

דרורי, רינה 2001. "שלושה ניסיונות להחייאת העברית בימי-הביניים: המזרח, ספרד המוסלמית, ספרד הנוצרית". בתוך **אדרת לבנימין: ספר היובל לבנימין הרשב**, כרך ב. עורכת: זיוה בן-פורת. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, עמ' 176-191.

© כל הזכויות שמורות

שלושה ניסיונות להחייאת העברית בימי-הביניים: המזרח, ספרד המוסלמית, ספרד הנוצרית

רינה דרורי

לכתיבה בעברית היה מאז ומעולם מעמד מיוחס בתרבות היהודית, הן בעיני קהליה והן בעיני המחקר. ההתבוננות בהיסטוריה התרבותית היהודית לאורך הדורות מלמדת, שאף שכמעט תמיד היא עוצבה בתוך תרבות זרה ובמידה רבה תוך כדי שימוש בשפות הסביבה, הרי יוזמות תרבותיות חדשות רבות בחברה היהודית צמחו דווקא מתוך התעניינות מחודשת בקורפוס הוותיק של הטקסטים העבריים. הפנייה-מחדש אל הקורפוס הזה (המקודש בחלקו, כמובן) מתבטאת בדיונים באפשרויות הספרותיות והלשוניות שהוא מציע ובניסיונות לניצולו-מחדש לאור המגמות החדשות, שפעמים רבות הן נפתחות מתוך המגע עם הספרות הזרה. לא אחת מלוות היוזמות החדשות בביקורת על זניחת הלשון העברית ובקריאה לחזרה אליה, להחייאתה ולהפיכתה לשפת הכתיבה הבלעדית ואפילו לשפת התקשורת היומיומית.

כך הדבר גם במקרה של הספרות היהודית (במובן הרחב, המתייחס למכלול הפעילויות הקשור בהפקת טקסטים כתובים) שנוצרה בתחומי התרבות הערבית בימי הביניים, למן תחילת המגעים עם הספרות הערבית במאה העשירית במזרח המוסלמי, דרך גלגוליהם בספרד המוסלמית (אלאנדלוס), בספרד הנוצרית, בפרובאנס ואף באיטליה. המגע עם הספרות הערבית הניב תוצרת ספרותית עשירה, הן בעברית והן בערבית-יהודית. אולם כשהמדובר בהתפתחות הספרותית, ולא דווקא בתולדות הרעיונות, מתרכזת תשומת הלב המחקרית בעיקר ביצירה העברית ואיננה מזכה את היצירה הערבית-היהודית במידה שווה של יחס וחשיבות. דומה שכוחן של עמדות תרבותיות מסורתיות גדול גם בתחום המחקר, והמעמד המיוחס של היצירה העברית בתוך התרבות היהודית מתנה את אופן ההתבוננות המחקרית בשדה זה. הדיסציפלינה הקרויה "חקר הספרות העברית" נוטה במיוחד לבודד את הטקסטים העבריים ולדון בהם כעניין ספרותי נפרד, מנותק מן הטקסטים בערבית יהודית שנוצרו במקביל באותה קהילה, בדרך כלל בידי אותם מחברים

שכתבו את הטקסטים העבריים ובשביל אותו קהל קוראים.¹ אבל מכיוון שהמדובר בקהילה יהודית אחת, שההרגלים התרבותיים שלה קבעו חלוקת תפקידים בין שתי לשונות כתיבה (ערבית-יהודית ועברית) ושימוש בשתיהן לצרכים שונים, נראית ההפרדה המחקרית בין הקורפוס העברי לקורפוס הערבי-היהודי מלאכותית, ויוצרת הטיה בהבנתנו את המהלך ההיסטורי של הספרות היהודית בתקופה זו.

מן הפרספקטיבה של המגעים התרבותיים, כלומר של השאילה מן התרבות הערבית, ודאי שאי אפשר לדבר אלא על "תרבות יהודית", הטרוגנית ומרובדת, שנוצרה בשתי שפות. כשמסתכלים על התרבות היהודית מנקודת מבט זו אפשר לראות, שלא זו בלבד שהיצירה בשפה העברית איננה אלא חלק אחד של תופעת המגעים; בתקופות ובהקשרים מסוימים (במזרח) אין היא אפילו החלק הגדול, ורובה של היצירה הספרותית שנוצרת בעקבות אימוץ הדגמים הערביים נעשית בערבית-יהודית, ולא דווקא בעברית. כדי להעריך נכונה את תהליכי ההתפתחות של הספרות היהודית בתקופה הנדונה יש, אם כן, להשתחרר מההתניה התרבותית הקובעת ליצירה העברית מעמד מיוחס בתרבות היהודית, ולשקול אותה בהקשר לאופציות תרבותיות חילופיות, ובמקרה זה – בהקשר של היצירה הערבית-היהודית המקבילה וביחס אליה.

קבלת המעמד המיוחס של העברית כעובדה מובנת מאליה מביאה גם להתבססות עמדות מעריכות כלפי הספרות העברית, המשפיעות על תפיסת התפתחותה ההיסטורית. בדרך כלל מתואר המהלך הכולל של תולדות הספרות העברית בתקופה זו כרצף מתפתח ומתרחב של תופעה תרבותית אחת, שלמה והומוגנית (יש הנוטים לתארה כ"תופעה מופלאה"), שהתחלתה במזרח המוסלמי, צמיחתה ושכלולה באנדלוס ולאחר מכן בספרד הנוצרית ובפרובאנס, ושם גם, פחות או יותר, דעיכתה. בבסיסו של תיאור זה עומדת תפישה רומנטית ואידיאליסטית, שאיננה אמינה ואף לא מדויקת. ברצוני לטעון, שאי אפשר לדבר על אובייקט אחד, שלם והומוגני, שהוא "הספרות העברית שהתפתחה בתחום ההשפעה של התרבות הערבית"; צריך לדון בשלושה הקשרים תרבותיים שונים, שאין הכרח להניח המשכיות ביניהם, שהעברית תיפקדה בהם לצד שפות אחרות.

שלושת המרכזים העיקריים שבהם ניכרת עלייה בולטת בכתיבה בעברית בזיקה לתרבות הערבית – המזרח, ספרד המוסלמית, ספרד הנוצרית – מייצגים למעשה שלושה מהלכים שונים (אפשר לומר, אפילו, נפרדים) של המגעים עם הערבית, ולכל אחד מהם התחלה חדשה ושונה, בהתאם לשדה התרבותי המקומי. כל מהלך החל אכן בהעלאת האופציה של החייאה כוללת של העברית והפיכתה לשפת

¹ אלא אם כן יש בטקסטים הערביים-היהודיים אינפורמציה שיש בה כדי לסייע להבין את הטקסטים העבריים, כגון כתאב אלמחאצרה ואלמד'אכדה של משה אבן עזרא, המנסח את הפואטיקה של שירת ספרד העברית.

היצירה הראשית של הספרות היהודית. אך בכל מהלך התייצבה האופציה העברית מחדש על מפת התרבות היהודית והתמודדה על מקומה במיוחד (אך לא רק) לעומת האופציה הערבית. לא בכל מקרה יצאה העברית מנצחת. ברצוני לדון כאן, בקווים כלליים ובראשי פרקים, בשלושת ההקשרים העבריים השונים של התרבות היהודית שנוצרו במסגרת מגעיה עם התרבות הערבית – בשלושה ניסיונות להחייאת האופציה העברית השונים זה מזה באופיים, בהיקפם ובמידת הצלחתם להפוך את העברית לאפשרות כתיבה ממשית בשביל הקהל היהודי.

במזרח: האתגר וחזונו של סעדיה גאון

המגע עם התרבות העברית, שאותותיו ניכרים בספרות היהודית החל מסוף המאה התשיעית בעיקר בהתארגנות-מחדש של המערכת הספרותית היהודית על פי עקרונות ערביים (דרורי 1988: 179-184), איפשר בתרבות היהודית עשייה ספרותית חדשה, שעירערה את חלוקת התפקידים המסורתית בלשון הספרות בין העברית לארמית. השדה הלשוני היהודי, שתמיד שימשה בו יותר מלשון אחת, עובר שידוד-מערכות כללי, הפותח אותו לאופציה חדשה – השימוש בלשון הערבית – ולאפשרויות ארגון חדשות של היחסים בין הלשונות (עברית מקראית ומשנאית, ארמית, ערבית, פרסית). הערבית תופסת אמנם את מקומה של הארמית בין לשונות הכתיבה, אך היא משמשת עתה לפונקציות לשוניות חדשות ולדגמים ספרותיים חדשים, הנוצרים כתוצאה מן המגע עם התרבות הערבית (דרורי 1988: 41-46; 53-56; Drory 1992).

אחד הסימפטומים המובהקים להפרת היחסים המסורתיים בין הלשונות ולפתיחת השדה להתמודדות ביניהן על תפקידי הלשון בחברה (לשון דיבור, לשון כתב) הוא הניסיון להפוך את הלשון העברית ללשון הכתיבה הבלעדית של הספרות היהודית. האופציה העברית הזאת עולה בפריפריה של הספרות היהודית, בספרות הקראית, כבר בשלביה המוקדמים. יתר על כן, נראה שהעברית עולה לא רק כאופציה למילוי תפקידי לשון הכתיבה, אלא אף בתור אופציה לשמש לשון דיבור (!). במחצית הראשונה של המאה התשיעית ניסה הקראי בנימין אלנהאונדי, ככל הנראה, לקרוא להחייאת העברית כלשון דיבור, כפי שאפשר ללמוד מהערת אגב קצרה של אלקרקסאני בספרו *כתאב אל'אנאד ואלמראקב*:

ובכך יש גם תשובה לבנימין על טענתו, שאל לנו לדבר בינינו אלא בשפה העברית.²

אין לדעת אם בנימין אלנהאונדי אכן קרא קריאה כזאת בפומבי, ואם אמנם נענה

² "ופי הד'א איצ'א רד עלי בנימין פי קולה אנה לא יג'וז לנא אן נתכלם פימא ביננא אלא בלגה אלעבראני" (אלקרקסאני 1939: ד', 645). הוא אומר זאת בתוך דיון בשאלה אם שבועות הכוללות את שם האל הן תקפות כשהן נאמרות שלא בלשון העברית (ראו גם דרורי 1988: 44-45).

לה ציבור כלשהו. הטקסטים בני התקופה שבידינו העדיפו לדון בעמדותיו התיאולוגיות, ולא באלה הלשוניות, וייתכן שגם עובדה זו מעידה על חוסר העניין בנושא מצד הקהל שלו. על כל פנים, שרידי חיבוריו שהגיעו לידינו³ כתובים כולם עברית בלבד. אפשר לראות בעובדה זו עדות לניסיונו של בנימין אלנהאונדי להפוך את העברית לפחות לשפת הכתיבה, כחלק ממימוש חזון רחב יותר להחייה כוללת של העברית.⁴

דניאל אלקומסי, שנולד בפרס ופעל בירושלים במחצית הראשונה של המאה העשירית, עדיין כותב את מרבית חיבוריו בעברית, לפי השרידים שבידינו, בהנחה שזיהוים מהימן: פירושי מקרא, ספר מצוות ואיגרת תעמולה כתובים עברית, ורק איגרת תעמולה אחת כתובה ערבית. אבל סלמון בן ירוחים, שפעל בירושלים כדור מאוחר יותר, וסהל בן מצליח, שפעל במחצית השנייה של המאה העשירית, כותבים חלק מחיבוריהם בעברית וחלק בערבית; ואילו יפת בן עלי, בן דורו של סהל בן מצליח, כבר כותב את כל חיבוריו בערבית. גם שרידים מחיבוריהם של קראים אחרים בני המאה העשירית וראשית המאה האחת-עשרה, כמו אבן סאקויה, דוד בן אברהם אלפאסי, יוסף בן נוח, אבו אלפרג' הארון, יוסף בן בכ'תוי, כתובים כולם ערבית ולא עברית.

הכתיבה של דניאל אלקומסי בחיבורי פרשנות המקרא שלו מעידה בצורה ברורה על הקשיים הגדולים ביצירת רגיסטר מתאים בעברית לכתיבת פרשנות, ועל מידת ההתערבות הגדולה של הלשון הערבית בתוך הכתיבה העברית, עד כדי שילוב תדיר של מלים וביטויים ערביים בתוך הטקסט העברי. ואילו פרשני המקרא הקראים בדורות שאחריו, סלמון בן ירוחים וסהל בן מצליח, ויתרו לחלוטין על כתיבת פרשנות מקרא בעברית ועברו לכתוב בערבית בתחום זה.

הניסיון הקראי להפקיד בידי העברית את כל הפונקציות של לשון הכתב, לפי צורכי ספרותם המתפתחת, לא עלה יפה בסופו של דבר. חיבוריהם של הקראים שכתבו במזרח במאות העשירית והאחת-עשרה מעידים על הקושי הגדול שלהם למצוא רגיסטר לשוני מתאים לצורכיהם ועל נטישתם ההדרגתית את העברית לטובת הכתיבה בערבית.

שידוד-המערכות הלשוני שהתרחש במזרח בספרות הקראית לא עורר מרבצה את הספרות הרבנית, שהיא למעשה הספרות הרשמית, הקאנונית, של החברה היהודית. היא ממשיכה לשמר בעיקרה הן את חלוקת הלשונות המסורתית והן את הדגמים הספרותיים המסורתיים, והיתה אולי ממשיכה לגלות אדישות כלפי האופציות

3 קטעים מספר מצוות, ספר דינים וקטעים מפירושים לספרי מקרא (ראו דרורי 1988 : 196, 198, 201).

4 עדות נוספת, אם גם קטנה בהיקפה, לכתיבת עברית בחוגים לא-רבניים באמצע המאה התשיעית הם השרידים הקצרים מהשגותיו של חיוי הבלכי על המקרא (פליישר 1982).

הלשוניות החדשות שנפתחו בספרות היהודית הלא-קאנונית, לולא מפעלו הפרטי של יזם ספרותי נמרץ אחד, המשנה לגמרי את פניה – סעדיה גאון. סעדיה גאון, יליד מצרים שהגיע לבגדאד בעשור השלישי של המאה העשירית לאחר כמה תחנות במזרח והיה לראש ישיבת סורא, ראה עצמו המנהיג הרוחני של הקהילה היהודית בדרו. הוא פעל כמתכנן תרבות, ובהשתמשו באסטרטגיות פוליטיות, בנה לעצמו סמכות תרבותית שבעזרתה הצליח להעמיד מערכת שלמה של אופציות תרבותיות חדשות, ואף לשכנע בחלקן הגדול את הקהל הרבני. אלה כללו הן דגמים של פעילות ספרותית והן דגמי כתיבה לשירה, לפרוזה ולעיון, חלקם בעברית וחלקם בערבית.

לא כאן המקום לסקור את כל הדגמים האלה.⁵ חשוב לענייננו, שדגמי הכתיבה של סעדיה גאון מקיימים את חלוקת התפקידים בין העברית לערבית-היהודית כפי שהתחילה להתבסס בתקופה זו גם בספרות הקראית. במקום אחר (דרורי 1988: 51-46; Drory 1992: 56-61) תיארתי חלוקת תפקידים זו והראיתי, שהעברית שימשה לכתיבה חגיגית ומפוארת, במידה לא מבוטלת על חשבון בהירות המסר וחד-משמעיותו, ואילו הערבית שימשה לביטוי בהיר וחד-משמעי של התכנים. בכתיבה בשפה העברית היתה הכוונה להפגין שליטה בשפה וליצור טקסטים שיעוררו התפעלות מיופיה של השפה; בכתיבה בערבית היתה הכוונה להתבטא בצורה ברורה ומובנת. לעברית, אם כן, היתה אמורה להיות בתרבות היהודית פונקציה דומה לזאת של הערבית הקלסית, הצחה, שבתרבות הערבית בת הזמן נדרש ממנה לבטא את התכונות האסתטיות המיוחדות של השפה הערבית. האופציה העברית לכתיבה לא הועמדה, לפיכך, בניגוד לשאילה מן הערבית (כפי שמקובל לטעון⁶), אלא היתה דווקא ביטוי של שאילת דגם ערבי (דרורי 1988: 54-51). זוהי דוגמה מובהקת לכך שההנגדה בין מה שנחשב "השפעה זרה" לבין מה שנחשב "יצירה עצמית", הנראית מובנת מאליה בחשיבתנו ומקובלת כל כך במחקר, איננה אלא הנגדה אידיאולוגית, שאינה מועילה להבנת תמורות בתרבות.

בתחילת דרכו הספרותית, בעודו במצרים (בשנת 902), ניסח סעדיה גאון בעברית

⁵ ראו על כך בהרחבה דרורי (1988: 178-156).

⁶ למשל: "והנה דווקא בשעה שהטמיעה בתרבות ערב הלכה וגדלה, קמה בספרד שירה עברית לאומית שהיתה כעין משקל נגד לשאיפות המתבוללים. המשוררים העברים שגדלו בעצמם על ברכי התרבות הערבית הגנו על הלשון העברית ועל המורשה שהנחילו להם אבותיהם, והם גם הצילוה מכליון". ומיד בהמשך: "לנוכח הסתערותה זו של תרבות ערב על תרבות ישראל, נראה לנו כעין נס מן השמים שהיהודים ברובם לא נכנעו אלא פיתחו שירה עברית משלהם, וכחידוש נועז – דווקא שירה חילונית. אמנם במסגרת שירת הקודש היה מעמדה של העברית איתן ומובטח, אלא שמתחום זה לא יכלה לבוא באותה שעה הישועה לתרבות ישראל. כדי להפיח בה רוח חדשה נחוצה היתה התמודדות עם השירה הערבית וספיגת כמה מיסודותיה לשם יצירה של מזיגה עברית-ערבית" (שירמן 1996: 23-24). אימוץ הדגמים הערביים מוצג כאן, בשני משפטים רצופים כמעט, גם כ"התבוללות" שיש להתגונן מפניה וגם כ"ישועה לתרבות ישראל", ועל כל פנים, אימוץ הדגמים "הזרים" הוא בר-דיון במסגרת תפיסה זו רק אם אפשר לתפוס אותו כממלא תפקיד ב"הצלת התרבות הלאומית".

מקראית קריאה למפעל קיבוצי של החייאה כוללת של השפה העברית, כשפת ספרות ואפילו כשפת דיבור. הקריאה מסתיימת בחזון שבו תיהפך העברית שוב לשפת העולם כולו, ובה יעבדו כל העמים את האל. היא תחזור להיות שפת הדיבור של כל העם, בכל נסיבות החיים, הרשמיות והבלתי רשמיות, היא תהיה שפתם של המשכילים ואליה יתרגמו מכל לשונות העולם:

שוח ישיחו בו (=לשון הקודש, העברית) עם אלהינו בצאתם ובכואם ובכל משלח ידם ובחדרי משכבם ואל עולליהם. סור לא יסור משכל לבותם כי תורת יו בו ידעוה למען יקים יו את דברו אשר דבר ביד ישעיהו בן אמוץ עבדו לא ימושו דברי מיעקב ומזרעו עד עולם. פנו אליו כל יודעי דעת ומביני מדע ושיתו לבבכם ונפשכם להשכילו וכל המליצים אליו ואליו תעתיקו כל לשונות הארץ הבאה והיוצאת מתו עד תו. פודה נפשנו גואלינו מקדם בעשותינו כן אז יחננו לחודרת ישועתה אשר נכספנו לה הפוך שפתינו הברורה על כל הארץ לקרא בשמו לעבדו יחד.⁷

גם אם נראה בחזון מרחיק-לכת זה משוגת-נפש של אדם צעיר, הרי מפעלו הספרותי של סעדיה גאון מעיד על כך שהוא התכוון ברצינות להפוך את העברית, במיוחד את הרובד המקראי שלה, לשפת הכתיבה של הטקסטים הנחשבים. לשם כך אף המציא דגמי כתיבה חדשים בעברית, בשירה ובפרוזה. אולם בעוד שהדגמים העבריים שלו נקלטו והתאזרחו במהירות, נשארו הדגמים העבריים, הן של השירה והן של הפרוזה החגיגית בנוסח המקרא, זרים מדי לקהל היהודי, ולא היה להם המשך. באופן פרדוקסלי, דווקא הדגמים העבריים-היהודיים החדשים, שלא התבססו על מסורת כתיבה יהודית קודמת, נקלטו על שפתם החדשה; ואילו הדגמים העבריים החדשים, שלכאורה יכלו להתיישב עם מסורת של כתיבה בעברית, התנגשו בפועל עם מסורות מבוססות, הקהל התקשה לקבלם והם נדחו.

האופציה של החייאת העברית כשפת הכתיבה הבלעדית של העשייה הספרותית החדשה בהשראת הערבית, המועלית בראשית המאה העשירית במזרח, נכשלת שם. כוחם של הדגמים בערבית-יהודית היה חזק, ובמהרה התבססה חלוקת התפקידים בין שתי הלשונות שתוארה קודם, שלפיה כותבים בערבית בכל תחומי ההשכלה היהודית בת הזמן ולעברית מייחדים את השימוש החגיגי-הקישוטי. חלוקה זו שמרה על כוחה ויציבותה לאורך הדורות, ואין במזרח עניין מיוחד בכתיבה בעברית מעבר לכך. עדות לכך אפשר למצוא בתגובתו של יהודה אלתריזי על האווירה התרבותית היהודית במזרח, כפי שהתרשם ממנה בביקורו שם בשנות העשרים של המאה השלוש-עשרה. כחניך התרבות היהודית של ספרד הנוצרית ופרובאנס, שגילתה עניין רב בתרגום מערבית לעברית ובכתיבה חדשה בעברית, התקשה

⁷ ההקדמה העברית ל*ספר האגרון*, סעדיה גאון (1969: 160-156). לדיון מפורט בשתי ההקדמות, העברית והערבית, ל*ספר האגרון* ובעולמות התרבותיים השונים העומדים ביסודה של כל אחת מהן ראו דרוורי (Drovy 1995).

אלחריזי להבין את האדישות שבה התקבל במזרח ספר המקאמות העבריות שחיבר כדי להראות, שהעברית מסוגלת להיות כלי ספרותי משוכלל לא פחות מן הערבית (דרורי 1991: 15-27; Drory 1993: 284-298). גם ממכלול החומר העולה מן הגניזה נראה, שהקהל היהודי במזרח היה צרכן של הערבית-היהודית, ואף של הערבית עצמה, ולא התלהב מן האפשרות לצרוך בעברית מוצר שהוכיח עצמו יפה כל כך בערבית.

ספרד המוסלמית: התחרות עם המזרח

הטקסטים העבריים הראשונים שהגיעו לידינו מספרד המוסלמית, החל משנות השישים של המאה העשירית, מציגים מצב תרבותי שונה מן המצב המזרחי. אין הם מעידים על כך שחלוקת תפקידי לשון הכתב היהודית בין העברית לערבית-היהודית, שכבר היתה מבוססת במזרח בתקופה זו, נוהגת גם כאן. להיפך, הטקסטים האלה, שיצאו מחוגיהם היריבים של מנחם בן סרוק ודונש בן לברט, יוצרים את הרושם שכל האופציות הלשוניות פתוחות עדיין, והעברית שוב מתמודדת על מעמדה כלשון הכתיבה הבלעדית בחברה היהודית.

הטקסטים הנים בבעיות מתחום דקדוק לשון המקרא, אך הם מעידים על עיסוק בניסוח חוקיה של לשון המקרא לא רק כדרך של פרשנות המקרא, אלא במפורש כדרך לפיתוח כלי ביטוי ספרותי.⁸ המונח "דברי צחות" שטבע סעדיה גאון, וכמוהו תפיסתו שיש להחזיר לעברית (כפי ששרדה במקרא) את מעמדה כשפת היצירה הספרותית היהודית, הם מושגי מפתח המנחים את חשיבתם הן של מנחם בן סרוק ותלמידיו והן של דונש בן לברט ותלמידיו, והם חוזרים ונשנים בכתיבתם. אנשי שתי הקבוצות מנסים את ידיהם גם בחיבור שירה, וניכר ששני התחומים, חקר הלשון העברית וחיבור שירה עברית, הם בעיניהם תחומים קשורים ולא דווקא נבדלים: הם מיישמים את מסקנות חקירתם הדקדוקית בשירתם ובוחנים בתי שיר משלהם ומשל עמיתיהם לאור תפיסתיהם הדקדוקיות המתגבשות.⁹

אנשי שתי הקבוצות מחברים גם את חיבוריהם הלשוניים בעברית, ולא בערבית-יהודית, כפי שנהוג במזרח. האופוזיציה בין הפונקציה החגיגית-הקישוטית לבין הפונקציה הקומוניקטיבית, שעמדה ביסוד חלוקת התפקידים בין העברית לבין

⁸ מגמה זו ניכרת בבירור בדברי ההקדמה של מנחם בן סרוק למילון שחיבר: "באלה ישיג המשכיל לדעת שפת יתר ובהם יכנן אימרי שפר לדבר צחות ויאחו פלס מישרים ומשקל אמנה. ובעשותו ככה ירוין ולא יכשל, יצחצח מליו ולא יתעלג כמו כי אמנם הנלעג לשון לא יפול עליו שם לשון צחות כי לשון בשר, כאשר העט באפס מכתב לא יקרא עט סופר מהיר, עד משכו מחוקק לחקות כדת, אז יקרא עט סופר מהיר. ודמות הלשון הנלעג כדמות כינור אשר רעו יתיריו, טוב לו לאלום מנגן שיריו" (Ben Saruq 1986: 6).

⁹ ראו תשובות תלמידי מנחם בן סרוק על דונש בן לברט ותשובות תלמיד דונש יהודי בן ששת הן (Rolbes 1986; אבן ג'נאח 1964: מ"ג, מ"ו, ר', רכ"ג, רכ"ז-רכ"ז, ר"ג, רל"ב, רע"ה-רע"ו, ש"ו, ש"י; וכן החומר המובא [אמנם לצורך דיון בנושא אחר] אצל יהלום 1983: 41-37).

הערבית-היהודית במזרח, איננה נעלמת כאן, אלא מועתקת אל תוך הכתיבה העברית ומוחלת על ההבחנה בין שירה לבין פרוזה. הרגיסטר של השירה מזוהה עם השימוש החגיגי-הקישוטי, ואילו הרגיסטר של הפרוזה מזוהה עם ההתבטאות הבהירה. וכך, כשם שבמזרח כתבו בשלב התגבשות חלוקת התפקידים בין שתי השפות אותם טקסטים בשתי מהדורות, עברית וערבית-יהודית, כשבטקסט העברי ניסה המחבר את כוחו בכתיבה חגיגית ומפוארת, ואילו בטקסט הערבי ניסה המחבר את כוחו בהצגה בהירה ועניינית של טיעון (דרורי 1988: 51-46), הרי בראשית התקופה האנדלוסית אנו מוצאים כתיבה כפולה בעברית של אותו טקסט – פעם בשירה ופעם בפרוזה.¹⁰ ועל כל פנים, תמיד נשאר העברית שפה המפנה את תשומת הלב לעצמה: לכתוב בעברית פירושו על פי רוב לכתוב בשפה שקולה ומחורזת ולהכביר קישוטים לשוניים.¹¹

עם זאת, גם כאן כמו במזרח מתקשה העברית להתמודד עם תחומי כתיבה שיש בשבילם בערבית רגיסטרים מוכנים, וכבר הדור הבא של המלומדים היהודים באנדלוס עובר לכתוב חיבורים עיוניים בערבית-יהודית (גם כשהנושא הוא הלשון העברית, דוגמת יונה אבן ג'נאח, במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה). הכתיבה העיונית בעברית נשארת קוריוז של התחלה; במשך הזמן האופציה הערבית-היהודית כשפת הכתיבה העיונית היא שמתקבלת באנדלוס.

אך אם העברית מאבדת לטובת הערבית את תפקידה ככלי לביטוי בהיר ומוכן גם באנדלוס, הרי השימוש החגיגי-הקישוטי שלה זוכה לפיתוח מרחיק לכת לעומת המזרח. נראה שבכך מרוכז עיקר המאמץ הכתיבתי. אימוץ התרבות החצרנית הערבית¹² כרוך בהחלפת קבוצת היזמים הספרותיים נותני הטון בחברה היהודית.

¹⁰ כך ערוכות תשובות דונש על מנחם; תשובות תלמידי מנחם על דונש; תשובות תלמידי דונש על תלמידי מנחם. דונש עצמו מתייחס בהקדמת תשובותיו על מנחם לכתיבה הכפולה, בשירה ובפרוזה, ומצדיק אותה כך: "והבאתי תוכחתי בשירה / לעשותה לך צפירה [=כתר] / והנותרות בלא שיר ערכתי / כי במכתב אליך מיהרתי / ולהקנותו לכל מבין בחרתי" (Ben Labrat 1980: 12*). ניסוחו מעיד בבירור על הבחנה בין הפונקציה החגיגית-הקישוטית של השירה לפונקציה הקומוניקטיבית של הפרוזה. התופעה חוזרת שוב בספרד הנוצרית ובפרובאנס, כאשר הערבית מתחילה לצאת מן התמונה הלשונית היהודית, ושוב העברית מקבלת לחזקתה את שתי הפונקציות. ראו למשל: צוואתו של יהודה אבן תבון לבנו שמואל, בספרד הנוצרית, הערוכה גם היא בכתיבה כפולה, פעם בשירה ופעם בפרוזה (אבן תבון 1948: א', 92-51).

¹¹ שלמה אבן גבירול עושה במחברת הדקדוק שלו, הכתובה בעברית בצורת שירה, ניסיון מכוון (על פי ההקדמה) לכתוב ספר דקדוק בעברית (אבן גבירול 1975: 172-169). ניסיון זה מראה, שעדיין קשה לכתוב עברית בפרוזה פשוטה, כפי שיקרה בספרד הנוצרית. לכתיבה בעברית מצטרפים מיד גם משקל וחרוז (אמנם, יש להביא בחשבון בסוג כזה של חיבור את התפקיד המנומטני של משקל וחרוז).

¹² ראו להזכיר כאן שוב את תיאורו של אברהם אבן דאוד: "ובכל יום היו יוצאים מקורטובה אל עיר אלזרהה ז' מאות איש מישראל רוכבים על ז' מאות מרכבות וכלם היו לובשים לבוש מלכות וחובשים מגבעות כדת שרי ישמעאלים וכלם עם הרב [= ר' הנוך בנו של ר' משה]" (אבן דאוד 1976: 49). התיאור מכוון לתקופה שבה עבר מרכז השלטון האומיי מקורדובה אל עיר-הארמון החדשה, מדינה אלזרהא, כעשרה ק"מ מקורדובה.

את מקומם של מקצועני ההלכה, הנתמכים בידי הקהילות באמצעות הישיבות (גרונר 1992), תופסים אנשי החצר, ועמם משתנים דגמי המלומדות וגופי הידע הנחשבים. פטרוני החצר היהודים מקדמים פעילויות ספרותיות וגופי ידע הנחשבים בחצר המוסלמית, ועם אלה עולה מעמדם של המשוררים, מלומדי הלשון, מזכירי החצר.¹³ המעמד של הערבית הספרותית והדגמים הספרותיים שלה מועתקים אל הפעילות הספרותית היהודית ומוטלים על העברית (דרורי 1988: 54-51; 63-61: Drory 1992). הספרות העברית שנוצרה באנדלוס איננה, אם כן, המשך ישיר של קו התפתחות שהחל במזרח, אלא התחלה חדשה, כתוצאה ממפגש עם מערכת חברתית ושדה ספרותי ערביים שונים מאלה שעמדו לרשות היהודים במזרח.

שפע התוצרת הספרותית העברית שהופקה על פי הדגמים הערביים החדשים מבחינת הספרות היהודית (שירת החול), המייחד את אנדלוס, הוא לא רק ביטוי למערך התרבותי האנדלוסי, אלא גם למגמת התנתקות מן ההגמוניה התרבותית של יהודי המזרח. אפשר לראות בניסיון זה להחייאת העברית חלק מקניית הזהות הקיבוצית של הקהילה היהודית האנדלוסית, המתגבשת כזהות מקומית, לא-מזרחית. ואכן, מתחים סביב סמכות מקצועית מלומדת מקומית, אנדלוסית, לעומת סמכות חכמי המזרח התגלעו כבר בתחילת התקופה, והן עומדות בבסיסו של העימות בין מנחם בן סרוק לבין דונש בן לברט ותלמידיהם.¹⁴ דונש בן לברט,

¹³ מאמרו של י. וייס, "תרבות חצרנית ושירה חצרנית" (1952), שהופיע לפני למעלה מארבעים שנה, הוא עדיין הניסיון הרציני היחיד להעמיד את התרבות החצרנית היהודית בספרד המוסלמית כשאלה של מחקר התרבות ולהעלות תזות על היחסים החברתיים שכוננו תרבות זו. יש להצטער על כך שכיוון זה (שיש לו המשך מסוים בספרו של דן פגיס [1976: 50-7]) ננטש מאז לטובת התבוננות טקסטואלית-ספרותית בלעדית כמעט בטקסטים בני התקופה והסתפקות בשחזור ואימוץ נקודת המבט הפנימית המתבטאת בהם. ¹⁴ ראו על כך דברי משה אבן עזרא בכתאב אלמחאצרה ואלמד'אכרה על חסדאי אבן שפרוט: "כי הוא חלב את מעיינות המדעים מן המזרח ואת מרגליות הידיעות מכל ארץ רחוקה, ובזכותו שגשגו המלומדים והאנשים לא נזקקו יותר לסוריה ולעראק". ("פאנה אסתחלב עינן אלעלום מן אלשרק ופצוץ אלמעארף מן כל אפק שחיק פקאמת בה רואת אלעלם עלי סאק וגני אלנאס ען אלשאם ואלעראק". אבן עזרא 1975: 56, בתיוונים שלי עפ"י כתבי יד). תרגומו של הלקין למשפט האחרון – "ואסף אנשים מבבל ומארם" – מבוסס על טעות בקריאת הערבית, שנבעה כנראה מהיגררות אחר תרגומו המוטעה של הלפר למשפט זה: "ואסף אליו את אנשי המדע מסוריא ובבל" (אבן עזרא 1924: ס"ג) ודבריו המפורסמים של אלחריזי (אלחריזי 184). בעקבותיהם קרא הלקין את המלה "גני" כ"גני" (במשמעות "אסף את פירות הגן") ששימושה בהקשר זה לא שגור, במקום כ"עני" ששימושה רגיל, ומשמעותה (בצירוף מלת היחס "ען"), "היה", או נעשה, בלתי זקוק ל...". תרגום מוטעה זה קנה לו שביחה בספרות המחקר, כעובדה מוסמכת שאינה זקוקה לראיות נוספות (ראו אשתור 1966: א', 153). בניגוד למשמעות מתרגומם של הלפר והלקין, מה שנאמר בקטע זה הוא לא שחסדאי אבן שפרוט אסף בספרד מלומדים מן המזרח, אלא שהוא ריכז בספרד "הוכמות", גופי ידע, שהובאו מן המזרח (בדרך של איסוף ספרים), ובכך העמיד מסד לפיתוח מלומדות מקומית שלא נזקקה עוד למזרח. דברים אלה מבטאים מדיניות של בניית מרכז תרבותי עצמאי, השואף להתנתק מן ההגמוניה הרוחנית המזרחית. והשוו דבריו של אברהם אבן דאוד על היקלטותו של ר' משה בקורדובה, באותה תקופה: "ורצה השליש לחזור בו ממכירתו [את ר' משה שהיה שבוין] ולא הניחו המלך כי שמח המלך על הדבר שמחה גדולה כששמע שאין היהודים שבמלכותו צריכין לאנשי בבל" (אבן דאוד 1976: 48). איסוף ספרים מן המזרח והקמת ספרייה מלכותית בקורדובה היו דגמי

שבא לאנדלוס מן המזרח, משיג בטון מתנשא על המחברת של המלומד המקומי, מנחם בן סרוק, ומונה בהקדמה להשגתו רשימה של עניינים שהם בבחינת "גוף הידע הנכון" (ובמובלע – ידע שהוא נחלת הכלל, לא ידע אישי או אזוטרי) של ידיעת הלשון העברית, שמי שאיננו שולט בו (החץ מכוון, כמובן, כלפי מנחם בן סרוק), אל לו לשלוח ידו בחיבור ספר על נושא זה (*16-12: Ben Labrat 1980). דבריו נשמעים כתגובה פטרונית של בן המטרופולין התרבותית (בבל) על פעילות ספרותית מקומית של מרכז שולי (ספרד). תלמידי מנחם בן סרוק נחלצים להגנת רבם ומגיבים על הטון המתנשא של דונש בן לברט כך:

יען גבה לבך ותפער פיך ותשם חכמי ספרד ונבונה חסירי דעת גרועי בינה ותחשבם לאין ולא שמת אל לבך מאומה ותאמר: "אין בהם מבין מליי ומשיב עלי" ותמשול עליהם "ויראו פלשתים כי מת גבורם וינוסו", לאמר כי בהורגי מנחם נשברים נסים שאר מבני ספרד ובורחים בהחבא – לכן מלאתי מלים הציקני רוח בטני עד הפירי מחשבתך למען תדע כי יש בספרד משיגי חכמה ובעלי שכל. ואם תוכל השיבני ערכה לפני התיצבה (*16-15: Robles 1986).

מעניין, שגם בתרבות הערבית האנדלוסית אפשר לשמוע קולות דומים, המערערים על סמכותו של המזרח וקוראים להכרה בספרות הערבית המקומית. הם נשמעים כבר במחצית הראשונה של המאה העשירית באנתולוגיה הספרותית האנדלוסית (המזרחית באופיה ברובה) *אלעקד אלפריד* מאת אבן עבד רבה, והולכים ומתחדדים לאורך התקופה.¹⁵ אי אפשר שלא להביא בחשבון תהליך מקביל זה כשדנים ביצירה הספרותית היהודית באנדלוס.

ספרד הנוצרית: העברית כסמן זהות קולקטיבית?

חלוקת תפקידי לשון הכתב בין שתי השפות, העברית והערבית-היהודית, שתוארה לעיל קנתה לה שביתה חזקה במזרח ובאנדלוס והיתה לנוהג מובן מאליו. על מידת הקפדנות בשמירה עליה אפשר ללמוד מן הטקסטים הדו-לשוניים הנפוצים, שהשפה מתחלפת בהם לפי הפונקציה שלה: באותו טקסט עצמו מופיעים שירים בעברית, ואילו כותרותיהם, או דברי ההסבר להם, נכתבים בערבית. לנוכח עובדה זו סביר ביותר היה להניח, שהיהודים לא יתעניינו במיוחד באפשרויות הכתיבה בעברית בתחומים שבשפה הערבית כבר התבססו להם דגמים מוכנים, והרגלי

הפעולה של השליטים האנדלוסים האומיים עבד אלרחמאן השלישי [961-912] ובנו אלחכם השני [976-961], שחסדאי אבן שרוט שירת אותו, בהפיכת קורדובה למרכז תרבותי ערבי (ראו אלחמידי 1966: 13; אלמקרי 1968: א', 385-386; Imamudin 1983: 48-56).

¹⁵ ראו אבן עבד רבה (1965: א, 4); אלחמיירי (1940: 1-3); אלמקרי (1968: 212-150); אלשנתריני (979: א, 11-22).

כתיבה בה היו מגובשים כבר כמעט 300 שנה, בעת שספרד הנוצרית החלה לתפוס מקום חשוב על מפת התרבות היהודית.

ואף על פי כן, מתרחשת בספרד הנוצרית ובפרובאנס של המאות השתים-עשרה והשלוש-עשרה מהפכה של ממש בכל הנוגע לדפוס הכתיבה של הספרות היהודית. אף שמקור ההשראה המרכזי של היצירה הספרותית היהודית הוא עדיין הספרות הערבית, מתחילה להתערער חלוקת התפקידים המסורתית של שפת הכתב בין העברית לבין הערבית-היהודית. תפקידי הלשון הערבית-היהודית עוברים בהדרגה ללשון העברית, הנפקת לשפת הכתיבה בתחומי העיון והעברת המידע, במקום הערבית. התוצאה היא התפתחות סוגים ספרותיים חדשים בעברית, הן באמצעות תרגומים מערבית והן באמצעות כתיבה מקורית בעברית.

ההתמודדות על תפקיד לשון הכתב בתרבות היהודית נפתחת אם כן מחדש. שוב נוצרת סיטואציה תרבותית שמציעים בה את האופציה העברית כלשון הכתיבה ומנסים לשכנע את קהל הצרכנים בחיוניותה. וכמו בפעמים הקודמות, גם הפעם מציעים סוכני העברית שהיא תמלא את כל הפונקציות של לשון הכתיבה. בהקדמות שמקדימים המחברים היהודים בספרד הנוצרית לחיבוריהם הם מכריזים שהעברית מתאימה לכל סוגי ההתבטאות הספרותית העשויים לעניין את הקהל היהודי, ושאפשר וצריך להרחיב את תחומי הכתיבה בעברית. ההקדמות לתרגומים מערבית ומערבית-יהודית לעברית, ודווקא לתרגומים הראשונים, מעידות על מודעות לכך שמבחינת השימוש בעברית נוצר "מצב חדש", השונה ממה שנתפש כ"המצב המסורתי".

בחלוקת התפקידים הקודמת, שנתפשה במזרח ובאנדלוס כעניין מובן מאליה, רואים חלוצי התרגומים לעברית אנומליה הטעונה הסבר. אחדים מהם מוצאים לנחוץ להסביר בהקדמותיהם לתרגומיהם מדוע כתבו היהודים עד תקופתם בערבית ולא בעברית. הסברם העיקרי הוא, שהדורות שלפניהם לא ידעו עברית, והספרים נכתבו בערבית כדי שיובנו. הצהרות וויכוחים על כשירותה של העברית לשמש שפת התבטאות בהירה ומדויקת מלווים את התרגומים לעברית ואת הכתיבה המקומית בעברית בתקופה זו לכל אורכה, ומשתקפים בעמדות המנוגדות הידועות כלפי מלאכת התרגום של בני תבון מצד אחד ושל יהודה אלחריזי מצד שני. בעוד שיהודה אבן תבון מטיל ספק בהקדמות לתרגומיו בעצם האפשרות לתרגם תרגום הולם מן הערבית ה"רחבה" לעברית ה"צרה", מצטייר אלחריזי כחסיד מובהק של העברית, המבקש להוכיח שאפשר לכתוב בה הכל, ולו גם במחיר הוספת פירושים למלים הקשות שבספר המקאמות שלו (דרורי 1991: 27-21; Drory 1993: 293-297).

הסממן המרכזי והבולט ביותר של התערעורת חלוקת התפקידים המסורתית בין העברית לערבית הוא תנופת התרגומים האדירה, חסרת התקדים, לעברית, שאנו

עדים לה בתקופה זו בספרד הנוצרית ובפרובאנס. נבנה כאן קורפוס עברי חדש, והפעם לא רק באמצעות שאילת דגמים ערביים, אלא גם, ואולי בעיקר, באמצעות תרגום טקסטים ערביים ספציפיים מתחומי הפילוסופיה, המדעים ואף חלק מן הספרות היפה (אדב). מה התאפשר, אם כן, בספרד הנוצרית ובפרובאנס, שלא התאפשר קודם לכן במזרח או באנדלוס? סוג הפעילות התרבותית – מאמץ תרגום יזום של קורפוס טקסטים – היה מוכר היטב במזרח ובאנדלוס, וכך גם קורפוס הטקסטים הערבי, שנמצא עתה במוקד העניין התרבותי בספרד הנוצרית. עיקרו נבנה במזרח כ-300 שנים קודם לכן באמצעות תרגומים מיוונית, סורית, פרסית. שפע זה של כתיבה בעברית אינו יכול להיות מוסבר מתוך הקונסטלציה התרבותית היהודית-הערבית הקודמת. שוב נראה, שהתנאים התרבותיים המקומיים הם שקובעים את כללי המשחק בשדה הספרותי היהודי.

עובדה מכרעת היא, שהמגע עם הספרות הערבית מתרחש הפעם מחוץ לתחומי התרבות הערבית, באזור נוצרי. התרבות הערבית כבר איננה נוכחת כקונטקסט תרבותי נתון ומוכן מאליו בחברה היהודית בספרד הנוצרית ובפרובאנס, ויש עדויות לכך שאכן נוצר בינתיים חיץ, הן תרבותי והן לשוני, בינה לבין חלקים מן הקהילה היהודית שם (אלה שאינם ממהגרי אנדלוס).¹⁶ הקורפוס הספרותי הערבי שומר על יוקרתו ומעמדו כחלק חיוני של השכלת המלומד המקומי, אך מתפקד כאן בהקשר תרבותי יהודי-ספרדי ופרובאנסלי (נוצרי) ולא דווקא יהודי-ערבי.

¹⁶ תחושת הניכור הגדולה של גולי אנדלוס מן הסביבה היהודית בספרד הנוצרית ניכרת היטב בשני חיבוריו הערביים של משה אבן עזרא, *כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה ותקאלה אלחדיקה פי מעני אלמג'אז ואלחדיקה (ספר ערוגת הבושם)*, שהוא מתאר בהם את הרגשתו כגולה "בן תרבות" הנאלץ לחיות בין "בורים" (דרורי 1991: 10-15; Drory 1993: 280-284). *במקאלה אלחדיקה פי מעני אלמג'אז ואלחדיקה* מגדיר משה אבן עזרא בצורה מפורשת את הקהל שלו כחבורת משכילים גולים שהאתוס המשותף להם הוא ה"אדב" (ולא קרבת דם או מעמד חברתי). הוא פונה אל הקהל המיועד של חיבורו במלים אלה: "שרידי הנכבדים [ששרדו] מן החברים, פזורי האחים [שנשארו] מבין בעלי הייחוס, פליטי רעי-האמת מבין אנשי ה'אדב'! אף אם קטן הוא מספרכם ולא-נודע מעמדם, ואתם זרים בתוך קהל של בורים ('פראים)', שפלי-רוח בין אנשים המחזיקים בדרך מוטעית – הנה אחיכם הגולה ממולדתו, המגורש ממכורתו, השרוי ביחידותו ללא שאריו ומשפחתו פונה אליכם בלשון האהבה [הנובעת משיתוף] המוצא וקורא לכם מעומק יחסי הקרבה של משפחת ה'אדב'..." (במקור: "יא בקאיא אלאעיאן מן אלאצחאב ופלול אלאכואן מן דוי אלאחס[אב] ושוארד אלכלצאן מן אהל אלאדאב ואן כאנת עדתכם קלילה ומכאנתכם מג'הולה גרבה בין אהל אלג'הלא ודעא ענד דוי אלט'להאלה 'צל: אלצ'להאלה] פאן אכאכס אלטריד ען וטנה אלשריד מן טענה אלפריד דון אהלה וסכנה ינאג'יכס בלסאן אלמקה אלנסביה וינאדיכס ען ג'נאן אלקראבה אלאדביה..." כ"י ששון 412, דף 13; בתרגומו של אלחריזי: "עליכם אקרא שארית אוהבי האצילים ופליטי היחס ושרידי האמונה שוחרי המוסר, ואם אתם מתי מעט ומעלתכם נעלמת בגרותכם, ג'רים ותושבים בין מתי כסל, בידי אנשי תועה, דעו כי אחיכם השריד מננתו השריד מקעונתו היחיד מאנשי חבורתו הוגה עליכם פלבן הרבה המוסר וקורא אתכם בלשון אהבת היחס לאמר... [כ"י ניאופיטי 11, דף 216א]. תודתי הנאמנה לד"ר מתי הוס על מראה המקום לטקסט העברי ועל שבדק בשבילי את הטקסט בכתב היד). מעניין לציין, מצד שני, שיהודה אבן תבון מעודד בפרובאנס את בנו שמואל ללמוד את "כתיבת הערבי", כי הוא רואה בה מפתח לעלייה אל "הגדולה והמעלות הרמות" לפי דוגמת שמואל הנגיד (האנדלוסית!) ואל "העושר והכבוד" לפי דוגמת ר' ששת (המקומית) (אבן תבון 1948: א', 59, 84).

בספרד הנוצרית ניכרת בתקופה זו יוזמה נמרצת לתרגום מערבית ללטינית (ולאחר מכן לשפות הוורנקולאריות), שכידוע נוטלים בה חלק גם יהודים (Pym 1994; Foz 1991). היוזמה הזאת מכוונת בעיקרה לא ל"ספרות יפה" ולא לטקסטים דתיים, אלא לקורפוס הידע המדעי-הפילוסופי, שבאירופה הנוצרית, עם עליית האוניברסיטאות, זוכה ליוקרה עצומה. מעמדה המרכזי של פעילות תרגום בהקשר התרבותי האירופי ועקרון בחירת הטקסטים המתורגמים מסבירים אם כן את הפנייה לחלק מסוים מן המאגר הטקסטואלי הערבי ולהזנחתם של חלקים אחרים, המייצגים הרבה יותר את סולם החשיבויות בתרבות הערבית בעולם האיסלאם.¹⁷ חילוץ החוכמה החבויה ו"השבתה" להשכלה בת הזמן היא הפעילות האינטלקטואלית האופנתית בזירה התרבותית הספרדית-הנוצרית, וגם היהודים מאמצים אותה. דפוס יזמות התרגום לעברית בקהילות היהודיות בפרובאנס, למשל, מזכיר את דפוס יזמות התרגומים הלטיניים בממסד הנוצרי. מוטיב חוזר בהקדמות לתרגומים (או אף הפסבדו-תרגומים) העבריים הוא הטיעון, שמעשה התרגום הוא בבחינת "השבת עטרה ליושנה", "השבת גזילה לבעליה", או גאולת דבר טהור מן הטומאה.¹⁸

בהתמודדות שלישיית זו על תפקיד לשון הכתיבה של החברה היהודית זוכה העברית לניצחון בולט, והערבית-היהודית הולכת ומפנה לה את הבמה. כל ניסיון להסביר את דחיקתה של הערבית מתפקידיה על ידי העברית בכך שתחת השלטון הנוצרי הולכת ופוחתת ידיעת השפה הערבית הוא בהכרח פשטני ואיננו מספק. יש די דוגמאות לכך שקהילות יכולות לשמר הרגלי שימוש בלשון גם כאשר משתנה הסביבה התרבותית (גם הקהילות הערביות המוסלמיות והנוצריות לא ויתרו בקלות על הרגלי הכתיבה הישנים שלהן תחת השלטון הנוצרי). מידת השליטה בשפה אינה מספיקה כדי לקבוע את הרגלי השימוש בה מצד קהילה שלמה. בקביעה אם שפה מסוימת תשמש לכתיבה ולבניית קורפוס טקסטים נחשבים מעורבים מעמדה של השפה (האם השימוש בה מקנה יוקרה חברתית) והערך הסמיטי שיש לה בקהילה; מעמדו של הקורפוס הכתוב הקיים בשפה הנתונה (לעומת זה של הקורפוס הכתוב בשפה השכנה); מעמדו של הטקסט הכתוב בתרבות (הקובע אם יש לשמרו במדויק וכלשונו); וכן, אילו דפוסי פעולה קיימים בתחום הפקת הטקסטים בקהילה האמורה.

ספרד הנוצרית, אשר בעצמה היתה עסוקה בבניית ספרות "ספרדית" (בלטינית

¹⁷ החלק המוסלמי של הספרות הערבית, למשל, איננו מעורר עניין אמיתי, ואת הוויכוחים הבין-דתיים המתרחשים בספרד הנוצרית משרתים חיבורים נוצריים מזרחיים, או מוזאראביים, שמציעים טיעונים מוכנים כלפי האיסלאם (כולל הוכחותיהם מן הספרות המוסלמית). ראו בורמן (Burman 1994).

¹⁸ ראו למשל בן מימון (1960: 4); בן יצחק [אבן אסחאק] (1896: 1); יצחק (1866: 365-368); אבן סינא (1886: ב', 1); מלאכי (1986: 325-326). השוו': (Rothschild 1989: 288-292).

ובשפות המקומיות) במידה לא מבוטלת באמצעות תרגום ושאיילה מן הקורפוס הערבי, אך יצרה הקשר חדש בתרבות היהודית. מצד אחד יצר המפגש עם העולם התרבותי הספרדי אצל היהודים מרחק מן התרבות הערבית; מצד שני העמיד לפנייהם המפגש אופציות תרבותיות חדשות – הן דפוסי פעולה, כגון תרגום, והן עמדות תרבותיות, למשל כלפי השפה העברית. פעילות של תרגום איננה עובדה נתונה ומובנת מאליה בכל תרבות. הופעתה מותנית במשמעויות הסמליות המיוחסות ללשון ולשימוש בה, ובחשיבות המוקנית לקיומם של נכסים משמעותיים בשפה, הנחשבת סמל של הזהות הקולקטיבית. הכתיבה המרובה על העברית ומעמדה בטקסטים היהודיים מספרד הנוצרית ומפרובאנס מלמדת, שהפעם מוטל על השפה העברית התפקיד של סימון זהות קולקטיבית יהודית יותר מאשר בכל ההקשרים התרבותיים שנדונו לעיל.

אף שנוח לספר את סיפורה של הלשון העברית במגעיה עם התרבות הערבית בימי-הביניים כסיפור אחד, רציף ומתפתח, שהיא דמות מרכזית בו, הרי הפונקציות של העברית בכל אחד מן הניסיונות להחייאתה, כפי שאפשר לראות, היו שונות מאוד זו מזו. בשני המקרים הראשונים, במזרח ובאנדלוס, שימשה האופציה העברית כדי לסמן זהות ייחודית של קבוצות וקהילות מתחרות בתוך התרבות היהודית: קראים מול יהדות רבנית, יהודים באנדלוס מול יהדות המזרח. ואילו בספרד הנוצרית מותווית, אולי בפעם הראשונה, האופציה של שימוש בשפה העברית כדי לסמן את זהות הקהילה היהודית לעומת הסביבה הלא-יהודית. פונקציה זו של העברית, הנראית לעיניים מודרניות ולאומיות מובנת מאליה, מתבררת כתופעה התלויה ומותנית במערכים תרבותיים ספציפיים. משימת בירור הנסיבות המדויקות שעוררו את תהליך תחיית העברית בתפקיד זה בספרד הנוצרית דווקא עומדת עדיין לפני המחקר.

החוג לשפה ולספרות ערבית והיחידה למחקר התרבות, אוניברסיטת תל-אביב

מראי מקום

- אבן גבירול, שלמה. 1975. *שידי החול*, מהדורת ח. בראדי וח. שירמן. ירושלים.
 אבן ג'נאח, יונה. 1964. *ספר הרקמה*. מהדורת מ. וילנסקי. ירושלים.
 אבן דאוד הלוי, אברהם. 1976. *ספר הקבלה*. מהדורת ג.ד. כהן. פילדלפיה.
 אבן סינא. 1886. *איגרת חי בן מקיץ*. מהדורת ד. קאופמן. ברלין, ב' 1.
 אבן עבד רבה, אחמד בן מוחמד. 1965. *כתאב אלעקד אלפריד*. מהדורת א. אמין ואחרים. קהיר.
 אבן עזרא, משה. 1924. *שירת ישראל [כתאב אלמחאצרה ואלמד'אכרה]*. תרגום בן-ציון הלפר. לפסיה.

- . 1975. *כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה (ספר העיונים והדיונים)*. מהדורת א. ש. הלקין. ירושלים.
- אבן תבון, יהודה. 1948. *צוואות גאוני ישראל*. מהדורת י. אברהמס. פילדלפיה.
- אלחריזי, יהודה. 1952. *תחכמוני*. מהדורת י. טופרובסקי. תל אביב.
- אלחמידי, מחמד בן פתוח. 1966. *ג'ד'וה אלמקתבס פי ד'כר אל'אנדלס*. קהיר.
- אלחמיירי, אסמאעיל בן עאמר. 1940. *אלבדיע פי וצף אלרביע*. מהדורת ה. פרס. רבאט.
- אלמקרי, אחמד בן מחמד. 1968. *נפח אלטיב מן גסן אל'אנדלוס אלרטיב*. מהדורת א. עבאס. בירות.
- אלקרקסאני, יעקוב. 1939. *כתאב אל'אנאור ואלמראקב*. מהדורת ל. נמוי. ניו יורק.
- אלשנתריני, עלי אבן בסאם. 1979. *אלד'ח'ירה פי מחאסן אהל אלג'זירה*. מהדורת א. עבאס. בירות.
- אשתור, אליהו. 1966. *קורות היהודים בספרד המוסלמית*. ירושלים.
- בן מימון, משה. 1960. *הקדמות לפירוש המשנה*. מהדורת מ.ד. רבינוביץ'. ירושלים.
- בן יצחק הנוצרי, חנניה [חנין אבן אסחאק]. 1896. *ספר מוסרי הפילוסופים*. מהדורת א. לעווענטהאל. פראנקפורט דמיין.
- גרונר, צבי. 1992. "הגאונים". *מנהיג ונהגה*. בעריכת ע. מלכין וז. צחור. ירושלים, 143-163.
- דרורי רינה. 1988. *ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית*. הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון פורטר: תל אביב.
- . 1991. "ההקשר הסמוי מן העין: על תוצרים ספרותיים של מפגש תלת-תרבותי בימה"ב". *פעמים* 46-47: 28-9.
- ייס יוסף. 1952. "תרבות חצרנית ושירה חצרנית". *דברי הכינוס למדעי היהדות א'*, 403-396.
- יהלום יוסף. 1983. "ראשיתה של השקילה המדויקת בשירה העברית". *לשונו* 47: 61-25.
- יצחק, 1866. משלי ערב. *הלבונון* 3: 365-368.
- מלאכי, צבי. 1986. "מגילת העופר לר' אליהו הכהן, מקאמה אליגורית מספרד". *כאורח מדע – ספר היוכל לאהרון מירסקי*, צ. מלאכי (עורך). לוד. 325-326.
- פגיס, דן. 1976. *חידוש ומסורת בשירת החול*. ירושלים.
- פליישר, עזרא. 1982. "שריד מהשגותיו של חייו הבלכי על סיפורי המקרא". *תרכיץ* 51: 49-58.
- סעדיה גאון. 1969. *ספר האגרון*. מהדורת נ. אלוני. ירושלים.
- שירמן, חיים. 1996. *תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית*. ירושלים.
- Ben Labrat, Dunaš. 1980. *Tešubot*. ed. A. Sáenz-Badillos. Granada.

- Ben Saruq, Menahem. 1986. *Mahberet*. ed. A. Sáenz-Badillos. Granada.
- Burman, Th. E. 1994. *Religious Polemic and The Intellectual History of The Mozarabs*, c. 1050-1200. Leiden.
- Drory, Rina. 1992. "'Words Beautifully Put': Hebrew versus Arabic in Tenth-Century Jewish Literature". *Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*. Blau & S.C. Reif (eds.). Cambridge. 53-66.
- . 1993. "Literary Contacts and Where to Find Them: On Arabic Literary Models in Medieval Jewish Literature". *Poetics Today* 14 (2): 277-302.
- . 1995. "Bilingualism and Cultural Images: The Hebrew and The Arabic Introductions of Saadia Gaon's Sefer Ha-Egron". *Israel Oriental Studies* 15: 11-23.
- Foz, C. 1991. "Pratique de la Traduction en Espagne au Moyen Age: Les Travaux Tolédans". *The Medieval Translator*, R. Ellis (ed.), London. 29-43.
- Imamudin, S.M. 1983. *Arabic Writing and Arab Libraries*. London.
- Pym, A. 1994. "Twelfth-Century Toledo and Strategies of The Literalist Trojan Horse". *Target* 6: 1, 43-66.
- Rolbes, Santiago Benavente, ed. 1986. *Těšubot de los discípulos de Menahem contra Dunas Ben Labrat*, Granada.
- Rothschild, Jean-Pierre. 1989. "Motivations et méthodes des traductions en hébreu du milieu du XIIe à la fin du XVe siècle". *Traductions et Traducteurs au moyen âge*. Paris, 288-292.