jews and Headlining at Medieval Saints Shrines Participation, Polemics and Shared Cultures", *Harvard Theological Review* 103 (2010), pp. 11-129.
- 77 מסכת שבת פרק יד, משנה ג: "אבוב רועה" – קהתי מפרש: מין צמח ששוריים אותו במים והוא משמש תרופה למי ששתה מים מגולים שהורעלו על ידי ארס של נחש. ראו: משניות מבוארות בידי פ' קהתי, סדר מועד, כרך א.
- 78 מטעמי המקרא.
- 79 ראו: תלמוד בבלי, פסחים, דף נו ע"א. וראו הערה 53 במאמר הזה.
- 80 ציון של כמות.
- 81 תלמוד בבלי, שבת דף סו, ע"ב – "אבן התקומה": רש"י מסביר: אבן שנושאות אותה נשים הרות שלא יפילו, וקורין לה קוטאנא בלעז, (ואולי המקור מצרפתית עתיקה (contiene), ומשמעה סגולה למניעת הפלה. על אבן התקומה ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 581-583. פרויס מסביר שמדובר ב"אבן הנשר" (aetit), שהיא אבן חלולה שבתוכה חלוק צור והיא משמשת להרהר כהגנה מלידה מוקדמת. וראו גם שמואל קוטק, "רפואה מאגית בתלמוד", מחניים 14 (דצמבר 2002), עמ' 26.
- 82 מסכת שבת פרק ו, משנה ו. "יוצאה בסלע שעל הצנינת". בגמרא מפורש שצנינת היא מכה בכף הרגל, והיו קושרים עליה מטבע של סלע לרפואה. לפי הירושלמי הצנינת היא מחלה בכף הרגל הנקראת פודגרא. ראו: משניות מבוארות בידי פ' קהתי, סדר מועד, כרך א. וראו גם: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 249-250. פרויס מסביר שהפודגרה היא סוג של יבלת הגורמת לכאבים ברגל.
- 83 דרכמון – עזרא ב, טט, ראב"ע: דינרי זהב. בטקסט כנראה במשמעות של מידה. שירמן מסביר במשמעות משקל. שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 63), ספר שני חלק שני, עמ' 512.
- 84 תרגום אונקלוס לבראשית ל, לז: חשיפת הלבן אשר על המקלות (חוטרים) באמצעות קילוף. וראו הערה 77 במאמר זה.

/ צל דפנות⁸⁵ ענן בוקר זיקא דבתר מטרא⁸⁶ / מכל אחד חצי ליטרא / הדק היטב הסמנים הקשים מפה ומפה / וערב בהם דבש⁸⁷ צרעה שהוסר קצפו / עשה ממנו מרקחת מופלאה כמו שתוכל.⁸⁸

האכלת החולה במרקחת זו מבטיחה לו את חייו ואת חיי ילדיו, כלומר, זוהי סגולה לאריכות ימים. הרופא גם מוסר לקרובים מרשם של משקה מועיל שעשוי ממרכיבים כדוגמת גרוגרות וצימוקים ללא חרצנים, עסיס רימונים מבדן⁸⁹ וקליפותיו, עלי כרוב, רוביא (כדי שירבו זכויותיו),⁹⁰ "חלב המנעול ודמו / ודגים קטנים מהים שעשה שלמה / לגלוגות"⁹¹ הבאות מארץ תימא / יותר הכבד ומוריגי בהמה"⁹² אופן הכנת המשקה: מכל המרכיבים ייקח כמות שווה, ויבשל עד שהנוזל יסמך. הוראות השימוש: החולה ישתה את המשקה בערב מהול "במי אפסיים"⁹³ "ובמי שחו",⁹⁴ כלומר מים רדודים ומים עמוקים, ולאחר מכן ישכב לישון. בבוקר ישוב החולה לאיתנו.

מבחינת שלושת המרשמים ניכר שקלונמוס נוקט שפה רפואית-פרמקולוגית בת הזמן. בכל מרשם יש פירוט של מרכיבים, פירוט כמויות ואופן ההכנה, ולבסוף הוראות שימוש. ניתוח המרכיבים של המרשמים מלמד על תרכובות המכילות ערב רב של יסודות משדות שונים: מעולם החי (דם ציפורת הכרמים, חלב אתון);⁹⁵ מעולם הצומח (כמו קימוש, חוח, שורש של רותם, עלי זית, קליפת צנון, פרח שושן, ראש שיכולת, קליפות רימון, עקצי תאנים, וכן תבלינים: קצח וכמון);⁹⁶ מעולם הדומם יסודות מוחשיים (יתדות של אוהל) ויסודות מופשטים

- 85 תלמוד בבלי, סוכה דף ב, ע"א.
 86 תלמוד בבלי, תענית דף ג, ע"ב – "דבתר מטרא": רוח הנושבת לאחר המטר.
 87 על סגולות המרפא של הרבש ראו פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 652. אך בטקסט אין המדובר בדבש דבורה אלא בצרעה שאינה נותנת דבש.
 88 קלונמוס בן קלונמוס, אבן בוהן (הערה 50), עמ' 46.
 89 שירמן מפרש: בדאן הוא שם מקום בשומרון הידוע ברימוניו המשובחים, על פי מסכת כלים פרק יז, משנה ה. שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 63), ספר שני חלק שני, עמ' 513.
 90 ברוח הברכות של סדר ראש השנה. וראו: תלמוד בבלי, שבת דף קט, ע"ב, "רוביא". רש"י מסביר: לולבי תילתן כעין לולבי גפנים. רוביא – תלתן פינגרי. השם "פינגרי" מקורו בצרפתית העתיקה, והוא החילבה.
 91 תלמוד בבלי, עירובין דף כ"ח, ע"א: לגלוגות: רש"י מסביר: פולפיר בלעז, מן הצרפתית העתיקה (polprier) והוא הצמח הקרוי רגלה. שטיינזלץ מסביר: פירות זולים. שירמן: צמח שמכנינים ממנו סלט. שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס (הערה 63), ספר שני חלק שני, עמ' 513.
 92 קלונמוס בן קלונמוס, אבן בוהן (הערה 50), עמ' 47. מוריגי בהמה על פי תלמוד בבלי, ברכות דף נה, ע"א, כל בשר כבהמה שאינו חלק ויש בו בליטות.
 93 יחזקאל מז, ג: רש"י ורד"ק מפרשים: מים המגיעים עד לקרסוליים.
 94 יחזקאל מז, ה: רש"י ורד"ק מפרשים: מים עמוקים שלא ניתן לעבור ברגל אלא לשוט או לשחות בהם.
 95 על אמצעי ריפוי מן החי ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 652-654.
 96 על אמצעי ריפוי מן הצומח ראו שם, עמ' 648-652.

(אבק לשון הרע, דמדומי חמה, צל דפנות ענן הבוקר, אך גם טעמי המקרא וקול הברה), יסודות שהם בני השגה (שרוך המנעל) וכאלה שאינם בני השגה (מסמר הצלוב, דבש צרעה). בעוד שתרופות מכילות בדרך כלל מרכיבים פעילים ושאינם פעילים (למשל כדי לשפר טעם או להקל בבליעה וכדומה), במרשמים שלפנינו סוגיית המרכיבים הפעילים ושאינם פעילים שבדרך כלל מופיעה במרשמים רפואיים, אינה רלוונטית לדיון שכן כאמור התרופה כולה פיקטיבית. פירוט הכמויות: מכל אחד אוקיא, מכל אחד אגודה, מכל אחד חצי ליטרא – יש כמובן לדיוק בכמויות ובמינונים שנוטלים מכל חומר. אופן ההכנה קשור בפעולות כגון: שחיקה, ערבוב, סינון, בישול, הסמכה וכדומה. הוראות שימוש: התרופה הראשונה היא תרכובת שממנה עושים רטייה⁹⁷ ושמים כנגד הלב מקום הנשמה; התרופה השנייה היא מרקחת שעל החולה לאכול, והתרופה השלישית היא משקה סמיך מהול במים שעל החולה לשתות בלילה לפני השינה.

המרשם הראשון, הפותח בשיבוץ שעניינו הכנת הקטורת, משמש כבר בפתחה נורת אזהרה לנמען-המאזין ורמז מטרים לקורא לגבי טיבו של המרשם ושל הרושם, שכן על מעשה הקטורת הוטלו מגבלות⁹⁸ ואיסורים ברורים. כלומר, כבר בפתחה נרמז הכיטולן בהכנת המרשם, ומכאן גם רמז לעתידו של החולה. הניסוח המקצועי-לכאורה של המרשמים מחדד את הפער בין מהות לאיכות. לפער הזה ערך פרודי שהוא אמצעי ספרותי לעיצוב דמות של רופא בלתי מקצועי ושרלטן.

בסיוען של הפעילויות הרפואיות מבקר קלונימוס את הרופאים המזויפים בני זמנו, מכנה אותם "רופאי אליל / ה' לא יראו / ידיהם דמים (כסף ודם) מלאו",⁹⁹ והוא מסכם: "על כן אמרתי רבותינו הקדושים לא אמרו בחינם / טוב שברופאים לגיהנם".¹⁰⁰ דוגמה יפה לעיצוב דמות הרופא נמצאת גם בספר תחכמוני לרבי יהודה אלחריזי. שתי מחברות סטיריות ייחד אלחריזי לתיאור דמותו של הרופא (מחברת 43 (30) ומחברת 48 (48)), ושתייהן יחד מציינות דמות של רופא יהיר, שרלטן וחמדן. הנה למשל מחברת 48 (48), "מחברת מרפא האהבה", שבה מופיע מרשם פרודי למחלת האהבה. במחברת מתואר רופא זקן בעל חזות מרשימה שהוא רופא חינם. בסוף המקאמה מסתבר שהרופא הוא הגיבור חבר הקיני שאך חמד לו לצון.¹⁰¹ דמותו של הרופא המתחזה באה לידי ביטוי בין השאר ביכולתו לרפא את מחלת

97 על רטייה ואמצעי חבישה אחרים ראו שם, עמ' 651-652.

98 דוגמאות: האיסור להשתמש בקטורת ולהריחה (שמות ל, לז-לה), הקטורת היא מלאכת הכוהנים: "לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת..." (במדבר יז, ה). ראו: עמר, ספר הקטורת (הערה 62), עמ' 23-30. וראו גם: הערות 63, 64 במאמר זה.

99 קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן (הערה 50), עמ' 48.

100 שם. "הטוב שברופאים לגיהנם" – מסכת קידושין ד, משנה יד, ההקשר: רפואה היא מלאכה שלא מומלץ ללמד את הבן.

101 במקאמה 43 (30) הרופא מוכר בשוק את תרופותיו לכל דורש. הוא מתרברב ביכולתו לרפא כל מחלה, כולל נכות מלידה, עיוורון ועקרות. הוא מתואר כרוכל בשוק שמרכולתו פרושה לפניו: כפות מלאות תרופות, מרקחות, משחות ורטיות (אלחריזי, תחכמוני, מהדרות יהלום-קצומטה, הערה 49, עמ' 485),

האהבה שנחשבה מחלה קשה בימי הביניים. למחלה יש תסמינים ברורים שאותם היטיב לתאר אבן חזם בספרו ענק היונה (טאוק אלחממה):¹⁰² חוסר תיאבון עד כדי איבוד משקל משמעותי, נדודי שינה, חלומות בהקיץ באמצע היום, מצבי רוח משתנים, התקפי בכי רצון להתבודד ועוד – סימפטומים וסימנים שבאים לידי ביטוי גם בשירת החשק הערבית והעברית. האהבה מתוארת בלשון פיגורטיבית כ"קרב", כ"מלחמת החשק" והחושק, החולה הפגוע מכונה "חלל חשק", שכן הוא נפגע מעיניה, ממבטיה של היפהפייה היורה חצים לעברו, וצולפת בכבדו שאינו חרל מלדמם.¹⁰³ נזכיר רק שהמחלה והתרופה הם בידי החשוקה או החשוק: היא הגורם למחלה ובה טמונה התרופה (כלומר, היא הבעיה וגם הפתרון).¹⁰⁴

אלהריזי מתאר בצורה הומוריסטית מרשם ארוך ומורכב שהוא בבחינת פרודיה על מרשמים בני התקופה. מרשם פיקטיבי זה משמש אף הוא אמצעי לעיצוב דמותו של הרופא כבלתי מקצועי, כשרלטן וכחמדן. הרופא מציע שתי תרופות לפצוע בקרב האהבה, הלוא הוא החושק. בתרופות יש להשתמש בהדרגה על פי חומרת המצב.

וזה המתכון של התרופה הראשונה על מרכיביה, אופן הכנתה והוראות השימוש בה:

אתה קח לך מבשמי החברה / וסמי הידידות היקרה / ואבקת האהבה הברה / ושושני השפתיים / וחבצלת העיניים / ותפוחי השדיים / ורקח האפיים / וסעיפי הקומות / הנעימות / (...) / ובדולח השיניים / וכפור הידים / ותשחק הכול עד אשר דק בניקיון כפים / ותלוש אותו בדבש המלקוחים / ותשים עליו מעט מצרי העפעפיים / ותקטירם במור האפים / וקטורת הנחיריים.¹⁰⁵ [הוראות השימוש:] ותיקח מזאת הרפואה לא יום ולא יומיים / ולא חודש ולא שניים / רק דבר יום ביומו ערב ובקר וצהרים / ואז תתרפא בעוז שוכן שמים.¹⁰⁶

והוא מציין שבידיו כל הרפואות (שם, עמ' 486-487). גם במקאמה זו הוא מתואר כמי שמחלק תרופות: "ומחלק רפואותיו עליהם / ולוקח כספים מידיהם" (שם, עמ' 488), אך החשוב מכול: הרופא הזה מאזין בסבלנות לחולים. בסיום המקאמה מתגלה הרופא למספר (הימן האזרחי), ומסתבר שהרופא אינו אלא חבר הקיני, הגיבור בעל אלף הפרצופים. הימן נוזף בו על ההתחזות לרופא, על כך שהוא מחלל את כבודו ועוסק בעסקי הרמאים. חבר הקיני כועס, ומסביר לו שהוא בסך הכול זקוק למחיה ושיבוא בטענות ל"זמן", האשם במצבו הכלכלי.

102 אבן חזם האנדלוסי, ענק היונה – על אהבה ואוהבים, תרגום מבוא והערות אלה אלמגור, ירושלים 2002, עמ' 69-91.

103 על שירת החשק הערבית והעברית ראו למשל: דן פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן עזרא ובני דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 253-280; ישראל לוין, מעיל תשבץ – הסוגים השונים של שירת החול העברית בספרד, תל-אביב תשנ"ה, חלק שני, עמ' 287-434.

104 החולה מספר לרופא: "והאיש אשר חיציו נחתו בי / וחלוציו דקרו לבבי / בידו צריי" ואיתו רפואות חליי" (אלהריזי, תחכמוני, מהדרות יהלום-קצומטה [הערה 49], עמ' 561). וראו גם חביבה ישי, "פצעי בנות עפר": על פרקטיקה של מחלה וייצוגיה בשירה העברית בימי הביניים, איל פריזינטי ה (תשע"ב), עמ' 103-119.

105 אלהריזי, תחכמוני, מהדרות יהלום-קצומטה (לעיל הערה 49), עמ' 518.

106 שם.

מרכיבי התרופה נגזרים ממטפורות המתארות את יפי החשוקה וממוטיבים משירת החשק הערבית והעברית. אברי היפהפייה פגעו בחושק וגרמו לו לחלות על פי מוסכמות ז'אנר החשק, ורק בהם טמון הפוטנציאל לרפאותו. נראה שהרופא רומז לחולה שכדי להירפא ממחלת האהבה עליו לצאת מבדידותו ולחפש חברה ואפילו למצוא מושא אהבה אחר, כי הרי רק אהבה מרפאת את מחלת האהבה. (זהו פתרון מעשי, אך לא על פי מוסכמות הז'אנר). אם התרופה הראשונה לא תועיל, מציע הרופא מרשם לתרופה אחרת ומרחיב בפירוט את מרכיביה, אופן הכנתה והוראות השימוש בה:

תיקח לך אגודה מעשבי התקווה / ולענת החשק והתאוה / וסמי התוחלת / ורוש ההכנעה והמשאלת / ועשב האנחות / ועצב הרוחות / ותחביר עליהם פרי הפרידה / וענפי החרה והחרדה / וציצי התוגה / וקוצי הדאגה / ושורשי העיצבון / ועלי היגון והדאגון / וטרפי התשוקה / וחצירי המצוקה / ומרורות האנקה / ותכתוש כל אלה העשבים / במכתש העצבים / ויצקת עליהם לוג מי דמעות / ממקור הצלעות / ושמת הכול בסיר הצירים והיגונים / ופרור השאונים / ותבשלם בגחלי להבים / מן האהבים / ותצניע המרקחת הזאת בצנצנת אורך הימים והשנים / ורובי הזמנים.¹⁰⁷ [הוראות השימוש]: ותיקח ממנו בכל יום / ואז ישקוט עצבך בעזר אל איום.¹⁰⁸

שתי התרופות הן בלתי ניתנות להכנה, שכן כל המרכיבים הם מטפוריים ומופשטים ואינם בני מימוש או השגה. אם התרופה הראשונה אינה מועילה, מוצעת התרופה השנייה כתרופה קבועה, שהרי מדובר במחלה כרונית.

המרשם נחתם בכך שהריפוי הוא בידי שמים, ובכך מכסה הרופא עצמו מפני כישלונות ואולי מפני תביעות, שהרי "הכול בידי שמים" הוא מין פוליסת ביטוח ימיבינימית. הנוסח "הכול בידי שמים" משותף למרשמי הסגולות אצל אלחריזי ואצל קלונימוס, ללמדך שהכותבים מחקים את מרשמי הסגולות הרפואיות וכותבים מרשמים פרודיים מתוך מודעות לביקורת על אודות השימוש בסגולות. התנאי לכל ריפוי הוא הידיעה שהרופא הוא שליח של הקדוש ברוך הוא, שהוא הרופא היחיד, ושהשמירה על הבריאות היא שמירת מצוות השם, על פי הנאמר בשמות טו, כו: "ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצוותיו, ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתים במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך". לסוגיה הזו נותן אבן פלקירה הסבר ציורי מעניין. כשהמבקש שואל את הרופא אם יש בכוחו לרפא כל מחלה ולהכין כל תרופה, משיב הרופא בשלילה:

...אלא הרופא יעיין בשמירת הבריאות על [של?] האדם ולהסיר מחלתו, וישתדל בזה כפי יכולתו, ויעשה כל מעשיו כפי מה שתתחייב מלאכתו, ואחרי כן יוחיל שיהיה פרי לפעולתו, ואין עליו אשם אם נכזבה תוחלתו, והחולה לא ירפא, בלא [?] יומו יספה, כי הוא

107 שם, עמ' 518-519.

108 שם, עמ' 519.

כרב החובל יתקן כל צרכי האניה וינהיגנה, ומה יוכל לעשות אם יהיה סער גדול וישברנה, וכמנהיג הצבא יעשה תחבולות ויערוך הקרב בחכמה ודעת, וסוס מוכן ליום המלחמות ולה' התשועה.¹⁰⁹

אבן פלקירה משרטט קווי מתאר של התפקידים, או של יחסי הכוחות, בין יכולתו של הרופא לכוחו של האל. על הרופא לעשות כל שביכולתו כדי לרפא את החולה באמצעים העומדים לרשותו, אך הרפואה האמיתית היא מהאל. ייתכן שאפשר לראות בכך רמז כלפי הרופאים היהירים והמתימרים, הרואים עצמם כאלוהים, ונוסף בכך נדבך לעיצוב דמותם.

סגולות רפואיות כשכר או כעונש – הכול לפי מידות הדמות

על חשיבותן ועל מקומן של הסגולות הרפואיות במעשה הסיפר אפשר ללמוד מעצם השימוש בהן כמוליך בסיפור עלילתי, ואכן יש להן תפקיד משמעותי בעלילה. השימוש בסגולות יכול לשמש גם כפואנטה בסיפור: תרופת פלא נדירה מצילה חיים; סגולה רפואית כמוה כנס, והשימוש בה משנה את מהלך העלילה ונועל אותה. המוטיב הזה מצוי בספרות העולם בהגוונים שונים.¹¹⁰ כאן נתמקד בשלוש דוגמאות: האחת מ"סיפור טוביה"¹¹¹ שבספר השעשועים ליוסף אבן זבארה, שבו שתי סגולות משמשות כרפואה נסית, כהצלה וכשכר על מעשים טובים. הדוגמה השנייה, "משל הכילי"¹¹² ממשל הקדמוני ליצחק אבן סהולה שמסופר בשער השלישי של הספר, ועניינו שבח העצה הנכונה. בסיפור תרופה נדירה היא עונש על מעשי עוול של איש כילי. הדוגמה השלישית היא ממליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנישת,¹¹³ שבו הסגולה היא עונש על תאוותנות של זקן חמדן.

109 שם טוב אבן פלקירה, ספר המבקש (הערה 32), עמ' מג.

110 הדוגמאות רבות, ראו למשל: מפתח המוטיבים של תומפסון; V34.1 – cure of diseases by sacrament; D1783.2 – cure for: leprosy by drinking from opposite lip of horn from that which caused it; H583.4.3 – cure of sick by cutting off heads of the well (chickens); D2161.1 magic cure for specific diseases; F955 – miraculous cure for leprosy; H1199.2.2 – curing incurable ulcer S. Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, vol. 6.2, Bloomington and Indianapolis 1960.

111 ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה, עם שינויי נוסחאות הערות והוספות ובצירוף מבוא מפורט מאת ישראל דוידזון, ברלין תרפ"ה, עמ' 59-55, שורות 21-119.

112 "משל הכילי" מכונה במשל הקדמוני גם בשם "מקרה איש עמל". יצחק אבן סהולה, משל הקדמוני (הערה 14), עמ' 157-165, הנמשל: שם, עמ' 169-172.

113 היצירה נכתבה בסרגוסה בסוף המאה הארבע-עשרה או בראשית המאה החמש-עשרה. היצירה כתובה בפרוזה מחורזת ומשובצת שירים שקולים, והיא יצירה אלגורית המורכבת משני חלקים: עלילה ומוסר השכל. על המחבר ועל מבנה היצירה, מאפייניה ומקורותיה, ראו: מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנישת: פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ג, עמ' 13-67.

כבד כסגולה לעיוורון, קטורת של מרה כסגולה לסילוק שדים

ב"סיפור טוביה" נזכרות, כאמור, שתי סגולות. האחת: כבד כתרופה לעיוורון, והאחרת: הקטרת מרה לסילוק שדים ולהצלת חתן ממוות בליל חתונתו. "סיפור טוביה" נמנה עם חטיבת סיפורי נפלאות צדיקים,¹¹⁴ ובמרכזו מעשי החסד של טוביה הצדיק.¹¹⁵ טוביה שוכב במיטתו ומתבונן בקן דרוך שהיה בביתו, וכתוצאה מזריקות הדרוך הוא מאבד את ראייתו. טוביה העיוור שולח את בנו יחידו לארץ הודו אל חברו הסוחר, ומבקש מהבן שיביא פיקדון של כסף וזהב שחברו שמר לו. שליחותו של הבן מצליחה. הוא חוזר עם הפיקדון של האב ועם מתנות ושני עבדים שנותן לו הסוחר (חברו של האב).¹¹⁶ במהלך המסע הולכים הבן ושני עבדיו לשפת הים הסוער, ולפתע מושלך לעברם דג. אחד העבדים אווז ברג ומוציא ממנו את הכבד ואת המרה. הבן, המופתע מהמעשה, מקבל הסבר על סגולות הכבד והמרה:

דע כי בשני דברים אלו יש סגולה גדולה לעשות מהם רפואות תעלה, כי כל בית אשר יקוטר מן הכבד הזה לא יבואו בו שד ומזיק לעולם, ולא יסכן בעליו תמיד ונשלם והמררה אם יכחל בה העיוור את עיניו, תפקחנה ותאורנה אישוניו.¹¹⁷

שתי סגולות טמונות באיברי הדג: האחת, הקטרת כבד של דג משמשת לשמירה ולהגנה, מגרשת שדים ומזיקים ושומרת על בעליה; והאחרת, כחילה (מריחה) של מרת דג על עיניים של עיוור משיבה לו את ראייתו.¹¹⁸ הבן עושה שימוש בשתי הסגולות: הוא כוחל את עיניו של אביו העיוור, וראיית האב שבה אליו. האב מבקש מבנו יחידו שיישא לאישה את בת אחיו:

114 דישון סיווגה את "סיפור טוביה" בחטיבת סיפורי נפלאות צדיקים. על ניתוח ומבנה הסיפור, ראו: יהודית דישון, ספר שעשועים ליוסף בן מאיר אבן זבארה (הערה 9), עמ' 104-109.

115 טוביה בן אחיה הרני היה אדם גדול ועשיר ובעל מעשי חסד רבים. אחד מהם היה הטיפול ב"מת מצווה" (אדם שמת ואין מי שיטפל בסידורי קבורתו על פי ההלכה היהודית). אנשי העיר שהיו בני בליעל העלילו על היהודים בפני המלך, שהיהודים פותחים קברים ומוציאים את עצמות המתים ושורפים אותם: "ועושים מהם רפואות וכשפים" (ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה [הערה 111]), עמ' 55 שורה 28), כלומר משתמשים בעצמות לצורכי רפואה וכישוף. המלך כעס וציווה שכל יהודי שימות בממלכתו יושלך מחוץ לעיר ולא ייקבר, ומי שיעבור על גזרת המלך – ייתלה. יום אחד מת גר בעיר טוביה החסיד, בניגוד לצו המלך, קבר אותו. טוביה נתפס ונשפט למוות, אך ברגע שרצו לבצע את גזר הדין בני העיר הוכו בסנוורים, וטוביה שוחרר בשלום לביתו. כשנודע הדבר למלך הוא נחרד והתחרט, ציווה לשמור על ביטחונם של היהודים ואף התיר לקבור את מתיהם כבראשונה.

116 ראו פרטי הסיפור שם, עמ' 56 שורות 51-84.

117 ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה, עמ' 58 שורות 88-91.

118 דוידזון מעיר שעל פי ספר טוביה הלב והכבד של דג מגרשים את הרוחות הרעות, והמרה מסוגלת להשיב את מאור העיניים. ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה (הערה 111), מבוא, עמ' מז. וראו גם: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 653; עוד ראו מקורות על אברי דג שמרפאים (כבד מרפא עיוורון) ומגרשים שדים בתוך אינדקס המוטיבים של תומפסון, דישון, ספר שעשועים (הערה 9), עמ' 107, הערה 18.

שלוש פעמים נישאה, ושלוש פעמים נמצא החתן מת במיטתו לאחר שבילה עימה את ליל הכלולות. האב מסביר לבנו: "שד הוא או מזיק ההורג אותם"¹¹⁹, ולכן הוא מצווה עליו לקטר את הבית בכבד ולבטוח באל. הנער ממלא את מצוות אביו, מקטר את הכבד סביב ביתו ומבלה עם אשתו את ליל הכלולות, בעוד אביו מתפלל עליו. ואכן, בבוקר קם החתן שמח וטוב לב. ב"סיפור טוביה" הסגולות הן שכר על מעשיו הטובים של טוביה החסיד ועל נאמנות הבן לאביו. הסיפור כולו רווי מהפכים ומעשי פלא, ומוגדר בראשיתו ככזה: טוביה ניצל ממוות לאחר שבני העיר הוכו בסנוורים. אליהו הנביא (בדמות אחד העבדים שניתנו לבן) מלווה את הבן ומזמן לו את הסגולות, ואם כך הסגולות הן מתנה מהאל. בהתאם לכך הסגולות הן גם בעלות ממד מאגי-נסי: הן משמשות תרופה למחלת העיוורון שהיא מחלה חשוכת מרפא, אך גם שמירה והגנה מפני שדים ומזיקים. עם זאת ראוי לתת את הדעת לכך שהמעשה המאגי (הקטרת כבד הדג) מלווה בתפילה. שתי הסגולות פועלות כמצופה ומביאות תוצאה רצויה וטובה למשתמשים בהן, ועל כן הן בבחינת שכר מאת האל. הסגולות חותמות את העלילה, ובפעולתן יש משום אישור למידותיו הטובות של טוביה, כשמו כן הוא.

צרי גלעד כסגולה נגד הרעלה של סם מוות

"משל הכילי" מסופר מפי החולדה לעכבר במסגרת מערך שלם של טיעונים הכוללים הרצאה מדעית ומשל שבהם היא מנסה להניא את העכבר מתאוותו לאכול גבינה שהושמה במלכודת, פרי מעשיו של האדם. היא מזהירה אותו שהמעשה הנמהר הזה עלול לעלות לו בחייו. העכבר אינו מקבל את עצתה הטובה של החולדה, תאוותו גוברת על ההיגיון, והוא נלכד במלכודת ומת.

בתוך סיפור מסגרת זה נמצא "משל הכילי" שבמרכזו איש עשיר, עצל וקמצן, שנמנע מלעזור לעניים. פעם נקלע לביתו עובר אורח בעל מעמד, והכילי הזמינו להתארח בביתו ואירחו כיד המלך, ואף השתתף עם אורחו בסעודה. האורח בירך אותו במהלכה, ואף נשא דברים בשבח הנדיבות והכנסת האורחים. לאחר הארוחה סייע הכילי לאורח לתקן את אמתחתו וגילה בה צנצנת יפה ומיוחדת שבתוכה צרי גלעד יקר ערך. האורח סיפר שבעירו חסר צרי גלעד, ולכן הלך אל הגלעד לקנות צרי במחיר רב של זהב. כך סיפר לכילי מארחו על סגולות הצרי:

וזהו הצרי הגדול אשר אין חקר לתפארתו / לכל אשר נמצא אתו [...]ומי יוכל למלל
גבורותיו / ושבח סגולת מעלותיו / אבל הרופאים נמנו וגמרו במהלליו אחד ותשעים /
לכל משכיל נודעים / ואם תרצה לדע סימן מהללו / צא תאמר לו / כי בכל מעלה ומעלה /
יועיל לכל כאב ולכל מחלה / והשותה סם המות בטובו יצילהו / ובשתותו ממנו מיד
יועילהו.¹²⁰

119 ספר שעשועים לר' יוסף בן מאיר בן זבארה (הערה 111), עמ' 59, שורה 109.

120 יצחק אבן סהולה, משל הקדמוני (הערה 14), עמ' 160-161.

המארה הכילי מבקש מהאורה מעט מן הסם, והאורה נותן לו מעט מן הסם היקר בכלי קטן, ומזהיר אותו שישמור על הסם וינהג בו כבוד ראש ואחריות. בטרם שכב האורה לישון בא אליו המארה וביקש ממנו תשלום מופרז עבור האירוח. האורה המופתע התאכזב קשות מהתנהגות מארחו, אך פרע את חובו מיד. בבוקר שב המארה הכילי ודרש תשלום על האירוח, תוך התעלמות מהסכום שכבר שולם אמש. האורה שילם ויצא לדרך, אך ביקש מנערו להתפלל ולהודות לאל על שהצילם מידו של המארה הנבל. הוא התחרט על שנכנס לביתו של הכילי, ועוד יותר על הצרי שנתן לו. נערו ניחמו אותו, שאולי הצרי ישמש כנקמה על מעשה העוול שעשה. האורה התפלל לאל, ביקש שאכן כך ייעשה והמשיך לדרכו. כעבור זמן עבר ליד ביתו של הכילי צייד שביקש מים. הכילי הזמינו לביתו וחקר אותו על מלאכתו. הצייד סיפר שרכש סם מאת בשם כדי לשימו בראשי החצים ובאמצעותו יצוד את החיות. הצייד הוסיף שהסם חזק מאוד וקטלני, "ולא יועיל לו מרפא ומסעד / זולתי הצרי הגדול הבא מגלעד".¹²¹ הכילי משכנע את הצייד לתת לו מעט מהרעל כדי לטפל בנחשים שבביתו. הצייד נותן לו, והכילי מחליט לנסות את הרעל ואת כוחו של צרי הגלעד: "ויאמר: עתה אבחן הצרי ותפארתו / ואדע מחירו ותועלתו / אם סגולת הסם והצרי כאשר למדתי יפה / אני אמחץ ואני ארפא".¹²² הוא טועם מן הרעל ונפגע מיד: "וילכד בעונו / ויגווע ליבו כרגע".¹²³ כל הניסיונות להצילו עולים בתוהו. הצרי סגור ונעול בגנזיו, והכילי אינו מסוגל להשתמש במפתח. אשתו מנסה לעזור ומביאה לו את הצרי עם יין, אך הכילי מת והמרפא אינו מועיל.

הסגולה הרפואית משמשת כאן לשתי מטרות: א. היא מסייעת לחיזוק קווי המתאר של דמות הכילי, המתאווה לכל דבר שיש ביכולתו לשים עליו יד, ובחינם; ב. היא מצעי להענשת הכילי החמדן והגזלן. ברומה ל"סיפור טוביה", לתפילה יש כאן מקום חשוב. המעשה והתפילה מביאים לתוצאה הרצויה.

טבור דג סיקינקור כסגולה לעורר את המשגל

הסגולה הבאה מצויה במליצת עפר ודינה לרון וידאל בבבנישת. העלילה היא הומוריסטית, ועוסקת בנישואין אומללים בין זקן מכוער ועשיר ושמו עפר ובין נערה צעירה ויפה ושמה דינה, לאחר משא ומתן בין אבי הנערה לזקן. בסדרת ניסיונות מנסה הזקן התאוותן לממש את הנישואין, אך נכשל.¹²⁴ הוא מסרב להודות בכישלוננו, שכן ההוראה תפגע בכבודו ובממונו, שהרי בהתאם לסיכום עם אבי הנערה, אי מימוש הנישואין כרוך בקנס. עפר מבין שתאוותו סיבכה אותו, ומחפש תרופה לחולשתו. הוא תוהה:¹²⁵ "הצרי אין בגלעד מחץ למכתי / אם רופא

121 שם, עמ' 163.

122 שם.

123 שם.

124 ראו ניתוח מורחב: הוס, מליצת עפר (הערה 113), עמ' 111-113.

125 שם, שורות 370-380.

אין שם להעלות ארוכה למחלתי".¹²⁶ אחד מעבדיו (חרבונא שמו) מציע לו למצוא את הדג שנקרא "סיקינקור",¹²⁷ שעליו נאמר:

כי יש לו כוח יפה ומסוגל / לעורר תאוות המשגל / בחומו יעיר חוס הטבע הנכבה / ולאין אונים עצמה ירבה / האיש האוכל מעט מטבורו / יצא חתן מחדרו / ושיעור הלקיחה לרוב / בשני גרעיני חרוב / וביין ישתה / וכל הישר בעיניו יעשה / כי בזה די למלאת תאוות האישה / עד פעמים שישה / אולם ישמרו מטבורו ומעלה / כי הוא חזק מאד ואולי יבא לידי מחלה.¹²⁸

ההוראות לגבי התרופה/ הסגולה וטיבה מפורטות וברורות, ויש בהן את המידע הנדרש על פי חוק. שם התכשיר ומרכיביו: אפרודיזיאק המופק מטבור של דג סיקינקור;¹²⁹ פעילות רפואית: מחמם ומעורר; מטרת השימוש: לעורר את המשגל עד שש פעמים (אם תרצו מעין ויאגרה ימיבינימית); מינון והוראות שימוש: יש לקחת שני גרעיני חרוב ולשתות עמם יין; אזהרות: אין לעבור על המינון המומלץ.¹³⁰ אכילת בשרו של הדג מן הטבור ומעלה מסוכנת, משום שיש בה חומר בעל השפעה חזקה שעלול לגרום למחלה. עפר שמח מאור על שנמצא פתרון לחרפתו, אבל ברוב להיטותו ובניגוד לאזהרות אכל כזית מעורפו של הדג (ולא מהטבור). יצר התאוה העביר אותו על מידת הזהירות. הוא סטה מן המינון המומלץ, וארסיותו של הדג מילאה את גופו בנגעים. הוא נתקף בכאבים ובייסורים קשים שהביאו למותו.¹³¹

השימוש הבלתי זהיר בסם מתפרש כעונש על חטא התאוה. בנמשל שמופיע בסוף היצירה האלגורית הזו, הסיקינקור שממנו מופק הסם הוא רמז לתאוה הבווערת באדם,¹³² והעבר חרבונא היועץ הוא השטן המייצג את היצר הרע.¹³³ גם בסיפור זה הסגולה מסייעת לחיזוק העיצוב של דמות הזקן התאוותן, אך גם מניעה את העלילה אל סופה המתבקש.

126 שם, שורות 374-375.

127 על דגים ואמצעים נוספים המעוררים מבחינה מינית ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 690-693.

128 הוס, מליצת עפר (הערה 113), שורות 382-387. וראו פירושו של הוס לשורות אלה.

129 על השימוש בסיקינקור כאפרודיזיאק ראו שם: עמ' 36, הערה 7.

130 על הסכנות הטמונות בשימוש מופרז בסיקינקור על פי אבן סינא, ראו: שם, עמ' 36, הערה 8.

131 שם, שורות 389-396. וראו פירושו של הוס לשורות אלה. עפר מת בכאבים קשים המדומים לצירי לידה (שורה 396: "כצירי ילדה") בשעה שלא הצליח למלא את תאוותו ולפקוד את אשתו. הצורה שבה מת היא אירונית, ויש כאן מידה כנגד מידה.

132 הוס, מליצת עפר (הערה 113), שורות 549-550.

133 שם, שורות 545-546.

טקס ריפוי בלחשים ובנחשים – הכול לפי הלוחש

מקאמה 44 (37), "מחברת הנשוך",¹³⁴ בספר תחכמוני היא מיוחדת מצד נושאה. המקאמה מספרת על לוחש לחשים שעורך טקס ריפוי מאגי לאדם שנחש הכישו, ומצליח להצילו.¹³⁵ המספר (הימן) עד להתרחשות העל-טבעית הזו במהלך מסעותיו. טקס הריפוי עצמו נערך מול קהל, הלוחש (מבצע הטקס) הוא כמו שחקן יחיד או קוסם על במה, והמעמד מקנה למקאמה הזו יסודות דרמטיים-תיאטראליים.¹³⁶ הלוחש לחשים הוא מין מכשף שאומר דברי השבעה הנאמרים על נחש או על פגע רע אחר כדי שלא יזיק.¹³⁷ רד"ק מסביר את השורש לח"ש בשני אופנים שונים, על פי ההקשר.¹³⁸ את הפסוק: "אשר לא ישמע לקול מלחשים" (תהילים נח, ו) הוא מסב לחוברים המלחשים אל הנחשים.¹³⁹ אבל את הפסוק: "וחכם חרשים ונכון לחש" (ישעיה ג, ג) הוא מסביר על צד החיוב, כמכוון לנכון העצה והסוד. בפתחת המקאמה, באקספוזיציה, הימן מספר שבמהלך נדודיו חנה עם חבריו כדי לנוח. נופלת עליהם תרדמה, והם מתעוררים בפתאומיות ובחרדה גדולה לשמע צעקה גדולה ומרה של אחד מחבריהם, שהוכש על ידי נחש "אשר אין לו לחש".¹⁴⁰ בעודם מתבוננים במצוקתו של האיש, וקצרה ידם מלעזור לו, מופיעה דמות חדשה: "עמד עליו איש / לשונו כצפעוני יפריש". מסתבר לחבורה שלפניהם לוחש לחשים. הוא מרגיע את הנשוך ואת החבורה, ומבטיח להם שתמורת שכר הוא ירפא את הנשוך לנגד עיניהם.¹⁴¹ החבורה מבטיחה לו שאם יעמוד במשימתו וירפא את חבריו הם יתנו לו שכר וכבוד רב.

- 134 אחריו, תחכמוני, מהדורת יהלום-קצומטה (הערה 49), עמ' 491-495.
- 135 על לחשים וקמעות לצורך ריפוי ראו: פרויס, הרפואה במקרא ובתלמוד (הערה 15), עמ' 215-223. וראו עוד על הכשת נחש, שם, עמ' 293-298.
- 136 וראו מאמרי על היסודות ההיגוריים והדרמטיים במקאמה הרטורית: Revital Refael-Vivante, "Aspectos de la interpretación oral y declamación de algunos textos hebreos medievales: Un análisis de la maqama retorica (majbét 41 del libro Tajquemoni por Yehudá Aljarizi)", *MEAH (Miscelanea de Estudios Arabes y Hebreos)* 58 (2009), pp. 159-179.
- 137 על מעשה הדיבור ופעולת הלחש ראו דיון רחב וממצה אצל הררי, הכישוף היהודי הקדום (הערה 35), עמ' 135-155.
- 138 ספר השרשים לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, ירושלים תשכ"ז, עמ' 181.
- 139 והשוו גם: "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל", במדבר כג, כג – נחש – קסם, לחש השבעה. המקרא מזכיר פרקטיקות וסוכני כישוף שאותם הוא דוחה ומסווג כתועבות הגויים, ראו דברים יח, י-יא: "קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים". וראו: דיון אצל י' הררי, הכישוף היהודי הקדום (הערה 35), עמ' 314-330.
- 140 אחריו, תחכמוני, מהדורת יהלום-קצומטה (הערה 49), עמ' 491. והשוו: ירמיה ח, יז: "הנני משלח בכם נחשים צפפעונים אשר אין להם לחש ונשכו אתכם" (ירמיה ח, יז); "וחכם חרשים ונכון לחש" (ישעיה ג, ג).
- 141 "ותראו עין בעין רפואתו ובטרים נסעו מזה ישוב לקדמתו". אחריו, תחכמוני, מהדורת יהלום-קצומטה (הערה 49), עמ' 492.

טקס הריפוי במעשה ובדיבור:¹⁴² כהכנה לטקס לוחש הלחשים יוצר על הקרקע עיגול מאבנים, ואותן הוא מקרה בענפים ומניח עליהם עפר. וכך נוצרת מעין מערה. למערה הוא יוצר פתח ומתחיל להקטיר קטורת.

אחרי שלב הפעולה בא שלב הדיבור: הלוחש פותח בנאום בסגנון הנביאים, ובו דברי השבעה:¹⁴³ "שמעו הרים ריבי / והאזינו ניבי / והטו אזניכם בהטיפי / לאמרי פי / משביע אני עליכם המדבר והערבה / והים והחרבה..."¹⁴⁴ הלוחש משביע את הטבע הדומם והחי, ומאיים עליהם בחרבו השלופה בסערה ובאש למלא אחר הוראתו. הוא גוזר על נחשים מסוגים שונים (צפעונים, פתנים, נחשי אפעה ושפיפון) וגם על עקרבים להתייצב לפניו. כל היצורים שזימן ארסיים, ונשיכתם מסוכנת וקטלנית. הזימון של הלוחש הוא חדר-משמעי, מוחלט ותקיף. הוא מזמן את כולם מכל ארבע הרוחות, גוער בהם לבל יאחרו מלהגיע ואף מאיים עליהם שאי ציות מהיר להוראתו ילווה בגזרות חריפות: הוא ישלח בהם שפטים ונגעים, משלחת מלאכים רעים, מכה קטלנית, ואף ימטיר עליהם אש חזקה. את הנאום הוא מסכם בשיר:

אֲשְׁבִיעֶכֶם כָּל זֹחֲלֵי עֶפֶר / הַשּׁוֹכְנִים צִיָּה וְתֵלְאוֹבוֹת
גַּם בְּעֵלֵי כִנֶּף וְכָל שָׂרָף / שׁוֹכֵן בְּמַדְבְּרוֹת וּבְחֻרְבוֹת
בְּאֵל וּבְכַבּוֹדוֹ וְעוֹז יָדוֹ / וּבְעַנְיֵי רוּחוֹת וְהַעֲבוֹת
לְבָא לְמִצְוֹתַי וְאֵל חֻפְצֵי / תִּהְיוּ מְזוּמָנוֹת וְנִצְבוֹת
טָרִם בְּחִילְכֶם אֲשַׁלְּחָה שְׂרָפֵי / זַעַם חֲצוּבֵי אֵשׁ וְלִהְבוֹת¹⁴⁵

לאחר נאום ההשבעה וזימון הנחשים יושב הלוחש על הארץ וממתין בדממה. הוא מקשיב בדריכות למתרחש, והנה הוא שומע קול שאון רב. אבק עולה עד השמים ושמש הצהריים חשכה. אנשי החבורה העדים למתרחש נושאים עיניהם ורואים התקהלות של נחשים מכל המינים, שמתקרבת אליהם במהירות ומעוררת בלבם פחד וחרדה. הלוחש מרגיע אותם, מבקש מהם לשבת במקומם, מעודד את רוחם ומסביר להם שעליהם לראות את נפלאות הבורא אשר לימד את עבדיו וגילה להם את סודותיו. הוא קם, פותח את המערה שיצר, לוכד את כל הנחשים בתוכה וסוגר עליהם את הפתח. ואז מדבר בלחש ומשביע כל נחש. כל הנחשים יוצאים מהמערה, מלבד נחש שחור אחד שאינו מצליח לזוז ונראה כבול. מיד מזהים כולם שהוא הנחש המזיק שהכיש את חברם. הלוחש, המודע לנוכחות הקהל, מבטיח שהם עתידים לחזות במעשה

142 על מבנה הטקס, מעשה הדיבור ופעולת הלחש ראו הערה 139 במאמר זה.

143 לחש – דברי השבעה הנאמרים על נחש או על פגע רע אחר כדי שלא יזיק. וראו הערות 137, 139 במאמר זה. וראו גם: טובה פורטי, "על הלחש על הלוחש לנחש ועל הנחש אשר אין לו לחש: למשמעות הצירוף 'בעל הלשון' בקהלת י', יא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יח (תשס"ח), עמ' 43-56; אלחנן סמט, "כי לא נחש ביעקב" (במדבר כג, כג) – מחלוקת הרמב"ם וחכמי פרוכנס בהגדרת איסור הניחוש", מחניים 14 (דצמבר 2002), עמ' 43-57.

144 אלחריזי, תחכמוני, מהדרות יהלום-קצומטה (הערה 49), עמ' 492.

145 שם, עמ' 493. הניקוד במקור.

פלא. הוא מציב את החולה לפני המערה ומכוון את מקום הנשיכה לפתחה. תוך כך גוער הוא בנחש השחור, וזה מוציא את ראשו מהחור, שם את פיו על מקום הנשיכה ומוציץ את כל הארס מגופו של החולה. הנשוך נרפא מיד, ואילו הנחש נופל ומת. הכול מתרשמים ממעשיו של הלוחש ומהצלחתו, מברכים אותו ומשלמים לו את שכרו. בעזרת לשונו הווירטואוזית חושף הלוחש את זהותו:¹⁴⁶

בַּעַת מֵאֵמֶר אֲנִי בַּעַל דְּבָרִים / וּבְקָרֵב לְקָרֵב אֶחְלוֹשׁ גְּבִירִים
אֲנִי חֶבֶר וְחֶבֶר לְחֶבְרִים / וְלִנְחָשִׁים אֲנִי חוֹבֵר חֶבְרִים.¹⁴⁷

שלא כבמחברות אחרות, שבהן המספר גוער בחבר הקיני, כאן לא נמתחת ביקורת שלילית על הלוחש, שבאמצעות הפעלת כוחות מאגיים הצליח לרפא. עמדה זו מתנגשת עם תפיסה של חז"ל שלפיה כל מה שנחשב "דרכי האמורי", ובכלל זה כוחם של טקסים של 'אחרים', פסול.¹⁴⁸ אחריו נתן ביצירתו ביטוי דווקא לעמדת המיעוט: קביעתם הנחרצת של אביו ורבה שהתירו להשתמש גם בתחום האסור בכל מה שמועיל לרפואה: "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי".¹⁴⁹ גם הרמב"ם הלך בדרך זו. בהלכות עבודת כוכבים, פרק יא הלכה יא, הוא אומר: "מי שנשכו עקרב או נחש, מותר ללחוש על מקום הנשיכה, ואפילו בשבת, כדי ליישב דעתו ולחזק לבו. אף על פי שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא, התירו לו כדי שלא תיטרף דעתו עליו". הרמב"ם מודע לפן הפסיכולוגי של הטיפול הרפואי, וכן לעובדה שבמציאות הסוציולוגית הפרקטית אנשים האמינו בכוחו של הלוחש. המדע וההלכה מאבדים מכוחם בשעה של פיקוח נפש, ונסוגים מפני כוחה של האמונה.

הדמות החיובית של הלוחש מתעצמת בהשוואה לדמותו של הרופא העוסק בפרקטיקות של לחישה. במקאמה 43 (30), "מחברת הרופא", מתפאר הרופא ביכולתו לרפא אדם מנשיכת נחש באמצעים מאגיים הכוללים דיבור במילים: "ומי שנשכו נחש יבוא נא אלי וישמע שיחין / והיה כל הנשוך וראה אותי וחי".¹⁵⁰ הכוח המרפא במילים שהן שיבוץ מספר במדבר כא, ח: "והיה כל הנשוך וראה אותו וחי" הוא חלק מההתפארות של הרופא השרלטן. בעוד במקאמה 44 (37) יש יחס חיובי להצלחתו של הלוחש לנחשים שעמד במשימתו, במקאמה 43 (30) התפארותו של

146 שם, עמ' 495. הניקוד במקור.

147 על פי תהילים נח, ו: "אשר לא ישמע לקול מלחשים חובר חברים מחוכם". חבר הקיני מתפאר בכישוריו הרבים באמצעות לשונו הווירטואוזית תוך שימוש בצימודים: חבר (שם פרטי), חבר לחברים (ידיד לידידים), חובר חברים (קוסם, מכשף).

148 הררי, הכישוף היהודי הקדום (הערה 35), עמ' 285.

149 תלמוד בבלי, שבת דף סז ע"א. וראו דיון אצל הררי, הכישוף היהודי הקדום (הערה 35), עמ' 285-286. וראו גם דיונים הלכתיים בנושא זה: הרב מנחם מענדל גלובסקי והרב מרדכי הלפרין, "פניית חולה מסוכן לרופא אליל – חשש כישוף, אוב וע"ז (שו"ת)", אסיא יט, חוברות ג-ד (ינואר 2005), עמ' 7-32; הרב אליהו סלוביצי'ק, "רפואה חילופית / מיסטית בהלכה", אסיא כרך יט, חוברות ג-ד (ינואר 2005), עמ' 33-49.

150 אחריו, תחמוני, מהדרות יהלום-קצומטה (הערה 49), עמ' 486.

הרופא ביכולת שלו לרפא נשיכת נחש נתפסת כביקורת על אופן מילוי תפקידו, על מהימנותו ועל חוסר מקצועיותו. אחריו יוצר הבחנה ברורה בין הציפיות מרופא מלומד (איש מדע) לבין הציפיות מלוחש עממי. הרופא אינו לוחש והלוחש אינו רופא, ולכל אחד מהם תחום התמחות מוגדר. כשם שהלוחש אינו יכול ואינו רשאי להשתמש בכליו של הרופא, כך לא יוכל הרופא לעסוק בלחשים.

סיכום: סגולות רפואיות כסגולות ספרותיות

מניתוח הדוגמאות העוסקות בסגולות מרפא ובענייני רפואה עממית מצאנו שיש להן גם תפקידים ספרותיים-אמנותיים, וששילובם הוא מגמתי.

א. הסגולות הן כלי חשוב בידי המחבר לעיצוב דמותן של הנפשות הפועלות העומדות במרכז העלילה.

ב. הסגולות מסייעות בידי המחבר להניע את העלילה ולקדמה. באמצעות הסגולות מגולל המחבר גמול טוב או רע לנפשות הפועלות, ובכך הוא מביא את העלילה אל סיומה. ואולם גם כאן הסגולות והתרופות מוסיפות נדבך, גם אם עקיף, לחיזוק קווי המתאר המעצבים את הדמות ולהשלמתם.

שתי הנקודות הנזכרות הן הלזו של המאמר, ואולם אין להתעלם מן היחס כפול-הפנים של המחברים ושל אנשי הרוח וההלכה כלפי הסגולות והריפוי העממי. מצד אחד הסגולות מנוסחות על דרך הפרודיה, השמה ללעג את האוחזים בהן משתי קצותיהן, אך מן הצד האחר הן זוכות לאמון מכוחן הפסיכולוגי-המאגי הפועל על הנזקקים להן.

אף כי האמביוולנטיות הזאת ניכרת, בולטת גם ההסתייגות מן הסגולות. זו באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בתחימת העיסוק למלחשי לחש ולרופאי אליל עממיים. אל לרופא המקצועי המלומד להיתפס לרמת עממיות כזו, וחלילה לו מלעסוק בלחשים ובטקסי ריפוי. ממנו נדרשים ידע וכובד ראש.

זאת ועוד, במקומות שבהם מסופר כי הסגולה עזרה נזכרות גם תפילות בבחינת "הכול בידי שמים". לאמור: גם הרופא המקצועי זקוק לסייעתא דשמיא, שכן הוא מודע למגבלות מקצועו ואינו רואה במעשיו מעשה נסים.

כללו של דבר, בתחום רב מצליחים המחברים לבטא את יחסם ואת דעתם לגבי הסגולות אך גם רותמים אותן לעשייתם הספרותית ונמצאים פוקחים את עיני קוראיהם וגם משעשעים אותם בעת ובעונה אחת.

הרומנסה הספרדית-היהודית כאסטרטגיה פואטית להתמודדות עם הדרתן של נשים מן המרחב הגברי

שמואל רפאל
אוניברסיטת בראילן

א. גברים ונשים במעגלי חיים נפרדים

חיים במרחבים מגדריים – גבריים מזה ונשיים מזה – היו לנורמה מקובלת בימי-הביניים ולאחריהם. משמעות מיוחדת נודעה לחיים שכאלה גם בימיה הארוכים של האימפריה העות'מאנית, במיוחד בפרק חייה האחרון, עת שקעה האימפריה ואת מקומה תפסו מדינות לאום עצמאיות. חיי שכנות ארוכים של יהודים בחברה מוסלמית, לצד דמיון בתפיסת העולם הרתית בכל מה שקשור להגדרות החברתיות של גברים ונשים, הביאו לעיצובם של חיים יהודיים במרחבים מגדריים מופרדים – חיים שבהם נשים הודרו מן המרחב הציבורי, כיסו גופן בלבוש צנוע,¹ ותנועותיהן והתנהגותן מושטרו באמצעות מערך של סוכני פיקוח – עצמיים, משפחתיים, קהילתיים, ומעל לכול גבריים. הכול לשם ריסון הכוח המפתה שבמיניות הנשית, כוח פיתוי שאין הגברים יכולים לעמוד בפניו.²

חקר האישה היהודייה בימי הביניים ובחברה העות'מאנית זכה עד עתה לכמה מחקרים שיש בהם כרי להאיר את הנושא באור מעניין. עבודות אחדות האירו את הפן ההיסטורי-הסוציולוגי, כמו למושל חיבורה של שולמית שחר משנת 1983 וחיבורה של רות למדן משנת 1996.³ מחקר חשוב ומרכזי, ספרה של טובה רוזן, מתמקד בביטויים של הדרה ספרותית בספרות העברית מימי הביניים.⁴ עבודות נוספות, פרי מחקריו של ירון בן-נאה, מבקשות לבחון את האופן שבו נשים וגברים התנהלו במרחבים נבדלים, וזאת כחלק מתפיסה אידיאולוגית שבבסיסה

1 ראו: Moisés Orfali, "Ordenanzas reguladoras en la ostentación del vestir", *El Presente* 3 (2009), pp. 9-25.

2 ראו: ירון בן-נאה, "מגדר נשי והגבלתו בתקנות בענייני מוסר של יהודי האימפריה העות'מאנית", *פעמים* 105 (תשס"ו), עמ' 127-149.

3 ראו: שולמית שחר, האשה בחברת ימי הביניים: המעמד הרביעי, תל-אביב 1983; רות למדן, עם בפני עצמן – נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש-עשרה, תל-אביב תשנ"ו.

4 ראו: טובה רוזן, ציד הצביה: קריאה מגדרית בספרות העברית מימי הביניים, תל-אביב 2006.

מחשבה דתית-חברתית.⁵ לאחרונה הלך והתפתח גם תחום העיון הקשור לאישה ולנשי בחברה הספרדית-היהודית דוברת הספרדית-היהודית (לאדינו).⁶ התקיימו כינוסים וראו אור כמה פרסומים המוקדשים לנושא זה.⁷ עבודות אלה ואחרות מדגישות, כל אחת בדרכה, את האופן ואת ההנמקה לקיומם של מעגלי חיים נפרדים לנשים ולגברים בחברה הספרדית-היהודית,⁸ ועל-פי-רוב ההסבר המקובל בספרות המחקרית הוא זה שנוסח על ידי ירון בן-נאה:

נשים וגברים חיו במעגלי חיים נפרדים. על אף שירותיה החשובים ונוכחותה הדומיננטית של האישה בבית ובמידת מה גם ברחוב, היא נדרשה, לפחות אישה שהחשיבה עצמה מכובדת, להסתגר בספירה הביתית ולהתרחק מרשות הרבים, שכן רשות הרבים נתפסה מרחב גברי. הקשר עם הסביבה, ובכלל זה ייצוגה לפני גופים ומוסדות רשמיים, התבצע בסיוע הבעל, קרובי משפחה, נשים אחרות ואפילו גברים זרים שנתמנו מורשים מטעמה של האישה. השליטה באישה לא הצטמצמה למרחב הביתי – גם כשיצאה היה עליה לסמן עצמה. התביעות להיעלמות האישה ולהדרתה מן הפרהסיה באו לידי ביטוי הן באתוס הגברי המדכא של היום וכן במשטר שנקבע במערכת חוקים [...].⁹

חיזוק לדברים אלה, אם כי מן הפן הספרותי, נמצא במחקרה של טובה רוזן, אשר בחנה לעומק את ייצוגי האישה והנשי ואת הדרתה של זו מהספרות העברית בימי הביניים. ממחקרה הספרותי של רוזן עולות מסקנות דומות לאלה המובאות במחקר ההיסטורי-הסוציולוגי. במקביל להרחקתה של האישה מן המרחב הגברי – המרחב האנדוצנטרי בעל המאפיינים המיסוגניים, כלשונה¹⁰ – נעשה ניסיון להעלמת האישה אפילו מן המרחב הטקסטואלי, והיו לכך דרכים שונות. גם כאשר נדמה שנשים נוכחות או מוצגות בטקסט הספרותי, היו דרכים ל"העלמתן", וכלשונה של רוזן "אפשר להציגן כהפשטות ללא גוף; מאידך גיסא, אפשר להציגן דווקא כגוף מחופצן ללא סובייקטיביות וללא חיים נפשיים: בשני המקרים הן נעדרות". כמו כן טוענת רוזן שהעלמתן של נשים מן המרחב הספרותי נעשתה גם באמצעות העברתן לתחום המטאפורה,

5 ראו: בן-נאה, "מגדר נשי" (הערה 2); ירון בן-נאה, "חייהן של נשים יהודיות בירושלים בעות'מאנית במאה הי"ט", איל פריזנטי 1 (2007), עמ' 179-192.

6 מכאן ואילך נוהג הקיצור 'לאדינו'.

7 לסקירה ממצה וערכנית של התפתחות המחקר בנושא זה ראו: Aitor García Moreno, "La mujer en el hogar tradicional sefardí", en Yolanda Moreno Koch and Ricardo Izquierdo Benito (coord.), *Hijas de Israel – Mujeres de Sefarad*, Cuenca 2010, pp. 277-301.

8 וראו: Enrique Cantera Montenegro, "La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval", en Yolanda Moreno Koch and Ricardo Izquierdo Benito (coord.), *Hijas de Israel – Mujeres de Sefarad*, Cuenca 2010, pp. 123-178.

9 ראו: בן-נאה, "חייהן של נשים יהודיות" (הערה 5), עמ' 182.

10 ראו: רוזן, *ציד הצביה* (הערה 4), עמ' 34.

לתחום הבדיון ולמרחב הפנטזיה. תהליכים אלה של פואטיזציה, נרטיביזציה ודרמטיזציה היו למניפולציות טקסטואליות שמפעילה על הנשים הספרות הגברית.¹¹

הרחקת האישה מהמרחב הגברי הייתה לחלק בלתי נפרד מהבניית התפקיד הנשי.¹² הרחקת הנשים מהמרחב הציבורי נעשתה מחשש לפגיעה בטוהר המיני ובסדרי החברה – היהודית והמוסלמית כאחת, וקדם לכך תהליך חינוכי ארוך וממושך שעיקרו ביות האישה כדי להפוך אותה ל"אישה אידיאלית", אשר לדעת רוזן אינה אלא משאת נפש שאינה מתגשמת לעולם,¹³ ואם תתגשם הרי אז תהפוך האישה ליצור נדיר שאין-מושלו. ייעודו של הגבר – זה אשר מרקם על-פה מניפסטים אנדוצנטריים בעל מאפיינים פטריארכאליים – הוא לקבל לידיו דמות נשית אידאלית, מעין "מוצר מדף", שעיצבו הפטריארכאלי מתחיל כמשימה אימהית ונמשך כמשימה גברית. האם אינה אלא סוכנת חינוך, שאחד מתפקידיה הרבים הוא להטיל על הבת משמעת, ולבייתה. בעוד האם מבצעת את תהליך הביות והמשמיע עד ליום הנישואין, הרי על הגבר מוטלת המשימה לשכלל את כלי המשטור והפיקוח, וכך – כלשונה של רוזן – "חיי הנישואין הופכים אפוא זירה לאילוף הסוררת". והיא מרחיבה בעניין זה ואומרת:

אם "אישה" פירושה מרי מתמיד וכאוס, הרי שעיצוב הרעיה האידאלית מתוך חומר הגלם הנחות של האישה הוא תוצר של משמעת וחינוך. אם הנשיות היא טבע גס, הרי שהרעיה היא תוצר של תהליך של תרבות. אם האישה היא תהום חסרת גבולות וללא תחתית, הרי שיש לכולאה בדל"ת אמות. אם האישה היא ואגינה – ערווה פעורה וחשופה – יש לכסותה ולהסתירה.¹⁴

בן-נאה בחן את מנגנוני ההדרה מן המרחב הגברי של היהודייה באימפריה העות'מאנית אם באמצעות הרחקה בפועל אם באמצעות הקצאת מרחבים לקיומן של נשים ואם באמצעות שכלול מתמיד של מנגנוני חינוך, פיקוח, ליווי והשגחה.¹⁵ רוזן הרחיקה לכת, תוך שהיא בוחנת את מנגנוני ההדרה של הנשים מן המרחב הטקסטואלי הגברי, במגוון רחב של מניפולציות פואטיות, כמו למשל השתקת הקול הנשי (אם על ידי הצגת האישה כאילמת או כפטפטנית חסרת תקנה במציאות); הפשטה (האישה כגילום ה"טוב" או ה"רע"); סטריאוטיפיזציה (אישה "טובה", "רעה", "מכוערת"); מיתולוגיזציה ודה-הומניזציה (אישה כנימפה, מדוזה, יצור דמוני, בעל חיים); אובייקטיביזציה (האישה כחומר, כחפץ, כסחורה); אלגוריזציה וסימבוליזציה (האישה כסמל לגשמיות, לנפש, לפיתוי).¹⁶ בכל הטכניקות הספרותיות האלה מורחקת האישה, הלכה למעשה, מדמותה בפועל, ומוצגת באמצעות עט הכתיבה – סמל פאלי זכרי – בהתאם לנורמות שהגדירה מראש האנדוצנטריות הגברית בעלת הפרופיל המיסוגני הברור.

11 ראו: רוזן, ציד הצביה (הערה 4), עמ' 45.

12 ראו: בן-נאה, "חיהן של נשים יהודיות" (הערה 5), עמ' 181.

13 ראו: רוזן, ציד הצביה (הערה 4), עמ' 20.

14 ראו: רוזן, ציד הצביה (הערה 4), עמ' 25.

15 ראו: בן-נאה, "מגדר נשי" (הערה 2); הנ"ל, "חיהן של נשים יהודיות" (הערה 5).

רבנים – גברים בעצמם – היו לחלק חשוב ממעצבי הפרקטיקה הגברית, והטיפו להדרת האישה והנשי מן המרחב הציבורי העות'מאני. בדרשותיהם, ואחר כך בכתביהם, הם חינוכו לצניעותה של האישה, לשמירתה בדל"ת אמות (במיוחד כשהיא אישה נאה) ולשכלול מידותיה האישיות כתהליך אינסופי של עבודת הנפש. לא מעט מרבני המזרח העלו על הכתב את תפיסותיהם בנדון, ולקולותיהם היה תפקיד חשוב בעיצוב המניפסט הגברי. אופני התייחסות של ממסד רבני ספרדי-יהודי לאישה ולנשי באו, כדוגמה, לידי ביטוי בכתביהם של (בסדר האל"ף ב"ת) ר' אליהו הכהן האיתמרי (בספרו שבט מוסר), ר' יוסף ששון (בספר דרכי האדם) ר' יעקב כולי (בספר מעם לוועז, בראשית), ר' אברהם לארדו ור' יצחק הלוי (בספר דת יהודית), ר' יצחק מולכו (בספרו אורחות יושר), ר' רפאל פונטרמולי (בספר מעם לוועז, אסתר) ור' אליעזר פאפאו מסרייבו (בתרגום ללאדינו של ספר פלא יועץ).¹⁷ כל אחד בדרכו קרא לריסון האישה והנשי. נביא כדוגמה מדבריו של ר' יצחק מולכו בספרו אורחות יושר, המטיף לצניעות לבושן של הנשים ותכשיטיהן:

על כן אישה יראת ה' היא תתהלל, ותלמד את עצמה ואת בניה ובעלה להיותם במצב שפל בין באכילה, בין בשתיה, בין במלבושים, ואז יתקיים בהם מה שאמר שלמה המלך עליו השלום: 'זהיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד'. ובעירנו זו, שלוניקי יע"א [יגן עליה אלוהים] יש הסכמה מהראשונים שלא יוליכו בנות ישראל שום תכשיט של זהב, אלא הענק הנקרא 'ירד'אן' לבר, ולא יביאו לבית המרחץ יין או משקה הנקרא 'בוזה'.¹⁸

ב. ספירה נשית נפרדת

הפרדתן של הנשים מן הספירה הגברית-הציבורית הביאה להתנהלותן בספרות נשיות נפרדות, ואלה זומנו להן, במשורה, במרחב הביתי, אבל גם במרחב הקרוי 'ציבורי'. מרחב הבית סיפק לנשים יכולת תנועה מוגבלת. המטבח, חדר התינוקות, החצר הביתית הקרויה קורטיו' ובתיהן של השכנות היו לממלכתן הבלתי מעורערת של הנשים.¹⁹ נשים ילדו בבית, גידלו וחינוכו את ילדיהן בבית וציינו בביתן אירועים ממעגל השנה היהודית וממעגל החיים היהודי,²⁰ כמאמר

16 ראו: רוזן, ציד הצביה (הערה 4), עמ' 45.

17 והרחבה בעניין זה ראו גם אצל גרסייה מורנו, "לה מוז'ר" (הערה 7), עמ' 280.

18 ראו: יצחק מולכו, אורחות יושר, תל-אביב תשל"ה, עמ' 100.

19 על תפקידן של נשים ספרדיות-יהודיות במרחב המשפחתי ראו: Alisa Meyuhus Ginio, "La familia judía según el Me'am lo'ez del rabino Ya'akov Khulf", *El Olivo* 31 (2007), pp. 65-66, pp. 95-108.

20 ראו: Ruth Lamdan, "Mothers and Children as Seen by Sixteenth-Century Rabbis in the Ottoman Empire", in Julia R. Lieberman (ed.), *Sefardi Family Life in the Early Modern Diaspora*. Hanover and London 2011, pp. 70-98.

הלאדינו די לה פ'אשה אסטה לה מורטאז'ה (מחיתול ועד תכריך).²¹ גם במרחב הביתי, שהיה לכאורה מרחב חייהן-עצמן, הן היו כפופות למרותן של הבית, ככותרת מאמרה של עליזה מיוחס ג'יניאו אישקלאב'ה די סו מארירדו (שפחת בעלה).²² במרחב הקרוי 'ציבורי' הייתה תנועתן של הנשים מוגבלת יותר, ועל פי רוב היא התאפשרה בבתי המרחץ, כמוסדות החסד הפילנתרופיים (בתי-חולים, בתי תמחוי, ניקיון מוסדות הלימוד והתפילה),²³ ובאופן מוגבל-משהו גם בעזרת הנשים בבתי הכנסת.²⁴ מכיוון שלעתים גם הבית הפך מרחב של תפילה – משום שבפועל התקיים בו מניין של גברים – נאלצו נשים להיות מודרות גם המרחב הביתי שלהן-עצמן, ובשל כך למצוא להן מרחב תפילה חלופי.

בהתכנסויות של הנשים במרחב הביתי או מחוצה לו התפתחה וצמחה ספרות שבעל-פה. מן הידועות הוא שאת ספרות הלאדינו אנו נוהגים לפלג לספרות כתובה – היא הספרות שנוצרה במרחב הגברי – ולספרות דבורה, הלא היא הספרות שנוצרה במרחבי הקיום הנשיים. נשים נהגו לשיר, זו בחברת זו, שירים עממיים (על פי רוב מז'אנר הרומנסה או הקאנטיגה), לספר סיפורים (במגוון רחב של ז'אנרים, למן המעשייה ועד לסיפורי חיים) ולפתגם פתגמים.²⁵ על נסיבות הביצוע של השירים אומר בן-נאה כי אלה "אינן תמיד ידועות וברורות, אבל נראה שיש לקשור אותן להתכנסויות הנשים בהתאם למעמד ולאירוע: כביסה, הכנות לפסח, הכנת הנדרוניה והצגתה, טבילת כלה לפני נישואיה, אבל, לידת בן וכד'".²⁶ שירתן של נשים בחברתן של נשים אחרות ובז'אנרים המסורתיים בספרדית-היהודית נמשכה כל עוד נמשכו החיים המסורתיים בצילה של האימפריה העות'מאנית. עם ראשית העידן החדש, בתחילת המאה העשרים, ועם המעבר לחיים במדינות לאום עצמאיות, החל גם שחרורה של האישה הספרדייה-היהודייה, ובמקביל גם התגונו הז'אנרים הספרותיים. בהדרגה החל ציבור הנשים ליהנות ממגוון גדול יותר של שירים ולחנים. יצירות אלה היו, על-פי-רוב גבריות. עיצובן הספרותי של הנשים בטקסטים השיריים החדשים השתנה לבלי הכר, ותקופה זו (תקופה שאינה בתחום הדיון של המאמר הזה) מוגדרת על ידי אלנה רומרו כ"אמנציפציה הנשית".²⁷

21 על הבית כמרחב חיים נשי ראו: גרסיה מורנו, "לה מוז'ר" (הערה 7), עמ' 283-297.

22 ראו: עליזה מיוחס-ג'יניאו, "אישקלאב'ה די סו מארירדו: מבט על חיי היומיום של האישה היהודייה-הספרדייה לפי 'מעם לועז' לר' יעקב כולי", בתוך: טובה כהן ושואל רגב (עורכים), *אשה במזרח, אשה ממזרח*, רמת-גן תשס"ו, עמ' 25-33.

23 על פעילותן של נשים כמוסדות הפילנתרופיים ראו: בן-נאה, "חיהן של נשים יהודיות" (הערה 5) עמ' 184.

24 על תפילות נשים בספרדית-יהודית ראו: אורה (רודריג) שורצולד, *סדר נשים: סידור תפילות בלאדינו סלוניקי, המאה השש עשרה, ירושלים תשע"ב*.

25 ראו בהרחבה: Susana Weich-Shahak, "No hay boda sin pandero" – El rol de la mujer en el repertorio musical sefardí: intérprete y personaje," *El Presente* 3 (2009), pp. 273-291.

26 ראו: בן-נאה, "חיהן של נשים יהודיות" (הערה 5), עמ' 190.

27 ראו: Elena Romero, "La emancipación de la mujer sefardí de los Balcanes a través de textos poéticos", en Yolanda Moreno Koch and Ricardo Izquierdo Benito (coord.), *Hijas de Israel – Mujeres de Sefarad*, Cuenca 2010, pp. 303-362.

ג. הרומנסה כמרחב נשי מובהק

הרומנסה כז'אנר פאן-היספני וספרדי-יהודי הייתה למרחב נשי מובהק, במיוחד בפרק חייה בחברה היהודית-הספרדית שלאחר גירוש ספרד. היא הייתה למרכיב משמעותי ברשתות החברתיות הסגורות שהקימו הנשים היהודיות-הספרדיות.²⁸ נשים אלה נהגו לשיר רומנסות בחברתן של נשים אחרות, ובעולם התוכן של הז'אנר הוקדש מקום ניכר לאישה ולנשי. אין תמה, אפוא, שנשים ספרדיות-יהודיות אשר שימרו בזיכרוןן רומנסות עתיקות, רחבות יריעה, העבירו אותן מאם לבת, ועשו בהן שימושים פונקציונליים (כשירי יולדת, לידה, חתונה, אבל וכיצא בזה), כמו גם שימושים דידקטיים (כשירה המבקשת לעצב דגמי התנהגות, לחנך את הבנות ולהתריע מפני סכנות). הרומנסה סיפקה לנשים כר רחב ודמיוני, וכל ההגבלות והגבולות המרחביים – אלה הביתיים ואלה הקרויים לכאורה ציבוריים – היו כלא היו.

במחקרי על אודות הרומנסה הקדשתי פרקים שונים לבחינת מהות הקשר שנוצר בין נשים ספרדיות-יהודיות לז'אנר הספרדי העתיק.²⁹ הן כמבצעות, הן כמאזינות והן כדמויות בשר ודם או דמויות חלום ברומנסה – לנשים היה חלק משמעותי בקיומה המתמשך של הרומנסה על פני הדורות, והז'אנר העתיק היה להן מפלט מן המוסדות הגבריים הכובלים.

איכויות החלום של הרומנסה ושל עולם הבדיה שהיא מקפלת בתוכה שימשו מפלט לאיש ימי הביניים, אבל במיוחד כלי ביבליותרפי שבאמצעותו נשים ניקזו מעט ממצוקות היום יום שלהן. הרומנסה היא צורה אינסופית של חלום שאינה בת תחרות לז'אנרים אחרים, ועיקר כוח הנעתה בדחף האנושי-הפסיכולוגי הבלתי פוסק לחפש עולם בעל תכונות אגדיות-דמיוניות. נורתרופ פריי השווה את רומנסת החלום והמשאלה לחיפוש אחר הליבידו שירחיק את האדם מן החששות של עולם המציאות, אבל עדיין יהיה בגבולות המציאות, ומשום כך אפשר לומר כי יכולתה של הרומנסה היא לקיים בדיה במסגרת החיים היום-יומיים. הרומנסה אינה מתנהלת בעולמות סוריאליסטיים. נהפוך הוא. את מרכז העלילה המבדית היא מפתחת בעולם הפיסי-הגיאוגרפי שבו מתהלכים בני תמותה השואפים להגיע לעולם אידיאלי. יכולתה של הרומנסה לחמוק מעולם המציאות לעולם החלום, ובכך גם לחצות מרחבים, תלויה בעיצובם (ולא בכושרם) של הגיבורים לעשות את המעבר הזה, ובמידת נכונותם להקריב מעצמם למען אידיאל החברה המעצבת אותם בדמותה.³⁰ נשים, כך מסתבר, עוצבו כך שתהיינה מוכנות לעמוד במשימה, לחצות מרחבים ולהחליף את המרחבים שבהם הותרה התנהלותן בכאלה שחופש הדמיון פורע ללא הרף את גבולותיהם. הרומנסה, שהיא ז'אנר ממוגרד מעצם טיבה וטבעה, הפכה, אפוא, להיות מפלט מההדרה הגברית. גם בשל העובדה שהז'אנר חי את חייו במרחבי חיים נשיים, גם בשל העובדה שהעולם התמטי של הרומנסה העמיד במרכזו שלל

28 על רשתות חברתיות נשיות ראו: בן-נאה, "חייהן של נשים יהודיות" (הערה 5), עמ' 181.

29 ראו: שמואל רפאל, האביר והרעיה השבויה: מחקר ברומנסה של דוברי הלאדינו, רמת-גן 1998.

30 ראו: רפאל, האביר והרעיה השבויה (הערה 29), עמ' 32.

חוויות נשיות, והן בשל העובדה שגברים חונכו לראות ברומנסה ז'אנר פחות-ערך נטול חשיבות – כל אלה "הפקירו" את הרומנסה לשליטתן הבלעדית של הנשים, הן כמבצעות והן כמאזינות. הנשים, באמצעות הכלי הפואטי הנדיר שניתן בידיהן, הפכו את הרומנסה למרחב נשי מובהק ובלעדי, מרחב שבו לגברים לא הייתה דריסת רגל, לא הייתה להם השפעה על עיצובו וארגונו הפנימי ולא הייתה להם, בסופו של דבר, יכולת להשפיע על דרכי קיומו של הז'אנר בחברת הנשים היהודיות-הספרדיות. הרומנסה הייתה אסטרטגיה נשית לבריאתם של מרחבים חדשים, אפילו במקום אלה הלגיטימיים שהוקצו להן על ידי הממסד הגברי.

חוקרים כגון נורת'רופ פריי ורות ובר היו ערים לכך כי עלילת הרומנסה נבנית מיחסי הכוחות שבין שתי דמויות מרכזיות, גבר ואישה. ממש כמו במציאות שבה הושרה הרומנסה, כך גם המרקם העלילתי של הרומנסה היווה מעין שיקוף לחיי היום יום של אלה ששרו את הרומנסה ועשו בה שימוש חברתי-דידקטי.³¹ רות ובר קבעה כי באמצעות ארבע קטגוריות מזוהות הדמויות הנשיות ברומנסה: א. תוארי האצולה שלהן (מלכה, אינפנטה, רוזנת); ב. יחסיהן המשפחתיים (אם, בת, ארוסה, רעיה, כלה, חמות); ג. תפקידיהן ומצבים (מפתה, שבוייה); ד. שיוך מוצאן (נוצרייה, יהודייה, מוריית). מעמד מיוחד במינו שמור ברומנסה לדמות הנשית, המתגלה, על פי ובר, בארבעה מצבים: כקרבן, כמאהבת, כגיבורה נאמנה או כנואפת וכנוכלת.³²

בכל רומנסה מופעל מערך דיאלקטי של דמויות הפועלות ביצירה אחת בכיוונים מנוגדים. אלה יכולים להיות גבר ואישה, כשהגבר נוטה לעולם המציאות והאישה נוטה לעולם החלום והאגדה. אבל אלה יכולות להיות גם שתי דמויות של נשים, כשהאחת נוטה לעולם המציאות ותכונתה המרכזית היא למשמע, לחנך ולמשטר את ההתנהגות הנשית של רעותה ברוח הגישה הפטריארכאלית. זו יכולה להיות אמה של הגיבורה, חמותה או זרוע ביצוע אחרת של הממסד הגברי. בעוד הדמות הממשטרת נאמנה לעקרונות שולחיה, נאמנה הדמות האחרת לעקרונותיה שלה, ואלה באים לידי ביטוי באמצעות בריחה, חמיקה ומעבר ממציאות אחת לאחרת, והכול כדי לזכות בחופש ובחירות הרצונות. בכך מתגלה תכונתה של הרומנסה ככלי תרפויטי מובהק. באמצעות עלילה דמיונית שהתפתחותה מתחילה בקרקע המציאות, מאפשרת הרומנסה לחמוק ממציאות כובלת אחת ולנוע במרחבים פמיניסטיים אינסופיים (הרבה לפני ראשיתה של התנועה הפמיניסטית) שהרומנסה אפשרה לנשים ששוררו אותה. ואכן, נשים ספרדיות-יהודיות עשו שימוש מתמשך ברומנסה, ועל אף מחאתו של הממסד הרבני וכנגד ניסיונותיו להביא להשתקתה, עברה הרומנסה בראש זקוף ליד משמרות המשטור הגברי, ועלילותיה של ספרד הרחוקה המשיכו להסעיר את דמיוןן של הנשים היהודיות-הספרדיות במרוצת דורות.

31 ראו: רפאל, האביר והרעיה השבויה (הערה 29), עמ' 32-33.

32 ראו שם.

ד. ארור הגבר שאמונו ייתן באישה: הרומנסה וההרחקה מן המציאות

שני סוגים של הרחקה מן המציאות ייתכנו ברומנסה. הראשונה – הרחקה יזומה, ועיקרה ניסיון גברי להרחיק, להגלות, למדר נשים מן המרחב הציבורי ואף לפגוע בכבודן של נשים כאמצעי לשמירתן ולהגנתן, או, להבדיל, ככלי לחינוכן ולעתים אף לענישתן.³³ הרחקה זו מוכרת ב'אנר, וברבות מן הרומנסות מתגלמות סיטואציות של כליאת נערה במגדל או הושבתה על עץ גבוה כעונש על התנהגות רעה. הנה כמה דוגמאות: אב שולח את בתו שזנתה לעיר אחרת, ושם הוא כולא אותה במצודה (הרומנסה *Hero y Leandro*),³⁴ מלך כולא את רעייתו במגדל כדי לשמור עליה (*El robo de Elena*),³⁵ אב כולא את בתו בחדר כיוון שהוא מסרב להשיאה עם חתן אשר לדעתו אין לו מספיק כסף (הרומנסה *Diego León*),³⁶ מלך כולא את בתו במגדל כדי לשמור עליה (הרומנסה *La princesa y el segador*),³⁷ נערה נשלחת לגלות על עץ למשך שבע שנים (הרומנסה *La infantina*).³⁸ דוגמה מעניינת במיוחד מצויה ברומנסה *La tórtola del peral*,³⁹ אשר בעלילתה שזורה דמות של צפרדע היושבת על עץ אגסים ושרה את השורה הבאה: *Malditos sean los hombres – que en las mujeres fian*, כלומר ארורים יהיו הגברים שייתנו אמונם בנשים. זו דוגמה מובהקת לרומנסה שיש לה תוכן מיסוגני ושבמרכזה אמירה גברית שעיקרה קריאה לחוסר אמונה בהתנהגותן של הנשים, תוך קריאה להדרתן מן המרחב החברתי. כנגד הרחקה האישה כהליך של חינוך וענישה מצויה ההרחקה מן הסוג השני – הרחקה כיוזמה נשית, ועיקרה של זו בריחה, הימלטות וחמיקה – של הנשים עצמן, וביזמתן – מן המרחב הגברי המגביל. נקודת הכובד של הרומנסות האלה מצויה ביכולתן של הנשים לנקוט פעולה, ליזום, לקחת אחריות על גורלן ולהפוך מנשים פסיביות הנתונות תמידית תחת מרותו של הממסד הגברי – אב, אח, בעל, מאהב, איש דת – לנשים אקטיביות המבקשות ליצור לעצמן מרחב משל עצמן.⁴⁰ הנשים ברומנסות האלה מעדיפות להימלט למרחב בעלי איכות

33 ראו: Oro Anahory Librowicz, "Las mujeres no-castas en el romancero: Un caso de honra", in Sebastian Neumeister (ed.), *Actas del IX congreso de la asociación internacional de hispanistas*, Frankfurt am Main 1989, pp. 321-330 ומאמרה על הפגיעה בכבודה של האישה ודרכי ביטויה ברומנסירו.

34 ראו: Samuel G. Armistead, *El romancero judeo-español en el archivo Menéndez Pidal*, Madrid 1978, כרך ראשון, עמ' 230, תמה F2.

35 ראו: איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 238, תמה F5.

36 ראו: איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 360, תמה J5.

37 ראו: איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 149, תמה Q4.

38 ראו: איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 256, תמה X1.

39 ראו: איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 303, תמה X23.

40 מאמרו של מסוד סלמה עוסק בדמותה של האישה כלוחמת על כבודה, וראו: Messod Salama, "Yo señor, he nacido hebrea/y hebrea tenderé que murir": Forced Conversation, Religious Conflict and Female Martyrdom in the Judeo-Spanish Ballad", in Hilary Pomeroy and

אפיפנית *επιφάνεια* – היינו מרחב שיש בו התגלות כלשהי, מעין התגלות אלוהית. המרחב האפיפני ברומנסה הוא מרחב גבוה, והוא מתממש על פסגת הר, על אי, על מגדל גבוה, על ראש העץ או בקצה של גרם מדרגות.⁴¹ הרומנסה מזמנת קשר מעניין בין המשלתו של המרחב ההתגלותי – האפיפני – לבין המרחבים שבהם מתרחש סיפור העלילה בפועל. מבדיקת עלילותיהן של רומנסות מתברר כי לעתים המאבק הרומנטי יתרחש על הר גבוה, על אי מבודד או על מגדל אבירים נעול ומבוצר. הדרמה האמיתית המקופלת בשורות הרומנסה היא זו שתבוא לידי ביטוי בחתירה בלתי פוסקת אל המרחב ההתגלותי ובהגעה אליו, תוך השתחררות מן המרחב הפיסי הכובל והגשמת משאלת הלב של הדמות הראשית – האישה.

בחלק מן הרומנסות, מה שהחל כהרחקה יזומה (על ידי נציג של הממסד הגברי) מסתיים בהרחקה כיוזמה נשית, ומכאן ההסבר מדוע רומנסות מסוימות הובאו בשתי הקטגוריות בעת ובעונה אחת.⁴² בחלק אחר – והוא המרכזי – ההרחקה שהיא הלכה למעשה בריחה כיוזמה נשית היא זו שתופסת מרכיב מרכזי בעלילה, והיא זו שגם מניעה את סיפור העלילה. הרקע להדרתה של האישה, לכליאתה ולהרחקתה מן המרחב הציבורי מתברר לנוכח הרצון העז של הדמות הנשית למצוא, ובעצמה, פתרון למצוקותיה תוך בריחה לעולם רחוק ומרוחק מן המשטור הגברי.⁴³

באוספים של הרומנסירו היהודי-הספרדי מצויות עדויות לרומנסות שעלילתן מתרחשת במרחב האפיפני, והן מאפשרות לגיבורות שלהן הגשמה של משאלה כמוסה. על פי רוב הרומנסות האלה מתרחשות בשלושה מרחבים אפיפניים, ואלה הם: א. מגדל, ב. עץ, ג. ספינה בלב ים. הנה כמה דוגמאות.

ה. טירות פלאים, צמרות עצים וספינה בלב ים

כליאתן של נשים במצודות מבוצרות, במגדלים או בהדרי תפילה הייתה לנורמה פואטית ברומנסירו, ועלילתן של לא מעט מן התמות הרומנסיות מושתתת על תמונת הכליאה במבנה מבודד. הנה כמה דוגמאות: נערה שנכלאה במגדל שולחת מכתב לאהוב לבה ומציעה לו אבני

Michael Alpert (eds.), *Proceedings of the 12th British Conference on Judeo-Spanish Studies* (2001), Leiden-Boston 2004, pp. 129-139; מאמרה של קרינקה וידקוביץ פטרוב מוקדש לדמותה של נערה המציעה עצמה כלוחמת שוות זכויות בין גברים לוחמים, ובכך מצילה את כבודו של אביה המלך שבנים לקרב אין לו, וזאת משום שגולדו לו רק בנות. וראו: Krinka Vidacovic Petrov, "La doncella guerrera", *Jewish Folklore and Ethnology Review* 15, no. 2 (1993), pp. 23-28.

41 ראו: רפאל, האביר והרעיה השבויה (הערה 29), עמ' 34, ושם הפניות נוספות, בעיקר למחקריו של נורת'רופ פריי.

42 כוונתי לתמות F2, F5, Q4, X1.

43 כוונתי לתמות B20, F3, I1, Q2, X8.

חן וכל טוב. האהוב נעתר והזוג נישא (הרומנסה *Rosaflorida y Montesinos*)⁴⁴ נערה כלואה מחפשת דרכים לאפשר לאהוב לבה לעלות לחדרה כדי לתנות עמה אהבים (הרומנסה *Hero y Leandro*)⁴⁵ מלכה הכלואה במגדל מתאהבת באביר ונמלטת בספינתו לצרפת (הרומנסה *El robo de Elena*)⁴⁶ עלמה שאולצה להשתתף במיסה מתאהבת במהלך התפילה בכחור צעיר ומפתה אותו (הרומנסה *Aliarda enamorada en misa*)⁴⁷ נערה הכלואה במגדל מתאהבת בקוצר ונישאת לו (הרומנסה *La princesa y el segador*)⁴⁸ נסיכה השמורה היטב על ידי אריות, שלשלאות, שבעת אחיה ואביה ושהמגדל שבו היא נתונה מוקף בנהר של דם, מפתה את הסידי ומבטיחה לו את גופה בזכות מילות אהבתו (הרומנסה *La guarda cuidadosa*)⁴⁹. גם צמרות עצים היו למרחב אפיפני מובהק ברומנסה, וגם שם מצאו הנשים מפלט מפני המרחב הגברי המגביל. הנה שתי דוגמאות. אישה מתיישבת על צמרת של עץ כדי לנסות ולאחר את בעלה ששב משדה הקרב (הרומנסה *La vuelta del marido*)⁵⁰ נערה בעלת מראה פלאי נשלחה על ידי אביה לגלות בת שבע שנים על עץ פלאים (הרומנסה *La infantina*)⁵¹. ולבסוף, גם הים הוא מרחב אפיפני מובהק, ונשים מוצאות בו מפלט חסר גבולות. כך ברומנסה *Hero y Leandro* שבמרכזו עלילתה דמותה של אליארה, אשר מפליגה בים כדי לפגוש את אהובה, בעוד ידיה משמשות כתרנים ושרוליה כמפרשים. משלא צלחה במשימתה, היא משליכה עצמה למצולות הים.⁵² כך גם ברומנסה על אודות חטיפתה של הלנה, שעלילתה היא מעבר מראש מגדל לספינתו של פאריס, אשר מתאהב בהלנה היפה, חוטף אותה אל לב ים, ובכך מאפשר לה, הלכה למעשה, השתחררות מכליאתה וחירות נשית (אגב כליאה מסוג אחר) (הרומנסה *El robo de Elena*)⁵³.

- 44 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 137, תמה B20.
 45 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 230, תמה F2.
 46 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 239, תמה F5.
 47 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 146, תמה Q2.
 48 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 149, תמה Q4.
 49 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 149. תמה זו, הידועה במסורת הפורטוגזית, נדירה למדי במסורת הספרדית-היהודית. ארמיסטד הביא רק כמה פרגמנטים מתוכה. אני מודה לפלומה דיאז-מאס על עזרתה בנושא זה.
 50 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 319, תמה I1.
 51 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך שני, עמ' 256, תמה X1.
 52 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 234, תמה F3.
 53 ראו: ארמיסטד, איל רומנסרו (הערה 34), כרך ראשון, עמ' 239, תמה F5. דיון מפורט בגלגוליה של רומנסה זו ראו אצל רפאל, האביר והרעיה השבויה (הערה 29), עמ' 85-99.

ה.1. המשקפה מן המגדל: טירות ומרחבים של פלא

הרומנסות שמקום התרחשותן במגדלים, בצמרות עצים ובלב ים הן גם רומנסות שיש בהן מרכיבים פלאיים מודגשים, ואלה מפרים את העלילה הדמיונית שנחוצה לשם יצירת המעבר מהמרחב הגברי למרחב הנשי. דוגמה יפה לכך נמצא ברומנסה *Rosaflorida y Montesinos*,⁵⁴ שממרכיביה התיאוריים ניתן לשחזר עולם פלאי – ארמון קסמים – שבו הנערה כלואה. הארמון עשוי אבנים טובות, האהילים עשויים זהב מתורכיה והוא מוצף באור יקרות עד כי אור הלילה נדמה לאור יום,⁵⁵

Un Castillo era un Castillo – y aquel Castillo lucido
Y rodeado esta de almenas – del oro de la Turquía
Y entre almena y almena – un aljofar y una piedra fina
Y más alelumbra de noche – que el sol d'al mediodía
Dentro vive una doncella – se llama Rosaflorida.⁵⁶

גם ברומנסה *Hero y Leandro*⁵⁷ המבוססת על סיפור מהמיתולוגיה היוונית, ניתן לשחזר את הטירה הקסומה שבתוכה כלואה הנערה – זו שמאכליה מאכלי פאר ומיטתה רכה ונעימה, ולתוכה היא תכניס בסופו של דבר את אהוב לבה:⁵⁸

Ya le meten comerés – pesico con limón
El pese le hué dulce – el limón le agreó
Ya le traen la cenas – prunicas con arroz
El arroz le hue dulce – la pruna l'agreo
Ya le traen beberés – vino de trenta y dos
Ya le traen mezetes – manzanicas d'amor
Ya le hacen las camas – de pluma y algodón
Ya le hacen las colchas – de sirma y clavelón.⁵⁹

54 תמה B20.

55 ראו: Susana Weich-Shahak, *Romancero sefardí de marruecos: Antología de tradición oral*, Madrid 1997 עמ' 49.

56 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: הייתה זו טירה – טירה מוארת / מוקפת בצריחים עשויים זהב מתורכיה / בין צריח לצריח יש פנינה ואבן טובה / שמאירים הרבה יותר משמש הצהריים / בטירה הזאת גרה עלמה ושמה רוזה פלוריקה.

57 תמה F2.

58 ראו: משה אטיאש, רומנסירו ספרדי, ירושלים תשט"ז.

59 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: מגישים לה מאכלים – דגים בלימון / הדג הפך מתוק והלימון חמוץ / מגישים לה ארוחה – אורז בשזיפים / האורז הפך מתוק והשזיף חמוץ / מגישים לה יין – יין (משנת?)

כך גם ברומנסה *El robo de Elena*⁶⁰ נמצא תיאורים פלאיים, גם כשהמלכה כלואה במגדל ועוסקת במלאכת הרקמה בחוטים של פז:⁶¹

Estábase la reina Iselda – en su bastidor labrando
Agujica d'oro en mano – y un pendón de amor labrando.⁶²

וגם כשהמלכה הלנה נמצאת כשבויה על סיפון ספינתו של פאריס, שמספר לה סיפורים פלאיים על אודות עץ תפוחים הגדל בחרטום הספינה, ושמפירותיו הטעימים ניתן ליהנות בימי החורף ובימי הקיץ.⁶³

En la nave que yo vengo – traigo un rico manzano
Que echa manzanas d'amores – envierno y enverano.⁶⁴

ברומנסה *La princesa y el segador*⁶⁵ המתכונת שונה במקצת. הנערה כלואה במגדל גבוה כיוון שאביה ביקש להיטיב לשומרה, ואולם אין לנו מידע מהו טיבו של מגדל זה, שכן תיאור המגדל חף מכול מרכיב פלאי. לעומת זאת תיאורו של הקוצר, זה שעמו תפתח הנערה דיאלוג ואשר יסייע לה לעבור ממרחב אחד לאחר, הוא תיאור פלאי בעליל. הוא קוצר שעורה וחטים, המעדר שלו עשוי זהב והאת מכסף טוב, כלשון הרומנסה:⁶⁶

Vido venire segador — segando trigo y cebada
La chapa tiene de oro — y la pala fina plata.⁶⁷

לבסוף, גם ברומנסה *La guarda cuidadosa*⁶⁸ נמצא תיאורים של ארמון אגרי המוקף בנהרות של דם, באריות, בשומרים ובשבעת אחיה ובאביה של נערה שאביה ביקש לשמור עליה מכל

- שלושים ושתיים / מגישים לה מתאבנים — תפוחי אהבים / מציעים לה את המיטה — מנוצות וכותנה / מכינים לה את השמיכות — ממשי ומחוט פרח הציפורן.
- 60 תמה F5.
- 61 ראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), רומנסה מס' 6.
- 62 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: הייתה המלכה איזלדה רוקמת במסגרת הרקמה שלה / ביד מחט של זהב — דגל אהבים היא רקמה.
- 63 ראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), שם.
- 64 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: על האונייה שבה הפלגתי יש לי עץ של תפוחים / תפוחי אהבים גדלים בו בקיץ ובחורף.
- 65 תמה Q4.
- 66 ראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), רומנסה מס' 90.
- 67 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: ראתה את הקוצר שקוצר חיטה ושעורים / המעדר שלו עשוי זהב והאת מכסף טוב.
- 68 תמה X8.

רע. הסידי, גיבור בן חיל מיתולוגי ברומנסירו, מבטיח לשחרר את הנערה, וזו מבטיחה לו את גופה בזכות מילותיו המעוררות.

ה.2. בריחה מן המנייריזם הפטריארכאלי: על בדי אילנות

השימוש בצמרות עצים או בגינות בעלות אופי מלכותי⁶⁹ כמרחב נשי חלופי הוא בעל איכות התגלותית. לעתים הטיפוס אל צמרת העץ מנומק בשל נקודת התצפית הטובה הנשקפת מן העץ, כמו ברומנסה הנפוצה *La vuelta del marido*⁷⁰ שבסטרופות הפתיחה שלה מתוארת אישה אשר מטפסת על עץ גבוה כדי לנסות ולהשקיף למרחקים ולזהות מקרב הלוחמים את בעלה שיצא לקרב לפני שנים רבות. הנה שתי שורות מן הרומנסה:⁷¹

En la ramica más alta – hay una dama gentil
Peinando sus entrenzados – con un peine de marfil.⁷²

אישה זו היא בת טובים, ואין לראות בישיבתה על העץ מעשה של ענישה, אלא מעשה שבאמצעותו היא מבקשת לנקוט יוזמה, להשתחרר מן העגינות הממושכת שהיא נתונה בה, למצוא את בעלה ולהחזיר לעצמה חיי משפחה תקינים. גם כאן ניתן לזהות מעבר ממרחב אחד לשני – ממרחב של מצוקה ודחק למרחב של מעשה, אשר בסופו של דבר יסייע לאישה למצוא, בכוחות עצמה, פתרון למצוקותיה. זוהי דוגמה יפה כיצד אישה נוקטת יוזמה, וללא עזרה מן הממסד הגברי – זה שלכאורה אמור היה לסייע בידה – מוצאת לבסוף את הפתרון המיוחל. כנגד זאת, השימוש בצמרת העץ הוא לא תמיד פועל יוצא מבחירתה האישית של הדמות. ברומנסה *La infantina*⁷³ יושבת נערה על עץ גבוה, כיוון שאביה שלח אותה לגלות בצמרתו במשך שבע שנים. הרצון המוגזם לשמור על הנערה מפתח אצל האב מנייריזם פטריארכאלי, והוא מרחיק אותה מן המרחב הציבורי באמצעות הגלייתה לראש עץ. אפשר שההושבה על עץ היא גם פועל יוצא של הענשה על מעשי העבר, אבל כפי שהדבר עולה מן הרומנסה, מדובר ברצון להרחיק נערה מהישג ידם של גברים. הנערה מתחננת על נפשה, ואביר שחולף במקום מוכן לסייע לה. הנערה מציעה לו שייקח אותה לאישה או אפילו לשפחה, ובלבד שיוריד אותה מן העץ וישחרר אותה מן הגלות. האביר מקשיב לדבריה ואומר לה שקודם עליו להתייעץ עם

69 כמו למשל ברומנסה "El conde Niño", תמה J1 שעלילתה מתרחשת בין היתר בגינת המלכה, שם צומחת ורדינה נאה אשר שורשיה הם מכתם ועליה מברולח זך. וראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), רומנסה מס' 16.

70 תמה I1.

71 ראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), רומנסה מס' 20.

72 הנה תרגום מילולי של הרומנסה: על הענף הכי גבוה ישבה גבירה חסודה / סורקת את מחלפות ראשה במסרק עשוי משן הפיל.

73 תמה X1.

אמו, אותה אם שהיא הלכה למעשה המוציאה לפועל של דברי הממסד הפטריארכאלי. כשהאם מאשרת לאביר לקחת את הנערה הוא חוזר אל העץ, ואז מתברר לו להפתעתו כי אבי הנערה ושבעת אחיה כבר העבירו אותה למקום שבי חלופי. הנה שורות אחדות מהדיאלוג הנואש שמנהלת הנערה עם האביר:⁷⁴

Por su vida mi caballero – lleveisme por compañía
 O lleveisme por mujer – o lleveisme por amiga
 O lleveisme por esclava – sirveré toda mi vida
 Madre vieja tengo en casa – su consejo tomaría.⁷⁵

ברומנסה זו שבי מתחלף בשבי, ויוזמתה של הנערה להביא לשינוי במצבה אינה נושאת פרי. זוהי דוגמה יחידאית לרומנסה שעושה שימוש מרחיק לכת ביסוד ההדרה הנשית מן המרחב הגברי, ועל אף מאמציה של הנערה לעבור ממרחב למהרחב מוחרפות המניפולציות הטקסטואליות ברומנסה והנערה נשארת אובייקט ומועברת ממקום למקום, כאילו מדובר היה בהעברתו של חפץ.⁷⁶

ה.3. הפליג על גלי הרמיון: גל אל גל

הים משמש ברומנסירו חלופה מצוינת למרחבים שהקצו הגברים לנשים. במאמר על אודות הים ברומנסירו בוחנת הילרי פומריו את ייצוגם של הים והמרחב הימי, גם בהקשר הנשי אבל גם תוך מתן דגש לים כמרחב גברי.⁷⁷ פומריו מביאה קשת רחבה של דוגמאות שמהן עולה כי הכניסה אל הים היא כניסה למרחב גברי מובהק, רווי סכנות ועתיר סמלים, וכי אלה שבחורות להיכנס אל הים הן נשים אמיצות במיוחד. לדבריה של פומריו, הים ברומנסירו הוא הים התיכון, והוא משמש במה להתרחשותן של עלילות אהבים בעלות מכנה משותף יס-תיכוני, כגון עלילות רומנסיות שמקורן במיתולוגיה היוונית. לדבריה, הים הוא מושא להתגשמות משאת הלב הגברית, אבל בה בעת גם של משאת הלב הנשית.⁷⁸ הים הוא חסר גבולות, משרר עוצמה, כוח ותעוזה, והנשים שבחורות לעשות בו שימוש הן נשים אמיצות במיוחד אשר

74 ראו: ויך-שחק, רומנסירו ספרדי (הערה 55), עמ' 171.

75 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: בחיך אביר – קח אותי ואהיה לך חברה / או שתיקח אותי בתור אישה – או שתיקח אותי בתור חברה / או שתיקח אותי כשפחה – אשרת אותך כל ימי חיי / יש לי אימא זקנה בבית, ואת עצוניה אשמע.

76 על מניפולציות טקסטואליות להעלמתה של האישה ראו: רוזן, ציד הצביה (הערה 4), עמ' 45.

77 פומריו נשענת בדבריה על אבחנותיו המעניינות של חוסה מנואל פדרוסה. וראו: Hilary Pomeroy, "Mas vale fortuna en tierra / que no bonanza en la mar": The sea in the Sephardic Romancero", in Elena Romero (ed.), *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Iacob* .M. Hassán (z"l), Madrid 2011, pp. 419-431. עמ' 420-421.

78 ראו: פומריו, "הים" (הערה 77), עמ' 419.

מבקשות להגשים משאלת לב ולהתאחד עם מושאי אהבתן. הדבר בא לידי ביטוי ברומנסה *Por qué no cantáis la bella*,⁷⁹ שבמרכזה סיפור על אודות אישה שחוצה ימים כדי לפדות את בעלה השבוי. את גופה היא הופכת לסירה, וכך היא מקווה להגיע אליו.⁸⁰ גם ברומנסה *Hero y Leandro*⁸¹ הים אינו מגבלה לאיחודם מחדש של האוהבים. האהובה נתונה במגדל שאביה בנה לה בלב ים, ואהוב לבה Hero מוכן לעשות הכול כדי לחצות ימים ולהתאחד עם אהובתו. גם ברומנסה *EL robo de Elena* שנדונה קודם לכן משמש הים מקום מפלט, ופאריס מצליח להעלות את הלנה על סיפון ולהפליג אתה למרחקים. יש אמנם כאלה אשר יראו בסיפור הרומנסה סיפור של חטיפה ויש כאלה אשר ידגישו את העובדה כי דווקא הלנה הייתה זו אשר פנתה לפאריס, פתחה עמו בשיחה והתעניינה בעיסוקו המקצועי וביפי גופו, כלשון הרומנסה:⁸²

Para este puerpo París – que ofocio habéis tomado?
Mercader y escribano – tres naves tengo en el porto
Cargadas d'oro y brocade.⁸³

הדיאלוג שמפתחת הכלואה עם האביר הוא מפתיע, כיוון שעל-פי נורמות ימי-בינימיות אין לצפות שאישה תפתח בשיחה, ובוודאי לא על אודות יפי גופו של גבר ועל עיסוקיו המקצועיים. השיחה הזאת מובילה את פאריס לשחרר את המלכה הכלואה משביה, לקחת אותה לעצמו, ובעקיפין ולא ביוזעין גם לשחרר אותה ממצוקותיה. פאריס הוא אפוא נציג הממסד הפטריארכאלי שהפך מבלי משים לסוכן של שינוי וססייע למלכה לעבור ממרחב גברי (אחד) למרחב מגביל (שני), הנתפס לכאורה בעיני האישה כמרחב נשי אינסופי. בפועל המרחב הזה יהיה מרחב שגם בו היא תהיה נתונה לשליטתו של הגבר. הנה, על אף תהליך הבריחה מן המציאות, מוצאת עצמה הנערה נופלת בשנית לידי של הגבר, מושא חלומותיה.

ו. סיכום

אימוץ הרומנסה על-ידי החברה היהודית שלאחר הגירוש הוא שהפך אותה לסוגה נשית, שכן לגברים יהודים לא היה נאה לעסוק בהבלים כגון אלה, וסיפורי אגדות הרי נאים לנשים. הסוגה עצמה הודרה מן המרחב הציבורי-הגברי, והפכה לסוגה שמבצעות אותה נשים עבור נשים

79 תמה J4.

80 ראו: פומריו, "הים" (הערה 77), עמ' 420.

81 תמה F3.

82 ראו: אטיאש, רומנסירו (הערה 58), רומנסה מס' 6.

83 הנה תרגום מילולי של הדוגמה: עם גוף כשלך – באיזה מקצוע אתה עוסק? / אני סוחר וסופר ויש לי שלוש אניות בנמל / עמוסות בזהב ובאריגי ברוקרד.

(למרות שהיא מכילה את עולם הדמיון הגברי הימי-ביניימי של הרומנסה הספרדית העתיקה). מן העיון בטקסטים שהובאו במסגרת המאמר הזה ניכר היטב כי בעצם הביצוע הנשי של הרומנסות ניתן פתחון פה לנשים, או שעצם הביצוע הוא שאפשר לנשים לתת לתמאטיקה הגברית פרשנות משלהן. הנשים נתנו לרומנסה פרשנות משל עצמן והשתמשו ברומנסות כאסטרטגיה פואטית נשית למעבר מן המרחב הגברי (המגביל) למרחב הנשי (האינסופי) – המרחב בעל האיכויות האפיפניות שהנשים כל כך השתוקקו להגיע אליו, אם לא במציאות הרי, לפחות, באמצעות הדמיון השירי. לא ניתן להתעלם מן העובדה כי הרומנסות ששרו נשים יהודיות-ספרדיות היו רומנסות רוויות יצרים ותשוקה וכי הן היוו שקף לחיי היום-יום. הרומנסות האלה היו בכחינת כלים יעילים לכינונה של עוצמה נשית ולפיתוחה, ולהכרה של נשים בעוצמה ובכוח הרב הטמונים בתוכן. מיוחדת היא המסורת הספרדית-היהודית גם בשל העובדה שעל אף סייגי הממסד הפטריארכאלי מן השימוש העורף-משהו בז'אנר של הרומנסה, הרי שלימים הממסד הזה בעצמו הכיר בחשיבותו של הז'אנר ואף תרם רבות לתיעודו ולחקרו. גברים שהניפו את הדגל הפטריארכאלי היו פעם ילדים קטנים, ששמעו מפי אמותיהם רומנסות שבמרכזם מערך יחסים בין הגברי לנשי. הילדים האלה היו ברבות הימים לחוקריו של הז'אנר ולמתעדיו, ורק עיון מדוקדק בקורפוסים העשירים של רומנסות שנאספו על ידי המדירים עצמם מגלה את התחכום הנשי, את העוצמה הנשית ואת ההעצמה שהן הפיקו מן הטקסטים העתיקים שהן שוררו במרחבי ההדרה הגבריים.

Common sense, Nonsense וטראומה ביצירתו של יואל הופמן

יגאל שוורץ

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

"מנין את באה?" אמרה המלכה האדומה. "ולאן את הולכת? שאי את עינייך, דברי בנימוס, ואל תשחקי באצבעות כל הזמן." אליס צייתה לכל ההוראות האלה, והסבירה, עד כמה שיכלה, שהיא איבדה את דרכה. "אני לא יודעת למה את מתכוונת בדרך שלך," אמרה המלכה: כל הדרכים כאן שייכות לי..."
לואיס קרול, מבעד למראה ומה אליס מצאה שם, עמ' 46-47.

.א

את עולמו הפיוטי של יואל הופמן אפשר לתאר כזירת התמודדות אסתטית רב-ממדית עם שתי טראומות אוברדן. אחת פרטית והשנייה קולקטיבית ופרטית. טראומת האוברדן הראשונה התרחשה בעקבות מותה של אימו כשהיה ילד רך בשנים. מטראומת האוברדן הזו נגזרו טראומות אחרות: אביו מסר אותו לקרובי משפחה ואחר-כך לבית יתומים, וכך איבד הילד הן את אביו והן את בית ילדותו. טראומת האוברדן השנייה היא השואה, הרצח השיטתי של היהודים על ידי הנאצים ושלוחיהם. לטראומה הזו יש שני ביטויים בולטים. הראשון: חוויה של אוברדן ונטישה שאותה חוות רבות מדמויותיו ה"יקיות" של הופמן. כוונתי לדמויותיו ממרחב התרבות הגרמני, שהשכילו לראות שהקטסטרופה בפתח, וכפו על עצמן הגירה מהמקום שאותו אהבו והעריצו לארץ ישראל-פלסטינה, שנתפסה בעיניהן כמקום שולי ונידח. השני: חוויה של אוברדן ונטישה בעקבות מותם או רציחתם של אנשים קרובים בתקופת מלחמת העולם השנייה. מבחינתו של יואל הופמן, העולם שלאחר השואה ולאחר מות אמו, שתי התרחשויות שחלו באותה התקופה ונמזגו בתודעתו זו בזו, הוא עולם ריק מהיגיון (senseless). זהו חלל הולוגרמי, שחור-לבן מעיקרו, שבו "צפים" זה לצד זה חפצים, אנשים, אירועים, שברי שפה ורסיסי תרבות. כליל של תופעות אנכרוניסטיות, לא שייכות, לא רלוונטיות.¹ "גופים צפים",

1 היוצר הקרוב ביותר להופמן בהקשר זה הוא, עד כמה שהשגתי מגעת, הסופר האוסטרי כריסטוף רנסמאייר, ראו: כריסטוף רנסמאייר, העולם האחרון, מתרגמת: נילי מירסקי, [תל-אביב] 1993. סופר אחר, שקרוב

שאינם נענים לחוקי משיכה ודחייה יציבים וגם לא לחוקי פרספקטיבה אחידים. אין תמה, אפוא, למשל, שלעיתים יחסי הגודל בין הגופים והחפצים במרחב הקיום ההופמני אינם נענים לפרופורציות הגודל המקובלות בין רכיבים דומים במרחב הקיום המוכר לנו. הם תמיד גדולים מדי או קטנים מדי. גם מעמדם האונטולוגי אינו ברור. לרגעים הם נדמים כיחידות שלמות ולרגעים כאיברים שנקרעו מתוך איזו שלמות לא ברורה. לעתים הם נתפסים כייצוגים של תופעות יומיומיות ושגרתיות ולעיתים כייצוגים של תופעות מיתיות וכו'. פעמים רבות הם נתפסים כישויות או כמהויות שנתלשו מזמנים, מקומות ותרבויות קדומות או אקזוטיות.² צריך למהר ולציין: הדמויות המרכזיות של הופמן, ה"צפות" בתוך העולם ההולוגרמי הזה, כמו בתוך איזה רחם ביזארי לגמרי, אינן מסכינות עם מצבן.

רבות מהן מנסות לפצח את סוד קיומן וסוד העולם שאליו נקלעו בעזרת כלים מארגז הכלים הלוגי-הפילוסופי המערבי המודרני. הדמות המופתית בקבוצה הזו היא ברנהרט, היקה הטיפוסי של הופמן,³ שאמנם פירוש שמו הוא לב בוער, אך מוחו אינו חדל לנסות ולהבין

אליו גם בביוגרפיה וגם, ובעיקר לעניינו, בתגובה הספרותית לביוגרפיה שלו, הוא ז'ורז' פרק. וראו, במיוחד בספרו המונומנטאלי W או זיכרון-הילדות: סיפור, תרגמה אביבה ברק, תל-אביב 1991. 2
 להופמן יש חיבה בולטת לאנכרוניזמים; כלומר, למילים או חפצים שיש להם ניחוח של עולם שכבר נס לחו. הוא מעדיף את "אגס זכוכית" על נורה, "ספינות אוויר" על מטוסים, "הרכוני קיץ" על שרב, וכל כיוצא באלה. החיבה שלו לאנכרוניזמים משתקפת היטב גם בשימוש שלו באיורים ובתצלומים. כך, כבר באיור של כרמי גל המופיע על חזיתו של הספר בפברואר כדאי לקנות פילים, שבו נראה איש כותב, כנראה סופר, יושב מתחת לשמשייה ועל השולחן שעליו מונח כתב יד ניצבת קסת דיו ובתוכה נוצה. בתצלום, שאחזור אליו בהמשך, המופיע על חזית הספר ספר יוסף נראים ילדים עיוורים שצילם אוגוסט סאנדר, כנראה בשנות השלושים של המאה העשרים; מאותה תקופה הוא גם הצילום של אותו אמן המופיע על חזית הספר ברנהרט. תצלום של זונה מבית זונות באחת ממדינות הדרום של ארה"ב, מתחילת המאה הקודמת, פרי מצלמתו של א'ג' בלוק, מתנוסס על חזיתו של הספר מה שלומך דולורס. תצלומים אחרים של זונות מאותו מוסד, פרי מצלמתו של אותו אמן, מופיעים בתוך הספר. על חזית הספר אפרים מופיע תצלום של אנתרופאים משנת 1500 לפני הספירה; על חזית הספר כריסטוס של דגים מופיע תצלום פסלון של אליל ממזרח אסיה, ועל הגב מופיע תצלום נוסף מאותו אזור "אקזוטי", תצלום שלו מצורף ההסבר הבא: "בתמונה, שאותה צילם מישהו בסוף שנות הארבעים, עומדים על מדרגות האבן של מקדש באי שיקוקו אחד עשר צליינים. האיש העומד בשורה הראשונה וכידו כובע קש והאישה שעומדת שלישית מימין בשורה האחרונה – גנבים". לא למותר לציין שכל התצלומים המופיעים בספריו של יואל הופמן הם בשחור-לבן, כפי שכל עטיפות ספריו – להוציא הלב הוא קטמנודו, שנדפס בצהוב ובאדום, נדפסו בשחור ולבן או באפור (*Curriculum Vitae*).

על השימוש באנכרוניזמים בהקשר של הפואטיקה הפוסט-מודרנית ראו: Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, New York and London 1987, pp 93-94. 3
 התייחסויות לעניין זה ראו אצל: גרשון שקד, "אפלה תחת השמש", פוליטיקה 40, ספטמבר 1991, עמ' 42-48; הרה בושס, "רקוויאם ליקים", הארץ, 28.3.1991, עמ' 4; אורציון ברטנא, שמונים: ספרות ישראלית ברור האחרון, תל-אביב 1993, עמ' 153-155; רחל אלבק-גדרון, "מהי המולדת שבה מדברים הופמניתי? סוגה וקהילת מוצא בלקסיקון-אפוס של יואל הופמן", צפון: קובץ ספרותי, כרך ז

ולו לשנייה אחת את העולם בארגז הכלים שירש מגדולי הפילוסופים המערבים, משפינוזה וקנט ועד דויד יום וויטגנשטיין. דמויות אחרות מפתחות "עין שלישית", "עין קיקלופ"⁴. הדמות המופתית בקבוצה זו היא קצכן, גיבור הנובלה הראשונה של יואל הופמן. קצכן וקרוביו הרוחניים יוצרים ראייה המתעמתת עם ההיגיון המערבי השגור, ופוסלת אותו. ממירה אותו בהתבוננות חזיונית, המנסה לראות היישר ללב הדברים.⁵

הדמויות של הופמן, שמנסות להפעיל על העולם הפוסט-טראומטי של יוצרן, זה הנשאב אל החור השחור של האובדן האישי מזה, ואל החור השחור של האובדן הקולקטיבי מזה, את הלוגיקה המערבית המשוכללת חזרות ונכשלות, ובאורח קולוסאלי. ההכרה שלהן מתרסקת בניסיונותיהן החוזרים למשמע את המציאות. רבות מהן מאבדות מגע עם סביבתן האנושית הנורמטיבית.⁶ גם הדמויות בעלות "העין השלישית", המוותרות על הראייה היומיומית, חוזרות וחוצות את הגבול בין השפיון והשיגעון, ותדיר מאבדות את דרכן בעולם הזה.

מכל מקום, אלו ואלו הן דמויות דון-קישטיות, אבירים בעלי דמות יגון, נשגבים ומגוחכים. דמויות שבדידותן וחריגותן בהקשר הביוגראפי וההיסטורית-רבותי שאליו נקלעו יוצרות דרמה לירית-הגותית, טראגית וקומית.

(תשס"ד 2004), עמ' 67-76; הנ"ל; "לאום ונמענים: טקסטים ושיוך לאומי – המקרה של יואל הופמן", ביקורת ופרשנות, כתב עת למחקר ספרות עם ישראל, חוב' 42 (חורף תש"ע 2010), עמ' 297-309; חיה הופמן, "יקה בלבוש בודהיסטי", ידיעות אחרונות, 7.4.1989, עמ' 21; חנה הרציג, הקול האומר אני: מגמות בסיפורת של שנות השמונים, תל-אביב, 1998, עמ' 343-386; אמנון נבות, "מתוך שבר הקיסרות: הערות למקרא ראשון בספריהם של אהרן אפלפלד ("עד שיעלה עמוד השחר") ויואל הופמן ("מה שלומך דולורס"), מעריב, ספרות, 10.11.95, עמ' 47; נילי רחל גולד-שרף, "הספר כנרה: עיון ב'ברנהרט' ליואל הופמן", עלי שיח, גיליון 36, 1995, עמ' 67-72; Karen Grumberg, *Place and Ideology in Contemporary Hebrew Literature*, Syracuse 2011, pp 199-158

4 והשוו: הדה בושס, "עין הקיקלופ: על 'ספר יוסף'. הארץ, תרבות וספרות, 4.1.1988.
5 וראו בהקשר זה: שי צור, "לחזור לשדה הכרוב – מן הכתיבה אל ההשראה וההתפעלות: עיון אחר ביצירתו של יואל הופמן, עלי שיח, חוברת 42 (2000), עמ' 79-87; חנה הרציג, הקול האומר אני (הערה 3), עמ' 305-342; אברהם בלאט, "שתי מראות מציאות", הצופה, 25.3.1988, עמ' 6, 8; אורציון ברתנא, שמונים (הערה 3), עמ' 134-154; רחל שטילמן, "קווים בסגנונו של יואל הופמן בסיפור "קצכן", כנס פראג: דברי הכנס המדעי העשירי באירופה, ברית עברית עולמית, תשנ"ח, עמ' 191-197.

6 בעניין הזה הסיפורת של הופמן קרובה לסיפורת של סופרי דור יום הכיפורים, הצעירים ממנו בלמעלה מחמש עשרה שנים, ואף יצירתם, כמו יצירתו, מתקיימת על קו התפר שבין המודרניזם הישראלי המאוחר לפוסט-מודרניזם הישראלי. כוונתי בעיקר לאמנון נבות, איתמר לוי ודויד גרוסמן. הכרתן של דמויותיהם של בני הדור הזה, כמו הכרתן של רבות מדמויותיו של הופמן, מתרסקת בניסיונותיהן הנואשים למשמע את החוויות הטראומטיות של ילדותן. וראו בהקשר זה: יגאל שוורץ, "הצל שלנו ואנחנו: 'דור יום הכיפורים' בסיפורת הישראלית", בתוך: מה שראים מאן, מחשבות על מאה שנות היסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, אור יהודה, 2005, עמ' 215-234. וראו גם: Gilead Morahg, "Breaking Silence: Israel's Fantastic Fiction of the Holocaust", in Alan Mintz, *The Boom in Contemporary Israeli Fiction*, Hanover NH and London 1997, pp 143-183

במאמר זה אנסה לשפוך מעט אור על אחת מהפרקטיקות המרכזיות המשמשות כמוליך (vehicle) בדרמת המפגש בין הלירי וההגותי, הטראגי והקומי ביצירת הופמן. כוונתי לדרך השימוש של הסופר בפיגורת ה־nonsense.

פיגורה רטורית זו, שהיא אחת מארסנל שלם של תחבולות הזרה, החוזרות ומשמשות ביצירתו של הופמן – כפי שהראו יהודית בר־אל,⁷ גלית חזן-רוקם,⁸ טל פרנקל,⁹ חנה הרציג,¹⁰ ענת ויסמן,¹¹ שמעון זנדבנק¹² ואחרים¹³ – לא זכתה עדיין לדיון נבדל ומעמיק. זאת למרות שהיא מופיעה כפיגורה אדריכלית כבר בספר הבלטריסטי הראשון של הופמן, בפברואר כדאי לקנות פילים.¹⁴ ספר זה, בעל השם הנונסנסי המובהק, המתראה כספר ילדים, נפתח בעמוד שבו מאוירים שלושה פרצופים של אנשים מבוגרים, בעלי מבוע רציני ופה חתום, ומתחת כתוב: "מורים אינם מספירים". הספר מסתיים בשני עמודים שמתייחסים לעמוד הפתיחה. בעמוד הראשון נראים אותם הפרצופים מעמוד הפתיחה, אבל הפעם במקום פיות חתומים מופיעים פיות פעורים בהפתעה ואולי בתחושת זעזוע. בעמוד השני מופיע המשפט "(וְשָׁפַל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה נְכוֹנִים)".

- 7 יהודית בראל, "מה רואים בשוק ודיון בפואטיקה של 'כריסטוס של דגים' מאת יואל הופמן", אפס שתיים, גיליון מס' 1, אביב (1992), כתר, עמ' 70-74. חזר ונדפס בספרה: בריכות של קטיפה: מסות ומחקרים על הספרות העברית החדשה, מתי הוס וחנן חבר (עורכים), ירושלים תשס"ט 2009, עמ' 222-231.
- 8 גלית חזן-רוקם, "הוא שט ומבשל. אז מה? (על 'גוטפרשה' של יואל הופמן), אפס שתיים, גיליון מס' 3 (חורף 1995), עמ' 103-108.
- 9 טל פרנקל, סגנון ופואטיקה ביצירתו של יואל הופמן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, נובמבר, 2004, עמ' 103-219 ועוד; טל פרנקל אלרואי (בהתבסס על החיבור הקודם), "היפר-טרופיה: גידולים לשוניים ביצירתו של יואל הופמן". בתוך: מעשה סיפור – כרך ב': מחקרים בסיפורת היהודית, אביב ליפקסר, רלה קושלבסקי (עורכים), רמת גן תשס"ט 2009, עמ' 439-461.
- 10 חנה הרציג, "פואטיקת הפרספקטיבות של יואל הופמן", בתוך: השם הפרטי: מסות על יעקב שבתאי יהושע קנז, יואל הופמן, הקיבוץ תל-אביב 1994, עמ' 113-133.
- 11 ענת ויסמן, "אף מילה על 'כריסטוס של דגים'", דבר, משא, 12.7.1991.
- 12 שמעון זנדבנק, "מעבר לכל המלים: הקסמים של יואל הופמן", הארץ, אתר ספרים, 10.2.2010.
- 13 וראו גם בספרה של רחל אלבק-גדרון ספר יואל הופמן, מסה קריטית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, כנרת, זמורה (בדפוס).
- 14 יואל הופמן, בפברואר כדאי לקנות פילים, צייר: כרמי גל, מסדה, 1988. וראו בהקשר זה: יגאל שוורץ, "הביצה שהתחפשה", בפברואר כדאי לקנות פילים', דן פגיס, יואל הופמן, מודרניזם ופוסט-מודרניזם", צפון, קובץ ספרותי, אגודת הסופרים העבריים, חיפה תשס"ד, עמ' 277-293.



בין לבין מופיע משפט משועבד, משורשר, ארוך ומפותל, שלו נלווה איור, העובר מעמוד לעמוד, והנראה כמין אורברוס קטוע לקטעים קטעים, שכולם מלהטטים במשפטי אי-גיון, או אי-גיון למראית העין, שונים ומשונים. לדוגמה:¹⁵



שבוכעים נולדים ומתים
שנשים סוכרות את הפהוקים שלהן בשעת שנה
שאפשר לראות עבר מבחוץ
שהשמש היא אשה שמנה.



שאם מחבקים אשה מכערת היא הופכת לאשה נקה
שיש אנשים שעומדים על רגלי אחרים
שתחת מדבר
שבגן-העדן אין ספרים

15 אייר: כרמי גל. העמודים המופיעים כאן הם עמ' 10 ו-13 בספר.

על זיקתו של בפברואר כדאי לקנות פילים למסורת הנונסנס מעיד כמאה עדים גם הציטוט המתנוסס על גב הספר, שנלקח מעליזה בארץ המראה, ספר האי-גיון האולטימטיבי של לואיס קרול:

”וְעֵכָשׁ, אָמַר סוּס יָם, “הַגִּיעָה הַשָּׁעָה
שְׁנַדְבָּר עַל כָּל מִינֵי דְבָרִים:
עַל נְעָלִים – וְאַנְיּוֹת – וְחֹתְמוֹת שֶׁל שַׁעֲוָה –
עַל רְאֵשֵׁי פְרוּב – וְקִיסָרִים –
וְלָמָּה מִי־הֵם רוֹתְחִים
וְאִם יֵשׁ (אוּ אֵין) כְּנַפְּסִים לְגוֹפֵם שֶׁל חֲזִירִים!”¹⁶

ב.

בהרצאה הפותחת שלו לסדרה “הגיון ואי-גיון באמנויות” מתאר הנרי אונגר¹⁷ סצנה מסרט של לורל והרדי, הלא הם השמן והרזה. הסצנה הזאת, או ליתר דיוק, דרך תגובתו המילולית של לורל, הרזה, בסיטואציה הזאת, היא, טוען אונגר, מקרה מובהק של תגובה נונסנית, אי-גיונית.

והרי תקציר הסצנה: הרדי ולורל מגיעים ליריד. הרדי מצליח להשיג עבורם כוס משקה. בנדיבותו, השמן הוא תמיד הנדיב, מציע הרדי ללורל, הרזה, לשתות ראשון. לורל לא מסרב. יתרה מזאת, הוא שותה את כל תכולת הכוס ולא משאיר להרדי ולו טיפת משקה אחת. הרדי מתרגז, חובט בקודקודו של לורל וצועק: מה עשית? לורל, מתאושש מהחבטה, משתהה רגע ועונה: מה הייתי יכול לעשות, החצי שלי היה בתחתית הכוס.

זוהי, טוען אונגר, תגובה נונסנית אופיינית. לורל נוהג באי-גיון. תשובתו להרדי – מה הייתי יכול לעשות, החצי שלי היה בתחתית הכוס – מעידה על כך שהוא חסר ידע (פיסיקאלי) בסיסי (common knowledge), והוא חסר היגיון פשוט (common sense). לשון אחר, הוא לוקה ב-nonsense, בטיפשות.

שמעתי את דבריו של אונגר ולא האמנתי למשמע אוזני. הרי ברור לכל מי שראה את הסצנה הזאת, וגם למי שרק שמע את התקציר שלה, שלורל לא באמת טיפש אלא רק מתחזה לטיפש. הוא מתחזה לטיפש, גם כי לא נעים לו מחברו הנדיב, וגם, ואולי בעיקר, כי הוא מנסה לשמור על שלמות קודקודו.

16 יואל הופמן תרגם בעצמו, ככל הנראה, בית זה מתוך השיר.

17 הנרי אונגר, “סנס ונונסנס באמנויות”, אוניברסיטה מצולמת. סדרת הרקטור, הפקולטה לאומנויות, אוניברסיטת תל-אביב, 2005.

אבל זו לא הנקודה העיקרית כאן. הנקודה העיקרית כאן היא שאנחנו כלל לא כועסים על לורל. לא על כך שהתחזה לטיפש, וגם לא על כך שניצל את נדיבותו של הרדי. וכן, גם איננו כועסים על הרדי, שאמנם נדמה בראשית הסצנה כחבר טוב ואדם נדיב, אבל הופך בסופה לבריון אלים.

והשאלה המתבקשת כאן היא: למה? למה אנחנו לא כועסים לא על הרזה ולא על השמן, אלא להפך: צוחקים איתם, במין מחווה של הכרה-השתתפות שעיקרה אשורר של האמת השחוקה והתקפה בה במידה, והיא: החיים הם לא פיקניק.

ובכן כך: הנונסנס בסצנה של לורל והרדי הוא תוצר של התנגשות בין ה־common sense שהוא כאן גם ה־common knowledge לבין ה־nonsense, המתפקד כאן כפרקטיקה חתרנית.¹⁸ זוהי פרקטיקה המנצלת סדק בסגירות הלוגית של הגדרת תופעה מסוימת – כאן הטענה הפסאודו-לוגית שהאפשרות לסמן על הדופן של כוס מים מלאה שני חצאים שווים פירושה שאפשר לצרוך אותם כשתי מסות נבדלות ובסדרים חלופיים¹⁹ – כדי לומר משהו על טיבו האמתי של העולם ששני הידידים חיים בו. שהרי מה שהופך את הסצנה הזאת מבדיחה על חשבון טיפשותו לכאורה של מאן שהוא לאירוע קיומי משמעותי היא העובדה שמדובר כאן בשני אנשים רעבים וצמאים. שני בני אדם טובים מיסודם, שהופכים – כמו דמויותיו האלמותיות של צ'רלי צ'פלין המככבות בעשרות סיטואציות דומות – לאנשים-חזירים. וזאת, על-פי תפיסתם של יוצרי הסרט, עקב גריסתן של הדמויות במלתעותיו של הקפיטליזם הספנסר-דרווינסטי, שקנה לו שביתה בארה"ב החל בסוף המאה התשע-עשרה.

18 סוזן סטוארט (Susan Stewart), בספרה *Nonsense: Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature*, Baltimore and London, 1979, טוענת שהקומונסנס והנונסנס תלויים זה בזה, ושאנו כבני אדם תלויים בשניהם כדי שנוכל לתפקד. לשיטתה הקומונסנס מקבל בהיררכיה של השיח החברתי את המקום של הרברים ה"נחשבים באמת" (עמ' 16). הנונסנס הוא התליך הפירוק של הקומונסנס והארגון שלו מחדש. סטוארט טוענת שהקומונסנס הוא לא קרקע יציבה שדרכה נוצר תהליך חברתי, אלא הישג של התהליך החברתי עצמו, ואילו הנונסנס הוא מה שמאיים לפרק אותו. ובהתאמה, את מה שמצביע על הפרצות בתהליך המשמוע החברתי (בייצור הקטגוריות) אנו מסווגים מיד כ"נונסנס", כלומר כדברים פיקטיביים, שאינם יכולים להתרחש בעולם האמיתי אלא רק ב"ארץ לעולם לא" של השוליים החברתיים: "Nonsense becomes appropriate only to the everyday discourse of the socially purposeless, to those on the peripheries of everyday life: the infant, the child, the mad man and the senile, the chronologically fool and playful" (שם, עמ' 5). אני מודה לאילאור פורת שהפנה אותי לספרה של סוזן סטוארט.

19 אגב, יש כמה וכמה בדיחות נונסנס המבוססות על ה"אנומליה" הזאת של המים. אחת מהן מסופרת על אנשי כפר נאחף בגליל, שלתושביו יצא, משום מה, שם של טיפשים, ומסופרות עליהם עשרות בדיחות בסגנון "אנשי חלם". כך, לענייננו, מסופר שלאנשי כפר נאחף ולאנשי אחד הכפרים השכנים היה סכסוך על השימוש במי מאגר המים שנקווה ביניהם. חשבו זקני כפר נאחף וחשבו, ומצאו פתרון. הם מתחו חבל באמצע המאגר, וקבעו שהמים משמאל לחבל יהיו שייכים לכפר השכן והמים מימין יהיו שייכים לכפר נאחף. הכול היה יכול לבוא על מקומו בשלום אלמלא התנהגותם הלא אחראית של השאבאב של כפר נאחף: בחסות הלילה הם העבירו בדליים כמות גדולה של מים מהצד של הכפר השכן לצד של כפר נאחף...

לשון אחר, המניפולציה הנונסנית של לורל היא הניסיון שלו להציג מראית עין כתופעת טבע שחושף, כשבוחנים אותו בהקשרו הנכון, ב־consense שלו, את המנגנון של המניפולציה של ההגמוניה החברתית הכלכלית בארה"ב בת הזמן, זו שהציגה את החלוקה לעשירים ועניים, את ההבניה לשבעים ורעבים, שהיא תופעה חברתית מכוונת ומתוכננת, כמצב אובייקטיבי, כתופעת טבע!

מניפולציות נונסניות, אי־גיוניות, על בסיס דומה מופיעות לעשרותיהן בכתבי הופמן. אחת מהן, אהובה במיוחד על מסדר נאמניו, מדברת בגורלו של קרפיון:

6.

מין סנטימנטליות עיקשת שהיתה בה,
ברודתי מַגְדָּה, כנגד אַנְטוֹן וִילְדֶגֶנְס היתה
בה גם כנגד שאר דברים. בראשית שנות
החמישים [באותם ימים היו המזונות
מצומצמים. רק פעם בחודש אכלנו,
בתמורה לבולים ממשלתיים, תרנגולת
צהובה]. באה אל הדודה מגדה, בערב
הפסח, חברתה של ברטה והביאה, בדלי של
פח, קרפיון גדול מעמק הירדן.

ואף שאותו יום שרב היה וּבְרָטָה נסעה
באוטובוס עד לעפולה ומשם, לתל־אביב,
באוטובוס אחר עוד נותרה בו, בקרפיון,
נשמת רוח חיים. הדודה מַגְדָּה מילאה את
האמבט מים והכניסה את הקרפיון. יומיים
תמימים שט שם הקרפיון לאורכה של
הגיגית הלוך ושוב. ביום השלישי הדודה
מגדה הכריזה שהקרפיון "חושב בדיוק
כמונו" ושלחה את דודי הַרְבֵּרְט [שהיה
מומחה לַסְנֵקְרִיט] "להחזיר את הדג אל הים".²⁰

אפשר להניח שגם את הדודה מגדה היה הנרי אונגר שופט באותה דרך שבה שפט את לורל. הוא היה טוען בוודאי שהעובדה שהדודה מגדה משלחת קרפיון, שיכול לשרוד רק במים מתוקים, לים התיכון, כדי להציל אותו, מעידה על כך שהיא חסרת ידע בסיסי (common knowledge) וחסרת היגיון פשוט (common sense). משמע מכאן, אף היא לוקה ב־nonsense, בטיפשות.

20 יואל הופמן, כריסטוס של דגים, ירושלים 1991.

ואולם אנחנו, הקוראים, שלוקחים בחשבון את ה־consense, איננו שופטים כך את הדודה מגדה משום שברור לנו, גם פה, כמו בסצנה של לורל והרדי, שה־nonsense לא בא להעיד על מצבן המנטאלי של הדמויות כשלעצמו, אלא כדי לחשוף באמצעותו, באופן קומי, את המצב הטראגי שבתוכו הן קלועות.

העניין כאן הוא לא הטיפשות לכאורה של הדודה מגדה, וגם לא המצב הכלכלי החמור של הדמויות (שהרי "באותם ימים היו המזונות מצומצמים. רק פעם בחודש אכלנו, בתמורה לבולים ממשלתיים, תרנגולת צהובה..."). העניין כאן הוא אפילו לא ברגישותה של הדודה מגדה לכל צורה של חיים; רגישות המבטאת את עמדתו התקיפה של יואל הופמן עצמו בעניין הזה.²¹ סיפור הקרפיון בכריסטוס של דגים בא לאפיין את מצבן הקיומי של דמויות פליטים ממרחב התרבות הגרמני, שכולן חשות בא־"פלסטינה כדגים מחוץ למים. מבחינה זאת, רומז לנו המספר, קיים דמיון עמוק בין הקרפיון, ברייה של מים מתוקים, ששרד את כל הדרך מעמק הירדן, דרך עפולה ומשם לתל אביב, וסופו שהושלך לים התיכון, לבין הדוד הרברט, "היקה", "התלוש", "מומחה לסנסקריט", ברייה מרכז אירופית, ש"הושלכה" ללבנט המזרח תיכוני.²² ומכאן, מחוסר התואם הקומי־טראגי הזה בין ההכרה להוויה — שאותו אפשר להבין, כמוכן, רק אם לוקחים בחשבון את ה־consense של הגיבורים מזה, ושל הקוראים מזה; כלומר, על־פי בורדייה,²³ את ההביטוס שבתוכו פועלת ומופעלת היצירה הספרותית — מרקיעים הפאתוס והשגב ביצירתו של הופמן.

ג.

הסיפור "קצכן", הפותח את קובץ סיפוריו של הופמן ספר יוסף,²⁴ נפתח כך:

קצכן צייר אישה שרגליה קצוצות.
הוא משך שערה אחת כלפי מעלה וסלסל בה עד קצה הגיליון.
אחר הביט באישה וחשב שמראה פניה מפחיד מעט
אבל אותו, את קצכן, אין היא מפחידה כלל,
אלא שאין לדעת אם לא תפחיד את מי שלא צייר אותה.²⁵

21 וראו: יואל הופמן, "המפלצת מדוזה", הרצאה בכנס הזדהות עם בעלי חיים במעברות שנערך במועדון צוותא, 17.4.1997.

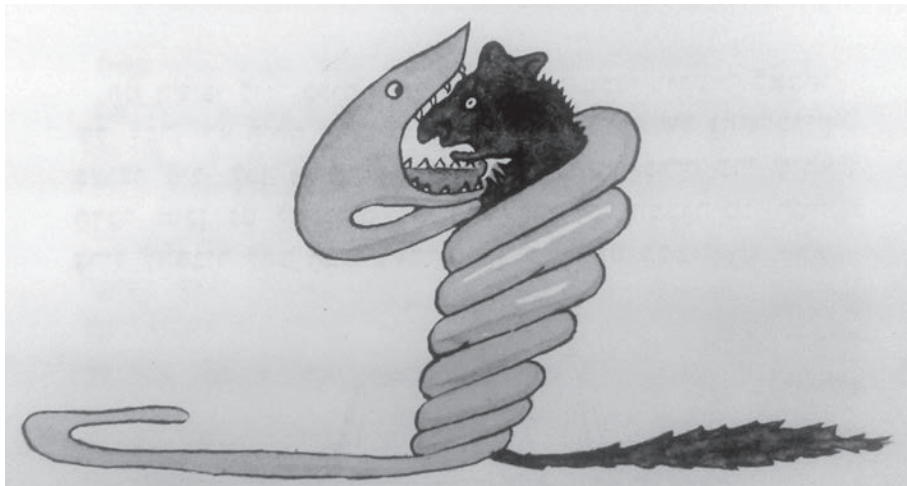
22 והשוו: אלי שי, "להיות פליט יקה בפלשתינה־א". ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, י"ב באייר תשנ"א, 6.4.1991, עמ' 23.

23 פייר בורדייה, "אבל מי יצר את היוצרים?", שאלות בסוציולוגיה, תל־אביב 2005, עמ' 193-206.

24 יואל הופמן, ספר יוסף, ירושלים, ללא תאריך (1987).

25 במקור, הקטע הזה מתוך "קצכן" מובא בשורות ארוכות. אני בחרתי, מסיבות מתודולוגיות, להביא אותו בשורות קצוצות, כפי שנהג הופמן החל בספרו השני למבוגרים ברנהרט (1989).

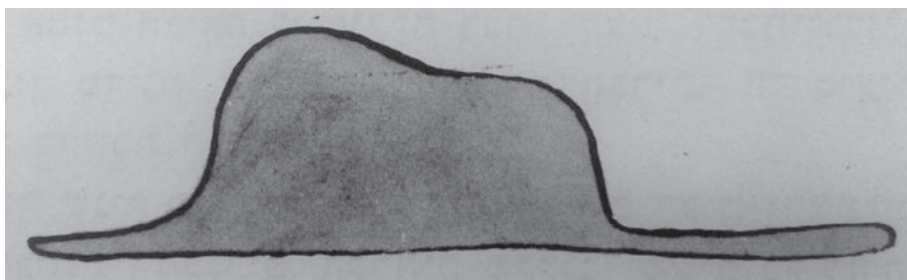
הסצנה הזו היא גרסת כיסוי טראגי-קומית, מעין הצדעה בנוסח החייל האמיץ שוויק, לאחת הסצנות האהובות ביותר בספרות, זו הפותחת את הנסיך הקטן:²⁶



פֶּרֶק ראשון

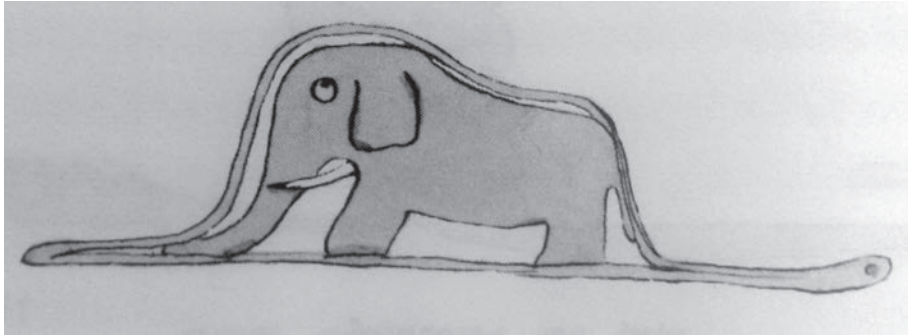
פעם כשהייתי בן שש...

פעם אחת, בהיותי בן שש, ראיתי תמונה מפארת בספר המתאר יערות-עד בשם "מעשים שהיו". היתה זו תמונת נחש-בריה הבולע איזו חיה. והרי העתק הציור. באותו ספר היה כתוב לאמר: "הנחשים-הבריהים בולעים את טרפם בשלמות בלי ללעס אותו. אחר-כך אין הם יכולים לזוז ממקומם והם שקועים בשנה במשך ששת ירחי העכול". בימים ההם הרביתי להרהר בחיי ההרפתקאות בג'ונגל והצלחתי בעזרת עפרון צבעוני להוציא מתחת ידי את ציורי הראשון, הוא הציור מספר א' שגראה כך לערך:



26 אנטואן דה סנט-אכזופרי, הנסיך הקטן, תרגם אריה לרנר, תל-אביב 1983, עמ' 7-9.

הֲרֵאִיתִי אֶת יִצְרֵיתִי לְמַבְגְּרִים וְשָׁאַלְתִּי אוֹתָם אִם צִיּוּרֵי מִטִּיל אֵימָה עֲלֵיהֶם.
הֵם הִשִּׁיבוּ לִי: "כָּלוּם צְרִיךְ אָדָם לִפְחַד מִפְּנֵי כּוֹבֵעַ?" לְאַמְתּוֹ שֶׁל דָּבָר, לֹא הֵיטָה זֶה צוֹרֵת
כּוֹבֵעַ, אֲלֵא דְמוּתוֹ שֶׁל נַחֲשׁ-בְרִיחַ בְּעֵכְלוֹ פִּיל. לִכֵּן צִירְתִּי אֶת קִרְבוֹ שֶׁל הַנַּחֲשׁ-הַבְּרִיחַ כְּדֵי שֶׁיִּהְיֶה
הַדָּבָר מוּכָן גַּם לְמַבְגְּרִים; כִּי כִּן דְרָכָם שֶׁל הַמַּבְגְּרִים: תְּמִיד צְרִיךְ לְהִסְבִּיר לָהֶם הַכֹּל. צִיּוּרֵי מִסְפָּר
ב' נִרְאָה כֵּן:



הַמַּבְגְּרִים יַעֲצוּ לִי לְמַשֵּׁךְ יָדֵי מִצִּיּוֹר נַחֲשִׁים-בְּרִיחִים מִבְּפָנַי אוּ מִבְּחוּץ וּבְמָקוֹם זֹאת לְשַׁקֵּד
עַל לְמוֹדֵי הַגִּיאוגְרַפְיָה, דְּבַרֵי-הַיָּמִים, הַחֲשֹׁבוֹן וְהַדְּקוּק. וְכֵן קָרָה הַדָּבָר כִּי בְהֵיטֵי בֶן שֶׁשׁ
וּתְרַתִּי עַל אֲמָנוֹת הַצִּיּוֹר שָׁבָה נְכוֹנוֹ לִי עֲתִידוֹת. כְּשֶׁלוֹן צִיּוּרֵי מִסְפָּר א' וּמִסְפָּר ב' הוּא שְׂרָפָה
אֶת יָדֵי. לְעוֹלָם אֵין הַמַּבְגְּרִים מְבִינִים דָּבָר וְחֲצִי דָבָר בְּשִׁכְלָם הֵם וְקִשָּׁה לִילְדִים לְהִסְבִּיר לָהֶם
תְּמִיד-תְּמִיד.

נֶאֱלָצְתִּי אִפּוּא לְבַחֵר לִי מִקְצוֹעַ אַחֵר וּלְמַדְתִּי לְהִטִּים אוֹירוֹנִים. עֲבַרְתִּי בִיעָף כִּמְעַט בְּכָל חֻלְקֵי
הָעוֹלָם וְעָלִי הַהוֹדוֹת כִּי הַגִּיאוגְרַפְיָה אֲמַנָּם הַבִּיאָה לִי תוֹעֵלֶת רַבָּה. יָדַעְתִּי לְהַבְחִין בְּזֶדְגֵעַ בֵּין
סִין וּבֵין מְדִינַת אִירֹזְנָה שְׁבָאֲרָצוֹת-הַבְּרִית. זֶה מוֹעִיל לְאָדָם הַתּוֹעֵה בַחֲשֶׁכֶת הַלַּיְלָה.
בְּמַשֵּׁךְ שָׁנוֹת חַיִּי בְּאֵתִי בְּמַגֵּעַ עִם אֲנָשִׁים רַבִּים וּרְצִינִיִּים. חַיִּיתִי שָׁנִים רַבּוֹת בֵּין מַבְגְּרִים.
הַכְּרַתִּים מִקְרוֹב וּמִשׁוּם כֵּן לֹא הוֹקְרַתִּים בְּיֹתֵר.

כָּל פֶּעַם שֶׁנִּזְדַּמְּן לִי מַבְגֵּר שֶׁנִּרְאָה לִי נְאוֹר, הֵייתִי בּוֹחֵן אוֹתוֹ לְפִי צִיּוּרֵי מִסְפָּר א' שֶׁהֵיָה שְׁמוֹר
עִמִּי. בְּדֶרֶךְ זֶה בְּקִשְׁתִּי לְבַרֵּר אִם אֲמַנָּם נְכוֹן הָאִישׁ, אֲךָ תְּשׁוּבָה אַחַת הֵיטָה בְּפִיהֶם תְּמִיד: "אֵין זֶה
אֲלֵא כּוֹבֵעַ..."

אַחַר הַדְּבָרִים הַלְלוֹ הֵייתִי נִמְנָע מִלְדַבֵּר עִמּוֹ עַל נַחֲשִׁים-בְּרִיחִים, עַל יַעֲרוֹת-עַד אוּ עַל כּוֹכְבִים
וּמְזֻלוֹת. יוֹרֵד הֵייתִי לְרַמְתּוֹ וּמִשׁוֹחַח עִמּוֹ עַל מִשְׁחַק קְלָפִים, עַל סְפֹרֵט הַגּוֹלָף, עַל פּוֹלִיטִיקָה
וְעַל עֲנִיבוֹת. וְאֵז הָיָה אִישׁ-שִׁיחֵי הַמַּבְגֵּר שְׂמַח מְאֹד עַל כִּי נִזְדַּמְּן לוֹ לְהִתְוַדַּע לְאָדָם נְכוֹן כְּמוֹנִי.²⁷

27 סנט-אכזופרי, הנסיך הקטן (הערה 26), עמ' 7-9.

הדמיון בין שתי הסצנות ברור. בשתייהן מסופר בנער קטון המצייר דבר מה ותוהה מה טיב הרושם שיכול לעשות הציור שלו, מעשה האמנות הילדותי שיצר, על בני אדם אחרים. ליתר דיוק, שניהם מנסים לברר האם הציור שלהם מפחיד/מטיל מורא. לשון אחר, בשתי הסצנות מוצגת "חידת ספינקס", הכורכת את סוגיית כוח ההשאה של האמנות בסוגיית ההתקבלות/המוכנות שלה.

את "חידת הספינקס" הזו מבצעים שני הילדים באותה הפרקטיקה כמעט, אבל בגרסאות שונות; שוני המשקף, כפי שאנסה להראות, הבדל תהומי במזג הפואטי ובראיית העולם של שני הסופרים.

בשתי הסצנות נוצרת הבניה מתוחכמת בין מה שנתפס כ־common sense למה שנתפס כ־nonsense. הבניה זו מבוססת על בסיס הנחת בידול כמו ממילאית בין שתי קבוצות נמענים: מבוגרים וילדים. ואולם, בעוד שבהנסיך הקטן הנחת הבידול הזאת מתערערת לרגע אחד ואחר כך חוזרת לתקנה וזוכה לאישור מחודש, תקיף יותר, הרי שב"קצכון" הנחת הבידול הזאת מתערערת, אבל אינה חוזרת לתקנה ואינה זוכה לאישור מחודש.

כותרת הפרק הראשון בהנסיך הקטן – "פַּעַם פְּשֵׁהִייתִי בֶן שֵׁשׁ..." – משמשת כשלט כניסה לעולם המסופר, המבשר לנו (הורים וילדים כאחד) שאנו עתידים להיכנס לעולם שבו, כנראה, יישמר הבידול המוכר והמרגיע בין מבוגרים וילדים (פעם שהייתי בן שש – כלומר, לפני שנים רבות שהייתי ילד כמותכם, הילדים עכשיו, וכמו הורכם פעם). במלים אחרות, לפני הכניסה ל"אולם הסיפור" "מרגיעים אותנו" (הורים וילדים כאחד) שאנחנו צפויים לראות "מופע לכל המשפחה", שלא יחרוג מאופק הציפיות הנורמטיבי שלנו; כלומר, מן האורח השגרת שבו אנו משלבים מידע חדש בקבצי המידע שלנו.²⁸ הכרות ההרגעה הזו מקבלת משנה תוקף באמצעות המבנה של הסיטואציה האפית. מוצגים לפנינו, זה מול זה, בהיררכיית יחסים ברורה ומשרת שלווה, ילד בן שש, שזה לא מכבר נתוודע לעץ הדעת ולספר בשם "מעשים שהיו". זהו ספר יען, כנראה אנציקלופדיה, המייצג עולם דעת בעל ערך סימבולי גבוה, שאותו מנחילים המבוגרים, היודעים והמנוסים, לילדיהם הנבונים והסקרנים.

אמנם, היררכיית היחסים בין הטקסט הסמכותי למספר־הילד בהנסיך הקטן עוברת מהפך, לפחות לרגע אחד. זאת, כאשר הילד הזה מוציא מתחת ידיו את ציורו (הראשון) ומציג אותו כ"שאלת ספינקס" למבוגרים: מי שיפתור את החידה הוא חכם, רואה מעבר לגגלה, ומי שלא, אינו מבין בשכלו דבר וחצי דבר. ו"כמובן", כל המבוגרים נכשלים במשימה. חמור מזה, הם אפילו אינם מוכנים להודות באיולתם. במקום זאת, הם מאשימים את הילד בעיסוק בִּבְכָר

28 Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Translation from the German by Timothy Bahti, Introduction by Paul de Man, Minneapolis 1982, pp 3-45.
Robert Weimann, "Reception aesthetics and the crisis of literary history", trans. Charles Spencer, *Clio*, 5, no. 1 (1975), pp. 3-33

איוולת, ושולחים אותו לשקוד על מה שמקובל ללמוד; כלומר common knowledge: "למודי הגיאוגרפיה, דבריי-הימים, החשבון והדקדוק".²⁹ והנה כך, ממש בלי ששמנו לבנו, אנחנו מאמצים, לפחות לרגע קט, עמדה אי-גיונית. שהרי חידת הספינקס כאן היא אידיוסיונקרטית בעליל. שכן אין לנו כל אפשרות (שלא כמו בחידת הספינקס המקורית) לדעת מהו "הכובע" הזה. אבל, אל דאגה, המספר/המחבר טורח לאותת לנו שהכול בשליטה. שלא באמת אימצנו עמדה אי-גיונית, כזו שבאמת דורשת מאיתנו שנראה מעבר לנגלה, ובהתאמה, שבאמת נחשוב שהעולם נחלק למבוגרים, שכולם טיפשים, למעט המספר/המחבר ששמר על ראייתו הילדותית, ולילדים המבינים מדעתם. איתותי ההרגעה הללו הם חלק מן ה-consense של הסצנה שלפנינו, ובלשונו של פיליפ לג'ן³⁰ סעיף מכריע ב"חווה הקריאה" שעליו מחתים המספר/הסופר של הנסיך הקטן את נמעניו המבוגרים. כלומר, המספר/הסופר מתחייב לפני ההורים שהשימוש שלו בפרקטיקת הנונסנס, החתרנית מעצם טיבה, משמש פה רק כשלב מעבר, כמנגנון התנעה, שיתכלה מיד אחר השימוש בו – המתחייב בשל ההכרח הלא יגונה לרכוש את ליבם ואמונם של הילדים – בדרך הבטוחה לאשרור המיוחל של ה-common sense השגור והמרגיע.

ואם לא די בכך, ההורים המודאגים יכולים לשמוח ב"אינסרט" הלימודי-חינוכי שהמספר/הסופר טורח להגניב לתוך השיח האנטי-מבוגרי המדומה שלו. אני מתכוון ל"הוראה" שלו שבכל זאת יש תועלת בלימודים שאינם שייכים דווקא ל"ציור של נחשים-בריחים מבפנים או מבחוץ": הנה כך: "וְעַלֵּי הַהוֹדוֹת פִּי הַגֵּיאוֹגְרַפִּיָּה אֲמַנָּם הַבִּיאָה לִּי תוֹעֵלַת רַבָּה. יִדְעֵתִי לְהַבְחִין בְּ-נֶרְגַע בֵּין סִין וּבֵין מְדִינַת אֲרִיזוֹנָה שְׁבָאֲרִצוֹת-הַבְּרִית. זֶה מוֹעִיל לְאָדָם הַתּוֹעֵה בְּחֻשְׁבַּת הַלְּיָלָה".

נחזור לסצנה הפותחת את "קצקן":

קצקן צייר אישה שרגליה קצוצות.
הוא משך שערה אחת כלפי מעלה וסלסל בה עד קצה הגיליון.
אחר הביט באישה וחשב שמראה פניה מפחיד מעט
אבל אותו, את קצקן, אין היא מפחידה כלל,
אלא שאין לדעת אם לא תפחיד את מי שלא צייר אותה.³¹

זוהי, בלי ספק, סצנה הרמטית ואפלה יותר מהסצנה המקבילה בהנסיך הקטן. שם אנו מתוודעים לילד שעה שהוא יוצר אילוסטרציה לקטע שהוא קורא בספר יען לילדים, סצנה מוכרת כמעט בכל חדר ילדים. כאן, לעומת זאת, אנו מתוודעים לילד בסיטואציה המזכירה מבחן תקינות

29 סנט אכזופרי, הנסיך הקטן (הערה 26), עמ' 8.

30 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trans. Katherine M. Leary, Minneapolis and London (1989 [1995]).

31 הערה מס' 25.

פסיכולוגי, שבו מורים לילד לצייר ציור או להתבונן בכתם דיו, ומהציור או מדרך הפרשנות שלו לכתם הדיו מסיקים על מצבו הרגשי והתודעתי. סיטואציה כזו, כדאי לציין, תתממש בהמשך הסיפור; קצבן ידרש להתמודד עם מבחן תקינות פסיכולוגי מסוג זה בזמן שהוא ישהה בבית המשטרה, והוא "כמובן" ייכשל בו; שהרי מה כבר ניתן לצפות מילד שמצייר "אישה שרגליה קצוצות" "ומראה פניה מפחיד"...

זאת ועוד. סנט-אכזופרי יצר קטע פתיחה שבו הוא מציג לפני קוראיו, כאמור, חוזה קריאה, היוצר, מעיקרו של דבר, זירת קולות ברורה ומרגיעה. חוזה הקריאה של יואל הופמן יוצר זירת קולות שונה לגמרי. גם הוא, כמו סנט אכזופרי, נסמך על חוזה הקריאה המקובל בספרי הילדים – זה שפונה לילדים "מאחורי הגב" של ההורים, ולהורים "מעל ראשי" הילדים; חוזה שבו קיימת התחייבות סמויה שהשימוש בנונסנס או בכל אמצעי הזרה אחר מיועד, בסופו של דבר לאשרר את ה-common sense ולתקף את הקונצנזוס.

אבל הופמן, בשונה מסנט אכזופרי, משתמש בזירת הקולות של ספרות הילדים הנורמטיבית כדי לחרוג ממנה, ולהציב במקומה זירת קולות שונה, כזו שההבדל בין ילדות ובגרות משמש בה רק כצורת ביטוי (figure of speech); הבדל משוער בלבד שמכסה ומסתיר חליפות, קו גבול דק ומטושטש בין common sense ו-nonsense, בין מובן מקובל ואידיוסינקרטיות.

שהרי קצבן, שלא כמו המספר של סנט-אכזופרי (בשני הכובעים שלו: בעמדת הילד ובעמדת המבוגר המתיילד), אינו מחלק את העולם, כמו שנוהגים ילדים נורמטיביים, לילדים ולמבוגרים, אלא לקצבן ולמי שאינו קצבן. הוא מבדיל בין קצבן, כלומר הוא עצמו, המצייר את האישה שרגליה קצוצות וששערה אחת שלה מסתלסלת בקצה הגיליון, ושאותו "אין היא מפחידה כלל", לבין כל מי שלא צייר אותה; כלומר, כל יתר בני האדם, שביחס אליהם "אין לדעת"...

לשון אחר, אצל הופמן העולם נחלק לשתי קטגוריות. אחת הכוללת את כל בני האדם והשנייה שכוללת רק אדם אחד, את קצבן. משמע מכאן, קצבן הוא מופע יחיד, נבדל, אידיוסינקרטי, העומד מול כל העולם כולו. זוהי, בלי ספק, עמדה טראגית, נשגבת ובה בעת מאוימת, מחרידה, מכמירת לב וחתרנית.

צריך להבהיר ולהדגיש שגם אנטואן דה סנט-אכזופרי וגם יואל הופמן שעושה take off על הנסיך הקטן, נוגעים בסוגיית "העין השלישית", "עין הקיקלופ"; כלומר ביכולת/אובדן היכולת האנושית לראות מעבר לנגלה. דה סנט-אכזופרי מייחס את היכולת הזו לילדים ומבכה את אובדנה אצל מבוגרים. וכך, באמצעות השימוש במיתוס הרומנטי על טיבה גלוי העיניים של הילדות, הוא יוצר טקסט סנטימנטאלי מחויך, שמנטרל את חומר הנפץ הטמון במיתוס הזה: השיגעון. לעומתו, הופמן לא רק שאינו מנטרל את חומר הנפץ הזה, אלא מרשה לגיבורו, קצבן, לחצות את הקווים המטושטשים בין ראיית הנגלה בלבד לראייה מעבר לנגלה – קווים שאותם טשטש, כאמור, כבר בספר "הילדים" שלו בפברואר כדאי לקנות פילים – ולשלם את המחיר על "חופש התנועה" הזה; כלומר, לאבד את שפיותו. ואולם – וכאן נוצר מעתק פסיכולוגי ואמנותי מדהים – זהו מבחינתו של קצבן אובדן הכרחי, שכן זו הדרך היחידה שבאמצעותה הוא יכול לזכות באביו, ולו לרגע מופלא אחד, שכן אף אביו, "למרות" שהוא

מבוגר, רואה מעבר לנגלה. הרגע הזה, שבו קצכן ואביו רואים זה את זה פנים אל פנים, כמו משה ואלוהים בהר סיני, מבריא את הסיפור:

עכשיו כבר יצאו קצכן ואביו מאותה עיר והלכו בשדות. במקום שבו נסתיימו השדות עמד הר שראשו עטוף ענן כמין תחבושת לבנה. פתאום הבין קצכן כי מה שהיה כבר היה, ומה שעתידי להיות לא יהיה. "פֶטֶר" [אבא], אמר קצכן, "אִיין בָּרג". [הר] ארנסט נשא את עיניו אל ההר ואמר חרישית "יה". ראה קצכן שעל גב ידו של ארנסט בהרות חומות ושלה אצבעותיו לשם. ארנסט נטל את ידו של קצכן והביא אותו אל בטנו. אותה שעה ידע קצכן שההבדל בינו לבין אביו מצטמצם והולך ומה שיוותר ממנו לא יהיה אלא ההבדל שבקומת הגוף. ציפורים חלפו מעל לראשיהם. ארנסט הביט בצפורים עד שנעלמו מאחורי ההר. אחר כך הביט בקצכן. וכשהביט קצכן בעיניו של ארנסט נעתקה נשימתו "עיניו של אבי רואות!" חשב קצכן. הוא ידע שפורענות גדולה ממשמשת ובאה אבל ליבו רטט מאושר. "נִייסט דו והר אִיש בִּינֶ?" [האם אתה יודע מי אני?] שאל קצכן את אביו. "זֶה", אמר ארנסט, "קצכן".³²

זהו קטע מרהיב ושובר לב. הוא גרוש פאתוס, כמו רגעי ההתוודעות הגדולים בספרות ובאמנות, שכמה מהם נרמזים כאן: הרגע שבו קצכן ואביו מגיעים למקום "שבו נסתיימו השדות" והם צופים ב"הר שראשו עטוף ענן כמין תחבושת לבנה" מתכתב עם הרגע שבו יורד האלוהים "לעיני כל העם על הר סיני". שליחת האצבעות של קצכן לכף ידו של אביו מתכתבת עם הרף רגע־המרווח שבין אצבע אלוהים לאצבע הרפה של האדם בצירורו של מיכאלאנג'לו על תקרת הקפלה הסיסטינינית, והרגע, רגע השיא של הסיפור כולו, שבו קצכן יודע לפתע שאביו רואה אותו ומזהה אותו בכדילותו כקצכן, רגע שאוצר רטט של אושר עילאי ולצידו הכרת הכרחיות הופעתה של פורענות גדולה, מתכתב עם הרגע שבו פונה ישוע הצלוב לאלוהיו ושואל אותו "אלי, אלי למה עזבתני".

כל הרגעים הללו נוגעים בנשגב. אלא שיש הבדל ברור בין אלה שנוצרו בתקופה הטרומ־מודרנית לבין הרגע הנוצר לעינינו שנוצר בשלהי התקופה המודרנית. רגע ההתוודעות של ישוע אל אלוהיו ורגע ניתוק/אובדן המגע בין האדם לאלוהיו בצירור "כריאת האדם" של מיכאלאנג'לו יוצרים פאתוס ישיר ומייד. לעומת זאת, רגע ההתוודעות של קצכן וארנסט מגיע רק לאחר מערכת מטרימה מסועפת של תבניות נונסנס. התבניות הללו – שמאזכרות תבניות דומות בשיריו הרליגיוזיים הגדולים של ט"ס אליוט – יוצרות מהלך רטורי אפקטי. הן מצננות את לבת הרגש ומתעלות אותה לאפיקים לוגיים "קרים", וכך מצטמצמת הסכנה בליקוי פתטי. אבל אותה פעולה צינור ותיעול לאפיקים שכלתניים, לא־רגשיים, "קרים", מרחיבה ומגדילה בדיעבד את יכולתנו להכיל את הכמות האדירה של הפאתוס שאנו נחשפים אליו פה.

32 יואל הופמן, "קצכן", בתוך: ספר יוסף (הערה 24), עמ' 49.

ד.

במסה בשם "הרהורים בעידן של פרוזה", החותמת את האנתולוגיה שלושים שנה שלושים סיפורים שערך זיסי סתוי,³³ מנסה דן מירון להעמיד תמונה כוללת של המגמות הבולטות בספרות העברית בת הזמן. במסגרת הזאת הוא מקדיש הוא מקדיש פסקת תיאור ליואל הופמן, שיש לה נגיעה חשובה לעניינו:

יואל הופמן (קובע מירון), המוכשר והמעניין בקרב המספרים שהצטרפו לספרות העברית בשנים האחרונות [...] פנה [...] לכתובת פרוזה, שבה מתנתקות המיטונימיות מכל הקשר ונעשות על-כן אנטי-מיטונימיות, קטעי מציאות קונקרטיים למדי אך בלתי מקושרים זה בזה ובלתי מלמדים על שום דבר. בעולם הנוצר בסיפוריו מרחפות המיטונימיות המעוקרות הללו בחלל ענקי ובלתי מוגדר ואינן אומרות לנו אלא שבחלל זה מתרחשים דברים שונים ומשונים, זרים ומוזרים זה לזה בעת ובעונה אחת, ולבו-זמניות זו שלהם אין שום משמעות או חשיבות זולת זאת שהיא מאפשרת למספר לציין את הדברים זה בצד זה, בטון הרצאתי-מוסיקאלי מאוזן והרמוני.³⁴

באותו הקשר, שכבר עסקתי בו בתחילת דבריי, אומר אבנר הולצמן, ברשימתו "איפה את אאורודיקה?" (על הלב הוא קטמנדו)³⁵ את הדברים הבאים:

הכניסה אל עולמו של הופמן אינה קלה. קטעים רבים בספר נראים כאילו נוצרו מכוח מנגנון אסוציאטיבי פרטי לגמרי, שאינו ניתן לשיחזור או לפירוש.³⁶

עוד הוא אומר שהכניסה אל עולמו של הופמן מלווה ב"רתיעה [...] ראשונית ממה שנראה כרצף פרוע של משפטי נונסנס או כפנטסיה חסרת גבולות..."³⁷

עד כאן, נדמה, שני החוקרים מסכימים ביניהם. ואולם אין זה כך. זאת משום שהולצמן מקפיד להקדים למשפטי החיווי שלו (היחידות המודגשות מטעמי, י"ש) את צירופי הספק "נראים כאילו" ו"ממה שנראה", שמציבים אותם בחזקת מראית עין. ואכן, בהמשך דבריו הוא מציג כבהירות את עמדתו, העומדת בניגוד גמור לקביעתו של מירון שטען, כזכור, כי הפואטיקה של הופמן מבוססת לחלוטין על השרירותי, זולת אותו "טון הרצאתי-מוסיקאלי מאוזן והרמוני". הולצמן טוען שהטקסט ההופמני, ה"נראה כרצף פרוע של משפטי נונסנס או כפנטסיה חסרת גבולות...", והנדמה כנוצר "מכוח מנגנון אסוציאטיבי פרטי לגמרי, שאינו

33 זיסי סתוי (עורך), שלושים שנה שלושים סיפורים, מבחר הסיפור הישראלי הקצר משנות הששים עד שנות השמונים, תל-אביב 1993.

34 שם, עמ' 425. הדגשים מטעמי, י"ש.

35 אבנר הולצמן, מפת דרכים, סיפורת עברית כיום, תל-אביב 2005, עמ' 229-231.

36 שם, עמ' 229. הדגשים מטעמי, י"ש.

37 שם, עמ' 229. הדגשים מטעמי, י"ש.

ניתן לשיחזור או לפירוש" הוא, לאמתו של דבר, מערך אמנותי, "ארוג רשת של ציורים חוזרים [בראשם, לדעתו של הולצמן, הלב והשמש, י"ש] המקנים לו מוצקות של מיבנה ומידה של אחדות אסטטית". בהמשך דבריו מציג הולצמן עוד טענה עקרונית, חשובה מאוד לענייננו:

לא פלא, אפוא, שהטקסטים הסבוכים והעמוקים של יואל הופמן עוררו חדווה פרשנית מיוחדת בקרב המבקרים והחוקרים שניגשו לפענחם. בעשור האחרון הצטברו לא מעט מאמרים בעלי ערך (ויצינו במיוחד תרומותיהם של יהודית בראל ז"ל וגרשון שקד ז"ל, וייבדלו לחיים ארוכים חנה הרציג, נילי גולד, רחל אלבק־גדרון, אבידב ליפסקר) המציעים מפתחות שונים לפיצוח הצפנים הנסתרים של כתיבתו. בדרך הטבע הוזכר עיסוקו האקדמי של הופמן כחוקר תרבויות המזרח הרחוק, ונמתחו קווים מחברים בין שירת הייקו וסיפורי זן שעסק בהם לבין יצירות הספרות שלו. מצד אחר הופנתה תשומת הלב לקשרים אפשריים בין יצירותיו לבין חיבורים שוברי מוסכמות בספרות ובפילוסופיה של המערב, כגון הרומנים של ג'ימס ג'ויס או הפרגמנטים של לודוויג ויטגנשטיין. הופמן עצמו מאותת מדי פעם, גם בספר הנוכחי, על הסתייגותו האירונית מן הקונוונציות הספרותיות המקובלות: "ואם מיישהו רוצה תאור ריאליסטי של / הגשם הראשון הנה כִּךָ: (...)"³⁸.

ולמרות כל זאת, אי אפשר להסתפק בהצגתו של הלב הוא קטמנדו כמין חידת הגיון מתוחכמת או כמפגן של תחבולות ספרותיות חדשניות. זאת משום שמאחורי החזות המפוררת של הטקסט ומעבר למפגן זיקוקי הדי־נור הלשוני והמחשבתי מסתתר סיפור עלילה פשוט ואנושי מאוד [...].³⁹

אני מסכים עם קביעותיו של הולצמן. הן עם קביעתו ש"הבלגן" בכתיבה ההופמנית הוא בלגן לכאורה בלבד, ושבעצם ל"מה שנראה כרצף פרוץ של משפטי נונסנס" יש "מוצקות של מיבנה ומידה של אחדות אסטטית", והן עם קביעתו "שמאחורי החזות המפוררת של הטקסט ומעבר למפגן זיקוקי הדי־נור הלשוני והמחשבתי מסתתר סיפור עלילה פשוט ואנושי מאוד".

לשתי הקביעות הנכוחות הללו אני מבקש להוסיף עוד אחת, שעניינה הניסיון לברר את טיב החיבור ביניהן. קביעה זו היא עמוד השרדה של המאמר הזה.

אני מבקש לטעון שאותה "חידת הגיון מתוחכמת" ואותו "מפגן זיקוקי הדי־נור הלשוני והמחשבתי" שעליהם הולצמן מצביע אינם משמשים רק, כדבריו, כ"החזות המפוררת של הטקסט" שמאחוריה "מסתתר" סיפור עלילה פשוט ואנושי מאוד, אלא גם, ובעיקר, כמנגנון רטורי משובלל, מסוים במבנהו ובנושאים שהוא נדרש אליהם, המאפשר את הצפתו של אותו "סיפור פשוט".

38 יואל הופמן, הלב הוא קטמנדו, ירושלים 2000, קטע מס' 62.

39 הולצמן, מפת דרכים (הערה 35), עמ' 230. הדגשים מטעמי, י"ש. והשווה: ענת ויסמן, "אף מילה על 'כריסטוס של דגים'" (הערה 11).

על טיבו של המנגנון הזה, וגם, ובהתאמה, על טיבו של אותו "סיפור פשוט", אפשר ללמוד, למשל, באמצעות עיון בכמה קטעים ארס-פואטיים בולטים ומפורשים למדי בכתביו של הופמן. אחד מהם הוא קטע הפתיחה של "קצכן", כפי שזה הופיע בכתב העת אגרא, כשנה לפני הדפסתו בספר יוסף:⁴⁰

באביב שעבר

כיבסה אשתי את מכנסי.

בכיס המכנסיים הייתה תעודת הזהות.

התעודה הפכה לבליל נייר רך כצמר-גפן

ומתמונת הקלסתר נותרו רק אפי ועיני השמאלית.

הלכתי למחלקת התעודות שבמשרד האוכלוסין.

מן המשרד נדפו ריחות של נפט וכרוב חמוץ.

אישה אחת, שבאה לפני, ביקשה מפקיד האוכלוסין אישור לקיומה.

הפקיד תבע שתביא לפניו שני עדים שיאשרו את דבר קיומה.

האישה טענה שדבר קיומה מוכח מעצם פנייתה אליו.

הפקיד טען שמן הפנייה מוכח דבר הפנייה בלבד ולא דבר קיומו של הפונה.

אותו יום חלו מעי. לא יכולתי להשהות את נקבי עד שאצא משם ונצרכתי למחראה של

משרד האוכלוסין.

ושעה שגופי עסק בשלו נשתעממה רוחי ועיני שוטטו על פני רצפת המחראה.

שם ראיתי את הדוקומנט הזה:

משרד האוכלוסין

מחלקת הנעדרים

הנידון: זיגמונד כץ. מכונה 'קצכן'.

נולד בחמישי למרץ 1943. ב-1946 אושפו אביו

בבית מרפא לחולי נפש. ב-1948 נפטרה אמו.

תקופת מה התגורר אצל אחיו של האב. מ-1950

אין ידיעות על מקום הימצאו.

קטע הפתיחה הזה, שהופמן סילק אותו ממהדורת ספר יוסף, קרוב לוודאי משום שסבר, באותה שלב ראשוני ביצירתו, שהוא פותח צוהר רחב מדי למעבדה הספרותית שלו ו/או מתייחס

40 יואל הופמן, "קצכן", אגרא, אלמנך לספרות ואמנות, נתן זך, דן מירון (עורכים), 2, ירושלים תשמ"ו, 1985/6, עמ' 149-190.

בדרך ישירה מדי לקורות חייו – צוהר שהוא עצמו קרע עבורנו בספריו המאוחרים יותר⁴¹ – מאפשר לנו להצביע על טיבה של זיקת הגומלין בין דרך פעולתו של מנגנון ה-nonsense האופיינית לסופר לבין "סיפור העלילה הפשוט והאנושי מאוד" שהוא מבקש לספר. זיקת הגומלין הזו נעשית ברורה יותר כשמשווים בינה לבין הזיקה המקבילה בקטע הפתיחה שבו בחר הסופר, בסופו של דבר, לפתוח את הסיפור "קצכן" במהדורת ספר יוסף.

קטע הפתיחה בנוסח אגרא מורכב רובו ככולו מצירופי nonsense. כך גם ברמת היחידות הסיפוריות התיאוריות, כשהן לעצמן, וכך גם, וכמדומה בעיקר, בטיב הקישורים ביניהן, שכולם "נגועים" בחותם של אי-גיון ריאליסטי.

ניתוח קרוב של הקטע הזה דורש יריעה נבדלת. כאן אסתפק בשלוש דוגמאות. דוגמה ראשונה: החיבור בין "משרד האוכלוסין" ל"ריחות של נפט וכרוב חמוץ" יוצר קישור "לא תקין" בנוסח הבריקולאז'. כלומר, על-פי הגותו של קלוד לוי-שטראוס, כפי שזו הובנה על ידי ז'אק דרידה,⁴² מדובר כאן בתחבולה שעיקרה יצירת עימות "אלים" בין סימנים הממחזרים משמעויות קיימות ולא קשורות זו לזו – שהן פגומות במישור ה-common sense. דוגמה שנייה: הקטע בנוי במתכונת של מיני-עלילה-זימונית. אני מתכוון, בעקבות גרשון שקד,⁴³ לרצף של אירועים, המחברים ביניהם בקשר שנראה מקרי לחלוטין מבחינת נורמות הקישור העלילתיות הריאליסטיות.

המקריות כאן מובלעת כבר בעמדת המספר, המציג את עצמו כמין מלביה"ד בנוסח המלביה"דים המפורסמים של י"ח ברנר, שלדבריהם נקרה להם כתב יד של אדם שאין להם שום זיקה אליו ולבעליו; והם מציגים את שניהם, את כתב היד עצמו ואת מי שיצר אותו או הביא בעקיפין ליצירתו, תוך הבלטת ערכם המפוקפק, השולי והנמוך. כך למשל נוהג המספר של שכול וכשלוך:⁴⁴

לפני כמה שנים, בספינה ההולכת מנמל-סעיד לאלכסנדריה של מצרים, חלה במחלת הרוח אדם עלוב ומכוער אחד, שבשיחותיו אתי, חברו לספינה, מקודם לזה, הרבה להטעים את הצורך ביחס טוב לבני-אדם. האיש היה כבן שלושים ושלוש בחלותו, ופניו, שהיו גם מקודם מתוחים מתיחות תמידית, בלתי פוסקת, הביעו מבוכה גמורה. ויהי כאשר הורד,

41 למשל, בקטע הפתיחה הידוע בספרו *Curriculum Vitae*, ירושלים 2007.
 [1] אמי מתה ב־27 בינואר בשנת 1941. אני הייתי אז בן שלוש וחצי. כשהייתי בן שבע או שמונה אבי התחתן שנית וזמן קצר אחרי הנשואים האלה בקש ממני לקרא לאמי החורגת "אמא".
 אמי החורגת – אורזל – הייתה משפלת במוסד שאליה שלח אותי אבי. מנהלת המוסד – טרודה טונגהפט – הייתה חברתה של אמי החורגת עוד בגרמניה ואני זוכר ואף כף ספרו לי שבעלה של טרודה – קרל – מת כשהוא יושב ליד ההגה ומחפה שהרמוזר יתחלף.
 42 כפי שמציינים דוד גורביץ' ודן ערב בערך "בריקולאז'" הכלול בספרם אנציקלופדיה של הרעיונות, תרבות, מחשבה, תקשורת, תל-אביב 2012, עמ' 206-207.
 43 גרשון שקד, "תקבולות וזימונים", בתוך: אמנות הסיפור של עגנון, מרחביה 1976, עמ' 47-64.
 44 יוסף חיים ברנר, כתבים, תל-אביב תשל"ח.

נשאר אחריו בספינה יתום פעוט – צקלון קטן, וממנו נתגלגלו ובאו לידי קונטרסי-רשימות אחדים שמתוכם נודע לי, כי האיש חלה את חליו זה ולא בפעם הראשונה. בעקבות הקונטרסים ההם עמדתי אז, כשבאתי אל היבשה ואל המנוחה, והעליתי על הכתב, בצורה המקובלת והרגילה של סיפור, פרקים אחדים על מעשיו וחיי נפשו של אותו אדם בשנות חייו האחרונות...⁴⁵

בין הפתיחה של ברנר לשכול וכשלון לבין הפתיחה של הופמן ל"קצכן", במהדורת אגרא, נמתחים קווי דמיון מהותיים. בשתיהן טורח מאוד מספר עד להדגיש שהקשר בינו לבין גיבור סיפורו הוא מקרי לחלוטין. כמו כן, בשתי הפתיחות מיוצג הגיבור על ידי מסמך שנופל לידיו של המספר: אצל ברנר זהו הצקלון ובתוכו "הקונטרסים" שהאדם הזר שכח בספינה, ואצל הופמן זהו "הדוקומנט", שמתוכו הוא למד על קיומו של אחד, זיגמונד כץ, ועל נסיבות חייו. זאת ועוד, בשתי הפתיחות מקפידים המספרים לעצב את דמות הגיבור שלהם בתוך הקשר של כיעור ושיגעון. אצל ברנר מדובר ב"אדם עלוב ומכוער אחד", ש"חלה במחלת-ההרוח" ו"לא בפעם הראשונה", ואצל הופמן נזכרים תעודת זהות מושחתת, "ריחות של נפט וכרוב חמוץ" וה"מחארה של משרד האוכלוסין", שעל רצפתה מגלה המספר העד את ה"דוקומנט", שממנו עולה, בין היתר, שאביו של אותו קצכן "אושפז... בבית מרפא לחולי נפש..."

מכנה משותף נוסף, מכריע לעניינו, הוא העיסוק הבולט בסוגיות האובדן והיתמות. בשכול וכשלון הוא עולה, כמובן, כבר בשם הסיפור (שכול וכישלון), ואחר כך, כאשר הצקלון המכיל את קונטרסי הרשימות של אותו אדם עלוב מכונה "יתום פעוט". בקצכן הגיבור עצמו מוצג כיתום. לכך נספחת העובדה ששני המספרים, שאין להם, לדבריהם, שום זיקה לגיבור סיפורם, לוקחים חסות על סיפורו של היתום / "היתום" הזה והופכים בכך להורים מאמצים.⁴⁶

דוגמה שלישית: הקטע הפותח של קצכן, בשתי המהדורות, גרוש בהיגדים פסיאודו-לוגיים; כלומר, היגדים "חשודים" כ-nonsense. היגדים מופרכים אלה, לפחות עד שיוכח תוקפם, מבוססים על מתח ברור אחד. המתח בין עצם קיומם של בני אדם לבין אישור קיומם על ידי נציג מוסד גדול, או על ידי קהילת נמענים גדולה. ההיגד הבולט ביותר מסוג זה בקטע שלפנינו הוא ציר הדיאלוג בין "אישה אחת" (ה"נרחפת" לסיפור של המספר ש"נרחף" לסיפור של קצכן, במתכונת עלילתית זימונית מובהקת) לבין פקיד "משרד האוכלוסין":

אישה אחת, שבאה לפני, ביקשה מפקיד האוכלוסין אישור לקיומה.
הפקיד תבע שתביא לפניו שני עדים שיאשרו את דבר קיומה.
האישה טענה שדבר קיומה מוכח מעצם פנייתה אליו.
הפקיד טען שמן הפנייה מוכח דבר הפנייה בלבד ולא דבר קיומו של הפונה.

45 שם, עמ' 1443.

46 הפתיחה של "קצכן", בעיקר בגרסת אגרא, מתכתבת, בכמה ערוצים, עם כמה מסיפוריו הלא-ריאליסטיים של עגנון. למשל, עם "מדירה לדירה", מתוך הקובץ סמוך ונראה (שוקן, תשל"ד) ועם "על אבן אחת" מתוך הקובץ אלו ואלו (שוקן, תשכ"ד). זיקתו של הופמן לסיפוריו הלא-ריאליסטיים של עגנון קושרת אותו לפואטיקה של א"ב יהושע בקבצי סיפוריו הראשונים.

זהו דיאלוג ביורוקראטי פילוסופי שנושאו שאלת קיומו או אי קיומו של אדם, כאשר התשובה עליה מותנית, למרבה הזוועה, באישורו של נציג רשות עלומה. הדיאלוג הזה, המתכתב עם הדיאלוגים של אליס עם המלכה בהרפתקאות אליס בארץ הפלאות, מזה, עם הדיאלוגים של יוסף ק' עם השומר שלו בהמשפט של קפקא, מזה, ועם קורותיהם של יהודים בתקופת השואה, מזה, מומחז כאן במסגרת יחידת פנים אינטרפולטיבית (כמין *mise en abyme*), בתוך קטע הפתיחה, והוא מציג, בדרך מופשטת כמעט, את ליבו של הסיפור שלפנינו.

פנייתה התמוהה של אותה "אישה אחת", אנונימית לגמרי, לאותו פקיד אנונימי לגמרי, המייצג רשות ששמה לא שגרתי באורח מחשיד, שיאשר את קיומה, ובהקבלה תשובתו התמוהה של הפקיד, זורקים אור חזק, מסנוור כמעט, על הקשר בין סיפורו של קצכן לבין סיפורו של המספר, שנקלע, "במקרה", דווקא באותו יום למשרד האוכלוסין, לאחר כשנה שבה לא טרח למלא את חובתו ולחדש את תעודת הזהות שנשחתה – ובנוסף, שוב "במקרה", דווקא ביום זה חלו מעיו, ומשום כך הוא נצרך למחראה של משרד האוכלוסין, ושם מחמת ש"נשתעממה רוחו", "ועיניו"ן שוטטו על פני רצפת המחראה" וכו' וכו'.

הדיאלוג בנוסח ה-nonsense בין אותו הפקיד לאותה "אישה אחת", והעודפות הבולטת בסימון רכיב המקריות ברצף האירועים שלפנינו מורים לנו שמה שנראה בתחילה כמפגש מקרי בין המספר לקצכן אינו כזה כלל ועיקר. קיומם של השניים, בדיוק כמו קיומה של אותה "אישה אחת" – המקשרת ביניהם, הן ברצף הטקסט והן בתחביר הלוגי שלו – מפוקפק, לפחות מבחינת הממסד. האחד, המספר, חסר מסמך שיכול לאשר את זהותו. מצבו של השני, קצכן, חמור יותר: "אין ידיעות על מקום הימצאו", ולכן הוא מוגדר כ"נעדר".

בין המספר העד לבין גיבורו יש אפוא איוו "אחדות גורל". "אחדות הגורל" הזו קשורה בעבותות, לדעתי, בפרקטיקת ה-nonsense ששניהם נוקטים בה. הפרקטיקה הזו, המשותפת כאמור לשניהם, מתאפיינת בטרנסגרסיה של גבולות אפיסטמולוגיים ואונטולוגיים. כך, בין היתר, המספר וקצכן שבים וחוצים את הגבול האמור להפריד בין דמויות בדיוניות, מסופרות או מצוירות, ו/או של פרטים של דמויות כאלה, לבין בני אדם בשר ודם ו/או של פרטים של בני אדם בשר ודם. כך, למשל, איננו חשים אולי בקיומה של טרנסגרסיה מסוג זה כאשר המספר מציין ש"מתמונת הקלסתר [שלו] נותרו רק אפי ועיני השמאלית". אבל, צירוף "תמים" זה נקרא אחרת לגמרי כאשר שבים ובוחנים אותו לאור פעולותיו והגיגיו האמנותיים של קצכן, שניכר בהם בעליל, לפחות כאשר מביטים בהם מן הפרספקטיבה של הבוחן הפסיכולוג, סטייה רגשית ומנטאלית:

קצכן צייר אישה שרגליה קצוצות.

הוא משך שערה אחת כלפי מעלה וסלסל בה עד קצה הגיליון.

אחר הביט באישה וחשב שמראה פניה מפחיד מעט

אבל אותו, את קצכן, אין היא מפחידה כלל,

אלא שאין לדעת אם לא תפחיד את מי שלא צייר אותה.⁴⁷

הסטייה, או ליתר דיוק מה שנתפס כסטייה מנקודת המוצא של מי שמייצג כאן את ה־common sense, הבוחן הפסיכולוג היושב בבית המשטרה, המשותפת הן לדרך תפיסת העולם של המספר והן לדרך תפיסת העולם של קצכן, היא, אני מבקש לטעון, עמוד התווך של מרקם היחסים בין קצכן למי שברא אותו.

לשון אחרת, מאחורי המספר העד שלנו שאיבד את תעודת הזהות שלו מסתתר הסופר יואל הופמן, שבינו לבין קצכן יש קרבה ביוגרפית גדולה, ומה שחשוב יותר, אחדות גורל של בני אדם שנזרקו לתוך עולם שכל מה שהיה יכול להקנות לו משמעות עבורם חסר – אבד או הפך ל"מיטונימיות ריקות".

ועתה, כל מה שנותר להם, הוא לחזור ולפרק באמצעות מנגנונים של nonsense קלישאות קומונסנסיות העוסקות בשאלות של זהות וקיום, שכול ואיגות, מתוך תקווה דון־קישוטית, הרואית וקומית כאחת, לנצח את הטראומה של האובדן הראשוני ולסיים תהליך של אבל, ובה בעת להנציח את אותה הטראומה, החוזרת ונקשרת לכוח היצירה, וכך לחוות שוב ושוב, באורה מלנכולי, את הפרידה המוקדמת מחיק האם ומחסות הבית הראשון.

*

מכל מה שאמרתי עד כאן עולה, אני מקווה, שהשימוש של הופמן ב־nonsense אינו תחבולה מקומית, אלא מהותית. דה סנט אכזופרי משתמש ב־nonsense כתחבולה טקטית, כשלב ביניים המשרת את מטרתו הסופית, שהיא "הברגתם" של הילדים אל ה־common sense של עולם המבוגרים. אשר להופמן, האנרגיה החתרנית של ה־nonsense היא תחבולה אסטרטגית. הדמויות שלו, הן "היקיות", כגון ברנהרט, והן אלה בעלות "העין השלישית", כגון קצכן, שבות ותוקפות את ה־common sense במטרה למוטטו. הן מזוהות עם הרוח החתרנית של ה־nonsense, ולכן, כפי שסטוארט⁴⁸ קובעת, הן נתפסות כפיקטיביות במובן העמוק של הצירוף הזה; כמי שאינן יכולות להתממש בעולם האמיתי אלא רק ב"ארץ לעולם לא" של השוליים החברתיים.

ה"ארץ לעולם לא" של הדמויות ההופמניות היא עולם הנגד של עולם ה־common sense. בו לא מתקיימת זיקה לוגית ברורה מאליה בין צורה ומשמעות. העובדה שהדמויות ההופמניות שייכות, רובן ככולן, לשוליים החברתיים – תושבים לא רצויים בארצם, פליטים בארץ זרה, הוגי דעות סהרוריים, ילדים שאובדים בסבך התופעות, משוגעים – מצידית אותם, שוב, כפי שסטוארט⁴⁹ ציינה, בארגו של כלי nonsense המאפשר להם לחשוף את הסדקים, החריקות, הניסיונות לאחו עיניים וכו', שהם על־פי תפיסתו של יוצרן, הבסיס לאותה זיקה לוגית ברורה מאליה לכאורה בין צורה לבין משמעות.

את עיקר אונן ומרצן משקיעות הדמויות הדון־קישוטיות של הופמן בניסיון לפתור שתי שאלות ספינס. האחת היא שאלה אפיסטמית, זהותית, פסיכולוגית, מערבית מודרנית מעצם

48 ראו: הערה 18.

49 שם, שם.

טיבה: מי אני, מה תעודת הזהות שלי, מי הם הוריי וכל כיוצא בכך. השאלה השנייה שהם שואלים היא שאלה אונטולוגית, פוסט-מודרנית מעצם טיבה; שאלה שיש לה שורשים עמוקים בעיקר (אם כי לא רק) במסורות מזרחיות אסייתיות: האם אני (בכלל) קיים.

אלה הן שתי שאלות המייצגות שתי מסורות שונות שיש ביניהן יחסים מתוחים. השאלה האפיסטמית, מי אני, עומדת בסימן תפיסת ה"אני" כביטוייה במסורת המערבית המודרנית. לעומתה, השאלה האם אני בכלל קיים עומדת בסימן תפיסת ה"אין-אני", כביטוייה במסורות מזרח אסייתיות ובפוסט-מודרניזם.⁵⁰

ואולם, וזה העיקר לענייננו כאן, שתי השאלות הגדולות הללו כאחת יונקות, על פי הבנתי את כל הקורפוס האמנותי של יואל הופמן, מאותה טראומה מוקדמת – היתמות; חוויה שכוננה מול עיניו של הופמן הילד עולם שממנו נחמס בפתאומיות חיק האם, מרחב הקיום שהיה עבורו ציר העולם, axis mundi.

אמנם, כפי שכבר ציינתי, הדמויות של הופמן אינן מצליחות לפתור את שאלות הספינקס שלהן, ואולם באמצעות פרקטיקת ה-nonsense שלהן מצליח יוצרן להשיג שתי מטרות אסטרטגיות. ראשית, באמצעות תהליך הפירוק הנונסנסי מצליח הופמן, כמאמרו של מריטן, לגעת באש בכפפות של היגיון, או ליתר דיוק בכפפות של אי-היגיון. הפרקטיקה הזאת משקפת עולם שיש לו שני צדדים. מצד אחד, זהו עולם פוסט-טראומטי, נטול משמעות לוגית, nonsense, או המתקיים מכוון של קישורי משמעות אקראיים ולא יציבים. מצד שני, זהו עולם מלא פאתוס, חסד ונשגבות, וזאת דווקא בגלל שהוא איבד את המשמעות הלוגית שלו; עולם שבו סובבות דמויות הרואיות ומגוחכות בניסיונותיהן להבין את מה שאינו ניתן להבנה; "יתומים טוטליים" שאנו חשים דחף לאמץ אותם.

ה.

כאמור, את עולמו הפיוטי של יואל הופמן אפשר לתאר כזירת התמודדות אסתטית רב-ממדית עם שתי טראומות אובדן. אחת, שבה התמקדתי עד כה, היא מותה של אימו כשהיה ילד רך בשנים. השנייה, שבה אתמקד עכשיו, היא אפליית היהודים, ההתנכלות להם והרצח השיטתי שלהם על ידי הנאצים ושלוחיהם. לטראומה הזו יש, כפי שציינתי בתחילת דבריי, שני ביטויים בולטים. הראשון, שבו כבר דנתי, אם כי באורח חלקי בלבד, עיקרו חוויות של אובדן, נטישה ודיס-אוריינטציה שאותן חוות רבות מדמויותיו ה"יקיות" המהגרות של הופמן,

50 וראו: Brian McHale (הערה 2), עמ' 3-25. וראו גם, בהקשר של הסיפורת הישראלית: דוד גורביץ', פוסטמודרניזם, תרבות וספרות בסוף המאה ה-20, מה? דע!, תל-אביב 1997, עמ' 103-130, עמ' 262-286; חנה הרציג, הקול האומר אני (הערה 3), עמ' 305-342; ענת ויסמן, "אף מילה על 'כריסטוס של דגים'" (הערה 11); אברהם בלבן, גל אחר בסיפורת העברית, סיפורת עברית פוסטמודרנית, ירושלים 1995, עמ' 30-82.

שהגיעו ל"לבנט" באמצע שנות השלושים של המאה העשרים. הביטוי הבולט השני של תקופת השואה בכתבי הופמן – המופיע תדיר יחד עם הביטוי הראשון, ושניהם מותכים בביטויים של טראומת היתמות – משתקף בעיצוב של העולם הבדיוני כמקום שיש לו פרצוף יאנוס. מצד אחד הוא נראה כמו אחרי מבול: כאוטי לחלוטין. מצד שני נראה ששולטים בו חוקים מכאניסטיים א-פרסונליים מדוקדקים.

זהו עולם מדכא, נטול ניצוץ של חרות אמיתית. הדמויות הסובכות בו נפעלות על-פי איזה גזר דין עלום תכלית. אלו הן דמויות אנושיות ומלבכות מאוד, מה שמחריף ומקצין ומעצים את רושם האכזריות של המכות הניחתות עליהן.

ואולם, יחד עם זאת, וכאילו באופן פרדוקסלי, הטקסט ההופמני מעורר גם בהקשר הזה פרצי שגב וחסד עזים. האפקט הפרדוקסאלי לכאורה הזה נוצר בהקשר של גורלם של היהודים בשואה באורח דומה מאוד לאפקט המקביל שנוצר, כפי שניסיתי להראות קודם, בהקשר של היתמות והפליטות.

שם וכאן משתמש המחבר בפרקטיקה של הצגת התנהגות הנראית כחסרת כל היגיון, או כמייצגת היגיון ביזארי לגמרי, על רקע הקשר המבהיר את משמעותה.

ממימוש הפרקטיקה הזאת מתברר לנו שמה שנראה כחסר משמעות, senseless, במישור אחד, משקף היגיון ברור וצלול כבדולח במישור אחר.

דוגמה מרשימה למהלך האמנותי-ההגותי הזה עולה ממימוש הוראות הקריאה הכלולות בקטע הבא, מתוך הנובלה "ספר יוסף", הכלולה בקובץ הסיפורים הנושא את אותו השם.⁵¹ זהו קטע השיא הדרמטי מאוד של סיפור המעשה:

אלף תשע מאות שלושים ושמונה. תשעה בנובמבר

יוסף זילברמן תופר. מזמור לדוד יהוה רועי לא אחסר. בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות, תופר הוא, ינהלני, נפשי, הוא תופר, ישובב ינחני במעגלי צדק למען שמו.

שני אלים צהובי שיער וכחולי עיניים חוצים זה את דרכו של זה בשביל שמימי. "גוֹטן טַג" "גוֹטן טַג". האחד מעט קירח, השני עב כרס. "וזהוֹן־ן?"

"אַרְבֵּיט", "אַרְבֵּיט", היום יש לפרוש זכוכית קריסטאל משובחה מעל בִּירֶן, רֵינֶנוס, זְאוּאַרְלַנד הונסריק, שוֹרְצֶנוֹלד וכו' שישתקפו כפילנו הקטנים מפִּילֶן וּמְדֶרְזֶן משֶׁטְטִין ומֶמְבּוּרְג פּדוּחוֹת-פּדוּחוֹת, מֶפְּנֶקְפּוּרְט ומֶמְנֶהִים מְבֶרְלִין ומֶהֶנוּבֶר פּדוּחוֹת-פּדוּחוֹת, וגם ממינכן.

יוסף זיברמן תופר. גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירע רע כי אתה, הוא תופר, עמדי. שבטך ומשענתך, תופר הוא, המה ינחמוני.

"ליישר קצת פה" "ליישר קצת שם". בדיוק בזמן. בין הפֶּטְרֶלְנד לשמים הקדומים חוצץ עכשיו רקיע שהורכב מזכוכית קריסטאל משובחה. ובינתיים, עד שיעלה השחר, זְאוּאַרְקְאוּט אבק כוכבים, נקניקיות שביל חלב וכוס בירה מחבית גלאקסית.

51 יואל הופמן, ספר יוסף (הערה 24), עמ' 51-122.

”פרוסט!”

יוסף זילברמן תופר. תערוך לפני שולחן, תופר הוא, נגד צוררי. דישנת בשמן ראשי, הוא תופר, כוסי רוויה.

הצליח. הקריסטאל כבר מאדים. בייחוד בקטע שמעל ברלין. ראו, גם דרזון ומינכן משתקפים. הו, החגיגה! רק לאלים בהירי שיער יש כזאת אסתטיקה. זיקוקים ועשן, זכוכית, קולות אדם, עכשיו הפרק הראשון של הסימפוניה. איזו הרמוניה! יוסף זילברמן תופר. אך טוב וחסד, הוא תופר, ירדפוני כל חיי. נשכתי בבית יהוה, תופר הוא, לאורך ימים...

זיגפריד הניף את האלה והכה מכה אחת בראשו של יינגלה. מעוצמת המכה נתקערה גולגלתו ושבר עצם חד כסכין ביתר את מוחו של יינגלה במקום שבו שוכנים החלומות. וכשראה יוסף שדם ראשו של יינגלה ניגר על פניו, נשבר ליבו. והשאר, הלא הוא כתוב בדברי הימים, שיוסף נותר לבדו למעלה ואמר: ”מייך גוט מייך גוט פֶאררוס הוסטו מיך פֶארלוזן” ומת.

— זיגפריד הניף את האלה בשנייה והכה את יוסף מכה אחת על לוח החזה. ומעוצמת המכה הזאת נתרסק גם לב הבשר של יוסף. ”נָה”, חשב זיגפריד, ”אני כבר די טוב במקל”.⁵²

הדוגמה הראשונה ל-nonsense שנזקקתי לה הייתה, כזכור, תשובתו של לורל להרדי, לאחר שהוא לוגם את כל כוס המשקה שהייתה מיועדת לשניהם. טענתי שמה שנראה כתגובה טיפשית מוחלטת של לורל, נתפס אחרת לגמרי כשלוקחים בחשבון את ה-consense העובדה שמדובר בשני בני אדם נחמדים מיסודם המשנים את עורם בגלל הנסיבות הסוציו-אידיאולוגיות שהם קלועים בתוכן: אותה מערכת דרווינסטית-ספנסרית ששלטה בחברה האמריקנית דאז, וניסתה להציג את הפערים המעמדיים כלכליים כחוק טבע.

ה-consense חושף גם היגיון שמעבר למעשה האי-גיוני בעליל של השלכת הקרפיון לים בכריסטוס של הדגים. המעשה, הטיפשי מבחינת ה-common knowledge וה-common sense, נתפס אחרת לגמרי, כשלוקחים בחשבון שמדובר במעשה של אדם שנמצא הרחק מחוץ ל”מים הטריטוריאליים” שלו.

הנמקה מוזרה לפעולה, שיש בה ממד ברור של nonsense, חותמת את הקטע המחריד שלפנינו. המסקנה שמסיק זיגפריד מהרצח שהוא מבצע, או ליתר דיוק מהרצח הכפול של יינגלה ושל יוסף — ”נָה”, חשב זיגפריד, ”אני כבר די טוב במקל” — היא לא בדיוק המחשבה הראשונה שהייתה עולה בראשו של כל אדם. אמנם זיגפריד, צריך לשים לב, לא נכשל, כמו לורל, הדודה מגדה והדוד הרברט ב-common knowledge. נהפוך הוא. קשה להתווכח, לאור התוצאות החד-משמעיות, עם העובדה(?) שהוא ממש ”כבר די טוב במקל”. הכישלון שלו הוא, כמובן, במישור המוסרי. הוא חסר common moral.

אבל, וכאן נכנס לפעולה ה־consense. מה שמעניין את המחבר זה לא זיגפריד כשהוא לעצמו. זיגפריד, כמוהו – אם כי להבדיל – כלורל, הדודה מגדה והדוד הרברט, הוא רק גילום אמנותי חד־פעמי למצב העולם בעיני הופמן.

זהו עולם שבו, כפי שעולה ממבנה הסירוגין הבולט של הקטע – יינגלה ויוסף מזה, המתוזמנים לפגוש את זיגפריד מזה⁵³ – שולט חוק מכני אימפרסונאלי.

החוק הזה, ואפשר לומר החוק והסדר השרירותיים המטורפים האלה, מתיישבים יפה עם הכפילות הסימטרית בין האלים הטוטוניים שרק ממלאים פקודות – "היום יש לפרוש זכוכית קריסטאל משובחה מעל..." , עושים עבודה, "אַרְבֵּייט" "אַרְבֵּייט" – לבין הנער הנאצי, זיגפריד, ששמו כשם הגיבור של הניבולגן, נציג אלה שאותם מכנים שני האלים צהובי השיער וכחולי העיניים "כפילנו הקטנים", שאף הוא עושה את "מלאכתו" בעילות ראויה לציון.

אבל, וזו נקודה מכרעת ביחס לתפיסת העולם של הופמן, החוק המכאני־נאצי, שהוא השתקפות גרוטסקית, מצחיקה מבחילה של המיתוס הטוטוני ("ליישר קצת פה, ליישר קצת שם". בדיוק בזמן. בין הפֶּטְרֶלְנֶד [ארץ האבות] לשמים הקדומים חוצץ עכשיו רקיע שהורכב מזכוכית קריסטאל משובחה. ובינתיים, עד שיעלה השחר, זְאוּאָרְקְרְאוּט אבק כוכבים, נקניקיות שביל חלב וכוס בירה מחבית גלאקסית. "פרוסט!" [לחיים]) מתבצע על כל פרטיו ודקדוקיו, משום שהעולם ריק מהאלוהים המונותאיסטי, או ליתר דיוק, מהאלוהים היהודי־נוצרי שתורתו מיוסדת על עקרונות הפוכים מאלה של אלילי הואלהאלה ואושוויץ. זה עולם שכבר אין בו מקום למה שש' גיורא שוהם⁵⁴ כינה "תסמונת העקידה"; כלומר, תהליך שהמתבגר עובר "באמצעות מעין גירוש־שיש־עימו־הקרבה ממתירנות המשפחה (שבה, על פי הדקורום הפאגאני, שאומץ על ידי הנאצים, התבצע הכול בחוסר־מעצורים, י"ש) אל מסכת מסייגת של חוקים ועיקרי מוסר"⁵⁵. ואולם, באותה דרך פרדוקסאלית שעליה כבר הצבעתי קודם בקשר לחוויות היתמות והפליטות, דווקא ההעדר הבולט של האלוהים המונותאיסטי – המובע פה באמצעות הטקסט ההיברידי של יוסף היהודי, המשמיע את פנייתו־טרונייתו של ישוע לאלוהיו בידישי: "מֵיין גוט מֵיין גוט פֶּאָרוּס הוּסְטוּ מִיך פֶּאַרלוּזן" – מעורר פרצי שגב וחסד עזים כל־כך.

53 על קיומו של התזמון הרצחני הזה מתבשר הקורא כבר בפסקת בפתחה לסיפור, הסובבת כולה סביב שאלת הזימוניות הפאטאלית של נציגי שני הצדדים. הנה כך: "הָר זִילְבְּרֶמֶן, היום כולם תופרים בוינגר", אמר הסוכן של זינגר והסיר את מגבעתו. ובמרחק כמה רחובות משם, בְּפֶרִידְרִיכְשְׂטֶן־אָסֶה, הביט זיגפריד שטופף ברגליו [...] "נְה!" חשב זיגפריד. ואפשר להשאיר את הסיפור שם, באותו רגע, בברלין של אלף תשע מאות שלושים ושתים. שהסוכן יחבוש שנית את מגבעתו ויאמר מה שיאמר ויסיר אותה שוב ויניח אותה עוד פעם על שולחן החייטים ויטול את המגבעת בשלישית ויאמר מה שאמר וחוזר חלילה. וגם זיגפריד שטופף יביט ברגליו [...] ואילו נשאר הדברים כך, היה יוסף זילברמן תופר את מכנסיו של פקיד בית־המשפט הָר וְרָמוּס עד היום. אבל יוסף זילברמן השלים את מכנסיו של הָר וְרָמוּס [...] והדברים נתגלגלו עד שאירע מה שאירע באלף תשע מאות שלושים ושמונה". ספר יוסף, ללא תאריך (1987), עמ' 53.

54 שלמה גיורא שוהם, אנטישמיות: ואלהאלה, גלגלתא ואושוויץ, תל־אביב 1992.

55 שם, עמ' 30.

עוד זאת, אין לי ספק שיואל הופמן מודע לאופן שבו הוא עושה שימוש בפרקטיקת ה־nonsense ביצירתו. עיסוקו רב השנים בפילוסופיה המערבית ובפילוסופיה של המזרח הרחוק, ותרגומיו עתירי המוניטין לכתבים הגותיים ושירה ופרוזה מסינית ומיפנית⁵⁶ חידרו עד דק את עפרונו הספרותי. על כך מעידות גם הבחירות הקפדניות שלו בתצלומים המעטרים את ספריו. לדוגמה, התצלום הבלתי נשכח, שאותו בחר לשים בחזיתו של ספר יוסף:



ילדים עיוורים. צילום: אוגוסט סאנדר

56 קולות האדמה, קטעים נבחרים מכתביו של החכם צ'ואנג־טסה, תרגום מסינית עם הערות ופירושים יואל הופמן, גבעתיים 1977; לאן נעלמו הקולות?, סיפורי זן ושירי הייקו, תרגום מסינית ויפנית, מבוא ופירושים מאת יואל הופמן, גבעתיים 1980; אומרי שיר על סף המוות, מבחר שירים יפניים ומסת מבוא, ליקט יואל הופמן, גבעתיים 1985; ספר הזן של ג'ושו (*Radical Zen*), תרגום מסינית לאנגלית, עריכה ומבוא מאת יואל הופמן, תרגום מאנגלית לעברית דרור בורשטיין, תל־אביב 2007; קול היד האחת (*The Sound of One Hand*), תרגום מיפנית לאנגלית והערות: יואל הופמן, תרגום מאנגלית לעברית: דרור בורשטיין, ירושלים 2011.

בתצלום, שבוצע באמצע שנות השלושים בגרמניה, פרי מצלמתו של הצלם הנודע אוגוסט סאנדר, שצילום נוסף שלו מופיע על חזיתו של הספר ברנהרט, נראים שני ילדים. בת ובן. הבת, שהיא כנראה מבוגרת מהבן במעט, אווזת בידה הימנית את ידו השמאלית, ובידה הימנית היא מסמנת גובה מסוים, שעד אליו, בערך, היא מסבירה לילד, מגיע גובהו של הדבר שאודותיו היא מדברת.

עד כאן, הכול בסדר. ה"בעיה" היא ששני הילדים בתצלום הם עיוורים. לפנינו אפוא עוד סצנת nonsense. שהרי מה יותר אי-גיוני מאשר להראות לילד עיוור בתנועת יד מה גובהו של דבר מסוים. האי-גיון כאן בולט במיוחד משום שמי שעושה את הפעולה ה"נואלת" הזאת הוא עיוור בעצמו.

ואולם, כמובן, לא תחושה של איווולת עולה מהתצלום הזה אלא של צער עמוק, רחמים וחסד. וזאת דווקא בשל ה-nonsense, המאפשר להופמן לחשוף, בגלל המנגנון החתרני, המתעב common sense, שהוא בסיס הדנ"א של ה-nonsense, שמופעל ברוב עוצמה בשל consense: תצלום של ילדים חסרי ישע בשנות השלושים על גבי ספר ששני הסיפורים המרכזיים בו עוסקים בילד יתום, בנם של פליטים "תלושים" ובאב וילד שנרצחים כליל הברולח.

עיון סוציו-פרגמאטי בשיר ערבי-יהודי על הפרעות ביהודי תאפילאלת בימי מולאי יזיד (1790-1792)

יוסף שיטריט
אוניברסיטת חיפה

1. מקומו של השיר מתאפילאלת בכלל התיעוד על פרעות מולאי יזיד

ימי שלטונו של הסולטאן מולאי יזיד (אפריל 1790 – פברואר 1792) ייזכרו לדיראון עולם בתולדות יהודי מרוקו בגלל הפרעות שגזר על הקהילות השונות מיד עם עלותו לשלטון, ובמיוחד על הקהילות העירוניות שבממלכתו. מעשי זוועה אלה כללו מקרי רצח של עשירים ונכבדי קהילות ושל אנשים מן השורה; פעולות סחטנות, שוד וביזה; חיוב בסכומים עצומים כמס חסות; גירוש מן הבתים ומן הרבעים היהודיים (ה'מלאח') והשארת המגורשים תחת כיפת השמים; אינוס בחורות ונשים וחטיפת אחדות מהן; הרס בתים מן היסוד לאיתור אוצרות שהוסתרו; הרס בתי כנסת והפיכתם לפעמים למסגדים; הרס בתי קברות והשלכת עצמות המתים, ועוד. אם כי הפרעות המאורגנות התקיימו בחודשים הראשונים בלבד למלכותו של יזיד, עד לקיץ 1790, הייתה תקופת שלטונו כולה מסכת רצופה של סבל נורא ושל חיים תחת טרור מתמיד, תוך פחד מהלשנות לשלטונות, שדינן היה לרוב מוות והחרמת ההון המשפחתי. במכנאס ובפאס נמשכו ההתעללויות ביהודים עד למותו של 'המלך המזיד'. לולא נהרג לפתע בחודש ה-22 למלכותו בקרב שניהל ליד מראכש נגד צבא אחיו מולאי האשם ובני בריתו שמרדו נגדו, אין לדעת באילו תנאים הייתה יהדות מרוקו ממשיכה להתקיים.

מניין נבעו כל מעשי הרשעות והנבלה הללו שכמעט והמיטו שואה על הקהילות השונות? הסולטאן כיוון את מעשי הזוועה שלו נגד הקהילות כדי להתנקם בעשירים היהודים ששירתו את אביו הסולטאן סידי מוחמד בן עבד אללה (מלך בשנים 1757-1790), משום שסירבו להלוות לו כספים שהיה זקוק להם בימי מרדו נגד אביו, סירוב שנבע למצער מאימת תגובתו של זה. הוא גם נטר להם טינה על כך שהביאו את דיבתו רעה בפני אביו על מעשי הנבלה שעשה בכמה מבנות ישראל לאחר שחטף אותן ודרש מהן להמיר את דתן כדי שיהיה לו נוח לעשות בהן כרצונו. אביו אילץ אותו להחזיר את החטופות למשפחותיהן. את טינתו העביר מולאי יזיד לכלל היהודים באשר הם, וטיפח אותה לכדי שנאה תהומית ומבעיתה. אולם יש לציין כי מעשי ההפקרות והזימה שלו והשיטות האכזריות שהפעיל לא נגעו ליהודים בלבד

אלא כווננו גם נגד כל נתיניו, ובמיוחד נגד אלה שחשב אותם לאויביו, היינו כל בכירי הממשל והצבא המוסלמים ששירתו תחת אביו, היו סגולותיהם וכישוריהם אשר היו. לאחר שעלה לשלטון לא שם מולאי זיד גבולות לרגשי הנקם שלו ונתן דרור להפרעתו הנפשית. כך נהרג בימי שלטונו הקצרים מאות, ואולי אלפים, מבין נתיניו, לעתים לעיניו ולעתים הרג אותם אף כמו ידיו, לבד מן האלפים הרבים שנהרגו במלחמות התכופות שניהל נגד אחיו שמרדו בו וביקשו למלוך תחתיו. לא לחינם יצא שמו בקרב האירופים שתיעדו את קורותיו המזוויעות כמלך צמא דם, ובקרב רבני מרוקו כ'מלך המזיד'.

מאורעות הדמים ומעשי העריצות של מולאי זיד היו מן החמורים בתולדות מרוקו. הם זכו לתיעוד בידי רבנים,¹ בידי משוררים עבריים וערכיים-יהודיים מקהילות שונות,² בידי כותבי כרוניקות מוסלמים³ ובידי קונסולים⁴ ונוסעים אירופאים⁵ שהיו עדים להתרחשויות או שמעו עליהן מיד אחרי היקרותן.⁶

1 ראו במיוחד: "זכרון לבני ישראל" לר' יהודה בן-עטר, בתוך ר' דוד עובדיה (עורך), פאס וחכמיה, כרך א', ירושלים תשל"ט, עמ' 63-76. ראו שם גם עמ' 16-18 וכן עמ' 97-99 בגרסה הצרפתית המצורפת. ראו כרוניקה חדשה בהמשך.

2 ראו: יוסף שיטריט, השירה הערבית-יהודית שבכתב בצפון-אפריקה; עיונים פואטיים, לשוניים ותרבותיים, ירושלים 1994, עמ' 217-220 (שיר קה); הנ"ל, פיוט ושירה ביהדות מרוקו; אסופת מחקרים על שירים ועל משוררים, ירושלים 1999, עמ' 38-40, 49-53, 230-274; הנ"ל, "שני שירי מטרוז על פרעות מולאי זיד ביהודי מרוקו (1790-1792)", בתוך: בין עבר לערב; ספר היובל לכבוד פרופ' אמנון שילוח, ד, חיפה 2008, עמ' 126-158; ראו גם: David Kaufmann, "Une élogie de David Ibn Housein [!] sur les souffrances des Juifs au Maroc en 1790", *Revue des Etudes Juives* 37, 1898, pp.120-126.

3 ראו למשל: Octave Victor Houdas, *Le Maroc de 1631 a 1812, extrait de l'ouvrage intitulé Ettordjeman elmo'arib 'an douel elmachriq ou'Imaghrib, de Aboulqasem ben Ahmed* Daniel J. Ezziani, Amsterdam 1969, עמ' 157-169, או גם המקורות המובאים אצל שרוטר, Daniel J. Schroeter, *The Sultan's Jew: Morocco and the Sephardi World*, Stanford, California, 2002 בהערות שבעמ' 26-31, כמו אחמד אל-עמרי (עורך), מוחמד אל-צ'ועייף, תאריך אל-צ'ועייף, רבאט 1986 (בערבית).

4 ראו למשל: Agrel, *Neue Reise nach Marokos*, Nurenberg 1798; Stillman, "Two Accounts of the Persecution of the Jews of Tetuan in 1790", *Michael* 5 (1978), pp. 130-142, 1978, David Corcos, "Trois documents inédits sur les relations judéo-musulmanes dans le vieux Maroc", *Michael* 5 (1978), pp. 79-81, קורקוס 1976. במרוקו, ירושלים 1976.

5 ראו למשל: William Lempriere, *A Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogadore, Santa Cruz Tarudant; and Thence over Mount Atlas to Morocco*, Philadelphia 1794 עמ' 465-467; פוטוקי, Jean Potoki, *Voyage dans l'Empire du Maroc*, Paris 1997 [Varsovie 1792] עמ' 126-129 (אצל פנטון וליטמן, Paul B. Fenton et David G. Littman, *L'exil au Maghreb. La condition juive sous l'Islam: 1148-1912*, Paris 2011, עמ' 214-212).

6 ראו גם את תיאור המאורעות אצל חיים זאב הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, כרך ב, ירושלים 1965, עמ' 295-301; יעקב מ' טולידאנו, נר המערב הוא תולדות ישראל במרוקו, הדפסה

הפרעות ביהודים מצאו הד ניכר בחיבורו של שמואל רומאנילי (1757-1814), חסיד תנועת ההשכלה מאיטליה. הוא שהה במרוקו בשנים 1786-1791, הכיר מקרוב אחדות מן הדמויות היהודיות שהוצאו להורג וחי בקהילות שנפגעו קשות בפרעות.⁷ להשלמת התיעוד הידוע זה מכבר בעברית אני מביא כאן קטע כרוניקה שלא התפרסם עד כה, וכן קטעים הנוגעים לפגיעות ביהודים והלקוחים מספרו של מומר נוצרי שהיה עד להתרחשויות. הכרוניקה חוברת בידי ר' חביב בן יוסף טולדנו ממכנאס שחוה את אימי המאורעות ושתיעד את הזוועות מיד אחרי התרחשותן, היינו עוד בימי שלטונו של מולאי זייד. כך, שכן הוא מפנה אליו דברים במבע הלואי 'ירום הודו', המשמש כאשר מדברים על שליטים בעודם בחיים.⁸ הטקסט מופיע בכ"י מס' 5471 שבמכון בן-צבי, דף 85א:

הה ליום המר והנמהר, יום חשך ואפילה אשר לא ראו אבותינו ואבות אבותינו, יום ג' בשבת לניסן ש' נת"ק לפ"ק [=שנת תק"ן, היינו 1790], באה שמועה לכאן העירה מכנאס יע"א [=יכוננה עליון, אמן], שמת סין[דין] מוחמד בן עבדלא; וכשמענו זאת, אחזתנו רעדה וצירי יולדה עד כמעט אשר פחזה נשמתינו ממנו ונדנו כאשר ינוד הקנה במדינת הגויים. ונתערבבו שם ט"ו ימים עד יום ד' בשבת פסח ב' באה אגרת ליר"ה [=לירום הודו, היינו הסולטאן (!) להאלודייה [=האודאיא, שבט ערבי שסיפק חיילים לצבא המלך] שיכנסו לאלמלא ויבזו את שללנו; ושללו אותנו והוליכו את כל מחמדינו והיו מפשיטים מלבושינו מעלינו ונשארנו ערומים יחיפים, אנשים ונשים וטף. ומשמם נסענו להאלמדינה [=הרובע המוסלמי] וקצת ממנו נדו להאלודייה [=מחנה הצבא], והיינו שם לחורב ביום ולקרח בלילה, ונתקיים בנו מ"ש [=מה שכתוב]: 'לא ראו איש את אחיו' [שמות י כ"ג]; ונוסף על זה, שהיינו עטופים ברעב והיו הקטנים צועקים ללחם ואין פורש להם. ונשארנו שם מטולטלים עד יום א' ערב חג השבועות אשר בא יר"ה [=ירום הודו] מעיר תיטוואן

שנייה צמודה לספר קהילת יעקב מאת ר"י משאש, ירושלים תשל"ג (הדפסה ראשונה ירושלים 1911), עמ' רכט-רין; אליעזר בשן, ממזרח שמש עד מבואו, לוד 1996, עמ' 211-262 ועל פי המפתח; שרוטר (הערה 3), עמ' 26-31. באחרונה ריכזו פאול פנטון ודוד ליטמן קטעים נרחבים מן התיעוד המגוון שהיה ידוע להם בחיבור שהקדישו לחיי היהודים בצל האסלאם באלג'יריה ובמרוקו תוך תרגום הטקסטים השונים לצרפתית. ראו: פנטון וליטמן (הערה 5), עמ' 207-242.

7 ראו: שמואל רומאנילי, משא בערב, בתוך: חיים שירמן (מהדיר), שמואל רומאנילי – כתבים נבחרים, ירושלים 1968, עמ' 144-21; הנ"ל, S. Romanelli, *Travail in an Arab Land*, translated from the Hebrew with an introduction and notes by Yedida K. Stillman and Norman A. Stillman, Tuscaloosa and London, 1989.

8 על הפרעות במכנאס ראו גם את שירי הרבים של ר' שלמה חלואה (שיטריט, פיוט ושירה ביהדות מרוקו, [הערה 2], עמ' 38-40, 230-274, וכן את שירו הארוך של ר' דוד חסין (קאופמן, "Une élogie" [לעיל, הערה 2]). ר' דוד בן אהרן חסין נפטר באביב 1792, שבועות מעטים לאחר מותו של מולאי זייד. אם כך הוא כתב את קינתו לפני כן, ולא ב-1795 כפי שרשום אצל פנטון וליטמן, *L'exil au Maghreb* (הערה 5), עמ' 233. ראו קינות שכתב ר' שלמה חלואה לרגל פטירתו של ר' דוד חסין אצל שיטריט, פיוט ושירה ביהדות מרוקו (הערה 2), עמ' 227-230.

והכניסנו להאלמלח ומצאנו אותו חרב מאין אדם ומאין בהמה, כי הרסו גם פרצו כל מחמדנו; כי בעונותינו הרבים היו פריצי בני עמינו מראים להם כל מחבואינו אשר צפנו בהם את מחמדנו, ולא נשאר בלתי אם גוייתנו ואדמתנו. ובאה שמועה שהעירה תיטוואן יע"א [=יכוננה עליון, אמן] גם כן שללו אותם ובזזו את כל מחמדם, וגם כן שללו את העירה לקסאר ולערייאס [=לאראש] יע"א; והעיר פאס יע"א הוציא אותם מהאלמלאח והניחם במקום אחר קורים לו קסבת זאדא. השי"ת [=ה' יתברך] יחשוב לנו כל מה שאירע לנו כפרה על כל עונותינו ויביא לנו משיח צדקנו שיגלה במהרה בימינו בעגל [=במהרה] ובז"ק [=ובזמן קריב]. נאם הקטן חביב בלא"א [=בן לאדוני אבין] כהה"ר [=כבוד הרב הגדול רבין] יוסף טולידנו זלה"ה [=זכרו לחיי העולם הבא].

כן תועדו כאמור מעלליו של מולאי יזיד כלפי נתיניו ומשרתיו בידי מומר גרמני אשר התאסלם במרוקו וזכה כנראה למעמד חשוב בשירות הסולטאן סידי מוחמד וירשו, תחת שמו המוסלמי סיד אדריס. הכותב הכיר מבפנים את התנהלותו של העריץ, את מעשי הזוועה שלו, את מלחמותיו התכופות ואת עוינותו לספרד שנגלו מיד עם עלותו לשלטון. בתקופת שירותו מומר זה שימש כנראה סוכן חשאי של ספרד בחצר הסולטאן. הוא היה מודע למאמצי הספרדים למגר את שלטון אויבם ולעזרה הצבאית שהגישו לאחיו מולאי הישאם ולצבא שתמך בו באזור מראכש; בראש צבא זה עמד עבד אל-רחמן בן נאצר, מנהיג שבטי העבדא ומושל עיר הנמל אספי. ב-1794 הצליח סיד אדריס להימלט ממרוקו וחזר לדתו הקתולית בספרד. הוא חיבר בצרפתית משובשת דו"ח מפורט על שלטונו של מולאי יזיד תחת הכותרת *Abrégé de la vie de Mulei Liezit, empereur de Maroc, écrite [!] par un témoin oculair[e]* שהודפס לראשונה ברומא ב-1794.⁹ מתוך מקור זה אני מביא כאן להדגמה ובתרגום לעברית מספר קטעים הנוגעים ליהודים:

9 פרטים על המחבר ועל זהותו פרסם הסופר Jaques Graberg de Hemso בחיבורו *Précis de la littérature historique du Mogh'rib-el-Aqsa*, Lyon 1820 עמ' 17-18. כך הוא כתב: Sid Edris, renégat allemand, dont le véritable nom était François Ségur, soi-disant ancien capitaine au service de l'Autriche, qui, depuis l'année 1786 jusqu'en 1794, joua un certain rôle à la cour du Maroc. Echappé du pays, il rentra dans l'Eglise catholique à Cadix, et publia, sous la date d'Amsterdam, in-8°, un *Abrégé de la vie de Muley Liezit, ou El Yezid, empereur de Maroc*, écrit par un témoin oculaire. Cette brochure contient, en très mauvais français, des faits assez intéressants et presque toujours avérés du règne de ce despote sanguinaire. J'ai trouvé à Mogadore le manuscrit autographe d'un *Etat de la Cour impériale de Maroc, avec les forces terrestres et maritimes pour l'année 1788*, de ce même renégat qui s'y donne les titres d'*Alcaïd Driss, conseiller privé de S.M.I.* pour les affaires d'Europe, l'histoire et la géographie; et son interprète pour les langues allemande, hollandaise, anglaise, française, espagnole, etc. [...] ב-1797.

א. באותו הזמן ציווה יזיד על חייליו לשרוד את כל יהודי תטואן. הם ביצעו מעשים מבעיתים. החסד הרב שחיות טרף אלה עשו היה לתת למספר בחורות ונשים לברוח כשהן בעירום מלא. הכול נהרס ונשדד. היהודי שטיפל בעיר זו בענייני ספרד נערף ראשו.¹⁰ כך קרה גם ליהודי התוניסאי יעקב עטאל, שריגל למען אנגליה בחצר הסולטאן.¹¹ אילו יעקב זה היה פחות גאה ומנופח, הוא לא היה יודע מעולם את הצרה שבאה עליו: ראשו נתלה על שער העיר בטנג'יר. למעלה מאלף משפחות יהודיות ובהן נשים וילדים נשארו חשופות והתחננו לאלה שהרסו את חייהן שייטנו להן פרוסת לחם בצדקה (עמ' 31).

ב. מולאי יזיד נסע מטנג'יר ללאראש. מיד עם הגיעו הוא סילק את הפחה של העיר וכן את מושל האזור הסמוך; הראשון נאסר בכבלי ברזל על רגליו בלא שניתנה לכך כל סיבה. משם פנה [הסולטאן] למפנאס. היהודים היו שם הקרבנות הראשונים של חמת זעמו. בתייהם נהרסו ונשדדו בידי החיילים הלבנים של [שבט] האוראיה. שניים מחשובי הקהילה נתלו ברגליהם. האחד נפח את נשמתו ביום השביעי והשני ביום התשיעי. כל בנותיהם נאנסו, שבע נפחו את נשמתן תחת התעללות החיילים. כל היהודים גורשו בעירום מבתייהם כמו בתיטואן. זוועה זו לא הייתה כדוגמתה. הסיבה שהביאה את יזיד לתלות את שני היהודים, בן זכרי¹² וחתנו, ברגליהם, היא זו: שתי בנותיו של היהודי שימשו כשעשוע ליזיד כשהיה עדיין נסיך עם שובו בפעם הראשונה מן [העלייה לרגל ל]מכה. הוא אילץ אותן להתאסלם כדי שיוכל להתעמר בהן ביתר חופשיות. האב וחתנו הלכו לנשק את רגלי אביו הסולטאן הזקן ודיווחו לו על האלימות שהייתה מנת חלקן של שתי הבנות. הסולטאן מצא שתלונתם אמת, וציווה על בנו להחזיר את שתי הבנות לאביהן ואפשר להן לחיות לפי הדת שבה נולדו. לבר מזאת הוא גינה בחריפות את בנו על מעשיו, והדבר היה קשה על זה עוד יותר משום שהתלונה הוגשה מפי יהודים. לכן הוא נקם בהם בצורה האכזרית ביותר.¹³ הוא לא הסתפק בכך שהמית באכזריות כזו את האבא והבעל של הבנות האומללות; שתיהן התאסלמו לפני כן מרוב פחד כשהוכרו יזיד כמלך, ובאישורו הן נישאו לבעלים שגם הם התאסלמו, וביניהם אליהו לוי.¹⁴ אלא שהוא גם חטף אותן מבעליהן על אף שהיו בהריון

10 המדובר בשלמה חאסאן, שהיה קונסול משנה של ספרד בתיטואן. ראו: רומאנילי, שמואל רומאנילי (הערה 7), עמ' 135-136. ראו גם: למפרייר (הערה 5), עמ' 465.

11 על המתתם בעניינים קשים של הסוחרים יעקב עטאל ואחיו, שהיו ממוצא תוניסאי, ראו: רומאנילי, שמואל רומאנילי (הערה 7), עמ' 136, ועל מפעליו של יעקב תחת הסולטאן הקודם ראו במפתח העניינים. על מעמדו הרם של יעקב אצל סידי מוחמד ועל דאגתו לאינטרסים של אנגליה בחצר הסולטאן ראו: למפרייר, *Tour from Gibraltar* (הערה 5), עמ' 200-201.

12 המדובר במסעוד בן זכרי.

13 ראו גרסה דומה של האירוע אצל פוטוקי (הערה 5), עמ' 129.

14 על התנהלותו הבעייתית ועל נכלוליו של אליהו לוי, שעסק בסחר בינלאומי והיה קרוב למלכות בזמן שלטונו של סידי מוחמד בן עבד אללה אך סר חנו אצל מולאי יזיד, ראו התייחסויות רבות בחיבורו של שמואל רומאנילי, על פי מפתח העניינים במהדורה העברית והאנגלית. רומאנילי עבד בשירותו של אליהו לוי במשך זמן מה, הכיר אותו מקרוב ועמד על מידותיו הרעות ועל חמדנותו. לאלהו היו שלוש

וציווה לשרוף אותן בחיים עד שהפכו לאפר. היהודי הידוע בגא¹⁵ שהיה האחראי הראשי על האוצר של הסולטאן הזקן בא אל אדוניו החדשים כדי לדווח לו על המצב הכספי של מרוקו, אך זה ציווה מיד לגזור אותו לגזרים ולשרוף אותו. מאושרים היו היהודים עם נשותיהם ובניהם שהצליחו להימלט חיים מידי המתעללים בהם. תוך כדי השוד נרצחו ארבעים ושבעה גברים, נשים וילדים, לבד מעשרים בחורות לערך שנלקחו ולא שמעו עליהן יותר. (עמ' 34-35).

ג. כשהגיע מולאי יזיד לפאס הוא התנהג כלפי היהודים כמו שעשה בתטואן ובמפנאס, ויותר מכך. הוא ציווה לגרש אותם מן הרובע היהודי, כך שלמעלה מאלף ומאתיים משפחות יהודיות נאלצו לחיות בחוסר כול תחת כיפת השמים, עד שריחמו עליהם כמה מוסלמים ונתנו להם במה להקים אוהלים דלים כדי לחסות בצילם. כשלוש מאות ילדים וחמישים נשים נספו עקב המאורעות (עמ' 45-46).¹⁶

בשיר המתפרסם כאן לראשונה מוקדש מקום ניכר לפורענות שבאה על יהודי פאס. המחבר מתאר ומבכה את גורלם המר של בני הקהילה ונכבדיה בלא פחות מתשע מחרוזות (טורים 5א-12ב). במקומות שונים הוא גם מפנה לסבלן של קהילות נוספות כמו לאראש, טיטואן, טנג'יר, אסווירד (מוגאדור) ומראפש, אך את עיקר דבריו הוא מייחד לפרעות שפגעו ביהודי תאפילאלת. בעניין זה השיר שלפנינו הוא, עד כמה שידוע, המסמך היחיד המתעד את אשר עבר על בני קהילה זו. את השיר מצאתי עד כה בגרסה אחת ויחידה בכתב יד של פיוטיים שהועתק כנראה בתחילת המאה ה-19 באזור תאפילאלת ונמצא כיום בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, ומספרו Mic. 4319.¹⁷ השיר רשום בו בדפים 16א-20א, אך חסרות בו מחרוזות ראשונות, שאין לדעת מה מספרן ומה תוכנן. אולם על פי מה שניתן ללמוד מתוך השיר עצמו יש מקום להשערה שמחרוזות אלה אינן רבות ושהן מתייחסות כנראה למאורעות הקשים שקרו במפנאס, שכן קהילה זו אינה מוזכרת כלל ביתר המחרוזות המופיעות בשיר על אף הזוועות שהתרחשו בה.

- נשים, שאחת מהן הייתה ממפנאס, ועל פי עדותו של המחבר הנוצרי כאן, היא הייתה בתו של מסעוד בן זכרי. רומאנילי מביא גם את סיפור הירצחו של אליהו לוי בידי מולאי יזיד על אף שהביע את רצונו להתאסלם ושאכן התאסלם לפני הוצאתו להורג (רומאנילי, שמואל רומאנילי | הערה 7, עמ' 136-137).
- 15 הכוונה לר' מרדכי אשריקי, שהיה בזמנו מגדולי העשירים במרוקו ומראשי קהילת מפנאס. הוא כונה בשם החיבה 'לחזאן בכא' [Bakhal], ולא [Baghal] כפי שרשום פה. על עושרו והדרו תחת שלטונו של סירי מוחמד בן עבד אלה ועל מפלתו תחת שלטון בנו נכתב שיר ערבי-יהודי מיוחד משולב עם שיר עברי, שפרסמתי אותם בתוך שיטריט, השירה הערבית-יהודית שבכתב (הערה 2), עמ' 217-220 (שיר קה). ראו עליו גם ביתר המקורות המצוינים בהערה 6 לעיל, וכן אצל רומאנילי, *Travail in an Arab Land* (הערה 7), עמ' 138, שמתאר את הירצחו כמות קדושים.
- 16 על המאורעות בפאס ראו את המקורות המצוינים בהערה 6 לעיל, ובמיוחד 'זכרון לבני ישראל' לר' יהודה בן עטר (עובריה, פאס וחכמיה | הערה 1). ראו גם בהמשך.
- 17 אני מודה כאן למנהלי הספרייה של בית המדרש שנתנו לי אישור לצלם ולפרסם את השיר.

מטרתי בפרסום השיר היא לא רק להוסיף מסמך בלתי ידוע, לבד מן הכרוניקה והעדויות דלעיל, לרשימת הכתבים הרבים שהתפרסמו באחרונה או זה מכבר, בשפות שונות, על פרעות מולאי יזיד ביהודי מרוקו, אלא גם לההדיר אותו ולפרשו על פי השיטה שהשתמשתי בה בעבודותיי השונות שהוקדשו לכתביהם וללשוניותיהם של יהודי צפון אפריקה. בלב שיטת הניתוח עומד העיקרון שאין לחקור את המבנים הלשוניים של כל טקסט שהוא בנייתו מן המרחבים הרפרנציאליים שהוא בונה ומפנה אליהם ומן המרחבים האידיאולוגיים והתרבותיים העוטפים אותו, המכוננים אותו והמאפשרים את קיומו בחברה שבה נוצר ובחברות אחרות שאימצו אותו. בכלשנות המודרנית לאסכולותיה השונות, ובמיוחד בזרמים הגנרטיביים-מבניים שבה, נעשו עד כה מאמצים כבירים כדי להדגיש ולהבליט את הממד העצמאי של המבנים הלשוניים בשפות הפרטיות ובלשון בכלל ביחס למשמעות ולמשמעויות השונות הנבנות בשיח ובטקסטים. נוצרת על ידי כך משמעות וירטואלית, מדומה, המנותקת כביכול מכל הקשר מוגדר, אך תוצאה זו היא למעשה מדומה, שכן אין אפשרות לנתק בין המשמעויות הנקבעות בדרך זו לבין המשמעויות האצורות במוחם של החוקרים ושל הדוברים והצמודות לזכרי שיח וטקסטים שהם נושאים ומפעילים אותם ביודעין ובלא יודעין. טענתי היא, אם כך, שבכל אירוע שיח ובכל טקסט אין המשמעויות יוצאות במישרין או כאילור-מאליהן מתוך המילים החיצוניות-כביכול שהדובר השתמש בהן. למעשה, ובאופן עיקרי, הכוונות של בני השיח ושל המחברים, וכן התכנים המגוונים שהם מעוניינים להעביר דרכן לבני שיחם ולקוראים או לשומעים, הם אלה הקובעים תחילה ובמידה מכרעת את המבנים הלשוניים שהם משתמשים בהם. כוונות אלה הן שמנחות את הדוברים להשתמש במילים המופיעות באירוע השיח או בטקסט, בכפוף בוודאי לידע הלשוני שלהם. בכל שיח ובכל טקסט המשמעות בכלל והמשמעויות המכוונות בפרט קודמות אם כן בשכלו של הדובר (או הכותב) למבנים הלשוניים שהוא בוחר ביודעין ובלא יודעין להשתמש בהם, ומנחות אותו במימושיו הלשוניים השונים בהתאם לידע הלשוני והטקסטואלי שלו.¹⁸

18 על השיטה הסוציו-פרגמאטית ועקרוניתיה ראו: יוסף שיטרית, "עיון חברתי-פרגמטי-לשוני במרכיב העברי שבשירה הערבית של יהודי צפון-אפריקה – היבטים טקסטואליים", מסורות ה-1 (תשנ"א), עמ' 113-152; הנ"ל, "Tradition du discours et discours de la tradition dans les communautés juives du Maroc", in Sophia Menashe (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 339-407; הנ"ל, *Diglossie. Hybridation et diversité intra-linguistiques. Etudes socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*. Paris-Louvain 2007; הנ"ל, "סוציו-פרגמטיקה של הטקסט ולכידותו: מרחבים, מרצפים, מעגנים ומחברים", העברית ואחיותיה ה-ט (תשס"ח-תשס"ט), עמ' 9-82; הנ"ל, "לשון ומאגריה לשון ומאגריה; מחקרים סוציו-פרגמטיים בערבית היהודית בצפון אפריקה ובמרכיב העברי שבה: כתבות, שירים, סיפורים ופתגמים, ירושלים תש"ע; הנ"ל, השיח ושברו הטקסט ופשרו: לשון, שיח וטקסט והמשמעות שביסודם; עיקריה של סוציו-פרגמטיקה לשונית ותרבותית (בהכנה). ראו גם דוגמאות של ניתוח סוציו-פרגמאטי של טקסטים בתוך שיטרית, השירה הערבית-יהודית שבכתב (הערה 2), עמ' 305-367; הנ"ל, "שני שירי

2. המבנה הטקסטואלי של השיר

2.1. קהילת תאפילאלת וייחודה

השיר המוהדר והמפורש כאן שייך לסוגת הקינה הקהילתית, שרבים מן המשוררים היהודים במרוקו נזקקו לה בכתיבתם העברית או הערבית-היהודית, ולפעמים אף בשתי הלשונות גם יחד, במתכונת של 'מטרוז', כפי שהראיתי במקומות שונים.¹⁹ כאן הטקסט נכתב כולו בערבית יהודית, והוא מזכיר בלשונו שיר אירועי-היסטורי אחר מתאפילאלת שנכתב גם הוא כולו בערבית יהודית ב-1679 על מגפת דָּבָר איומה שהפילה אלפי חללים בקהילה זו.²⁰ בשני השירים רב מספר היסודות העבריים המשולבים בתוך האמירות השונות, ושימושים מגוונים אלה מעידים על כך ששני המחברים היו על פי כל הסימנים תלמידי חכמים, ואולי אף בעלי מעמד רבני או חינוכי בקהילה ולא אנשים מן השורה. כמו בשיר על הדבר, גם השיר שלפנינו אינו נושא בצורה כלשהי את שם המחבר, וזה יישאר עלום עד שיימצאו, אולי בדרך נס, גרסאות נוספות של השיר שלמות יותר.

אשר לקהילת תאפילאלת שמדובר בה כאן, היא כנראה התאושה אחרי מגפת הדבר הנוראה שכילתה כמעט כליל, מאה עשרים ואחת שנה לפני כן, את אוכלוסייתה היהודית על רבניה, פרנסיה ועשירה. היכן יש למקם את הקהילה הנקראת תאפילאלת בשני השירים? כיום שם זה מציין אזור נרחב בדרום מזרח מרוקו, הכולל את עמק הזיז, ולא שם של יישוב אחד. אולם בעבר, כנראה עד לתחילת המאה ה-20, הורה שם זה על מקום מוגדר החופף את העיירה הנקראת היום ריסאני, שהוקמה סמוך למקומה של העיר העתיקה סיג'ילמאסה. ריסאני ממשיכה לשמש עד היום מקור מחצבתם של מלכי השושלת העלאווית השולטת במרוקו מאז 1664, שכן בה קבור מייסד השושלת, מולאי עלי אל-שריף (1589-1659). אני מציין פרט זה כדי להקדים ולרמוז על אופיין המתון-ביחס של הפרעות שפגעו ביהודי תאפילאלת לעומת קהילות אחרות במרוקו, כפי שנראה מתוך הטקסט. הקרבה בין השליטים המקומיים ליהודים ולחכמיהם הייתה, על פי עדויות שונות, מתוחה פחות מאשר באזורים אחרים במרוקו, ובמיוחד מאז התבססותה של שושלת הרבנים והקדושים ממשפחת אבוהצירא, שגם היא צמחה ושגשגה ביישוב זה עוד בימיו של ר' יעקב אביחצירא (1805-1880). בעניין זה יש לציין שחומרת ההתעללויות בקהילות היהודיות הייתה תלויה במידה לא מועטה גם ביחסם האישי

מטרוז" (הערה 2); הנ"ל, "היררכיית החגים ודמיונותיהם בקהילות יהודיות מסורתיות: מבנים פואטיים ולשוניים בשיר התנצחות בין פסח לסוכות בערבית של יהודי מרוקו מן המאה ה-19", בתוך: מ' מוצ'ניק וצ' סדן (עורכים), מחקרים בעברית ובלשונות היהודים מוגשים לאורה (רודריג) שורצולד, ירושלים, תשע"ג, עמ' 558-579.

19 ראו למשל: שיטריט, השירה הערבית-יהודית שבכתב (הערה 2), עמ' 217-220; הנ"ל, פיוט ושירה ביהדות מרוקו (הערה 2), עמ' 35-57; הנ"ל, "שני שירי מטרוז" (לעיל, הערה 2).

20 ראו: את השיר מוהדר ומפורש אצל הנ"ל, השירה הערבית-יהודית שבכתב (הערה 2), עמ' 305-367.

של השליטים המקומיים ליהודים, ומשום כך היו קהילות שלא סבלו קשות מחמת זעמו של מולאי יזיד, כמו קהילת צפרו למשל.

2.2. המבנה הפואטי והנרטיבי של השיר

הטקסט שלפנינו לא נשא כנראה לחן ולא נועד להיות מושר בקול, על אף מתכונת החרוזה שלו בתבנית מעין-אזורית (אאא, בכבת, גגגת....). גם משקלו אינו סדיר, ומספר הברות בצלעות השונות אינו קבוע (משבע עד חמש עשרה הברות ויותר). סימן פואטי נוסף המשותף לכלל השירה הערבית-היהודית הן המניפולאציות המורפולוגיות שעורך המחבר בצורות המילים החוזרות בסופי הסטרופות כדי ליצור את החרוזה המברחת הדרושה לשיר. כאן שינויים מורפולוגיים כאלה רבים ביותר, ומביאים ליצירת הסיומת המברחת -ני. הטקסט חובר להשמעה כשיר סיפורי-אירועי שרבות בו האמירות הנרטיביות והאמירות המגיבות על ההתרחשויות המתוארות והמפרשות אותן או המשוות אותן לאירועים דומים שקרו בעבר או בקהילות אחרות. המחבר מדגיש ממד נרטיבי זה של שירו במחרוזת 49, ומכנה בה את הטקסט שלו בשם 'קצא' במובן של שיר סיפורי:²¹

קאמת פקלבנא לגצא, / עליהא קתבנא האד לקצא.

האדא מא שמענא, וואעסא / ולו רית בעיניא.

[=מילאה ליבנו חרדה, ועל כך כתבנו שיר זה.

זה מה ששמענו, קל וחומר אילו ראיתי [הכול] כמו עיניי.]

מחרוזת זו מתייחסת למעשי הזוועה שקרו בקהילות השונות, ובכללן תאפילאלת, ואשר הגיעו לאוזני המחבר ובני קהילתו ולפרעות שהם היו הקרבנות שלהן. כחוליה מחברת בין תיאור הזוועות בקהילות השונות והלקח שיש ללמוד מהן, שני טורים אלה מקפלים בתוכם את עיקרי האומרה, או מכלול האמירות, המתפתחת בשיר: (א) העלאת התוצאות הנפשיות המיידיות של הפרעות שנעשו עם אוירת הטרור שנוצרה, היינו החיים בחרדה מתמדת ('קאמת פקלבנא לגצא'); (ב) הכתיבה כניסיון להשתחרר מן המועקה ולו לזמן מה ('עליהא קתבנא האד לקצא'); (ג) הצורך והרצון להעיד גם מראייה וגם משמיעה על חומרת ההתעללויות והפרעות שקרו בקהילות השונות, לציון רגשי הסולידריות וההזדהות המכוננים את החיים היהודיים בגלות ('האדא מא שמענא, וואעסא ולו רית בעיניא'). יתר על כן, קולו של היחיד המעביר את זיכרון הפרעות מתערבב כאן עם קולם של הרבים עד כדי התחלפות ביניהם: צורת הרבים משמשת כאן במקום היחיד – 'קתבנא' במקום 'קתבת' הצפוי – שכן המחבר של השיר היה אחד;

21 בפואטיקה הערבית במרוקו השם 'קצא' מציין טקסט סיפורי בעל תכונות ספרותיות מובהקות, בין אם הוא שייך לתחום הפרוזה בין לתחום השירה, המולחנת והלא מולחנת. במסורת הכתיבה היהודית במרוקו, 'קצת אברהם ונמרוד' כתובה בפרוזה, שעה ש'קצת יוסף הצדיק' נכתבה בידי משוררים רבים בצורה של שירים שונים, מחורזים ומולחנים.

והיחיד במקום רבים: 'רית בעיניא' במקום 'רינא בעינינא', משום שהמחבר לא היה היחיד ששמע על מה שקרה בקהילות מרוקו. ככלל, התמזגות זו של קולות היחיד והציבור בקהילות השונות היא העומדת ביסוד כתיבת השירה היהודית במרוקו (ובכל הקהילות המסורתיות בכלל), אם בעברית או בערבית יהודית (או בכל לשון יהודית אחרת). התמזגות זו היא גם הנושאת את התכנים האירועיים, האמוציונאליים והפרשניים בשיר; אלה מאורגנים בשלוש חטיבות מובחנות היטב: (א) הפרעות בקהילות שונות ובעיקר בפאס (ב1-15); (ב) הפרעות ביהודי תאפילאלת (16א-154); (ג) סיכום מעשי הפרעות, ולקח המאורעות עם תפילה לגאולה ולביאת המשיח (55א-68ב).

2.3. הפרעות בקהילות היהודיות לאחר מות הסולטאן סידי מוחמד בן עבד אללה (ב1-15)

חוסר המחרוזות הראשונות בשיר אינו מאפשר לנו לקבוע את מכלול הקהילות שהמחבר דן בהן. בולטת בהיעדרה כאמור קהילת מכנאס. על לאראש שלחוף האטלנטי בצפון מרוקו מובא רק עניין ריכוז היהודים במקום אחד והשערים שנסגרו עליהם (ב1). אשר לטנג'יר, המחבר מדגיש בעיקר את מצב החרדה שהיו שרויים בו כל בני הקהילה ואת תשלום הכופר הכבד שנכפה עליה (א2-ב). יהודי תטואן היו הראשונים שסבלו קשות מחמת זעמו של מולאי יזיד, משום ששהה סמוך לעיר עד להמלכתו בתוך מבנה של קדוש מוסלמי, מולאי עבד אל-סלאם. מבנה זה שימש לו מקום מקלט בטוח בחיי אביו. תיאור הפרעות (א3-א4) מדגיש את הגורל המר של בני הקהילה ושל כל הקבוצות המרכיבות אותה, ואת מעשי השוד והכזיהו היסודיים שהיו מנת חלקם. אולם מעשי הזוועה עצמם מצוירים באופן כללי לרוב תוך שימוש בפועל גנרי כמו 'ריתלוהום' [=פרעו בהם], או במבע בעל משמעות כללית כמו 'גאזו עליהום כמן שדא' [=עברו עליהם צרות רבות]. המחבר סיגל כנראה את העמדה המסורתית של הרבנים, המתייחסים למקרי האונס של נשים ובחורות כאל עניינים שהשתיקה יפה להם, בין היתר משום כבוד המשפחות שהיו קרבנות לאלימות פושעת זו, ולכן העדיף לרמוז על התעללות קשה זו ולא לדווח עליה במפורש.

קהילת פאס זוכה לעומת זאת לתיאורים רחבים ומפורטים יותר בגלל מרכזיותה, גביריה וחכמיה (א5-12ב). המחבר מדגיש במיוחד את השינוי הדרסטי שחל במרחב הפרטי והציבורי המפואר שבו חיו היהודים עד לפרעות, לעומת חייהם העלובים אחר כך במרחב משמים ומדכא שאליו גורשו. הסילוק מן הבתים הנאים (א8, 12א-ב) הביא להזנחת יושביהם לשמש הקופחת, לרעב ולצמא, עד שמצאו אוהלים קלים לחסות בצילם (א5-6, 9א-ב). הגירוש לווה גם בהרס בתי הכנסת המהודרים (א11-ב). המחבר מעמת במפורש בין הכבוד והעושר שהיו ליהודים לפני ובין אובדן כל רכושם והי שארותם בחוסר כול אחר כך (א7-ב), בין פאר הבתים ובין המקום השומם שישבו בו עתה (א8-ב), בין ההדר והתענוגות של עשירי הקהילה וחכמיה מקודם ובין מצבם המושפל והמעורר רחמים לאחר מכן (א10-ב). גם כאן לתיאור המצבים החברתיים והכלכליים המהופכים מתלווה תיאור החרדות ומצבי הרוח המדוכאים של הנפגעים – 'רפרו להם ושרבו למראא' (א6); 'מנכדין משא וצבאח' (9); 'מאהו עלאש יהמדרו ויצברו?' (א11).

מסכת סבל כזאת אין ראויה לה אלא קללה נמרצת המופנית כלפי הזמן שאפשר אותה – 'אמא עד דאך נהאר די כרוז מן די יאר!' (א12), על פי איוב ג, ג: 'אבד יום אולד בו והלילה אמר הרה גבר'. בגלל הסכנה שבדבר, הזמן משמש כאן במקומו של 'המלך המזיד'.

עבור המחבר, חומרת הפרעות שפגעו ביהודים ניתנת עוד פחות להבנה כשעולה זכרו של הסולטאן הקודם, סידי מוחמד בן עבד אללה, שהיטיב עם היהודים ועם המוסלמים כאחד (א13-א15). המשורר מונה בצער רב ובגעגועים ('מא יוואתינא נלבשו לא סררייא ולא קפטאן' – א13) את מידותיו ואת דרכי שלטונו של המלך: הוא השליט ביטחון ברחבי הארץ (א13), דאג לצרכיהם של עניים בימי בצורת ומחסור וחילק להם גרעינים (א14-א15),²² הכניע את אויביו וזכה ליראה ולהוקרה (א15). על כל אלה הוא ראוי שיתפללו עבורו לרחמי האל (א15).

2.4. הפרעות ביהודי תאפילאלת (א16-א45)

שלוש תת-החטיבות המוקדשות בהתאמה לתיטואן (א3-א4), לפאס (א5-א12) ולסידי מוחמד (א13-א15) פותחות כל אחת באמירה מטא-טקסטואלית המשמשת בתור יסוד קטאפורי או מקדים ביחס לתיאורים שיבואו אחריו: 'סבאב האד שי לעון ולגצא' (א3), 'האדי הייא לגריבא, יא נאש' (א5), 'מא יוואתינא נלבשו לא סררייא ולא קפטאן' (א13). סמנים טקסטואליים אלה מעידים מחד גיסא על מודעותו של המחבר לתהליכי הכתיבה וההצגה שלו, וחושפים מאידך גיסא את הכלאת פעולות השיח שהוא נוקט בה בתיאוריו ברמת הטקסט כולו וברמה המקומית של העניינים השונים המועלים בו. כפי שנראה להלן, מבני השיח המתפתח לאורך השיר אינם אחידים. הם כוללים סוגים שונים של פעולות שיח: אמירות תיאוריות ונרטיביות, אמירות פרשניות וטיעוניות וכן אמירות אמפאטיות וריגושיות. הדבר בולט עוד יותר בחטיבה השלישית של השיר שמעטות בה ביחס פעולות התיאור הנוגעות לאירועים בקהילות.

גם החטיבה השנייה המוקדשת לפרעות בתאפילאלת (א16-א46) מתחילה במבע על-טקסטואלי, המפנה את תשומת לב השומעים למה שאירע בקהילת המחבר: 'אצנטו שאיין זרא פיהוד פילאלא' (א16). על פי נימת השיר, התיאורים המרכיבים חטיבה זו נעשו מתוך עמדה של עד ראייה, שהיה נוכח באירועים, ולא רק של מדווח. אולם לאורך כל שישים ושניים הטורים המרכיבים פרק זה המחבר שומר למעשה על עמימות בהצגת מעמדו ביחס לאירועים ולמצבי הרוח שהוא מתאר אותם. לפעמים הוא מציג את העניינים בגוף ראשון רבים (או יחיד, כמו ב-א46) או בגוף שני רבים (כמו ב-א18), הכוללים אותו. השימושים בגוף ראשון מציינים את השתתפותו הישירה בהתרחשויות הדרמטיות: 'חנא גאלסין יום לכמיס...' (א21-א22), 'פי כול נהאר יזינא לכבאר' (א26), 'נרקדו פתראב ולעזאז' (א36), 'מנאיין כונא פלהולא...' (א37-א38), 'מא ערפנא...' (א38), 'בקינא נצאורו ונחאכיו...' (א39), 'וואזנבא בהאר לכלמא' (א40), 'מא

22 השו: הודאס, Houdas, Le Maroc de 1631 (הערה 3), עמ' 150-151; סגור, [Fr. Segur], *Abrégé de la vie de Muley Liezit, empereur de Maroc, écrite [!] par un témoin oculair[e]*, Amsterdam 1794, עמ' 21.

זכרונא מן ידבר עלינא... (א43-ב), 'פלמרתא כנא נביתו... (א45-ב), 'די רית בעינייא... (א46-ב). אולם לרוב הוא גם מפנה בגוף שלישי רבים אל האירועים ואל פעולותיהם והתנהגויותיהם של קרבנות הפרעות. לפעמים הוא אף משתמש לשם כך בשמות קיבוציים כמו 'יהוד פילאלא' (א16), 'ליהוד' (א19, א22, א24), 'לחזנין' (א25), 'כאמלין לקהלה' (ב27) ועוד, כאילו היה צופה מן הצד ולא חלק מן הסובלים. מדוע הוא נוקט בעמדה חצויה זו? כמו בעניין יתר הקהילות, המחבר תופס את תפקידו קודם כול ככותב הקורות של הימים הנוראים שחוה אותם או ששמע עליהם כדי להשאיר לדורות הבאים את זכר המאורעות הקשים. סבלו וסבל קהילתו לא היה פרטי אלא קולקטיבי, ויהודי תאפילאלת הם עבורו חלק ממכלול הקהילות שסבלו מחמת זעמו וטירופו של הסולטאן מולאי יזיד. השיר נכתב כנראה זמן קצר לאחר הפרעות, אולי עוד בקיץ 1790, היינו בחייו של המלך האכזר, לכן אין המחבר מסתכן באמירת מילת גנאי כלשהי על המלך אלא להפך, הוא מציג את בנו שהגיע לעלייה לקברות אבותיו (א38)²³ בדמויים מחמיאים, ומתייחס אליו כאל מושיע כמעט. לאפיזודה זו הוא אף מקדיש שבע מחרוזות שלמות (א38-א44).

על פי השיר התרחשו האירועים הדרמטיים בתאפילאלת לפי הרצף הזה:

- א. החרדה שפשטה אחרי שהגיעו שמועות על בואם של פורעים לקהילה והרצון לדעת מה צפוי לקרות ליהודים (א16-א17).
- ב. הוצאת היהודים מבתיהם וניסיון אחדים מהם להימלט למקום בטוח, מעצרים ותשלום דמי שוחד (א18-א20).
- ג. איגרת המלך הפוקדת על היהודים להתאסף במקום אחד ודחיסת כולם לבית המרחץ, כשחלק מהם כבולים בכבלי ברזל (א21-א27).
- ד. הפקודה שניתנה ליהודים לשלם סכום עצום כדמי חסות, הקשיים באיסוף הכספים ותשלום המס בליווי אלימות פיזית (א28-א34).
- ה. אילוף היהודים לחיות במקום שומם, וגירוש היהודים שניסו לחזור לבתיהם לכפרים סמוכים (א35-א37).
- ו. בואו של בן המלך שציווה לשחרר מכלאם את ראשי הקהילה ואת בני משפחותיהם לאחר ששילמו דמי כופר גבוהים (א38-א45).

2.5. פירוט מעשי התעללות נוספים והלקח הנלמד ממאורעות האימים

חטיבה אחרונה זו בשיר פחות מסודרת משתי החטיבות הקודמות, שהוקדשו בעיקרן לתיאור המאורעות ומצבי החרדה שאחזה בקרבנות בכל הקהילות. בפרק אחרון זה, המחבר מפנה לסבלן של קהילות נוספות, כמו צוירא / מוגאדור (ב47) ומראפש (ב59), וממשיך לתאר את הפרעות ביהודי קהילתו, שכללו חילול המוני של בית הקברות היהודי, הרס הקברים

23 על פי אחת הכרוניקות היה זה מולאי יזיד ששלח את בנו, כנראה מולאי חסן, לתאפילאלת, כדי לדרוש מן היהודים שישלמו את מס הג'זיה שלא נגבה מהם במשך שנים רבות.

שבו והמאמצים הרבים לקבור מחדש את עצמות המתים. לעניין חמור זה הוא מקדיש לא פחות מחמש מחרוזות (א51-ב55), שכן הוא מסמן גם את השתתפות האוכלוסייה המוסלמית המקומית בפרעות שנגזרו מגבוה על היהודים. בין תיאורים אלה ולאחריהם המחבר מסביר את הצרות הצרורות שהתרגשו ובאו על הקהילות כחלק מן הכפרה על העוון הרובץ על פי האמונה על עם ישראל מאז החורבן וכחלק בלתי נפרד ממוראות הגלות. בעיניו, כמו בעיני כל המנהיגות הרבנית מאז החורבן, הדרך היחידה לשינוי מצב עגום זה היא חזרה בתשובה (א56-ב61). כחלק מתהליך זה הוא אף מזהיר מפני החומרה שבדיבור בבית הכנסת בזמן התפילה (א58-ב). הדרך המסורתית הנוספת לסיום מסכת הסבל והעינויים היא התפילה לבוא הגאולה ולביאת המשיח בדמות המלאך מיכאל ובני משה האגדיים, שמתפקדים יהיה לאסוף את בני ישראל ולהעלותם לציון (א62-ב63). אולם הגאולה תלויה גם היא בחזרה בתשובה (א63-ב). תיאור המאורעות הטראגיים והתוויית הדרך לתיקון החיים היהודיים מביאים את המחבר לצייר את התמונה האופורית והאידיאלית של זמן הגאולה על פי חזון ישעיה (ישעיה יא, ו-ט) ונבואות אחרות (א64-ב). כמו כל קינות החורבן הלאומיות והקהילתיות, גם השיר שלפנינו מסתיים אם כך בפרקי נחמה (א64-ב68). נוסף על כך, תמונה אופטימית זו של הזמן המקווה מחזירה לזירה את המעמד המרכזי של אליהו הנביא, בתור המבשר של בוא הגאולה וביאת הגואל בשמו ינון (א65-ב), וכן את בוא המשיח עצמו על פי תוארו כמושיע עם ישראל (א66-ב); בואו ירעיף גם עושר, שפע ורווחה על עם ישראל הנמק בגלותו (א68-ב) ויזרו את תחיית המתים (א67-ב).

עולמות הסבל והחדווה המועלים בחטיבה זו בערבוביה מסוימת מסתדרים על פי רצף העניינים הבא:

- א. סיכום כללי של האירועים בקהילות עם ציון סבלם של יהודי צוירא (מוגאדור) והצורך להשאיר עדות על כך בצורת שיר (א46-ב50).
- ב. חילול בתי הקברות והמאמצים לאסוף את עצמות המתים ולקבור אותם מחדש; היתוספו לכך הבצורת ויוקר המצרכים (א51-ב55).
- ג. צידוק הדין ותפיסת הסבל והצרות ככפרה על חטאי עם ישראל, תפיסות המביאות לקריאה לחזרה בתשובה (א56-ב60).
- ד. התפילה לגאולה עם ביאת המשיח והופעת עשרת השבטים להשגת השפע והרווחה המקווים (א61-ב68).

3. עולמות שיח ומבני שיח בשיר

3.1. עולמות השיח ובניית האתוס של הדובר

כל טקסט באשר הוא נועד בעיקרו של דבר לארגן משמעויות וכוונות דרך אמירות משורשרות ומאורגנות, בין היתר בפרקים, בתת־פרקים ובפסקאות בעלי תכנים מובחנים ברמה זו או

זו,²⁴ כפי שניסיתי להראות בחלוקת השיר שלפנינו לשלושה חלקים וחלוקת כל חטיבה לתת-חטיבות. אולם התכנים המשותפים התוחמים את חלקיו השונים של הטקסט שייכים למעשה לרובד הסמנטי והסמיוטי הצץ מעל פני השטח של הטקסט דרך היסודות הלקסיקליים והתחביריים שגרעיניהם הסמנטיים חוזרים על עצמם בצורת איזוטופיות ומערכים איזוטופיים²⁵ (נקרא למשמעויות מתגלגלות כאלה משמעויות איזוטופיות).²⁶ לבד מן המשמעויות הנרמזות והעקיפות הנגזרות מן האמירות השונות ומפרשנותן האינטואיטיבית או המקצועית ומן ההיסקים השונים שמסיקים מהן הנמענים – בני השיח, השומעים או הקוראים – נבנים בכל טקסט ובכל שיח רשתות משמעות נוספות, סמויות ומפורשות, המשלימות ולעתים אף נושאות את המשמעויות האיזוטופיות הבולטות. כאן נדון בעיקר, ובקצרה, בשתי רשתות סמנטיות מכוונות כאלה, הנבנות בכל טקסט:

- (א) המשמעויות העוטפות הנוגעות למרחבים האידיאולוגיים והתרבותיים המנחים ביועין ובלא יודעין את האמירות המפורשות והסמויות בטקסט או בשיח;
- (ב) המשמעויות הבינ-אישיות הנוצרות תוך כדי מהלך השיח או התפתחות הטקסט בין המוען (או המוענים) והנמען הנוכח או הלא נוכח (או הנמענים הנוכחים או הלא נוכחים) בזירת השיח, בין אם השיח הוא ישיר או עקיף, דו-שיחי, רב-שיחי, תיאורי, סיפורי או מכוון. כל עולמות השיח האלה, הנבנים באופן מפורש או סמוי בטקסט או בשיח, מתועלים ומאורגנים דרך פעולות השיח השונות המבוצעות בטקסט או בשיח ודרך המבנים הגנריים של הטקסט או של האירוע השיחי. פעולות השיח גם בונות את דמויות בני השיח – המוענים והנמענים, הדוברים, האומרים ובעלי העניין השונים – וקובעות את דימויהם השונים, ובכלל זה האתוס של היחיד הדובר, בין אם הוא פרטי לחלוטין בין אם הוא מזוהה עם עמדות קהילת השייכות שלו, וכן של נמענים בודדים או קבוצתיים, הנוכחים או הנעדרים מזירת השיח או מן הזירה המצטיירת דרך נתוני הטקסט. בניית האתוס דרך השיח מתממשת בין היתר דרך העלאה, לרוב סמויה, של קולות והתנהגויות של אומרים אחרים, שהמוען מזדהה אתם או להפך, דוחה אותם או מתווכח אתם. ריבוי קולות זה, או פוליפוניה, מתלווה באופן מהותי לכל מערך אמירות, שכן לעולם אין הדובר פועל בחלל ריק אלא ביחס לקולות של דוברים אחרים, גם אם הוא שולל אותם וגם אם הוא טוען במפורש שאין הוא מתחשב בהם או מתעלם מהם. האחר נוכח בכל אמירה, בין אם הדובר מודע לכך ובין אם לאו.²⁷

24 בעניין מבנה הטקסט והבניית המשמעויות העומדת ביסודו ראו בהרחבה: שיטריט, "סוציו-פרגמטיקה של הטקסט ולכידותו" (הערה 18) וכן יתר המקורות המצוינים בהערה 18 לעיל.

25 על עניין האיזוטופיות והמערכים האיזוטופיים המזינים כל טקסט ראו: רסטיה, Fr. Rastier, *Sémantique interprétative*³, Paris 2009.

26 המדובר בטקסט שאינו אלגורי לכאורה, שאם לא כן הרי מתקיימים בטקסט אלגורי רובדי משמעות נוספים ומכוננים, חופפים למשמעויות האיזוטופיות שעל פני השטח של הטקסט.

27 בעניין הפוליפוניה הרשומה במבנים הלשוניים ראו: דיקרו, O. Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris 1984, pp. 171-231: "Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation"

כפי שראינו, עמדת המשורר כלפי האירועים הקשים שהוא מעלה בשירו מתמזגת לחלוטין עם עמדות הקהילות הסובלות ועם הקרבנות חסרי הישע שהוא מתאר ומבכה את סבלם. הוא מבטל כביכול את נקודות מבטו הפרטיות. הוא עושה זאת לא רק משום שהוא עצמו סבל כמו כל יתר בני הקהילות בזמנו, אלא משום העמדה המסורתית של המשוררים שכתבו את שיריהם בעברית ו/או בערבית יהודית (או בספרדית יהודית בקהילות צפון מרוקו), ושראו את עצמם כדוברים של עם ישראל וייעודו המיוחד וכן של קהילתם הגם ששללו או ביקרו את פעולות מנהיגיה והתנהגויותיהם, כמו שעושה כאן המשורר (א32-א33).

3.2. המרחבים החברתיים, הדתיים והתרבותיים העומדים ברקע האמירות בשיר

מרחבים עוטפים נוספים אלה מפנים אל מסורות, מוסדות, אמונות, התנהגויות, דמויות, אירועים רחוקים וקרובים, סדרי חברה וממשל ואל עמדות מקובעות וידועות לכול, וכדומה. בגלל מרכזיותן ותדירותן בסדרי החיים החברתיים ובחיי היחיד, ישויות אלה אינן מוצגות לרוב במפורש בתוך הטקסטים או באירועי השיח, אלא אם הפכות את עצמן לנושא מוגדר בתוך האמירה האיזוטופית המפורשת וזכות לתיאורים ולהערכות מסוגים שונים. בשיר שלפנינו מרחבים סמויים כאלה הם למשל:

א. התנאים ההיסטוריים והחברתיים שבהם התקיימו הקהילות היהודיות והחיים היהודיים במרוקו לפני הפרעות של מולאי יזיד ולפני החמרתם עד לרמה של מערכת רצח, גירוש, עינויים, אלימות פיזית, סחיטה, שוד וגזל תחת שלטונו. סדרים אלה כללו את מעמד הד'ימה שאפשר ליהודים להתקיים תחת שלטון מוסלמי ולשלם בתמורה מס חסות, היינו הג'זיה, הנקרא כאן 'דמאן' (28א – 'פרטו דמאן'), 'טמאן' (33א – עטאיו טמאן) או 'לפריטא' (31א). במישור הכללי, מוזכר הצורך במתן שוחד (20ב) מטעם יחידים או קבוצות כדי למנוע אלימות או כליאה, שרירותית או צודקת, וכן הצורך של השליט להטיל מורא ופחד כדי לקיים ביטחון באזורים השונים (15א-ב). פעולות אלו היו מיסודות החברה והשלטון במרוקו.

ב. המוסדות היהודיים במרוקו בתחומי האמונות וההתנהגויות הדתיות, החיים והסדרים הקהילתיים וההתנהגויות התרבותיות, העולים דרך ציון ביטול מאונס של מצוות אישיות (נטילת ידיים – 45א) וקהילתיות (טקסי ברית מילה – 45ב). כמו שראינו, המשורר מפנה בסוף שירו אל האמונות העמוקות הנוגעות לגורלו ולייעודו של עם ישראל: האמונה בחטא ובעונש הכבד, חורבן וגלות, ובמוראות הגלות ככפרה חלקית על החטא עם הצורך בחזרה בתשובה; האמונה המשיחית, האמונה בשיבת ציון ובתחיית המתים. אמונות אלה מביאות מחד גיסא לקבלת הדין ולצידוק הדין ולהתמודדות פסיבית עם המצב הקריטי, שמשמעותם היא השלמה עם המצב הטראומטי והסבל הנפשי הנובע מכך, וזאת מחוסר ברירה ומחוסר ישע (49א-ב, 56א-ב, 59א, 63א); הן קובעות מאידך גיסא את עולמות הדמיון של החיים היהודים האידיליים בעתיד המובטח והמקווה, כמתואר במחרוזות האחרונות של השיר.

3.3. זירת השיח ופעולות השיח בשיר

כפי שנאמר, השיר שלפנינו שייך לתת-סוגת הקינות הקהילתיות שחוברו כדי לשמר את זיכרון האירועים הקשים שידעה הקהילה. ראוי שבני הדורות הבאים יזכרו אותם, שכן הם נתפסו כחלק מן העונש האלוהי וכמנה אחת מתוך ההכרח בכפרת עוון הרובץ על עם ישראל לקהילתיות השונות. מעבר לזירת שיח כללית זאת, השיר שלפנינו מציג את המחבר כפונה אל קהל שומעים מוגדר מתוך בני קהילתו ומבקש מהם שיטו אוזניהם לשיר הסיפורי שחיבר על המאורעות שהם עצמם חוו ועל הלך השיח להפיק מהם. הפנייה אל הנמענים הפוטנציאליים, בין אם הם נוכחים אם לאו, מפורשת במקומות שונים, כמו בטורים 5 א ('יא נאש'), 15 ב ('יא לחאדרין'), 16 א ('אצנתו שאיין זרא פיהוד פילאלא'), 28 א ('שמעו גראייב זמאן'), 58 א ('סמעו האד לכלמא בלגוואת'), 64 א ('צברו, יא כותי'), 66 א ('נטלבו לאה ברגבא'), או נאמרת בעקיפין, כמו בטורים שבהם הוא מדבר על מצבם המושפל של היהודים (51א-ב) או מצדיק את הדין בשם כולם (56א-ב). הדגשים סיפוריים וחינוכיים אלה מקבלים את ביטויים המלא בפעולות שיח מגוונות הבונות ומרשתות את האומרה בשיר, היינו מכלול האמירות שבו. פעולות כאלה הן:

א. פעולות שיח נרטיביות-תיאוריות שהמחבר מדווח דרכן על מסכת הייסורים והפורענויות שפגעו בקהילות השונות ובקהילתו שלו, קהילת תאפילאלת. כאן מתוארות פעולות הפורעים והשלכותיהן על התנהגות היהודים ועל מצבי הרוח הדיכאוניים שלהם. פעולות אלה הן עיקרו של השיר ואין צורך למנות אותן. יש לציין כאן שאמירה נרטיבית אינה שונה במהותה מאמירה תיאורית, אלא שבשיח הסיפורי רצף האמירות אמור לצייר שרשור של מצבים המייצגים את האירועים השונים ואת הסיבתיות הפנימית המקשרת ביניהם, ואילו בשיח התיאורי רצף המבעים אמור לצייר תמונה בוזמנית של מצבים הנוגעים לחלקיו השונים של המכלול העומד ביסוד התיאור. זאת ועוד, פעולות הסיפור והתיאור אינן עשויות מקשה אחת אלא כוללות פעולות שיח נוספות: פעולות מעריכות, מסכמות, מנגידות (למשל בעניין יהודי פאס, 36א-ב) עם שימת דגש על פרטים או על קבוצות מיוחדות, כגון הילדים הסובלים (תוך שימוש בצורת הקטנה – 24ב). פעולות השיח הנרטיביות-התיאוריות כוללות גם פעולות שחזור של אמירות חיצוניות (16א-18ב).

ב. פעולות שיח אמפאטיות, שדרכן מפגין המחבר (או הדובר באשר הוא) את מעורבותו הנפשית או הרגשית באמירתו ובתוצאותיה עבורו עצמו ועבור בעלי העניין או הנמענים המצוינים באמירה שלו. בשיר הן כוללות סוגים שונים, כגון:

ב.א. תיאור מצבי הרוח של קרבנות הפרעות בקהילות השונות, תגובותיהם המפוחדות וחייהם בצל האימה והטרור. בפעולות שיח אלה מביע המחבר את רגשי החמלה שלו ואת הזדהותו המלאה עם סבל הקרבנות. הוא משתמש לשם כך במערכים תחביריים ולקסיקליים מפורשים המביעים את צערם ואת כאבם, תוך כדי התייחסותם לסבל הפיזי והנפשי של הקרבנות ולמצבם המושפל, כמו בטורים: 2א, 6א, 9ב, 11א (מבע שלילי מעריך), 13א, 16ב, 20ב, 22ב, 25א, 29א, 30א, 36ב, 37א, 38א, 39ב, 42ב, 47א-ב, 50א, ועוד.

ב.ב. פעולות קללה כלפי הזמן המאפשר את הזוועות המתוארות, כמו בטור 12 א ('אמא עד דאך נהאר!').

ב.ג. פעולות שבח לתיאור מידותיו התרומיות של הסולטאן סידי מוחמד (13-15ב).

ב.ד. פעולות תפילה ותחינה לאל שיסיים את סיוט הגלות ומוראותיה, שיחזיר את בני ישראל בתשובה ויזרו את בוא הגאולה וביאת המשיח: 48, 50 א-ב, 54 א-ב, 55 ב,

57 א-ב, 60 ב, 61 א-ב, 62 ב, 65 א-ב.

ב.ה. פעולות עידוד ונחמה המפנות אל העתיד החלוש והמקווה: 64 א-ב.

ב.ו. פעולות אזהרה והטפה, כמו הקריאה לקבלת הדין (48, 63 א-ב), לחדול מדיבורים

בזמן התפילה (58 א-ב) או לחזרה פעילה בתשובה (61 א-ב).

לבר מן הפעולות הנרטיביות-התיאוריות והאמפאטיות כולל השיר גם פעולות מטא-

טקסטואליות (16 א; 28 א; 49 א-ב; 58 א) שפורטו לעיל, וכן שאלות כמורטוריות להבעת מחאה

מתונה, כמו בטורים 11 א-ב; 51.

4. מבנים סוציו-לינגוויסטיים, תחביריים ומורפו-לקסיקליים בשיר

4.1. הידע הלשוני המופגן בשיר

פירוט פעולות השיח המתבצעות בטקסט שלפנינו בא לתמוך בהנחה הסוציו-פרגמאטית העיקרית המנחה אותי כאן בפרשנות השיר, היינו שהמערכים התחביריים והמורפו-לקסיקליים המשמשים בטקסט תלויים באופן מהותי וקודם כול במכלול הכוונות והמשמעויות שהמחבר מעוניין להביא לתודעתם ולתשומת לבם של בני שיחו או נמעניו. אולם מערכים לשוניים אלה אינם לעולם אחידים בפיהם או תחת עטם של מחברים שונים המטפלים באותם החומרים הסמנטיים והסמיוטיים, כמו אלה המופיעים כאן למשל בשיר על יהודי תאפילאלת. הדבר נובע מכך שהמערכים הלשוניים השונים של כל שפה פרטית שהיא אינם נרכשים באותה המידה ובאותו המגוון בידי כלל הדוברים והכותבים המשתמשים באותה השפה. גם העיקרון של ידע לשוני אחיד בשכלם של הדוברים הבינוניים, המנחה זרמים חשובים בכלשנות המודרנית, אין לו על מה לסמוך, שכן קשה לתחום קבוצה זו של דוברים בינוניים בקרב המשתמשים בשפות השונות, בין אם הן יוקרתיות ונפוצות ובין אם לאו. לבר מן היסודות התחביריים האוניברסאליים, הטבועים כנראה בשכלו של האדם משחר ילדותו, הרי הידע הלשוני המלא, הכולל את הלקסיקון לתחומיו השונים, את כללי הפונולוגיה והפונטיקה ואת כללי התחביר והמורפולוגיה המיוחדים לכל שפה פרטית וכן את כללי השיח, תלוי קודם כול בהכשרתו הפסיבית או הפעילה של הדובר או הכותב. לאילוצי ההכשרה יש בוודאי הוסיף את התכונות האינטלקטואליות של האדם, שלעולם אינן זהות גם בין אלה שקיבלו הכשרה פורמאלית וזה בידע הלשוני.

בעניין זה, השיר שלפנינו יכול לשמש דוגמה טובה לכתבתם הספרותית של תלמידי חכמים ורבנים שכתבו בתחום השירה הערבית-היהודית במרוקו (ולמעשה בכל הקהילות שלשונן העיקרית הייתה הערבית היהודית, במערב ובמזרח כאחד). הידע הלשוני של המחבר המופגן בשירו מעיד על שליטה בשכבות לשון שונות ובמערכים לשוניים שונים מן הלשון הדבורה ומן הלשון הכתובה כאחד, שהיו נהוגות בסוף המאה ה-18 בתאפילאלת. לכן לשון השיר רחוקה מלהיות אחידה. היא מציגה: (א) תערובת ושילוב של מערכי לשון גבוהים וסטנדרטיים בלשון הדבורה והכתובה; (ב) שקיעי שיח וטקסטים עבריים הכרוכים ביסודות עבריים ושימושיהם התחביריים; (ג) שקיעים לקסיקליים ותחביריים של ספרות השרח.

4.2. המגוון הלשוני בשיר

א. סוגיות במורפו־פונטיקה ובלקסיקון של הלשון הדבורה
 אין המקום לתאר כאן בפרוטרוט את מכלול המבנים התחביריים והלקסיקליים המגוונים הבונים את המשמעויות השונות בשיר והמעצבים את פעולות השיח המרשתות אותו. עיקר מערכיו מיוצג כאן הן מבחינת התכונות הפונטיות והיצגיהן בכתב שייחדו את לשון השיר הן מבחינת השקיעים שנתרו בה משכבות לשון קודמות. התכונות הפונטיות הייחודיות מיוצגות כאן בעיקר בהיצגי העיצורים השיניים והחכיים. מן הידוע הוא שבדיאלקטים הערביים-היהודיים של אזור תאפילאלת (ולרוב גם של אזור הדרעא שממערב לו), העיצור הנחצי הקולי [d] מתבצע לעתים כעיצור אטום נחצי [t], וזאת כשמשווים מימושים אלה לדיאלקטים ערביים-יהודיים של אזורים אחרים במרוקו. הנה מימושים כאלה לדוגמה: 'קבטו' במקום 'קבדו' (א2), 'יקבטוהא' > 'יקבדוהא (א14, א20); 'מוטע' > 'מודע' (ב5), 'למוטע' (ב5, ב19, ב27); 'מוטע טיק' > 'צ'יק (ב27); 'צאפטו' > 'צאפרו' (א25, א42, א62), וזאת לעומת 'תציפד' (א65), 'יצ'פד' (א66); 'פרטו' במקום 'פרצ'ו' (ב28), 'לפריטא' > 'לפריצ'א' (א31); 'וטאק' > 'יצ'אק' (א30); 'יערט עליהום תעריטא' במקום 'יערץ' / תעריצ'א' (ב31); 'עטאיו טמאן' (א33) במקביל ל'פרטו אדמאן' (ב28); 'ינפטו' > 'ינפצ'ו' (ב35); 'עטאם' > 'עצ'אם' (א52, א53); 'חטיו' > 'חצ'יו' (א58) לעומת 'יחדנא' (א67). אשר לעיצור הענבלי [q], שסימנו בכתב הוא ק והוא מתממש לעתים קרובות כעיצור חכי אמצעי [k^h] שסימנו העברי הוא פא"ף דגושה [k], הרי מופיעים בשיר מימושים המעידים על תיקוני יתר מצד המעתיק, כמו במילים 'קאזא' (ב2), 'קשב' (ב7), 'זאתקום' (ב21), 'ינקתב קתבאני' (א46), 'קתבנא' (א49) ועוד. לעומת היצגים מיוחדים אלה לא נמצאה בטקסט שלפנינו עדות למימושו הרווח בקהילות תאפילאלת של העיצור [k] כעיצור בתר-שני מחוכך [ḳ או ḳ̄]. בעניין התנועות, יש לציין כאן תופעת הליווע הנוצרת לעתים, בתוספת תנועה [u], בסביבה מורפו־פונטית שבה קיים העיצור ר [r] כעיצור ראשון, שני או שלישי, כמו בתבות: 'ודוהאני' (ב2), 'רועדאני' (ב24) לעומת 'עלא רעדאני' (ב16), 'דורבאני' (ב14), 'יכרו כורזאני' (א25), 'יערקו עורקאני' (ב29), 'תורבאני' (ב35), 'רוחמאני' (ב40), 'דוראני' (א64), 'דהב ונוקרא' (א68). כידוע, תופעת הליווע נפוצה ביותר בדיאלקטים הערביים-המוסלמיים במרוקו והיא נדירה ביותר בדיאלקטים הערביים-היהודיים. גם בשיר זה

אין מימושי ליווע אלה חוזרים בכל ההיקריות שבהן מופיע העיצור ר, כמו במילה 'בראני' (ב4) למשל.²⁸

ב. שקיעי שכבות לשון קודמות

שקיעים אלה כרוכים בשתי תופעות שאינן נפוצות בשיר. האחת: זכרי צורות הבניין השמיני בערבית (אפתעל), שנעלם בהדרגה מן הערבית היהודית כנראה במאות החמש-עשרה והשש-עשרה. כאן בניין זה מיוצג בתיבות 'רתמאו' (א9: 'רתמאו מסאכן פסלאח'), 'לתוואת' (ב22: 'לתוואת עליהום לייא'), 'ונפתזעו' (א63 – 'מן היבתו נכאפו ונפתזעו'). התופעה השנייה מצביעה על שימוש במיליות קדומות לצד מקבילותיהן הנפוצות, כמו השימוש במילית הכימות והתמיהה 'כמן' לצד 'שחאל': 'גאזת עליהום כמן שדא' (א4), 'לעומת 'ושחאל די ליזארא ורבית' (א34), וכן בשימוש בצירופים פועליים ספרותיים, כמו 'לאה יאכד חק למיית ולעאיס' (א54).

4.3. שקיעי ספרות השרח וטקסטים עבריים

א. שקיעי לשון השרח

לשונו הרבנית של מחבר השיר ניכרת במיוחד בשקיעי ספרות השרח שלמד אותה בילדותו ובצעירותו, וכנראה גם לימד אותה לילדים ולנערים של הקהילה, כפי שהיה מקובל בחינוך היהודי המסורתי עד אחרי מלחמת העולם השנייה. כידוע, לשון השרח מתייחדת בתרגומי בכואה של מבנים מורפוטחביריים עבריים ובלקסיקון השייך לשכבות מוקדמות של הערבית היהודית. אלה המשכו במידת מה מבנים מורפולקסיקליים של הערבית היהודית הבינונית שהתגבשה ושהתפתחה בימי הביניים. מבנים בכואתיים כאלה הם למשל: 'גנמו פיהום' [קלחו מהם שלל] (ב4); 'כליה' [אפילו] (ב11); 'לאביו [לא אבו] יהמדו' (א29) וכן לאבאיו 'יצברו (א32); 'בקניא פחאל לגנם בלא רעייאני [כצאן ללא רועה] (א43); 'טלבת אילאה זודוהום' [אלוהי אבותיהם] (א44); 'מדוהוני' [משיחי] (א52); 'בפרלו' [בחסדון] (א55); 'פתש דגייא פעמאלו' [יפשפש במעשיו] (א56); 'אוקארו' [כבודו] (א66); 'ייקומו נאעשין תראב' [שוכני עפר] (א67); 'זלכרוף מעא דיב ימשיו ישרחו' (א64), 'ודיב ירעא מעא לבקרא' (א68) [וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדו... ופרה ודב תרעינה, יחדו ירבצו ילדיהן – ישעיה יא, ו-ז].

28 לפעמים הליווע מופיע בסביבות נוספות שבהן מתקיים העיצור ז [z], כמו: וזוחמאני' (א27), העיצורים החכיים [k] ורג [g], כמו: 'פוכאני' (א31), 'פוגדאני' (א41), העיצור הנחצי [j] כמו: 'לעוואסאני' (ב6), (ב8) המתממש כאן כלא נחצי. ייתכן וליווע זה קשור לסדירות פרוזודית כלשהיא, שכן כל התופעות האלה מתקיימות כמעט כולן בעיקר בסופי המחרוזות. על מאפייניהם הפונטיים של הדיאלקטים הערביים-היהודיים בתאפילאלת ראו: Jeffrey Heath, *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*, London 2002; Jeffrey Heath and M. Bar-Asher, "A Judeo-Arabic Dialect of Tafilalt (Southern Morocco)", *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 9 (1982), pp. 32-78.

נוסף למבנים שאולים או מעובדים אלה מלשון השרח, מופיע בשיר מבנה תחבירי מיוחד הלקוח מלשון המקרא. הכוונה לנשוא המוגבר המקראי שבו מתממש מושא שמני ישיר הזוהה בשורשו לשורש הפועל השליט. מבנה תחבירי כזה זר לערבית היהודית הסטנדרטית, אך כאן מופיעות דוגמאות רבות של מבנה תחבירי זה בהשפעת המקורות המקראיים ותרגומם הבבואתי בלשון השרח, כמו: 'ויפזעו פזעא' (א2); 'נולאיו זלוואני' (א10); 'די דכלהום דכלאני' (א12); 'ויפרחו פרחאני' (א14); 'ידרב יליכום דורבאני' (א18); 'דגיא הורו ליהוד הורזא' (א19); 'מא יכרו כורזאני' (א25); 'מאהו מא ינעבר תעבאר' (א26); 'כאנו יערקו עורקאני' (א29); 'ולא מן יערט עליהום תעריטא' (א31); 'בלא ינפרח פרחאני' (א33); 'ונרחם עליהום רוחמאני' (א40); 'יתפגדו פוגדאני' (א41); 'מא זברנא מן ידבר עלינא תדבאר' (א43); 'מאהו מא ינקתב קתבאני' (א46); 'ירדמו ליהום רודמאני' (א53).

ב. היסודות העבריים בשיר

כיאה לטקסט רבני, שקיעי הטקסטים העבריים המייסדים מיוצגים היטב בשיר דרך השימוש ביסודות עבריים מגוונים. רובם ככולם קשורים לענייני הקהילה היהודית העומדת בלב האומרה של השיר, כמתבקש מסאת סבלה וחרדותיה ומעצם אמונותיה והתנהגותיה המקיימות אותה כקהילה מובחנת. יסודות אלה מסתדרים אם כך לפי התחומים הבאים:

ב.א. הקהילה היהודית: די זראת לקהל מלאח פאס (א5); מן מוטע לישוב ודרש (א5); לא קהל ולא חזאני (א45); חתא קהל מא בקאת מהנייא (א48); אמא לקהל ולחברה (א35); וחשאיו כאמלין לקהלה (א27); כאמלין זמיע לקהלה (א42).

ב.ב. קבוצות המרכיבות את הקהילה: ולאבות בתלאתא (א55); מא נקאל מנהום לא עשיר ולא עני (א3); הנא לעשיר ולעני (א15); פיהום למעונגים... ולגבירים מוואלי לחכמה (א10); לחזנין (א25); זאבו לחכם מן לחכם (א28); מן עלא ישראל כבאר וסגראני (א48).

ב.ג. מוסדות הקהילה וסבלה: מדפון פלמערע (א51); אוקת מא ימשיו מוואלי לחברה יזמעו עטאם למערה (א53); וואש דצרה (א51); דאזו עלינא צרות (א59).

ב.ד. אמונות והתנהגויות דתיות: סבאב האד שי לעון (א3); ארזאל יטלבו רחמים (א39); נעמלו נטילה (א45); נשמעו למילה (א45); לחכמים פתורה קאלו: די עדבו כאלקו פגופו (א56); ולא נזידו נפשעו (א62); יבעד מן עלא ישראל דונייא וינזלנא פירושלים בנויה כיף מקתוב פשערי ציוני (א57-ב); 'פתוראני' (א58); 'יציפט מיכאל ובני משה (א62); תציפד ילינא אליהו הנביא יבשר בעאדי וקראבי במזית ינון מדהוני (א65-ב); יציפד ילינא מלך המשיח בזרבא ותגיתנא לשועה לקריבא (א66-ב); פתחיית למותאני (א67).

ב.ה. היחסים עם הגויים: רזענא לאומות מעאירא (א51); לקאיו עליהום לקופות לכבאר (א26); נהאר זא בן למלך (א38); עטאיו שוחד (א20); די ליזארא ורבית (א34).

בתוך עשרות השימושים האלה מופיע שימוש אחד בלבד של פועל עברי ששוקע בלשונם הערבית-היהודית של תלמידי חכמים: 'נפשעו' (א62). כל יתר היסודות הם שמניים או שמות תואר, אך אלה שייכים לצירופים כבולים או כמו כבולים: 'ירושלים בנויה' (א57). התיבה 'קהל' משמשת כאן (א48) בלשון נקבה, כמו בדיאלקטים ערביים-יהודיים אחרים, בגלל הקבלתה

למונח הערבי 'ג'מאעא'. גם השם הנרדף 'קהילה' משמש כאן כשם קיבוצי מובהק. הוא מותאם משום כך בצורת הרבים: וחשאו כאמלין לקהלה (27ב); כאמלין זמיע לקהלה (242ב). התיבה ביחיד 'חזאן' (לא קהל ולא חזאני – 245ב) וברבים 'לחזנין' (25א) היא אמנם ממקור עברי, אך בדיאלקטים של יהודי תאפילאלת ובדיאלקטים אחרים משמעותה 'רב', 'רבי'.²⁹ שימוש מיוחד נוסף, נדיר ביותר, נעשה בתיבה 'לקופות' (26א), כאן במונח של 'עניינים או מעשים ראויים לציון', ובהשאלה 'עלילות', 'תואנות', 'טענות'. מה מקורו של שימוש זה? לאחר חקירה מאומצת הגעתי למסקנה שהשימוש לקוח מלשון הסתר שבה אותיות הא"ב משמשות לחישוב מספרים, ובה האות 'קו"ף' מורה על המספר מאה ביחיד ו'קופות' ברבים, כאן במשמעות של 'עניין חשוב' על פי ההקשר.³⁰ לבר מלקסיקון עברי זה מופיעות בשיר תיבות נוספות שאינן ממקור ערבי: התיבות 'אזפל' (31א) במונח של שוט ו'יכוצא' (37ב) כשם מקום הן ממקור ברברי, שעה שהמילה 'קאזא' (2ב) במשמעות 'בית' מקורה ספרדי.

4.4. מבנים מורפו-לקסיקליים ותחביריים בשיר

בסעיף זה אין אנו מתכוונים לדון במכלול הלקסיקון ובמכלול המבנים התחביריים המרשמים את הטקסט, אלא להדגים את שיטת הניתוח והפרשנות דרך שתי דוגמאות, האחת מתחום המבנים הלקסיקליים והשנייה מתחום התחביר.

א. מערכים לקסיקליים איזוטופיים

ברומה למונחים העבריים התוחמים בשיר שדה סמנטי מוגדר, הכוונה בסעיף זה היא להדגים את המערכים האיזוטופיים הנוצרים לאורך הטקסט מסביב לגרעיני משמעות חוזרים. תחום הסבל הפיזי והנפשי של הקורבנות שנגרם עקב הפרעות המאורגנות עשיר ביותר בטקסט, אך הוא מובנה בעיקר סביב הפחד והאימה כתוצאה מאווירת הטרור ששרתה בקהילות. צירופים מתגלגלים כאלה בונים שלושה תת-תחומים סמוכים זה לזה: הפחד והחרדה, הדאגה והמצוקה, הדיכאון.

— הפחד והחרדה: 'ינכלעו ויפזעו פזעא' (2א), 'כאנו יזידונא לכוף ורהבא עלא רעדאני' (16ב), 'עטאיו שוחד בלכוף ורהבא' (20ב), 'דגייא נכלעו ופלטו לעינין' (25ב), 'וקלובהום ברעדא לאביו יהמדו' (29א), 'ונכדמוה בלכוף ורהבא' (61ב), כשהכוונה כאן לעבודת האל.

— הדאגה והמצוקה: 'רפדו להם ושרבו למרארא' (6א), 'מנאין כונא פלהולא ושושא' (37א), 'כאן יתגאסא לקלב ויגור' (38א), 'ארזאל יטלבו רחמים ונשא יבכיו' (39ב), 'קאמת פקלבנא

29 ברחבי מרוקו המילה משמשת גם בפי המוסלמים במשמעות של 'רב' או 'מלומד יהודי'.

30 סברה שנייה, שהיא הגיונית יותר לכאורה ושהעליתי אותה בתחילת החקירה, מפתה לראות במילה זאת את השם 'לקופות' עם פ"א דגושה כקיצור של הצירוף 'קופות שרצים' המתאים מבחינת משמעותו להקשר השימוש, אלא שמעתיק השיר דאג באופן קבוע להוסיף לאורך כל השיר את סימן הדגש בכל פעם שבה התכוון לאות דגושה, ואילו במילה 'לקופות' הוא לא נהג כך, כנראה לא משכחה ולא מהזנחה.

לגצא' (א49), 'ויבעד עלינא לגצאיין' (א54), 'גאזת עלינא כמן שדא' (א4); 'גאזת עלינא שדא ולמרתא' (א55); 'וואש דצרה' (א51); 'דאזו עלינא צרות' (א59).
 — הדיכאונן: 'מנכדין משא וצבאח' (א9), 'וטאק כאטרהום בלגמא' (א30), 'דאר דמאג ונקלב למזאז' (א36), 'חתא קהל מא בקאת מהנייא' (א48), 'ינזאלו מן קלבו לגבאני' (א54).

ב. השימושים בשלילה מוכפלת בשיר רווח מבנה תחבירי מיוחד הכרוך בשלילה מוכפלת של נושאים או מושאים כדי להדגיש את האופי המוחלט של המצבים המתוארים או המועלים. שימושים כאלה הם: 'מא פכהום לא חרם ולא קאזא' (א2), 'מא נקאל מנהום לא עשיר ולא עני' (א3), 'מא בקאלהום לא מאל ולא קשב' (א7); 'מא יוואתינא נלבשו לא סדרייא ולא קפטאן' (א13), 'מא זברו יתפאזיו ולא ירקדו' (א29), 'מא צדקת ולא עבית' (א34), 'מאפיהא תזהוייא ולא עטלא' (א42); 'ולא זברנא למא באש נעמלו נטילה, ולא קדרנא חתא נמשיו נשמעו למילה, לא קהל לא חזאני' (א45); 'מא תוואתינא לא דאר וואלא דוירא' (א47); 'מא סלנא לא עלא עאייס ולא עלא די מדפון פלמעה' (א51).

5. ההדרת השיר ותרגומו לעברית

1. -----
 מנאייך קבטו יהוד לעראייך / וגלקו עליהום לביבאני.
 [=כשעצרו את יהודי לאראש וסגרו עליהם את הדלתות].
2. כל נהאר ינכלעו ויפזעו פזעא, / נשא ורזאל יהוד טנזא,
 מא פכהום לא חרם ולא קאזא, / חתא עטאיו למכבי ודוהראני.
 [=כל יום פוחדים הם ומתחלחלים, נשים וגברים, יהודי טנג'יר;
 לא הצילו אותם לא מקלט ולא משכן, עד שמסרו את הונם הנסתר והגלוי].
3. סבאב האד שי לעון ולגצא, / חתא כלא תיטאוון קדאם למרצא;
 וריתלו רזאל ונשא, / מא נקאל מנהום לא עשיר ולא עני.
 [=סיבת כל זה העוונות והחרדות, עד לחורבן קהילת תטואן שליד הנמל;
 עשו פרעות בגברים ובנשים, ולא חסו לא על העשירים ולא על העניים].
4. גאזת עליהום כמן שדא, / עבאיו להום ספאפן ולעדא,
 ולפתאן ולחריר ולפצ'א, / גנמו פיהום דכלאני ובראני.
 [=עברו עליהם צרות מני רבות, גזלו מהם את הסכינים וכלי הבית,
 בדים פשוטים ומשי וכן כסף; בלקיחת השלל השתתפו בני המקום ואנשי חוץ].

5. האדי הייא לגריבא יא נאש, / די זראת לקהל מלאח פאס,³¹
עטאיו למאל ונזלאיו מן מוטע לישוב ודרש, / למוטע אכור בראני.
[מעשה נורא, הו אנשים, קרה לקהל מלאח פאס.
מסרו את הונם והוגלו ממקום של יישוב ולימוד למקום זר.]
6. רפרו להם ושרבו למרארא, / די נזכרו מן דיאר למסרארא,
וגלסו פי זראדא / לשמש ולעותסאני.
[מלאו דאגות ושתו את כוס התרעלה, על שעזבו את בתי החמדה,
וישבו בקסבת הזראדא,³² כשהם נתונים לשמש ולצמא.]
7. מן בעד להמא ולחשב, / עמלו נוואייל די לקצב,
מא בקאלהום לא מאל לא קשב, / רזעו מסאפאן דועפאני.
[במקום הכבוד וההדר, עשו להם סוכות קנים;
לא נשאר להם לא הון ולא רכוש, נהיו עניים מרודים.]
8. פאנו סאכנין פדיאר למגצצא, / ולמא יגוז פלחיט יפור בלכצא,
וליום פלארץ' לחרצא, / לסקיע וללעותסאני.
[היו דרים בבתים מרוצפים, ומים יצאו מן הקירות והפעילו מזרקות,
אך היום הם יושבים על האדמה היבשה, פנויים לייסורים ולצמא.]
9. עטאיו למאל ונזכרו מן למלאח, / ורתמאיו מסאכנן פסלאח,
מנכדין משא וצבאח, / כבאר וסגאר ונשוואני.
[מסרו את הונם והוצאו מן המלאח, ונזרקו, מסכנים, לאיומי נשק
שרויים ביגונם ערב ובוקר, מבוגרים, ילדים ונשים].
10. פיהום למעונגים ולעזמא / ולגבירים מוואלי לחכמה,
שי משא ערייאן ושי פחזאמא, / קתרתהום נזלאיו זלוואני.
[ביניהם ישנם הדורי פנים ואנשי חיל, וכן גבירים רבי חכמה;
חלקם יצאו בעירום וחלקם בלבוש, אך רובם יצאו לגלות.]
11. מאהו עלאש יצברו ויהמדו? / עלא צלאוות יאוו לכראסא עלאש יקעדו?
כליה לחיוט עלאש פאנו יסנדו / מגלף בלוחאני.
[על מה יקבלו את הדין? על בתי הכנסת או על הכיסאות שעליהם ישבו?
אף הקירות שהם נשענו עליהם היו מכוסים בלוחות עץ.]

31 על הפרעות החמורות ביהודי פאס ועל סבל הקהילה במשך כל תקופת שלטונו של מולאי יזיד, ראו:
'זכרון לבני ישראל' לר' יהודה בן עטר, המוסר תיאור מפורט של אירועי האימים (עובדיה, פאס וחכמיה
הערה 1, עמ' 63-76).

32 הכוונה לקסבת זראדא, המוזכרת בכרוניקה של ר' חביב טולדנו שהובאה לעיל.

12. אמא עד דאך נהאר, / די כרוז מן דוך דייאר!
 יפרחו לקלב מן לגייאר, / די דכלהום דכלאני.
 [=מה ארוך אותו היום שבו יצאו מבתיהם!
 אלה הפיגו את תוגת ליבו של כל מי שנכנס אליהם.]
13. מא יואתינא נלבשו לא סדרייא ולא קפטאן, / חית מאת ילינא סידי מוחמד שולטאן,
 הנא טורקאן מעא לוטאן, / ולבלדאן וזמיע למדוני.
 [=לא יאות לנו ללבוש לא חולצה ולא קפטן, מאז שמת לנו אדוננו מוחמד הסולטאן;
 השרה ביטחון על הדרכים והמישורים, על מקומות יישוב ועל ערים.]
14. פאן יחן פלמסאפן ולגרבא, / וירסלהום צדקה מרפכא,
 כל נהר ינזמע פוואחד רחבא, / יקבטוהא ויפרחו פרחאני.
 [=הוא ירחם על הדלים וחסרי כול, ושלח להם גרעיני צדקה על גבי בהמות;
 כל יום הובאו לאחד השווקים, והנזקקים לקחו אותם עטופי שמחה.]
15. טאעו למדון גיר באמרו וכלאמו, / ורפרו עלא רושהום עלאמו,
 קולו, יא לחאדריין, לאה ירחמו, / הנא לעשיר ולעני.
 [=אנשי הערים נשמעו לפקודתו ולאמרי פיו, והרימו גבוה את דגלו.
 התפללו, הו הנוכחים, שהאל ירחם עליו; הוא הביא רווחה לעשירים ולעניים.]
16. אצנתו שאיין זרא פיהוד פילאלא, / קאלונא זאווהום אריתאלא;
 חתא וואחד מא צקצינאה וקאל לא לא, / כאנו יזידונא לכוף ורהבא עלא רעדאני.
 שמעו מה קרה ליהודי תאפילאלת; הודיעו לנו שפרצו עליהם הפורעים.
 כל מי ששאלנו אותו לא הפריך את הדברים; הוסיפו לנו פחד אימים ורעה.]
17. משאיו לזוגא³³ לכלו,³⁴ / ילא גדא בדאיו ינשלו,³⁵
 כל וואחד משא פחאלו, / מזא לכבאר מן ענד צולטאני.
 [=הלכו להתעדיכן בכלו, לדעת אם למחרת יתחילו לרוקן אותם,
 כל אחד פנה לדרכו, שכן הגיע דבר המלך.]
- 33 השורש של שם עצם זה הוא ממקור ברברי: ZWG, וממנו נוצר הפועל הערבי 'זאוג' במובן של 'להתחנן למישהו, לקדוש או לשליט שיפרוש את חסותו על הפונה'. כאן שם העצם מפנה אל הפעולה של פנייה לבקשת עזרה מן השליט המקומי, והבקשה היא לסיפוק מידע. השוו: קולן, *Le Dictionnaire Colin d'Arabe Dialectal Marocain*, sous la direction de R. Iraqui Sinaceur, 8 vols., Rabat 1993 כרך 3, עמ' 753.
- 34 זהו כנראה שם מקום בתאפילאלת, שבו אולי ישב השליט המקומי.
- 35 הפועל 'ינשלו' הוא גלגול של הפועל הערבי 'נצל' עם עי"ן הפועל מונחצת (نصل), שמשמעותו להוריד, לשמוט, כאן במשמעות של לקחת ביזה, לרוקן את היהודים מרכושם. בדיאלקט של יהודי תאפילאלת רבים הם המקרים של השמטת ההנחצה, במיוחד בעיצורים השורקים. השוו עם הפועל המקראי: 'וינצלו את מצרים' (שמות כא, לו), כפי שתרגמנו בספרות השרח: 'וכוואו מצר'.

18. קאלונא: קומו תנזכרו / מן לחרם עלאש תקערדו,
חתא וואחד מא יקד ירפד ידו, / ידרב יליכום דורבאני.
[=ציוו עלינו: קומו צאו ממקום מושבכם,
אף לא אחד רשאי להרים עליכם את ידו ולהרביץ לכם].
19. דגייא הורזו ליהוד הרזא, / ייאך יזכרו שי פרוא,
ימנעו שי חאזא, / למוטע אכור בראני.
[=מיד פרצו היהודים בצווחות, וקיוו שיזכו לרווחה,
יצליחו להברית דבר מה למקום אחר זר להם].
20. דגייא קבטוהום לבוואבא, / קאלולהום: נתומא הראבא;
עטאיו שוחד בלכוף ורהבא, / באש לא ישמעהא למכוני.
[=מיד עצרו אותם העומדים על השערים, אמרו להם: אתם מנסים לברוח;
נתנו שוחד באימה וברעדה, כדי שהדבר לא ייודע למשטרה].
21. חנא גאלסין יום לכמיס צבאח, / זאוו למכאזנייא יזריו ללמלאח,
קאלונא תשמעו בראת צלאח, / זאתקום מן ענד צולטאני.
[=ביום חמישי בבוקר פרצו עלינו שוטרים בריצה למלאח.
אמרו לנו, הקשיבו לאיגרת הרשמית, שהגיעה אליכם מאת המלך].
22. משאיו ליהוד עלא נייא, / יקראיו לברא פיף נהייא,
דגייא לתוואת עליהום לייא, / מא קד חתא וואחד יכרו מן לביבאני.
[=הלכו היהודים בתום ליכם לקרוא את האיגרת ולדעת מה יש בה;
בו בזמן נקשר עליהם הקשר, אף לא אחד יכול היה לצאת משער העיר].
23. קאלולהום יזיו די הומא פזמאם, / ויכתמו פאמלין בתמאם,
באש יחשווהום פלחמאם, / כאנו זימעוהום בלעאני.
[=ציוו לבוא על אלה ששמותיהם יהיו רשומים בפנקס, כולם במלואם,
כדי שידחסו אותם בבית המרחץ; שם הם אספו אותם בכוונה תחילה].
24. הרבו ליהוד ותכבאיו; / מן אוצט לביות תעבאיו;
חתא לולידאת די תרבאיו / בקאיו מסאפן רועדאני.
[=היהודים ברחו והסתתרו, אף מתוך הבתים לקחו אותם;
גם הילדים הקטנים, המסכנים, רעדו מפחד].
25. צאפטו מן אורא לחזנין, / יפאצלו עלא למסזונין;
דגייא נכלעו ופלטו לעינין, / עלא די ידכל מא יכרו כורזאני.
[=שלחו לקרוא לרבנים שיטפלו בעניין האסירים,
אך הם פחדו והעיניים הזילו דמעות על אלה שנכלאו ולא יוכלו להשתחרר].

26. פי כול נהאר זינא לכבאר, / לקאיו עליהום לקופות לכבאר,
מאהו מא ינעבר תעבאר, / שלא שמעת פזמאני.
[=כל יום הגיעו אלינו ידיעות, העלילו עליהם עלילות חמורות,
דברים כל ישוערו, שלא נשמעו בימי.]
27. זאבו לכבאל ושנשלא / רמאוהום עלא שי ושי לא,
וחשאיו פאמלין לקהלה / פי מוטע טיק וזוחמאני.
[=הביאו כבלים ושרשראות וכבלו בהם חלק מהם,
ודחסו את כל בני הקהילה במקום צר ורועש.]
28. שמעו גראייב זמאן: / זאבו לחכם מן לחכם פלאמאן,
וקאלולהום יפרטו אדמאן, / יבלגוה לענד צולטאני.
[=שמעו את מוראות הזמן: הביאו את הרב הראשי ממשכנו בלא שפגעו בו,
וציוו עליהם לשלם את דמי החסות, כדי שיעבירו אותם לסולטאן.]
29. מא זברו יתפזאיו ולא ירקדו / וקלובהום ברעדא לאביו יהמדו;
ולביבאן עליהום סדו, / כאנו יערקו עורקאני.
[=לא מצאו לא הפוגה ולא שנה, וליבותיהם מלאי חרדה לא אבו להירגע;
סגרו עליהם את השערים, ונתנו להם להזיע זיעה רבה.]
30. מאל פתיר עליהום רמא, / וטאק כאטרהום בלגמא,
כל שאעא תתברל עליהום לכלמא, / מא זברו פי לזוואד גיר לחסאני.³⁶
[=הוא הטיל עליהם תשלום סכום גבוה; צר ליבם עליהם והתעצב.
כל שעה השתנו הפקודות, לא מצאו ניחומים אלא אצל חסאן.]
31. מנאיין לחגת עליהום אוקת לפריטא, / שי ידראב באזפל ושי בצריטא,
ולא מן יערט עליהום תעריטא, / באש יפך יליהום פוכאני. [יערט = יערצ']
[=כשהגיע יום תשלום המס, היו שהרביצו להם מי בשוט ומי בחבל,
ולא היה מי שיתנגד לכך ויביא להם רווחה.]
32. עיאינו יכממו וידברו, / מוואלי למאל לאבאיו יצברו;
מאהומא יעיטו ויפדבו, / אס יקול פמי ולשאני.
[=חשבו וחשבו וטיכסו עצה, ובעלי הממון מיאנו להינחם.
הם צעקו ושיקרו, אמרו מה שפי ולשוני לא יוכלו לספר.]

36 הכוונה כנראה למולאי חסאן, בנו של מולאי יזיד, שנשלח לתאפילאלת לגבות את דמי החסות.

33. עטאיו טמאן ונזבדו / וחתא ווחד מא גלס מעא אולאדו,
כול וואחד יפתס יסתר עלא ערדו, / בלא ינפדח פדחאני.
[=מסרו את חלקם במס ואף לא אחד נשאר עם ילדיו.
כל אחד חיפש היכן לשמור על כבודו, בלא שתתגלה כלימתו].
34. ושחאל די ליזארא ורביית / ריתלוהום פדאר ופלביית;
מא צדקת ולא עבית.³⁷ / לאה יווריה ברפקאני.
[=סכום גדול הוציאו על הלוואות וריבית, פרעו בהם בבתיים ובחדריהם.
לא נתת צדקה ולא קיבלת; שהאל יעטוף אותו ברחמיו].
35. אמא לקהל ולחברה, / פיהום ליסאסרא ולכברא,
כראיו דאר בלגברא, / כל שאעא ינפטו תורבאני.
[=ואילו ראשי הקהל ואנשי החברה קדישא, וביניהם בחורים ומכובדים,
שכרו בית מלא אבק, וכל שעה פיזרו את העפר].
36. מן בעד שטוח ולפזאו, / נרקדו פתראב ולעזאו,
דאר דמאג ונקלב למזאו³⁸ / מן הם למותאני.
[=במקום הישיבה על הגגות וההנאות, אנחנו ישנים בתוך העפר והאבק;
התבלבל המוח והתהפך מצב הרוח מצרת המתים].
37. מנאיין פונא פלהולא ושושא, / הרבנא לחרם רזאל ונשא,
עבאוונא לפזרא ויכוצא.³⁹ / כיף זנאן דאר חווצוני.
[=כשהיינו שרויים בכלכול ובחרדה ברחנו לבתינו גברים ונשים,
הובילו אותנו לפזרה ויכ'וצא. שדרו אותנו כמו שפושטים על גינת בית].
38. נהאר זא בן למלך יזור, / פאן יתגאסא לקלב ויגור,
מא ערפנא באש תסלך לומור; / רהבנא מנו רהבאני.
[=ביום בואו של בן המלך לעלות על קברי אבותיו התעלף ליבנו והמה,
לא ידענו כיצד ימצא מוצא; פחדנו ממנו פחד אימים].
39. בקינא נצאוורו ונחאפיו, / זדנא לגראם באש נשפיו;
ארזאל יטלבו רחמים ונשא יכפיו, / כל וואחד יקול לאה לאה יפפני.
[=נשארנו אוכדי עצה ודעת, הוספנו על כך את הקנס שהביא אותנו להתלונן;
הגברים התפללו לרחמי האל והנשים בכו. כל אחד זעק: האל יציל אותי].

37 המחבר מטיח ביקורת קשה בעשירי הקהילה, שלא נהגו לתת צדקה ומשום כך נלקח מהם הונם בכוח.

38 הכוונה למילה הערבית المجاح, במובן של מצב הרוח.

39 אלה שמות של כפרים שהיו סמוכים כנראה לתאפילאלת.

40. עמל לאה פי קלבו רחמא, / וואזבנא בהאד לכלמא:
 דאבא נטלק כוואנפום די פלחבש תמא, / ונרחם עליהום רוחמאני.
 [=נתן האל רחמים בליבו, והשיב לנו באלה הדברים:
 אוציא לחופשי את אחיכם שבכלא, ואחוס עליהם מרוב רחמי.]
41. חין דאז עלא שוק תבעתו לגום: תזארא, / כבאר וסגאר ועזארא,
 פא ישנאוו יראיו אש יוזרא, / פליהוד יתפגרו פוגדאני.
 [=כשעבר ליד השוק הלכו אחריו המונים: סוחרים, מבוגרים, ילדים ובחורים,
 כולם רצו לדעת מה יקרה ליהודים, האם יפקוד אותם לטובה.]
42. צאפט יזברדום מן לחבש עלא גפלא, / מא פיהא תזהוייא ולא עטלא,
 באש ירא כאמלין זמיע לקהלה; / נכטף קלבהום כטפאני.
 [=שלח להוציא אותם מיד מבית הסוהר, ללא דיחוי וללא עיכוב,
 כדי שיוכל לראות את כל היהודים; יצא ליבם של כל בני הקהילה,]
43. נחבשו שיוך ולכבאר, / מא זברנא מן ידבר עלינא תרבאר,
 בדינא נצקציו עלא מן יעטינא לכבאר, / בקינא פחאל לגנם בלא רעייאני.
 [=נכלאו הנגידים והמכובדים, לא מצאנו מי יהיה מליץ לנו.
 קמנו לשאול מי יכול למסור לנו מידע; נשארנו כצאן ללא רועה.]
44. עטאיו למאל פדאהום, / הומא ונשאהום אוולאדהום.
 טלבת אילאה זודרהום, / יכלף מעטאהום בלמתני.
 [=נתנו הון ושחרר אותם, הם ונשותיהם ובניהם.
 אני מתפלל לאלוהי אבותיהם, שיחזיר להם כפל כפליים.]
45. פלמרתא פנא נביתו פל לילא, / ולא זברנא למא באש נעמלו נטילה;
 ולא קדרנא חתא נמשיו נשמעו למילה, / לא קהל ולא חזאני.
 [=במצוקה ישנו כל לילה, ולא מצאנו מיס לנטילת ידיים;
 גם לא יכולנו להשתתף בטקסי ברית המילה, לא היה לא קהל ולא מוהל.]
46. מא הנא שי קרעא מן מייא / מן די רית בעינייא,
 ואמא די בעיד עלייא / מאהו מא ינקתב קתבאני.
 [=אין אני מספר כאן חלק אחד ממאה ממה שראיתי במו עיניי,
 ואילו מה שקרה רחוק ממני לא יוכל להיכתב.]
47. יתגאסא לקלב ויגור גורא, / ומא תוואתינא לא דאר וואלא דווריא,
 עלא שאיין זרא פיהוד צוירא, / גנאיו פיהא דכלאני ובראני.
 [=מתעטף הלב ומתעצב, ולא יאות לנו לשבת לא במשכן ולא בבית
 על מה שקרה ליהודי צוירא, שלקחו מהם שלל בני המקום ואנשי חוץ.]

48. האד שי מן ענד מול דונייא, / חתא קהל מא בקאת מהנייא,
נטלבו לאה ירפד ירפד (!) לבלייא / מן עלא ישראל כבאר וסגראני.
[=כל זה מאת ריבון העולמים, אף לא קהילה אחת ניצלה.
הבה נתפלל לאל שיסיר את הרעה מעל היהודים, גדולים וקטנים].
49. קאמת פקלבנא לגצא, / עליהא קתבנא האד לקצא.
האדא מא שמענא, וואעסא / ולו רית בעינייא.
[=מילאה ליבנו חרדה, ועל כן כתבנו שיר זה.
זה מה ששמענו, קל וחומר אילו ראיתי [הכול] כמו עיניי].
50. האד שי דיתוה בלקום, / לאה יתראזע פינא ופיכום,
ויחל עינינא ועיניכום, / בעבארת לאה לפוקאני.
[=כל זה עלה לכם במחיר כבד, שאלוהים יחון עלינו ועליכם,
ויפתח את עינינו ועיניכם לעבודת האל העליון].
51. רזענא לאומות מעאירא, / מא סלנא לא עלא עאייס ולא עלא די מדפון פלמערה,
אלאה יא רבי, וואש דצרה / גאזת עלא לעאייס ולמותאני?
[=לאומות העולם היינו חרפה, לא התעניינו לא בחיים ולא בקבורים בבית העלמין.
אלוהים, ריבוננו של עולם, מה הצרה הזאת שהתרגשה ובאה על החיים ועל המתים?]
52. פל נהאר יזיו ירפדו לגבאר / וישייכו עטאם לכבאר וסגאר.
נטלבו לעזיו לזובאר / יקרב מזית מדהוני.
[=כל יום הם באים לאסוף עפר, וזורקים עצמות מבוגרים וילדים.
נתפלל לאל היקר והכל יכול שיקרב את בוא משיחנו].
53. אוקת מא ימשיו מוואלי לחברה, / יזמעו עטאם למערה,
יזמעו לכנאסי ולחפרא / ירדמו ליהום רודמאני.
[=כל פעם שאנשי החברה קדישא הולכים לבית הקברות לאסוף את עצמות המתים,
הם ממלאים שקים וחופרים בורות לקבור אותם בהם].
54. לאה יאכד חק למיית ולעאייס, / ויבעד עלינא זמיע לגצאייך,
יפרח למסכין ויתפאייס, / ינזאלו מן קלבו לגבאני.
[=אתפלל לאל שיגן על זכויות החיים והמתים וירחיק מאיתנו כל יגון;
ישמח הדל וירווח לו, שכל הדאגות ייעלמו מליבו].
55. גאזת עלינא שדא ולמרתא, / ולקות גלא מן קלת למא ולחרתא,
נטלבו לאה ולאבות בתלאתא, / בפדלו טעאם רשמי יקימני.
[=עברו עלינו צרות ומצוקות, וגם יוקר המחיה ממיעוט הגשם והזריעה.
נתפלל לאל ולשלושת האבות שיספק לנו בחסדו את מנת מזוננו].

56. לחכמים פתורה קאלו: / די עדבו כאלקו פגופו
 יאוו פמאלו דגייא יפתש פעמאלו, / ירזע ללאה לפוקאני.
 [=חכמי התורה אמרו: מי שהאל ייסר אותו בגופו
 או בהונו מהר יפשפש במעשיו וישוב לאל העליון.]
57. נטלבו לאה בנייא, / יבעד מן עלא ישראל דונייא,
 וינזלנא פירושלים בנויה, / כיה מקתוב פשערי ציוני.
 [=נתפלל לאל בתום, שירחיק מעל היהודים כל רעה,
 ויעלנו לירושלים הבנויה, כמו שכתוב בשערי ציון.]
58. סמעו האד לפלמא בלגוואת, / חטיו רוחפום מן חדית צלאוות,
 ראה הווא סבאב גמיע לבלאוות, / כיה מקתוב פתוראני.
 [=הקשיבו לדברים אלה בקול, היזהרו מדיבור בעת התפילה,
 שכן זהו מקור כל הרעות, כמו שכתוב בתורה.]
59. דנובנא סבאב האד לבלא, / חתא דאזו עלינא צרות ולגלא,
 ומלאח מוראקן בעד מא נזלא, / עטאיו למאל בלמתני.
 [=עוונותינו הם שגרמו לרעה הזאת, שבגללה ידענו צרות ויוקר המחיה;
 ואנשי מלאח מראכש אחרי שהוגלו ממנו שילמו הון כפל כפליים.]
60. סייאדנא קאלו האפדה: / נקת[?] לרוחי פדא,
 חד לבאש יא מולאי, / עמר מא יזי לגומאני.
 [=רבותינו אמרו כך: הבא (?) לנפשי ישועה,
 יבוא קץ לצרותיי, הו אלי, שיורחקו לעד מבני אדם.]
61. לאה ירדנא בתשובה, / ויבעד עלינא דנוב ולעקובא,
 ונכדמוה אגמעין בלכוף ורהבא, / בקלבי ובפמי ולשאני.
 [=שהאל יחזיר אותנו בתשובה וירחיק מעלינו עוון ועונשו,
 ונעבוד אותו כולנו ביראה וברעדה בלב, בפה ובלשון.]
62. יציפט מיכאל ובני משה, / יזמעו לגאדי ולמאשי,
 ויפרח כול מן הווא מנשי, / רזאל ונשא וטופלאני.
 [=ישלח את מיכאל ובני משה, שיקבצו את ההולכים ובאים,
 ויגיל כל מי שנשכח [בגולה], גברים, נשים וטף.]
63. אידא נתובו לכאלקנא ונרזעו, / מן היבתו נכאפו ונפתזעו,
 ולא נזידו נפשעו, / יטלענא לדארו הייא מכאני.
 [=אם נחזור לבוראנו ונשוב אליו, מגבורתו נירא ונפחד,
 ולא נוסיף לחטוא עוד, הוא יעלנו לביתו שהוא מקום מושבנו.]

64. צברו יא כותי, דאבא תפרחו, / ולכרוף מעא דיב ימשיו ישרחו,
ונמר מעא זדי יכונו יתמרחו, / ולא ירד האדא להאדא דוראני.
[=היו סבלנים, אחיי, עוד תשמחו והכבש והזאב יחדיו ירעו.
והנמר עם הגדי יתרועעו, והאחד לא יגרום נזק לשני.]

65. טלבתך, יא רבי, בפמי ובקלבי, / תציפד ילינא אליהו הנביא,
יבשר בעאדי וקראבי, / במזית ינון מדהוני.
[=אני מתפלל לך, אתה אלי, כפי ובלבי, שתשלח לנו את אליהו הנביא,
יבשר לרחוקים ולקרובים את ביאת ינון משיחנו.]

66. נטלבו לאה ברגבא, / יציפד ילינא מלך המשיח בזרבא,
ותגיתנא לשועה לקריבא, / ונרא אוקארו בעיני.
[=נתחנן לאל, שישלח לנו את המלך המשיח במהרה,
שתבוא עלינו הישועה בקרוב ונראה את מלוא כבודו כמו עינינו.]

67. יחינא ויזרב עלינא תזריב, / ולזבאל ישילו בשראב,
ויקומו נאעשין תראב, / פי תחיית למותאני.
[=שישמור עלינו וימהר לגאול אותנו, שההרים יטיפו יין,
ויקומו שוכני עפר בתחיית המתים.]

68. פייאמו יקתר דהב ונוקרא, / ויפפנא מן דלא ולחקרא,
ודיב ירעא מעא לבקרא, / הומא ופראכהום [זמעא?ני
[=בימיו ירבה זהב וכסף, ויצילנו מן הבז והחרפה.
והזאב ירעה עם הפרה, הם וילדיהם [כולם].]

6. סיכום

השיר שלפנינו מתאר את הפרעות ואת חודשי החרדה שידעו יהודי תאפילאלת בראשית שלטונו של הסולטאן מולאי יזיד, שכונה לאחר מותו הפתאומי 'המלך המזיד' בידי רבני מרוקו שנפגעו קשות משנאתו ליהודים ומטירופו. לפני העלאת פרטי הפרעות בתאפילאלת דן המשורר במאורעות הקשים שכמעט ושמך קץ לקהילת פאס המהוללה והעשירה, שהייתה גם קהילה של תלמידי חכמים רשומים ובעלי מידות. על פי השיר, הפרעות ביהודי תאפילאלת לא היו חמורות כמו בקהילות אחרות הסמוכות למרכזי השלטון. לבד מתשלום סכום גבוה במיוחד כמס הג'זיה, שודר חסכוניותיהם של עשירי הקהילה ומספר ימים של לחץ וגירוש מן הבתים, לא היו פגיעות חמורות: לא היו מקרי רצח ולא התעללויות בנשים ובבחורות היהודיות. בעיני המשורר, שהיה תלמיד חכם ואולי אף מלמד דרדקי, עינויים אלו הם חלק ממסכת הסבל הכרוך בעונש הגלות ובכפרת החטא הרובץ על הקהילות היהודיות מאז החורבן.

בתיאורי הפרעות המחבר מדגיש את שני ההיבטים הבלתי נפרדים של המאורעות הדרמטיים ושל הפעולות האלימות ששינו לתקופת מה מן היסוד את תנאי חייהם, השבריריים בלאו הכי, של יהודי מרוקו בימי שלטונו של מולאי יזיד. הפרעות כללו מעשי גירוש מן הרובע היהודי, הרס הבתים ולעתים אף הרס בתי הקברות, מעשי שוד וגזל ומקרי אונס. פעולות אלה וחוסר הוודאות המוחלט שנוצר כתוצאה מהן יצרו אווירת טרור בקהילות היהודיות, שנמשכה בקהילות השונות חודשים מועטים או רבים, בין היתר בהתאם לעמדתם השלילית או האמפאטית של השליטים המקומיים כלפי היהודים. בעניין זה המשורר מדגיש את הבנתו ורחמיו של בן המלך, שנשלח לתאפילאלת כדי לדרוש מן היהודים את מס הג'זיה שלא נגבה מהם במשך שנים לפני כן ושחרר אותם ממעצרם. לבד מדמותו של זה, אין המחבר מציג כלל דמויות של יחידים בשירו, לא מתוך הפוגעים ולא מתוך הנפגעים. לעומת זאת הוא מרבה לציין קבוצות שונות בקהילה ומתאר את תגובותיהן ואת התנהגויותיהן בתנאי הלחץ שבהם הן היו נתונות. הוא מתמקד במיוחד בעשירי הקהילה, בניסיונותיהם להפחית את חלקם במס הג'זיה ובפעולות הסחטנות שאילצו אותם לבסוף למסור את הונם לפורעים מטעם השלטונות (טורים 32א-ב, 34א-ב). כאדם שלא היה שייך לקבוצה זו אין המחבר מראה אהדה רבה לחבריה, שאיבדו את כל הונם בשעה אחת. אשר לדמות המחבר עצמו, היוצאת מתוך אמירותיו, פעולות השיח המגוונות שלו ושימושיו הלשוניים, היא מצטיירת כדמותו של אדם יהודי הרואה את עצמו אחראי על קהילתו ודואג לשלומה ולגורלה. כאן המשורר הוא הדובר של הקהילה, הכואב את כאבו שלו בתוך הכאב של כלל בני הקהילה, המוחה על העוול שנגרם להם; בו בזמן הוא גם המטיף, המחנך והמנחם.

השיר בנוי במתכונת של 'קצא', היינו טקסט סיפורי-תיאורי אך מחורז. הוא מחולק כאן לחרוזות מעין-אזוריות במשקל בלתי סדיר לרוב. כמו כל שיר רבני המטפל באירועים חברתיים או פוליטיים שהתרחשו ושהשפיעו על הקהילות היהודיות, 'קצא' זאת בונה עולמות שיח יהודיים היונקים את משמעויותיהם ממוראות הגלות ומקבלת הדין וחוזרים ומציירים את האתוס הקהילתי. אולם היא מפנה בו בזמן, בפרק הנחמה המסיים, למרחבים יהודיים דמיוניים האמורים להתקיים בזמן הגאולה שבו ישלטו השלום והשלווה, השפע והרווחה. כגודל הטראומה של הקהילה שהמחבר תיאר בשירו כך אורכו של פרק הנחמה שבו סיים אותו ורוחבה של התמונה המשיחית שצייר, וזאת בשונה משירים אירועיים-היסטוריים אחרים שנכתבו לפניו ואחריו.

אשר ללשונו של השיר, פעולות השיח הסיפוריות-התיאוריות מכאן והאמפאטיות מכאן מיטיבות לבנות מרחבים חברתיים, תרבותיים ופסיכולוגיים ברורים ומשולבים היטב זה בזה; הם נשענים על מערכים לקסיקליים ותחביריים עשירים ומגוונים הנושאים משמעויות, לרוב ממוקדות ומתוחמות. גם ביצועם של יהודי תאפילאלת את העיצורים השיניים הקוליים והנחציים כעיצורים אטומים מיוצג היטב בתיבות רבות בטקסט ומעיד על המוצא הקהילתי של המשורר, שהוא עדיין עלום שם. זאת ועוד, לבד משקיעי מבנים דקדוקיים השייכים לשכבות לשון קודמות, לשונו של השיר מגוונת ביותר. המחבר יונק מן המערכים הגבוהים של הלשון הרבורה שרווחה בסוף המאה ה-18 בתאפילאלת, מיטיב לנצל מערכים לקסיקליים טכניים

עיון סוציו־פרגמאטי בשיר ערבי-יהודי על הפרעות ביהודי תאפילאלת

כמו מילון הסבל האנושי והמצוקה, שואל ביטויים ומבנים מלשון השרה לתיאור הוויות יהודיות מיוחדות ועושה שימוש רב ביסודות ובצירופים עבריים. כל התכונות האלה מעידות על הכשרתו של המחבר כתלמיד חכם וכבעל מיומנויות ברורות במגוון הרב של לשון דיבור וכתירתו הספרותית.

פולקלוריסטיקה אתנית ופולקלוריסטיקה לאומית בישראל – עיון מחודש

דני שרירא

האוניברסיטה העברית בירושלים

הזיהוי של פולקלור יהודי בישראל עם "עדות", דהיינו עם המרחב התרבותי האתני, נראה אולי "טבעי" כיום, אך עיון בהיסטוריה של הפולקלוריסטיקה היהודית, ושל המשכה בישראל, חושף אותנו לתמונה מורכבת יותר. למעשה, ניתן להבחין במקביל למגמה שטיפחה פולקלוריסטיקה אתנית, ואשר הדגישה את הריבוי התרבותי היהודי, במגמה של פולקלוריסטיקה יהודית-לאומית, שהדגישה גורמים מאחדים מתוך נקודת מוצא של תרבות יהודית אחת משותפת. בדברים שלהלן אעייין בהתפתחותן של שתי מגמות אלה, ואנסה להסביר את הסיבות להפיכת "העדה" – ולא העם – למקום שבו מעוגן הפולקלור היהודי בישראל (מובן כי חוקרי פולקלור בישראל עסקו גם בהיבטים פולקלוריים חשובים ביותר בתרבות בישראל שאינם נוגעים באופן ישיר בפולקלור היהודי, אך אינני נוגע בהם כאן). יודגש כי אינני מבכר את הגישה הלאומית על-פני זו האתנית. אם כבר, להפך: המחויבות לסיפור של קבוצות, ולזוויות ראייה יחסיות, מצריך לבחון את אימוצן של הנחות בדבר טבען של קבוצות חברתיות על-ידי חוקרים שנהו אחר שתי המגמות המחקריות הללו. בערעור על הטבעיות לכאורה שבה מתקבלת אצלנו היום הקבוצה האתנית כאתר של פולקלור, אני מבקש להצביע על החלק המרכזי של חוקרי פולקלור בעיצוב הפולקלור. אפתח בתיאור אחד מרגעי ההכרעה המשמעותיים בעימות שבין שתי גישות אלו, רגע שבו תפסה הקבוצה האתנית באופן גלוי את הבכורה בחקר הפולקלור בישראל. בהמשך אציע שני הסברים להכרעה זו, וכן הסבר נוסף לכך שהפולקלוריסטיקה האתנית הוסיפה למשול בכיפה בעבודתם של דב נוי ושל תלמידיו באוניברסיטאות בישראל.

* * *

בספטמבר 1959, פחות מחודשיים לאחר פרוץ אירועי ואדי סאליב בחיפה, נערך הכנס העולמי הראשון של חוקרי הפולקלור היהודי בתל-אביב, כחלק מחגיגות יובל החמישים לעיר.¹ תכנית

* ברצוני להודות לגלית חזן-רוקם, ורד מדר ועמוס נוי וכן לקוראים ולעורכים מטעם כתב-העת.
1 התיאור שלהלן מתבסס על ארכיון החברה הישראלית לפולקלור ידע עם, Arc. 4° 1765, סדרה ראשונה, תיקים 193-197 ותקן 201, הספרייה הלאומית.

הכנס נחתמה עוד לפני שפרצו המהומות בחיפה, ולכן לא יכולה הייתה להיות מושפעת ישירות מהן. אני מציין את הסמיכות המקרית של שני האירועים הללו מכיוון שבשניהם זהויות עדתיות שיחקו תפקיד מכריע. אולם, בניגוד לאירועים בחיפה, שבהם השונות היוותה מקור של מתח ועימות, בתל אביב השונות היוותה מקור להתרפקות ולהעלאתם על נס של מסורות ומנהגים אתניים. כך, מצד אחד, ההזמנה לכנס נכתבה בארבע שפות, ונשלחה מטעם החברה הישראלית לפולקלור ולאתנולוגיה "ידע עם" / ישראל געזעלשאפט פאר פאלקלאר און עטנאלאגיע "ידע עם" / לה סוסיטה אישראליאנה די פ'ולקלור אי איטנולוז'יה "ידע עם" / The Israel Folklore & Ethnological Society "Yeda Am", כביטוי לפלורליזם לשוני, אך מצד שני הערבית שנפקדת ממנה מלמדת כי הבסיס להתפרצות האירועים האלימים בחיפה הודחק במידה רבה. במועצה הזמנית למען הכנס לקחו חלק מיטב החוקרים שעסקו באותה עת בפולקלור בישראל. כולם עמדו ביחסים שונים עם אנשי "ידע עם", למרות שנבדלו זה מזה במידת השתייכותם לחבורה זו: הרב י"ל אבידע (זלוטניק), ד"ר עמנואל אולסבנגר, משה אטיאש, ד"ר אשר בבלי, עמנואל בן-גוריון, ד"ר יום-טוב לוינסקי, מנשה מני, ד"ר רב נוי, פרופ' רב סדן, עו"ד ברוך עוזיאל, פרופ' י"י ריבלין וחיים שוורצבוים. רשימה שמית זו עשויה לספק רמזים לסיבות שהפכו את הכנס העולמי לזירה מובהקת של פולקלוריסטיקה אתנית, שכן היא כללה חוקרים שעבודתם התמקדה בקבוצות יהודיות כחתכים לשוניים וגיאוגרפיים שונים כמו פולקלור בידיש, פולקלור בלאדינו, פולקלור יהודי קוצ'ין ופולקלור יהודי התרגום (כורדיסטן). טכס הפתיחה של הכנס התקיים באחד בספטמבר 1959 בהיכל התרבות בתל-אביב, לעיני אלפיים צופים (!) שבאו להאזין למקהלת עולי עדן בניצוחו של מר עובדיה טוביה; לדברי הברכה של ראש עיריית תל-אביב חיים לבנון; לדברים שנשא שר הדתות ד"ר ש"ז כהנא לציון אלף שנים להולדתו של רבינו גרשם מאור הגולה; להרצאת האורח של פרופ' בצלאל רות אודות "הפולקלור של נידחי ישראל"; למקהלת צדיקוב (בניצוח יצחק גראציאני) ולמוסיקה כליזמרית לחתונות בביצוע השלישייה של יהויכין סטוצ'בסקי. בנוסף למופעים המוסיקליים, להרצאות ודברי הברכה, האורחים הרבים שפקדו את היכל התרבות באותו ערב זכו לשמוע את דברי הפתיחה הפרוגרמטיים של ד"ר יום טוב לוינסקי, הרוח החיה מאחרי "ידע עם" ומנציגיה המובהקים בישראל של הפולקלוריסטיקה הלאומית.

בעומדו על הבמה, ודאי חש לוינסקי כמי שמגשים את חלומו. מאז 1942, כשהקים את החברה ל"ידע עם" עם קומץ עסקנים ציוניים בתל אביב, לא זכתה פעילותו הציבורית הענפה, פעולה של בנייה פולקלוריסטית לאומית שמתבססת על שברים, לעמוד באור הזרקורים. לא בכדי שב לוינסקי בנאומו בהיכל התרבות למציאות המפורקת של עם ישראל, בהדגישו את החובה לבנות מהשברים פולקלוריסטיקה אחת. לוינסקי לא התעלם מהמגוון התרבותי היהודי, אך בנאומו ניסה לתזמר את המגוון הצילילי לכדי יצירה ממלכתית-לאומית אחת של פולקלור יהודי. כפי שנראה בהמשך, לוינסקי פיתח החל מאמצע שנות הארבעים סגנון עריכה ייחודי של מונטאז', שאפשר לו לשלוט בנקודות מבט פרטיקולריות כדי ישירתו דבר-מה "גדול יותר": לאומיות אוניברסלית.

השותפות של לוינסקי בכנס העולמי עם חוקרים בכירים רבים שעסקו בחקר הפולקלור, והמעבר לפורמט ידע של כנס, שבו ריבוי הקולות נשאר בעינו, הביא לכך שכבר למחרת פתיחת הכנס החגיגית, כשהתכנסו באי הכנס בבית ציוני אמריקה לשיבות הסקציה הראשונה (ומספרם היה קטן בהרבה מאשר בערב הפתיחה), לרון ב"ערות ואורחות חיים", החזון המאחד של לוינסקי התפרק לרסיסים: מתוך ארבע-עשרה הרצאות הסקציה, עשר הרצאות עסקו במובהק בפולקלור של קבוצות אתניות: יהודי מצרים, יהודי פרס, יהודי הונגריה, יהודי בגרד, אנוסי פורטוגל, "הפלאשים" (שתי הרצאות), קהילת יוצאי פורטוגל באמסטרדם, יהודי אפגניסטאן, עדות המזרח. מבין ארבע האחרות, שתיים עסקו בפולקלור ישראלי (בצה"ל ובשמות הספרים בישראל), אחת זכתה לכותרת "משנכנס אב", ואחת עסקה בפולקלור "כמפתח למגע תרבותי עם המונים". ביום השלישי של הכנס, בישיבות הסקציה לשיר וזמר-עם, נמשכה מגמה זו, גם אם באופן פחות מובהק, כשמבין שלוש-עשרה ההרצאות, שבע עסקו ב: שירים בידיש, שירי חסידים, רומנסירו יהודי-ספרדי, זמר יהודי האיים ביוון, כלי-זמרים, השפעת המזרח על הזמר הישראלי, שיר העם בקרב יהודי ספרד. בימי הכנס הבאים נמשכה המגמה "המפרקת" בהרצאות מגוונות שהעלו על נס את הייחוד האתני של קבוצות יהודיות שונות, ובהן הרצאות על הלאדינו (שלוש הרצאות), לשון התרגום (שתי הרצאות), יידיש (מספר הרצאות, לרבות מושב מיוחד על שלום עליכם), לשון יהודי איטליה, לשון יהודי רומניה, בתי הכנסת בפולין, בתי הכנסת בארה"ב, כינויים בקרב יהדות מזרח אירופה, אגדת-עם של יהודי בבל, חתונה בחברון, חתונה בטטואן, חתונה בתימן (שתי הרצאות), חתונה בסלונקי, אגדה של הפלאשים והרצאה על השבתאים בקושטא. יצוין שחלק מהמרצים בכנס שהתייחסו ליהדות כאל סובייקט מאוחד הגיעו דווקא מארצות הברית. אין עוררין על כך שבקרב רוב מוחלט של חוקרי הפולקלור והתרבות העממית בישראל, המגמה הייתה ברורה: הפולקלור עוגן בזהות אתנית.

מעניין לציין שדב נוי, הכוח הצעיר העולה בשמי הפולקלוריסטיקה הישראלית, שהיה ממארגני הכנס, הרצה על "המוצא היהודי של מעשיה מטיפוס 563", דהיינו לפחות מכותרת הרצאתו ניכר כי בחר להתייחס ליהדות באופן מאוחד, גם אם דבריו עוגנו בהקשר מחקרי בינלאומי. אולם האקדמיזציה של חקר הפולקלור בישראל בשנים הבאות בניצוחו של נוי דווקא טיפחה את המגמה האתנית, כפי שאנסה להסביר בהמשך. כך או כך, מפעלו של נוי רלוונטי להבנת המגמות המחקריות בשנות ה-60, ה-70 וה-80, אולם כאן התייחסתי לכנס שבו תפקידו של נוי היה מוגבל יחסית. היה זה ארבע שנים אחרי ששב מלימודיו בארצות הברית, ולאחר שכונן את ארכיון הסיפור העממי בישראל (אסע"י), כשעדיין נלחם על מקומו באוניברסיטה העברית (שבה לימד ספרות חז"ל בחוג לספרות עברית) וכשניסה לבסס את מעמדו בקרב חוקרי הפולקלור בישראל, וביניהם לוינסקי, שהוביל את החברה ל"ידע עם" ביד רמה קרוב לעשרים שנים.

והנה למרות שלוינסקי ניסה (והצליח בפרסומים שערך) לבסס פולקלוריסטיקה לאומית, בכנס שעליו ניצח התפורר המודל שהנהיג. כך עידו אבינרי (שהרצה בכנס על לשון התרגום) בחר להצמיד לדיווח על הכנס בעיתון "יריעות אחרונות" את הכותרת העסיסית "כשאתה

מקלל זה פולקלור". הוא כתב כי: "בהמשך הכנס גילה אחד הצירים, כי האשכנזים מקופחים! מה הטעם? מרבית ההרצאות דנה בנושאים הקשורים בבני עדות המזרח [...]". אם נתעלם מהטון הסרקסטי של הדברים, שכוון באופן ברור לאירועי ואדי סאליב, ברי שהרושם שאתו יצא אבינרי מהכנס קשור לעיסוק הנרחב במהלכו בפולקלור אתני של "עדות המזרח". אולם אבינרי אימץ טרמינולוגיה שמבחינה בין פולקלור לאומי שמייצר אוניברסליזציה של החוויה האשכנזית, לבין שיח של קבוצות שבו אין הבחנה בין קבוצות אתניות מהמזרח ומהמערב. אבינרי לא הבחין ש"הקיפוח" איננו של אשכנזים (שכן לא מעט מההרצאות נגעו בפולקלור של יהודים מאירופה); אם-כבר, האוניברסליזציה של החוויה האשכנזית או של כל חוויה של יהודים במקום אחר היא זו ש"קופחה", ובמקומה הכנס ביטא חוויה של פרטיקולריות תרבותית. התופעה שמחייבת הסבר היא אפוא התגברותה של פולקלוריסטיקה אתנית על פני פולקלוריסטיקה לאומית בכנס זה, ולמעשה מאז ועד היום.

חשוב להדגיש כי על-פניו ניתן היה לטפח בישראל פולקלוריסטיקה לאומית שבה ה"פולק" יסמן את העם היהודי בכללותו, תוך טשטוש המחיצות וההבדלים בין חלקים שונים שלו באמצעות הדגשת המאחד או באמצעות אוניברסליזציה של חלקים ספציפיים של העם וטיפוחם כדוגמאות מובהקות לפולקלור הלאומי, כפי שנעשה במקרים לאומיים אחרים. מודל לאומי שכזה אינו תיאורטי, שכן כאמור לוינסקי הצליח להוביל בין 1942 ל-1959 מפעל פולקלוריסטי שבו ההבדלים העדתיים לא ערערו על קיומו של סובייקט פולקלורי יהודי-לאומי. לוינסקי אמנם התייחס בעבודותיו השונות למגוון מסורות של קבוצות יהודיות שונות, ולכאורה עשוי להתקבל הרושם שעסק בפולקלור של קבוצות אתניות. אולם רושם זה מוטעה מיסודו: שיטת העריכה של לוינסקי נמנעה מהנכחה של תרבות קבוצתית בפני עצמה; לוינסקי הקפיד להאיר רגעים בחיים התרבותיים של קבוצות יהודיות, שהופיעו תמיד יחד במקובץ, כשברים של שלם, שלם שעליו לא רק לא איים, אלא פעל לביסוסו. דימוי המרכזי שהנחה את פעילותו – ואשר עלה אצלו כנאומים, במכתבים וגם בפרוגרמה מוקדמת מאוד שחיבר בעצמו, ואשר מופיעה בחוברת לציון ארבע שנות פעילות של החברה לידע עם (1946) – היה זה של לוחות הברית השבורים, שנאספו והוכנסו לארון הברית לצד הלוחות החדשים (על-פי הכתוב בירושלמי, מסכת שקלים, פרק ו', הלכה א'). דימוי זה ממחיש כי הנחת היסוד של עבודתו של לוינסקי הייתה של שלם שנשבר (בחיים הנפרדים בגולה, אבל בעיקר לנוכח נוראות השואה). לכן ראה לוינסקי בעבודתו איסוף כחלק מתהליך של ריפוי, שיקום ובנייה לאומית, שבה מקובצים השברים יחדיו. זאת ועוד, דימוי הלוחות מבטא בצורה בלתי רגילה את ההתמסרות למודל של אחדות רוח העם שנוצר בהר סיני. בכך צעד לוינסקי בעקבות ש' אנ-סקי, אשר הוביל את המשלחות האתנוגרפיות לפודוליה ולוהליץ ב-1912 וב-1913, במטרה למצוא שם דוגמאות שממחישות את תפיסתו בדבר אחדות רוחו של העם היהודי, תפיסה שבאה לידי ביטוי באופן מובהק במסתו על האתנופואטיקה היהודית.² לאור מרכזיותו

2 ש' אנ-סקי, "האתנופואטיקה היהודית", תרגם שלום לוריא, חוליות 5 (1999 | 1908), עמ' 323-362.

של אנ־סקי בשיח הפולקלוריסטי היהודי, ובפרט בקרב אנשי "ידע עם", מקבלת התהייה בדבר השתרשותו של המודל הפולקלוריסטי האתני בישראל משנה תוקף. מנקודת מבט של חוקרי פולקלור שהדגישו את העם היהודי (לוינסקי ביניהם), אבל כמוהו גם פעילים רבים אחרים ב"ידע עם") ניתן לשאול: מה השתבש? כיצד זה השברים קיבלו ממשות אוטונומית?

טענות שמדגישות את הרבת-רבותיות האינהרנטית בישראל מתעלמות מהיכולת המוכחת של חוקרי פולקלור לאתר קולות מתוך פרובינציות ספציפיות, תוך הפיכתם במהלכים דיסקורסיביים ומטריאליים שונים לקולות לאומיים-אוניברסליים.³ כך רגינה בנדיקס שהצביעה על החיפוש אחר "האותנטי" כיסוד מרכזי בחקר הפולקלור, מראה כיצד פרנסיס צ'יילד, חוקר הבלדות שפעל בארצות הברית במאה ה-19, חיפש את הפולקלור האותנטי מחוץ לאמריקה, בסקוטלנד; בראשית המאה העשרים ססיל שארפ הסיט את מבטו להרי האפלאצ'ים בחיפוש אחר הקול האמריקני האותנטי; ובמחצית המאה העשרים, קול זה וזהה כבר דרומה משם, בעבודות ההקלטה של ג'ון ואלן לומאקס בקרב אסירים שחורים.⁴ הנה כי כן, הפולקלור האמריקני יכול היה להיות מזוהה בכתי הכלא של הדרום עם העברתם של סלילי הקלטה מבתי כלא שמורים בדרום המדינה, והפצתם בקרב קהל "לבן" בניו-אינגלנד.⁵ בהתאמה לכך, ההתקבלות של המודל האתני בפולקלוריסטיקה הישראלית אינה יכולה להצטייר כמהלך הכרחי, אלא אם מניחים שפולקלור מהווה תופעה סגורה ותחומה שמנותקת מפעולותיהם של חוקרים שמזהים אותו.

ידע פולקלורי הינו בעל פוטנציאל לשרת זהויות שונות במקביל. זהויות לאומיות, רגיונליות, אוניברסאליות, בינלאומיות ואתניות עושות שימוש בפולקלור, ומייצרות זיקה בין ידע פולקלורי לצורות ידע אחרות.⁶ תפיסות שמזוהות את הפולקלור עם פרקטיקות אונטולוגיות

Richard Bauman and Charles L. Briggs, *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge 2003 3

דוגמה ברורה לכך היא המקרה האירי, שבה מערב אירלנד סימן את הפולקלור של אירלנד כולה: Diarmuid Ó Giolláin, *Locating Irish Folklore: Tradition, Modernity, Identity*, Cork 2000
Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Madison 4
1997.

ראו דיון מפורט באשר לתהליך זה אצל פילנה: Benjamin Filene, "'Our Singing Country': John and Alan Lomax, Leadbelly, and the Construction of an American Past", *American Quarterly* 43, no. 4 (1991), pp. 602-624 5

על פולקלור ולאומיות ראו למשל את הדיונים במקרים הפיני, היווני, האירי והאסטוני: William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington 1976; Pertti Anttonen, *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore*, Helsinki 2005; Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin 1982; Giolláin, *Locating Irish Folklore* (הערה 3); Kristin Kuutma and Tiit Jaago (eds.), *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*, Tartu 2005 6

בלבד, ולפיכך מניחות שמבחינה אונטולוגית הפולקלור כקורפוס סגור של תופעות שייך במקרה היהודי ל"עדות", אינן מסבירות באופן מספק לטעמי את התקבלות הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל. ההיסטוריה הספציפית של התכנסותן בישראל של קבוצות ממקומות שונים מהווה את הגורם היסודי שאליו נדרשו חוקרי פולקלור שפעלו בארץ, אולם הללו התמודדו מבחינה מחקרית עם מצב זה באופנים שונים, תוך שהם מתבססים על מודלים תרבותיים מתחרים. לעיסוק במטען האפיסטמולוגי של חוקרי הפולקלור בישראל חלק חשוב לא פחות בהשתרשות הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל. במאמר פורץ-דרך שראה אור לאחרונה הציע צ'ארלס בריגס פרוגרמה פולקלוריסטית שמושתתת על הריבוי של צורות הייצור, התפוצה וההתקבלות של צורות ידע תרבותיות (communicabilites בטרמינולוגיה שמוצעת על-ידו).⁷ בריגס מבקש להצביע על מגוון החיבורים של ידע מסורתי וידע מחקרי, ועל הצורך לבחון מדוע צורות מסוימות של העברת ידע תרבותי דומיננטיות יותר מאחרות. בהתאמה, כדי להבין מדוע האסטרטגיה שניסתה לסנכרן ידע תרבותי מסורתי וידע לאומי (יהודי) נכשלה במקרה

מופע קיצוני במיוחד הוא המקרה הגרמני, שבו עם הנאציפיקציה של חקר הפולקלור בגרמניה, שירת הפולקלור לא רק את ה'פולק' הגרמני, אלא גם תפיסות של "גזע": James R. Dow and Hannjost (eds.), *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, Bloomington 1994; Hannjost Lixfeld, *Folklore and Fascism: The Reich Institute for German Volkskunde*, trans. James R. Dow, Bloomington 1994

על פולקלור ורגיונליות, ראו את המקרה הצרפתי: Herman Lebovics, *True France: The Wars over Cultural Identity. 1900-1945*, Ithaca and London 1994; Shanny Peer, *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World's Fair*, Albany 1998 על היבט מוזנה משהו של פולקלור ועל החתירה לידע אוניברסאלי, ראו דיוניו של ורנקן: Jürgen Warneken, "'Völkisch nicht beschränkte Volkskunde'. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren", *Zeitschrift für Volkskunde* 95 (1999), pp. 169-196; idem, "Der zähe Mythos von der Nationalborniertheit der frühen Volkskunde (1890-1914)", in Reinhard Johler, Max Matter, and Sabine Zinn-Thomas (eds.), *Mobilitäten: Europa in Bewegung als Herausforderung Kulturanalytischer Forschung*, Münster 2011, pp. 310-316.

על פולקלור בהתייחס לבינלאומיות, אם בהקשרים קולוניאליסטים אם בהקשרים אימפריאליסטים ואחרים, ראו: Sadhana Naithani, *The Story-Time of the British Empire: Colonial and Postcolonial Folkloristics*, Jackson 2010; Richard Bauman, "The Nationalization and Internationalization of Folklore: The Case of Schoolcraft's 'Gitshee Gauzinee'", *Western Folklore* 52, no. 2/4 (1993), pp. 247-269

על פולקלור ואתניות ראו: רוברט א' ג'ורג'ס, "היבטי מחקר בפולקלור אתני", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 4 (1983), עמ' 7-25.

Charles L. Briggs, "What We Should Have Learned from Américo Paredes: The Politics of Communicability and the Making of Folkloristics", *The Journal of American Folklore* 125, no. 495 (2012), pp. 91-110

של חקר הפולקלור בישראל, אנו נדרשים להתחקות אחר חיבורים אחרים של ידע תרבותי וידע מחקרי שהיו דומיננטיים יותר. בדברים שלהלן אנסה לספק שני הסברים לכך שכבר ב-1959 הפכה הקבוצה האתנית לספירה המרכזית שבה זוהה הפולקלור בישראל: הראשון נוגע לחיבורים של ידע מסורתי וידע מחקרי-פולקלוריסטי באירופה, והשני מתייחס למעבר של חקר הפולקלור היהודי לישראל.

לתפיסה שמזהה את הפולקלור היהודי בריבוי ישנם שורשים מובהקים בחקר הפולקלור היהודי בגרמניה, מבית מדרשו של מי שנחשב למייסד חקר הפולקלור היהודי, מכס גרונולד. גרונולד, שהקים ב-1896 את החברה לפולקלור יהודי בהמבורג, ואשר ערך את כתב העת שלה, "המיטיילונגן" (Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde) במשך שלושים שנים, טיפח מושג של פולק יהודי שהתבסס על ריבוי. עמדה זו נענתה לאתגרי הזהות של יהודי גרמניה בשלהי המאה ה-19: מחד גיסא, העלייה הגוברת של האנטישמיות, אשר החלה להתנסח במושגים של גזע, ומאידך גיסא, התגברות תהליכי התבוללות. אלה איימו על גרונולד, בוגר בית המדרש לרבנים בברסלאו, ועל תפיסתו בדבר קיומה של זהות יהודית מובחנת. הפוליטיקה של גרונולד לא הונעה מתוך שליחות פוליטית-ציונית, אלא מתוך חרדה לאמנציפציה של יהודים בגרמניה ובמקומות אחרים באירופה; לדידו האמנציפציה הייתה ההישג המשמעותי ביותר של היהודים במודרנה, עמדה פוליטית שהטביעה את חותמה גם על הפולקלוריסטיקה היהודית שמיסד.⁸ על מנת לעמוד על השפעתו המכרעת של גרונולד על התפתחות הפולקלוריסטיקה האתנית בארץ עשרות שנים אחרי שהחיל את פעילותו המחקרית, יש להבהיר את האתגרים שהנחו את תפיסתו. כפי שנראה להלן, גרונולד התבסס על תפיסות אחרות מאלה שמנחות חוקרי פולקלור בישראל.

חמש-עשרה שנים לפני הקמת החברה לפולקלור יהודי יצא לאור בגרמניה הספר הראשון שכותרתו התייחסה לפולקלור של היהודים: Zur Volkskunde der Juden.⁹ בספר זה, מאת האתנולוג והגיאוגרף ריכארד אנדרה, מאופיינים היהודים במונחים של גזע, תוך הבלטת התכונות האחידות שלהם (לכאורה) על פני הזמן והמרחב. ספר זה נכלל בכיבליוגרפיה הראשונית לחקר הפולקלור היהודי, שפרסם גרונולד בגיליון הראשון של המיטיילונגן, אולם היה זה הספר היחיד שזכה להערה פרי עטו, לפיה יש לעשות בו שימוש זהיר. במאמר המבוא הפרוגרמטי באותו גיליון מצביע גרונולד על כך שהשותף לחברי העם (Volk) היהודי באשר

8 עמדה זו עולה למשל במאמרו האחרון של דקסלמילר על גרונולד: Christoph Daxelmüller, "Hamburg, Wien Jerusalem. Max Grunwald und die Entwicklung der jüdische Volkskunde zur Kulturwissenschaft 1898 bis 1938", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 375-393.

9 Richard Andree, *Zur Volkskunde der Juden*, Bielefeld und Leipzig 1881

הם הוא הכמיהה לציין. הוא מכליל במפורש בכלל זה את היהודים מאתיופיה ("הפלאשה") כשותפים מלאים ליהדות, עמדה שהגיבה באופן מובהק לתפיסה של אנדרה, שהרחיק את יהודי אתיופיה מהיהדות מתוך הישענות על קריטריונים של "גזע". אולם לצד ההצבעה על המשותף, גרונולד מצביע על התפתחות התרבויות היהודיות במקומות שונים שבהם יהודים התגוררו ופעלו. במלים אחרות, גרונולד התנגד נחרצות לשימוש בקריטריון של דם להגדרת היהדות, והעדיף תחת זאת להתייחס להשפעת הסכיבה, או יותר נכון להשפעתן של סביבות.¹⁰ גרונולד חלק עמדות רבות עם חוקרי פולקלור רגיונליסטים: אחד מארבעת שותפיו להקמת החברה לפולקלור (והיחיד מביניהם שלא היה שייך למדעי היהדות)¹¹ היה חוקר הפולקלור הבלגיו-אולוני, א'ז'ן מונזר, שהתנגד לחלוטין לתפיסות שזיהו את הפולקלור עם לאומיות.¹² בביקורתו האוהדת על כתב העת של גרונולד¹³ גרס מונזר כי פולקלור יהודי הוא מקרה מובהק של פולקלור רגיונלי, שכן לדירו, כפי שלא ניתן לדמיין רעיון של "פולקלור צרפתי", כך גם לא ניתן להעלות על הדעת רעיון של "פולקלור יהודי", ולמעשה צריך להצביע על "פולקלור יהודי-סלאבי" לעומת "פולקלור יהודי-גרמני" וכו'. ואמנם, גרונולד לא היה רחוק מאוד בתפיסתו הרגיונליסטית מזו של מונזר, דבר שבא לידי ביטוי בהכללתם של מאמרים רבים בכתב העת שלו שעסקו בקהילות יהודיות שונות, ובדגש הרב שנתן לפולקלור של יהודי מזרח אירופה ושל יהודים ספרדים (באשר לאחרונים, יש לציין שגרונולד הושפע ממפגשו עם הקהילה היהודית הספרדית הוותיקה בהמבורג, העיר שאליה היגר עם סיום לימודיו בברסלאו, ואשר בה החל את דרכו הפולקלוריסטית). כך, לאחר פרסום הגיליון הפרוגרמטי הראשון של המיטיילונגן, שלושה מארבעת המאמרים בגיליון השני של כתב העת נשאו בכותרתם ת-זיהוי אזורי או לשוני: "מעשיות ואגדות של יהודי גרמניה", "מפולקלור גן הילדים של היהודים ברוסיה", "הלל-גרמני". המאמר הרביעי הביא שיר עם של יהודי גליציה. בגיליונות הבאים פרסם גרונולד מאמרים שעסקו בשפות מקומיות יהודיות, במיוחד פולקלור בידיש,

10 על הצמיחה של חקר הפולקלור היהודי כמענה לתפיסות של גזע במקרה של גרונולד, ראו: Dani Schrire, "Anthropologie, Europäische Ethnologie, Folklore-Studien: Max Grunwald und die vielen historischen Bedeutungen der Volkskunde", *Zeitschrift für Volkskunde* 109, no. 1 (2013), pp. 73-98.

11 האחרים היו: שטיינשניידר, דויד קאופמן ומרכוס בראן (שני האחרונים ערכו את הירחון למדעי היהדות "המונאטשריפט"). על שטיינשניידר כחוקר פולקלור ראו את מאמרו שתורגם לעברית בתוספת הערות ומבוא מאיר-עייניים של עלי יסיף: משה שטיינשניידר, "על הספרות העממית של היהודים", בתרגום ניצה בן ארי ואורי בן ארי, פעמים 129 (תשע"ב), עמ' 161-199.

12 על מונזר, פרופסור באוניברסיטה החופשית בבריסל, ועל התנגדותו לפולקלור לאומי כחלק מפעילותו באגודה לפולקלור ואולוני, ראו: Corinne Godefroid, "Le congrès Wallon de 1905: Définir la Wallonie", in Christine Renardy (ed.), *Liège et l'exposition universelle de 1905*, Bruxelles 2005, p. 227.

13 Eugène Monseur, "Revue des livres (Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde)", *Bulletin de folklore* 3, no. 1 (1898).

וכן פולקלור של יהודים בהתייחס לזיהויים בעלי אופי אזורי (בקנה מידה משתנה). עד 1906 פורסמו מאמרים על פולקלור יהודי ב: טורקיה, תימן ובוכרה (מאמר השוואתי), איטליה, פולין, רוסיה, המבורג, סגד, דרום רוסיה, פראג, צ'שובה, סלובקיה, פולין-לודז', פוזן, הונגריה, בראונשווייג וטהראן, ועל פולקלור של הספרדים באמסטרדם ושל היהודים הרוסים באמריקה. גישה זו רק הלכה והשתכללה בכתב העת, כשמאמרים הציגו בנפרד פולקלור מאזורים שונים.¹⁴ עם הפיכת כתב העת של גרונולד לשנתון הופיעו בו מאמרים ארוכים מאוד, כמו מאמרו בן המאה וחמישים עמודים של גרונולד על יהודי מטרסדורף (שנתון 1924) ומאמרו בן שבעים העמודים באותו שנתון על תולדות האנוסים.

פרסומם של מאמרים שונים, אשר כל אחד מהם עסק בפולקלור של קבוצה יהודית אחת, הביא לכך שפורמט הידע של כתב העת אמנם הכליל פולקלור של קבוצות יהודיות תחת קורת-גג משותפת, אך הדיון בפולקלור יהודי נערך על כל קבוצה בנפרד, ללא ניסיון להאחדה של המקרים השונים. ההנחה שעמדה ביסוד גישה זו היא שפולקלור יהודי הוא מעוגן-מקום, וכי הוא מקבל את גיוונו מתוקף חיבורו למרחב גיאוגרפי ספציפי. באמצעות חיבור הפולקלור היהודי לסביבות שונות יכול היה גרונולד לצאת נגד תפיסות שהתייחסו ליהדות במונחים של גזע.

יש לציין שלמרות שהעמדה של גרונולד לא הייתה מהותנית כמו העמדות המגזיעות שנגדן יצא, היו שהתנגדו לדרכו כמי שמנסה לפתח מדע פולקלור יהודי, משום שעצם הרעיון של "פולקלור יהודי" מניח גרעין מהותי, לאומי או דתי. כך, פרידריך ס' קראוס, מבכירי חוקרי הפולקלור בעולם דובר הגרמנית, ומי שערך את כתב העת *Am Urquell / Der Urquell* בשלהי המאה ה-19 (שבו פורסמו ליקוטים רבים של פולקלור של יהודים ממקומות שונים), התנגד לחלוטין לרעיון של "פולקלור יהודי". קראוס, בן למשפחה יהודית מקרואטיה, פעל בווינה, וגרס כי הפולקלור אינו לאומי, חבלי או דתי (קל וחומר שאיננו שייך לגזע, מושג שהוא ביקר בעקביות). פולקלור, לטענתו של קראוס, יכול להתקיים בקרב יהודים, אבל לא יכול להיחשב בעצמו יהודי. במקום זאת קראוס גרס כי פולקלור שייך לאנושות כולה.¹⁵ מטבע הדברים

14 בחינה של המאפיינים הנושאים של כתב העת נתפרסמה לאחרונה: Barbara Staudinger, "Der kategorisierende Blick der 'jüdischen Volkskunde': Die volkskundliche Wissenschaft und das 'Jüdische'", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 113 (2010), pp. 525-541.

15 על גישתו האוניברסליסטית של קראוס, ראו: Raymond Lee Burt, *Friedrich Salomo Krauss (1859-1938): Selbstzeugnisse und Materialien zur Bibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlassverzeichnis*, Wien 1990; Christoph Daxelmüller, "Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Kraus[s]) (1859-1938)", in Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, and Olaf Bockhora (eds.), *Völkische Wissenschaft: Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien 1994, pp. 87-114; Bernd Jürgen Warneken, "Negative Assimilation. Der Volkskundler und Ethnologe Friedrich Salomo Krauss", in Freddy Raphael (ed.), "... Das Flüstern eines Leisen Wehens ...": *Beiträge zu Kultur und Lebenswelt Europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle*, Konstanz 2001

הוא לא חסך מגרונולד דברי ביקורת חריפים, אולם בפעולותיו המחקריות הוא תרם לתפיסה האנטי-אחדותית של הפולקלור היהודי. העובדה שפרסם ליקוטי פולקלור מקבוצות יהודיות שונות כחלק מהשיח ההשוואתי שטיפח בביטאוננו, הביאה לטשטושו של סובייקט יהודי (לאומי או אחר) אחדותי. מעורבותו של קראוס בשיח בינלאומי אוניברסאלי השפיעה על דרכי האיסוף של פולקלור אל מעבר לגבולות המרחב דובר הגרמנית, ובמיוחד על הפולקלוריסטיקה בפולין ועל כמה חוקרי פולקלור יהודי נודעים שם.¹⁶ אף אם קראוס חלק על עמדתו של גרונולד, הרי שהוא תרם לתפיסה שמזהה את הפולקלור היהודי בריבוי. יוצא אפוא שעל אף הנחות המוצא השונות של השניים, בארצות דוברות הגרמנית הונחו יסודות שהמשיכו ללוות את חקר הפולקלור היהודי גם עשרות שנים אחר-כך.

בשונה מהגישה הפולקלוריסטית שהדגישה את הריבוי התרבותי היהודי ואת השונות האזורית בין יהודים ממקומות שונים, התפתחה מגמה פולקלוריסטית מקבילה שהדגישה את הפולקלור הלאומי ואת השותפות הרוחנית של היהודים כולם. כזו הייתה גישתו המשפיעה של אנ-סקי, שבמסותו "אתנופואטיקה" משנת 1908 כיוון את דבריו לאינטליגנציה היהודית-רוסית ולדוברי יידיש, רוסית ועברית.¹⁷ אולם מסתו הפרוגרמטית מתעלמת לחלוטין מקיומה של פולקלוריסטיקה יהודית-גרמנית מקבילה שכבר התבססה במשך עשור. ניכר שהפולקלוריסטיקה של גרונולד הייתה רחוקה לחלוטין מכוונותיו של אנסקי, שכן הוא התבסס על תפיסה תרבותית שזיהתה את היהדות באופן אחיד, כיהדות של רוח, ברומה לתפיסתו של אחד העם. עמדה דומה לזו של אנ-סקי העלו גם דרויאנוב ושותפיו לעריכת מאספי "רשומות", ביאליק ורבניצקי, אשר בניגוד לאנ-סקי פעלו מתוך מחויבות לתחיית השפה העברית (וללא ספק הושפעו מהגותו של אחד העם). אף כי דרויאנוב הונע על-ידי פוליטיקה יהודית שונה מזו של אנ-סקי הסוציאל-רבולוציונר, הדמיון בהנחות היסוד של השניים ניכר בכך שהם עסקו ב"פולקלור יהודי" כישות שאינה מעמידה במרכז את ההבחנה בין אזורים ושפות. באופן דומה, רבים מהיידישיסטים שפעלו בין מלחמות העולם בפולין (חלקם במסגרת ייו"א, מכון המדע היידי שהוקם בוויילנה ב-1925, ואשר במסגרתו נערכו פעולות פולקלוריסטיות רחבות

16 על פולקלוריסטיקה בפולין שהסתמכה על הנחות דומות ראו את ספרה של אולגה גולדברג וכן את דיונה של חיה ברייצחק בהקדמה לספרה ובהתייחסותה לפעילותה המחקרית של רגינה לליינטאל: Olga Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Studies of the Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1989; Haya Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography and Folkloristics in Eastern Europe*, trans. Lenn Schramm, Ljubljana 2010
יש לציין כי תפיסתו הפולקלוריסטית של קראוס השפיעה באופן ישיר על התפתחות הפולקלוריסטיקה היהודית בפולין, שכן כמה מהליקוטים הפולקלוריים שנאספו בפולין ואשר פורסמו בכתבי העת של קראוס נשלחו אליו על-ידי הסופר האלמוני באותה עת, י"ל פרץ, שבהמשך השפיע על חקר הפולקלור היידי: Simon Rabinovitch, "Positivism, Populism and Politics: The Intellectual Foundations of Jewish Ethnography in Late Imperial Russia", *Ab Imperio* 3 (2005), pp. 227-256

17 ש' אנ-סקי, "האתנופואטיקה היהודית" (הערה 2).

היקף) ראו בידיש שפה לאומית, כשהם מאמצים רבות מההנחות ההיסטוריוגרפיות של שמעון דובנוב (היהודים כעם-עולם) בעבודתם הפולקלוריסטית,¹⁸ ותורמים לתפיסה של ניתוק הפולקלור מסביבות גיאוגרפיות ומהיבטים חומריים כחיים היהודיים.

הגישות הפולקלוריסטיות שהדגישו את המגוון התרבותי היהודי ואת השונות האזורית בין יהודים ממקומות שונים, כמו גם הגישות הפולקלוריסטיות שטיפחו רעיונות בדבר אחדות תרבות הרוח היהודית, הגיעו במוקדם או במאוחר ארצה. מפעל "רשומות" שדרוויאנוב ערך עם שותפיו באודסה הועתק עם עורכיו בסופו של דבר לתל-אביב. מעתק זה לא שינה את הנחות הבסיס הפולקלוריסטיות של מאספי "רשומות" שנתפרסמו בתל אביב.

הגישה הרגיונלית יובאה ארצה על-ידי החברה הארץ ישראלית (הא"י) להיסטוריה ואתנוגרפיה. בניגוד למודל של חברות "האם" בפטרבורג ובהמשך בוויילנה ובורשה, הסקציה הפולקלוריסטית של החברה הא"י הובלה על-ידי יוסף יואל ריבלין שלא נהה אחר המודל הפולקלוריסטי של אנ-סקי, אלא הושפע מהסביבה הירושלמית שבה נולד וגדל ומחינוכו המזרחני בפרנקפורט. לא בכדי, הפרוגרמה הפולקלוריסטית המשמעותית ביותר שיצאה תחת ידי החברה הא"י נכתבה על-ידי מזרחן, ברנהרד הלר (תלמידו של איגנץ גולדציהר), ונתפרסמה ב'מאסף ציון' על פי בקשתו של שמואל קליין.¹⁹ הלר נקשר ברשתות מחקר שפעלו בסביבות בתי המדרש לרבנים וכתב העת של גרונוולד, וכן ברשתות מחקר של חוקרי פולקלור אירופאיים שעסקו בפולקלוריסטיקה השוואתית.²⁰ בהתאם לכך, השאלון האתנוגרפי שהציע הלר נשען על השונות הגיאוגרפית בין מקומות, בהסתמכו על השאלון האתנוגרפי של פרויקט אטלס הפולקלור הגרמני (שאותו קיבל הלר מחברו יוהאנס בולטה).²¹

פרוגרמה זו שפרסם הלר ב'מאסף ציון' מהווה גשר בין העמדה הרגיונליסטית שאפיינה את הפולקלוריסטיקה של גרונוולד ובין העמדה הפולקלוריסטית האתנית המובהקת שהתגבשה על-ידי תלמידו בבית המדרש לרבנים בכודפשט, רפאל פטאי. פטאי, ראשון הדוקטורים

18 Itzik Nakhmen Gottesman, *Defining the Yiddish Nation: The Jewish Folklorists of Poland*, 18 Detroit 2003.

19 רב הלר (העללער), "חובות האתנוגרפיה והפולקלור היהודי בכלל ובארץ הקודש בפרט", ציון מאסף (1930), עמ' 73-93.

20 גלית חזן-רוקם, "ספרות עממית יהודית עתיקה: 'אגדות היהודים' וחקר הפולקלור בראשית המאה העשרים", מדעי היהדות 47 (2011), עמ' 57-75.

21 אטלס הפולקלור הגרמני היה פרויקט מונומנטאלי שנמשך מספר עשורים. ההנחה הבסיסית של האטלס ושל פרויקטים דומים באירופה היא שהפולקלור מתקיים במרחבים גיאוגרפיים קונקרטיים: Günter Wiegelmann and Joan L. Cotter, "The Atlas der deutschen Volkskunde and the Geographical Research Method", *Journal of the Folklore Institute* 5, no. 2/3 (1968), pp. 187-197; Friedemann Schmoll, *Die Vermessung der Kultur: Der "Atlas der deutschen Volkskunde" und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928-1980*, Stuttgart 2009.

של האוניברסיטה העברית, הקים בשנות הארבעים בירושלים את המכון הא"י לפולקלור ואתנולוגיה ואת כתב העת "עדות", חבר לרשתות של חוקרים שיצאו מבתי המדרש לרבנים: מזרחנים דוגמת ריבלין שצוין לעיל, וכן חוקרים ספרדיים שפעלו בארץ החל משנות העשרים לביסוס כוח פוליטי ספרדי, שפעל במידה רבה נגד התפיסות האוניברסליסטיות של חוקרים יהודים ממזרח אירופה – בכתב העת "מזרח ומערב" שערך אברהם אלמאליח וביתר שאת עם הקמת עיתון "הד המזרח", שבו פורסמו מאמרים רבים בנושאים של פולקלור יהדות ספרד והמזרח. כתב העת "עדות" מימש סדר יום מחקרי שבו הודגשו ההבדלים בין הפולקלור של קבוצות יהודיות שונות. אולם הוא ראה אור במשך שלוש שנים בלבד, והוצאתו לאור נפסקה כשפטאי נדד לניו-יורק, ובסופו של דבר עזב את הארץ. כרי שפטאי ניסה לייצר המשכיות בין פעולותיו בירושלים לאלו של גרונולד באירופה (גרונולד כיהן כאחד מהנשיאים של המכון הירושלמי, לצדם של יצחק בן-צבי, הרב הראשי הספרדי הרב בן ציון עוזיאל, ובהמשך הרב יהודה ליב זלוטניק [אבידע]).²² במובן זה, הגישה האתנית שטיפח פטאי עם שותפיו היוותה תרגום של הגישה הרגיונליסטית של גרונולד למציאות אחרת. אולם בטרם הקים פטאי את המכון הירושלמי, כבר הוקמה החברה העברית ל"ידע עם" על-ידי לוינסקי ואנשיו בתל-אביב. שתי קבוצות הפולקלוריסטים שהתאגדו במקביל בירושלים ובתל אביב ייצגו עמדות פולקלוריסטיות שלא ניתן היה לגשר ביניהן – הגישה האחדותית שלוינסקי פיתח (ואשר המשיכה במודע את פעולותיו של אנ-סקי) והגישה של פטאי, שככל שנחשף למושגים של עבודת שדה (מבית מדרשם של פרנץ בועז ותלמידיו) העמיק את ההבחנות התרבותיות בין קבוצות יהודיות שונות.²³

ואמנם, מ-1948 החל לצאת לאור כתב העת "ידע עם" בעריכתו של לוינסקי (את הגיליון הראשון ערך במשותף עם גצל קרסל). במקביל המכון הפולקלוריסטי הירושלמי חדל לתפקד באופן מעשי, למרות ניסיונותיו של פטאי מניו יורק להישאר רלוונטי. בנוסף לכך, העיתון "הד המזרח" הפסיק לצאת לאור, ובפועל הזירה הפולקלוריסטית במדינת ישראל נותרה באופן בלעדי בידיהם של חוקרי "הפולקלור הלאומי", ובראשם לוינסקי. ובכל זאת, מעט יותר מעשור אחר-כך הפולקלוריסטיקה הישראלית נשלטה על-ידי פרדיגמה אתנית, כפי שראינו לעיל. מדוע אם כן, הגישה האתנית היא זו שעמדה בלב סדר היום הפולקלוריסטי הישראלי דווקא ביום חגו של לוינסקי, בכנס הבינלאומי של חוקרי הפולקלור היהודי ב-1959? מכיוון שהסבר מוסדי, שמתמקד בחוקרים ובגישותיהם העקרוניות מספק לכך הסבר חלקי בלבד, סבורני שאנו נדרשים לבחון מחדש כמה הנחות שעומדות ביסוד הקשר שבין פולקלור ואתניות.

22 ואמנם ססיל רות פרסם באותה תקופה מאמר, שבו הוא מדגיש את היותו של המכון של פטאי ממשיך דרכה של החברה לפולקלור שייסד גרונולד: Cecil Roth, "Folklore of the Ghetto", *Folklore* 59, no. 2 (1948), pp. 75-83.

23 Dani Schrire, "Raphael Patai, Jewish Folklore, Comparative Folkloristics, and American Anthropology", *Journal of Folklore Research* 47, no. 1-2 (2010), pp. 7-43.

בריונה של תמר אלכסנדר על הספרות העממית כביטוי של זהות אתנית ניכר חותמה של האסכולה ההקשרית בחקר הפולקלור.²⁴ בהתאמה לכך, אלכסנדר מדגישה את הקשר ההיגוד של הסיפור העממי, על היחסים שבין המספרים לקהל. ההיבט האתני שעולה אצל אלכסנדר מושתת ביסודו על יצירת הגבולות של הקבוצה האתנית (פנימה וכלפי חוץ), כשהסיפור העממי מעודד מחד גיסא סגרגציה והתבדלות מן הסביבה הלאומית-האוניברסלית, ומאידך גיסא מעודד אינטגרציה של אנשי הקבוצה האתנית עם סביבה זו. את הזהות האתנית מכוננים, לדבריה של אלכסנדר, דוברים בשם הקבוצה, במקביל לטיפוח של שיח חיצוני שמכונן קבוצות אתניות אחרות, כאשר חברים בקבוצה אחת מסמנים קבוצות אחרות. למעשה, הגדרות למכלול התופעות שאותן אנו מכנים "פולקלור", כמו-גם ניסיונות להגדיר "עדות", נתקלים בקשיים דומים משעה שאנו בוחרים להתמקד בשרטוט גבולות יציבים לנוכח מציאויות משתנות וגמישות.²⁵ יתרה מזאת, הגדרתה של אלכסנדר צריכה לדידי להיות מורחבת אל מעבר להקשרי היגוד של המספרים העממיים, ולכלול בתוכה את שלל הפעולות הפולקלוריסטיות שמתווכות בין הקשר היגודי ספציפי לקהלים רחבים, שהרי לעתים קרובות קהלים אלה כוללים אנשים שהידע שלהם אינו נחשב לרוב לידע עממי: חוקרים ומדענים, למשל. כאשר אנו מנסים לעמוד על אותם דוברים בשם הקבוצה, עלינו לקחת בחשבון את חוקרי הפולקלור לא פחות מאשר את מושאי מחקריהם. ואמנם, אלכסנדר מתייחסת באופן גלוי לעמדתה כמי שמזדהה עם זהותה הספרדית (מצד אמה). אולם לצד עמדתה כחוקרת של הקבוצה, לאלכסנדר חלק חשוב בכינונה. כך היא גורסת כי המסורת העממית היא חלק מביטוי של זהות אתנית,²⁶ ואני מבקש להדגיש שחקר המסורת העממית – על הפעולות המטריאליות שכרוכות בו – מהווה כשלעצמו חלק מכינון זהות אתנית. במלים אחרות, אותן פעולות מטריאליות נרחבות, שלעתים נתפסות כחיצוניות ל"עצם העניין" (הפולקלור האתני), ואשר ננקטות על-ידי חוקרי פולקלור בשלבים שונים של עבודתם, מהווים מרכיב מהותי הן בכינונה של קטגוריית הפולקלור הן בכינונה של קבוצות אתניות. אותן התופעות שמכונות על ידינו "פולקלור" שזורות בשלל תופעות אחרות שלרוב אינן נתפסות כמהותיות בעיצוב התופעה: בתי דפוס, ארכיונים, הקלטות, מכתבים, ספריות, בנייה של סמכות אקדמית וכו'. כל ספר שעוסק בפולקלור של קבוצה מתמיר (משנה) את הקבוצה (ואת גבולותיה לכאורה), ומעניק פרשנות חדשה למושג "הפולקלור". ואמנם, אליבא דצ'ארלס בריגס:

Folklorists [...] do not insert themselves into pre-existing realms of traditional communicability but enter in complex and multiple ways into the politics that constitute circuits of circulation and their representations.²⁷

- 24 תמר אלכסנדר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים 1999, עמ' 45-58.
 25 ראו דיונו של ברם בזהות הקווקזית ובהשתנותה עם ההגירה לישראל: חן ברם, "עיצוב זהות קבוצתית בתהליכי הגירה: יהודי קווקז וחשיבותה של שונות פנימית", פעמים 111-112 (2007), עמ' 145-184.
 26 תמר אלכסנדר, "מבוא" בתוך: שאול אנג'ל-מלאכי, חיי ירושלים: מסיפורי העיר, ירושלים 1987, עמ' 20-21.
 27 Briggs, "What We Should Have Learned" (הערה 7), p. 102.

בריגס מדגיש כי שומה על חוקרי פולקלור לבחון את אופני ההעברה של הידע הפולקלורי גם בעבודותיהם, תוך בחינה של תפוצת הידע הפולקלורי במספר רמות, לרבות בהתייחס לצורות המטריאליות של העברה של ידע. נקודת מבט מטריאלית כזו מדגישה את התרגומים החומריים שבין מה שמכונה "פולקלור" לבין מה שמכונה "פולקלוריסטיקה", ומצריכה לבחון את התרגומים מהפולקלוריסטיקה למרחבים אחרים. עיון כזה מבקש לבחון את הפולקלור ואת הפולקלוריסטיקה יחד, מבלי להניח קדימות של האחד על השני. גישה זו תואמת את גישתה של ברברה קירשנבלט-גימבלט למורשת, שהינה בלתי נפרדת מסוכניה,²⁸ ותואמת את עמדתו של ג'ון לוו ביחס למתודה מדעית בכלל.²⁹ הבחירה במתודה (פולקלוריסטית במקרה שלנו) אינה "מתוכנת" בין הסובייקט החוקר לבין התופעה הנחקרת, אלא מתמירה את אותו הדבר שנחקר על-ידי הפולקלוריסטים. בהתאמה, פולקלוריסטיקה אתנית שותפה לכינון קבוצות אתניות, ושותפה מניה וביה לכינונו של פולקלור אתני, כפי שפולקלוריסטיקה לאומית מעצבת את הלאומיות ואת הפולקלור הלאומי. לתפיסתי, אין לראות במקרה הראשון יצירה אורגנית ובשני יצירה מלאכותית; במקום זאת, בהשראתה של הסוציולוגיה של החבירות (associations) מבית מדרשו של ברוננו לאטור, אני מבקש להצביע על אופני בנייתן של קבוצות: לדעת לאטור, כל קבוצה (או רשת בטרמינולוגיה שלו) אינה מתקיימת מתוך אינרציה, אלא מהווה תהליך מתמיד של חבירה של שחקנים האחד לשני.³⁰ פולקלור, אתניות ולאומיות מהווים רשתות של שחקנים שבחבירתם מתמירים מושגים. רשתות אלה כוללות שחקנים אנושיים ולא אנושיים, כפי שמדגיש לאטור. גישה לאטוריאנית לחברה מראה שכל חברה היא קהילה מדומיינת (אם נעשה שימוש במושגים המועילים של בנדיקט אנדרסון בדיונו על לאומיות),³¹ שעושה שימוש באמצעים מטריאליים, בין אם מפה, מפקד ומוזיאון במקרה של האומה בין אם "מחנה" בדמות מערה מתחת לכביש בקרב חבורות ילדים.

הצלחתה היחסית של הפולקלוריסטיקה האתנית והעובדה שהיא "גברה" על הפולקלוריסטיקה הלאומית בישראל אינן יכולות להתפרש כמימוש של מצב עניינים "טבעי", שכן אין כאן מקרה של התגברות הכוחות "האורגניים" העדתיים על-פני הכוחות "הסינתטיים" הלאומיים, ואנו נדרשים לברר מדוע הפרדיגמה האתנית הפכה לדומיננטית יותר מסוף שנות החמישים ועד ימינו.

בחינה של תהליכים פולקלוריים ופולקלוריסטיים יחד שופכת אור גם על התפקיד של גנאלוגיות פולקלוריסטיות, כפי ששרטטתי בקווים גסים בחלק הקודם; מכיוון שחקר הפולקלור

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Theorizing Heritage", *Ethnomusicology* 39, no. 3 (1995), pp. 367-380; idem, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley 1998

John Law, *After Method: Mess in Social Science Research*, London 2004

Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005

בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם דן דאור, תל-אביב 1999.

צמח כתחום דעת שנדרש באופן עקבי להגדיר את מושאי המחקר שלו, העיסוק במטא-פולקלור עומד בלב התחום: הפולקלור מתייחס הן לתופעות תרבותיות מסוימות (לעתים קרובות באמצעות חלוקה לסוגות שונות) הן לתולדות העיון בתופעות אלו. הצורך לשרטט אילנות יחסין פולקלוריסטיים והעיסוק המתמיד במטא-פולקלור מהווים חלק מהגדרת מושא המחקר, וזאת בניגוד לתחומים כמו היסטוריה, שבהם היסטוריונים כמעט ואינם נדרשים להתייחס למטא-היסטוריה, להוציא עבודות שעוסקות בכך באופן ישיר, ואז הן נכתבות במקרים רבים על ידי חוקרים שאינם היסטוריונים בעצמם, אלא עוסקים בתחומים כמו נרטולוגיה, סמיולטיקה וכו'. בהתאמה למצב עניינים זה, אנו נתקלים שוב ושוב בגנאלוגיות של חקר הפולקלור היהודי, אשר מהוות חלק אינטגרלי מהגדרת אובייקט המחקר של פולקלוריסטים אלו, מפני שהן חלק מתהליך הקנוניזציה של תופעות תרבותיות שמצויות לכאורה בשוליים.³² צמיחתו של חקר הפולקלור היהודי והתמסדותו במספר מוקדים בו-זמנית משתקפות בריבוי הגנאלוגיות של התחום ובמידה החלקית של החפיפה ביניהן. המיסוד המאוחר של חקר הפולקלור היהודי הביא לכך שכל ניסיון לשרטט אילן יציב של גזע, ענפים וענפי-משנה מסתמך על יצירת קשרים מדומים בין שחקנים ממקומות שונים, שהתייחסו לפולקלור באופנים שונים מאוד זה מזה: כך, מקובל לראות בגרונולד את אבי חקר הפולקלור היהודי, אולם אם כך, כיצד זה אנ-סקי מתעלם ממנו, ובוחר לצייר במקום זאת אילן יחסין פולקלוריסטי שבו לוקחים חלק חוקרי פולקלור יהודים-רוסים כמו מארק וגינצבורג? גרונולד עצמו ראה בעבודתו המשך לעבודתם של חוקרים נוספים, וב-1896, כשפרסם את שאלונו האתנוגרפי, הזכיר שלושה ספרים כדוגמה לתחום שאותו ניסה לגבש: שניים מהם נכתבו על ידי גרמנים לא יהודים.³³ קיים מתח מתמיד בין הניסיון לשרטט גנאלוגיות חובקות-כול של חקר הפולקלור היהודי לבין גנאלוגיות שעוסקות במחקר של קבוצות יהודיות שונות. כמה מהדמויות המוכרות בחקר הפולקלור בארץ מדגימות את המתח האינהרנטי של גנאלוגיות אלו: כך, למונוגרפיה של אריך בראואר על יהודי תימן נודעת חשיבות מיוחדת לחוקרי הפולקלור של יהודי תימן, אולם בראואר צמח הרחק מהמעגלים הפולקלוריסטיים היהודיים, ונשען על הידע האנתרופולוגי שרכש בלייפציג ועל חוקרים ונוסעים שביקרו בתימן.³⁴ הוא היה מצוי כמובן בביליוגרפיה המחקרית של יהודי תימן, אולם פעילותו המחקרית אינה מהווה חוליה ב"שרשרת מסירה"

32 על התפקיד של גנאלוגיות מחקריות בקאנוניזציה של ידע, ראו: Briggs, "What We Should Have Learned" (הערה 7), p. 102.

33 עותק של השאלון האתנוגרפי של גרונולד נמצא בארכיון החברה השוויצרית לפולקלור (ה-SGV) בכאול, בתיק הסקציה לפולקלור יהודי. גרונולד מתייחס לעבודתו של יוהאן שורט על "מוזרויות היהודים" (1714), לעבודה של אנדרה שנוכרה לעיל וכן לעבודתו של מוריץ גידמן.

34 במאמרנו הדגשנו את ההמשכיות שבין עבודת הדוקטור של בראואר שהתמקדה בדת החרוז בדרום מערב אפריקה לבין חיבורו על התימנים: Vered Madar and Dani Schrire, "From Leipzig to Jerusalem: Erich Brauer, a Jewish Ethnographer in Search of a Field", *Naharaim: Journal of German – Jewish Literature and Culture History* 8, no. 2 (2014), pp. 91-119.

פולקלוריסטית שיונקת מגרונולד או מחוקרי פולקלור יהודי אחרים. לחלופין, הפרוגרמה לחקר הפולקלור של יהדות ספרד, פרי עטו של החוקר הסלוניקאי ברוך עוזיאל, אשר נתפרסמה ב"רשומות" בהשראתו של ביאליק,³⁵ מאזכרת סוגות פולקלוריסטיות שעוזיאל שאב מחוקרים שעסקו בפילולוגיה ובספרות ספרדית, ואינה נשענת על חוקרים כמו אנ-סקי, שאת עבודתו ביאליק ודאי הכיר היטב. מקרה מעניין במיוחד הוא המקרה של פטאי שהקים את המכון לפולקלור ואתנולוגיה בירושלים בשנות הארבעים: הוא הכיר את המחקרים של גרונולד, וכן מחקרים של חוקרי מזרח וחוקרי פולקלור השוואתי (שאליהם נחשף בבתי המדרש בכודפשט וברסלאו). כמה מהחוקרים האלו מאוזכרים על ידו במאמריו הפרוגרמטיים בני התקופה. אולם נקודת הייחוס המחקרית של פטאי תמיד הייתה חלקית: עם הקמת המכון הירושלמי נתקבל פטאי בזרועות פתוחות על-ידי אינטלקטואלים ספרדים ירושלמיים, וזכה לכתבות אוהדות שפורסמו בעיתון "הד המזרח" שאת מדורו הפולקלוריסטי ערך שאול אנג'ל, שלקח בעצמו חלק בפעילות המכון. כחלק מקבלת הפנים האוהדת לה זכה המכון של פטאי, נתפרסמה בעיתון זה גנאלוגיה של חקר הפולקלור של יהדות ספרד מאת חזקיה פראנקו,³⁶ שבה מצביע פראנקו על "אבות" דיסציפלינאריים אחרים לגמרי מאלו שפטאי מזכיר בעבודותיו, תוך התייחסות לחוקרים מהעולם היהודי הבלקאני, כמו אברהם דאנון ואברהם גלאנטי, לצדם של חוקרים כמו אברהם אלמאליח ונחום סלושץ בהקשר של חקר יהודי צפון אפריקה.³⁷

דב נוי, שמיסד את חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית, שרטט מספר גנאלוגיות שונות.³⁸ כך עשו גם כמה מתלמידיו³⁹ ותלמידי-תלמידיו.⁴⁰ גנאלוגיות אלו מצביעות על המקורות

35 ברוך עוזיאל, "הפולקלור של היהודים הספרדים – א", רשומות ה: עמ' 324-337; ברוך עוזיאל, "הפולקלור של היהודים הספרדים – ב", רשומות ו: עמ' 359-397.

36 חזקיה פראנקו, "על הפולקלור הספרדי", הד המזרח, 22 במרץ, 1946.

37 פראנקו מצביע למעשה על חלק מהרשת המחקרית שנסקרה לאחרונה על-ידי פיליפס-כהן ואברביה-שטיין: Julia Phillips Cohen and Sarah Abrevaya Stein, "Sephardic Scholarly Worlds: Toward a Novel Geography of Modern Jewish History", *Jewish Quarterly Review* 100, no. 3 (2010), pp. 349-384.

38 Dov Noy, "Introduction: Eighty Years of Jewish Folkloristics. Achievements and Tasks", in Frank Talmage (ed.), *Studies in Jewish Folklore: Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1-3, 1977*, Cambridge, MA 1980, pp. 1-11.

39 E.g., Galit Hasan-Rokem and Eli Yassif, "The Study of Jewish Folklore in Israel", *Jewish Folklore and Ethnology Review* 11, no. 1-2 (1989), pp. 2-11; Galit Hasan-Rokem and Eli Yassif, "Jewish Folkloristics in Israel: Directions and Goals", in *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, vol. 2, Division D, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1990, pp. 33-62; Tamar Alexander and Yuval Harari, "Jewish Folklore – Ethnic Identity, Collection and Research", *European Journal of Jewish Studies* 3, no. 1 (2009), pp. 1-17; Galit Hasan-Rokem, "Jewish Folklore and Ethnography", in Martin Goodman

ההטרונגניים של חקר הפולקלור היהודי, ומשרטטות דיסציפלינה של ענפים שמשתרבים לשורשים שונים. במקביל לכך חוקרי פולקלור בישראל שרטטו גנאלוגיות פולקלוריסטיות שנושאות חותם מקומי בהרבה: אולגה גולדברג הצביעה על השורשים הרבים של חקר הפולקלור היהודי בפולין בהתייחסה לכתבי עת בפולנית שנכללו בהם עבודות אתנוגרפיות על יהודים.⁴¹ גולדברג מצביעה על פולקלוריסטיקה מגוונת שרלוונטית לעבודתה כחוקרת תרבות חומרית של יהדות פולין. באופן דומה, ספרם של תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה על פתגמי החכמה הצריך אותם לייצר גנאלוגיה מחקרית שעוסקת באופן ספציפי ביהודי טיטואן וטנג'יר.⁴² לחלופין, מחקרה של חיה בר-יצחק הביאו אותה לחקור לעומק את תולדות חקר הפולקלור במזרח אירופה על מקורותיו השונים. בספרה שהתפרסם ב-2010 ויתרה בר-יצחק מראש על ניסיון להציג אילן יוחסין עקבי; במקום זאת בחרה להתייחס לפולקלוריסטים שונים בנפרד, על-חשבון ההצבעה על הזיקות שביניהם.⁴³ בכך היא מביאה לידי ביטוי מצב שהיה קיים הלכה למעשה בחקר הפולקלור בישראל מראשית דרכו, כאשר במות פולקלוריסטיות מתחרות התייחסו בשנות הארבעים והחמישים באופנים שונים למורשתן המחקרית, והעלו על נס חוקרי פולקלור שונים. מי שביקש לשרטט את הפולקלור היהודי כעולם אחדותי, נאלץ להתמודד עם היכל מראות ששיקף פעילות אתנוגרפית מגוונת שנמשכה עשרות שנים בקרבן של קבוצות יהודיות במקומות שונים.

מאליו ניתן לפקפק בפוטנציאל ההצלחה של שרטוט הפולקלור היהודי כאלמנט אחדותי, כשהדיון בחוקרי עבר משרטט צורות התייחסות נפרדות לפולקלור של יהודים (בלשונו של קראוס), והרבה יותר מכך – ביחס למושגים המגוונים של "הפולקלור היהודי" שנבנו עוד לפני הקמת מדינת ישראל. לוינסקי, שביקש להיאחז במורשתו המכילה והאחדותית של אנ-סקי, נאלץ להכיל אינספור התייחסויות לחוקרי פולקלור שדבר לא היה להם עם מורשתו של אנ-סקי, ונאלץ להתמודד עם מושגים שונים של "פולקלור יהודי". כך, בעוד כתב העת "ידע עם" הציג מאמרים קצרצרים שכונסו על-ידי לוינסקי כמעשה מונטאז' וחיפו על השסעים השונים

(ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford 2002, pp. 956-974; Galit Hasan-Rokem, "Israel", in William M. Clements (ed.), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, vol. 2, Westport, CT 2006, pp. 372-383; עלי יסיף, "מחקר הפולקלור ומדעי היהדות – כיוונים ומגמות: חלק א'", *ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות* 27 (1987), עמ' 26-3; הנ"ל, "מחקר הפולקלור ומדעי היהדות – כיוונים ומגמות: חלק ב'", *ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות* 28 (1988), עמ' 3-26.

Dani Schrire and Galit Hasan-Rokem, "Folklore Studies in Israel", in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*, Malden MA 2012, pp. 325-348

Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies* (16 הערה) תמר אלכסנדר ויעקב בן-טולילה, *מילה בשעתה זהב מעלתה: הפתגם הספרדי יהודי בצפון מרוקו*, ירושלים 2008.

Bar-Itzhak, *Pioneers of Jewish Ethnography* (16 הערה)

בפולקלור היהודי, ברמה של חקר הפולקלור היה קשה בהרבה לטשטש את קיומן של מורשות מחקר פולקלוריסטיות שונות מאוד זו מזו. עם זאת, עריכתו הקפדנית של לוינסקי והעובדה שנתן מקום מוגבל לכל אחד משברי הפולקלור היהודי (ושברי הפולקלוריסטיקה היהודית) מימשו בכתב העת שערך, כמו-גם בפרסומיו האחרים מאותה תקופה, פולקלוריסטיקה לאומית. אולם מה שהיה אפשרי בעריכת מונטאז' לא התאפשר עם המעבר לפורמט ידע של כנס, שבו כל אחד מהדוברים התייחס למסגרות מחקריות שנוצרו בנפרד.

באומן ובריגס הצביעו על האופנים שבהם חוקרי פולקלור הגבירו קולות, שפות ומבעים מסוימים על-פני אחרים.⁴⁴ המעבר של מחקרי הפולקלור היהודי לישראל הביא לקופוניה של קולות: פעם הודגש מבע אחד, פעם מבע אחר; גישות מחקריות שונות הדגישו שפות נבחנות בתור הקול האותנטי היהודי. לראיה, בכנס שארגן הנציג המובהק של הפולקלוריסטיקה הלאומית, לוינסקי, מיד כשסיים להשמיע את קולו הסמכותי, קולות רבים פרעו את הסדר שניסה לגבש, והעמידו אותו בפני עובדה לפיה הפולקלור היהודי מפוצל לקבוצות-קבוצות. היה זה מכיוון ש"הפולקלור היהודי" שגובש קודם על ידי חוקרים שונים תורגם במציאות החדשה בישראל לשפה אתנית שהייתה גמישה דיה כדי להכיל מבעים שסימנו קודם לכן פולקלור לאומי (יהודי), ובמציאות החדשה הוסבו לפולקלור של "עדה" יהודית נבחנת.

העדות הברורה ביותר לפיצול בחקר הפולקלור בישראל היא היוזמה של איש משרד החינוך, יוסף מלקמן, להקים בראשית שנות הששים את המת"פ, "המוסד המתאם לפולקלור". התוצר הכתוב המרשים ביותר של פעילות המת"פ היה "ביולטין" שיצא לאור בראשית 1964, ואשר פורטו בו מספר יוזמות באוניברסיטה העברית שנקשרו בפולקלור. יוזמות אלו עוגנו במכון למדעי היהדות (לרבות הקורסים של דב נוי, יוסף דן ודב סדן), בסוציולוגיה, במדע הדתות, בכלשנות ובגיאוגרפיה. בביולטין מפורטת שורה ארוכה של מוסדות שעסקו בפולקלור (בסוגריים הדמות המובילה): הארכיון למוסיקה יהודית ומזרחית (אדית גרזון-קיווי); מכון אבשלום (שמואל אביצור); בית הנכות בצלאל (מדור אתנוגרפי בראשות אביבה מולר-לנצט, שהחלה את פעילותה האתנוגרפית במוזיאון לאתנולוגיה ולפולקלור בחיפה); בית פיטלוביץ' (מכס וורמברנד, שפעל בשיתוף עם "ידע עם"); בית הנכות "דור ודור" ב"היכל שלמה" (יהודה לייב ביאלר); גנזי מיכה יוסף בשדות מיכה (עמנואל בן-גוריון); חברה ישראלית לזמר עם (ליאו לוי); "ידע עם" (יום-טוב לוינסקי); מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור בתל-אביב (חוג גנזא, דויד דוידוביץ'); המוזיאון לאתנולוגיה ולפולקלור בהנהלת דב נוי, לרבות ארכיון הזמר היידי וארכיון הזמר העברי (מאיר נוי), אסע"י (צפורה כגן), ארכיון המחול (צבי פרידהבר), ארכיון הצילומים (נ' ויינברג), ספריה (גיזה פרנקל); המכון לאמנות הדפוס בתל אביב (צבי אסף); מוזיאון וספריה למוסיקה בחיפה (משה גורלי); המוזיאון לתולדות הרפואה (ישעיהו פלשקס); המכון הישראלי למוסיקה דתית ב"היכל שלמה" (אביגדור הרצוג); משכית (רות דייץ); תיאטרון מחול ענבל (שרה לוי-תנאי); קול ישראל (יצחק לוי). ברי שרשימה זו של

מי שנחשבו לעוסקים בפולקלור כללה בקרבה אנשים ומוסדות שנבחנו בהגדרות הבסיסיות ביותר של עיסוקיהם ובמושאייהם המחקריים. חלקם התמקדו בסוגות מסוימות, חלקם ביהודים ממקומות ספציפיים, אך העוסקים בפולקלור בארץ ינקו מהיסטוריות מחקריות מגוונות. לנוכח מציאות פולקלוריסטית פרגמנטרית שכזו, ניסיונותיו השאפתניים של לוינסקי לשרטט את הפולקלור היהודי באופן מאחד היו בגדר שחייה נגד הזרם. יצויין כי יוזם המת"פ, יוסף מלקמן, לא העלה בדעתו את האפשרות לאחד את הכוחות, והסתפק בתיאום בין הגורמים השונים. בסיכומו של דבר, עוד טרם הקמתה של מדינת ישראל עמלו חוקרים רבים על הגדרת הפולקלור של כל קבוצה וקבוצה, או לחלופין השתמשו בפולקלור של קבוצה מסוימת כדי לסמן את הפולקלור הלאומי היהודי בכללותו. מי שביקש לחקור את הפולקלור של יהודי תימן נדרש לפיכך למחקרים שעסקו באופן ספציפי ביהודי תימן, מי שנדרש לפולקלור ביידיש נדרש הן למחקרים שפורסמו על-ידי גרונולד בגרמנית, הן למחקרים שפורסמו ביידיש, ואפילו לליקוטים שפורסמו בכתב העת הגרמני של קראוס ובכתבי-עת מקבילים בפולין, ומי שחקר את הפולקלור של יהודי ספרד נאחז בהיסטוריה מושגית משלו שכללה עבודות של גרונולד, אבל גם עבודות שנכתבו בספרדית, צרפתית ואף בסרבית-קראואטית. בשנות החמישים, לאחר עשרות שנים של הגדרות נפרדות של פולקלור יהודי (וכן פולקלור של יהודים במקומות שונים), בלתי אפשרי היה לייצר האחדה של חקר הפולקלור היהודי בכל מקום, תוך התוויה של היסטוריה דיסציפלינארית לאומית אחת. כל שכן שלא ניתן היה לאחד את ריבוי המופעים השונים של הפולקלור היהודי. אין זה אומר שלא היו חוקרים שהמשיכו לדבר בשם חקר הפולקלור היהודי מתוך מחשבה על קורפוס אחיד, אולם מי שעסק בפולקלור יהודי בפולין התכוון לדבר אחר מאלו שעסקו בפולקלור יהודי בתימן או בשאלוניקי.

אפשר היה לסיים את הדברים ב-1959 או בראשית שנות הששים, עם הקמת המת"פ, אולם מאז הפך חקר הפולקלור למקצוע מוכר במספר מוסדות אקדמיים בישראל, דבר שאפשר לייצר שיה פולקלוריסטי מאוחד בהרבה מאשר בראשית שנות הששים. למרות זאת, הפרדיגמה הלאומית בחקר הפולקלור בישראל נותרה שולית באופן יחסי. אין מנוס מלתהות כיצד זה דור הפולקלוריסטים שצמח בסביבה אקדמית המשיך לדבוק בפרדיגמה האתנית, שאלה שמצריכה להקדיש מספר מלים לעבודתו של דב נוי, מי שהצליח להכניס את חקר הפולקלור לאקדמיה הישראלית באופן הדרגתי בפעילותו בין שנות החמישים לראשית שנות השבעים.

עבודת האיסוף והכינוס של נוי נדונה בהרחבה על-ידי גלית חזן-רוקם, שהדגישה את המתח שבין עמדתו הציונית המכילה לבין ההיבטים התרבותיים הפרטיקולריים שעליהם עמד, בין ייצוג של הפולקלור בסדרת "שבעים סיפור וסיפור מפי יהודי..." לבין תפיסתו שגרסה "יחד שבטי ישראל"⁴⁵. ואמנם, עם שובו של נוי מלימודיו בבלומינגטון הוא נכנס

Galit Hasan-Rokem, "The Birth of Scholarship Out of the Spirit of Oral Tradition: 45 Folk Narrative Publications and National Identity in Modern Israel", *Fabula* 39 (1998),

לעולם הפולקלוריסטי הישראלי במרץ, כשהוא פועל במספר חזיתות ברו־זמנית: הוא הקים את ארכיון הסיפור העממי (אסע"י) בישראל כחלק מהמוזיאון לאתנולוגיה בחיפה (כך נקרא המוזיאון בתחילת הדרך), הוא היווה את הגורם המרכזי לצדו של עמנואל בן-גוריון בארגון כנסים של מספרים עממיים במושב שדות מיכה, הוא היה פעיל בסקציה לסיפור העממי בחברה לידע עם – באופן רשמי בכפיות ללוינסקי, והרצה באוניברסיטה העברית על ספרות חז"ל, פעילות שבמסגרתה עודד את תלמידיו לחקור גם ספרות עממית.

אין ספק שהמיסוד האקדמי המאוחר של חקר הפולקלור בישראל הותיר את רישומו בקרב חוקרי הפולקלור בארץ שחשו כמי שפועלים בשוליים. אולם דווקא לאור התחושה של פעולה בשוליים, פעילותו של נוי מעלה תמיהות: אם אמנם רצה להכניס את הפולקלור לאוניברסיטה, מדוע בחר שלא לאמץ את ההנחות ההיסטוריוגרפיות מבית מדרשו של בן-ציון דינור בדבר האחדות הפנימית בהיסטוריה היהודית⁴⁶ והדגיש את הפולקלור היהודי, המאוחד לכאורה? באופן דומה, מדוע זה כשהקים את אסע"י, כשהוא נעזר בכוחו של אבא חושי, איש מפא"י וראש עיריית חיפה, בחר נוי להתנכר לחזון כור ההיתוך, ולפעול בניגוד לציפיות של עמיתו החוץ-אקדמי, יום-טוב לוינסקי? התעקשותו של נוי לפעול נגד הזרם בשני המקרים הללו עשויה לעורר תמיהות. אלא שחזון-רוקם מראה כי היו לבחירותיו של נוי יסודות ביוגרפיים חזקים, שהיו קשורים לאובדן המידי שחוה בעצמו בשואה.⁴⁷ אך מעבר לאספקטים הלאומיים והביוגראפיים, לדידי אפשר להציע הסברים לפעולותיו של נוי מתוך בחינת פעולותיו בהקשרים בינלאומיים ביחס למעמדו המקומי. הסברים שונים על התפתחות חקר הפולקלור כורכים את הפולקלור כמעט באופן בלעדי עם לאומיות; מעט מדי נכתב על האופן שבו התעצב השיח הפולקלוריסטי ברשתות מחקר בינלאומיות ועל היחס בין רשתות מחקר בינלאומיות לרשתות מחקריות מקומיות.⁴⁸ נוי, כפי שחזון-רוקם מציינת, היה תלמידו המובהק של סטית' תומפסון – אחד מחוקרי הפולקלור ההשוואתיים החשובים

277-290 pp. מתח זה עולה גם בהקשרים אחרים בעבודתו של נוי: גלית חזן-רוקם, "בין אחדות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדות חז"ל", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי 13-14 (1991-1992), עמ' 19-28.

46 כפי שמדגימה אריאל ריין בעבודתה: אריאל ריין, היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2010, פרק 10.

47 (הערה 45) "The Birth of Scholarship Out of the Spirit of Oral Tradition", Hasan-Rokem.

48 ספרה של נייטאני מציע לראשונה כיוון מחקרי שזכה בהקשרים קולוניאליים. עוד יש לציין את מאמריו של רוגן ביחס להיסטוריה של אתנולוגיה אירופאית, על ההתארגנויות הבינלאומיות שנכרכו בהופעת התחום: Bjarne Rogan, "From Naithani, *The Story-Time of the British Empire* (הערה 6); CIAP to SIEF: Visions for a Discipline or Power Struggle?", in Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel, and Reinhard Johler (eds.) *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*, London 2008, pp. 19-64; Bjarne Rogan, "The Troubled Past of European Ethnology: SIEF and International Cooperation from Prague to Derry", *Ethnologia Europaea* 38, no. 1 (2008), pp. 66-78.

ביותר בעולם, ומי שנמנה עם מחברי מפתח הטיפוסים של המעשיות ארנה-תומפסון (היום, ארנה-תומפסון-אוטר). כמי שפעל לשילוב חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית, נדרש נוי להוכיח שתחום זה זוכה להכרה מדעית ונהנה ממוניטין בינלאומי. לא בכדי היה נוי שותף פעיל להקמת החברה הבינלאומית לחקר סיפורי-עם מיסודו של קורט רנקה מאוניברסיטת גטינגן. בתוך כך, הדה יזון, תלמידתו של נוי, כמו-גם יששכר בן-עמי, זכו למלגות לימוד במכון של רנקה.⁴⁹ השתלבותו של נוי בשיח בינלאומי שמקדש השוואה נטרלה ממילא את הציפייה לעסוק בפולקלור רק במסגרת לאומית, שכן היא אפשרה לנייד ידע שהוא על-פניו מקומי, ולהפכו לבעל חשיבות לחוקרים מעבר לים (ומנגד, בחינת תהליכי סיגול של סיפורים אפשרה להדגיש את הייחודיות היהודית של סיפורים מסוימים, בעיקר כשהללו נקשרו למסורות סיפוריות יהודיות קדומות יותר). בהקשר לכך, נוי זיהה את היתרון שטמון במדינת מהגרים כמו ישראל, בה נוכחות מסורות סיפוריות ממקומות רבים במספר גדול. ארכיון הסיפור העממי חולק לקטגוריות רבות, רובן עדתיות (ללא הבחנה בין "מזרח" ל"מערב", בניגוד לשיח הפופולארי שסימן אך ורק את "עדות המזרח"), לצד קטגוריות אחרות כמו "קראים" וקטגוריות רגיונליות שהתייחסו לערבים בישראל. חלוקה זו לקבוצות נתנה לפולקלוריסטיקה הישראלית גושפנקה והכרה ברמה הבינלאומית, שאותן קיווה נוי לרתום למאמצי המיסוד של חקר הפולקלור באקדמיה הישראלית. יש לציין שהפטרון האקדמי העיקרי של נוי באותם ימים היה דב סדן, שגישתו התרבותית המקיפה התייחסה בכובד ראש למקומות מוצא שונים, בפרט כחוקר ספרות יידיש. רצונו של נוי שלא לעבוד ביחסים של כפיפות לוינסקי בסקציה לסיפור העממי בחברה לידע עם, הביא אותו להתנתקות הדרגתית מדמותו הסמכותית של לוינסקי, ולהעברת מוקד פעילותו לאוניברסיטה ולאסע"י. באסע"י אימן נוי שיטת מיון אתנית, שאפשרה לו להיות רלוונטי ביותר בזירה הבינלאומית. ברי כי הטקסונומיה שנוי עיצב באמצע שנות החמישים המשיכה לעצב במידה רבה את התפיסה של הפולקלור בישראל, והשתקפה באופן ברור בעבודות של רבים מתלמידיו ומתלמידותיו של נוי.

הבחירה של נוי להיבדל מאנשי "ידע עם" נשאה פרי כשהדיסציפלינה הקטנה שהקים זכתה למוניטין בינלאומי מרשים, מוניטין שהיתרגם גם להצלחה ברמה המקומית. חקר הפולקלור נכנס לאקדמיה הישראלית, וטופח על ידי תלמידותיו ותלמידיו של נוי: ציפורה כגן, עליזה שנהר, אליעזר מרכוס, תמר אלכסנדר, גלית חזן-רוקם, עלי יסיף וחיה בר-יצחק. רבים ממחקריהם המשיכו לפתח את התפיסה האתנית, תוך יציקה של תכנים חדשים ובאמצעות התחברות למורשות מחקריות ישנות-חדשות. נוי ותלמידיו נהנו גם מהחלטות שהתקבלו במוסדות אקדמיים-למחצה כמו מכון יצחק בן-צבי ומשרד החינוך, שהחל משנות השבעים החל לעודד מחקרים ששילבו את "מורשת עדות המזרח". העיסוק של חוקרי הפולקלור בישראל בקבוצות שונות בא לידי ביטוי גם בהשתייכותם של תלמידיו של

49 התכתבויות בין נוי לרנקה בעניינים אלו נמצאות בארכיון המכון לאתנולוגיה אירופאית / אנתרופולוגיה תרבותית בגטינגן. תודתי למיכאלה פנסקה על עזרתה באיתור מכתבים אלו.

נוי לרשתות מחקר בינלאומיות מגוונות, חלקן קשורות במישורין למושאי המחקר השונים ולקבוצות יהודיות ספציפיות. כך, למשל, תמר אלכסנדר שעוסקת בחקר פולקלור יהודי ספרד, מהווה דמות מרכזית ברשתות מחקריות בינלאומיות שעניינן יהודים ספרדים. במלים אחרות, העמקת הלגיטימציה לידע הפולקלוריסטי באקדמיה הישראלית החל מסוף שנות השבעים, התרחשה לאו דווקא באופן לעומתי, כנגד מגמות שטשטשו הבדלים אתניים, ולא עמדה בסתירה לעמדות שהתנסחו על-ידי מוסדות "לאומיים" או שחקנים בזירה הבינלאומית. ריבוי עמדות המוצא שמאפיין את הפעילות הפולקלוריסטית בשנות הארבעים והחמישים בארץ ממשיך לפעול גם כיום במקביל לתרגום (אותו תהליך מתמשך של מעתקים וטרנספורמציות⁵⁰) של רעיונות פולקלוריסטים שהעלו על נס את הריבוי התרבותי היהודי.

אפשר להצביע על פער בחקר הפולקלור בישראל בין השאיפה לעמוד על קרקע דיסציפלינארית עם גבולות, אבות, דורות, התחלות וכיוונים מוגדרים, לבין מציאות סבוכה של תחום דעת שנוצר תוך התייחסות למבעים שונים, ואשר הושתת על הנחות יסוד נבדלות שנוצקו על-גבי במות מחקריות במגוון שפות, ובמקרים רבים ללא קשר ממשי ביניהן. דומה שגם מי שדבקו בתפיסה של ריבוי תרבותי יהודי ברובד הפולקלורי, ביקשו לשרטט סיפור אחדותי ברובד הפולקלוריסטי-היהודי, כחלק מרצונם לייצר מצע משותף לדיון על פולקלור יהודי. עשרות הסקירות של חוקרים בתחום זה מעידות על כך. כמי שאינו יוצא מכלל זה, אני תוהה מהן האפשרויות הניצבות בפנינו: האם עלינו לוותר על שאיפה זו, ולהסתכן בהתמוססות דיסציפלינארית ובאובדן נקודות חיבור שבין מחקרים שונים? האם אפשר לוותר על סיפור דיסציפלינארי-אחדותי במקביל לעיסוק בתופעות שמתפזרות בין מרחבים ומשתנות בין זמנים? מי שמתארים את חקר הפולקלור בישראל כסוג של ספינה קטנה ששטה על פני מים סוערים, ואשר ממנה נוסעים שונים משקיפים לכל עבר, מתארים את סיפור ההפלגה, על נקודת המוצא והנקודות שבדרך, כסיפור מסע אחדותי. אולם הסיפור שניסיתי לספר פה מעורר קשיים, משום שהוא חותר תחת הנטייה הזו, ומערער על-פניו על מעט היציבות הקיימת. דווקא לנוכח החששות והסיכונים, סבורני שנוכל לצאת נשכרים אם נחשוב על ההיסטוריה של חקר הפולקלור היהודי כעל תחום שמתבסס על מספר נקודות התחלה ואמצע, על נתיבים שונים ועל נקודות חיבור ביניהם. הדומיננטיות של הפולקלוריסטיקה האתנית בישראל נובעת מריבוי הנתיבים הללו, מכך שבו-זמנית מתקיימות מספר מסורות דיסציפלינאריות שנמצאות במגע האחת עם רעותה. לרעתי, הצבעה על מגוון סיפורי המסע שמכוננים את חקר הפולקלור בישראל עשויה להוות מקור של עוצמה.

Michel Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the 50
Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay", in John Law (ed.), *Power, Action and
Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London 1986, pp. 223