

'אומת אדום העדינה': גישות יהודיות משתנות לתרבות הנוצרית בספרד בשלהי ימי הביניים*

אריק לווי**

לאחר הרדיפות שתכפו על יהודי ספרד בשנים 1391–1392 כתב ר' שלמה אלעמי: 'וכי תאמר בלבבך מדוע קראונו אלה, דע והאמן כי מידינו הייתה זאת'. ב'אגרת מוסר' שלו, אשר נכתבה בשנת 1415, מופיעה רשימה מפורטת של הגורמים לאסון, וביניהם חכמים שעסקו בלימודים פילוסופיים ואפילו האמינו ש'הועילו ארסטו בחקירתו יותר ממשנה רבינו עליו השלום בתורתו' ויהודים בני המעמד הבינוני אשר לא שמרו את המצוות בכוונתן הטהורה. 'אלה אשר אנחנו גרים בארצותם מביאים המעשרות ונותנים מנות ללומדיהם בנדבת לבם', אומר אלעמי, 'ובזה נתיסדה דתם, ושריהם ונדיביהם נכספים להכניס בניהם בברית הסכמתם'. לא כן היהודים המ'מנהלים חכמיהם בלחם צר' ו'לא יאו להכניס בניהם בברית מלאכת התורה'. כאשר יהודים מתאספים לשמוע 'תורה מחכם', ממשיך אלעמי, 'הדורש ישתומם לשיחת האנשים והמית הנשים'. כל זה 'הפך הנוצרים', שמקשיבים לנותן הדרשה 'כאילמים'. מסקנתו חדה וחלקה: 'לא לקחנו מוסר מן אשר סביבותינו'.¹

יש מקום לשער כי האשמותיו של ר' שלמה אלעמי משקפות את המציאות ההיסטורית המורכבת של זמנו רק חלקית (להלן נשוב ונדון בסוגיה זו).² עם זאת התופעה של מחבר יהודי בימי הביניים המציג דוגמאות חיוביות שמקורן בחברה הנוצרית ומביע את תקוותו שיהודים יחקו את הנהוג באותה חברה נראית על-פניו חריגה ותמוהה. ברור כי יהודי ימי הביניים לא נהגו בדרך כלל לראות באור חיובי את המציאות החברתית והדתית של העולם הנוצרי. עם כל זה לקראת סוף התקופה אנו מוצאים מלומדים יהודים המבטאים מודעות להישגיהם של נוצרים. מדובר לא רק בהערכה להתפתחויות מדעיות כי אם גם בתחום התיאולוגי-הגותי וגם בהישגים בתחום ההתנהגות הדתית והמוסרית. במאה החמש עשרה קולו של אלעמי הוא רק אחד מן הקולות הבוקעים מן הציבור היהודי ומעוררים את בני העם לשאוב השראה מהתנהגויות חברתיות המאפיינות את הסביבה הנוצרית ומן הכיוונים האינטלקטואליים והדתיים הרווחים בה. קולות אלה היו ברוב המקרים קולם של הרבנים והמשכילים. המאמר הנוכחי יוקדש לבחינת כמה מן המאפיינים של היבט זה הנוגעים ליחסים בין היהודים לנוצרים בספרד בשלהי ימי

* אני מודה לד"ר דורון פורטי, אשר היטיב לעזור בהכנת המאמר על כל שלביו האחרונים וגם סיפק הפניות למקורות חשובים.

** המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ ראו אגרת מוסר או אגרת התוכחה והאמונה מאת רבי שלמה אבן לחמיש-אלעמי, יוצאת לאור ע"י א"מ הברמן, ירושלים תש"ו, עמ' 40–49. הערותיו של אלעמי על חינוך הילדים תוך התמודדות עם המצב הקשה ששרר בחצי האי האיברי בראשית המאה החמש-עשרה מוצאות את הקשרן בעבודתו של יואל מרציאנו: 'חכמים בספרד במאה החמש-עשרה – חינוכם, לימודם, יצירתם, מעמדם ודמותם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 56; 202. עוד על כך ראו יום טוב עסיס, 'חינוך ילדי ישראל בספרד הנוצרית', רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך היסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 153. כמה מלומדים צפון-אירופים קראו אף הם לשיפור ההתנהגות בבית הכנסת ולנטילת דוגמה מהתנהגות הנוצרים, שעליהם נאמר (בלשונו של 'ספר חסידים') 'בבית תפילתם עומדים בתרבות'. ראו מקורות והפניות בתוך Ephraim Kanarfogel, 'German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil', in Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York 1997, pp. 214–215.

² ראו להלן, ליד הערה 18.

הביניים. כמה מהעובדות והמקורות אשר יוצגו להלן ידועים ונדונו זה מכבר,³ אולם מלבד הצגתם ומלבד ניתוחם של נתונים והיבטים חדשים, הקישור בין הנתונים השונים וארגונם במסגרת מושגית חדשה מספק סיפור אשר טרם זכה להכרה ראויה ואשר מזמין מחקר נוסף. כדי לראות את התמונה בכללותה יהיה לנו לעזור לציין את המגמות העיקריות העולות מן המידע המוצג להלן. עם זאת עלינו לזכור כי יש לערוך הרבה מחקרים נקודתיים נוספים בטרם תעמוד לרשותנו סינתזה מקיפה וסופית.

הממצא הראשון העולה מן הכתובים נוגע להתגבשותה של הערכה הולכת וגוברת במרכזים יהודיים באגן הים התיכון להיבטים שונים של העולם הנוצרי החל מן המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ואילו בספרד סממניה של תופעה זו נותנים את אותותיהם רק במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה ומתגברים בזרות הקודמים לגירוש יהודי ספרד בשנת 1492. סדר אירועים זה מפתיע למדי, שכן היה מקום לצפות כי יהודי ספרד יפגינו מודעות להישגי העולם הנוצרי ויגלו נכונות להכיר בהם כבר במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה, תקופה שבה הקהילות היהודיות בספרד הנוצרית נהנו מתנאים חברתיים וכלכליים נוחים יחסית.⁴ אף על-פי כן ביטויי הערכה מצד מחברים שונים למגמות בעולם הנוצרי החלו להופיע יותר לקראת תום עידן החיים היהודיים על אדמת ספרד. תקופה זו התאפיינה בנסיבות חיים קשות ואף באסונות אשר התרגשו על הקהילות היהודיות בספרד.

המגמה השנייה העולה מן הממצאים – הפעם באופן טנטטיבי – נוגעת לשינוי בקטגוריות אשר על פיהן הוגדר העולם הנוצרי. אף כאן ראשיתו של שינוי זה במרכזים אחרים בתקופה מוקדמת (בעיקר באיטליה), ואילו בספרד ניתן להבחין בו רק החל מהמאה הארבע עשרה והחמש עשרה. מחברים יהודים אחדים ערכו הבחנה בין נצרות להיבטים של מה שנוכל לכנות 'תרבות נוצרית'. עדיין נותר לקבוע מה הייתה מידת מודעותם העצמית של אותם מחברים, אבל יצירת הבחנה כזו אפשרה למלומדים יהודים לשבח בגלוי מגמות מסוימות בעולם הנוצרי. יתרה מזו, הם עודדו חיקוי מצד יהודים למגמות אלה, שהיו מקושרות מעתה – לפחות במרומז – עם ההיבט התרבותי של הנצרות ולא רק עם זה הדתי.⁵

³ מלבד הערות על מקורות ספציפיים המובאות לקמן ראו חיים הלל בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמו', יוסף הקר (עורך), רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 220–222; רם בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, בעיקר עמ' 208–210.

⁴ יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה, עמ' 65–178; Jonathan Ray, *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*, Ithaca 2006.

⁵ גלוי וידוע כי דיון ביחסי יהודים-נוצרים בימי הביניים דורש התמודדות עם אתגרים גדולים הנוגעים למציאת האיזון הנכון בין יסודות שונים, ולפיכך הוא מועד לעורר רגשות עזים. ראו לדוגמה David Nirenberg, 'Hope's Mistakes', *The New Republic* 238, 4 (2008), pp. 46–50. מאמר זה מוקדש לסקירה של Jonathan Elukin, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton 2007. סקירה זו מבקרת בחריפות את 'החשיבה מחדש' החיובית מדי של אלוקין בסוגיה זו. למאמר ביקורת מאת יוסף שצמילר המגיע לאותן מסקנות של נירנברג על אודות ספרו של אלוקין ראו ציון, עד (תשס"ח), עמ' 361–362. כידוע, הרבה דיונים קודמים על הנושא נסבו סביב מאמציו של שלום בארון לדחות את מה שכינה 'התפיסה הבכיינית' של ההיסטוריה היהודית. על סוגיה מורכבת זו ראו דניאל י' לסקר, 'מקרבן לרוצח: יחסי יהודים-נוצרים בימי הביניים – היסטוריוגרפיה בראי מדינת ישראל', ציון, עד (תשס"ט), עמ' 87–98. סוגיית היחסים בין יהודים לנוצרים נעשית מורכבת יותר כאשר היא נדונה לאור יחסי היהודים והמוסלמים, נושא שאינו סבוך פחות. ראו על כך מרק ר' כהן, בצל הסהר והצלב – יהודים בימי הביניים, חיפה תשס"א.

גישות משתנות לתרבות הנוצרית באיטליה ובדרום צרפת⁶

נקודת מוצא ראויה לסיפור שלנו מובאת באיגרת ששיגר רמב"ם, בנה המפורסם ביותר של ספרד המוסלמית, לר' שמואל אבן תיבון. באיגרת הביע המחבר פליאה 'היאך יהיה טבע בן שנולד בין העלגים כך, וירדוף אחר החכמות, ויהיה מהיר בלשון ערבי'. אולם בה בשעה שרמב"ם תמה על הלמדנות ועל הצחות של חכם יהודי שחי בין נוצרים, הרי התהליכים הדתיים-אינטלקטואליים כבר החלו להשתנות. ניתן למצוא מודעות לכך בדברי ר' שמואל אבן תיבון עצמו, אשר כתב כמה עשורים לאחר פטירת רמב"ם כי 'ראיתי החכמות האמתיות שנתפרסמו מאוד באומות <הנוצרים> אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם, יותר ויותר מהתפרסם בארצות ישמעאל'.⁷ יש לשים לב להבחנה חשובה, ולפיה אבן תיבון התמקד בתפוצה ולא באיכות כאשר השווה בין גשוג החוכמות בארצות הנצרות למקומן בארצות האיסלאם.⁸ אבן תיבון נותר מושרש במסורת הפילוסופית היוונית-ערבית. אף על פי כן הוא הדגיש שהנוצרים בזמנו עלו בהרבה על היהודים בהבנת סודות החכמה: 'ואומתנו סכלה מהם סכלות גמורה. עד ששבנו מצד הסכלות ההוא לקלסה בפיהם'.⁹ קולו הוא אפוא מראשוני הקולות המגיב להישגים

⁶ נושא זה נחקר לאחרונה לעומק ובהרחבה אצל גד פרוידנטל. ראו, בין השאר 'Philosophy in Religious Polemics: The Case of Jacob ben Reuben (Provence, 1170)', *Medieval Encounters* 22 (2016), pp. 25–71; 'Arav and Edom as Cultural Resources of Medieval Judaism: Different Attitudes toward Arabic and Latin Learning in the Midi and in Italy', in Carmen Caballero-Navas and Esperanza Alfonso (eds.), *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, New York 2010, pp. 123–156 (גרסה מורחבת ומעודכנת: 'Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement: Comparative Considerations, Both Quantitative and Qualitative', in Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York 2011, pp. 74–105. יש כמה סוגיות כלליות הנדונות במאמר זה ובמאמרים של פרוידנטל גם יחד. פרטים רבים הנזכרים במאמרו של פרוידנטל אף משלימים את המחקר הנוכחי. עם זאת יש הבדלים חשובים בין המחקרים של פרוידנטל והמאמר הנוכחי. ראשית, מחקרו של פרוידנטל מתרכז בעיקר בדרום צרפת ובאיטליה, ואילו המחקר הנוכחי עוסק במרכזים אלה בקיצור נמרץ ורק על מנת לשרטט את הרקע אשר כנגדו נדונות המגמות בספרד. שנית, פרוידנטל מייחד את תשומת לבו לאופן שבו התמודדו שכלתנים יהודים עם הכתבים הערבים והלטיניים שבהם גנוז ידע מדעי-פילוסופי ועם הדרכים שבהן ספגו ידע זה (או הסיבות שלא ספגו), ואילו המחקר הנוכחי דן בהתפתחויות שהתרחשו במגוון תחומים ובז'אנרים ספרותיים שונים. שלישית, מחקריו של פרוידנטל בוחנים בעיקר את המהלכים שאירעו מן המאה השתים עשרה עד המאה הארבע עשרה, ואילו המחקר הנוכחי עוסק בעיקר במאה החמש עשרה. עם כל זאת המאמרים של פרוידנטל מציעים שפע של נתונים סטטיסטיים ותובנות חשובות, והללו אינם באים לידי ביטוי הולם באזכורים של מאמרים אלו המופיעים בהערות שלהלן.

⁷ ראו איגרות הרמב"ם, בעריכת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ה, כרך ב, עמ' 531; ר' שמואל אבן תיבון, מאמר יקוו המים, בתוך רבקה קנלר, 'מאמר יקוו המים, חיבור פרשני פילוסופי לר' שמואל אבן תיבון', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תשע"א, כרך ב, עמ' 655. השווה הנוסח השונה במקצת בתוך מאמר יקוו המים, פרסבורג תקצ"ז, עמ' 175. על איגרת זו של הרמב"ם ראו: Doron Forte, 'Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance', *Jewish Studies Quarterly* 23 (2016), pp. 47–90. על נקודות השקפה בין מוקדי ההתעניינות של אבן תיבון ושל סביבתו הלטינית, ראו קנלר, 'מאמר יקוו המים', עמ' 16–23.

⁸ ראו Bernard Septimus, 'Hispano-Jewish Views of Christendom and Islam', in Bernard D. Cooperman (ed.), *Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures*, Newark 1998, p. 64 n. 50; וראו לאחרונה רם בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 441. השווה אביעזר רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', עיונים מיימוניים, חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 100–101.

⁹ קנלר, 'מאמר יקוו המים' (לעיל, הערה 7), עמ' 652. ראו דניאל י' לסקר, 'נצרות, פילוסופיה ופולמוס בפרובנס היהודית', ציון, סח (תשס"ג), עמ' 319–320; פרוידנטל, 'פילוסופיה' (לעיל, הערה 6), עמ' 61–62. ר' משה אבן

שנתפסו כנחלת החברה הנוצרית.¹⁰ ואולם לא ברור אם היה לאבן תיבון ידע מכלי ראשון על הפילוסופיה הנוצרית.¹¹ התקופה החשובה לענייננו היא המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה והרבע הראשון של המאה הארבע עשרה ובעיקר באיטליה. כאמור, בספרד לוח הזמנים שונה, ולהלן נדון בהסברים אפשריים לעובדה זו.

כנזכר לעיל, הערכתם של יהודים להגות ולספרות הנוצרית מצאה את ביטוייה במידה בולטת ביותר באיטליה, שבה שגשג הדיאלוג הדתי והעיוני היהודי-נוצרי במאה השלוש עשרה והארבע עשרה יותר מבכל מקום אחר. ר' יעקב אנטולי, תלמידו וקרוב משפחתו של ר' שמואל אבן תיבון ואחד המלומדים היהודים ששימשו בחצרו של פרידריך השני, עשוי לשמש מקרה מבחן. בהיותו רופא בחצר הוא שהה במחיצתם של אינטלקטואלים נוצרים עתירי השכלה ושיתף פעולה עם מיכאל סקוטוס ביצירת תרגומים ללטינית לכתבי אבן רשד ואפילו ציטט את סקוטוס בדרשותיו. במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה למד ר' משה מסלרנו, אשר היה שייך אף הוא (לא ברור איך) לחצר המלך, את 'מורה הנבוכים' לרמב"ם במחיצת נזיר דומיניקני. באותה תקופה צמחה במחשבה היהודית "אסכולה תומיסטית". נציגה הבולט ביותר היה ר' יהודה בן משה בן דניאל רומנו, שעסק אף הוא במרץ בתרגום כתבים סכולאסטיים. כפי שמדגיש גד פרוידנטל, הפתיחות ללמדנות פילוסופית נוצרית הייתה רבה מצד מלומדים יהודים באיטליה יותר משהייתה מצד עמיתיהם בדרום צרפת. גם הכבוד הרב שהפגין ר' עמנואל הרומי, בן דודו של יהודה רומנו ובן ארצו, ליצירתו של דנטה ('התופת'), היה ייחודי באופן יחסי בימי הביניים המרכזיים והמאוחרים. כבוד זה מבטא הערכה יהודית גוברת לספרות הנוצרית אשר אינה שכיחה במקומות אחרים.¹²

תיבון, בנו של שמואל, כותב בפתיחת 'ספר פיאה' שיש צורך לפירושו על אגדות חז"ל 'מפני כי ראיתי חכמי הגוים... ילעגו עלינו ועל קדמוננו הקדושים... בעבור ההגדות הנמצאות בו זרות מן השכל ונמנעות אצל הטבע' (בתוך כתבי ר' משה אבן תבון, ההדירו והוסיפו מבואות והערות חיים קרייסל, קולט סיראט ואברהם ישראל, באר-שבע תש"ע, עמ' 83). ר' יעקב אנטולי, תלמידו וקרוב משפחתו של שמואל אבן תיבון, הביע גם הוא רגשי נחיתות כלפי הישגים של נוצרים בכמה מקומות בחיבוריו (ראו המובאות בלסקר, 'נצרות', עמ' 320–321).

¹⁰ עוד קול מוקדם מדרום צרפת שהביע יחס של כבוד ללמדנות הנוצרית (או ליתר דיוק כלפי 'נוצרי אחד... מחכמי הדור'), הוא קולו של ר' יעקב בן ראובן, שספרו 'ספר המכחד והמייחד', המוכר תחת הכותרת 'מלחמות ה', חובר בסביבות 1170. יש מחלוקת היכן התגורר ר' יעקב, מהו הרקע האינטלקטואלי שלו, מהן זיקותיו התרבותיות ועוד. ראו Daniel J. Lasker, 'Controversy and Collegiality: A Look at Provence', *Medieval Encounters* 22 (2016), pp. 13–24, ופרוידנטל, 'פילוסופיה' (לעיל, הערה 6). מכל מקום, ר' יעקב מעיר רק על למדנותו של כומר אחד שעמו למד 'חכמה ודעת' (ושעליו הוא מכריז כי היה 'בקיאה בחכמת המאמר ומחוכם בכל החכמות הפנימיות'). ראו ספר מלחמות ה', מהדורת יהודה רוזנטאל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 4–5 (מהותן המדויקת של הדיסציפלינות שלהן רומז כאן ר' יעקב אינה ברורה דייה. ראו לסקר, 'וויכוח', עמ' 19–20). כמוכן, בהיותו פולמוסן לא חסך ר' יעקב בן ראובן מילות ביקורת נגד עקרונות האמונה הנוצרית. לענייננו חשובה אבחנתו של פרוידנטל, ולפיה התעלמותו של יעקב מ'מדף הספרים הלטיני' נבעה מהכרעתו המושכלת ('פילוסופיה', עמ' 64).

¹¹ James T. Robinson, *Samuel ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Tübingen 2007, pp. 107–108.

¹² על יחסו של ר' יעקב אנטולי לנוצרים ולתרבות הנוצרית, ראו לסקר, 'נצרות' (לעיל, הערה 9), עמ' 320–321; Marc Saperstein, 'Christians and Christianity in the Sermons of Jacob Anatoli', in Barry Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume (= Jewish History 6)*, 2 vols., Haifa 1993, II, pp. 225–242; פרוידנטל, 'פילוסופיה' (לעיל, הערה 6), עמ' 60. על משה מסלרנו ועמיתו הנוצרי (הנקרא על-ידו ניכולאוס מייובינאצו) ראו י"ב סרמוניטה, 'הערותיהם של ר' משה בן שלמה מסלרנו ושל ניכולאוס מייובינאצו למורה נבוכים חלק א פרקים נב-נג', עיון, כ (תש"ל), עמ' 212–240. על זיהויו של חכם נוצרי זה ראו Caterina Rigo, 'Per un'identificazione del 'sapiente cristiano' Nicola di Giovinazzo, collaboratore di Rabbi Mošeh ben Šelomoh da Salerno', *Archivum Fratrum Praedicatorum* 69 (1999), pp. 61–146. פירושו למורה הנבוכים ראו Igor Holanda de Souza, 'Philosophical Commentaries on the Preface to

ואשר לחכמים בדרום צרפת, מלבד ר' שמואל אבן תיבון ור' יעקב בן ראובן, נזכיר שני אישים חשובים המייצגים את המשך הסיפור.¹³ הראשון הוא ר' יעקב בן מכיר אבן תיבון (המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה), אשר היה שותף בחוג של רופאים יהודים ונוצרים ששיתפו פעולה באווירה ידידותית. ר' יעקב הגן על העיסוק במדעים (מפני מתנגדים יהודים) ובעניין זה כתב שהיה ליהודים ללמוד מהנוצרים ש'העתיקו ספרי החוכמות... וכבדו... יודעיהם ולא ישאלו מאיזה דת הם, ואף אם דבריהם... כנגד דתם ואמונתם'.¹⁴ בהמשך דברינו נדון בהוגי-דעות יהודים שמרנים יותר בספרד אשר שיבחו את התגובה הנוצרית למסורת המדעית היוונית-ערבית מסיבה הפוכה. עוד חכם הוא בן דורו של ר' יעקב בן מכיר אבן תיבון – ר' מנחם המאירי. 'חיבור התשובה' פרי עטו בוחן את התשובה על היבטיה העיוניים והמעשיים כאחד. הוא ציין כי ניעור לכתיבת החיבור בעקבות שיחה עם נוצרי אשר טען כי בני דתו תמהים על כי היהודים עזבו את 'דרכי התשובה עזיבה מוחלטת'.¹⁵

the *Guide of the Perplexed*, c. 1250-1362', Ph.D. dissertation, The University of Chicago, 2014, Daniel J. Lasker, 'Jewish Knowledge of נגד הנצרות. ראו pp. 111–118 Christianity in the Twelfth and Thirteenth Centuries', in David Engel, Lawrence H. Schiffman, and Elliot R. Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History: Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Leiden 2012, pp. 104–105 על יהודה רומנו ראו מאמרים שונים מאת קטרינה ריגו, למשל 'Yehudah b. Mosheh Romano traduttore degli Scolastici latini', *Henoch* 17 (1995), pp. 141–170 Jean-Pierre Rothschild, 'Quelques philosophes juifs du Moyen Âge tardif, traducteurs ou lecteurs de saint Thomas d'Aquin', in Elias H. Füllenbach and Gianfranco Miletto (eds.), *Dominikaner und Juden: Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin 2015, pp. 25–64 הרומי ראו Giuseppe Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism*, Leiden 2009, pp. 39–59, והספרות המובאת שם. ההערכה מצד יהודים ליצירות ספרותיות (במשמעות מצומצמת של המילה) של הנוצרים הגיעה לבסוף לספרד (להלן, הערה 41). על מלומדים יהודים באיטליה לעומת עמיתיהם בדרום צרפת בעניין למדנות פילוסופית נוצרית ראו פרוידנטל, 'פילוסופיה' (לעיל, הערה 6), עמ' 36, הערה 24.

¹³ על מקורות נוספים הקשורים לזירה הדרום-צרפתית ראו לסקר, 'נצרות' (לעיל, הערה 9).
¹⁴ מובא אצל ר' אבא מאירי בן משה, מנחת קנאות, פרסבורג תקצ"ח, מכתב 39, עמ' 85. ראו יום טוב עסיס, 'גלות ספרד אשר בפרובנס': על מהפכה תרבותית ודתית ביהדות פרובנס במאות הי"ב והי"ג, היספניה יודאיקה, 7 (תש"ע), עמ' 38–35; Thomas F. Glick, "My Master, the Jew": Observations on Interfaith Scholarly Interaction in the Middle Ages', in Harvey Hames (ed.), *Jews, Muslims, and Christians in and around the Crown of Aragon: Essays in Honour of Professor Elena Lourie*, Leiden 2004, pp. 165–166. פרוידנטל ('פילוסופיה' [לעיל, הערה 6]), עמ' 36, הערה 24 ועמ' 64) מדגיש שתחום הרפואה חריג ביחסים ידידותיים בין מלומדים יהודים לנוצרים בפרובנס.

¹⁵ חבור התשובה, מהדורת אברהם סופר, ירושלים תשל"ו, עמ' 2. ראו Yaakov Elman, 'Meiri and the Non-Jew: A Comparative Investigation', in Elisheva Carlebach and Jacob J. Schacter (eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger* (Leiden, 2011), p. 275 הדעת נותנת שהביטוי 'דרכי התשובה' מכוון להיבטים התיאורטיים של התשובה, כלומר מאירי לא סבר שהיהודים נטשו את מידת התשובה בפועל, אלא שהוא מודה לבר-פלוגתא נוצרי על הזנחת העיון ההגותי ברעיון התשובה על שלל היבטיו. השוו עם התרגום האגלי אצל Gregg Stern, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, London 2009, p. 58 המפתח 'דרכי התשובה' מציגה את הנוצרי כאומר שהיהודים נטשו לחלוטין את מעשה התשובה (the practice of repentance – ההזגשה שלי). בעניין זה יש להזכיר גם את הקטגוריה הידועה שקבע המאירי: 'האומות הגדורות בדרכי הדתות'. על קטגוריה זו ראו במאמרו של אלמן ואצל משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 80–108.

"מול תרבות נוצרית" בתקופתו של ר' חסדאי קרשקש

נחזור עתה אל ספרד ואל ר' שלמה אלעמי, אשר כתב את 'אגרת המוסר' ב-1415. כאמור, אלעמי העלה על נס כמה וכמה מגמות בעולם הנוצרי דווקא בעיצומה של מציאות רבת אתגרים, אשר נוצרה לאחר ההרג והמרות הדת ההמוניות החל בפרעות קנ"א וכלה בוויכוח טורטוסה וסן מתיאו (1412–1414) ותוצאותיו.¹⁶ הללו הביאו לחורבן קהילות יהודיות רבות ולדילול מסיבי בשורות היהודים בשל יצירת תת-קבוצה חדשה בחברה הספרדית – הנוצרים החדשים' או הקונברסוס. ברור שאלעמי השתמש בדימוי של החברה הנוצרית לצורך פולמוס פנימי ולפיכך ייתכן שאין לראות בתיאוריו לחברה הנוצרית שיקוף אמין של המציאות. אכן, אליעזר גוטוירט הציג עמדה ספקנית ביותר על אמינות הערותיו של אלעמי בכל הנוגע להתנהגותם של יהודים בבית כנסת.¹⁷ אולם אף כי נכון הוא שמקובל להשתמש ב'אחר' ברטוריקה של הביקורת העצמית (ונוצרים בני ימי הביניים השתמשו באותה טקטיקה), הרי באותה מידה נכון ששימוש מעין זה לא יכול להיות תכסיס רטורי בלבד. מרק ספרסטיין כבר הדגיש כי ביקורת כזאת תקפה אך ורק אם קהל היעד שלה מוצא בה מידת-מה של אמת.¹⁸

יתרה מזו, ר' שלמה אלעמי לא היה המלומד היהודי היחיד בן ספרד במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה ובעשורים הראשונים של המאה החמש עשרה אשר מעיד על מודעות להישגים בעולם הנוצרי. עדויות לתופעה זו ניכרות בכתביו של בן זמנו המבוגר, ר' חסדאי קרשקש (רח"ק), כמו גם בכתביהם של כמה מקודמיו, כולל רבו של רח"ק, ר' ניסים בן ראובן גירונדי (ר"ן). ראשית יש לציין את הקרבה המסוימת בין תורת הפיזיקה שבה אחז ר' ניסים לתורתו של ויליאם מאוקם.¹⁹ שנית, יש לתת את הדעת לתובנה שהציגה אסתי אייזנמן ביחס לחיבור 'אהבה בתענוגים' מאת ר' משה בן יהודה, מלומד יהודי בן-זמנו של הר"ן, אשר כתב את ספרו בספרד לאחר שנת 1350. היא הראתה כי אף בספר זה ניכר חותם המפגש עם ידע סכולסטי.²⁰ הר"ן ור' משה בן יהודה נמנעו מלציין מקורות נוצריים

¹⁶ ניתן לפקפק אם השנים 1391–1414 הן תקופה בפני עצמה בהיסטוריה של יהדות ספרד (כפי שבער רואה אותן בספרו 'תולדות היהודים'), ואין כאן מקום להאריך.

¹⁷ 'Italy or Spain? The Theme of Jewish Eloquence in *Shevet Yehuda*', שפירא (עורכות), ספר יובל לדניאל קארפי: אשכול מחקרים בתולדות העם היהודי מוגש לדניאל קארפי במלאת לו שבעים שנה על ידי רעיו ותלמידיו, תל אביב תשנ"ו, עמ' 54.

¹⁸ Marc Saperstein, 'Christians and Jews – Some Positive Images', *Harvard Theological Review* 79 (1986), p. 237. לדוגמה נוצרית של אותה טקטיקה ראו, לשם המחשה, טקסט שכתב תלמידו של פיטר אבלאר, המעמת בין יחסם של היהודים ליחסם של הנוצרים לחינוך: Artur Landgraf (ed.), *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abelardi*, Notre Dame 1937, II, p. 434. זה צוטט בתוך Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 78.

¹⁹ זאב הרוי עמד על קווי הדמיון בין תפיסותיהם של שני המלומדים. ראו, למשל, Warren Zev Harvey, 'Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter', *The Frank Talmage Memorial Volume*, II, pp. 87–98. (לעיל, הערה 12).

²⁰ אסתי אייזנמן, 'הסכולסטיקה שאחרי תומאס אקווינאס ומשנתו של רבי משה בן יהודה'. ניתן לקרוא את המאמר באתר <http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/electures/Rambi1.htm>; הנ"ל, 'התווך והמקום הטבעי כהסברים לתנועה הטבעית בהגותו של ר' משה בן יהודה', תרביץ, עה (תשס"ט), עמ' 399–419; הנ"ל, מבוא למשה בן יהודה, ספר אהבה בתענוגים, חלק א, מאמרים א-ז, מהדורה בצירוף מבוא, ביאור והערות, ירושלים תשע"ד, עמ' 25–26; הנ"ל, 'כוחניות החומר הראשון בפילוסופיה היהודית: בנתיב המעבר בין הסכולסטיקה הנוצרית לבין ר' חסדאי קרשקש', שמואל ויגודה, אסתי אייזנמן, ארי אקרמן ואבירם רביצקי (עורכים), אדם לאדם: מחקרים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוגשים לפרופ' זאב הרוי על ידי תלמידיו במלאת לו שבעים, ירושלים תשע"ז, עמ' 311–326.

כלשהם. עם זאת ניתן להבחין כי החל מן הרבע השלישי של המאה הארבע עשרה פיתחו מלומדים יהודים בני ספרד עניין בספרות נוצרית בעלת אופי תיאולוגי-פילוסופי.

רח"ק, תלמיד מובהק של הר"ן, שכלל מגמה זו. נסכם בקצרה כמה מן הממצאים הבולטים אשר נתגלו או הוצגו על ידי החוקרים בנושא, ובראשם זאב הרוי. כידוע, רח"ק הכיר לעומק את עיקרי האמונה של התיאולוגיה הנוצרית, כפי שמגלה עיון בחיבורו 'ספר ביטול עיקרי הנוצרים'.²¹ הרוי צעד בנתיב שאליו כיוון שלמה פינס והוסיף על התמונה הכוללת בהראותו זיקה אמיצה בין התפיסות הפיזיקליות של רח"ק ובין העקרונות המדעיים שבהם דגלו הוגים נוצרים, בייחוד ניקול אורם (Nicole Oresme), מן ההוגים הסכולסטיים הבולטים בתקופתו. למשל, רח"ק ואורם דיברו שניהם על עולמות רבים והשיבו למי שטענו נגד זאת כי ריבוי עולמות יחייב ריבוי אלים. הרוי הראה נקודות מגע נוספות בין קרשקש לעולם הנוצרי בקטלוגיה אשר במסגרתו פעל. הוא כיוון בהקשר זה לנוצרים אשר למדו והורו בברצלונה ב'בית המדרש' (*studium generale*) הפרנציסקני בזמן שקרשקש היה שם רב ולקשרים בין רח"ק למשורר והסופר הקטלני ברנט מטגי (Metge).²² יש הרבה מה לומר בכל הנוגע לבני חוגו של רח"ק וזיקתם למקורות נוצריים, לדוגמה בעניין הדרשנות של ר' זרחיה הלוי סלדין, תלמיד מובהק של רח"ק.²³

בכל הנוגע לתקופתו של רח"ק יש לתת את הדעת לדובר בולט נוסף של יהדות ספרד, שחווה על בשרו את הפרעות שניחתו על ראש הקהילות בשנת 1391 ואת הקשיים שבאו בעטיין: ר' יצחק בן משה, הידוע בכינויו הקטלוגי פרופייט דוראן, ובשם העט – 'אפוד'. הוא הכיר היטב את כתביו של רח"ק, אף כי לא נמנה עם תלמידיו הישירים. סוגיית עיסוקו של דוראן בלימוד הנוצרי סבוכה למדי משום שמשנת 1391 וכנראה עד למותו לאחר כמה עשורים הוא חי כיהודי שנטבל בעל כורחו תחת השם החדש הנווראטוס די בונה פידה.²⁴ דוראן ידוע כמחברם של כתבי פולמוס אנטי-נוצריים, ובכללם

²¹ ראו את ההפניות לחיבורים נוצריים במהדורת דניאל י' לסקר: ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, בתרגומו של יוסף בן שם טוב, רמת-גן ובאר שבע תשס"ב. יש לשים לב להערותו של לסקר: 'בציון המקורות הנוצריים אין הכוונה לטעון שאכן שאל קרשקש את דבריו מאותם החיבורים דווקא' (עמ' 28).

²² לסיכום שקול של נושא זה ראו זאב הרוי, ר' חסדאי קרשקש, ירושלים תש"ע, עמ' 17, 63–67, 82–87. ולדיין מפורט יותר ראו Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam 1998. ביחס לקשרים שבין קרשקש למטגי הרי שהרוי מדגיש את אופיים האוראלי. ראו Bernat Metge and 'Hasdai Crescas – A Conversation', in Faith Wallis and Robert Wisnovsky (eds.), *Medieval Textual Cultures: Agents of Transmission, Translation and Transformation*, Berlin 2016, pp. 77–84. מאמרו היסודי של שלמה פינס בנושא הוא 'Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 1 (1967), pp. 1–101. להשיבותו של מאמר זה, למרות מגבלותיו, ראו Alexander Fidora, et al., 'Latin-into-Hebrew: Introducing a Neglected Chapter in European Cultural History', in Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, vol. 1: Studies, Leiden 2013, pp. 14–16. 'Latin Elements in Hasdai Crescas's Philosophy', in Haggai Ben-Shammai, Shaul Shaked, and Sarah Stroumsa (eds.), *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, Jerusalem 2013, pp. 106–115. על הזיקה המורכבת בין רח"ק לתומס, ראו לאחרונה א' אקרמן, 'רבי חסדאי קרשקש ותומס אקווינס על ריבוי עולמות', בתוך אדם לאדם (לעיל, הערה 20), עמ' 327–339.

²³ דרשות ר' זרחיה הלוי סלדין, ההדיר והוסיף מבוא והערות ארי אקרמן, באר-שבע תשע"ב, עמ' 71–72.

²⁴ ראו עליו לאחרונה Maud Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia 2015 (עמ' 28, לתאריך פטירתו בשנת 1433). במאמר שיופיע בקרוב יוסף הקר מוכיח שדוראן הגיע פעמיים לפחות לאיטליה וחזר בכל פעם לספרד, כלומר דוראן

'כלימת הגויים', שאותו הקדיש לרח"ק. חיבור זה מפגין שליטה מופלאה בברית החדשה ובכתבים נוצריים מאוחרים יותר.²⁵ בחיבורו הפולמוסי הנוסף, 'אל תהי כאבותיך', לגלג דוראן על האמונות הנוצריות כשהוא כביכול מעתיר עליהן דברי שבח. יש אירוניה באפשרות ששימושו המבריק בתכסיס אירוני זה שאב את השראתו דווקא מדגמים נוצריים שהיו מוכרים לו.²⁶

הרחק מעבר לגבולות אזור הפולמוס דוראן משקף את הכיוון החדש בעיסוק היהודי-ספרדי בתחום הידע הנוצרי שאחריו החילונו לעקוב. זמן לא רב לאחר טבילתו חיבר דוראן איגרת תנחומים עקב מותו של דון אברהם יצחק הלוי, ובה מוטיבים מן הספרות הנוצרית הקלאסית.²⁷ אירין זוויפ (Irene Zwiép) איתרה מניעים נוצריים בתיאוריה של השפה שהציג דוראן בחיבורו בתחום הדקדוק – 'מעשה אפוד', וכן בדיון שהוא הקדיש שם לאמנות הזיכרון.²⁸ וסיליוס סירוס (Vasileios Syros) דן בדגש שהעניק דוראן בניתוחו של סיפור מרד אבשלום ב'מעשה אפוד' ליכולתו של היועץ הטוב לנסיד להציע את האמצעים הנכונים להשגת מטרה כלשהי בלא התחשבות בשיקולים מוסריים וקבע כי תפיסה זו נובעת מהשפעת הרעיונות שהציג ניקולאס אורם, שר שימש יועץ למלך צרפת שארל החמישי.²⁹ עתה נעיין בפסקה שבה עסקו בעבר אליעזר גוטוירט ואחרים. היא מופיעה בהקדמת 'מעשה אפוד', ובה פרופייט דוראן מציג חזון של רוחניות יהודית ולפיו עיסוק במקרא הוא הדבר החשוב ביותר. הוא סבר כי ראוי להלל כל עיסוק שהוא בכתבי הקודש ומעמיד מעל לכול את העיון האינטלקטואלי במקרא.³⁰ ברצותו לחזק השקפה זו דוראן מקונן על מה שנראה לו כהזנחה יהודית של המקרא ושל תפילה המבוססת על המקרא. בעשותו כן נסמך על 'חכם גדול לרומיים' אשר בשמו לא נקב. הוא ציין כי חלומו של הלה גרם לו לנטוש את כתבי הפילוסופיה ולדבוק בשלמות בכתבי הקודש לבדם. כפי שציין גוטוירט, המקור הנרמז כאן הוא איגרתו של הירונימוס לאוסטוכיוס, הידועה כ'חלומו של הירונימוס'.³¹

בחר שלא לשוב ליהדותו ולא לחיות כיהודי בגלוי באיטליה. ראו 'פרופייט דוראן באיטליה וגורל הספרים העבריים אחרי מאורעות קנ"א (1391)', שיופיע בספר יובל לכבוד פרופ' יוסף קפלן. אני מודה לפרופ' הקר שהואיל בטובו לשלוח לי עותק של המאמר טרם פרסומו.

²⁵ כתבי פולמוס לפרופייט דוראן: כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך, מבוא ועריכה אפרים תלמג', ירושלים תשמ"א. ביקורתו ההיסטורית של דוראן על הנצרות, אשר משקפת את היקפה הרחב של בקיאותו במקורות נוצריים, נדונה בספרו של בן-שלום (מול תרבות נוצרית [לעיל, הערה 3]), עמ' 41–43; 150–157 וגם בספרה של קוזודוי (אמונתו בסתר [לעיל, הערה 24]), עמ' 129–142. ראו גם Eric Lawee, 'The Secrets of the Eford', *Jewish Review of Books*, 7 (2016), pp. 17–18.

²⁶ קוזודוי, אמונתו בסתר (לעיל, הערה 24), עמ' 124–128.

²⁷ Eleazar Gutwirth, 'Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition', *Medievalia et Humanistica*, New Series, 27 (2000), pp. 89–90; Arturo Prats, 'A Letter of Consolation by Solomon Bonafed (Fifteenth Century)', *Comparative Literature Studies*, 45 (2008), pp. 186, 192–193.

²⁸ ראו למשל מאמרה של זוויפ: 'Jewish Scholarship and Christian Tradition in Late-Medieval Catalonia: Profiat Duran on the Art of Memory', in Nicholas de Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, New York 2001, pp. 224–239.

²⁹ Vasileios Syros, 'Absalom's Revolt and Value-Neutral Advice in Profiat Duran', *History of Political Thought*, 30 (2009), pp. 60–74.

³⁰ Frank Talmage, 'Keep Your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality', in Clemens Thoma and Michael Wyschogrod (eds.), *Understanding Scripture: Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, New York 1987, pp. 159–163; קוזודוי, אמונתו בסתר (לעיל, הערה 24), עמ' 161–199.

³¹ מעשה אפוד, וינה תרכ"ה, עמ' 14. ראו Eleazar Gutwirth, 'Actitudes judias hacia los cristianos en la España del siglo XV: ideario de los traductores del Latin', *Actas del II Congreso Internacional*

יש להקשות ולשאול מדוע בעת שפרופייט דוראן נסמך על הירונימוס הוא חש כי עליו לכנותו 'חכם רומי'; מדוע לא הזכיר הר"ן את וילאם מאוקם ועל שום מה לא ציין רח"ק את שמו של ניקול אורם, אם אכן קרא בכתביו ושאל מרעיונותיו? תשובה מסורתית תניח כי הסיבה היא שימוש במוסכמה ספרותית. ניתן להוסיף, כפי שציין זאב הרוי, שרח"ק אף נמנע מאזכור שמם של מחברים יהודים בני זמנו.³² עם זאת אין ספק כי השמטות מעין אלה אינן רק עניין של סגנון. דניאל לסקר הציע כי בעניין זה יש משקל לעיונות לחברה הנוצרית בתקופה של סכסוך כביר בין הדתות.³³ באופן כללי נוכל לומר כי הימנעות מהבאת דברים בשם אומרם כגון זה משקפת עכבות כלשהן ונובעות מן המרחק בין החברות השונות. זמן לא רב לאחר תום פעילותם הספרותית של רח"ק ושל פרופייט דוראן ניתן לאתר שינויים רבי משמעות במקורות יהודיים, בייחוד באלה שנכתבו במחצית השנייה של המאה החמש עשרה – לפני גירוש ספרד ואחריו. מלומדים יהודים רבים בני ספרד בתקופה זו ציטטו בלי כל עכבות ממקורות נוצריים, לעתים קרובות בציון מפורש של מחבריהם.³⁴ עתה נעיין בכמה מן התחומים שבהם השתקפו שינויים אלה.

'ואם תפקח עיניך תקנא בהם': התנהגות דתית ומוסרית

מלומדים יהודים אחדים שפעלו בשלהי ימי הביניים בספרד שיבחו מנהגים חברתיים-דתיים נוצריים שונים כפי שעשה ר' שלמה אלעמי. באחד מן החיבורים העבריים הקדומים המוכרים לנו העוסקים (בין השאר) במלאכת הדרשנות, ר' יוסף אבן שם טוב קובע כי ב'אומות אחרות לפי מה שראיתי מענייניהם' (כוונתו כמובן לנוצרים) 'איש ידרוש נגד המלך והשרים ויגלה פשעם לעיני השמש'. הוא קבל על שבעם ישראל 'אין איש אשר ירים את יד לשונו נגד איש, כ"ש [כל שכן] אם יהיה לו עושר'. כמו כן הדרשן ר' יוסף יעבץ כתב בסוף המאה החמש עשרה את הפסקה המרשימה הבאה: 'ואם תפקח עיניך תקנא בהם [הנוצרים] כי תראה אותם מקיימים המצוות השכליות עשות משפט ואהבת חסד יותר ממנו בעוונותינו'. כמו אלעמי ובלשון דומה לזו של ר' יוסף אבן שם טוב, גם ר' יוסף יעבץ התלונן כי אותם אנשים אשר התוכחה מכוונת אליהם מגיבים על ידי הטחת חצי ביקורת כלפי מי שמבטא אותה: 'אתה האיש המוכיח את העם איך עשית התועבה הזאת?'.³⁵

Encuentro de las Tres Culturas, Toledo 1985, pp. 191–192; בן-שלום, מול תרבות נוצרית (לעיל, הערה 3), עמ' 229–230. דוראן מזכיר את הירונימוס במפורש בפרק הסיום של 'כלימת הגויים' (המוקדש לשיבושי גרונים). ראו כתבי פולמוס (לעיל, הערה 25), עמ' 64–66.

³² הרוי, ר' חסדאי קרשקש (לעיל, הערה 22), עמ' 63. לטענה על 'מוסכמה ספרותית' בעניין זה ראו פינס, 'סכולסטיקה' (לעיל, הערה 22), עמ' 2, 51. טענתו של פינס נראית מוצדקת ביחס לספרד (השוו פרודנטל, 'ערב ואדום' [לעיל, הערה 6], עמ' 152 הערה 51).

³³ 'The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy', p. 179 (בתוך *Iberia and Beyond*), לעיל, הערה 8).

³⁴ ר' יצחק אברבנאל הוא דוגמה בולטת ביותר למאפיין זה. ראו Eric Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Disent, and Dialogue*, Albany 2001, pp. 199–200. בין ההוגים הספרדים הנוספים מדור הגירוש שהיו מעורים היטב בספרות הסכולסטית ראויים לציון מיוחד ר' אברהם שלום ור' אברהם ביבאג'. לשלום ראו Resianne Fontaine, 'Abraham Shalom's Hebrew Translation of a Latin Treatise on Meteorology', in Alexander Fidora, Harvey J. Hames, Yossef Schwartz (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, vol. 2: Texts in Contexts, Leiden 2013, pp. 85–100. לביבאג' ראו Mauro Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: a History and Source Book*, Dordrecht 2006, pp. 33–108.

³⁵ דברי ר' יוסף אבן שם טוב לקוחים מתוך חיבורו עין הקורא: כ"י ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים, 10759 (לשעבר לונדון - מונטיפיורי 61) [ס' 4580 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים], דף 24ב. הפסקה מובאת (בתרגום לאנגלית) אצל

כדי להעריך את החידוש הטמון בביטויים אלה חשוב לזכור כי מחברים יהודים קודמים נהגו לטעון כי 'ישראל אמיתי' (*verus Israel*) מזוהה על ידי מעשיו. הם השתמשו לא רק בכלים פרשניים או תיאולוגיים אלא אף בביקורת חברתית כדי להציג את היסודות הדתיים הפגומים שעליהם מושתתת החברה הנוצרית. הדוגמה המפורסמת ביותר מופיעה ב'ספר הברית', שחיבר המדקדק ופרשן המקרא ר' יוסף קמחי בדרום צרפת בשלהי המאה השנים עשרה. ר' יוסף קמחי ציין את הניגוד בין אכזריות וגסות ומעשי שוד וכדומה הרווחים בחברה הנוצרית ובין צניעות, חמלה וכיוצא באלה – המידות המאפיינות את החברה היהודית.³⁶ שלא כר' יוסף קמחי שלושת מבקרי ההתנהגות היהודית בבית הכנסת בני המאה החמש עשרה הסבו את תשומת הלב למה שהציגו כמעלות האופייניות לחברה הנוצרית בספרד. גם אם שניים מהם (ר' שלמה אלעמי ור' יוסף יעבץ) היו אנשי מוסר שכתבו ביקורות רטרופסקטיביות על יהדות ספרד אחרי פרעות קנ"א (אלעמי) ואחרי גירוש ספרד (יעבץ), הרי הלהט שבו ביטאו דברי שבח על החברה הנוצרית מפתיע כאשר מעמידים כנגדו את מטה הגידופים שהפנה ר' יוסף קמחי כלפי חברה זו. והדבר נכון שבעתים לר' יוסף אבן שם טוב, המשיח בעיקר לפי תומו בספר שאינו מיועד למטרת פולמוס פנים-יהודי. מכל מקום אנו נתקלים בהבחנה בין הדת שבה מחזיקים הנוצרים ובין תהליכים המתרחשים בעולם הנוצרי. להבחנה זו נשוב לקראת סוף דברינו.

'שמעו אמריהם כי נעמו': פרשנות ודרשנות

יהודים בספרד במאה החמש עשרה התרשמו לא רק מהתנהגות הנוצרים בעת הדרשות (אשר מקשיבים לנותן הדרשה 'כאילמים', כפי תיאורו של ר' שלמה אלעמי) אלא גם מן הדרשות עצמן. בספרו הדרשני-פרשני 'עקדת יצחק' הסביר ר' יצחק עראמה שדרכי קודמיו בדרשנות ובפרשנות המקרא אינן משביעות את רצון חברי קהילתו ('עם ה' אלה אשר התגוררתי אתם, בתורת ה' חפצם ותאותם, ולשמוע דבריה עם פירושה ומדרשה שמו תשוקתם') מפני ש'עמנו זה עם בינות הוא ובתוך עם עמקי שפה ואנשי לשון הוא יושב... בין אומת אדום העדינה'. הוא הוסיף כי עוד בעבר נשמעו קריאות לבוא ולשמוע 'מיטב דבריהם' של הדרשנים הנוצרים, ולכן יהודים 'שמעו אמריהם כי נעמו' ולכן 'נתאו... להרים דגל' כמו הנוצרים. ר' יצחק עראמה ביקש אפוא למצוא דרכים להעניק לשומעיו דרשות ופרשנות על פי 'דת ונמוס' הטמונות בטקסט המקראי ש'אליו גוים ידרשו בסבר פנים נעימות, ובשום מדה טובה ב"ג מדות התורה נדרשת, מקל וחומר ומגזירה שוה'. הוא דיווח שהרגשתם של היהודים בסביבתו היא שהמפרשים היהודים 'לא באו בזה הסגנון אשר הכל יכספיהו כי שמו מגמתם לפרש דקדוק המלות ופשטי הספורים והמצות ולא פנו למלאת חסרונינו ולנשוא פני תורתנו לעיני בני עמנו'.³⁷

Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven 1989, p. 392. לדברי יעבץ ראו: ר' יוסף יעבץ, ספר חסדי ה', קושטא רצ"ג (דפוס צילום ירושלים תרצ"ד), עמ' 36-37. על עמדותיו הדתיות של ר' יוסף יעבץ באופן כללי ראו גדליהו נגאל, 'דעותיו של ר' יוסף יעבץ על פילוסופיה ומתפלספים, תורה ומצוות', אשל באר-שבע, א (תשל"ו), עמ' 258-287. והשוו ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב, דרשות התורה (ונציה ש"ז), ס ע"ב (וגם כן לרשעים אין ראוי להוכיחם כמ"ש יוסר לץ... השכר שיוצא מהם הוא שלוקח מהם חרפה וקלון ואומר' לו קשוט עצמך ואחר כך קשט את אחרים').

³⁶ ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הנצרות, ההדיר, הוסיף מבוא והערות, אפרים תלמג', ירושלים תשל"ד, עמ' 25-28. ראו הערתה של בת-שבע אלברט, הקובעת כי קמחי 'renforce l'argumentation théologique traditionnelle du judaïsme par une description de l'efficacité supérieure du judaïsme comme système éthique' (Bat-sheva Albert, 'L'image du chrétien dans les sources juives du Languedoc [XIIe-XIVe siècle]', *Les juifs à Montpellier et dans le Languedoc à travers l'histoire du Moyen Âge à nos jours*, sous la direction de Carol Iancu, Paris 1988, p. 119).

³⁷ ספר עקדת יצחק... וחזות קשה, מהדורת ח"י פאללאק, פרסבורג תר"ט, הקדמה. ראו Bernard Septimus, 'Yitzhaq Arama and Aristotle's Ethics', יום טוב עסיס ויוסף קפלן (עורכים), דור גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 4-7 (חלק האנגלי). על פי עדות נוספת, טוען רם בן שלום (מול תרבות נוצרית [לעיל, הערה 3]), עמ' 3.

כדאי להוסיף כמה הערות על דברי עראמה שלעיל (אשר לדעת מרק ספרסטיין הם 'עדות מרשימה לתחרות תרבותית במובן הטוב של המילה').³⁸

א. בספרד בסוף ימי הביניים רבנים ומשכילים לא היו היהודים היחידים אשר שיבחו תופעות שונות בעולם הנוצרי. בדברי ר' יצחק עראמה ניתן פתחון פה לקולם של יהודים בני המעמד הבינוני המשקפים מגמה זו.

ב. ר' יצחק עראמה לא היה יוצא דופן כשטרם הגירוש הדגיש את היסוד החסר במסורת פרשנות המקרא היהודית כשהוא שואב עידוד לכך מן המודעות היהודית להתפתחויות נוצריות בתחום זה. גם ר' יצחק אברבנאל, מן המלומדים הבולטים מבין מגורשי ספרד, הטיח ביקורת כלפי כותבי פירושים שעסקו רק ב'דקדוק המלות ושטחיות הפשט' ובראשם ר' אברהם אבן עזרא, שבו ראה אברבנאל אב טיפוס לדרך הפרשנות השגויה הזאת.³⁹ לדעת פרשנים אנדלוסיים, עיקר תפקידו של הפרשן היה לכתוב הסברים למקרא על פי דקדוק המילים והקשר הפסוק בהתאמתם ל'שכל'.⁴⁰ לא כן אישים כר' יצחק אברבנאל ור' יצחק עראמה, שסברו שתפיסת התפקיד הפרשני באופן זה מצומצמת ושטחית. הם שאפו להרחיב את תפיסת תחום הפרשנות (במידה ניכרת על פי דוגמת רמב"ן בפירושו לתורה) כדי שיכלול גם ענייני

212, הערה 17) שאין מדובר בהכרח בנוכחות היהודים בדרשות כפויית. על 'דת ונמוס' ראו בפירושו של ר' יוסף אבן שם טוב לספר המידות, שבו הוא קובע בהקדמתו כי 'לנוצרים' ישנם 'פירושים נפלאים' על ספרו של אריסטו, 'כי רם ונשא הוא ביניהם וחכמה מפוארה היא זאת עד למאד בעיניהם' (ראו מהדורתו של חיים נריה: Chaim M. Neria, "It Cannot Be Valued with the Gold of Ophir" (Job 28:16): Rabbi Joseph b. Shem-Tob's Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, Sources and Analysis', Ph.D. dissertation, The University of Chicago, 2015, p. 574; השו"ו נוסח שונה מעט של המובאה הנמסר בכ"י לונדון, דוד סופר, כ"י 61 [לפנים כ"י לונדון, בית דין, 46] [ס' 4715 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים], דף 1 ע"ב. וראו Marc Saperstein, 'Sermons as Evidence for the Popularization of Philosophy in Fifteenth-Century Spain', "Your Voice Like a Ram's Horn": Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching, Cincinnati 1996, pp. 75–87. קודם לכן במאה החמש עשרה, הודה ללא היסוס אחד ממנהיגי הבולטים של יהדות פרובנס, ר' יצחק נתן מארל, כי המטיף הדומיניקני וינסנטי פרו, אשר היה אחראי לפרעות ביהודים בספרד בזמן ויכוח טורטוסה, היה 'דורש מצויין... ומפליא לדבר צחות'. ראו רם בן-שלום, 'ויכוח טורטוסה, וינסנטי פרו ובעיית האנוסים על פי עדותו של יצחק נתן', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 35–36.

³⁸ 'Medieval Jewish Preaching and Christian Homiletics', in Alexander Deeg, Walter Homolka, and Heinz-Günther Schöttler (eds.), *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin 2007, p. 76. במקום אחר ספרשטיין מפנה את תשומת-הלב לשימוש של עראמה ב'שיטת הספקות', אליה מתייחס עראמה עצמו בהקדמתו ל'עקדת יצחק'. למרות ששיטה זו, כפי שהיא יושמה על-ידי פרשנים יהודים, מיוחסת לרוב להגות הנוצרית, ספרשטיין לא הצליח לאתר דגם מקביל מהפרשנות או הדרשנות הנוצרית אשר הייתה עשויה לשמש מקור להשראה עבור הוגים יהודים כעראמה. ראו 'The Method of Doubts: Problematizing of the Bible in Late Medieval Jewish Exegesis', in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Interpretation in Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999, pp. 135–136, 140–143.

³⁹ ר' יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' 13. בהקשר הנוכחי ראוי לציין כי קרוב לוודאי שאברבנאל השתמש כאן במקבילה עברית למונח פרשני השאוב ממסורת הפרשנות הנוצרית (שטחיות הפשט *iuxta superficiem littere* = *Jewish Biblical Scholarship*), in Magne Sæbo (ed.), in co-operation with Michael Fishbane and Jean Louis Ska, *Hebrew Bible / Old Testament*, vol. II: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen 2008, p. 198 n. 24.

⁴⁰ לניתוח ניסוחו של ר' אברהם אבן עזרא ראו אוריאל סימון, און מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת-גן תשע"ג, עמ' 13–30.

תיאולוגיה, מוסר ורוחניות. ככל הנראה גישה פרשנית זו קיבלה דחיפה ועידוד ניכרים עקב המודעות להתפתחויות נוצריות בתחום זה.

ג. הערותיו של ר' יצחק עראמה מעידות כיצד ראו יהודים מן השורה והוא עצמו את יכולתם של הנוצרים להשתמש בדיבור באופן מעצים, כלומר ברטוריקה. רכישת מיומנות רטורית עמדה זה מכבר במוקד החינוך בעולם הלטיני אולם זכתה לטיפוח מועט למדי בקרב היהודים בימי הביניים. פירוש על מגילת אסתר פרי עטו של ר' אברהם סבע, אשר נמנה עם מגורשי ספרד, מציג את אחת מן הדרכים שבהן מקובל היה לתפוס את המומחיות הנוצרית בתורת הנאום. יש בדבריו הכרה בעצמת הכוח הרטורי בד בבד עם הוקעת תוצאותיו ההרסניות. כידוע, אדום שימש סמל לנצרות עבור היהודים בימי הביניים. לכן בדבריו של ר' אברהם סבע המלך אחשוורוש מזוהה עם בני ישמעאל אשר אינם מיומנים בדיבור, ואילו המן, מבני אדום, נתפס כמי שידע כיצד לנסח טענות באופן משכנע, אף כי לרעתם של היהודים.⁴¹ בעניין יכולתם של 'חכמי אדום' להשתמש בכח רטורי ר' יצחק אברבנאל הציג גישה דומה. הוא הבחין בין מוסלמים לנוצרים על פי שני סוגי הרדיפות השונים אשר השיתו הללו על היהודים. אם המוסלמים 'כריחו דתם לא מויכוח שלא יחפצו בטענות', הרי הנוצרים משתמשים ב'ויכוחים וטענות והיקשים עיוניים, וזה ענין חכמי אדום שנתסדו בחכמת הדיבור'.⁴² בכתבו שורות אלה בוודאי עלו בדעתו של אברבנאל הנאומים שנשא הדובר הראשי בשם הנצרות בוויכוח טורטוסה, הירונימוס זה סנטה פה. כחמש שנים לאחר הגירוש, כאשר פירש את מאמרי חז"ל בענייני משיח ב'ישועות משיחו', כינה ר' יצחק אברבנאל את הירונימוס 'המופקר הגדול... ראש הפוקרים'. הוא גם דיבר על נוצרים אשר 'עם ישראל יתוכחו... לפני הקיסרים והאפיפיורים בערכאות שלהם... וידברו באלהים ובמשה דברים רעים... ויבקשו לשלוח יד בטענ[ו]ת הלציות והטעיות'. בעניין זה ביטא אברבנאל את תחושתו העזה כי ניסיונם של מגני היהדות להתמודד ביעילות עם המתקפה הרטורית הנוצרית נחל כישלון.⁴³

⁴¹ ר' אברהם סבע, ספר אשכול הכופר על מגלת אסתר, דראהאביטש תרס"ד (דפוס צילום ירושלים תשמ"א), עמ' 65: 'כבר כתבתי למעלה שאחשוורש אע"פ שהיה רשע אין רשעתו כרשעת המן... אבל רשעתו היא בהיותו פתי מאמין לכל דבר... עד שמצד זה היה מסכים על הדברים הבלתי צודקים כעל הצודקים... וכל זה לפי שהיה אחשוורש מפרס ומדי שהיו ישמעאלים בלי חכמה ומדע ובלי עצה ובלי דבור ובלי לשון... והמן הרשע היה להיפך שהיה רשע ערום ממשפחת אדום בעלי חכמה ומדע... לפי שכל זה בא להם מעשו הרשע שהיה חכם ערום ויודע לרמות'. ראו Barry Walfish, *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages*, Albany 1993, p. 136. יש כתבים יהודים מספרד בשלהי ימי הביניים אשר הפגינו יחס חיובי להישגיהם של הנוצרים ברטוריקה או בספרות בלי הדגשה של כל תוצאה הרסנית. בחינת הכתבים מתקופה זו מעידה על מפגש רחב של יהודי ספרד עם התרבות הנוצרית הן בתחום הספרות והן בתחום הפילוסופיה, בראש ובראשונה אלו שנכתבו בספרדית. ב' ספטימוס כותב על 'the breadth of Hispano-Jewish engagement with Christian culture, both literary and philosophical' ראו Bernard Septimus, 'A Medieval Judeo-Spanish Poem on Faith and Works and Its Intellectual Roots', בתוך *New Perspectives* (לעיל, הערה 15), עמ' 227–239 (המובאה מופיעה בעמ' 228). על היכרות היהודים עם חיבורים נוצריים שנכתבו בספרדית ראו עכשיו בהרחבה David A. Wacks, *Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production Before and After 1492*, Bloomington 2015, pp. 97–150. ג'יימס נובואה בחן את הספרות הפילוסופית היהודית בספרד אשר נכתבה בספרדית לפני הגירוש ואחריו, והערכתו היא שיש בה כדי ללמד על היכרות מקיפה עם סוגות שונות מן העולם הספרדי הנוצרי ואף על עיסוק בתכנים זהים. ראו James W. Nelson Novoa, 'The Peninsula Hither and Thither: Philosophical Texts in Vernacular Languages by Sephardic Jews before and after the Expulsion', *Hispania Judaica Bulletin*, 8 (2011), pp. 150, 165.

⁴² ר' יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים, ירושלים תשל"ט, עמ' רנו (פירוש ליש' נד 17).
⁴³ ר' יצחק אברבנאל, ישועות משיחו, קעניגסברג תרכ"א, דף ד ע"ב–דף ה ע"א. ראו לוי, גישתו של אברבנאל (לעיל, הערה 34), עמ' 131–133.

'ראש הפילוסופיה, בשתופה עם אלהותם': תיאולוגיה ומדע

בהערה נוספת המופיעה בהקדמת ר' יצחק עראמה ל'עקדת יצחק' נאמר כי החכמים ('כהנים') הנוצרים עומדים 'לראש הפילוסופיה בשתופה עם אלהותם'. נראה כי כוונתו לומר שהתיאולוגים הנוצרים משלבים בין דתם ובין הנתונים המדעיים והפילוסופיים. הערה זו מפנה את תשומת הלב לתחום נוסף שבו בשלהי ימי הביניים מתחו הוגי-דעות יהודים בספרד ביקורת על התפתחויות בעולם היהודי שראו באור שלילי. כנגדן הבלטו דוגמאות חיוביות מהעולם הנוצרי. הרקע לדברים אלה הוא הוויכוח על לימוד הפילוסופיה אשר המשיך להתנהל בין הוגי-דעות יהודים בסוף ימי הביניים. במאה החמש עשרה נמצאו כמה שכלתנים שמרנים אשר העדיפו את יחסם של הוגים נוצרים למסורת הפילוסופית על פני תגובת המשכילים היהודים.

ר' יצחק עראמה הרחיב את דיונו בנושא בספרו 'חזות קשה', שבו הדגיש כי הפילוסופים היהודים לא נהגו כעמיתיהם בעולם הנוצרי אשר 'הודו בפילוסופיה ובחרו דרכיה ומופתיה... אך בכל מה שתנגד שום דבר מדתם משורש ועד ענף יאמרו שהוא חסרון בחוקה [של הפילוסופיה] וקיצר ידה מהשיג הדברים... אשר עליהם באה הנבואה'.⁴⁴ אמנם ר' יצחק עראמה טען כי גם התיאולוגים המוסלמים נהגו כך ולכן אפשר לחשוב שהוא השתמש בטופוס מסוים לשם פולמוס פנימי נגד הפילוסופים היהודים, פולמוס שאין לו בהכרח קשר עם המציאות, אולם הוגה זה מדגיש כי כך נהגו החכמים הנוצרים במיוחד ('ובייחוד הנוצרים שהעמידו דבריהם ומופתיהם לבטל דברי הפילוסופים לגמרי'). מכאן שלדעתו מדובר בתופעה ריאליטת בחברה הנוצרית הראויה לשבח ולא במבנה תיאורטי אשר השתמש בו רק לשם הצלפה נגד הפילוסופים היהודים, שלדעתו לא השכילו להשיג את האיוון העדין שבין ההתגלות מזה להשגות השכל האנושי מזה, כפי שהשכילו לעשות מקביליהם הנוצרים.⁴⁵ מילותיו של ר' יצחק עראמה מזכירות את תוכחת ר' שלמה אלעמי בתחילת המאה החמש עשרה:

⁴⁴ ראו חזות קשה, בתוך עקידת יצחק (לעיל, הערה 37), השער השביעי והשער השמיני. חכם יהודי בן איטליה, ר' דוד בן יהודה מסיר ליאון, כתב בשליש הראשון של המאה השש עשרה באופן דומה, אלא שהוסיף דברי ביקורת על דת הנצרות: 'חכמי שאר הדתות מפארים דתם ומכוונים אותה עם המושכל עם יכלתם כאשר יודע טעמה פלפול וחדודם חכמי הנוצרים בחכמת אלהותם אשר האריכו למעניתם להקים פנות דתם עם היות כל שרשם שרש פורה רוש ולענה' (ראו אלי גורפינקל, 'עין הקורא: פירושי "מורה הנבוכים" לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון', חלק ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"א, עמ' 43). על-פי הערכה אחת: 'Though quantitatively the reliance of Jewish scholars on scholastic philosophy [in Spain] was relatively small ... the impact of scholasticism was very significant. It accounted for the emergence of a new synthesis of reason and faith which differed from the strict intellectualism of Maimonides'. ראו Hava-Tirosh-Rothchild, 'Jewish Philosophy on the Eve of Modernity', in Daniel H. Frank, Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London 1997, p. 505.

⁴⁵ חשוב להדגיש שהיו דעות אחרות בנושא בדור גירוש ספרד. ראו דברי ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב בפירושו לפתיחת מורה הנבוכים (מהדורת ורשה תרל"ב, דף ד ע"א). שם טוב מבקר את היחס של ה'גויים' לחוכמות וטוען שהם 'קראו לחכמות ערמומיות', כלומר הנוצרים מכחישים את מה ש'בא בחכמות' וחושבים ש'הוא מעשה תעתועים'. יחסו הביקורתי לנצרות מתבטא אף בקביעתו שהמומרים היהודים עזבו דבר 'אשר היה בתכלית המעל[ה] והשלימו[ת]' למען 'הבל וריק' (דרשות, לעיל, הערה 35, סא ע"א-ע"ב), וכי 'יסודי תורתם' של הנוצרים 'היא מקובלת לא מושכלת כלל' (מאזני העיון, כ"י ניו-יורק, ביהמ"ד לרבנים 2341 [ס' 28594 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים], דף 380א). ליחסו של שם טוב לנצרות ראו לאחרונה דורון פורטי, "'היודע זה הספר... מובטח שהוא בן העולם הבא": ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב ופירושו למורה הנבוכים לרמב"ם', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ז, עמ' 46-47. בכל זאת, פורטי מבחין (עמ' 47) בין "גישתו הנוקבת והנחרצת" של ר' שם טוב כלפי הנצרות ובין "הערכתו החיובית" ביחס להגות הנוצרית.

ר'ע ומר מזה בדור הלזה הנבזה נמצאו בעמי רשעים שועלים מחבלים כרם בתורה... ויהי כקרא יהודי שלש דלתות או ארבע בספרי היונים יקרעה בתער לשונו עד תום כל המגילה (השוו יר' לז 23; תה' נב 4)... הפך ההגרים והאדומים המחזיקים בחוקי דתם החלושה באסמכתות חלושות והיקשים מזויפים.⁴⁶ הן גם מזכירות את דבריהם של אישים נוספים בזמנו של עראמה אשר חלקו עמו את תפיסתו הרוחנית. דוגמה לכך נמצאת בדברי ר' יצחק אברבנאל, אשר קבע כי 'לא תשוער חכמת חכמי' של הנצרות. עם זאת שאל: האם יש אחד מהם ש'יספק בחידוש העולם או בדבר מהנפלאות?' הוא ממשיך: 'ראו דבריהם [של חכמי הנוצרים] במהות הנפש ובהשארותה ובנבואה ובמופתים, היש בהם פוצה פה ומצפצף נגד פשוטי התורה עם כל הפלגת הקירותיהם בחכמות?' לא כן הוגי-דעות שכלתנים יהודים מהמאות הקודמות, אשר 'דברו אשר לא כדת... בחידוש העולם בהשגחת האלוה וידיעתו'. ר' יוסף יעבץ ביטא תחושות אלה בספרו 'אור החיים', שבו חזר כמעט במדויק על מילותיו של אברבנאל.⁴⁷

טענה דומה נשמעה מפי שני מתרגמים יהודים בני ספרד לכתבי הסכולסטיקנים אשר פעלו בזמנו של ר' יצחק אברבנאל. הנה דברי ר' עלי חביליו מתוך הקדמתו לתרגום 'השאלות על הפיזיקה של ורסוריוס' (Johannes Versor / Jean Letourneur – מחשובי חסידי תומס אקווינאס בשלהי ימי הביניים), הגורס כי קריאת ההוגים היהודים בספרי 'אריסטו והנמשכים אחריו' גרמה להם 'ביטול וכפירה למה שנשרש בתורה האלהית'. הוא טען כי בניגוד לכך 'חכמי הנוצרים בעיונם בנמצאות הטיבו החקירה לאמת השרשים ההם בטענות אמיתיות' ולבטל דעות אשר סתרו שורשים אלה. בין חכמי הנוצרים הוא גמר את ההלל במיוחד על 'החכם המעולה טומאש די אקינ' אשר 'החזיק באמונת כל הכתוב בתורתנו'.⁴⁸ ר' אברהם אבן נחמיאש, מתרגם נוסף של ספרי תומס אשר פעל ערב הגירוש ממש, הביע פליאה שהנוצרים אשר 'אין אור תורה במושבותם' נשמרו מ'עלות ולהרוס הר תורתם', ואילו התיאולוגים היהודים לא השכילו לנהוג באורח דומה.⁴⁹ ראוי לציין כי דברי השבח של ר' אברהם אבן

⁴⁶ אגרת מוסר (לעיל, הערה 1), עמ' 43.

⁴⁷ ר' יצחק אברבנאל, פירושים על נביאים ראשונים (לעיל, הערה 39), עמ' 53. לדברי יעבץ ראו אור החיים (לובלין תרע"ב), עמ' 96. לדברי בן ששון עולה כי ר' יצחק אברבנאל שאל את הרעיון מר' יוסף יעבץ ('דור גולי ספרד', לעיל, הערה 3, עמ' 461, הערה 12 [ההערה נוגעת לעמ' 222, שם]), אבל פירוש אברבנאל לספר יהושע נכתב קרוב לעשור לפני הגירוש, ואילו ר' יוסף יעבץ כתב לאחר הגירוש, ואם כן אין ספק שר' יוסף יעבץ הוא שהושפע מאברבנאל ולא להפך.

⁴⁸ לדברי חביליו בהקדמה לתרגומו ראו כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי, Or. 6365, דף 2ב (ס' 6543 במכון לתצלומי כתבי יד עבריים). הציטוטים המובאים כאן מופיעים בספר G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew & Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 vols., London 1965, vol. III, pp. 184–185. על חביליו ראו זונטה, סכולסטיקה עברית (לעיל, הערה 34), עמ' 165–208. לאחרונה הבחין זונטה במאמר מאלף בין "סכולסטיקה עברית" ל"סכולסטיקה יהודית". ראו "The Aragonese Circle of 'Jewish Scholastics' and Its Possible Relationship to Local Christian Scholarship: An Overview of Historical Data and Some General Questions", in Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, vol. 1 (לעיל, הערה 22), עמ' 295–308 (296): "it seems preferable to speak of Jewish scholasticism when the Jewish philosophers did not just translate and adapt the contents of Latin Scholastic philosophical texts and diffuse them among their coreligionists, but reacted to the (Christian religious doctrines they expounded)".

⁴⁹ ראו את הקדמתו לתרגומו לפירוש תומס אקווינאס ל'מטפיזיקה' לאריסטו, אשר נדפס בכרם חמד, ח (תרי"ד), עמ' 110–111. לדיון קצר במקור זה ראו גוטוירט, גישות (לעיל, הערה 31), עמ' 194–195. לא ברור מדוע מקור חשוב זה ומחברו כמעט שלא נדונו בספרו המקיף של זונטה (המקור נזכר בהערה: הסכולסטיקה העברית, עמ' 23, הערה 98). ואף כי ניתן היה לטעון כי רח"ק ותלמידיו נהגו באורח דומה לנוצרים על-פי תיאורו של ר' אברהם אבן נחמיאש, הרי מעניין שר' יצחק עראמה ור' אברהם אבן נחמיאש ורעיהם לא ראו את רח"ק כמקביל לתומס ולא את פועלם של רח"ק ותלמידיו כמקביל לזה של עמיתיהם הסכולסטיקנים הנוצרים. בניגוד לכך עומדת דמותו ההרואית של רח"ק כפי שצייר אותה ר' יוסף יעבץ, אשר היה גיסו של ר' יצחק עראמה. הוא קבע כי רח"ק עלה על כל 'הפילוסופים' –

נחמיאש להוגים הסכולסטיים (כמו אלה של ר' יצחק עראמה) עולים בעצמתם על אלה של ר' יצחק אברבנאל ושל ר' עלי חביליו. אלה האחרונים שיבחו את התיאולוגים הנוצרים על שהפריכו ספקות אשר צמחו משום שעקרונות נכונים שבהם מחזיקות היהדות והנצרות גם יחד (כגון בריאת העולם ומעשי נסים) הובנו לאורן של תפיסות רציונליסטיות. אבל אבן נחמיאש ועראמה (כמו ר' שלמה אלעמי לפנייהם) שיבחו את ההוגים הנוצרים על כך שנחלצו להגנתן של דוקטרינות נוצריות מובהקות. אף כאן על מנת להבין את החידוש הטמון בביטויים אלה יש לבחון טענות שהועלו בעניין זה בעבר ושהוגים יהודים בני ספרד המשיכו להשמיע אותן במאה החמש עשרה. על מנת לזכות ביתרון בפולמוסים שניהלו קבעו מחברים יהודים כי רבות מן האמונות השורשיות של הנצרות מנוגדות לשכל. בספרד הנוצרית נטועים שורשיו של טיעון זה עוד בוויכוח רמב"ן עם פאו כריסטיא (פאבלו כריסטיאני).⁵⁰

טענות כאלו היו מצויות גם בכתבים יהודיים בספרד במאה החמש עשרה, למשל מפרי עטו של ר' יוסף אלבו, תלמידו של רח"ק. במהלך ויכוח עם נוצרי (כנראה ויכוח ספרותי) הוא טען ב'ספר העקרים' כי הנצרות הורתה כמה רעיונות אשר אינם ניתנים לתפיסה במוח האנושי, ולפיכך אי אפשר להאמין בהם.⁵¹ ר' חיים אבן מוסא, פולמוסן בספרד אשר פעל באמצע המאה החמש עשרה, התמודד באופן דומה עם הטענה הנוצרית ולפיה ליהודים יש רק ספר תיאולוגי אחד, 'מורה נבוכים', לעומת כתבים תיאולוגיים רבים של הנוצרים. הוא טען כי ליהודי אין כל צורך בספרים מעין אלה מפני שהיהדות הגיונית ('מסכמת בשכל') עד שאפשר לכתוב כל יסודותיה 'באלוהות' על דף בודד מפני ש'יסודי תורתנו באלוהות הם י"ג [עיקרים של הרמב"ם]'. ואשר לדעות נוצריות כמו השילוש וההתגשמות – 'כל ספרים שבעולם לא יכניסו זה במוח המשכילים כלל'.⁵² בהעלותם טענות מעין אלו הושפעו המחברים הנדונים

יהודים, נוצרים ומוסלמים (אור חיים [לעיל, הערה 47], עמ' 96). אבל יעבץ הציג את רח"ק כאילו היה אנטי-רציונליסט לחלוטין ולא כמלומד אשר השתמש בכלים פילוסופיים בשיקול דעת כדי להגן על אמונתו. הוא לא דיבר בשבחו של הדגם הנוצרי אשר צוין לשבח על ידי ר' יצחק עראמה, והוא גם המליך את הקבלה יותר מגיסו (ויותר מרח"ק). על רח"ק והקבלה ראו זאב הרוי, 'יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג) עמ' 75–109. על ר' יצחק עראמה והקבלה ראו את מאמרו של ספטימוס, ר' יצחק עראמה (לעיל, הערה 37), עמ' 6 הערה 18. ייתכן כי עמדתו של ר' יוסף יעבץ המתנגדת לפילוסופיה הקשיחה עקב הגירוש (ראו ספטימוס, ר' יצחק עראמה, עמ' 22 הערה 91). הערכת דמותו והגותו של רח"ק בעיני חכמים אשר פעלו על אדמת ספרד בעשורים שקדמו לגירוש עדיין טעונה מחקר שיטתי. אין ספק שלא מדובר בתמונה אחידה: כך, לשם המחשה, אם ר' יוסף אבן שם טוב העריך ושיבח אותו, הרי בנו, ר' שם טוב, ביטל את ביקורתו של רח"ק כלפי הפיזיקה האריסטוטלית ולעג לכישוריו הפילוסופיים. אין ספק שיחסם של הוגים למשנתו של רח"ק קשורה במידה רבה בתפיסותיהם בדבר היחס שבין תורה לחכמה.

⁵⁰ במהלך הוויכוח ציטט רמב"ן את הדברים שהשמיע לפני המלך חיימה הראשון (Jaime; יעקוב) מאַרְגוֹן. לדבריו אמר למלך כי רק מכיוון שגדל על ברכי האמונה הנוצרית אין הוא מודע לחוסר הרציונליות של אמונות נוצריות בולטות (כגון התגשמות האל בבשר). ראו 'ספר הויכוח', כתבי רבנו משה בן נחמן, מהדורת חיים דוב שעוועל, ירושלים תשכ"ה, כרך א, עמ' 310–311. השוו את הדברים אשר שם יהודה הלוי בפיו של המלך ב'ספר הכוזרי'. המלך דוחה את טענת החכם הנוצרי באמרו כי 'דת כזאת אינה מניחה מקום להגיון', וכי אין הוא יכול לקבל את עקרונותיה 'כי חדשים הם בעיני ולא גדלתי עליהם' (מהדורת יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' 7). לאחר ריה"ל גם רמב"ם הדגיש את חוסר הרציונליות של הנצרות. ראו Daniel J. Lasker, 'Rashi and Maimonides on Christianity', in Ephraim Kanarfogel and Moshe Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, Jersey City 2010, pp. 14–17.

⁵¹ מהדורת יצחק הוסיק, פילאדלפיה תש"ו, ג:כה (עמ' 220–221). Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, 2nd ed., Oxford 2007, pp. 35–36.

⁵² ר' חיים אבן מוסא, ספר מגן ורומח ואגרת לבנו, צלום מכ"י בית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, שהוא העתקת א' פוננסקי, ירושלים תש"ל, עמ' 135. על הקשרן של הערות אלה ועל האווירה הסובלנית של ויכוחים 'פרטיים' שאותה

מן הכותבים היהודיים האנטי-נוצריים הבולטים של התקופה בספרד, רח"ק ופרופייט דוראן. ב'ביטול עיקרי הנוצרים' מאת רח"ק ובאיגרת 'אל תהי כאבותיך' לפרופייט דוראן הודגש חוסר הרציונליות של עיקרי אמונה נוצריים כגון לידת הבתולה, התגשמות האלוהות בבשר, השילוש והטרנסובסטנציה (השתנות מהותם של הלחם והיין במהלך המיסה לבשרו ולדמו של ישו).⁵³

ברור שר' יצחק עראמה ור' אברהם אבן נחמיאש היו מסכימים עם פסק דינם של רח"ק, פרופייט דוראן, ר' יוסף אלבו ור' חיים אבן מוסא. אולם בהצהרות שנדונו לעיל הם התעלמו מן התוכן הפסול של יסודות הדת הנוצרית שעליהם הגנו החכמים הנוצרים ואף שיבחו את גישתם וכוונתם של חכמים אלה. שוב ניצבת לפנינו הבחנה בין נצרות ובין תופעות בעולם הנוצרי. על פי גישה זו אין אפשרות אמיתית להגן על הדת שבה מחזיקים החכמים הנוצרים, אבל ניתן לשאוב השראה מן התהליך המתרחש בעולם הנוצרי, כלומר רצוי שאף תיאולוגים יהודים ישתמשו בכלים פילוסופיים כדי להגן על דתם.

'השיגה ידי מעט בלשונם': גישות ללטינית

כתביהם של ר' אברהם אבן נחמיאש ושל ר' עלי חביליו (ובמרום אף כתבי מתרגמים אחרים של חיבורים סכולסטיים) מגלים היבט נוסף של המהפך: ר' אברהם נחמיאש תיאר כיצד התאמץ לשלוט בלטינית כדי שיוכל להתעמק בתורתם של הוגים נוצריים: 'יגעתו בספרי הגוים והשיגה ידי מעט בלשונם'. גם ר' עלי חביליו סיפר על מאמציו 'לשמע לשון הנוצרים'.⁵⁴ יצוין כי בימי הביניים, הערבית היא ששימשה ליהודים שחיו בעולם האיסלם הן שפת יום-יום והן שפת לימודים. לאורך מרבית תקופה זו משכילים יהודים כמעט שלא בחרו ללמוד לטינית, אולי בעיקר כיוון שהיא נחשבה לשון הכנסייה.⁵⁵ אלא שבתקופה הנדונה במאמר זה חל שינוי מגמה בנוגע לרכישת ידע בלטינית. היו מלומדים יהודים אשר שאפו ללמוד לטינית לא רק על מנת להיטיב להתמודד עם הפולמוסים שהתנהלו נגד הנוצרים, אף כי מטרה זו סיפקה תמריץ מתמשך לרכישת השפה הלטינית. למשל, ר' עלי חביליו חשו כי השפה

הן משקפות ראו Ram Ben-Shalom, 'Between Official and Private Dispute: The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages', *AJS Review*, 27 (2003), pp. 57–60.
⁵³ לדיון מעמיק ומפורט ראו לסקר, פולמוסים פילוסופיים (לעיל, הערה 51).
⁵⁴ כרם חמד, ח (לעיל, הערה 49), עמ' 111; מרגוליות, קטלוג (לעיל, הערה 47). עוד אפשר שר' עלי חביליו המיר את דתו לשעה (או העמיד פנים שהמיר) על-מנת שיתאפשר לו ללמוד באוניברסיטה (בפריס?). ראו זונטה, הסכולסטיקה העברית (לעיל, הערה 48), עמ' 168–169. לדו-משמעות מסוימת הכרוכה בביטוי 'לשון הנוצרים', ראו Eleazar Gutwirth, 'A Hebrew Echo of Catullus' Passer circa 1400? The Question of Humanism in Late Medieval Hispano-Jewish Communities', *Resseña iberistica*, 41 (2018), pp. 223–224.
⁵⁵ ראובן בונפיל טען כי חיבורים שנכתבו בלטינית היו מזוהים עם הכנסייה, ולפיכך יהודים גינו אותם. ראו Reuven Bonfil, 'Changing Mentalities of Italian Jews Between the Periods of the Renaissance and the Baroque', *Italia*, 11 (1994), p. 71. וראו פרוידנטל, 'ערב ואדום' (לעיל, הערה 6), עמ' 139: 'The cloud of menace that surrounded the Christian religion and institutions naturally included its language and culture'. במקום אחר פרוידנטל מדגיש שחכמים יהודים בפרובנס מהמאה השתים עשרה ועד למאה הארבע עשרה נמנעו כמעט לחלוטין, חוץ מהרופאים, מרכישת ידע בלטינית ('פילוסופיה' [לעיל, הערה 6], עמ' 30). על רופאים אלה, כולל מפעל התרגומים מערבית לעברית ומלטינית לעברית שאפשר להם לרכוש ידע רפואי, ראו בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל, הערה 8), עמ' 115–134. יחסם של יהודים לשפה הערבית היה אף הוא לפעמים רווי מתח. ראו, למשל, Joseph Sadan, 'Identity and Inimitability', *Israel Oriental Studies*, 14 (1994), pp. 325–347; Esperanza Alfonso, *Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to Twelfth Centuries*, Oxford 2008, pp. 9–33. כדאי להזכיר בהקשר הנוכחי את התופעה המפתיעה של טיפוחה המתמשך של הערבית על ידי מלומדים יהודים בשלהי ימי הביניים בספרד הנוצרית. ראו Eleazar Gutwirth, 'Hispano-Jewish Attitudes to the Moors in the Fifteenth Century', *Sefarad*, 49 (1989), pp. 239–244.

העברית מוגבלת מכדי לדון ברעיונות מסוימים וסבר כי השימוש בלטינית אפשר לתיאולוגים נוצרים לבטא את רעיונותיהם בעמקות ובמורכבות רבה יותר.⁵⁶ עבור רוב היהודים (המעטים) אשר התעניינו בלימוד לטינית בספרד נותרה שפה זו בדרך כלל 'שפת הנוצרים', אבל היו יוצאים מן הכלל. לדוגמה, אחרון גדולי המשוררים העברים בספרד, ר' שלמה בן ראובן בונפיד, היה מוכן לכנות את 'שפת הנוצרים' בשמה. באמירה על עדיפות הלמדנות הנוצרית 'יתר שאת על חכמי היהודים במלאכת ההגיון', הוא מסביר ש'הקרה השם לקראתי חכם נוצרי אחד שלמד אלי המלאכה היא בלשון לאטין'.⁵⁷ בתקופתו של ר' שלמה בונפיד – תחילת המאה החמש עשרה – טרם התפתחה תפיסה של לטינית כלשון החילונית של הלמדנות, כפי שאנו עדים לה בראשית העת החדשה.⁵⁸ עם זאת התנגדותם של מלומדים יהודים בספרד ללטינית החלה להתפוגג, כפי שאירע עוד קודם לכן אצל קודמיהם, בעיקר באיטליה.

מגמות מנוגדות

בעקבות הפרעות שאירעו בשנת 1391 והופעתם של יהודים מומרים ובעקבות מכשולים נוספים כגון ויכוח טורטוסה וסן מתיאו וצמיחת האינקוויזיציה הספרדית אל ייפלא כלל כי המאה האחרונה של יחסי יהודים-נוצרים על אדמת ספרד מתוארת בדרך כלל בצבעים קודרים. הפרקים האחרונים בספרו של יצחק בער, 'תולדות היהודים בספרד הנוצרית', מספקים תיאור עז של התקופה ברוח זו.⁵⁹ אבל חוקרים אחדים טענו לאחרונה כי באופן כללי יש לראות במאה האחרונה של יהודי ספרד תקופה של 'התחדשות יוצאת דופן' ואפילו 'רנסנס' אפילו רק במונחים סוציו-אקונומיים.⁶⁰ המחקר שערכנו משלים ואף מסבך בכמה אופנים תיאורים אלה של המאה האחרונה של החוויה היהודית-ספרדית. התמונה הולכת ומסתבכת אף יותר כשמביאים בחשבון את קיומן של מגמות שאינן תואמות, ולעתים אף מנוגדות, לאלה שראינו לעיל. נזכיר לשם המחשה את ההתעוררות הגדולה בלימוד התורה בקסטיליה לצד לימוד הגמרא בשיטת ה'עיון', שאותה פיתח ר' יצחק קנפנטון. השיטה השתמשה בדרכיה של הלוגיקה כדי להסביר את פלפולי התלמוד, וחוקרים מודרניים מייחסים חלק ניכר משיטתו למסורות

⁵⁶ זונטה, הסכולסטיקה העברית (לעיל, הערה 34), עמ' 181. באופן חריג היו מלומדים יהודים במאות הקודמות שידעו היטב לטינית. ר' יעקב בן ראובן (ראו לעיל, הערה 10) שילב בחיבורו 'מלחמות ה' לטינית באותיות עבריות. ראו דניאל י' לסקר, 'מושגים נוצריים בשפה העברית: השילוש כדוגמה', לשוננו, עה (תשע"ג), עמ' 242–243. למתרגם המוקדם ביותר של כתבים מלטינית לעברית שלגביו קיים תיאור ודאי, ראו Gad Freudenthal, 'The Father of the Latin-into-Hebrew Translations: "Doeg the Edomite", the Twelfth-Century Repentant Convert', in *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, vol. 1, עמ' 105–120.

⁵⁷ ראו את מכתבו של בונפיד המובא במחקרו של אברהם גרוס, 'המשורר שלמה בונפיד ומאורעות דורו', ספר זיכרון לאפרים תלמג', בעריכת ד' ולפיש, חיפה תשנ"ג, כרך א, עמ' לה. כך, לפניו, הרופא ליאון יוסף בהקדמתו לתרגומו לעברית של החיבור *Pratica super nono Almansoris* של גררד דה סול (Gerard de Solo): 'הנהגה אכתוב כל הרפואות... בלשון לאטין'. על ליאון יוסף, ראו בהמשך, הערה 70.

⁵⁸ בונפיל, מנטליות משתנות (לעיל, הערה 55), עמ' 74.

⁵⁹ לעיל, הערה 4, עמ' 284–476.

⁶⁰ Mark D. Meyerson, *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*, Princeton 2004. במרחב התרבותי ראו יוסף הקר, 'לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד בסוף המאה החמש-עשרה', ספונות, יז (ס"ח, ב) (תשמ"ג), עמ' 21–95; מרציאנו, החכמים בספרד (לעיל, הערה 1); וראו במאמר סיכום Eric Lawee, 'Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)', in Jonathan Ray (ed.), *The Jew in Medieval Iberia, 1000-1500*, Boston 2012, pp. 350–391.

של לוגיקה אריסטוטלית שאימצו אחדים מן המלומדים המוסלמים והנוצרים.⁶¹ אך שלא כר' שלמה בונפיד, ר' יצחק קנפנטון לא הזכיר במפורש את הישגיהם של הנוצרים בלוגיקה, וקל וחומר שלא שיבח ולא הילל את המלומדים הנוצרים בעניין זה גם אם השימוש בלוגיקה על ידי קנפנטון ותלמידיו נבע לפחות בחלקו מן ה'השפעה התרבותית של החברה הסובבת'.⁶² לעומת זאת כאשר היו הדברים אמורים בהתנהגות הנוצרים במהלך הדרשות או בהישגיהם הדרשניים או בסכולסטיקנים שהגיעו לאיזון הנכון בין הפילוסופיה לנאמנות הדתית לא יכלו הוגים יהודים שלא לראות באלה כי אם הישג ברור של נוצרים.

כדי שלא להציג את הדברים בצורה מטעה, וכדי להימנע מן 'החשיבה מחדש' החיובית מדי,⁶³ יש לזכור את הצד האחר של התמונה בסוף ימי הביניים בספרד. ידוע כי בתקופה זו תיארו המקובלים, ובראשם בעל 'ספר המשיב', את הנצרות באורח שטני. ייתכן שלפנינו נסיון לראות את הנצרות כעין *ecclesia diaboli* כשם שהנצרות ראתה ביהדות *synagoga diaboli*.⁶⁴ מכל מקום, מלומדים יהודים אחרים בספרד אשר כתבו לאחר הגירוש של שנת 1492 החזיקו בדעות דומות.⁶⁵ כמו כן ידוע שספרות הוויכוח נגד הנצרות עלתה ופרחה בכמות שלא הייתה כמותה קודם לכן. המחברים המקוריים ביותר שפעלו בתחום זה הם ר' חסדאי קרשקש ופרופייט דוראן. לא כאן המקום להרחיב על הדוגמאות לדימויים שליליים של עולם הנצרות בכתבים יהודיים שנכתבו בספרד בשלהי ימי הביניים, רק נוסף כי בעקבות האירועים ההיסטוריים הקשים של התקופה, שאותם תיאר בער באופן כה מרשים, היינו מצפים בדיוק לדימויים כגון אלה. אילו עסקנו בצד השלילי והדגשנו את העדרו של ה- 'benign *convivencia*' בספרד בשלהי ימי הביניים, היו הדוגמאות שבהן התמקדנו, המעידות על גישות משתנות לתרבות הנוצרית, בולטות עוד יותר.⁶⁶

סיכום

⁶¹ בין מחקריו של דניאל בויארין ראו העיון הספרדי: לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט; 'Moslem, Christian, and Jewish Cultural Interaction in Sefardic Talmudic Interpretation', *Review of Rabbinic Judaism*, 5 (2002), pp. 1–33. וראו מרציאנו, החכמים בספרד (לעיל, הערה 1), עמ' 184–189 והספרות המובאת שם.

⁶² יואל מרציאנו, 'מארגון לקסטיליה – לתולדות שיטת לימודם של חכמי ספרד במאה החמש עשרה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 578: 'השימוש בלוגיקה נבע מכך שנחשבה אמצעי להשגת האמת, ואך טבעי היה שישתמשו בה גם בתחום התלמודי. אולם לא רק הפונקציונליות גרמה להכנסת חכמה זו לבית המדרש, הייתה בכך גם השפעה תרבותית של החברה הסובבת, שמיעטה בערכו של עיון שאינו מכיל כלים מתחום הלוגיקה'. לעיל, הערה 5.

⁶³ משה אידל, 'היחס לנצרות בספר המשיב', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 81.

⁶⁴ אברהם גרוס, 'השטן והנצרות: דמונולוגיזציה של הנצרות בכתבי אברהם סבע', ציון, נה (תשנ"ג), עמ' 91–105. ר' שם טוב בן יוסף כותב בדרשותיו מעט לפני הגירוש כי 'המלחמה בינינו ובין עשו היא גדולה עד מאד' וכי 'מי שיהיה בין אדום ובין ישמעאל ויאמר אפילו דבר קטון כנגד אלהיהם היו עושים את בשרו חתיכות וארבע מיתות בית דין' (דרשות, לעיל, הערה 35, טז ע"א ו-כב ע"א בהתאמה).

⁶⁵ על תופעת ה- '*convivencia*', ראו Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, and Jerrilynn D. Dodds (eds.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* (New York, 1992); Jonathan Ray, 'Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval *Convivencia*', *Jewish Social Studies* 11 (2005), pp. 1–18. הביטוי '*benign convivencia*' הוא על פי גליק; ראו 'מורי' (לעיל, הערה 14), עמ' 158. לסקירה קצרה בדבר השפעת ההגות הפילוסופית והתיאולוגית הנוצרית על מחברים ומתרגמים יהודים שפעלו בספרד, שנכתבה מפרספקטיבה של תולדות ה- *convivencia*, ומסתמכת בעיקר על נתונים מוכרים, ראו לאחרונה Norman Roth, 'Critical Notes on Spanish Jews I', *Iberia Judaica* 9 (2017), pp. 76–82.

עסקנו בקהילות יהודיות בדרום אירופה, בעיקר בספרד (ליחסים בין יהודים ונוצרים במרחב הצרפתי-גרמני יש דינמיקה ייחודית להם והם נדונו אצל חוקרים רבים בעשורים האחרונים).⁶⁷ ראוי לשים לב כי מן המאה השלוש עשרה ומן המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה נדירות הדוגמאות מספרד שבהן יהודים רואים את החברה הנוצרית באור חיובי ואוהד, אף כי אינן נעדרות לחלוטין,⁶⁸ מה שאין כן בממצאים באיטליה ובמידת מה גם בדרום צרפת. הווי אומר, יהודי ספרד לא היו הראשונים שהעריכו את הישגיהם של הנוצרים. המצב השתנה במאה האחרונה לשיבת יהודים על אדמת ספרד, דווקא כשיהודים אלה נלחצו על ידי הקהילה הנוצרית. קביעה זו נכונה בעיקר לעשורים האחרונים טרם הגירוש.

כיצד ניתן להסביר את הופעתן של תחושות חיוביות להיבטים שונים של העולם הנוצרי בשלהי ימי הביניים? בתחומים אינטלקטואליים ייתכן שחלק מן ההסבר להיעדר שבחים לתרבות הנוצרית במאות הקודמות הוא שבמאה השלוש עשרה ובמאה הארבע עשרה היו ליהודי ספרד פחות דברים שיכלו להעריך מחמת התופעה שאותה כינה ארנסט קורטיוס (Ernst Curtius) 'פריחה מאוחרת של התרבות הספרדית' (Spanish cultural belatedness)⁶⁹ – במיוחד מכיוון שאותה פריחה מאוחרת (יחסית לשאר אירופה הנוצרית) בלטה בעיקר בתחומים המדעיים והפילוסופיים שמלומדים ספרדים רבים העריכו.

עוד סיבה אפשרית היא יחסם הקנוני ('canonical attitude' – כניסוחו של משה אידל) של מלומדים יהודים בספרד בכמה תחומים (שכלתנים ומקובלים כאחד) לכתבים הקלסיים של קודמיהם. מלומדים אלו העניקו תשומת לב רבה לחיבורים מהמאה השתים עשרה ומן המאה השלוש עשרה, ובייחוד (בין השכלתנים) לכתבים יהודיים-אנדלוסיים מדורות עברו.⁷⁰ לפיכך הם היו פחות ערים למגמות חדשות אשר צמחו מתוך העולם הנוצרי ובוודאי הקדישו לכך תשומת לב פחות מכפי שעשו בני זמנם באיטליה ובדרום צרפת.

בכל הנוגע לסיבות להשתנות המצב, ניתן לחשוב על שני גורמים אפשריים. ראשית, קרוב לוודאי שתופעת הקונברסוס מילאה תפקיד בעניין זה. בהתעלם ממורכבותם הדתית של יהודים אשר המירו את דתם לנצרות בספרד בשלהי ימי הביניים עובדה היא ששיעור המומרים עלה מאוד במאה החמש עשרה. ושלא כבשנת 1391 לא תמיד היה ניתן להסביר תופעה זו באיום חיצוני כביר. וכך ליהודים ספרדים המשתייכים למעמדות שונים, ובהם מנהיגי קהילות, מלומדים ועמך ישראל, הייתה סיבה טובה להניח כי בחברה הנוצרית טמונים כוחות חזקים היכולים להוות עבורם גורם משיכה. המציאות הסובבת גרמה להם לתור אחר כוחות אלה ולעתים ('ר' שלמה אלעמי, 'ר' יוסף יעבץ) אף לעסוק בביקורת עצמית עמוקה

⁶⁷ לשם המחשה ראו לאחרונה Ephraim Kanarfogel, 'The Image of Christians in Medieval Ashkenazic Rabbinic Literature', in Elisheva Baumgarten and Judah D. Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France* (New York, 2015), pp. 151–167. והספרות המובאת שם. ככלל, טיפולו של קנרפוגל בסוגיה חושף, במידה רבה יותר מאשר בחלק מהמחקרים שקדמו לו, את הגיוון ששרר ביחס לדימוי הנצרות ומאמיניה.

⁶⁸ ראו, למשל, דברי השבח שבהם זיכה ר' בחיי בן אשר את הנוצרים בציינו כיצד הם מציינים את ימי חגיגתם. ר' בחיי הזכיר בניגוד לכך את עצלותם של היהודים בכל הקשור לציון החגים ולשמירת השבת. (כתבי רבינו בחיי, ירושלים תש"ל, עמ' 397).

⁶⁹ ראו Ernst Robert Curtius, *European Literature and Latin Middle Ages*, New York 1953, pp. 541–543. להתמודדות עם טיעוניו של קורטיוס על הפריחה המאוחרת בספרד ראו Angel Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas: primeros ecos*, Madrid 1994.

⁷⁰ Moshe Idel, 'Encounters Between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion', in Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, New York 1997, p. 194.

(ומדי פעם הם אכן איתרו את אותם גורמי משיכה בחברה הנוצרית). הם עשו כן אף על פי שאולי ידעו שהיקסמות מן ההישגים המרשימים הרווחים בעולם הנוצרי הביאה לעתים להמרת דת. בעניין זה יש להזכיר את ליאון יוסף, רופא יהודי שהיה פחות או יותר בן זמנו של רח"ק ופעל בפרפיניאן, עיר הולדתו ומקום מושבו של פרופייט דוראן, שהייתה אז חלק מממלכת ארגון הספרדית. ליאון התריע שהחברה היהודית אינה מאפשרת לבניה לעסוק במחקר מדעי וטען כי מדיניות זו מביאה להעמדת הדתיות היהודית בסכנה קיומית.⁷¹

גורם נוסף הייחודי לספרד הוא שבעיני מלומדים יהודים אשר פעלו בה במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה סביבתם הנוצרית לא הייתה מפותחת דיה. באותה עת חכמים יהודים בספרד עדיין נשאו את זיכרון התרבות העשירה שאפיינה את ספרד המוסלמית. (הנוצרים המשווערבים בספרד (מוזעראבים) יכולים היו להחזיק בתפיסה דומה).⁷² זיכרון זה הלך ונמוג במהלך המאה הארבע עשרה והחמש עשרה תוך תודעה של הידרדרות תרבותית בעולם המוסלמי, כפי שניתן היה להתוודע אליה על סמך הקשר עם צפון אפריקה ועם מה שנותר מספרד המוסלמית. באותה שעה אירעו במרחב הנוצרי בתקופה זו שורת התפתחויות חדשניות ומרשימות, ובהתאם לכך השתנה אף יחסם של יהודי ספרד לעולם הנוצרי הסובב אותם.

נחתום את דברינו בסוגיה הגדולה הנוספת הנזכרת בפתח המאמר ושראינוה בהמשכו: ההבחנה בין נצרות לתרבות נוצרית. המונח 'תרבות' שכיח מאוד בקרב החוקרים, אלא שמעטים הם המגדירים אותו.⁷³ תומס גליק הסביר בספרו החשוב על יחסים בספרד בין נוצרים למוסלמים בימי הביניים המוקדמים כי בני ימי הביניים 'נטו לתפוס תרבות ודת כקטגוריות לגמרי חופפות או לגמרי משיקות זו לזו'.⁷⁴ תיארונו לעיל מחברים יהודים בני איטליה, דרום צרפת, ובסופו של דבר אף בני ספרד בשלהי ימי הביניים, אשר היו מסוגלים להעריך הישגים שונים של 'אומת אדום העדינה'. מבין דברי השבח שהרעיפו על הישגים אלה משתמעת מפעם לפעם הינתקות מן הממדים הדתיים של החיים הנוצריים.

⁷¹ לדמותו של ליאון יוסף ראו ג'ד פרוידנטל, 'מדוע לא המריא המדע העברי בפרובאנס של ימי הביניים? תוכנותיו של ליאון יוסף מקארקסון (1394)', קורות, כג (תשע"ו), עמ' 25–52; בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל, הערה 8), עמ' 129–132, 465–467, 560–562. באחרית ימיו ליאון המיר את דתו לנצרות. לגבי הקונברסוס, ראו דבריו של פרוידנטל ('תרבויות ערביות ולטיניות' [לעיל, הערה 6, עמ' 99]): "The regular contacts between Jews and conversos and the resultant lowering of the boundaries between Jews and the majority culture may have helped kindle Jewish interest in Latin thought, even as it made it much easier for Jews to acquire the Latin language and learning". מסמכים מתקופת הגירוש מעידים שהסיכוי לחדור לעולם הידע הנוצרי פיתה יהודים אחדים להמיר דתם. ראו Mark D. Meyerson, 'Aragonese and Catalan Jewish Converts at the Time of the Expulsion', in *The Frank Talmage Memorial Volume*, II, p. 141 (לעיל, הערה 12).

⁷² ראו את סקירתו של הילגארט (J.N. Hillgarth) בתוך *Speculum*, 52 (1977), p. 725, על הספר *A History of Medieval Spain* מאת Joseph F. O'Callaghan.

⁷³ לסקירה של המחקר המודרני ראו Lynn Hunt, 'Introduction: History, Culture, Text', in Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley 1992, pp. 1–22. למודעות מפורשת נדירה למדי בתחום מדעי היהדות לבעייתיות הכרוכה בשימוש במושג ראו אורה לימור, בין יהודים לנוצרים, תל אביב תשנ"ג, כרך א, עמ' 123: 'שכן "תרבות" היא אחד מאותם מושגים שאנו משתמשים בהם לעתים תכופות מבלי שנטרחה לעצור ולתהות על מובנם המדויק, בהניחנו כי מובנם נהיר לנו. ואולם אם נפתח מילון, נמצא, כי מופיעות בו הגדרות אחדות למושג "תרבות", וכי הגדרות אלה שונות זו מזו. אם נפנה לאחר מכן אל המחקר הדין במובנה של "תרבות" נגלה, כי ניסיון לתפוס מובן זה העלה לא פחות מ-164 הגדרות שונות. אנו עוסקים אפוא במושג מסובך במיוחד'. וראו Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, rev. ed., Oxon 2011, p. 76: 'Culture is one of the two or three most complicated words in the English language'

⁷⁴ Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, rev. ed., Leiden 2005, p. 5 ('tended to think of culture and religion as coextensive or coterminous categories')

במילים אחרות, המחברים הללו הסיטו את תשומת לבם אל מה שנוכל לכנות – בדקדוק סמנטי קפדני יותר מהנהוג – 'התרבות' הנוצרית.⁷⁵ מן הנתונים וההיבטים שהצגנו עולה כי מלומדים יהודים בספרד אשר פעלו בערך מתקופתו של רח"ק ראו בדת ובתרבות במידה גוברת והולכת תחומים בלתי חופפים. ברור כי יהיה מרחיק לכת לדבר על התייחסותם ה'חילונית' של מלומדים אלה לחברה הנוצרית, אבל אולי מותר להעלות על הדעת שהבחנות המשתמעות מן ההיגדים שאחריהם עקבנו רומזות לאפשרות של התייחסות מעין זו.

⁷⁵ להבחנה זו בניתוח שמטרתו להסביר את ההיגדים של ר' יצחק עראמה שהובאו לעיל, ראו ספטימוס (לעיל, הערה 37), עמ' 5 הערה 15: 'I use the term "Christian culture" because Arama respects not Christianity itself, but the rhetorical and philosophical learning of its defenders'