

# היהודים באזור רומאניה בימי ר' עובדיה מברטנורא קווים לדמותם החברתית והתרבותית

ראובן בונפיל

## א. בין שייכות להינתקות

בהקדמה לספרו 'תורה אור', שנדפס בכולוניה (Bologna) בשנת רצ"ח, רשם ר' יוסף אבן יחייא כדברים האלה:

שלו הייתי בכיתי בית והון נחלות שדה וכרם, ויהי לי שור צאן ועבדים ושפחות וחמור גרם, ומה' אשה משכלת האשה וילדיה וכני בית שלמים ומהמעלות גרם. פה אימולה [Imola] עיר קטנה, ממחוז רומאניה [Romagna], אשר תחת ממשלת האפיפיור מהנוצרים ראש הכהונה, ויהי היום יום צהלה ורנה, מהלך היות על היכלי גבעת הלכונה, ורוח המושל עלה עלי רוחא דשטנא, ויחל לפתותני חנם במוטות גאווה רעננה, לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את כל החיל הזה מסע נבנה, וארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה, ומטלטלי אגב קרקעי ארץ תוציא צמחה וכגנה, ובשמוע הדבר הרע הזה נפשי הטהורה ותצא לסדר דינא, באומרה הלא ה' פעל כל זאת להיות לי עדנה, שמעה זאת וכינה, אל תשכח אל מחוללך הנותן מנדעא לידעי בינה...!

לכאורה, אין בטקסט הזה אלא טכסיס רטורי שקוף, בחינת מכוא לסיפור החסדים שעשה האל עם משפחתו. אכן סיפור זה בא כאן בפירוט רב, החל מימי הגדולה והתפארת בחצר מלך פורטוגאל עד ימי השואה הנוראה בשנת רנ"ז, במיוחד היציאה מליאת ההרפתקאות מן הארץ ההיא והתלאה אשר מצאתם בים וכיבשה עד שהגיעו אל המנוחה ואל הנחלה, שתיאר יוסף בראש ספרו. שוב לכאורה, לא פחות שקוף נראה השימוש בטופוס הספרותי של גלגל הזמן המתהפך, בחינת הזמנה מתמדת להעריך את ענייני העולם הזה כקניינים מדומים, שעל המשכיל להתייחס אליהם בהתאם לטיבם זה, שעה שבא הוא לבור את הדרך שילך בה.

אף-על-פי כן, נראה לי שאין זה הכול. מבעד למישור הגלוי והמפורש, נראה הטקסט המליצי הוא מפנה למישור אחר, נסתר ומרומז, שהדחקת הזכירה שולטת בו יותר מששולטת הזכירה עצמה, ובכך מועלה מעין משחק בין ניגודים שונים בהחלט מאלה שבמישור הראשון. טול לדוגמה משם את סיפור הצלתה של אם המחבר — צעירה בת עשרים ושלוש, בחודש הראשון להריונה, שהתגנבה אל האוניה שעליה עלו הגברים של המשפחה בצאתם מפורטוגאל. מדוע התגנבה האשה הצעירה? סתם יוסף ולא פירש. וזה לשון סיפורו בעניין זה:

גם הבט אל מקבת בור נוקרת הורתך הקדושה דונה, אשר בהיותה בת עשרים ושלוש שנים הרה ממך בחדש הראשון להריונה, בהרגישה כי אנשיה היו בורחים לקדש ה' אנה ואנה, צעקה אל אלהיה אנה הושיעה נא, ולכשה בגדי איש ורדפה אחריהם ונכנסה בלאט בספינה, ושמה את עצמה הטמינה — לא הרגישו בה עד היותם בקשטייליא ומאד שמחו אנשיה למולה...<sup>2</sup>

במילים אחרות, הרי לפנינו עטוף במעטה המליצות סיפור נטישתה של צעירה הרה על-ידי גברים בורחים לנפשם, בתוכם אביו של יוסף. אמת, כיחס לאנשים אלה, גם עלינו חלה חובת אל תרון את חברך עד שתגיע למקומו. על כל פנים מדובר כאן בכריחה ובעזיבה, כלומר באירוע שלא ייתכן כי נשתמר בזיכרון של הנפשות הפועלות בלא משקעים של אשמה מצד אחד ומרירות נטרת מצד שני. ברושמו את סיפור גבורתה של האשה ושל שמחת אנשיה למולה, רשם יוסף גם את תחושת האשמה והמרירות, שינק עם החלב שהיניקתו אמו.

הרמז הזה לחלב האם אינו מטאפורה בלבד. ייחוס העניין למישור התזונה היה בעבור יוסף חלק אינטגרלי של הזיכרון הטראומטי בדבר גבורת אימו. אכן, בהמשך לדברים שקדמו, הוא מספר את הצער שנצטערה הצעירה במשך ההפלגה הארוכה, בשל העניין הזה:

ועמדה חמשה חדשים על היים בלי אכילת כשר עוף ועגלה, כי לא יכלו לשחוט להיות הזבח זר בעיני מלחי האניה הגדולה, וריח הצלי אש שהיו הם אוכלים מבשר נבלה, היה מבלבל רוחה ורוח העובר אתה שבמעיה ונפשה נבלה, והסכימה למות שם ולבלתי חלל את ה' אשר קדשה בגילה.<sup>3</sup>

את עניינו של הצער הזה יש לראות בתוך מכלול האמונות והדעות העממיות על אודות תאוות הנשים ההרות ותוצאותיהן, אם אינן באות על סיפוקן, שכן בעיניהם של בני הדורות ההם היו האמונות האלה כחינת 'דיעה מדעית' ממש. לרישום סימנה של תאוות האם, שלא באה על סיפוקה, נלווה אפוא ממד של ממשות אקטואלית רב

2 ראה: תורה אור, דף 2 ע"א-ע"ב.

3 ראה: תורה אור, דף 2 ע"ב.

משנוכל לתפוש ברגישותנו המודרנית. הטקסט הזה, שיש בו הרכה נקודות מעניינות נוספות, ראוי לניתוח פסיכולוגי מעמיק יותר משיש בכוחי להציע, ומן הסתם הרגילים בכגון אלה יקלטו כאן רמזים נוספים על אלה שאני מעלה בפירושו. לענייננו, דיינו בכך שגילינו מישור נוסף של הדחקה. אם במישור הקודם דובר בהדחקה שלא מדעת של זיכרון בלתי רצוי, הרי לפנינו מישור של הדחקה מדעת, הדחקה של תאוה טבעית לאכול מאכל אסור, עד כדי העלאת ההדחקה הזאת למעין טבע שני של אדם אשר בשם ישראל יכולה. יתירה מזאת. בשני המקרים מדובר בתחושת אשמה על שהנטייה הטבעית לא נבלמה ולא הודחקה. במקרה הראשון, את הנעשה לא היה אפשר להשיב — לא נותר כי אם להדחיק את זכרה של ההתנהגות הבלתי נאותה. במקרה השני, אפשר היה להיאבק ולנצח. והנה כל ספרו של יוסף אינו אלא ביטוי למה שנצטייר לעיניו כניצחון.

אם כן אפוא, בשני המקרים כמו ביקש יוסף להצהיר הצהרת אמונים לתרבות בחינת היפוכו של טבע. אלא שהמקרה הראשון עניינו היה ערך תרבותי כלל-אנושי, רוצה לומר התנהגות מוקנית, שלפיה במציאות של סכנת נפשות חייב אדם להגן תחילה על החלשים ואחר-כך להציל את נפשו. ואילו עניינו של המקרה השני מורכב יותר. מחד גיסא, היה בו עדיין מרכיב ברור של ערך כלל-אנושי, רוצה לומר הקניית לבוש מנטאלי, שלפיו במציאות של רווחה חייב אדם להרגיל את עצמו שלא לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה ולחזק את כוח עמידתו בפני מהפכים אפשריים על-ידי טיפוחה של התחושה שהכול מן השמים וגלגל הוא בעולם. אין צורך לומר, שיש לצרף לכאן את המסורת המדיאבאלית של *contemptus mundi*,<sup>4</sup> כפי שבני הרנסאנס הרכיבה על תפישתם את מושג הגורל, 'הזמן' כפי שהעתיקו מושג זה לשפתנו, ה-*fortuna*.<sup>5</sup> מאידך גיסא, בכל הדוגמאות שהביא יוסף מתולדות משפחתו, כדי להמחיש את הלקח המתבקש מדבריו, ניכר מרכיב בסיסי זהה: בחירתה של דרך הייסורים כדי להגן על השונות היהודית, שנתפשה כאן כפשטות, בחינת עליונות מהותית ביחס לבני-אדם אחרים. כיון שהיות אדם יהודי היה דווקא בבחינת סיבה שכיחה למהפכים, כפי שתולדות משפחתו נראו לו מוכיחות בעליל, הכיוון שאליו הצביעו תולדות אלה היה אפוא כיוון החובה לחזק את התודעה של שונות זאת, כדי לחזק בכך את כוח העמידה. לפיכך עלה ספרו של יוסף בבחינת שיר הלל לעליונותה של היהדות וערכיה, כפי שאכן נרמז הדבר כבר בכותרת: תורה אור. וגם את האור הזה עלינו לתפוש במערכת החשיבה המדיאבאלית ולהנגידו לאפלה של עולם בלא אורה של תורה, בבחינת טוב המנוגד לרע, אושר נצחי המנוגד לדראון עולם.

נמצאנו אפוא למדים, כיצד שעה שטייל להנאתו לרוח היום בשדות רומאניה, שהיתה בהם אחיזתו איתנה, עיקר מאמצו של יוסף היה לחנך את עצמו להינתק מהם.

4 על התפישה של *contemptus mundi* ועל הימשכה הרכה מעבר למאה ה-12 — ראה: דלימו, עמ' 15 ואילך; וכן את הביבליוגרפיה הרשומה בהערות שם, עמ' 630 ואילך.

5 על תפישת 'הזמן' בתקופה זאת — ראה, למשל, סאנטורו.

שעה שאיש זה, בעל בית נאה וכלים נאים ואשה משכלת, הוץ נחלות שדה וכרם, שור וצאן ועבדים ושפחות וחמור גרם, נתן דעתו על מצבו, שהכל בו אמר שלוה ויציבות, הוא לא ראה כי אם חובה לטפח באופן מלאכותי לברש מנטאלי של היעדר יציבות. לשון אחר: שעה שהמציאות הטבעית נתגלתה לו כסימן ההיאחזות במקום, הוא חש את תרבותו היהודית ככופה עליו התנהגות מוקנית, שסימנה המובהק מהופך בתכלית ההיפוך ומורה על טיפוח תחושה של ריחוק, של היתקות מן המקום עצמו. הארכת קמעא על טקסט בודד זה, משום שהוא נראה לי מייצג להבנתה של המציאות הכללית. לפי דעתי, אין כאן מקרה מיוחד במינו ויוצא-מן-הכלל בשל הייחוד של יוסף אבן יחיא האיש ושל גורלו, אלא לפנינו טקסט המציג קו אופי משותף למציאות חיים של היהודים בימים ההם באיטליה בכלל וברומאניה בפרט. זהו קו של אמביוואלנטיות בסיסית, של שייכות ושל ריחוק כאחד, של היאחזות בעלת מרכיב ניכר של היתקות, עד כי לעיתים דווקא מרכיב אחרון זה הוא העיקר. זהו קו יונק מחוויית חיים, ששימשו בה דבר והיפוכו ככפיפה אחת. במישור המתודי פירוש הדבר, שיש לצרף לסינתזה של התיאור הכולל ניסיון לקרוא בתיעוד העומד לנגד עינינו, תיעוד שבמקרה שראינו כולו אומר היאחזות וקשר, גם את ההיפך הגמור ממה שמשח הוא לפי דרכו.

## ב. בין נוכחות להבלטתה

לקו זה של אמביוואלנטיות בחוויה היהודית הקביל במחנה הנוצרי קו דומה בגישה כלפי היהודים, שאף היא אמביוואלנטית היתה ביסודה. עיקרה בכך, שבצד הסובלנות כלפי עצם הנוכחות של היהודים מצוי היה יחס של היעדר סובלנות כלפי כל ביטוי מוחשי של נוכחות זאת. וגם אמביוואלנטיות זאת ינקה מן החוויה הנוצרית הבסיסית, המורכבת הן מתודעת הזיקה אל היהדות והן מתודעת החובה להינתק ממנה. הגישה עצמה לא היתה שונה באזור רומאניה מזו שבכל מקום אחר באיטליה.<sup>6</sup> נוכחות היהודים באזור, העולה יותר ויותר בכירור מתוך שפע של תיעוד ארכיוני המתגלה והולך כמעייין המתגבר, דומה בקווים כלליים לזו המוכרת לנו מיתר אזורי איטליה. יהודים שמוצאם לרוב מרומא וסביכותיה אבל גם ממקומות מרוחקים יותר, כמו במקרה של יוסף אבן יחיא, נמשכו להגר אל המקומות ההם, כשם שנמשכו לכך בתקופה זאת גם נוצרים רבים, שקיוו לשפר בהגירתם את תנאי קיומם. הגירת היהודים הללו התנהלה לפי חוק מורכב של היצע וביקוש, שבנוסחתו נמצאו משתנים שונים, כגון תנאי הביטחון במקום, המיקום הגיאוגרפי, סוג השלטון, היחס שכיך בני העיר

6 תהליך ההתיישבות תואר פעמים רבות על-ידי מחברים שונים, שכל אחד מהם הדגיש הבט זה או אחר. רשימה ביבליוגרפית מלאה בעניין זה משמעה ביבליוגרפיה של תולדותיהם של מאות היישובים שהתיישבו בהם יהודים באיטליה בשלהי ימי-הביניים. לפרטים המודגשים כאן אני מרשה לעצמי להפנות אל: בונפיל, התיישבות.

לבני השדה שמסכיבה, סדרי המשפט בעיר, מציאותם או היעדרם של יהודים אחרים במקום, וכן הלאה. בקיצור, מציאות ההגירה נקבעה על-ידי תנאי הקליטה במקום, ובעיקר על-ידי התנאים שקבעה החברה הנוצרית לקליטת יהודים. מול המציאות הרבגונית העולה מכעד לרושם כללי של *plus ça change plus c'est la même chose*, רשאים אנחנו לשאול גם מתוך הפרספקטיבה הנוצרית מה היתה המשמעות של הנכונות לקלוט יהודים במקום כמונחים של הדחקה המגמה הנוצרית להרחיק את היהודי מחיק האנושות, שישו הושיע אותה כמותו? ומה היתה משמעות הגזרות שהונחתו על היהודים במסגרת אותה הדחקה? האם לא באו הגזרות הללו כדי להשקיט את מצפונם של אנשים שהחלטתם לקלוט יהודים במקומם הציקה להם? האם גם במקרה זה אין זה מן הראוי לנסות לקרוא בדברים המפורשים של כלל התייעוד שלפנינו גם את ההיפך ממה שמוצג בו לכאורה — הלא היא הנכונות לקלוט יהודים? על כל פנים, לא אדון כאן בנקודת-ראותם של הנוצרים אלא במידה שיהיה בה משום תרומה להבנת הגישה היהודית.

אנסה להגדיר ביתר דיוק את מרכיב ההינתקות מן המקום במישור התרבותי-חברתי, שהתייעוד בדבר הפעילות הכלכלית של היהודים טבעי הוא שיאפיל עליו. שהרי על נוכחות היהודים במקום אין עדות טובה יותר מאלפי התעודות המעידות על הלוואות, מכירות וקניות. ובכן, בניגוד למה שאנו רגילים לחשוב, המרחב החברתי של היהודים במקומות השונים עלה ככלתי ניתן להגדרה פשוטה — כשואף לאפס ולאין-סוף בעת ובעונה אחת. המבנה הדמוגרפי של הישוב היהודי היה בעת ההיא מאופיין על-ידי פיזור מירבי, פועל יוצא של החוק המורכב של היצע וביקוש שהוזכר למעלה. היהודים התגוררו בכידוד כמעט מוחלט במאות ישובים קטנטנים, בקבוצות של משפחות בודדות: ברוב המקרים שלוש-ארבע, ולעיתים קרובות מאוד משפחה אחת בלבד. ציבור כזה לא היה יכול להעמיד מרחב יהודי במקום כלשהו, אף אם נמצא מרוכז בשכונה אחת ואפילו ברחוב אחד. מאידך גיסא, אם ניקח כחשבון את הגורמים המעשיים שמנעו את ההתערות החברתית בין יהודים לנוצרים — כגון: העובדה שלעיתים רחוקות מאוד היו היהודים במאה ה-15 אזרחים של ממש, ועל-כן לא נטלו חלק באספות הכלליות של אזרחי העיר; או העובדה שימי החג של היהודים היו שונים מימי החג של הנוצרים וממילא לא יכלו, אפילו רצו, לבלות את זמנם החופשי בצוותא; או שבשל דיני האיסור וההתר לא היה אפשר להם להסב יחדיו — הרי נסיק מיד שהמרחב שבתוכו התנהלו חיי החברה של הציבור המקומי לא יכול היה לשמש את היהודים, זאת אף בלא להביא בחשבון את המונעים הפסיכולוגיים, אשר אפשר להניח היו בעלי עוצמה רבה יותר מאלה שמנינו. נמצא שמכורת המציאות היה על היהודים לנהל קשרים חברתיים עם בני דתם בלבד — זה הכלל, והיוצאים מן הכלל, שעליהם נוטים להסב תשומת לב יתרה, מאשרים את הכלל. הואיל ובתנאים שהזכרנו לא נמצאו במקום יהודים במספר של ממש, הרי שעל הקשרים החברתיים בין היהודים ובין עצמם להתנהל בהכרח מעל ומעבר לגבולות המקום. במובן זה אמרנו שהמרחב

החברתי של היהודים במקומות השונים שאף לאפס ולאין-סוף בעת ובעונה אחת. עניין פשוט זה, שעלינו להתבונן בו על רקע הפיצול המדיני הרב שהיה מנת חלקה של איטליה בימים ההם, העניק לחברה היהודית קווים מאפיינים מיוחדים במינם, ויש בהם כדי להמחיש אחדים מבין הכיטויים, שהגדרנו אותם כסותרים את המציאות העולה מן התיעוד.

קודם כל, מעצמה עולה זיקה ברורה בין הנוכחות במקום במרחב שואף לאפס וכין מכלול ביטויים, הידועים היטב מסוגים רבים של חעודות, של מגמה כללית בקרב היהודים, למחוק את רישום נוכחותם, לכל יבלטו; לעומת זאת עולה בצד הנוצרי מגמה לא פחות כללית להבליט דווקא את הרישום הזה, על שום שבעיני הנוצרים היתה נוכחות היהודים דבר בלתי רגיל, 'אנורמאלי'. בהבליטם את רישום הנוכחות היהודית, המציאו הנוצרים למנטאליות של בני הזמן עניין לסתור את רושם הסובלנות שנוצר מן ההתרשהתירו ליהודים להתגורר בתוכם, ובכך להחזיר על כנו את האיוון שהופר כביכול, כי בכך שוב הועמדו היהודים 'במקומם', בצד, החוצה. ההיפוך הזה (למחוק/להבליט), העולה מעצמו במעבר ממחנה למחנה, הריהו חלק ממגמה כללית אחת, משותפת ליהודים ולנוצרים אך מנוגדת בכיוונה, ובכל אופן ממין העניין שפתחנו בו בדיון בקטע מספרו של יוסף אבן יחיאל. רוצה לומר: שאיפה, במידה כלשהי נסתרת ובלתי מודעת, ליעדים מנוגדים לגמרי לאלה שהצהירו עליהם במודע ובגלוי. אנסה להבהיר מעט את הנקודה הזאת.

אין צורך להרבות מילים על המגמה הנוצרית להבליט את רישומה של הנוכחות היהודית ואין צורך להיזקק אל עניין הטלאי הצהוב, שבדרך-כלל הצליחו היהודים במאה ה-15 להיות פטורים ממנו. דינו אם נתן דעתנו לכינוי hebreus וגרוע ממנו judaeus, שנתלווה לכל איזכור של יהודי, בכלל זה בתיעוד — ומעז דאז יצא מתוק לחוקרי הארכיונים דהיום, שבעזרת הכינוי הזה עולה בידיהם לזהות בקלות יתרה את התעודות הנוגעות ביהודים. דוגמה אחת מחווייתם של יהודי רומאניה דיה להמחיש עד כמה משמעותי היה הדיוק הזה באיזכורם של האנשים. כשהדפיס ר' עובדיה ספורנו, יליד ציזינה הסמוכה לברטנורא,<sup>7</sup> את ספרו 'אור עינים' בגירסה הלאטינית, נשמט הכינוי ליד איזכור שמו, אלא שלהשמטה לא היה קיום — הכינוי אכן נוסף בעותקים שיצאו לשוק כפתק שהודבק במקום המתאים.<sup>8</sup> ללמדנו שהורגש צורך להודיע לקורא הנוצרי, שבעבורו הוצא הספר לאור, את מהות האדם שביקש לנהל דו-

7 ברטנורא הוא התעתיק העברי הנכון של Bartnôra. צורה דיאלקטאלית זאת של Bertinoro שימשה בימי ר' עובדיה ועדיין משמשת בפי אנשי המקום. לפנינו מקרה בולט שבו שמר התעתיק העברי על צורת היגוי קדומה, ומכאן ראייה נוספת לחשיבות התעתיקים העבריים של הלעזים לשם שיחזור לשונות שעברו מן העולם.

8 ראה: ספורנו, אור, בלאטינית. שם המחבר לא נרשם בשער הספר, כי אם בראש ההקדשה להנרי, מלך צרפת (דף 3 ע"א). ספר זה נדיר ביותר. עותק ממנו שמור בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

שיח עימו.<sup>9</sup> לשון אחר: הורגש צורך להוסיף מרכיב דינאמי מנוגד אל הדו־שיח עצמו. נעייץ עתה במחנה היהודי, כיצד מדוגמה נוספת מאותו אזור עולה מיכאניזם דומה לקודם, אך במהופך, שכן עתה תהיה הכוונה המוצהרת והגלויה מכוונת למחוק דווקא את רושם הנוכחות היהודית הגלויה מדי. ככינוס שהתקיים בפורלי (Foreli) ביי"ג סיון קע"ח (1418), לכד מסדרי גבייתם של מיסים שהשעה גרמה להם, פירסמו מורשי הקהילות שורה של תקנות-צנע.<sup>10</sup> בתקנות אלה נהוג לראות עדות ברורה למגמת היהודים בתקופה זאת להידמות בלבושיהם ובתכשיטיהם אל הנוצרים. ואכן רגליים לדבר, שאם לא כן מה ראו מורשים אלה למנוע, דרך משל, מהגברים שילבשו יופטי משי או וילטו' ומהנשים שישאו רביד על צווארן או רשת מוזהבת מגולה' על ראשן? אף-על-פי כן, דומה שניתן להוסיף להסבר זה, ברוח הדברים שנאמרו עד כה. עובדה, שלא ניתנה עליה הדעת במידה מספקת, היא שתקנות הצנע שפורסמו על-ידי השלטונות הנוצריים<sup>11</sup> לא הזכירו בתקופה זאת את היהודים. לכאורה ניתן לומר, שתקנות הצנע עסקו בכלל האוכלוסיה, נוצרים ויהודים כאחד, ועל-כן לא נראה צורך להזכיר את היהודים במיוחד. אם כן, מה ראו היהודים לפרסם תקנות מיוחדות? שמה ביקשו הם להוסיף חומרות ולהינזר אף מן המותר לנוצרים? פה ושם מתקבל אמנם רושם כזה, אך נראה שרוב התקנות באו לאסור דווקא את אשר אסרו גם הנוצרים בתקנותיהם. קשה אפוא לראות במגמת ההחמרה הסבר מספיק לתופעה. מעתה, האם לא ייתכן להציע הסבר אחר, ברוח הדברים שנאמרו לעיל, הסבר המניח הנחה הפוכה בתכלית מזו שהנחנו עד כה? האם לא ייתכן לומר שתקנות השלטונות לא נגעו ליהודים, כי לא חלו על מי שיצאו מכלל הסדר החברתי, על-כן נמצא, באורח פאראדוקסאלי, שהחוק לא אסר על אנשים אלה את אשר היה אסור לכלל הציבור? אכן, אפשר שנמצא אישור לכך במסקנות של מחקר, שראה אור לאחרונה ונדונה בו התפתחות הגישה של הנוצרים באיטליה למנהג הנשים לענוד עגילים באוזניהן.<sup>12</sup>

9 אמת, אין אנו יודעים מי יזם את הדרכת הפתק, אולם, אין הדבר גורע כלל מתוקפה של מסקנתנו, שכן ניתן להחזיק בה גם אם היה ר' עובדיה ספורנו היוזם, אף שאין דבר כזה סביר כלל. אכן אפשר לראות ביאור עמים' בגירסתו הלאטינית מעין מתח בין מגמות מנוגדות זו לזו, האחת גלויה ומודעת והשנייה נסתרת ובלתי מודעת, כגון זו שנתגלתה לנו ב'תורה אור'. רוצה לומר: אף 'אור עמים' שהרי מה היה פירושו של פרסום הספר אם לא שאיפה בלתי מפורשת לבוא בקהל תרבותית, עתה, אם היוזם להדרכת הפתק היה ר' עובדיה ספורנו, הרי נלוותה כאן הצהרה מפורשת של זהות יהודית, קרי של עליונות, ועל-כן בסופו של דבר של התנכרות. על מציאותו של מתח זה בר' עובדיה ספורנו מעידים סימנים נוספים: מחד גיסא העובדה שהוא קיבל תואר דוקטור בפרארה וכי כה חשובה היתה התעודה הזו בעיניו, שלא נמנע מלקבלה על אף שבראשה נכתב *In nomine Christi* (הנוסח המלא של התעודה — ראה: קולורני). מאידך גיסא, כל כולו של ספר זה אמר בפירוש ובגלוי עליונות יהודית, החל משמו — 'אור עמים', *Lumen Gentium*, לא פחות ולא יותר! לא ייגרע אפוא ממסקנתנו, אף אם נניח שר' עובדיה ספורנו עצמו הדביק את הכינוי *Hebreus* בספרו, להפגין בו את ייחוסו.

10 את הנוסח המלא של התקנות — ראה: פינקלשטיין, עמ' 371-390.

11 בין הפרסומים שראו אור לאחרונה בנושא זה — ראה: אוֹן־יוֹ, תקנות; מוצארלי.

12 ראה: אוֹן־יוֹ, עגילים.

לפי תפיסתם של בני המאות ה-14 וה-15, רמזו העגילים למידות מגונות של תאוות-בשרים וגאוה. על-כן, לפי תקנות הצנע אסור היה לענוד עגילים למי שהיו בחזקת נשים כשרות, ולעומת זאת הואיל ועגילים היו בבחינת סימן-הכר ליציאה מן הכלל לשלילה, על-פי אותו היגיון, חיובו פרוצות ויהודיות לעשות כן. הצירוף של היהודיות לפרוצות בהקשר כזה אינו מתמיה, שכן ידוע ומפורסם אולי לא במידה מספקת, שכעניי הנוצרים הצטרפה דמות היהודים לדמות הפרוצות, ואלה כמו אלה נתפסו חדיר בבחינת מין במינו. הרי לנו דוגמה ברורה של הכלטה לשלילה של חריג על-ידי חיוב לנהוג מנהג שנחשב רע ועל-כן נאסר למי שלא היה חריג. נמצאנו למדים, שכל עוד לא אוזכרו היהודים בתקנות הצנע של השלטונות, משמע לא נגעו תקנות אלה ליהודים כלל וממילא לא נאסר עליהם מה שנאסר על הנוצרים — אלא שלא היה בכך דווקא משום זכות-יתר, כי אם בבחינת עושר השמור לבעליו לרעתו. כנגד גזרות מפורשות יכלו היהודים להגיב בשתדלנות. אך נגד הצירוף המוזר שנוצר בין המגמה הכללית, של נוצרים ושל יהודים כאחד, להפגין עושר ובין מגמת השלטון הנוצרי שלא לכלול את היהודים בכלל מי שמצוות הצנע לכת חלה עליו, לא יכלו לנקוט כי אם אמצעים של משמעת עצמית. נמצא שמבעד למלחמה נגד הפגנת העושר, תקנות הצנע שתיקנו מורשי הקהלות בפורלי מגלות מרכיב נסתר של שאיפה לאינטגרציה חברתית, דווקא במקום שהשאיפה הגלויה לעין להידמות אל הנוצרים בלבושיהם וכתכשיטיהם התנגדה לה באורח פאראדוקסאלי.

### ג. ביטויי התנהגות בין היות יהודי לנוצרי

מן האמור עד כאן עולה אפוא מעין כלל: הניגוד שבין היות אדם יהודי לכין היות אדם נוצרי ניכר במכלול של ביטויי התנהגות אלה כנגד אלה, שבהם נמצא מתהפך אופן התיווך בין הריאלי לפאנטאסטי, בין המצוי לרצוי. בעבור הנוצרים, אשר נטייתם המנטאלית והרגשית שאפה להרחיק את היהודים אך נשארה בתחום הרצוי שאינו מצוי, כי הרי התירו ליהודים להתגורר שם, התיווך האמור בא לביטוי על-ידי הכלטה של רישום היהודים הבלתי רצויים, כלומר על-ידי הכלטה של החריג שבהם. כעבור היהודים, אשר נטייתם המנטאלית והרגשית היתה להשתלב באורח אורגאני בחיי המקום, אך גם אצלם זו נשארה בתחום הרצוי שאינו מצוי, התיווך בא לביטוי על-ידי טיפוח מודע של תודעת אישייכות, של ניכור. בקיצור, הנוצרים בהתירם ליהודים לבוא בקרבם, בכך דחו אותם, ואילו היהודים כבואם לגור בקרב הנוצרים, הרחיקו את עצמם מהם. במערכת המנטאלית של התקופה, שנשלטה על-ידי אקסקלוסיביות אידיאולוגית, עצם האפשרות של חיים משותפים לא היתה יוצאת אל הפועל בלא המישחק המורכב הזה של כן ולא, שהפך נוכחות להיעדרות והסכמה לסירוב. שתי המערכות המהופכות, שכך הוגדרו, גררו איתן סדרה של תולדות. כך, למשל, אופיו של המרחב, כפי שהוגדר למעלה, אשר בתוכו אמור היה להתנהל העניין



החברתי, גרר אחריו מציאות מוחשית של דממה, אף היא בעלת אופי דו-משמעי. מחד גיסא, הדממה כמו נכפתה על-ידי הנסיכות, בני-שיח יהודים לא נמצאו במקום, בעבור נוצרי היתה שיחה עם יהודי בגדר דבר חריג, להבדיל כמובן מסתם דיבור במסגרת עניינית כלשהי. אולם הדממה היתה גם פועל יוצא של המגמה, שכבר מצאנוה לעיל בקרב היהודים, שלא 'להתראות', אם כן שלא יהיה קולם נשמע, וזאת כדי לבטל את העובדה שבכל אופן נמצאו הם כאמור 'מצויינים שם'. השפעת עניין זה, שלא ניתנה עליו הדעת במידה מספקת, על גיבושה של המנטאליות היהודית היתה רבה ביותר. מכאן נמצאה למשל מחוזקת המגמה לסגירות, להפנמה, לחשיכה בתנאי התבודדות, במשמע חשיכה נעדרת האתגר שבעימות עם הזולת, ולבסוף הנטייה לשקוע בפאנאטאסטי.<sup>13</sup> עלינו לצרף את כל הקווים הללו לעניין הריחוק של היהודי מן המקום שבו הוא נמצא בחיי היומיום.

לכאן שייך עניין אחר, שזיקתו לאמור לעיל ברורה, העובדה שהקשרים החברתיים שניהלו יהודים עם יהודים התנהלו בצורה שונה לגמרי מאשר הקשרים שיהודים ניהלו עם נוצרים. אכן, בגלל המבנה הדמוגרפי שתיארנו, היה הכרח שהקשרים בין יהודים יתנהלו בעיקר בכתב, שעה שהקשרים עם הנוצרים לא התנהלו כי אם בעל-פה. מכאן נמשכה סדרה של תופעות מהופכות במעבר ממתנה למתנה. אחת מהן, שאף אליה לא ניתנה הדעת במידה מספקת וראויה היא לעיון מעמיק, היא העובדה שאחת הסוגות (ג'אנרים) הנפוצות ביותר של היצירה התרבותית של היהודים במקומות ההם היתה האיגרת. האיגרת בדרך-כלל באה במקום השיחה.<sup>14</sup> ועוד, הואיל והמרכיב התרבותי הלא-יהודי היה בעת ההיא בטל בשישים ביחס אל המרכיב התרבותי היהודי, נמצא שהיהודים לא היו מסוגלים לכתוב בלועזית נאותה, אף לוא רצו לעשות כן. מכאן שהכרח היה למעשה שקשר המכתבים יתנהל בעברית. משתי עובדות אלה נמשכו קווים אופייניים אחרים, המצטרפים אף הם לתמונה המצטיירת. מכאן, למשל, שלקשר האנושי תכונות ברורות של קשר בכתב ולא בעל-פה. מכאן אפוא תכונה של חוסר מיידיות, נובעת מן האפשרות מצד הכותב לחשוב הרבה לפני הביטוי, ואילו מצד המקבל תכונה מקבילה נובעת מן האפשרות לעמוד על פרטי הכתוב מתוך עיון מעמיק ומדוקדק. כל אלה הריהן תכונות בולטות של ריחוק, המנוגדות ליצירתו המושלמת של הקשר, שאיגרת מבקשת ליצור. כאן מקורו של הרושם המתקבל מקריאת האיגרות הללו, מבעד לסגנון המליצי, שמידת חגיגותו עומדת לעיתים קרובות ביחס הפוך לחשיבות העניינים הנדונים — רושם של נוקשות מחוספסת, כמעט של עיונות, אפילו בין קרובי משפחה, ועל כל פנים של מלאכותיות רבה. זהו מרכיב נוסף של התכונה הכללית של הסגירות וההפנמה, האמורה לעיל. אף מרכיב זה תרם על-פי דרכו לחיזוקם של מרכיבים אחרים, כמו למשל כוחו של הפאטרנאליזם הימני-כיניימי,

13 לכאן שייכת גם הנטייה לציפייה המשיחית, אלא שאין כאן המקום להרחיב על כך את הדיבור.

14 בנושא זה — ראה גם: בונפיל, אנציקלופדיה.

שמצא כאן חיזוק במנהג לחנך את הנערים בכתיבת אגרות, ובכלל זה לחייכם לחבר מדי יום ביומו איגרת להורה — בדרך כלל לאבא.<sup>15</sup>

לכאן שייכת אף ההתייחסות אל האשה, הראויה למחקר מעמיק שיאזן את התמונה שציירה ההיסטוריוגרפיה המקובלת. כתיבת אגרות אינה אלא צד אחד של העניין התרבותי הכולל. למעשה כל מה שהיהודים כתבו בתקופה הזאת נכתב בעברית. והנה לעניין ההתייחסות אל האשה, חשיבות יתירה נודעת כאן לעיצובה של תודעת העניין שבכתב לעומת העניין שבעל־פה בהקשר של היחס אל הנוצרים. כבר אמרנו שיקר הקשר עם הנוצרים התנהל בעל־פה, כמוכן בלועזית. אולם בלועזית התנהל גם דיבורם של היהודים בינם לבין עצמם, בבית, בחנות, בבנק. מעצמה עלתה אפוא הלשון העברית בחינת לשון התרבות *par excellence* — על־פי ההיגיון של המנטאליות הימי־ביניימית, לשונם של בני־עלייה (אליטות). זאת דווקא בזמן שבמחנה הנוצרי היה התהליך של המעבר מן הלאטינית אל האיטלקית כבר בשלב מתקדם אף בקרב בני האליטות. נמצא שהלועזית, שהיתה שפת הקשר עם הנוצרים, עלתה בהכרח בחינת שפה נחותה, ממש כמשמע המונח שציינ אליה — *volgare*, שפת ההמון הגס. מעתה, הואיל ובין היהודים, ממש כמו בין הנוצרים, עדיין לא זכו הבנות לרמת חינוך כזו שזכו לה הבנים, נמצא שהלועזית היתה שפת התרבות של הנשים כפי שהיתה שפת התרבות של כל הנחותים. לכאן שייכים כמוכן כל הספרים של 'מצוות נשים' ובכלל כל ספר שהיה מיועד לציבור של נשים,<sup>16</sup> כגון הגדות של פסח עם תרגום ללועזית — הכתובה עדיין באותיות עבריות, כראוי לכל ביטוי של תרבות המכוונת כלפי פנים. מכאן עולה אפוא מעצמה הגזירה השווה בין נחיתות האשה לנחיתות השפה הנאותה לה.

העובדה שהעברית היתה שפת התרבות של היהודים בתקופה זאת העניקה ליצירה התרבותית הכתובה שלהם אופי ברור של עניין פנימי השייך להם בלבד, ואילו לנוצרים נועד קשר לשוני־תרבותי בעל־פה. במילים אחרות, אף בזאת נמצא רישומה של הסגירות ניכר בתרבותם של היהודים בימים ההם. מן המפורסמות היא שכמעט כל היצירה התרבותית של היהודים בתקופה זאת אכן נכתבה בעברית. חיבורים כמו תרגומו הלאטיני של 'אור עמים' לר' עובדיה ספורנו או 'הויכוח על האהבה' מאת יהודה אברבנאל הם בכחינת יוצאים מן הכלל המאשרים את הכלל, הן על שום שמספרם בטל כאלף והן על שום שרובם המכריע לא יצאו לאוויר העולם כי אם במאה ה־16, בתקופה שבה התחיל תהליך שידוד המערכות, שבסופו השתנתה המנטאליות הימי־ביניימית תכלית השינוי. איני אומר שהיהודים לא קראו חיבורים בלאטינית או

15 נשתמרו מאות איגרות שנכתבו בידי יהודי איטליה מימי הרנסאנס, ובהן רבות שנכתבו לשם תרגיל בידי ילדים להוריהם או לילדים אחרים. ראה: סימונטון; בוקסנבוים (ארבעה קבצים). כל האגרות הללו, כמעט ללא יוצא מן הכלל, כתובות בעברית. אגרות בשפות אחרות מאשר עברית הן תופעה מתקופה מאוחרת בהרבה מוז שאנו דנים בה כאן.

16 עדיין שימושיים ביותר בנושא זה חיבוריו הביבליוגרפיים של: שטיינשניידר. על הפולמוס בדבר טיב הנשים — ראה עתה: פגיס.

בלועזית, אדרבא, כתנאי הבדידות של חייהם הם קראו גם קראו. אבל אם בספרים שקראו מצאו עניין בעל ערך שנראה בעיניהם ראוי לבוא בקהל, תירגמוהו לעברית, 'עיברתו' ואימצו אותו לעצמם, כלומר ביטלו את תכונת הזרות שבו. דרך זו היתה זהה במהותה לדרכם של נוצרים דוגמת פיקו דילה מיראנדולה, שאימץ את הקבלה היהודית. כך גם קרא ר' עובדיה ספורנו את ה'חידושים' הנוגעים לכירוסוס, ומשראם ראויים לבוא בקהל שילבם בפירושו לתורה.

הכלל העולה: אף יצירתם התרבותית של היהודים נשאה סימן היכר זהה לסימנו של המרחב התרבותי — שעה שיצאה לרשות הרבים היא נסתרה, אך שעה שנסתרה כלפי פנים כאן הרי נפתחה כלפי חוץ למקום אחר. כאילו אמרנו, שיצירה זאת שנועדה אך ורק ליהודים נועדה יותר לאנשים שבמקום אחר מאשר לאנשים שבכאן. על כן, שעה שישב באימולה, ראה יוסף אבן יחיאל להסביר לקוראיו שאזור רומאניה היה 'תחת ממשלת האפיפיור המנוצרים ראש הכהונה' — יותר משהעמיד לנגד עיניו את הציבור של יהודי איטליה, העמיד לנגד עיניו ציבור רחוק משם, שבעבורו אפשר היה ההסבר נחוץ. מן הסתם ציבור היהודים שבארצות התוגר, שם נמצא גם חלק ממשפחתו.

## ד. קוסמופוליטיזם

מכאן, לקראת סיכום, לתכונה אופיינית אחרת של יהודי התקופה: הקוסמופוליטיזם — שהוא ביטוי להרחבתו של מרחב העניין, של קשרים בינלאומיים, של שייכות למקום אחר לבד ממקום המגורים. אבל הקוסמופוליטיזם הוא גם ביטוי של אי-שייכות לכאן יותר מאשר למקום אחר, של ריחוק מכאן. אם כן הוא בבחינת ניתוק העניין מן המרחב המקומי, המאופיין כאמור בלאו הכי, במקרה שאנו דנים בו, על-ידי שאיפתו לאפס. בקיצור, הקוסמופוליטיזם הוא מעין היות אדם שייך לכאן ולמקום אחר ובעת ובעונה אחת לא להיות שייך לא לכאן ולא למקום אחר. אם תרצו קוסמופוליטיזם הוא גם-כן צורת תיווך בין מצוי שאינו דווקא רצוי ובין רצוי שאינו דווקא מצוי, בין ריאלי לפאנטאסטי. קוסמופוליטיזם הוא אפוא תכונה מאופיינת על-ידי אותו סוג של דר'משמעות שעמדנו עליו בעניינים האחרים שהזכרנו. דיינו לעניין זה בדוגמה אחת מהתחום הנדון בחוברת זו. כאשר ר' עובדיה מברטנורא רשם באגרות לאביו את הנראה לו ראוי לציון מן המקומות שביקר בהם באיטליה, לא מצא לנכון לכלול בדבריו דבר וחצי דבר על מה שראו עיניו במרחב הנוצרי. ר' עובדיה היה ברומא, שהה בנאפולי (Napoli), ישב בסאלרנו (Salerno) ואחר-כך בפאלרמו (Palermo), ובכלל שהה באיטליה הדרומית ובסיציליה כמעט שנה תמימה. אף-על-פי כן, מכל הדברים שראו עיניו, לא בא זכר כלשהו באגרות לאביו — להוציא עניינים הנוגעים ביהודים. בעניינים אלה גילה ר' עובדיה תשומת לב רבה ביותר, ואכן השאיר אחריו תמונה, שבתחומים אחדים עדיין אי אפשר בלעדיה, לידעת עולמם של יהודי תקופתו. הניגוד בולט אפוא לעין: במרחב היהודי רב עניינו במה שנראה לו

שונה ביחס לעולמו שלו, כי חש אליו שייכות. לשון אחר: השוני של יהודי סיציליה נראה בעיניו בעל משמעות של ממש להגדרת זהותו התרבותית העצמית, שעה שלא גילה עניין בנוצרים. ולהמחשה נוספת של הדבר, יושוו נא הדברים עם תיאוריו של בנימין מטודלה, שאף הוא נסע באיטליה במסלול שר' עובדיה נסע בו. סיכומו של דבר: ר' עובדיה מברטנורא גילה כאן בדרך אחרת תכונה זהה לזו שגילה יוסף אבן יחייא בדברים שפתחנו בהם. כמוכן מסוים, עצם עליית ר' עובדיה לירושלים היתה ביטוי קיצוני לאותה תכונה עצמה — את המתח בין הריאלי שבישיבה בגולת איטליה לפאנטאסטי שבהעתקה לקראת ארץ-ישראל, פתר ר' עובדיה על-ידי מה שלא הייתי מהסס לכנות יציאה בפועל מן הריאלי ומתן מעמד של ריאליות אל הפאנטאסטי. יציאה כזאת יאתה ליצא מן הכלל שכמותו — יוסף אבן יחייא הסתפק ברישום נטיות לבו בספרו. אולי על שום כך שונה היה גורל עזבונם הספרותי של השניים. שעה שרישומו של יוסף אבן יחייא לא ניכר אלא ביחידים, שמלאכתם בכך שמשתדלים לדוכב שפתי ישנים בקברותיהם, פרץ רישומו של ר' עובדיה את גבולות המקום והזמן והיה נחלתו של כלל ישראל בכל מקום.



העיר ברטינורו עיר ביניימית טיפוסית — תחריט (מתוך חוברת בהוצאת עיריית ברטינורו)

הפניות ביבליוגראפיות

- D. Owen Hughes, 'Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City', *Past and Present*, 112 (1986), pp. 3-59. אוֹן־יוו, עגילים
- , 'Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy', *Disputes and Settlements Law and Human Relations in the West*, Cambridge 1983, pp. 69-79. אוֹן־יוו, תקנות
- 'Una "enciclopedia" di sapere sociale; l'epistolario ebraico quattrocentesco di Josef Sark', *Rivista di Storia della Filosofia*, 40 (1985), pp. 113-130. בונפיל, אנציקלופדיה
- ר' בונפיל, 'התיישבות יהודים נודדים באיטליה כשלהי ימי הביניים', בתוך: הגירה והתיישבות בישראל ובעמים, קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 139-153. בונפיל, התיישבות
- ארכע קבצים של אגרות, שההדיר בוקסנבוים, על-פי כתבי-יד, והם: אגרות בית כרמי, קרימונה ש"ל-ש"ז, תל-אביב תשמ"ג; אגרות רבי יהודה אריה ממודינא, תל-אביב תשמ"ד; אגרות מלמדים, איטליה שט"ו-שנ"א (1555-1591), תל-אביב תשמ"ו; אגרות בית ריאטי, סיינה, רצ"ז-שכ"ד, תל-אביב תשמ"ח. בוקסנבוים
- I.E. Barzilay, *Between Reason and Faith; Anti Rationalism in Italian Jewish Thought, 1250-1650*, The Hague Paris 1967. ברזילי
- J. Delumeau, *Le péché et la peur; la culpabilisation en Occident, xiii-xviii siècles*, Paris 1983. דלימו
- M.G. Muzzarelli, 'Contra mundanas vanitates et pompas'; aspetti della lotta contro i lussi nell'Italia del xv secolo, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 40 (1986), pp. 371-390. מוצארלי
- M. Santoro, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli 1967. סאנטורו
- ש' סימונסון, 'עולמו של נער יהודי בימי הרניסאנס', הגות עברית באירופה, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 334-339. סימונסון
- עובדיה ספורנו, ספר אור עמים, בולוניה רצ"ז [דפוס צילום: רמת-גן תשל"ל]. *Opusculum nuper editum conteticorum opinio- nes... quas ipsi turpiter respuunt Religionis penitus irridentes. Quare illud merito Lumen gentium appello*, Bologna 1548. ספורנו, אור בלאטינית
- ד' פגיס, 'הפולמוס השירי על טיב הנשים; כבואה לתמורות בשירה העברית באיטליה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ט (תשמ"ו), עמ' 259-300. פגיס
- L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*<sup>2</sup>, corrected and emended, New York 1964. פינקלשטיין
- V. Colorni, 'Spigolature su Obadia Sforno', *Volume... in memoria di Federico Luzzatto [Rassegna Mensile di Israel xxviii, fasc. 3-4]*, 1962, pp. 78-88. קולורני
- M. Steinschneider, *Letteratura delle donne*, Roma 1880; Idem, 'Zur Frauenliteratur', *Israelietische Letterbode*, 12 (1886), pp. 49-83. שטיינשניידר
- יוסף אבן יהיאי, ספר תורה אור, בולוניה רצ"ח. תורה אור