

שיר, סיפור וחתונה: הדינמיקה של המסורת הסיפורית על נישואי אברהם אבן עזרא עם בת יהודה הלוי

אוריה כפיר ודודו רוטמן

ההגדה הנפלאה המספרת את הנדר אשר עשה הרב ר' יהודה הלוי להשיא את בתו לאיש אשר יבוא בראשונה אל ביתו בבקר ביום אחד, נודעת לכל איש מישראל. אם אמת בפי ההגדה הזאת, או מליץ אחד בדא אותה מלבדו כמעשי המפליאים ליפות בנפלאות את כל אנשי השם הידועים, אין לאל ידינו היום להכריע [...] ההגדה הזאת תסופר מדור דור ורבים מאמינים בה ותנעם להם [...] וכן התעוררתי עתה להלכיש את ההגדה הזאת לבוש מחזה שעשועים [...] ואם פעלתי זאת לא תמצא חן בעיני משוררים אחרים, הרשות בידם לעשות בה כטוב וכישר בעיניהם [...] לבי נכון בטוח כי החכמים האלה, ר' אברהם בן עזרא ור' יהודה הלוי ובתו, לא יחשבו לי עון בכוונתי הרצויה לתת כבוד לשמם כפי כחי. (הנדר, עמ' ו)

מאמרנו פותח בדברי ההקדמה שהקדים צבי בערגער למחזה הנדר ממפנה המאות התשע-עשרה והעשרים.¹ המחזה הוא אחת מהיצירות הנדונות במאמר זה, ואשר מעבדות – אחת בדרכה – את המסורת הסיפורית המתארת כיצד השתדך אברהם אבן עזרא עם בתו של יהודה הלוי. מסורת זו מוכרת לראשונה מהחיבור שלשלת הקבלה אשר נדפס בוונציה בסוף המאה ה-16, אך מאז היא שבה וסופרה שוב ושוב עד ימינו אנו. בערגער, שמדגיש את השתתפותו במסורת הזו, ואף מזמין יוצרים נוספים שישתתפו בה, מנסח למעשה

* מאמר זה הוא מפירות פרויקט המחקר "המשורר העברי מספרד כגיבור ספרותי". מחקר זה (מענק מס' 1472/17) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע. אנו מבקשים להודות לעוזרות המחקר יעל אייזנברג וגלי סיטון. כן אנו מודים לעמיתינו, אמיר בנבגי, קדם גולדן ואבנר הולצמן, על הערותיהם ותרומותיהם. חלק מן היצירות הנדונות במאמר נלמדו בסמינר לתואר שני במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב בשנת התש"פ. תודתנו למשתתפי הסמינר ובמיוחד לסטודנטים שעסקו ביצירות הללו: סופיה נודל קלדרון, עדי קוגלר, ענת בורגר, צבי זוקבסקי ושרון הלוי. סדר שמות המחברים של המאמר הוא אלפביתי.

1 המחזה התפרסם לראשונה ב-1899. ההפניות במאמר זה הן למהדורה השנייה: צבי בערגער, הנדר של רבי יהודה הלוי: חזיון בשתי מערכות, פשעמישל: דרוק זופניק קנאללער, 1900.

את תפקידן הכפול של כל היצירות שיידונו במאמר, הן כמי שמעבירות את המסורת הסיפורית מדור לדור, הן כמי שלוקחות חלק פעיל בעיצובה.

בראש ובראשונה היצירות מעצבות את דמויות גיבוריהם, שני המשוררים, יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא, שבכל יצירה ויצירה כל אחד מהם מקבל פנים חדשות. הדינמיות של עיצוב הדמויות ביצירות השונות היא דוגמה מובהקת למימוש המונח הפוקואיאני "שם המחבר". את המונח טבע מישל פוקו בשלהי שנות השישים של המאה ה-20 במסגרת פולמוס עם רולאן בארת סביב מושג "המחבר" של הטקסט הספרותי, והשאלה בדבר "מותו" לכאורה. פוקו הוא שטען שלהבדיל מן "המחבר" הפרסונלי, "שם המחבר" אינו זהה ליוצר הביוגרפי. מדובר בקונסטרוקט תרבותי, תוצר שמובנה מקשת של דימויים שדבקו לימים במשורר וקבעו, לצד יצירתו, את מעמדו בזיכרון הקולקטיבי: "שם המחבר אינו יוצא, כמו השם הפרטי, מתוך השיח אל עבר האדם הממשי והחיצוני שיצר אותו, אלא [...] הוא מציג את האירוע של אוסף שיחים מסוים, ומתייחס למעמדם בתוך חברה ובתוך תרבות".² "שם המחבר" קשור לעולם לא רק (אם בכלל) במחבר ההיסטורי, אלא גם בחברה שמדמינת אותו (המשתנה תדיר בפני עצמה) ובפונקציות (המשתנות אף הן) שהוא נרתם לשרת בעבורה.

אבחנות אלו עומדות בבסיסו של פרויקט המחקר שלנו, המוקדש למשוררים העבריים הגדולים מספרד של ימי הביניים. מחקרים רבים נכתבו על אודות משוררי ספרד ויצירותיהם, אלא שבניגוד למקובל, עיקר ענייננו הוא ב"שמות המחברים" שלהם. כלומר, איננו מבקשים לראות בהם רק משוררים בזכות עצמם, אלא בעיקר גיבורים מדומיינים של יצירות ספרות מאת אחרים, בתוך מסורת ספרותית ארוכה ונפתלת מימי הביניים ועד ימינו. מסורת זו כוללת מגוון גדול ועשיר של יצירות: שירים, מסורות עממיות, מחזות, סיפורים קצרים, רומנים, פזמונים ואפילו קומיקס. יצירות אלה מנהלות קשרים אינטרטקסטואליים מורכבים עם יצירותיהם של המשוררים ואף אלה עם אלה. הרצף הדיאכרוני של היצירות הנפרשות על פני כאלף שנה, והגיוון הז'אנרי הגדול שלהן, ממחישים את הנחיצות של עיון בין-תחומי חוצה תקופות ומדורים בספרות העברית, שיש בו כדי להוביל לתפיסה היסטורית רחבה ומדויקת יותר של זרמים ומגמות המתקיימים בה.

כאמור, מאמר זה מוקדש ל"שמות המחברים" של שניים מן המפורסמים ביותר במשוררי ספרד בימי הביניים: יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא. שני המשוררים נולדו בספרד בסוף המאה ה-11, והקשר הביוגרפי ביניהם מגובה בעדויות מימי הביניים

2 מישל פוקו, מהו מחבר [קובץ ביחד עם רולאן בארת, מות המחבר], תרגום: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 36.

ומוחזק כעובדה היסטורית.³ מתעודות מן הגניזה הקהירית עולה כי השניים היו כנראה גם מחותנים (לפי המקובל בתו של יהודה הלוי נישאה לבנו של אברהם אבן עזרא), ואפילו חבקו נכד משותף.⁴ מאמר זה מתמקד אף הוא בקשרים בין השניים, אך, להבדיל, אין ענייננו בקשר העובדתי ביניהם. ברוח דבריו של פוקו, אנו מעוניינים, כאמור, ב"שמות המחברים" שלהם ובאופן שבו הקשר ביניהם סופר ועוצב בספרות העברית לדורותיה.⁵ באופן נקודתי נתמקד כאן באגדה המפורסמת המספרת כי היה זה אברהם אבן עזרא בעצמו (ולא בנו) שנישא לבתו של יהודה הלוי. המאמר ידון בשמונה גרסאות שונות של האגדה שסופרו ותועדו מן המאה ה-16 ועד ימינו, אף כי ברור כי קיימות גרסאות נוספות (חלקן לא הועלו על הדפוס או שאינן מוכרות לנו, וחלקן אינן אלא העתקות כמעט מדויקות של גרסת שלשלת הקבלה).

כפי שנראה, העיון באגדה ובגלגוליה, אף שאין בו כדי להאיר את דמויותיהם ההיסטוריות של יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא, יש בו כדי ללמדנו על "שמות המחברים" שלהם, על עיצוב דמויותיהם כגיבורי תרבות, ועל הקשרים האינטרטקסטואליים שנקמו בידי מעריצי המשוררים בין שיריהם לבין הסיפורים שהם סיפרו על אודותיהם. המאמר יתחקה אחר האופנים שבהם כל אחד מן השניים, מגלגול לגלגול, פשט את צורתו ולבש צורה חדשה ואחרת שמבטאת ומעצבת את עולמם האקטואלי של המספרים ושל צורכיהם.

העדות המוקדמת ביותר שהגיעה לידינו בדבר קשרי הנישואין בין אברהם אבן עזרא לבתו של יהודה הלוי מופיעה בפירוש לתורה של יצחק אברבנאל מדור מגורשי ספרד,

3 חזקה עלינו עדותו של משה אבן עזרא שכרך את שניהם בעיר מוצא משותפת, הגם שהחוקרים נחלקו באיזו עיר מדובר (עזרא פליישר, "ר' יהודה הלוי: בירורים בקורות חייו ויצירתו", ספר ישראל לוי: קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, כרך א [עורכים: ראובן צור וטובה רוזן], תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ה, עמ' 245). המדקדק, בן דורם שלמה אבן פרחון, סיפר כי בהזדמנות אחת נסעו השניים יחדיו לצפון אפריקה (מחברת הערוך: שלמה אבן פרחון, מהדורת זלמן בן-גאטליב, פרעסבורג: חמו"ל, תר"ד, דף ד ע"ב). אברהם אבן עזרא בעצמו הרבה להביא מדברי יהודה הלוי בפירושו למקרא, והציג אותו כבן שיח קרוב וקבוע (נפתלי בן מנחם, ענייני אברהם אבן עזרא, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח, עמ' 225-233). יצחק אבן עזרא, בנו של אברהם אבן עזרא ולפי המשוער חתנו של יהודה הלוי, אף התלווה אל האחרון בנסיעתו אל המזרח (משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו: 55 תעודות מן הגניזה, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשס"א, עמ' 159).

4 שלמה דב גויטיין, "הפרשה האחרונה בחיי רבנו יהודה הלוי לאור כתבי הגניזה", תרביץ כד, א (תשט"ו), עמ' 25; גיל ופליישר (ראו: הערה 3 לעיל). חיים שירמן העלה ספק בקשרי החיתון בין השניים: חיים שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית: מחקרים ומסות, כרך א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ט, עמ' 333. עזרא פליישר, לעומת זאת, התייחס לכך כאל עובדה מוגמרת ואף סבר כי הלוי "ביקש לשקע את משפחתו בארץ ישראל, וציפה שבתו ונכדו יבואו בעקבותיו ובעקבות חתנו מיד לאחר שיכו שם שורש-מה": עזרא פליישר, "תמצית ארצנו ומשמעותה – לדיוקנו של רבנו יהודה הלוי על פי ממצאי הגניזה", פעמים: פרקי עיון במורשת ישראל במזרח 68 (תשנ"ו), עמ' 13.

5 על הקשרים שנטוו במסורת הספרותית בין השניים, ראו מאמרנו: Uriah Kfir and David Rotman, "Separated in Neither Death nor Life": The Folk Traditions Linking Judah Halevi and Abraham ibn Ezra", *Fabula* 61, 3-4 (2020), pp. 278-300

שכינה אותם "חתן וחותן".⁶ כעבור מאה שנה, עזריה דה רוסי החרה-החזיק אחריו וציין כי יהודה הלוי "היה חמיו" של אברהם אבן עזרא.⁷ אברבנאל ודה רוסי ציינו את קשר הנישואין בין שני החכמים הספרדים, אך לא הרחיבו עליו את הדיבור. מה שאין כן בספר שלשלת הקבלה של גדליה אבן יחיא, אשר נדפס בוונציה בשלהי המאה ה-16, ואשר זיכה את נסיבות השידוך בתיאור נרחב ומפורט. כפי שיודגם להלן, הסיפור משלשלת הקבלה זכה להתקבלות רחבה,⁸ שבאה, כאמור, לידי ביטוי בגרסאות שונות ומגוונות של הסיפור אשר סופר שוב ושוב, בכתב ובעל פה. הגיוון עשיר מכל היבט, וכמעט כל גרסה נבדלת מרעותה במונחים של תקופה, ז'אנר, היקף, סגנון, לשון, פרטי עלילה, מערך דמויות, עולם ערכים ואינטרסים.

להלן נעמוד על שמונה גרסאות שונות של הסיפור ועל משמעויותיהן, והן אשר תשמשנה כציר המרכזי של המאמר. כל גרסה תיקרא להלן על שם המקור שלה, או, לחלופין, שמה יהיה צמוד לכותרת שהוענקה לה במקור שבו הופיעה. ראשית נעסוק בגרסת הסיפור שהובאה לדפוס בשלשלת הקבלה, אשר היא המוקדמת ביותר שהגיעה לידינו ובוודאי המשפיעה ביותר. בשל חשיבותה של הגרסה נביאה כאן בשלמותה:

1. שלשלת הקבלה⁹

גדליה אבן יחיא, איטליה 1586

שמעתי אומרים, שרבי יהודה הלוי בעל הכוזר היה עשיר גדול ולא היה לו זולתי בת אחת יפה. וכשהגדילה, היתה אשתו לוחצתו להשיאה בחייו. עד שפעם אחת כעס הזקן אישה, וקפץ בשבועה להשיאה אל היהודי [ה]ראשון שיבוא לפניו. ויהי בבוקר, וייכנס רבי אברהם אבן עזרא במקרה לבוש מלבושי הסחכות. ובראות האשה העני הלז, נזכרה משבועת אישה, ויפלו פניה. עם כל זה התחילה לחקור אותו, מה שמו ואם היה יודע תורה. ויתנכר האיש, לא הודיע ממנו האמת. ותלך האישה אל בעלה למדרשו ותבכה לפניו. ויאמר אליה רבי יהודה: "אל תפחדי, אני אלמדנו תורה ואגדל שמו." ויצא אליו רבי יהודה וידבר אתו. ויגנוב אבן עזרא את לבבו ויכס ממנו את שמו. ואחרי רוב תחנוני

6 פירוש על התורה: דון יצחק אברבנאל, ספר שמות, ירושלים: הוצאת בני ארבל, תשל"ט, עמ' שט.

7 מאור עיניים: עזריה די רוסי (ר' עזריה מן האדומים), מהדורת דוד קאססעל, ווילנה: דפוס ראם, תרכ"ו, עמ' 357. וראו גם את המהדורה האנגלית של החיבור: *The Light of the Eyes: Azariah de' Rossi*, trans. and ed.: Joanna Weinberg, New Haven: Yale University Press, 2001, p. 528

8 יחד עם זאת נשמעו קולות שפסלו את אמינות הסיפור. אלא שגם הדחף לפסול את הסיפור מבטא כמדומה את התקבלותו החזקה. כך גרס למשל יאיר בכרך (המאה ה-17), ראו: חוות יאיר, מהדורת שמעון בן-ציון הכהן קוטס, בני ברק: עקד ספרים, תש"ס, עמ' תרסז-תרסח.

9 שלשלת הקבלה: גדליה בן יוסף אבן יחיא, ונציה: חמו"ל, שמ"ו, דף מא ע"א.

רבי יהודה, הערים אבן עזרא להתחיל וללמוד ממנו תורה. והיה מתמיד בערמה ומראה עצמו כעושה פרי.

ויהי לילה אחד, ויתאחר רבי יהודה לצאת מבית מדרשו, וזה כי נתקשה מאד על חיבור תיבת רי"ש שבפזמון "אדון חסדך". והיתה אשתו קוראה אותו לאכול לחם ולא בא. ותלך האשה ותפצר בו, עד כי בא לאכול. וישאל אבן עזרא אל רבי יהודה, מה היה לו במדרש שנאתה כל כך? ויהתל בו הזקן [ולא ענה לו]. ואבן עזרא הפציר כל כך, עד שהאשה החשובה ההיא הלכה [שוב] אל מדרש אישה, כי גם היא היתה חכמה. ותקח מחברת אישה ותראה אותה לאבן עזרא. ויקם אבן עזרא ויקח הקולמוס והתחיל לתקן בשנים או שלשה מקומות בפזמון. וכשהגיע לתיבת רי"ש, כתב כל הבית ההוא הראשון המתחיל "רצה האחד לשמור כפלים". וכראות רבי יהודה הדבר, שמח מאד, ויחבקהו וינשקהו ויאמר לו: "עתה ידעתי כי אבן עזרא אתה, וחתן אתה לי!" ואז העביר אבן עזרא המסווה מעל פניו והודה ולא בוש. ויתן לו רבי יהודה את בתו לאשה עם כל עשרו. ורבי יהודה, לאט לו, חבר הבית של תיבת רי"ש בפזמונו שמתחיל "רחשה אסתר למלך", ורצה שגם תיבת רי"ש של חתנו תשאר שם בכתובים לכבודו (דף מא ע"א).

שלשלת הקבלה הוא קובץ אגדות שנערך בידי גדליה אבן יחיאל ואשר נדפס בוונציה בשנת 1586. במרכז הספר אגדות קדושים על אודות גדולי ישראל, המסודרות, פחות או יותר, ברצף כרונולוגי של חיי הגיבורים. הספר מרכז בתוכו סיפורים ממקורות בעל פה ובכתב שעובדו על ידי העורך.¹⁰ אחד הסיפורים הידועים בקובץ, שאינו מוכר משום מקור אחר קדום יותר, הוא סיפור השידוך בין אברהם אבן עזרא לבת יהודה הלוי. סיפורים רבים סופרו על אברהם אבן עזרא.¹¹ כפי שהראו תמר אלכסנדר ועלי יסיף במחקריהם, סיפורים רבים על אודותיו מתחילים כאשר זהותו אינה ידועה לסביבה, ולעיתים קרובות הוא אף מוצג כעני מרוד. עם זאת, בהמשכם, על אף זרותו ודלותו, מפתיע אברהם אבן עזרא בחכמה בלתי צפויה או בכוחות מופלאים שחושפים את זהותו ולפעמים אף מביאים רווח והצלה לכלל.¹² תשתית נפוצה זו מאפיינת גם את הסיפור שלנו: בתחילתו אברהם אבן עזרא מגיע כהלך עני ואנונימי לביתו של יהודה הלוי, ובסופו הוא פותר את המשברים שמעיבים על יהודה הלוי וּבִיתו. ואולם, למרות הדמיון למקבילות, סיפור זה מתייחד בשל המקום המרכזי שהוא מעניק לשירה. להבדיל מסיפורים אחרים, זהותו של אברהם אבן עזרא מתגלה כאן לא

10 על ספר שלשלת הקבלה ראו: אברהם דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחיאל, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו; עלי יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סגנון ומשמעותו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט, עמ' 351-371.

11 סיפורים רבים על אודותיו קובצו במחקריו של נפתלי בן מנחם. ראו: נפתלי בן מנחם, אברהם אבן עזרא: שיחות ואגדות עם, ירושלים: איגוד סופרים דתיים בסיוע מוסד הרב קוק, תש"ג; וכן הנ"ל, ענייני אברהם אבן עזרא (הערה 3 לעיל). ראו גם יצחק אבישור, "סיפורי-עם חדשים על ר' אברהם אבן עזרא (ובנו) ממצרים ומעיראק", תעודה ח (תשנ"ב), עמ' 163-192.

12 יסיף, (הערה 10 לעיל), עמ' 357; תמר אלכסנדר, "דמותו של ר' אברהם אבן עזרא בראי הסיפור העממי", עלון למורה לספרות 13 (תשנ"ב), עמ' 190-199; הנ"ל, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים: מגנס, תש"ס, עמ' 183-193.

בזכות טקטיקה מבריקה, חוכמה נשגבה או כוחות מאגיים, אלא דווקא בזכות כשרונו הספרותי.¹³ בהתאם, מכל מצוקה אפשרית, הוא מתקן ומשלים את שירו של יהודה הלוי, ובכך גם מחלץ אותו ממחסום הכתיבה שלקה בו. התפקיד המרכזי שניתן לשירה בסיפור מעצב אותו אפוא לא רק כסיפור על מפגש בין שני חכמים,¹⁴ אלא כסיפור המספר בראש ובראשונה על מפגש בין שני משוררים. אך יש לדייק: סיפור ההתוודעות בין יהודה הלוי לאברהם אבן עזרא אינו מתקשר לשירה באופן כללי בלבד אלא נדרש לשיר ספציפי: הפיוט "אדון חסדך בל יחדל", מסוג "מי כמוך" לשבת זכור.¹⁵ פיוט זה מורכב משני חלקים גדולים: חלקו הראשון חתום באקרוסטיכון אלפביתי, והמשכו חתום באקרוסטיכון שמי: "אני יהודה הלוי הקטן ברבי שמואל הלוי". באמצעות האקרוסטיכון השמי של החלק השני, הפיוט מכריז על עצמו בפני הקוראים שהוא של יהודה הלוי. עם זאת, הכרזה זו מופיעה כאמור באקרוסטיכון בלבד, כלומר בעיקרון הצורני המארגן אותו. לעומת זאת, הפיוט עצמו – כמו פיוטים רבים אחרים פרי עטו – אינו אומר דבר על יהודה הלוי עצמו, חייו ודמותו.

עובדה זו יוצרת פער בין שמו של הפייטן שהוא גלוי ונוכח לבין דמותו הנותרת עמומה וחסרת קונטקסט. הנחתנו היא שפער זה הטריד את הקוראים, והסיפור נותן לכך מענה ומגשר עליו. עם זאת, פער זה, כאמור, נוכח גם בפיוטים אחרים, שגם הם א־פרסונליים וא־היסטוריים. אם כן, מדוע נקשר הסיפור לפיוט הזה דווקא? נדמה שהתשובה לכך נעוצה בפער ספציפי וייחודי שמופיע ברבות מן ההעתיקות של הפיוט, ושמקורו בחריגה צורנית ייחודית האומרת דרשני: בחלק האלפביתי של הפיוט, כל אות פותחת מחרוזת אחת. האות רי"ש, בשונה משאר האותיות, פותחת שתי מחרוזות רצופות. חריגה זו סודקת את המבנה המוקפד של הפיוט כולו; והסיפור מסמן את הסדק הזה, מרחיב אותו, ומנצל אותו כדי למלא את דמיוניהם של שני הגיבורים בתוכן ולעצב את "שמות המחברים" שלהם. אם תהו המתפללים כיצד תיתכנה שתי מחרוזות רי"ש בפיוט, בא

13 בסיפורים אחרים אברהם אבן עזרא מצטיין במגוון של סגולות וכשרונות שאינם קשורים לשירתו: פעם אחת, למשל, הוא מתחזה למלמד גוי עבור סטודנטים נוצרים, כתחבולה ערמומית שמביאה את תלמידיו לפרק לגורמים "עבודה זרה" שניצבת ברחוב העיר, ואשר יודעת לזהות יהודים וקוראת להכותם. פעם אחרת בעל בית מקומי אינו מכבד את אברהם אבן עזרא כראוי, מה שמביא אותו להתחזות לשמש של רב גדול (שאינו אלא חוצב פשוט) ולענות בשמו על "קושיות עצומות", ובכך לשכנע את בעל הבית, כנקמה, להשיא את בתו לאותו חוצב. ופעם נוספת, בדמות הלך מזדמן, הוא משיביע את כדורי התותח שנורו מאונייה לחזור ולנפץ אותה ובכך מציל את הקהילה היהודית המקומית. ראו בהתאמה: בן מנחם, שיחות ואגדות עם (הערה 11 לעיל), עמ' 31–33; הנ"ל, ענייני אברהם אבן עזרא (הערה 3 לעיל), עמ' 366–370; שם, עמ' 370–373.

14 כפי שקורה בשלוש גרסאות של סיפור אחד, שבכל אחת מהן נפגש אברהם אבן עזרא עם חכם אחר: רש"י, רבנו תם והרמב"ם. לסיפור המפגש עם רש"י ראו: בן מנחם, ענייני אברהם אבן עזרא (הערה 3 לעיל), עמ' 356; למפגש עם רבנו תם ראו הנ"ל, אברהם אבן עזרא: שיחות ואגדות עם (הערה 11 לעיל), עמ' 15; למפגש עם הרמב"ם ראו הסיפור המתועד בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי, אסעי' 973. לסיפור המפגיש את אברהם אבן עזרא עם הרמב"ם ואחר כך עם רבנו אשר, ראו כ"י ירושלים 8°864, דף עט ע"ב – דף פ ע"א.

15 דיואן ד' יהודה הלוי, מהדורת חיים בראדי, כרך ד (שירי קדש), ברלין: חברת מקיצי נרדמים, תרנ"ד–תרצ"ז, עמ' 30–34; שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, מהדורת דב ירדן, כרך א, ירושלים: הוצאת המהדיר, תשמ"ו, עמ' 261–265.

הסיפור ופותר להם את החידה הליטורגית שבסידורי התפילה שלהם: אין זאת משום שהפיוט הוא מיזוג של שתי גרסאות או שתי מסירות, כפי שאפשר היה לחשוב, אלא משום שהוא תוצר של שיתוף פעולה בין שני משוררים גדולים: יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא.¹⁶ מדובר במעגל של היזון חוזר הנע מן השיר אל הסיפור ובחזרה. מן הצד האחד הסיפור בא להסביר את כפל המחרוזות בשיר, ומן הצד השני שתי המחרוזות כמו "מאמתות" את הסיפור, הופכות לעדות טקסטואלית למאורעות המתוארים, וכורכות את המפגש הראשון של המשוררים עם שילוב של כוחות יצירה.

עם זאת, לצד הפונקציה הכללית של הסיפור – עיצוב המשוררים כדמויות תלת-ממדיות – ולצד הצורך לפתור את החידה הליטורגית ולתת הסבר אטיולוגי לחריגה הצורנית של הפיוט, יש בסיפור מארג מסועף של מידע ופרטים שמביא לידי ביטוי רגישויות וצרכים נוספים של החברה המספרת, והוא מתארגן סביב מערכת של מתחים בין איש ואשתו, אב ובתו, כלה ובעלה, חם וחתנו, בית המשפחה ובית המדרש. פרטים אלה מאפיינים את הגרסה הזו בלבד, והם עתידים להשתנות בגרסאות הבאות אשר תשרתנה צרכים ורגישויות שיתאימו להקשריהן.

הסיפור פותח בדמותו של יהודה הלוי ומציגו כמצליחן בחומר וברוח: הוא "בעל הכוזר", והוא עשיר גדול. אלא שלצד מעלותיו מדגיש הסיפור את נקודת התורפה שלו: יש לו בת אחת יפה ואין לו בן יורש וממשיך. הסיפור אף מדגיש שיהודה הלוי מתרשל בחיפוש זיווג לבתו שהגיעה לפרקה, זיווג שעשוי היה לפצות על נקודת תורפה זו. רשלנותו האבהית מגיעה לשיאה כאשר ברגע אחד נמהר הוא מוכן להפקיר את בתו ולאבד את שמו, ונשבע להשיאה עם היהודי הראשון שיופיע בפתח הבית.¹⁷ הנכונות להפקיר את הבת בידי כל אדם, אפילו בידי עם הארץ, מעמידה את הבת בסכנת חיים ממשית, ומדהדת את אזהרתו של רבי מאיר: "כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובוועל ואין לו בושת פנים" (בבלי פסחים מט ע"ב). ואכן, האזהרה התלמודית מתממשת מיד אחר כך כאשר אברהם אבן עזרא מתדפק על דלת הבית בדמות בור ועם הארץ.¹⁸

16 המחרוזת הראשונה היא: "רְצֵה הָאֶחָד לְשֹׁמֵר כְּפָלִים, מְשִׁמְרָתוֹ וּמְשִׁמְרָתוֹ חִבְרוּ שְׁתֵּי יָדַיִם, וְהַשְׁנִי שֵׁם בְּסֶפֶל הַמַּיִם, שֵׁם שֵׁם לוֹ." המחרוזת השנייה היא: "רְחֹשֶׁה אֶסְתֵּר לְמַלְכָּ בְּאִמְרֵי שֹׁפָר, בְּשֵׁם מְרֹדְכִי וְנִקְתָּב בְּסֶפֶר, בְּקֶשׁ וְנִמְצָא לְפָנַי צְבִי עֶפְרָי, כִּי בּוֹל הָרִים יִשְׂאוּ לוֹ." בראדי וירדן (הערה 15 לעיל) השמיטו, כל אחד, את מחרוזת הרי"ש הראשונה (זו שחיבר כביכול אברהם אבן עזרא), שהיא לדברי פליישר "זרה בעליל" (חיים שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית [עורך: עזרא פליישר], ירושלים: מגנס, תשנ"ו, עמ' 441–442, הערה 94).

17 סכנת הנפשות שמשמעת מן הסיפור עולה גם מן ההשוואה המתבקשת לסיפור בת יפתח (שופטים יא). כמו בת יפתח, גם בתו של יהודה הלוי היא בת יחידה להוריה העומדת בבתוליה, וכמוה אף היא נופלת קורבן לשבועה האימפולסיבית וחסרת האחריות של אביה (זה נשבע להקריב את היצור הראשון שיזדמן לפניו, וזה נשבע להפקיר את בתו בידי היהודי הראשון שיזדמן אל הבית).

18 השאת הבת בנישואין מסוכנים מגלמת את המוטיב המרכזי במעשייה המוכרת כטיפוס הסיפורי ארנה תומפסון 425 (אמור ופסיכה), שבמרכזו נערה המוקרבת על ידי אביה לנישואין עם מפלצת.

אל מול האב הכושל, מעמיד הסיפור את אשתו. האם היא זו שפועלת למען הבת ולמען המשכיות שם האב, והיא זו שלוחצת על בעלה שימצא לה חתן וימצא לו יורש. בהמשך הסיפור מודגשות פעלתנותה ואחריותה של האם (שרק מבליטות את מחדלי האב), אשר בהיעדר בעלה נוטלת על עצמה לחקור את החתן המיועד, ומוליכה אותו אליו. ויהודה הלוי, ביותר משמץ של יוהרה, עוד בטרם ראה את החתן בטוח שיהיה ביכולתו ללמד אותו תורה ולגדל את שמו. נמעני הסיפור, שיודעים כמובן שהאורח העני והאנונימי אינו אלא אחד מגדולי התורה ששמו הולך לפניו, אינם מחמיצים את האירוניה, שהופכת לקומית ממש בתיאור האופן שבו מתעתע אברהם אבן עזרא ב"מורו ורבו".

האפיזודה השנייה של הסיפור מוקדשת לחיבור הפיוט "אדון חסדך", וגם כאן מתגלה יהודה הלוי בקוצר ידו, וגם כאן אשתו ממשיכה להציל את המצב. בתחילה היא קוראת לבעלה לשוב לארוחה, ומעתיקה את זירת ההתרחשות מבית המדרש אל בית המשפחה. בהמשך, לאחר שבעלה ממשיך לזלזל בחתן המיועד, היא הולכת שוב אל בית המדרש ובחזרה הביתה, רק כדי להעניק לאברהם אבן עזרא את מחברת הפיוטים של בעלה כהזמנה משתמעת להשלים ולתקן את מלאכתו (שתוביל לגילוי זהותו של הקבצן האנונימי, ולנישואין המיוחלים). מוטיב זה של גילוי זהותו של אברהם אבן עזרא כבעל כשרון יוצא דופן מוכר מסיפורים אחרים על אודותיו,¹⁹ אך הייחוד של סיפורנו הוא שכאן אברהם אבן עזרא אינו מתגלה בבית המדרש או בספירה הפומבית, הגברית, אלא בספירה הפרטית, הנשית, מסביב לשולחן האוכל הביתי, ורק בזכות השתדלותה של אשת יהודה הלוי.

רק עכשיו, לאחר שאברהם אבן עזרא משלים את השיר, סוף-סוף מתגלה זהותו, וסוף-סוף יהודה הלוי משיא אותו לבתו. בכך מושלמת ההשוואה בין שני המשברים שהעיבו על יהודה הלוי בסיפור, המשקפים זה את זה ומציגים את הבת כאנאלוגית לשירה: הבת הרווקה של יהודה הלוי והשיר הקטוע שלו שניהם "חסרים" וזקוקים ל"השלמה" ול"תיקון", ואלה אינם באים אלא בזכותו של אברהם אבן עזרא, החתן והמשורר. בהצגתו של אברהם אבן עזרא כמי שמציל את יהודה הלוי פעמיים, רומז הסיפור אף על עדיפותו של אברהם אבן עזרא הן במרחב הלמדני הן במרחב הביתי.

אך זה אינו סופו של הסיפור: לאחר התרת המשבר הכפול של יהודה הלוי, הוא נחלץ בזכות חתנו הטרי גם ממחסום הכתיבה שלו. הוא מצליח סוף-סוף לחבר בעצמו מחרוזת הפותחת ברי"ש, ואף מנציח אותה בכתובים. ההתעקשות לחבר מחרוזת חדשה, ויותר מכך, ההתעקשות להנציח את שתי המחרוזות בפיוט, פותרת, כאמור לעיל, את השאלה הליטורגית מדוע יש שתי מחרוזות רי"ש בשיר. אך בתוך המארג המשפחתי, כפל המחרוזות הוא גם סמל רב-עוצמה למשאלה של האב ליורש וממשיך שיהיה בן-דמותו וכפילו. מציאת הכפיל יכולה להסביר גם את קיומה של החתונה תכף ומיד. יש לזכור שהבת הובטחה לאברהם אבן עזרא עם כניסתו הראשונה אל הבית. אם עד כה התחמק הרב מהשאת בתו מתוך הרצון לשלוט במיניותה ולשמור אותה קרובה אצלו, הרי שהמחשבה על אברהם אבן עזרא כעל כפיל, בן-דמותו, סוף-סוף מאפשרת לו לערוך

19 על סיפורים מסוג זה ראו: עבודתיה של אלכסנדר, הערה 12 לעיל.

את הנישואין; נישואין שאין בהם משום ויתור על ה"שמירה" וה"שליטה" על הבת.²⁰ להפך: הנישואין עם הכפיל רק מכפילים אותן. ופתאום דומה שמרוב כפילים וכפילויות, גם מילות הפיוט, שבמקור מוסבות על בגתן ותרש, נטענות בכפל משמעות: "רצה האחד לשמור כפליים, משמרתו ומשמרת חֲבֵרו – שתי ידיים".²¹ במובן זה הסיפור מכונן תמת על המאפיינת את הקשר בין יהודה הלוי לאברהם אבן עזרא כקשר בין אב סמלי לבן סמלי. אברהם אבן עזרא ממשיך את שם האב של יהודה הלוי ואת הסדר הסמלי שכוונן.²²

2. קורא הדורות²³

אברהם ערוסי (תימן, ראשית המאה ה-20)

[...] ותראהו אשת הרב יהודה, ותצא אליו ותאמר, מה לך פה, קח לך ככר לחם ולך מפה, כי הרב יצא להתפלל וכעס עליך. אמר לה, איני צריך לככר שליך, גם מפה לא אלך, כי צריך לשכב בשער, וחם בשרי מקרח הלילה. פייסה אותו לזוז מהשער, והוא לא רצה ולא נתפייס, וישכב וירדם. עזבתו והלכה לה. הגיע זמן התפילה, יצא הרב ז"ל להתפלל, מצאו על השער. אמר לו, מי אתה בני. אמר לו, יהודי, איש מסכן. אמר לו, ברוך הבא, תיכנס בני. נכנס וישב בחצר מבפנים. השלים הרב להתפלל, והביא עשרה מזקני העיר, ועשה כתובה כשאר בנות ישראל, ועשה שבע ברכות להשלים דבריו ושבועתו. אמר, איתרמי לה בר מזלה. ביקש להלבישו בגדים נקיים לחופה, ולא רצה. אמר, איני יכול להסיר את כביר העזים, פן יתקרר גופי ואמות. צְנֵה לגלח את ראשו ולא רצה, אמר, כובד השער מחמם את ראשי. צוה ליתן לו מים חמים לרחוץ כל גופו ולא רצה, אמר, נקיון גופי במים ובורית מוליד בי כאב וחולי. ביקש ליתן לו נעלים ברגלים ולא רצה, אמר, כי לא ניסיתי לילך בנעלים כל ימי. אמר לו ליטול לסעודה ולברך ולא רצה, אמר, אני יתום מאבא ואמא, ולא למדתי תורה ולא ידעתי מוסר. אמר הרב, הניחוחו, כבודו רצונו, ככל אשר יחפץ יעשה. הבת הלכה אצלו, והבינה בו שהוא תלמיד חכם כמלאך ה' צבאות, והוא

20 על סיפורים בתלמוד הבבלי על אודות אבות שמבקשים לשלוט במיניות של בנותיהם ולשמור אותן לעצמם, ראו: חיים וייס ושירה סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ח.

21 הפיוט מרפרר למדרש (תלמוד בבלי מגילה יג ע"ב), המספר כי אחד השומרים חיפה על חברו, בזמן שהשני מזג רעל לכוסו של אחשוורוש. באופן דומה, סיפורנו מספר גם כן על אברהם אבן עזרא שחיפה על חברו ועשה את מלאכתו. אפשרות נוספת היא שהפיוט מרמז ליהודה הלוי, שביקש לשמור בשיר את כפל המחרוזות, ואת מעורבותן של ידי שניהם.

22 המושגים "אב סמלי", "בן סמלי" ו"סדר סמלי" לעיל, הם מושגים פסיכואנליטיים הנגזרים מהגותו של ז'אק לאקאן. ראו: דילן אוונס, מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית, תרגום: דבי אילון, תל אביב: רסלינג, 2005.

23 ספר קורא הדורות לרבי אברהם ערוסי, מהדורת שגיב מחפוד, בני ברק: הוצאת המהדיר, תשע"ט, עמ' צ-צד.

מסתיר עצמו מבני אדם. כי כל הלילה היה עוסק בתורה, ופניו דומין לחמה וללבנה, והיה מתפלל בציצית ותפלין, ואין כל אדם מכיר בו [...] (עמ' צ-צא).

גלגול מאוחר של האגדה, המשקף מסורת יהודית-תימנית, מופיע בספר קורא הדורות מאת אברהם ערוסי (תימן 1878 – ארץ ישראל 1934). הספר כולל בעיקרו קובצי סיפורים על גדולי ישראל בכלל, וחכמי תימן בפרט. בין הקבצים מופיעה שרשרת סיפורים המוקדשת לדמותו של אברהם אבן עזרא, שפותחת בגרסה מורחבת של סיפורנו. מסגרת הסיפור דומה מאוד לגרסה בשלשלת הקבלה, לרבות הצורך להשיא את הבת הרווקה, השבועה האימפולסיבית של יהודה הלוי, השיר הדורש השלמה, והנישואין עם אברהם אבן עזרא שמופיע בדמות הלך עני ואשר משלים את השיר במפתיע. עם זאת, הסיפור כולל גם שינויים חשובים והרחבות נוספות. ראשית, האם, שבגרסת שלשלת הקבלה הייתה הדמות הפעלתנית ביותר שפעלה למימוש הזיווג, נדחתה כאן אל השוליים ואף מנסה למנוע אותו. גם יהודה הלוי איננו עוד האב הרשלן משלשלת הקבלה, אלא מואר באור חיובי יותר: הוא אינו זונח את חובתו ההורית, וגם שבועתו האימפולסיבית לא באה אלא לאחר שחיפושיו אחרי חתן עלו בתוהו. בהמשך הוא אינו דוחה את החתונה עם ההלך העני, אלא ממחר לערוך את טקס הנישואין מיד עם הגעתו אל הבית.

הרחבה חשובה יותר היא סביב דמותו של אברהם אבן עזרא, המוצג לא רק כמשורר עני וברוך-כישרון אלא כאינדיבידואליסט בעל השקפת עולם ערכית וסדורה. הניגוד בין הופעתו החיצונית למהותו הפנימית זוכה להבלטה יתרה. מבחינה חיצונית הוא מוצג כפרא-אדם ומעוצב בפלסטיות מעוררת דחייה: ראשו פרוץ, גופו מטונף, רגליו יחפות, ציפורניו אינן עשויות, תלבושתו בלויה, ופיו אינו רגיל בברכות משום שכדבריו הוא יתום מאב ואם ולא למד תורה ולא ידע מוסר. בהתאם, הוא משתלב בעבודת הרפת (המוצגת כעבודה בזויה היאה לו ולתדמיתו). מבחינה פנימית, לעומת זאת, מתגלה אברהם אבן עזרא לעיני אשתו בלבד, כ"תלמיד חכם כמלאך ה' צבאות". מהותו האמיתית אינה נחשפת, גם לא לאחר שיהודה הלוי השוקד על הפיוט "אדון חסדך" עוזב לרגע את שולחנו, ואברהם אבן עזרא מנצל את שעת הכושר: הוא "מניח את הפרות" (עמ' צא) ומתגנב פנימה כדי להשלים, על דעת עצמו, את הפיוט, עד סוף האלפא ביתא.

התפנית בעלילה, שתוביל לחשיפת זהותו של אברהם אבן עזרא, חלה בסצנה שנעדרת לחלוטין מגרסת שלשלת הקבלה ומתרחשת סביב יום הכיפורים, הקשר שמעצים את הדרמה.²⁴ אברהם אבן עזרא, במסווה של פרא-אדם, מסרב להתכונן לחג, מצהיר שאין בכוונתו לצום, ונרדם במופגן בחצר בית הכנסת. עם כל זאת יהודה הלוי אינו חושד בדבר, גם לא לאחר שלבית הכנסת "נכנס איש אחד בתואר קומה וצורה, ומראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאוד" (עמ' צב), וגם לא לאחר שאותו איש זר "התחיל לאמור שליחות בקול נאה ונעים: 'הנשמה לך והגוף פעלך, אשרו דרככם גברים [במצוות יום

24 על מרכזיותו של יום הכיפורים בסיפורים העוסקים במתחים בין-דוריים, הן במדרש הן בספרות העברית החדשה, ראו לפי הערך "יום הכיפורים" במפתח העניינים של וייס וסתיו (הערה 20 לעיל), עמ' 154.

הכיפורים]” – פיוט שחיברו אברהם אבן עזרא, הלא הוא האורח הפלאי (שם). במובן זה, הסיפור מקנה מעטפת עלילתית לא רק לפיוט של יהודה הלוי לשבת זכור, אלא גם לפיוט של אברהם אבן עזרא ליום כיפור. הדבר חוזר על עצמו גם למחרת, ביום הכיפורים עצמו: אברהם אבן עזרא מופיע בבית הכנסת, ועובר שוב לפני התיבה ומתפלל את “כל התפילות, שחרית, מוסף, מנחה ונעילה. וקולו קול נעים כקול השופר הולך וחזק, בצורת גבור וכוחו לא נשת” (עמ’ צג). יהודה הלוי המוקסם מן המלאך-החזן, מבקש להזמין אותו לסעודה בצאת החג, אלא שאז הוא נעלם כלעומת שבא. באכזבתו הרבה, מסרב יהודה הלוי לשבור את הצום עד שיתראה שוב עם החזן המסתורי. מי שתציל את המצב תהיה הבת. שלא כמו בשלשלת הקבלה, היא איננה עוד רק אובייקט סביל, אלא יש לה תפקיד בקידום העלילה. ייחודה של הבת התגלה עוד קודם לכן, כאשר היא ורק היא עמדה על טיבו של בעלה כבר בתחילת יחסיהם ושמרה על סודם.²⁵ כעת, משכנעת הבת את בעלה לבוא אל אביה, ומאוחר יותר באותו הערב גם חושפת בפניו את מהותו.²⁶

שלא כמו בגרסה בשלשלת הקבלה, כאן אין רמז להיכרות מוקדמת של יהודה הלוי עם שמו של אברהם אבן עזרא. לכל אורך הסיפור אברהם אבן עזרא אינו מוצג כמי ששמו הולך לפניו, אלא כדמות מופלאה ומסתורית. הפער החריף בין תוכו לברו, הופעתו המרשימה בבית הכנסת “כמלאך אלוהים” שאין היודע את שמו, הובלתו את כל תפילות החג, והיעלמותו הפתאומית בצאת יום הכיפורים – כל אלה עוטפים את דמותו בהילה של קדוש וצדיק נסתר.²⁷ הכישרון הספרותי של אברהם אבן עזרא, שמתגלה בהשלמת השיר, אינו מוצג כסגולתו העיקרית אלא כתכונה אחת בסל תכונותיו.

הייחודיות של אברהם אבן עזרא מועצמת עתה, במוצאי החג, ביתר שאת. יהודה הלוי שעמד סוף-סוף בזכות בתו על מהותו של בעלה, מבקש לפרנס את הזוג הטרי ולפנות את חתנו ללימוד התורה. אך גם אז ממשיך אברהם אבן עזרא לעמוד במריו. בניגוד למתואר בשלשלת הקבלה, הוא מסרב לרשת את יהודה הלוי ואף מסרב להיות סמוך על שולחנו, ובוחר לדבוק בעונו ובמלאכות הבזויות של משק הבית. בדברי ההסבר שלו מעמיד אברהם אבן עזרא אידיאל של תלמיד חכם שמסרב להפוך את תורתו קרדום לחפור בה, ומגבה את עמדתו במובאות מן המשנה והתלמוד. לא זו בלבד שאברהם אבן עזרא

25 באופן זה מתקרב הסיפור לטיפוס הסיפורי ארנה תומפסון 425 (אמור ופסיכה; החתן-חיה) שבו הכלה שהוקרבה על ידי אביה לנישואין עם מפלצת מכירה במהותו הנסיכית ונוצרת את הסוד מפני העולם. וראו: הפניה 18 לעיל.

26 יש לציין כי העובדה שמהותו של אברהם אבן עזרא אינה מתגלה לאחר השלמת הפיוט “אדון חסדך” אלא רק לאחר הופעתו המרשימה כחזן בבית הכנסת, מעתיקה את הדגש מכישרון הכתיבה של החתן לכישרונות הפרפורמטיביים שלו. זאת ועוד: העובדה שהסיפור מתחיל בפיוט לשבת זכור (השבת שלפני חג הפורים) ומסתיים בפיוט ליום כיפור, מעניקה תחושת משך ארוכה (כחצי שנה), שבה, כביכול, הסתופף אברהם אבן עזרא בזהות בדויה בבית יהודה הלוי.

27 בסיפורים הבאים בקובץ של ערוסי מתגלה אברהם אבן עזרא גם כמי שבכוחו לחולל ניסים. על טופוס “הצדיק הנסתר” בסיפורי אברהם אבן עזרא, ראו תמר אלכסנדר, “דמותו של ר’ אברהם אבן עזרא” (הערה 12 לעיל), שטוענת כי הוא משרת את “פונקציית המשאלה הכמוסה” של החברה המספרת. טופוס זה רלוונטי בעינינו במיוחד בגרסה של ערוסי, אך אינו הולם את הגרסאות האחרות שבהן החברה בסיפור מכירה את שמו ואת סגולותיו של אברהם אבן עזרא, אלא שאינה מזהה אותו עם ההלך העני שנקרה לפנייהם.

אינו מוצג ככפיל של יהודה הלוי וכממשיך הנושא את שמו, אלא הוא מוצג כמי שמציב אלטרנטיבה ערכית (ועדיפה) לחמיו. בין השורות, הוא גם מותח ביקורת על יהודה הלוי ועל אורח חייו.

הביקורת על יהודה הלוי וההבדלים הערכיים בין השניים נרמזים עוד קודם לכן בסיפור. כבר בזמן שאברהם אבן עזרא, במסווה של הלך עני, סירב להתכונן ליום הכיפורים, הוא העז את פניו כלפי חמיו, כרמז מטרים למשנתו האינדיבידואליסטית: "מה אתה אומר. חדל לך מדבר כדברים האלה, כי איני יכול לשנות מנהגי [...] ומה שאתה עושה לעצמך, עשה כמנהגך, אין עלי הכרח להכריחך כמנהגי, גם אין עליך הכרח להכריחני כמנהגך. השמר לך מדבר עמי כדברים האלה, כי כל אחד בן חורין לעצמו" (עמ' צב). גם בהמשך, כאשר אבן עזרא מכחיש שהשלים את הפיוט "אדון חסדך", הוא פונה אל יהודה הלוי בחוצפה, ומבקר את תורתו שאין עמה מלאכה: "כמדומה לך שבני אדם שוטים כמותך, טרוד אחר הכתיבה. בני אדם טרודים אחר מאכלם, לעשות מלאכה, להתפרנס, לצבור הון ולכנוס עושר ומזון. לא כמותך טרודים אחר הקולמוס והדיו והנייר שאין ממנו כלום" (עמ' צא). הפער בין השניים מסומל בצורה חזקה בדיאלוג הראשון ביניהם. אברהם אבן עזרא אומר ליהודה הלוי שהוא אינו יודע תורה ומוסר משום שהוא יתום מאב ואם. ויהודה הלוי אינו נרתם למלא את החסך ההורי, אלא מקבל את המצב כמות שהוא ואומר למשמשיו: "הניחוהו, כבודו רצונו, ככל אשר יחפץ יעשה" (שם). סצנה זו חוזרת גם בערב יום הכיפורים. לא רק שאברהם אבן עזרא אינו מבקש ללמוד מיהודה הלוי, אף יהודה הלוי אינו מבקש ללמד את אברהם אבן עזרא. דומה שבגרסה זו לאף אחד מן הצדדים אין את המוטיבציה להעביר את השרביט מדור לדור.

ההבדל בין יהודה הלוי לאברהם אבן עזרא עולה גם מן ההופעה של הפיוט "אדון חסדך" בסיפור. בשונה מן הגרסה בשלשלת הקבלה, כאן אברהם אבן עזרא אינו נחלץ לטובת חמיו שלקה במחסום כתיבה, אלא משלים את השיר של הרב שהופרע ממלאכתו. אין כאן ממד של סיוע, אלא פלישה והסגת גבול. יתר על כן, גרסת הסיפור בשלשלת הקבלה מסבירה מדוע יש שתי מחרוזות הפותחות ברי"ש ומייחסות אותן לחתן ולחמיו בהתאמה, כביטוי לכפילות בין השניים. כאן, לעומת זאת, אין כל כפילות. אברהם אבן עזרא משלים את הפיוט מן האות סמ"ך ועד סוף האקרוסטיכון האלפביתי. שינוי זה מעניק את הרושם שבנוסח הפיוט שהיה מוכר לערוסי הייתה מחרוזת רי"ש אחת בלבד. נוסח זה מייתר את הצורך להסביר את הכפילות, ותואם את הרוח הכללית של הסיפור שאינה רואה באברהם אבן עזרא את כפילו של יהודה הלוי. את הבחירה באות סמ"ך ניתן אולי להסביר על סמך תוכן הפיוט עצמו, המגולל את סיפור מגילת אסתר: שכן הפיוט מגיע באות סמ"ך לכניסתו של מרדכי לעלילת המגילה, כניסה שתוביל לנישואי אסתר עם המלך, ויכולה להתפרש כמקבילה מרומזת לכניסתו של אברהם אבן עזרא לעלילת הסיפור, כניסה שתוביל לנישואיו עם בתו של יהודה הלוי. חשוב מכך, השלמת הפיוט אינה מביאה כאן לחשיפת שמו ומהותו של אברהם אבן עזרא (שנדחית, כאמור, למוצאי יום הכיפורים). כלומר, הוא אמנם משלים את השיר של יהודה הלוי, אך הוא מכחיש שעשה כן, ומסרב להציג את עצמו כמי שנכנס לנעלי חמיו.

לסיכום, גרסתו של ערוסי לסיפור אינה מציגה את אברהם אבן עזרא כבן סמלי ההולך בצעדי אביו. במקום לראות בדור ההמשך שכפול של הדור הקודם המאשר את ערכיו ומקדש את ההליכה בתלם, הסיפור מציב את הדור הצעיר בעמדה לעומתית ביחס לדור ההורים, עמדה החיונית להתפתחותו ולסלילת דרכו העצמאית. זאת ועוד, העימות הבין-דורי מעוצב כעימות מעמדי. הסיפור מעמיד שני מודלים של תלמידי חכמים. האחד, נשוא פנים שפרנסתו מובטחת ומתוך ביטחון זה הוא יכול להקדיש זמנו לתורה וליצירה ספרותית, והשני הוא עובד כפיים שלא זו בלבד שאינו בז לעוני, אלא אף מקדש אותו ומעמידו כתנאי הכרחי לעבודתו את האל. הסיפור מציב את המודל השני כמודל המועדף ומאפשר לקהל נמענים מן השכבות הרחבות וקשות היום להזהות עם אברהם אבן עזרא, תוך שהוא מציגו כגיבור שמעניק למצבם הקיומי משמעות וערך. קריאה מסוג זה מציעה תמר אלכסנדר בקריאותיה בספרות השבחים על אודות אברהם אבן עזרא.²⁸ אלא שיש לשים לב שהסיפור שמדבר בשבחה של העניות, מניה וביה גם מתנגד למוביליות המעמדית ומקבע את הפערים שמשרתים את בני המעמדות הגבוהים.

3. סיפור ר' אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי²⁹

סיפר: נעים תווינה, עיראק, המאה ה-20

אמר לו: "אברהם, אמור נא לי, מי הגיע לכאן? מי השלים (את החרוז)?", אמר לו: "מורי, איני יודע". אמר לו: "לא ייתכן, בני, איך ייתכן? כתיבה כזאת ומשקל כזה לא יכול לעשותם רק ר' אברהם אבן עזרא. הייתכן שר' אברהם אבן עזרא עף ממצרים ובא עד לכאן? אברהם, אמור לי את האמת מי זה?", אמר לו: "אני אברהם". אמר לו: "מי אתה?" אמר לו: "אני אברהם אבן עזרא". אמר לו: "אתה ר' אברהם אבן עזרא וציערתני ונתת לי לחשוב שנתתי את בתי לאחד עם הארץ. ואינך אומר לי?" אמר לו: "אם אתה הרב הגדול אשר חיברת את השירים והקצידות עושה את בתך הפקר, אני רציתי לצערך ולא אומר לך מי אני כדי שיתכפרו עוונותיך". ור' יהודה הלוי שם את שני החרוזים של אות ר' שלו ושל חתנו בשיר "מי כמוך" (עמ' 184).

גרסה נוספת של הסיפור, לא זו בלבד שמציגה את אברהם אבן עזרא כאלטרנטיבה ליהודה הלוי, אלא היא מציגה אותו אף כתיקונו. גרסה זו מופיעה במאמר מאת יצחק אבישור, המקבץ עשרה סיפורי עם על אברהם אבן עזרא, שהשתמרו במסורות בכתב ובעל פה של יהודי מצרים ועיראק. את הסיפור שלנו שמע אבישור מפיו של מסרן יהודי-עיראקי בשם נעים תווינה, בסוף שנות השמונים של המאה ה-20. לפי עדותו של תווינה,

28 שם.

29 יצחק אבישור, "סיפורי עם חדשים על ר' אברהם אבן עזרא (ובנו) ממצרים ועיראק", תעודה ח, (תשנ"ב), עמ' 183-185.

הוא שחזר מן הזיכרון את הסיפור אשר נכתב במקורו בתוך קובץ קטן משירי יהודה הלוי, אך הוא והעתקותיו הלכו לאיבוד. אבישור מביא במאמרו את הסיפור בערבית-יהודית (בתעתיק לאותיות לטיניות), בתרגום עברי ובליווי הערות קצרות.

כבר בתחילת הסיפור מופיעים שני הבדלים משמעותיים מן הגרסאות שנדונו לעיל: האם נעדרת לחלוטין, ועל הבת נאמר "שאינה יפה" (שם). דומה ששני הנתונים האלה מעניקים הסבר חדש לשבועתו של יהודה הלוי להשיא את בתו ליהודי הראשון שייכנס אל הבית. השבועה איננה תגובה כעסנית ללחצי האם, והיא אינה מוצגת כאקט אימפולסיבי של אב שלא מצא חתן, אלא היא מעשה מחושב של אב מיואש שאינו מאמין שיוכל למצוא בדרך אחרת זיווג כלשהו לבתו המכוערת. האב עושה דבר והיפוכו: מצד אחד הוא דואג לגורל הבת הלא-אטרקטיבית, אך מצד שני, כפתרון, הוא בוחר לסכן את עתידה ולעשות אותה "הפקר". השמועה מגיעה אל אברהם אבן עזרא היושב באחת מארצות המזרח (ככל הנראה בעיראק), והוא ממחר אל מצרים ומשם לספרד.

הדיאלוג הראשון בינו לבין יהודה הלוי רב-משמעות: אבי הכלה המיועדת תוהה על נקנו של המחזר האנונימי, וזה עונה לו בגסות שהוא "עם הארץ", ועוד תוקף אותו: "אתה עשית את בתך הפקר! איך אתה מבקש ממני שאני אהיה מישוהו? אני יהודי, ורוצה את בתך" (שם). הסיפור מעמיד את אברהם אבן עזרא באנלוגיה לבת: מה היא נשפטת על פי מראה, אף הוא דורש להישפט על פי הרושם החיצוני שלו בלבד. יהודה הלוי שטעה בבתו, מוטעה כעת גם בחתנו. הוא משיא את השניים ואף מתברך בנכד,³⁰ אך מתמיד בטעותו ואינו טורח ללמד את חתנו תורה אלא מסתפק בהעסקתו כשמש, תפקיד היאה לעם הארץ.

התפילה בעלילה כרוכה שוב בחיבור הפיוט לשבת זכור. יהודה הלוי המתקשה בכתיבת מחרוזת הרי"ש, מניח את הפיוט וחוזר לביתו. כשעולה המחרוזת על דעתו הוא חוזר אל בית הכנסת כדי לכותבה בפיוט, אך אז מגלה שמחרוזת רי"ש אחרת כבר הושלמה ביד נעלמה. נדהם ומופתע מן המחרוזת המושלמת, יהודה הלוי קובע שמי שחיבר אותה חייב להיות אברהם אבן עזרא הידוע בכישרונו, אך תוהה כיצד זה ייתכן שהרי המשורר הגדול נמצא במזרח. או אז מתוודה החתן שהוא-הוא אברהם אבן עזרא שהטריח את עצמו מערבה.³¹

30 הבחירה לקרוא לנכד בשם יצחק, עולה, כמדומה, בקנה אחד עם רוח הסיפור: האב, אברהם, בוחר שלא לשאת את שם האב (הסב), יהודה הלוי ולהוריש אותו הלאה, אלא להציג את בנו, יצחק, כממשיכו שלו (בהשראת האבות המקראיים ובהתאמה לשם בנו האמיתי של אברהם אבן עזרא ההיסטורי). יש לציין כי בעולם הריאלי, הבן שילדה בתו של יהודה הלוי (לפי המקובל, ליצחק אבן עזרא), ככל הנראה נשא את שם אביה, סבו, יהודה. כך עולה מן השיר "לך נפשי בטוחה או חרדה" – ראו מהדורת בראדי (הערה 15 לעיל), כרך ב (שירי חול), עמ' 171–170.

31 הסיפור מציג בלב ההטעיה את השם "אברהם". הסיפור מדגיש שיהודה הלוי פונה אל אברהם אבן עזרא בשם זה ("קום אברהם, בוא אברהם"). רק כאשר ישרים אברהם אבן עזרא את השיר, יחבר יהודה הלוי בין המסמן, קרי השם "אברהם", לבין המסומן, קרי האיש שלפניו, המשורר אברהם (אבן עזרא). למרות שהשם "אברהם" נמסר ליהודה כבר בהתחלה, הוא מתמיד בטעותו עד להשלמת השיר ומתמקד רק ברושם החיצוני של האורח (כשם שהתמקד בחיצוניותה של בתו) – מה שמעצים את חטאו.

החלק החשוב של הסיפור, הוא גם החלק הייחודי של גרסה זו, מתרחש כעת: יהודה הלוי הפגוע שואל את חתנו מדוע ציער אותו עד עכשיו בהסתרת זהותו והתחזה לעם הארץ. אברהם אבן עזרא עונה תשובה המעמידה את יהודה הלוי במקומו: "אם אתה הרב הגדול אשר חיברת את השירים והקצידות עושה את בתך הפקר, אני רציתי לצערך ולא אומר לך מי אני כדי שיתכפרו עוונותיך." בין הסיפורים אשר נידונו עד עתה, דברים נכוחים אלה של אברהם אבן עזרא שמים את חטאו של יהודה הלוי כלפי בתו על השולחן בפעם הראשונה. אך אין להתבלבל: בסיפור זה אברהם אבן עזרא אינו רק נחלץ לטובת הבת האומללה, אלא בעיקר לטובת אביה שחטא בנדרו. במילים אחרות, תפקידו של אברהם אבן עזרא אינם רק לשאת את הבת ולהשלים את השיר, אלא בראש ובראשונה, להוכיח את יהודה הלוי ולסלול את הדרך לכפרת חטאו.

דומה שיהודה הלוי מקבל על עצמו את התוכחה ועל כן גם משאיר לדיראון את שתי מחרוזות הרי"ש בפיוט, שלו ושל חתנו. כפל מחרוזות הרי"ש מקבל כאן אפוא תפקיד חדש: הוא אינו מבטא עוד את הכפילות בין שני המשוררים, אלא מהווה זכר לחטאו של יהודה הלוי ולכפרתו. סיכומו של דבר, הסיפור מספר על אודות הקשר בין שני החכמים, קשר שאינו מתבסס על שיתוף כוחות יצירה והמשכיות סימבולית, אלא על תוכחה, תיקון וכפרה.

4. הנודד³²

צבי בערגער, גליציה 1899

- אלישבע: הן כל ראתה עינך אישי יקר רוחי לכל דבר וענין תבין לתת עצה נכונה וטובה אך לבתנו האמללה לא תדע עצה.
- הרב: עתה נוכחתי לראות כי כנים דברי המושל החכם בנשאו משלו על הנשים כי איש אחד מאלף מצא ואשה בכל אלה לא מצא. ואני אמרתי כל הימים כי את יוצאת מן הכלל, ואני מצאתי את אשר הוא בקש ולא מצא.
- אלישבע: מה רעה גמלתיך כל ימי חיי?
- הרב: הלהכאיב לב אישך אין רע? על מה זה תציקיני חנם כל פעם ביום שיךך בבתנו. למה לא תבטחי בד' אשר ישלח לה איש אשר יוכיח לה בעתה?
- אלישבע: לנו הנשים יחסר כח הסבלנות לשאת בהשקט ובדממה אשר לכם הגברים, לכן שא נא לאשה קשת רוח כמוני כי נלאיתי חכות והשקט לא אוכל לראות את בתנו בכתוליה בעת אשר רבות בנות גילה כבר היו לאנשים. הרף היום מהגות רק בספרים ושים לבך לבתנו וצא ובקש לה בחור חמד, אל נא תחכה עוד ותדיחני מיום אל יום עד אשר שערות בתנו ילבינו לבשתנו ולכלמת ביתנו.

32 הערה 1 לעיל.

- הרב: הרפי נא רעיתי ממני עוד היום, שיבי אל הדרך, ואל נא תעביריני מדרכי לרפות את תקותי ובטחוני באלהים. ואני ידעתי כי אם ד' לא יאמר לדבק טוב הוא, שוא ישקוד איש בהשתדלותו היתרה; בטחי כמוני בד' והוא יעשה.
- אלישבע: לא, לא, אישי הטוב; אם אמנם חלילה גם לי מלחדל לקות ולבטוח בד', אולם בלי עשות מאומה בידינו לא ישלח גם אלהים את ברכתו משמים ארצה. אם לא ניגע לא נמצא.
- הרב: אל נא תלאיני בדבריך שאין להם שחר, ולא תעירי את חמתי. עזוביני נא עתה ואכלכל מחשבותי במשפט ואחר שובי אלי ויחדו נמתיק סוד ונדעה בינינו מה טוב לעשות (עמ' טז-יז).

ניכר שבעיית השבועה האימפולסיבית וחסרת האחריות של יהודה הלוי הטרידה רבים מהקוראים או השומעים של האגדה וגרסאותיה.³³ בעיה זו עומדת ביתר חריפות במרכז של מחזה בשם הנדר, אשר ראה אור לראשונה ב-1899 בדרוהוביץ (היום באוקראינה). מי שפרסם את המחזה היה צבי בערגער, ממשכילי גליציה, אך מסתבר שלא היה זה אלא פלגיאט על מחזה בכתב יד מאת משכיל אחר, אברהם רייף, שנכתב כחמישים שנה קודם לכן ונקרא בשם 'יהודית'. הפרשייה שעוררה את מורת רוחם של מוקיריו של רייף המנוח דיוחה מעל דפי המגיד בשנת הפרסום של המחזה, מה שגרר את הכחשתו של בערגער מכאן, ואת תגובותיהם של תלמידי המחזאי מכאן, אשר הוכיחו בהוכחות שאינן משתמעות לשני פנים כי הדמיון הרב בין היצירות איננו מקרי.³⁴ באין בידינו המקור בכתב היד שהלך ככל הנראה לאיבוד, ניתוחו להלן יישען על פרסומו של בערגער. זיקת המחזה לגרסת הסיפור משלשלת הקבלה מוצהרת בכותרת המשנה של המחזה: "מיוסד על הגדה ידועה מובאה בס' שלשלת הקבלה". בערגער חוזר על כך בפתח הדבר בראש היצירה (שממנו הבאנו בראש מאמר זה), ובו אף הוא עומד בפירוט על בעיית התנהגותו של יהודה הלוי:

אם אמנם יפלא בעינינו כי רב וגדול בישראל חכם תמים כר' יהודה הלוי ימהר בפחזותו לעשות דבר זר ולא יראה מראש אחרית דבר פן ינחם באחרונה אחרי אשר פצה פיהו ולא

33 הבעיה עולה בבירור מהגרסה המובאת אצל אבישור. בעיה זו עולה גם מן הגרסה של ערוסי שנדונה לעיל, אך הוא טורח להקטין את החטא ועל כן מציין כי שבועתו של יהודה הלוי לא באה אלא לאחר שחפש חתן ולא מצא, ואף זאת רק לאחר שהאם אילצה אותו בדבריה. למעלה מכך, ערוסי קובע כי אמנם יהודה הלוי נשא את השבועה מתוך גחמה, אך למעשה "מה' יצא הדבר" (ראו: הערה 23 לעיל, עמ' צ).

34 לפרסום ראשון של הפרשייה, ראו: אברהם הלוי אפיסדארף, "להקים שם המת", המגיד מ, חשוון תר"ס, עמ' 357. להכחשתו של בערגער ראו שם, חש"מ, גיליון מד, כסלו תר"ס, עמ' 397. על אברהם רייף התפרסם מאמר בהמשכים. לראשיתו ראו: מ. מארגל, "רבי אברהם רייף: תולדות חייו וספריו", המגיד טו, תרס"א, עמ' 175. להשוואות מדוקדקות בין הפלגיאט לבין מקורו, ראו בהמשכו של מאמר זה, גיליון לד-לה, תרס"ב, עמ' 392-393. לפירוט של מקורות נוספים הקשורים בפרשייה ראו: גצל קרסל, "לביבליוגרפיה של המחזה העברי", קרית ספר לז, תשכ"ב, עמ' 131. תודתנו לאבנר הולצמן שהאיר את עינינו לכך.

יוכל לחלל מוצא שפתיו? ההוא לא ידע מהנדר אשר נדר יפתח שלא כהוגן ובתו יחידתו נשאה את פרי משוגתו? ולעמ' זאת נדע את לב הרב הגדול הזה אשר היה נכון בטוח בד' כי אלהים לא יאנה לידו כל רע (עמ' 1).

המוטיבציה העיקרית של המחזה לכל אורכו היא לנקות את יהודה הלוי מן החטא ולהציג את השבועה כסימן לביטחוננו באל. הקושי ופיתרון נרמזים בשם המחזה ובמוטו שלו, הראשון נקרא "הנדר של רבי יהודה הלוי", והשני מתפייט: "הבוטח בד' חסד יסובבנהו" (תהילים לב, י). הציר המרכזי של המחזה מושגת על המתח בין יהודה הלוי לבין רעייתו אלישבע. דומה שהמחזה שם בפיה של הרעיה המודאגת את הקול הרצינוני, והיא מבטאת ביקורת כנגד יהודה הלוי, שנמעני המחזה יכולים להזדהות איתה. לכל האורך, המחזה אינו מעלים את קולות הביקורת אך הוא טורח להשיב עליהם. קול ההיגיון (של אלישבע) וקול האמונה (של יהודה הלוי) משורגים זה בזה. אך גם אם קול ההיגיון הנשי והאימהי שב ועולה, ניכר שהמחזה מבכר את קול האמונה הגברי.

יהודה הלוי מוצג כמי ששם את מבטחו באל, ואומר: "לבי נכון בטוח בד', כי האיש אשר הוכיח ד' לבתי הנעימה בוא יבוא לא יאחר, ביומו יבוא, ועלי לחכות. חלילה לי לקדם פני ד' בחזקה" (עמ' יז). האם, הדוחקת עליו להשיא את בתם במהרה, לעומת זאת, מוצגת כמי שבאה "לרפות את תקוותו ובטחוננו באלהים", מפריעה לו בלימוד התורה, מכאיבה את לבו ומציקה לו חינם. יהודה הלוי מוצג כמנהיג, איש ציבור, ואף כשופט חכם המכריע בוויכוחים שנופלים בין חברי קהילתו. אשתו, לעומת זאת, קובלת כנגד בעלה: "הן כל ראתה עינך אישי, יקר רוחי. לכל דבר ועניין תבין לתת עצה נכונה וטובה, אך לבתנו האומללה לא תדע עצה" (עמ' טז). המחזה אינו בוחל באמצעים כדי לפסול את עמדת האם, לרבות אימוץ עמדות אנטי-נשיות (המושמות בפיה שלה): "לנו הנשים יחסר כח הסבלנות לשאת בהשקט ובדממה אשר לכם הגברים [...] כי נלאיתי חכות והשקט לא אוכל לראות את בתנו בבתוליה" (שם).

השבועה להשיא את הבת עם היהודי הראשון שייכנס לביתם אינה מוצגת כצעד אימפולסיבי אלא כפתרון מושכל שעלה "לאחר מחשבות רבות" (עמ' יח), וכעמדה ממצעת בין ביטחוננו המוחלט של יהודה הלוי באל שבדודאי ישלח את החתן המיועד בעתו ובזמנו, לבין רצון האם להשיא את הבת כאן ועכשיו.³⁵ האם שמבטאת כאמור את רחשי הלב האפשריים של נמעני הסיפור, מפקפקת בטיבו של הפתרון המסוכן, ואף שואלת נכוחה את בעלה מדוע לא הציע זאת עד עכשיו. תשובתו של יהודה הלוי מגלגלת עליה את האחרייות. מבחינתו, ראוי היה לחכות עוד, אך רק בגללה נדחף אל הנדר: "הלא תדעי כי אני חפצתי לקחת לי חתן איש נבון וחכם בתורה ודעת, תמים דעים וירא אלהים, ואך את העברתיני מדעתי לשנות את מחשבתי וכן נאלצתי לבטל את רצוני מפני רצונך וד' הטוב בעיניו יעשה" (שם). גלגול האחרייות על השבועה אל האישה נרמז גם בשמה,

35 שבועתו של יהודה הלוי היא ניסיון הפעלה של האל והזמנתו, ואפילו כפייתו, להתערב. מאוחר יותר במחזה, יהודה הלוי אומר כי האל הוא אשר נתן בלבו לנדור את הנדר (עמ' כג).

אלישבע. הבת, שלא כאמה, מזדהה לחלוטין עם עמדת יהודה הלוי ועם ביטחונה באל, כנרמז משמה, יהודית, המהדהד את שם אביה.

כמו בגרסת שלשלת הקבלה, אברהם אבן עזרא נכנס אז אל הבית, ומכאן ואילך הוא מתגלה והולך ככפילו של יהודה הלוי. אך כפילות זו אינה באה לידי ביטוי רק בחוכמתו ובכישורו הספרותי, אלא בראש ובראשונה בביטחונו הגמור באל. בתחילה, מסתיר אברהם אבן עזרא את זהותו. הרב חוקר אותו מאין בא ולאן מועדות פניו, והאורח מבטא בתשובתו את מבטחו באל: "מד' מצעדי גבר כוננו" (תהילים לז, כג). על פסוק זה יחזור אברהם אבן עזרא גם בהמשך המחזה לאחר שזהותו תיחשף, כמסקנה ברורה: עלילת הזיווג כולה סובבה על ידי האל.

הנימוק שניתן להסתרת זהותו של אברהם אבן עזרא מפני מארחיו במחזה קשור בתפיסה רומנטית של התלמיד החכם הנווד, שאינו רוצה להיקשר לשום מקום: "אנכי באתי הלום בסתר פנים, מתחפש לחפש חכמה ודעת מפי חכם דורנו רבי יהודה הלוי, אמרתי אתנכר לבל יכירני איש וכן אשמע דברי חכמים מפי למודי ד' בבית מדרשו ואז אלך לי כל-עַמַת שבאתי בלי הודע לאיש" (עמ' כג). אך מה שמחבל בפנטזיה הרומנטית של אברהם אבן עזרא היא תמה רומנטית אחרת: אברהם אבן עזרא מתאהב ביהודית ומעיד על עצמו "נלכדתי בחבלי האהבה", וכמו היה זה רומן רומנטי, גם יהודית מתאהבת בו ותוהה בינה לבין עצמה: "כמו בקסם לקח לבי, מה זה ימשכני אחריו? הזאת רגש אהבה היא?" (עמ' כו).

גם כאן חשיפת זהותו של אברהם אבן עזרא היא תוצאה של השלמת מחרוזת הרי"ש החסרה. אלא שבשונה מגרסאות הסיפור שנדונו עד כה, אין הפיוט מוזכר בשמו, כי אם נאמר שיהודה הלוי שוקד על סתם "פיוטים על פי א"ב" (עמ' כה). יהודה הלוי המתקשה בכתיבת מחרוזת הרי"ש יוצא לפרק זמן קצר מבית המדרש, אך מגלה בשובו שהחרוזים החסרים כבר נכתבו. בדומה לסיפור העם העיראקי (אבישור), הרב מתפעל מן החרוזים וקובע: "חרוזים נשגבים! מלאכת יד סופר מהיר, מליץ נפלא. אך המשורר הגדול ר' אברהם אבן עזרא מנעים מליצות כאלה!" (שם). לאחר הכחשה קצרה, מודה אברהם אבן עזרא שהוא השלים את השיר, והוא-הוא המשורר המפורסם. גילוי זה מוביל לחשיפת זהותו של אברהם אבן עזרא גם בפני אלישבע ויהודית. חשוב מכך, הוא מאפשר ליהודה הלוי לקיים נדר נוסף שקיבל על עצמו קודם לכן: "זעתה עת לקיים גם את נדרי לד'. וככלונו לחוג את חג כלילת בתנו אעלה ברנה ציונה!" (עמ' כח).³⁶ מסתבר שיהודה הלוי כבר קיבל על עצמו נדר נוסף – לעלות לירושלים, אלא שהיה מנוע עד כה מלקיימו בשל הצורך להשיא את הבת. כותרת המחזה, "הנדר של רבי יהודה הלוי", נושאת אפוא משמעות כפולה של שני נדרים שהאחד כרוך בשני ומאפשר אותו. יתר על כן, שני הנדרים נקשרים זה בזה מכוח דמותו של אברהם אבן עזרא, המוצג, שוב, כממשיכו ובן-דמותו של יהודה הלוי, האומר: "למה זה אאריך את נדרי [לעלות ציונה] ואני יודע בטח, כי בתי

³⁶ קיום הנדר נתמך על ידי אישה שתרמה כסף רב, כעצת יהודה הלוי, כדי לסייע בידי יהודים זקנים מן התפוצות המבקשים, כמוהו, לבלות את שנותיהם האחרונות בארץ ישראל. כסף זה עלה בגורלה של האישה בזכותו של יהודה הלוי ופסיקתו לטובתה בבית הדין שלו (עמ' ל).

היא מאושרה בבית אישה אשר הוא טוב לה כמוני" (עמ' כט). כלומר, יהודה הלוי מרשה לעצמו לעלות עתה לארץ ישראל, לא רק כי השיא את בתו, אלא כי השיא אותה לבן־דמותו, הטוב לה כמוהו.

בניגוד לגרסאות שנדונו עד כה, ובמיוחד זו של ערוסי, המחזה אינו מתמקד בדמותו של אברהם אבן עזרא אלא בזו של יהודה הלוי, ומבקש להאדיר אותה. מסיבה זו הוא גם חותם בעלייתו ההרואית לארץ ישראל. יתר על כן, שלא כמו בסיפור העם העיראקי (אבישור) שהצביע על חטאו של יהודה הלוי אך דאג גם לכפרתו, בגרסת המחזה החטא מוכחש כליל, בבחינת כל האומר יהודה הלוי חטא אינו אלא טועה.

5. ר' יהודה הלוי ורבי אברהם בן עזרא (אסע"י 1274)

סיפר: בנימין מזוז, תוניס, 1959

[...] בא ר' יהודה הלוי לישיבה והנה הוא רואה שהמילה הקשה תוקנה וכן הפירוש שלה ותיכף הבין שזה ר' עזרא (כך!) שתיקן לו המילה והפירוש שלה ושמה שמחה גדולה מאד ואז חיבק אותו ונשק אותו ואמר לו אני יודע שאתה ר' עזרא ולא ביישת אותי כי חשבתי אותך לעם הארץ ועכשיו יודע לכל אנשי העיר שאתה ר' עזרא ונתן לו מתנות גדולות ועשה מסיבה גדולה מאד. ואחרי כמה ימים הלך ר' יהודה הלוי לירושלים והיה בגיל 50 שנה ואנשי העיר קבלו אותו יפה מאד ונתנו לו כבוד גדול וכן מקום לשבת והנה הוא הלך יחף וראה אותו ערכי אז קנא כרבי יהודה הלוי על הכבוד הגדול והקבלת פנים אז החליט להרג אותו ע"י זה שבא עם סוס חזק ודרס את ר' יהודה הלוי. כששמע ר' עזרא על מות גיסו מהר לירושלים וקבר אותו שם וכל עדת בני ישראל וכן ר' עזרא הספידו עליו הספד עצום ור' עזרא נורא הצטער על מות גיסו במיתה משונה כזו. וקברו אותו בכל הכבוד.

כאמור לעיל, בערגער מצהיר בכותרת המחזה כי הוא נשען על גרסת שלשלת הקבלה. בשלשלת הקבלה מופיעים שני סיפורים על אודות יהודה הלוי. האחד הוא סיפור השידוך עם אברהם אבן עזרא, והשני הוא אגדת מותו המפורסמת בשערי ירושלים, המספרת כיצד יהודה הלוי נדרס למוות תחת פרסותיו של ישמעאלי קנאי כשעל שפתיו שירו "ציון הלא תשאליו"³⁷ שני הסיפורים מובאים בנפרד זה מזה, בשני הקשרים שונים, ואף בחילוף סדר המאורעות: אגדת מותו של יהודה הלוי מופיעה ראשונה בתוך פסקה המוקדשת כולה לפועלו ולדמותו. אחריה מופיעה פסקה המוקדשת לאברהם אבן עזרא, ובתוכה אגדת הזיווג. המחזה, לעומת זאת, מביא את שני הסיפורים ברצף עלילתי אחד: קיום הנדר להשיא את הבת מאפשר את עלייתו של יהודה הלוי ארצה, שגם אותה, לפי המחזה, נדר הלוי לקיים. המחזה אמנם אינו מגיע עד הסוף הטרגי, אך הוא חותם במקהלת תלמידיו

37 שלשלת הקבלה (הערה 9 לעיל), דף מ ע"ב.

של יהודה הלוי הנפרדת ממנו בצאתו מספרד ושרה לכבודו שיר המהדהד בחזקה, בתוכנו ובחרוזו, את "ציון הלא תשאל".

כפי שנראה להלן, הקשר בין שני הסיפורים המוכרים משלשלת הקבלה נרקם גם ביצירות אחרות. עדות לכך שהוא נרקם, בין היתר, גם בתודעה העממית, מופיעה במסורת סיפורית יהודית-תוניסאית, אשר נרשמה בשנות החמישים על ידי יהודה מזוז מפי אביו, בנימין מזוז, ושמורה בארכיון הסיפור העממי בישראל ע"ש דב נוי (אסע"י 1274).³⁸

מלשון הסיפור באסע"י ניכרת קרבה רבה לגרסת שלשלת הקבלה. עם זאת, הסיפור כולל גם כמה סטיות משמעותיות ממנו. ראשית, אברהם אבן עזרא קרוי בשם ר' עזרא, והבת האנונימית זוכה לשם דליה.³⁹ סימני הזמן באים כמדומה לידי ביטוי בדברי האם, שטרודה בעיקר משאלת מוצאו העדתי של החתן המיועד – דבר המשקף כפי הנראה את השיח העדתי בישראל של שנות החמישים. גרסה זו מיוחדת גם בשל הסיבה שבגללה מסתיר אברהם אבן עזרא (ר' עזרא) את זהותו, המנומקת ברצונו שלא לבייש את חותנו שלא זיהה אותו בכוחות עצמו.

בנוסף לכל אלה מתבלטים בסיפור שני שינויים עקרוניים, שיש להם השלכה רבה על עיצוב "שמות המחברים" של השניים. ראשית, יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא אינם מוצגים כשני משוררים, והקשר ביניהם אינו נרקם מסביב לשירה. שינוי זה משתקף גם באינטרטקסט שאליו מתייחסת כל אחת מגרסאות הסיפור: הגרסה משלשלת הקבלה התמקדה, כזכור, בנסיבות ההיווצרות של הפיוט "אדון חסדך". מחזהו של בערגער, כאמור, ידע לספר שמדובר בפיוט, אך לא ציין את שמו. הגרסה מאסע"י, לעומתם, אינה נדרשת למסורת הפיוט כלל. יהודה הלוי אינו מתקשה בכתיבתו השירית אלא דווקא בלימוד המשנה, ואברהם אבן עזרא, בהתאם, מתקן ומסביר את הקושי.⁴⁰ נראה שהשינוי האינטרטקסטואלי – משירה לתורה – מבטא תפיסה חברתית המוקירה את הגדולה התורנית יותר מכול.⁴¹

השינוי הבולט השני נוגע בקשר החזק שנזכר לעיל בין סיפור השידוך לבין אגדת המוות של יהודה הלוי בירושלים. שני הסיפורים שהובאו בשלשלת הקבלה בנפרד הופכים כאן לתלכיד בעל רצף כרונולוגי אחד: בתחילה אברהם אבן עזרא נושא את בתו של יהודה

38 גרסה זו קרובה בלשונה וכנראה מבוססת על גרסת הסיפור המופיעה בקובץ סיפורים בשם ספר מעשה צדיקים שנערך בתחילת המאה ה-19 בטריפולי בידי אברהם כלפון. ראו: ספר מעשה צדיקים: אברהם כלפון, מהדורת אסף רביב, אשקלון: פאר הקודש, תשס"ט, עמ' תמ-תמא.

39 בספר מעשה צדיקים נקראת הבת בשם "דילה". כפי שביאר מהדיר הספר, אסף רביב, שם זה מקורו בשיבוש העתקה של המילה "וכשהגדילה" מגרסת שלשלת הקבלה (שהועתקה בטעות "ושמה דילה"). שם. השם "דילה" בגרסתו של מזוז אינו אלא אפוא גלגול נוסף של השיבוש, ואפשר אף שיש בו משום "תיקון" ועברות (אולי בלתי מודע) של שם הבת בעל הניחוח הלועזי, שהולם את ההקשר שבו הסיפור סופר, קרי, בארץ ישראל של שנות החמישים.

40 מוטיב ההלך הזר שמתקן את הרב שנתקל בקושי תורני, הוא מוטיב רווח במסורת הספרות העברית, ומוכר למשל מן המפגש של ר' משה ור' נתן מ"אגדת ארבעת השבויים". ראו: ספר הקבלה לר' אברהם בן דוד הלוי, מהדורת גרשון כהן, פילדלפיה: החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמריקה, תשכ"ז, עמ' 46-48.

41 ייתכן גם שהשינוי האינטרטקסטואלי משקף מסורת קהילתית שלא נהגה לומר את הפיוט "אדון חסדך", או לכל הפחות שנוסח התפילה שלה שימר רק מחרוזת אחת באות ר"ש בפיוט הזה.

הלוי, וזה "אחרי כמה ימים" עולה לירושלים ושם נדרס למוות. לא זו אף זו, בניגוד לשלשלת הקבלה, אברהם אבן עזרא משתתף גם באפיזודה השנייה: לאחר מות יהודה הלוי, המכונה "גיסו", ממהר אברהם אבן עזרא לירושלים וקוברו שם "בכל הכבוד".⁴² ההשתתפות של אברהם אבן עזרא גם במרכיב השני של הקונגלומרט (קרי, אגדת המוות), ובמיוחד פעילותו לאחר מותו של יהודה הלוי,⁴³ חוזרת ומדגישה את התמה המרכזית שעליה הצבענו בדיונינו לעיל, של ה"בן" הממשיך, הנושא את שם האב. יהודה הלוי, לא פחות משהוא מחפש חתן לבתו, מחפש לעצמו יורש וממשיך. הקונגלומרט שקושר את מציאת היורש עם מותו של יהודה הלוי, ומדגיש כי הדבר אירע ימים אחדים בלבד לאחר החתונה, מרמז לקשר נסיבתי בין השניים. כלומר, עם מציאת היורש "יכול" היה יהודה הלוי גם להיפטר מן העולם. העובדה שהיורש הוא מי שקובר את יהודה הלוי "בכל הכבוד", מממשת אף היא את תמת חילופי הדורות ואת העברת המקל במרוץ השליחים מדור אחד למשנהו.

6. ספרד וירושלים⁴⁴

לודוויג פיליפסון, גרמניה 1844; נוסח עברי: שר"ף דיקקער, ורשה 1928

— אולי יש חדשות — הוסיף יהודה לדבר — אשר נפלו בעולם המדע והשירה? ספרו נא לי, אולי יש דבר אשר נוכל לחוות דעה עליו. כלם החרישו רגעים אחדים וישבו דומם, אחרי כן קם האדמוני ממושבו ויתן את קולו לאמר:

— בעולם השירה רבות ידובר עתה בשיר החדש "הקרב" או "על צחוק האישקוקי". הצחוק הזה ישוה לנגדנו שני מחנות וצבאות גבורים עומדים מערכה מול מערכה וילחמו במלחמת תנופה; והנה הצחוק הזה מצא לו מהלכים גם בעירנו ועליו נשא המשורר את משלו וישר את שירו. עיני לא ראו את השיר החדש הזה ונפשי לא אָתָה לראותו, כי לפי מראה עיני, תכנית השיר וענינו יחללו שפת הקדש. הנער שמואל, אשר הגין על אברהם, לא נתן לו לכלות דבריו, ויאמר:

42 יש לציין שעל רקע הקרבה הגדולה בין גרסת אסע"י לגרסת ספר מעשה צדיקים, מתבלטים שני הבדלים: הגרסה המוקדמת שומרת על תיקון תיבת הרי"ש בפיוט (ולא מחליפה אותו בפתרון קושי לימודי). כמו כן, גרסה זו מסתיימת לאחר מות יהודה הלוי בירושלים, ואינה ממשיכה לקבורתו בידי אברהם אבן עזרא.

43 על מערכת הקשרים בין שני המשוררים המשתקפת במסורות עממיות והמעוצבת סביב תחנות בביוגרפיה שלהם, לרבות "אגדת המוות", הרחבנו במאמרנו (ראו הערה 5 לעיל).

44 יהודה לודוויג פיליפסון, רבי אברהם אבן עזרא: ספור היסטורי, תרגום: שר"ף דיקקער, ורשה: הוצאת תושיה, 1928.

— ולי נדמה ההפך, כי גם האיש, אשר מלא יראת אלהים וחרד אל שירי קדש, יוכל לשבוע נחת גם משירי חול.

— עיני ראו את השיר, אשר עליו יתוכחו חברי — אמר עוד אחד מהנערים — ולבי מלא ממנו עדן ועונג. השיר מלא חן ושכל טוב, מעשה ידי איש יודע ומבין, סופר מהיר ויוצר אמן, הוא.

— אבל מי יוכיח על פנינו, אחי ורעי — נשא שלישי מהנערים את דברו — אם לא שירי חול האלה יקריבו אש זרה על מזבח הקדש? כל שירי הערביים חולין הם ורק שירת ציון קדש היא, ועלינו לבכר את הקדש על החול.

יהודה, אשר הקשיב את הויכוחים, ישב רגעים אחדים תפוש בשרעפיו, אחרי כן נשא עיניו אל אברהם, אשר ישב ממולו, ויקרא אליו לאמר:

— נפשי אֶתָּה, אברהם, לשמוע גם את דעתך על זה, כי הדבר נכבד מאד ושוה הוא לחוות דעה עליו.

בכל העת, אשר התוכחו הנערים, החריש אברהם ולא דבר דבר ויהי בעיני כל עדת בני הנעורים כאיש, אשר לא יבין לשכל מליהם, ולכן בשמעם כי יהודה מדבר אליו כן, נשאו כלם עיניהם אליו, מחרישים משתאים לדעת מה יענה האיש הפלמוני הזה, אשר לא ידעו אף אחד מהם, על אודות הדבר, אשר המתוכחים היו נדונים עליו. אבל אך יצא הדבר מפי יהודה, לא הוחיל אברהם אף רגע וישא את קולו, ויאמר:

— לא אכחד, כי שפת עם אלהים יסודתה רק בהררי קדש; אפס תורתנו הן לא תאסר אֶסֶר עלינו מלדרוש בכל חכמה ומדע, ונהפוך הוא, כי גם צוינו לעשות זאת; האם לא למען דעת, כי ישרים דרכי ה', עלינו להכשיר נפשנו בראשונה בכל חכמה ומדע ובכל יופי ושיר? ולמען הגדיל שפת קדשנו והרבות הודה ותפארתה, הלא טוב טוב לה, כי נשיר בה לא רק שירי־קדש, כי אם מכל אשר ירחש לבכנו, אם רחשי־קדש הם ואם רחשי־חול!

עדת בני הנעורים, אשר היבטו עד כה על אברהם כעל הלך עני, בשמעם את דבריו התפלאו והשתוממו מאד. ועל כלם היה האדמוני כאיש נדהם. אך אחד מהנערים נשא דברו ויאמר:

— גם לפי טעמי, השיר "על צחוק האישקוקי" מעשה ידי יוצר ואמן נפלא הוא. ואין פלא, הלא הוא מעשה ידי האיש אבן־עזרא המהולל (עמ' 57-58).

הרומן של לודוויג פיליפסון (גרמניה, 1811-1889) הוא היצירה הפופולרית והחשובה ביותר שנכתבה על בסיס סיפור השידוך בין אברהם אבן עזרא לבין בתו של יהודה הלוי. כפי שנראה, רומן זה מחבר אף הוא בין הזיווג עם אברהם אבן עזרא לבין עלייתו של יהודה הלוי לארץ ישראל, מה שנרמז כבר בכותרתו: ספרד וירושלים. עם זאת, הרומן גם רותם את סיפור השידוך בשירות סוגיות אקטואליות, ומהווה דוגמה מובהקת לאופן שבו הדינמיקה של מסורת סיפורית מבטאת ומעצבת את עולמם של מספרים וצורכיהם.

הרומן התפרסם לראשונה בשם *Hispania und Jerusalem* ב־1844 בשפה הגרמנית. מאז שב הרומן להופיע בבמות שונות,⁴⁵ וזכה לתרגומים רבים, לעברית, יידיש, לדינו וערבית־יהודית. בכל אחת מן השפות הללו זכה הרומן ליותר מתרגום אחד. לפחות בחלק מן הפרסומים, נחשב הרומן ליצירה לבני הנעורים. ריבוי הפרסומים והתרגומים מעידים בבירור על הפופולריות והרלוונטיות הגדולה של היצירה בקהלים יהודיים מגוונים.⁴⁶ להלן נתמקד בתרגום העברי של שר"ף דיקקער. תרגומו של דיקקער פורסם ארבע פעמים החל משנות השמונים של המאה ה־19, עם שינויי סגנון ונוסח מגרסה אחת לשנייה. כל ההפניות להלן הן אל הגרסה האחרונה שהופיעה בוורשה ב־1928.

מחבר הרומן, לדוויג פיליפסון, היה בן למשפחה משכילית, רב פרוגרסיבי, והמייסד והעורך הראשי של העיתון *Allgemeine Zeitung des Judentums*, עיתון מוביל שביטא את הערכים המודרניים שהילכו באותה התקופה בשכבות האינטלקטואליות של יהדות גרמניה.⁴⁷ פיליפסון חיבר לא פחות מעשרים וארבעה רומנים היסטוריים, המוקדשים לדמויות יהודיות בולטות, ובמיוחד מספרד של ימי הביניים. ניצה בן ארי מסמנת את הרומנים ההיסטוריים של פיליפסון כתוצר של שתי מגמות תרבותיות ששולבו יחדיו:⁴⁸ מצד אחד, עלייתו של הרומן ההיסטורי בתרבות הגרמנית ככלי יעיל לעיצוב אידיאולוגי,⁴⁹ ומצד שני, ההערצה שפשטה בקרב העילית של יהודי גרמניה לתרבות היהודית הספרדית בימי הביניים, אשר נדמתה בעיניהם כתור של זהב ומודל של חיים יהודיים "מתוקנים" שאינם מתבדלים מסביבתם הנוכרית.⁵⁰ איזמר שורש מסמן את פיליפסון ואת הרומנים ההיסטוריים שלו כמייצגים מובהקים של התופעה: "תכנים ספרדיים עברו כחוט השני

45 למהדורה השנייה של הרומן, ראו: Ludwig Philippson, "Hispania und Jerusalem: Novelle aus dem zwölften Jahrhundert", *Allgemeine Zeitung des Judentums* 12, 1848, Nr 47, 50, 51; 13, 1849, Nr 1, 5, 9, 13-15

46 לסקירה של פרסומי הרומן ומרבית תרגומיו, ראו: בן מנחם (הערה 3 לעיל), עמ' 235, הערה 9; וכן נעמי זהר, "חולדה ואברהם: גרסתו של פיליפסון לסיפור 'חולדה ובור'", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11, ג, כרך 3, תשנ"ג, עמ' 61-62. התרגום האחרון של הרומן לעברית התפרסם בשנות השישים של המאה ה־20. במאמר זה נבקש לקרוא ברומן בהקשר האקטואלי של זמן ומקום חיבורו, קרי, גרמניה של אמצע המאה ה־19. עם זאת, ריבוי גרסאותיו, מופעיו ולשונות תרגומו של הרומן, שהתפרסמו לאורך למעלה ממאתיים שנה במזרח ובמערב, מזמין עיון בתפקידיו האקטואליים של הרומן גם בהקשרים המגוונים שבהם שב להתפרסם ולהיקרא.

47 Jonathan M. Hess, Maurice Samuels and Nadia Vaiman [eds.], *Nineteenth-Century Jewish Literature: A Reader*, Stanford, Calif.: Stanford UP, 2013, p. 210

48 ניצה בן ארי, "עלייתו ונפילתו של הספרדי הגא", מכאן ו, תשס"ו, עמ' 106-124.

49 עוד בעניין זה ראו את דברי ג'ונתן הס המשייך את הרומנים של פיליפסון למה שהוא מכנה "Middlebrow Literature" (ספרות פופולרית, שאיננה "גבוהה" או "נמוכה"): לספרות זו היה תפקיד מפתח במשימה שקיבלה על עצמה הספרות הבדייונית היהודית־גרמנית "לעודד את היהודים לעצב לעצמם זהויות חדשות שתשלבנה את המחויבות לערכים הבורגניים האירופיים והגרמניים ביחד עם המסורת היהודית" (Jonathan M. Hess, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford, Calif.: Stanford UP, 2010, p. 20).

50 לפרובלמטיזציה של היחס אל הספרדיות בקרב אינטלקטואלים ועסקנים פוליטים יהודים במפנה המאות התשע־עשרה והעשרים, ראו לאחרונה: יובל עברי, השיבה לאנדלוס: מחלוקות על תרבות וזהות יהודית־ספרדית בין ערביות לעבריות, ירושלים: מגנס, תש"ף.

ברומן ההיסטורי היהודי המוקדם. אין לך אדם שתרים לסוגה יותר מלודוויג פיליפסון.⁵¹ כפי שמסכמת בן ארי, הרומן ההיסטורי היהודי-גרמני והתמקדותו בספרד של ימי הביניים היו כלי יעיל שהופעל בידי סופרים ואנשי רוח לטובת מה שהיא מכנה "שכתוב ההיסטוריה", ו"אקטיבציה שלה".

עם זאת, "ספרד" לא נשארת ברומן של פיליפסון רק סמל כללי, והעלילה הפסבדו-היסטורית מגויסת לדיון בסוגיות אקטואליות ספציפיות: אהבה רומנטית ונישואין שאינם תלויים בשידוך, "סכנת" ההתבוללות ונישואי תערובת, הלגיטימציה של רכישת חוכמות "חיצוניות", ובעיית הלויאליות הכפולה של יהודים – למדינתם ולעמם. נקל לראות את הקרבה של התמות הללו לתפיסות ולדילמות שרווחו בשיח היהודי-גרמני באותה התקופה. תחילה נדון במערכת היחסים בין אברהם אבן עזרא לבין בתו של יהודה הלוי המוארים באור רומנטי. בהמשך נדון בשאר התמות המודרניות ובייחוד ברומן.

כבר בסצנת הפתיחה של הרומן נפגשים בני הזוג העתידיים. בתו של יהודה הלוי, הקרויה בשם חולדה, נופלת מגב סוסה אל תוך הנהר, וכמעט שטובעת.⁵² מי שמציל אותה הוא אברהם אבן עזרא שנקלע למקום, אך הוא אינו מגלה את זהותו לנערה הנרגשת ואסירת התודה. הפעם הבאה שבה ייפגשו תהיה בבית מדרשו של אביה, לאחר שזה יעמוד סוף-סוף על זהותו של האורח הצעיר והמסתורי. יהודה הלוי המלא בהערצה לאברהם אבן עזרא שואל אותו אם הוא מכיר את בתו, וזה חושף לפניו כי הוא מכיר ואוהב אותה בכל לבבו מימים ימימה. יהודה הלוי עט על המציאה ומבקש להפגיש בין השניים, אלא שאז מתרה בו אברהם אבן עזרא לבל יחשוף את השידוך הנרקם, ושיותיר לו לזכות בלבה בכוחות עצמו:

בשמחה אלך אחריו [אל חולדה] [...] אבל אחת אבקש ממך בטרם נלכה: [...] הזהר לך, לבלתי תת לה כל אות, כי אותה הוכחת לי לאשה. חפץ אני לנסות כחי ולקנות את לבבה, למען אוכל אז לקחת מידך לא מנחה שוא חלילה, רק מנחה טהורה על מזבח לבכי (עמ' 63).

חולדה מזהה מיד את האיש אשר הציל אותה מן הנהר ושבה להתמלא ברגשות הערצה והוקרה. אך השיא עוד לפנינו: יהודה הלוי מגלה לה כי האיש אינו אלא אברהם אבן עזרא, וזו מגיבה ב"גילה וברעדה": "אבן עזרא! [...] המנצח בנגינות אשר שיריו ירנינו לב וישעשעו נפשי תמיד?" (עמ' 66). ההבנה שהגיבור שהציל אותה הוא גם המשורר הנערץ עליה, הופכים בעינייה את אברהם אבן עזרא למושא תשוקה ואהבה אולטימטיבי. בהמשך הרומן תעמוד גם חולדה על דעתה שהיא תהיה זו שתצהיר בעצמה על אהבתה לאברהם אבן עזרא ולא אביה.

51 Ismar Schorsch, "The Myth of Sephardic Supremacy", *The Leo Baeck Institute Year Book* 34, 1, 1989, p. 48

52 נעמי זהר מעלה את ההשערה שהרומן הוא "הרחבה נאראטיבית מירבית" של סיפור "חולדה ובור", שפותח בימי הביניים כפירוש לביטוי תלמודי שתום במסכת תענית (זהר, הערה 46 לעיל, עמ' 61).

ההתעקשות של פיליפסון לחרוג מן המסורת החזקה של עלילת הסיפור, להפגיש את בני הזוג עוד לפני שייכנס יהודה הלוי אל התמונה, ולהציג את נישואיהם לא כפרי של תיווך הורי (לא כל שכן, של שבועה אימפולסיבית) אלא כתוצאה של התאהבות הדדית, מבטאת את האופן שבו מגמות שרווחו בספרות האירופית באו לידי ביטוי גם בספרות היהודית המקבילה.⁵³ יתר על כן, היא מבטאת את החדירה של תפיסות מודרניות, להלכה אם לא למעשה, לכלכלת ההתקשרויות שבינו לבינה בעולמם של יהודי גרמניה. בניגוד למסורת הסיפורית, פיליפסון אינו תולה את הזיווג בין בני הזוג הצעירים בקשר שבין הגברים יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא, אלא ממקם אותו במסלול מקביל ורומנטי באופיו. זאת ועוד, פיליפסון מעצים את ההווה המלודרמטית של סיפור האהבה והופך אותו לסאגה משפחתית נוסח רומיאו ויוליה (אבל עם סוף טוב). הבחירה של אברהם אבן עזרא להסתיר את זהותו מנומקת באופן חדש שלא הכרנו עד עתה, והיא קשורה ביריבות קדומה בין אביו לבין יהודה הלוי. האב, שהיה מעשירי הקהילה היהודית ומקורב למלך קסטיליה, ירד מנכסיו ואיבד את מעמדו בחצר המלך, עד שזה נתפס בידי יהודה הלוי, "שהחל לעלות מעלה מעלה ויפקידהו [המלך] לכהן תחתיו בכל עניין" (עמ' 41). אסון רדף אסון בבית אבן עזרא: תחילה מתה האם ולאחריה בעלה, עד שנותר אברהם אבן עזרא חסר כול, ולבו מלא בשטנה שירש מאביו ליהודה הלוי. החתונה בינו לבין חולדה אינה מוצגת עוד כפתרון לרווקות המאוחרת שלה או להנצחת שם אביה בעולם, והיא אף איננה רק פריה של אהבה צעירה, אלא היא מתוארת כאקט של השלמה בין שתי משפחות יריבות.

תמה משכילית נוספת ברומן קשורה בסוגיית ההתבוללות. אברהם אבן עזרא איננו היחידי שמחזר אחרי חולדה ברומן. נוספים עליו שני מחזרים אחרים: משה בן-דודה וארטור לבית במן, פרח אבירים. בעוד שניכר שחיזוריו של הראשון, שגוועים כבר בתחילת הרומן, הם חסרי סיכוי (ולא באו, כמדומה, אלא כדי להעניק לחולדה מאפיינים של נערה מודרנית שמשחקי חיזור אינם זרים לה), השני מציף את ה"בעיה" החמורה: בעיית ההתבוללות. "בעיה" זו קשורה בקשר הדוק לחלחולם של מאפיינים מודרניים לקשרים שבינו לבינה שצוינו לעיל, והיא מתגברת ככל שהקשר הזוגי יוצא משליטתו הבלעדית של האב. ארטור הצעיר הגיע לטולדו כחלק ממשלחת שבאה לדרוש ממלך קסטיליה את הנחלות שאביו, המלך המנוח, הבטיח לצלבנים. הוא מתואר כגבר יפה תואר, מצולק מקרבות, המחזר אחרי חולדה וקונה את לבבה. המפגש בין השניים מתרחש במשתה אשר עורכת המלכה, המהדהד ככל הנראה את מוסד הסלונים הברלינאיים, שהיה זירה למפגשים תרבותיים ואינטלקטואליים חוצי דתות. הסלונים, אשר היוו כר פורה למפגשים רומנטיים בין נשים יהודיות לבין גברים נוכריים, עוררו ביקורת מצד יהודים ולא יהודים כאחד.⁵⁴ ביקורת כפולה זו נרמזת גם ברומן, הן במורת רוחו של יהודה

53 Naomi Seidman, *The Marriage Plot: Or, How Jews Fell in Love with Love, and with Literature*, Stanford, Calif.: Stanford UP, 2016, pp. 29-34

54 על מוסד הסלונים, ותפקידו באסימילציה של יהודי גרמניה, ראו: Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family and Crisis, 1770-1830*, New York: Oxford UP, 1994, pp. 103-110

הלוי מהשתתפותה של בתו במשתה (מורת רוח זו משקפת גם את עמדתו של המחבר המובלע), הן בתגובתן של "שורות ספרד" המבקרות את הכבוד והיקר שניתן לנערה היהודייה. בחיזוריו, ארטור פרח האבירים אינו רואה ביהדותה של חולדה כל מכשול ומציג אידיאל אמנסיפציוני של מיעוט יהודי שווה מעמד:

היהודי [...] פה, בארצנו, ארץ ספרד! פה לא יבדל היהודי מבן הנכר. בארץ הזאת, מקום אשר יהודה הלוי הגדול ביועצי מלך הנוצרים הנהו, פה שם היהודי לא ישא חרפה בגויים... או התדמי, חולדה, כי חפץ הנני אשר תמירי ותפירי דת? [...] אל נא, חולדה, נלכה איש בשם אלהיו. [...] האם לא אל אחד בראנו? [...] נסעה נא ונלכה יחדו לארמוני, נחלת בית אבותי, ונחיה שם בטח כבד, חיי טוב ונחת, חיי שלום והשקט... (עמ' 78-79).

אברהם אבן עזרא, לעומת זאת, רואה בכך סכנת התבוללות גדולה. כך בדבריו למשה, בן דודה של חולדה:

הן ידעת [...] מצב בני הנעורים ילדי היהודים בארץ המבורכת הזאת, ואף כי בני עשירים ושרים. כל דרכי החיים פתוחים לפניהם לרְנוּחָה, המה יוכלו לעלות במעלות, לעמוד במקום גדולים ולנחול כל כבוד ויקר, גם יוכלו לקנות להם מדעים כאַנְת נפשם ולעשות להם שם תפארה בארץ. ואולם מרב טובה ישכחו היהודים את אמונת אבותיהם, יעזבו את ה', ישכחו בריתו ויפרו תורתו. ומה רב מספר בחורי ישראל, אשר ימירו את דתם ויבגדו בעמם למען התערב בגויים... (עמ' 34).

המתח בין האידיאל האמנסיפציוני לבין "סכנת" ההתבוללות בא לידי ביטוי באופן אלגורי כמעט בחלום אלים שחולמת חולדה. ארטור מכאן ואברהם אבן עזרא מכאן מייצגים בחלום, כל אחד, קוטב אחר, ובתווך חולדה, המייצגת את יהדות ההשכלה, מתלבטת ביניהם. החלום מסתיים – כרומן כולו – ברצון לשמור על הייחוד הלאומי בתוך הסביבה הנוכרית הקוסמת:

בחלומה והנה הגבר הצעיר לימים [ארטור במן] ואיש מושיעה [אברהם אבן עזרא] ניצבים לפני, שניהם מביטים איש באחיו כשאת נפש ולוטשים עיניהם כצר איש אל רעהו. הגבור שלף חרבו ויעופפה על פני צוררו; איש־הפלא נטה יד ימינו עליו [...] העלמה חָרְדָה חָרְדָה גדולה ותבקיע דרך ביניהם לעמוד כפרץ [...] וחרב ארטור באה בלבה, ותכרע ותפול [...] דמה הלך וחסור, נפשה התעטפה עליה, וכמעט אמרה נואש לחייה. אך ברגע זה הרים [ה]איש [אברהם אבן עזרא] כפו וינח אותה על מחץ מכתה, והנגע היה כלא היה (עמ' 38-39).

החלום האלים מתגשם בהמשך הרומן כאשר ארטור מנסה לחטוף את חולדה בכוח הזרוע. מי שיציל את חולדה, לא בלי להיפצע בעצמו, יהיה, כמו בחלום, אברהם אבן

עזרא ארוסה, זה אשר הציל אותה מן הנהר השופץ, שכעת מתעמת עם ארטור ומושיע אותה בשנית.

תמה משכילית חשובה נוספת שמפותחת ברומן היא האידיאל של השכלה מסורתית בצד לימודי חול וחוכמות חיצוניות. תמה זו מוצגת כבר באמצעות דמויותיהם של בני הזוג הצעיר, אברהם אבן עזרא וחולדה בת יהודה הלוי. על אברהם אבן עזרא הצעיר נכתב: "לא רק תורת ישראל למד הנער, כי אם גם קנה הרבה חכמה ומדעים בלשונות העמים" (עמ' 42), ובהמשך מוזכרים חיבוריו, הן בערבית הן בעברית, ובמיוחד "שירי זמרה בשתי השפות האלה, אשר יצרה רוחו – כל אלה עשו לו שם גדול גם מעל לגבולות ספרד" (עמ' 44). על חולדה מעיד אביה יהודה הלוי באוזני החתן המיועד, "כי אם גם בידו האחת יסור יסרני יה ולא נתן לי בן יורש אותי, אמנם בידו השנית הגדיל ה' והפליא חסדו עמדי, כי נתן לי בת משכלת כזאת. ולכן לימדתיה לשון שפת קדשנו, חנכתיה מנער להבין ולהשכיל מבחר שירי ציון, ועל לוח לבה חרותים ספריך ויציר כפיך הטוב, חכמת הנגינה והשיר" (עמ' 66).⁵⁵ מדברי יהודה הלוי עולה האידיאל של לימודי חול (במקרה זה: פואטיקה ושירה), ונוסף עליהם החינוך לַבְנוֹת.

סוגיית לימודי החול וכתובה בנושאי חולין עולה בִּיתר שאת באחת מן האפיזודות המרכזיות ברומן, שבה, בדומה לאפיזודת התגלותו של אברהם אבן עזרא בסיפורים המקבילים, המשורר הצעיר מתגלה בשמו בפני יהודה הלוי, ובסופה זוכה בידה של חולדה. אברהם אבן עזרא מגיע אל בית מדרשו של יהודה הלוי, אך, כאמור, מסתיר בתחילה את זהותו. יהודה הלוי הַשׁוּב עם תלמידיו לארוחת הצהריים מבקש לדעת "אולי יש חדשות [...] אשר נפלו בעולם המדע והשירה" (עמ' 57). והתלמידים, בתשובה, מזכירים את שירו ה"חדש" של אברהם אבן עזרא על משחק השחמט – מבלי דעת שהמשורר נוכח ביניהם.⁵⁶ או אז פורץ ויכוח עז בין התלמידים על אודות השיר, אם אין הוא ושכמותו בבחינת "אש זרה על מזבח הקודש" או שמא "גם האיש אשר מלא יראת אלהים וחרד אל שירי קודש, יוכל לשבוע נחת גם משירי חול." לבקשת יהודה הלוי מביע אברהם אבן עזרא (שזהותו עדיין אינה ידועה) את דעתו:

לא אכחד, כי שפת עם אלהים יסודתה רק בהררי קודש. אפס תורתנו לא תאסור אָסֶר עלינו מלדרוש בכל חכמה ודעה ונהפוך הוא, כי גם צווינו לעשות זאת; האם לא למען דעת, כי ישרים דרכי ה', עלינו להכשיר נפשנו בראשונה בכל חכמה ומדע ובכל יופי ושיר? ולמען

55 ייתכן שהכוונה לחיבורו הדקדוקי של אברהם אבן עזרא, ספר צחות, ובמיוחד הפרק המוקדש לשירה ולתורת המשקלים (ספר צחות לאברהם אבן עזרא, מהדורת מרדכי שאול גודמן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ו, עמ' כח-לח).

56 השיר נקרא ברומן "הקרוב" או "על צחוק האישקוקי". הכוונה היא לשירו של אברהם אבן עזרא "אשור שיר במלחמה ערוכה" (שירי החול של אברהם אבן עזרא, מהדורת ישראל לוי, לוד: מכון הברמן למחקרי ספרות, תשע"ז, עמ' 195-197). שיר נוסף של אברהם אבן עזרא שזוכר ברומן ואף מובא בשלמות, הוא השיר "אלו לפי אידי" (שם, עמ' 49; וראו: שירי החול של אברהם אבן עזרא, עמ' 21). כשלעצמו השיר הוא שיר תלונה "אישי", המזכיר ברוחו את שירי התלונה המפורסמים של המשורר, אלא שברומן, אברהם אבן עזרא משמיע אותו באוזני יהודה הלוי, והוא מתפרש, מכוח הקונטקסט, כשיר המבטא את הצרה הקולקטיבית של יהודי ירושלים.

הגדיל שפת קודשנו והרבות הודה ותפארתה, הלא טוב טוב לה, כי נשיר בה לא רק שירי קודש, אלא מכל אשר ירחש לבבנו, אם רחשי קודש הם ואם רחשי חול! (עמ' 58).

יהודה הלוי אף הוא אינו טומן ידו בצלחת, ומגבה את דברי האורת, אם כי גם מוסיף עליהם נימוק אחר, לאומי ברוחו:⁵⁷

אנחנו איננו חיים עוד היום על אדמת הקודש [...] אבל מפוזרים אנו בארצות העמים; על כן, למען יכירו וידעו כל העמים כי עם חכם ולא נבל אנחנו, וכי לא נופלים אנו מהם, אבל עוד כפליים לתושיה לנו בכל חכמה ובכל מדע, ולא נבוש לדבר עמם בשער, חלילה לנו לטמון את ידינו בחיקנו, לשבת בחושך (עמ' 59).

כדוגמה למודל לועזי פוטנציאלי לשירה העברית מציג אברהם אבן עזרא דגם שירי רומנטי שפגש בנדודיו באיטליה, דגם שאינו שכלתני או מלאכותי אלא נובע באופן אקספרסיבי מנפשו של המשורר. יהודה הלוי מתפעל מן הדגם החדש, אך מטיל ספק אם יש בנמצא משורר עברי אשר יש בכוחו לעשות כן. או אז אחד מתלמידי יהודה הלוי, הרוצה ברעתו של האורח, מאתגר את האחרון לחבר על-אתר שיר שכזה. וזה מתייצב בפני האתגר, יכול לו וקוצר את תשואותיהם של יהודה הלוי ותלמידיו (עמ' 61).⁵⁸ בעקבות הצלחה זו מזהה סוף-סוף יהודה הלוי את האורח עם המשורר המפורסם: "חי נפשי, כי הנך הענק אבן עזרא!" ואף מאמצו לחיקו: "אברהם, אנוכי אהיה לך לאב, ואתה תהיה לי לבן, כי בן אין לי" (עמ' 62).

תפיסת אברהם אבן עזרא כבן ממשיך וכיורש, היא, כפי שראינו, תמה חוזרת במסורת הסיפורית שלנו. גם יכולת האלתור של אברהם אבן עזרא שבזכותה מתגלה זהותו ובעטייה הוא משתדך עם יהודה הלוי, היא, כמודגם לעיל, ציר קבוע החוזר כמעט בכל גרסאות הסיפור: יש שהוא מאלתר מחרוזת חסרה בפיוט ספציפי הוא "אדון חסדך" (שלשלת הקבלה), יש שהוא משלים מחרוזת בפיוט כלשהו (הנדד), ויש שהוא פותר קושי תורני (אסע"י 1274). כאן לעומת זאת פיליפסון משנה באופן דרמטי את מושא האלתור. אברהם אבן עזרא, כמודל משכילי, מתואר כמי שהשכלתו אינה מצטמצמת בד' אמות של מסורת ישראל. על כן הוא מפגין את כושרו היצירתי דווקא בשיר חול ובדגם לועזי.

57 יש לציין שרוח לאומית מאפיינת את כתיבתו השירית ואת הגותו של יהודה הלוי "ההיסטור". על יתרון הלשון והשירה העברית על פני לשונות ומסורות שיריות אחרות, ראו: ספר הכוזרי לדבי יהודה הלוי, תרגום: יהודה אבן שמואל, תל אביב: דביר, תשל"ג, עמ' פה-פט. עיסוק יהודי בהשכלה רחבה מתוך מוטיבציה תחרותית עם הסביבה הנוכרית, הוא תמה חוזרת בכתביהם של מלומדים יהודים בספרד של ימי הביניים. לדוגמה נוספת הנוגעת בכתבת שירה עברית, ראו בהקדמה לספר תזכמוני ליהודה בן שלמה אלחריזי, מהדורת יוסף יהלום ונאויה קצומטה, ירושלים: מכון בן צבי, תש"ע, עמ' 69-79.

58 יש לציין שהשיר איננו שיר מקורי של אברהם אבן עזרא "ההיסטור". פיליפסון חיבר כאן שיר משל עצמו וייחסו למשורר הימני בינימי.

תמה משכילית אחרונה ברומן קשורה בסוגיה פוליטית רחבה. הדרמה של בני הזוג הצעירים, אברהם אבן עזרא וחולדה בת יהודה הלוי, ארוגה בתוך דרמה גדולה ולאומית הבאה לידי ביטוי בדמותו של יהודה הלוי, המתפקד הן כיועצו של מלך קסטיליה הן כמנהיג הקהילה היהודית בספרד. יהודי ירושלים הנתונים תחת שלטון הצלבנים, משמשים בני ערובה בוויכוח טריטוריאלי שניטש בין הצלבנים לבין מלך קסטיליה. הראשונים דורשים מיהודי ירושלים שישפיעו על יהודה הלוי שישתדל עבורם אצל המלך וישכנע אותו להעניק להם נחלות באַרְגוֹן. ואם לא יעשה כן, תגורש קהילת ירושלים מן הארץ. כמנהיגים יהודים רבים לאורך ההיסטוריה, מצוי יהודה הלוי בין הפטיש לסדן: כיועץ לויאלי, יהודה הלוי מזדהה עם עמדת מלכו שאין לקבל את תביעות הצלבנים. מן הצד השני, כמנהיג יהודי, לבו יוצא אל אחיו בארץ ישראל. גם אברהם אבן עזרא נקלע אל הדרמה כמי שנבחר לשמש כשליחם של יהודי ירושלים אצל יהודה הלוי. כמעט שאין צורך לציין כי דילמה זו הייתה אבן-יסוד / אבן-נגף בהווייה של יהודי ההשכלה, אשר הציבו בבסיס השקפתם את האידיאל המשלב נאמנות כפולה למדינתם ולעמם. ניסיונו של יהודה הלוי להיות נאמן לשני הצדדים אינו עולה יפה, וההסכם הדיפלומטי שהוא רוקח מתבטל באחת לאחר התקיפה של ארטור את חולדה אשר נתפסת בעיני המלך כפרובוקציה נגדו, בהיותה אחת מנעורות המלכה. מכאן העניינים הולכים ומיתדרדרים: בספרד – כישלונו הדיפלומטי של יהודה הלוי מוביל לאובדן כוחו בחצר המלך, ובירושלים – סכנת הגירוש הולכת ומתקרבת. דומה שפיליפסון, מראשי המדברים של המודרניות היהודית בגרמניה, מציף כאן אל פני השטח את הסדקים שעלולים להתגלע בהווייה היהודית-גרמנית החדשה.

עם כל זאת, שני המשברים באים על פתרונו בסופו הטוב של הרומן: ללא שום רמז מקדים, צבאות המוסלמים שוטפים פתאום את ארץ ישראל, מסלקים את השלטון הצלבני, ומבייחים את המשך קיומה של הקהילה היהודית בירושלים: "שר צבא הסרצנים [המוסלמים] העביר קול במחנה, כי לא יקום באויביו דם עמו השפוף, אך על קהל הקדושים [הצלבנים] לעזוב בעוד יום תמים ולצאת את העיר, והיהודים יוכלו לשבת בטח על מקומם באין מחריד, כי כן ציוה להם נביא קדשם, לחוס על זרע אברהם ולחננם, 'כי אחיך הוא'" (עמ' 94). הכיבוש המפתיע של ארץ ישראל בידי המוסלמים, ה"מודבק" בסוף העלילה, והמציל, כבמעין דאוס-אקס-מכינה, את קהילת ירושלים, מדגיש כי הפתרון הארץ-ישראלי איננו אידיאל לאומי פרוטו-ציוני ופרגמטי ברומן, אלא מנותק מכל סממן של ריאלי-פוליטיק. מנגד, הביטוי "כי אחיך הוא" מציע אחווה מוסלמית-יהודית המהדהדת, כמדומה, את הנוסטלגיה המשכילית בה פתחנו אל תור הזהב האנדלוסי. אחווה זו טומנת בחובה גם את הפתרון האישי של יהודה הלוי (שלו לבדו) אשר מחליט, בסצנת הסיום של הרומן, לעזוב את ספרד ואת בני הזוג הצעירים, ולעלות לארץ ישראל ששליטיה החדשים מסמנים תקווה משכילית לסובלנות בין-דתית. כמו במחזה הנדר, גם כאן מותו הטרגי של יהודה הלוי תחת פרסותיו של פרש ישמעאלי אינו מוזכר ואינו מעיב על הסוף הטוב.

7. נעבעבי שחר: מעשה בעזרא סימן טוב⁵⁹

חיים סבתו, ישראל 2005

מרוכ טרחתו בעבודה נתייגע. ביקש לנוח מעט. ואין מנוחה אצל החכמים אלא בדברי חוכמה. כיוון שהשבת קודם פורים היתה, עיין באַדוֹן חֶסְדָּךְ להלוי שנהגו הקהל בעירו לקרוא קודם לקריאת התורה בשבת זָכוֹר, לפי שמסופרת בו פרשת המגילה באלפ"א בית"א. כיוון שהגיע לאות רי"ש ראה כתוב: רַחֲשֵׁה אֶסְתֵּר לְמַלְךְ בְּאֶמְרֵי שֹׁפָר. זכר שבסידור ארם-צובא שתי נוסחאות יש באות רי"ש. והסבירו הזקנים שמעשה יש בדבר, שכשהיה רבי יהודה הלוי עסוק בכתיבת הפיוט אַדוֹן חֶסְדָּךְ נתעלם ממנו חרוז לאות רי"ש. כמה וכמה חרוזים עלו לפניו באות רי"ש ולא נשאו חן בעיניו. רבי אברהם אבן עזרא עני מרוד היה והתארח על שולחנו של ריה"ל. כששמע שעל כך הוא עצב כתב על פתקה, רַחֲשֵׁה אֶסְתֵּר לְמַלְךְ בְּאֶמְרֵי שֹׁפָר והשלים החרוז. השליך הפתקה לתוך הבוסתן, מצא אותה רבי יהודה הלוי, נשא החרוז חן לפניו וכתבו בתוך הפיוט. נקפו ליבו, שחרוז אחד איננו שלו. אחר כמה שנים החליף אותו בחרוז משלו, וכך נשתמרו בידינו שתי נוסחאות לאות רי"ש בפזמון. אחת של רבי אברהם אבן עזרא: "רַחֲשֵׁה אֶסְתֵּר לְמַלְךְ בְּאֶמְרֵי שֹׁפָר" [...]. ואחת של רבי יהודה הלוי: "רַחֲשֵׁה אֶסְתֵּר לְשֹׁמֵר כְּפָלִים" [...].

ומנהג היה בחלב ששנה אחת אמרו של הלוי ושנה אחרת של אבן עזרא. ד"ר טוויל ששנים של מחקר קשרו ידידות בינו לבין רבי יהודה הלוי, נצטער באותה שעה בצערו של הלוי. הוא, שכל מכמני הלשון היו פרושים לפניו כשמלה וכתב פיוט ארוך חרוז כולו לפנינים לפי סיפור המגילה ומדרשיה, נעלם ממנו בית אחד והוכרח להכניס עזר כנגדו בית של אבן עזרא? וברכות הימים סברו שאף הוא, שלו הוא. כשהירה ד"ר טוויל במעשה זה, קפץ פתאום יתוש של תעלול למוחו. דחהו מיד והמשיך בעבודתו, אך הוא לא נדחה מפניו. קם, התהלך ארבע אמות בחדרו וחזר לישב בכסאו. והתעלול עוד מתגבר בו. חזר ופיטפט ביצרו: נער קטון אני, חוקר הפיוט אני. ולא הרפה ממנו. ומה עלה על דעתו? תעלול של פורים. אמר לו יצרו: כמה וכמה חרוזים כתבת כאשר שרתה עליך הרוח, וכמה דומים הם לפיוטי הקודש של ריה"ל. לעוד כמה ימים זימנת את החוקרים לביתך להראותם תכריך שירי ריה"ל. נשתעשע מעט לכבוד פורים, הנח שיר אחד שלך בתוך תכריך הפיוטים החדשים של הלוי, ונראה אם יגלו החוקרים שאין שיר זה של הלוי אלא שלך (עמ' 79-81).

גרסה מקורית של הסיפור משולבת בתוך הרומן כעפעפי שחר (2005), מאת חיים סבתו, רב וסופר שמרבה לעסוק ביצירתו בזהות יהודית-מזרחית בישראל.⁶⁰ גרסה זו מתרחקת

59 חיים סבתו, כעפעפי שחר: מעשה בעזרא סימן טוב, תל אביב: משכל, 2005.
60 ראו: עליזה ציגלר ובתיה שמעוני, "סבתו חיים", לקסיקון הקשרים ברשת, אווזר מתוך: <https://heksherimlexicon.bgu.ac.il/lexicon-entry/%d7%a1%d7%91%d7%aa%d7%95-%d7%97%d7%99%d7%99%d7%9d>

מאוד מן הסיפור בשלשלת הקבלה, אף שהיא מהדהדת אותו במפורש. שלא כמו בשלשלת הקבלה ובכל גרסאותיו של הסיפור המוכרות לנו, בתו של יהודה הלוי נעדרת לחלוטין מן העלילה, לא כל שכן נישואיה עם אברהם אבן עזרא. בנוסף, הגרסה משולבת בתוך רומן המתרחש בירושלים של ימינו, והיא מהווה אנלוגיה לסיטואציה עלילתית שקשורה באחד מגיבוריו.

הסיפור כולו נסוב סביב השאלה האטיולוגית של כפל מחרוזות הרי"ש בפיוט "אדון חסדך". הסיפור פותח בקושי של יהודה הלוי לחבר מחרוזת באות רי"ש, אך דעתו אינה מתפייסת, גם לא לאחר שהוא מעתיק מתוך פתקה מסתורית (שאברהם אבן עזרא זרק לבוסתן) את מחרוזת הרי"ש החסרה: "נקפו לבו שחרוז אחד איננו שלו." כך גם בהמשך: יהודה הלוי מתואר כמי שמצטער על ש"הוא, שכל מכמני הלשון היו פרושים לפניו כשמלה [...] נעלם ממנו בית אחד והוכרח להכניס עזר כנגדו בית של אבן עזרא." ואולם, דומה שהקושי הגדול ביותר של יהודה הלוי, אליבא דסבתו, אינו בקוצר ידו הספרותי, או בתלותו בפתקה המסתורית, אלא בכך ש"ברבות הימים סברו שאף הוא [הבית שהועתק מן הפתקה], שלו הוא." יהודה הלוי שאינו יודע מיהו בעל הפתקה מנכס את המחרוזת לעצמו, חוטא בפלגיאט, ומייסר את עצמו על כך (הגם שלכך בוודאי התכוון אברהם אבן עזרא). לפי גרסה זו, אחרי כמה שנים (ולא מיד אחר כך) חיבר יהודה הלוי אף הוא מחרוזת רי"ש משלו, "זכך נשתמרו בידינו שתי נוסחאות לאות רי"ש בפזמון", אלא שהיחוס השגוי נמשך – אף שהמספר מוסר אותו כמשיח לפי תומו: המחרוזת אשר (לפי המסורת) נכתבה בידי אברהם אבן עזרא מיוחסת כאן ליהודה הלוי, וזו אשר (שוב, לפי המסורת) נכתבה בידי יהודה הלוי, מיוחסת לאברהם אבן עזרא. הסיפור על שיתוף הפעולה בין שני המשוררים וכריכת גורלותיהם זה בזה מתחלף אפוא בסיפור על "שם המחבר" במובן הצר של המונח, קרי סיפור על קרדיט ומי חתום על היצירה. תמה זו היא בעלת חשיבות בסיפור המסגרת שסיפורנו משולב בתוכו. עלילת הרומן מתרחשת בירושלים ונעה בין חמש דמויות מרכזיות: עזרא סימן טוב וארבעה ממכריו. הסיפור על יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא משולב בתוך סיפורו של ד"ר יהודה טוויל, גיסו של סימן טוב, מומחה לשירת ימי הביניים ומרצה באוניברסיטה העברית. אף שטוויל עושה חיל בעבודתו האקדמית, הוא מתואר כאדם שאינו מוצא את מקומו ואכול ספקות עצמיים. כבן ליהדות חלב וכמי שעלה לארץ בנעוריו, הוא מרגיש כבן-בית בשירת ספרד אותה ינק משדי אמו, אך בה בעת הוא חש גם כמי שזקוק תמיד להצדיק בעיני החברה ואף בעיני עצמו את העיסוק שלו בה:

ארבעה חוקרים חשובים של שירת ספרד גרו בעירו. הם נראו כידידים ותיקים אך מעין טינה היתה בליבם. הוא [טוויל] היתה לו טינה עליהם שלא גדלו מילדותם על פיוטי ספרד ואף על פי כן עוסקים הם בחקירת הפיוטים. הם היו מתפארים עליו בפירושים חדשים בלשון, ובמציאות חדשות של חרוזים או של פיוטים שלמים מכתב יד. כנגדם היה הוא מתגאה בהרגשת הלב ובמקורות לפיוטים ממדרשים ישנים שנעלמו מהם, שהם היו שואבים מקורות מן הספרים ומן המאמרים והוא זכר הרבה ממה שמע בבית סבא, וסבור היה שגדול מי שחוקר בהבנת הלב ובזיכרון נעורים ממי שחוקר על פי קונקורדנציה. אף

הם היו טוענים כנגדו שהרגשת לב אינה מדע, ואף הוא היה לו מה ששייב להם אלא שתק מפני כבודם באקדמיה (עמ' 78-79).

טוויל מתואר כמי שחש "מיודד" עם נשוא מחקריו, יהודה הלוי. אלא שהרומן רומז גם לקשר עמוק יותר ביניהם, מעין "תסמונת המתחזה" שחש כל מי שנדמה בעיני עצמו שהוא מתהדר בנוצות לא לו. כפי שעולה כמה פעמים לאורך הסיפור, טוויל אינו מצליח לשכנע את עצמו לגמרי בשייכותו לעולם האקדמי, שמזוהה, ברמזים עבים, כמוסד אשכנזי וחילוני. לאחר ביקורת מעליבה וסתומה של אחד מעמיתיו הוא תוהה בינו לבין עצמו: "איש המזרח אני, דוקטור, חלבי, אוהב פיוט ואדם נעים. לעולם לא אהיה מדעי. גם אז השיב לעצמו: אין אתה רואה אלא מהרהורי לבך, ואף על פי כן מידי ספק לא יצא" (עמ' 84).

תחושת הקרבה ליהודה הלוי מגניבה למוחו "יתוש של תעלול": לחבר שיר דוגמת פיוטיו של המשורר הגדול, ומאוחר יותר, להציגו בפני עמיתיו המלומדים כדי לבחון את רגישותם, אם יטעו למצוא בו את חותם ידו של הפייטן הימי בניימי. אלא ש"תעלול" זה אינו עולה יפה: הוא מגיש לעמיתיו תכריך של פיוטים חדשים מאת יהודה הלוי, ומאתגר אותם אם יוכלו למצוא בתוכו את השיר שלו. משלא מוצאים העמיתים את פיוטו, מבקש טוויל להצביע עליו בעצמו, אך הפיוט נעלם ואיננו, והפגישה מסתיימת בטעם רע ובמפח נפש. חבריו לועגים לו: "חוקר מפורסם שכמותך, וודאי לא יטעה בשיר שלו כשיר של הלוי. אולי נתייגעת מן העבודה יותר מידי, שלא לפי כוחך היא", וגם: "ודאי נתראה במסיבה הגדולה שתערוך לך האקדמיה ואז תקריא משירי הלוי, ואולי עד אז תזכה ותחבר שיר משלך" (עמ' 86).

טוויל שמחבר שיר המתראָה כשיר של יהודה הלוי עושה מעשה אברהם אבן עזרא. עם זאת, הרומן רומז דווקא לשותפות גורל בינו לבין יהודה הלוי ולרצונו של כל אחד מהם לעמוד בגב זקוף מאחורי יצירתו, ששלו היא. הן יהודה הלוי הן ד"ר טוויל מתייסרים על ערובוב יצירתם עם יצירת זולתם, ושואפים להכרה שאין בה ניכוס שקרי של יצירת הזולת, והיא מגיעה להם בזכות:

אותו לילה לא עצם עין. ולא מפני הבושה שנתבייש מחבריו אלא שאת שירו הוא מבקש. שיר נפלא היה, ודימויים בו, ומשקל בו וחרוז בו. ושלו היה. ברי לו הדבר כשמש בצהריים. וכי נשתבשה עליו דעתו? ואיך אבד לו בין שירי הלוי? תאמרו, שבח גדול הוא לו שנדמה שירו כשירי המפואר שבפייטנים. אף על פי כן, שבח או לא שבח, את עצמו הוא רוצה ואת מעשה ידיו, ולא שתהיה עצמותו משוקעת בתוך אחרים (עמ' 87).

לסיכום, בעוד שמרבית הגרסאות של הסיפור מתמקדות באברהם אבן עזרא או בקשר בין שני המשוררים, גרסת הסיפור ברומן כעפעפי שחר מעמידה במרכז את יהודה הלוי, ומצמצמת את תפקידו של אברהם אבן עזרא לתפקיד אינסטרומנטלי בלבד. זאת ועוד: "שם המחבר" של יהודה הלוי מקבל כאן פנים חדשות, והוא מוצג כמי שנתפס בקלקלתו, אך גם כמי שהתייסר על כך. כתיבת המחרוזת החדשה של יהודה הלוי אינה אפוא ביטוי

לכפילות בין שני המשוררים, אלא ניסיון תיקון וניכוס מחדש של היוצר את יצירתו. תיקון זה אינו עולה יפה: לא זו בלבד שהמחרוזת של אברהם אבן עזרא נותרת על כנה בסידור ארם־צובא (ומוֹשְׁרֶת במנהג חלב אחת לשנתיים), אלא שהיא אף מיוחסת ליהודה הלוי, שמחרוזתו שלו מיוחסת לחברו. בנוסף לאלה, עצם קיומה של המסורת הסיפורית ששמע טוויל מזקני העדה, מנציחה את מעשה הפלגיאט של יהודה הלוי ומוכיחה שזה לא נשכח בעקבות התיקון. מעשה זה, כאמור, משמש עבור טוויל מרָאָה ל"תעלול" שלו ולמבוכה שבעקבותיו, ועוד יותר, לחוויית הזרות שלו בעולם.

8. ר' אברהם אבן עזרא ובתו של הרב (אסע"י 11621) ⁶¹

סיפרה: חנה אביטן, מרוקו 1978

הבין האב מה רב חפצה של הבת להינשא והכריז: — מכריז אני בחרם ובשכועה, כי מחר בבוקר אשיא אותך. אפילו אם יבוא עבדי, אגייירו ואתננו לך. — כך הכריז, בנגוד גמור למה שהיה נוהג עד אז, שלא רצה להשיא את בתו לא לתלמידים, לא מלכים ולא לשרים. הפעם, גם כאשר יבוא עבד, יהיה הוא בעלך — סיים הרב את דבריו. עם שחר יצא לבית הרב עבד אחד שהיה רגיל למכור לו תרנגולות. אותו לילה חלם ר' אברהם אבן עזרא עליו השלום חלום, ובו הודיעו לו: — קום ובטל את גזירת הרב. יש סכנה שהוא ישיא את בתו לעבד שיגיע בבוקר אל פתח ביתו. לכן לך והיה אתה ראשון, כדי שבת־הרב המלומדת תינשא לך.

הגרסה האחרונה של הסיפור שבה נדון מייצגת מסורת עממית יהודית־מרוקאית, והיא הרחוקה ביותר מגרסת שלשלת הקבלה. המרכיב העלילתי העיקרי המשותף לסיפור ולמסורת הסיפורית המתמשכת הוא שבועת האב להשיא את הבת לראשון שיופיע בפתח הבית, שמתגלה לבסוף כאברהם אבן עזרא. לעומת זאת, כל שאר מרכיבי הסיפור שונים בתכלית, ובראשם יחסי הכוח המגדריים העומדים בתשתית גרסה זו. יש לציין שהמסורת הסיפורית שנקודת המוצא שלה היא שידוכי הבת, מתייחסת אליה בדרך כלל כאל דמות שולית בלבד (שלשלת הקבלה, אבישור, אסע"י 1274), ופעם אחת אף מעלימה אותה לחלוטין מן העלילה (סבתו). יש שהיא מוצגת כהדהוד חיוור של אביה (הנדד), ויש שעיקר תפקידה הוא לתווך בין אביה לבין בעלה המיועד (ערוסי). לכל היותר היא מוצגת כפלקט אידיאלי של ערכי המספר וכדמות אלגורית כמעט המייצגת קונפליקטים רעיוניים (פיליפסון). כאן, לעומת זאת, הסיפור המספר על שידוכי הבת, סוף־סוף מתרכז בה

61 ר' אברהם אבן עזרא ובתו של הרב, ילקוט הארבעים – חודש חודש וסיפורו 1978 [עורך: דב נוי], ירושלים: המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' 92–94. הסיפור נרשם בידי שמעון דהאן מפי חנה אביטן.

כסובייקט, מטה אוזן למצוקותיה ועומד על אופייה האינדיבידואליסטי. אולי לא מקרה הוא שגרסה זו נמסרה, להבדיל מכל אחת מן הגרסאות האחרות, מפיה של אינפורמנטית אישה.

האם נעדרת לחלוטין מן העלילה והסיפור נסוב כולו, כאמור, סביב המתח בין האב – שאיננו יהודה הלוי כי אם מלמד תינוקות אנונימי – לבין בתו.⁶² חטאי האב כלפי בתו מרובים: הוא מעכב את נישואיה מטעמים אנוכיים שיש בהם יסוד אדיפלי מרומז, כי "קשה היה לו להיפרד ממנה"; האב אמנם מלמד "את בתו יחידתו תורה עד שידעה כמוהו", אך בזמן השיעורים לתלמידיו הוא סוגר אותה ב"חדר מיוחד" ומצווה אותה לשתוק. כאשר הבת מתעקשת להתערב בשיעור, האב נוזף בה ואף משפיל אותה. הבת בתגובה רומזת לאביה בעקיפין כי הגיעה לפרקה:

אחרי שהתלמידים הלכו קרא הרב לבתו ואמר לה: בדקי לי את הראש ונקי לי אותו. והנה הופיע זכוב על פני הבת וזו פנתה אליו ואמרה לו: לך לך, לך לך, ולא, אכניס בכ כף זו. תמה האב ופנה לבתו: מה גודלו של זכוב זה שתקעי בו כף? ענתה הבת: אבא, העור מתרחב ונמתח.

תשובתה המתגרה של הבת מרמזת, באמצעות הזכוב, על מצבה הגופני שלה עצמה ועל בשלותה המינית.⁶³ תשובתה הרומזת מעלה את חמתו של הרב, וזה נשבע להשיא אותה עם האדם הראשון אשר יגיע אל הבית, אפילו אם יהיה עבד וגוי. השבועה, שהיא המוטיב המרכזי החוזר במרבית גרסאות הסיפור, מקבלת כאן טעם חדש: היא אינה גחמה רגעית (שלשלת הקבלה) או מעשה מושכל (הנדר) אלא עונש מר לבת הסוררת שכל חטאה היה שאיפתה לממש את המיניות שלה.

לעומת האב קשה הלב והעורף, מעוצבת הבת כדמות מתוחכמת ויצירתית והיא מכונה בסיפור שוב ושוב "הבת המלומדה". הסיפור מצהיר, כאמור, כי היא משתווה לאביה בידיעת התורה, ומרמז אפילו לעליונותה. כאשר תלמידו של הרב טועה, זו היא שמתקנת אותו, ואף מצליחה לתבוע את המגיע לה מן האב שעיוור לצרכיה. בהיעדר דמות האם, אשר בשלשלת הקבלה ובגרסאות אחרות משתדלת למענה (אף שיש בהשתדלות זו גם מימוש של האינטרסים של האם עצמה ושירות הסדר הפטריארכלי), כאן נאלצת הבת לדבר בשם עצמה ולפעול להבאת נישואיה ולשחרור מלפיתתו החזקה של אביה. כבכל הגרסאות, בשלב זה נכנס אברהם אבן עזרא אל העלילה, אלא שגם דמותו שונה בתכלית. הוא איננו איש עני המחזר על הפתחים אלא בעל בית בזכות עצמו, ואף איננו

⁶² משלח ידו הנמוך של האב מרחיק את זיהויו עם יהודה הלוי. על מעמדם הנמוך של מלמדי תינוקות, ועל ערכם הפחות בשוק הנישואין, ראו בבלי פסחים מט ע"ב: "תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור. לא מצא בת גדולי הדור ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה ישא בת מלמדי תינוקות."

⁶³ תשובת הבת אינה ברורה כל צורכה. דומה שהיא רומזת שגם דבר שנראה קטן למראה (ומכוונת לעצמה), עשוי להיות גדול (ומכוונת לנשיותה הבשלה והנכונה למימוש מיני).

משורר או תלמיד חכם אלא מגיקון שרואה נסתרות. יתר על כן, בגרסה זו אין זכר לאף טקסט (לא הפיוט "אדון חסדך" ולא כל טקסט אחר), ונישואיו לבתו של הרב לא יבואו בזכות כוחות של יצירה או חוכמה, אלא בעטיו של חלום נבואי: אברהם אבן עזרא מזהר בחלומו שהבת עלולה להינשא לעבד מוכר עופות, ולכן נקרא להקדים אותו ולהצילה. אברהם אבן עזרא מתגייס למשימה ללא היסוס, אלא שכאן, כלאחר יד, מתגלה פריט מידע חשוב המתקשר למתח המרכזי בסיפור, הוא המתח המגדרי: מסתבר שאברהם אבן עזרא כבר נשוי. נישואיו לבת הרב לא יהיו אפוא אלא נישואין שניים, שיהפכו אותה לצרתה של אשתו הראשונה:

בתום החלום פנה אבן עזרא בלילה לאשתו ואמר לה: קומי, קומי, והכיני לי צידה לדרך. רוצה אני לנסוע לעיר אחת. אמרה לו האשה: לא הזכרת לי דבר על כך עד עכשיו, ובעוד חשיכה מבקש אתה כי אכין לך צידה לדרך? מה הסיבה? ענה לה: כבר אמרתי לך. אני חייב לנסוע עכשיו! והוא התחיל לרוץ ולרוץ הלאה, הלאה, הלאה [...].

הדברים קצרי הרוח של אברהם אבן עזרא אל אשתו חושפים את אופיו ואת סדר העדיפויות שלו: להיטותו להציל את בת הרב ולהופכה לאשתו השנייה באה בביור על חשבון אשתו הראשונה. הוא מצווה עליה להכין לו צידה לדרך, ומשתיק כל ניסיון מצדה לברר מדוע ולמה. כאלטרואיסטים רבים הוא חדור בתחושת שליחות למען אחרים, גם אם זו באה על חשבון הקרובים אליו. זאת ועוד, הסיפור יוצר אנלוגיה בין שני הזוגות. כל אחת משתי הנשים נתונה למרותו של גבר סמכותני וכוחני. שתיהן מבקשות להשמיע קול, אך הגברים מסרבים להטות להן אוזן ומשתיקים אותן בגסות. ומכאן שמה שנראה בתחילה כהצלחה של בת הרב בידי אברהם אבן עזרא, אינו מוביל אלא לשכפול יחסי הכוח המגדריים המוכרים לה מבית אביה. במובן זה, גם כאן חוזר הרעיון שאברהם אבן עזרא הוא כפיל של אבי כלתו; האב "שלא רצה להשיא את בתו לא לתלמידים, לא למלכים ולא לשרים," מחתן אותה עם המועמד הקרוב ביותר לדמותו שלו. אך בניגוד לכל הגרסאות, המעבר מביתו של האחד אל ביתו של השני אינו מצטייר עוד כמעבר מחממה אחת לשנייה, אלא כנפילה מן הפח אל הפחת. כך, מסתיים הסיפור בהשלמת עסקת השידוכין בין שני הגברים התאומים, בעוד ששתי הנשים נותרות מחוץ לתמונה כשיקוף מר של מצבן.

סיכום

כשאני מסיים בקריאתו של אחד ממשוררינו ה"ספרדים" הריני תמיד עצב. עוצם את עיני, ורוצה לתאר לי: מהיכן בא המשורר? מתי חי? באיזו סביבה בלה את חייו? ומי היו העפרות, הצביות החשוקות שעליהן שר? — ואין אני יכול לתאר לי מאומה. קול דברים אני שומע, מליצה דולקת מליצה, גוזמא באה בעקב גוזמא, מילים יפות, ניבים חריפים — ואולם אין תואר ואין דרר ואין מראה.

במילים אלה פותח שאול טשרניחובסקי את המונוגרפיה שלו על עמנואל הרומי.⁶⁴ טשרניחובסקי ביקש להצביע על עמנואל הרומי כמשורר, אשר בניגוד לאבותיו מספרד, "אישיותו בולטת מתוך שירתו." אלא שאגב אורחא סימן הוא גם את הבעיה שהטרידה את קוראי השירה העברית הספרדית בכל הדורות, ואשר, לטענתנו, היוותה את המוטיבציה הראשונית שעומדת מאחורי מסורות סיפוריות, כדוגמת אלה שעסקנו בהן כאן.

טשרניחובסקי מצביע על אופייה הידוע של שירת ימי הביניים, הנוטה מעצם טבעה לעסוק בסוגיות לאומיות ואוניברסליות באופן א־פרסונאלי ועל־זמני. גם במקרים שהשירים (בעיקר שירי החול) מרמזים לדמותו הביוגרפית של המשורר, אופייה הקונבנציונלי של שירת ימי הביניים נוטה לעטוף את הגרעין הביוגרפי באמצעות נוסחאות פואטיות ולהתנסח בלשון פיגורטיבית ובמטבעות לשון מן המוכן. מספרי הסיפורים שסיפרו על אודות המשוררים ביקשו לטענתנו לגשר על הפער המטריד הזה, בין המשורר שזהותו גלויה ומפורסמת לבין דמותו הקונקרטי אשר בשירתו נותרה עמומה ונטולת קונטקסט בהיר וספציפי, ביוגרפי, משפחתי, קהילתי והיסטורי. סיפורים אלה הם שיוצרים את "שם המחבר".

מאחורי דברי טשרניחובסקי עומדת ההנחה שיש זיקה עמוקה בין שירי המשורר לבין חייו וחוויותיו. אלא שזיקה עמוקה זה היטשטשה והלכה לאיבוד מבעד לערפל הקונבנציות. גם אם הנחה רומנטית זו רחוקה מדיוק, היא משותפת כמעט לכל הסיפורים לעיל, שכל אחד מהם מבקש לפזר את הערפל ולשחזר את אותה זיקה אבודה. אלא שלא דומה זיקה אחת לשנייה. ריבוי המספרים ועולמותיהם הוא שמבטיח את ריבוי הזיקות המדומיינות, שכל אחת מהן גם מעצבת ומדמיינת מחדש את דמותו של המשורר. כך נוצר "שם המחבר" של המשורר, שמסיפור לסיפור פושט צורה ולובש צורה חדשה.

במאמר זה עסקנו במקרה מבחן מיוחד של סיפור שסופר מחדש פעם אחר פעם. כל הגרסאות חולקות אבני יסוד משותפות, שסובבות, רובן ככולן, סביב השידוך בין אברהם אבן עזרא לבין בתו של יהודה הלוי. עם זאת, שאר הפרטים (דמות הבת ותפקידה בסיפור, הסיבה לרווקותה המאוחרת, מעמדה של האם, יחסו של יהודה הלוי אל בתו ואל אשתו, דמותו של אברהם אבן עזרא, הסיבה שבגינה נקלע אל בית יהודה הלוי, הסיבה שבגללה הוא מסתיר את זהותו, יחסי אברהם אבן עזרא וכלתו, יחסי אברהם אבן עזרא וחמיו, מועד החתונה ועוד) מתחלפים, נוצרים, משתנים או חוזרים בדגשים שונים, מגרסה לגרסה.

בשל העובדה שגיבורי הסיפורים שלנו היו משוררים בזכות עצמם, נדגיש לסיכום את מקומה של השירה בסיפורים. כפי שראינו, במרכזו של הסיפור משלשלת הקבלה עומד הפיוט של יהודה הלוי לשבת זכור "אדון חסדך", וכישרונו השירי של אברהם אבן עזרא שהשלימו. גרסה זו מעמידה את הגרעין העלילתי החוזר בכל הסיפורים, אלא שמעמדו של הפיוט עשוי להשתנות או להתחלף: יש שהוא שומר על מקומו המרכזי (אבישור, סבתו) אך יש שהפיוט חולק את הבמה עם פיוט אחר (ערוסי). יש שהיצירה אינה מציינת את שם הפיוט כלל (בערגער), ויש שהפיוט מוחלף לגמרי ביצירה אחרת, ואפילו יצירת חולין (פיליפסון). קורה גם שהסיפור מוותר על הפיוט לגמרי ומחליף את

64 שאול טשרניחובסקי, עמנואל הרומי: מונוגרפיה, ברלין: הוצאת אשכול, תרפ"ה, עמ' 11.

הכישרון הספרותי של אברהם אבן עזרא בכישרון מתחום אחר, תורני (אסע"י 1274) או מאגי (אסע"י 11621).

הקשר המובהק בין כל אחת מהגרסאות לבין גרסת שלשלת הקבלה מצביע גם על הדינמיקה בעיצוב "שם המחבר". רוצה לומר, כל אחת מהגרסאות אינה מדלגת, ואינה יכולה לדלג, מן ההווה שבו היא סופרה לעבר המשורר ההיסטורי. הגרסאות אינן עומדות מול יצירתו באופן בלתי אמצעי, אלא מנהלות דיאלוג ישיר או עקיף עם המסורת הסיפורית (בעיקר מול גרסת שלשלת הקבלה).⁶⁵ מנייה וביה כל אחת מהגרסאות אף עשויה להפוך לנדבך נוסף בעיצוב עתידי של "שם המחבר". לא פחות חשוב, כפי שהראינו לאורך המאמר, כל יצירה ניזונה גם מההקשר המידי והמקומי שבו היא נוצרה, והיא משרתת מטרות ורגישויות הייחודיות לה. במילים אחרות, ההידרשות אל המשורר מן העבר אינה רק מהלך רטרוספקטיבי שנועד לגשר על הפער בין שמו של המשורר ליצירתו, ואיננה רק בחזקת התכתבות עם הסיפורים שסופרו על אודותיו במהלך הדורות הקודמים, אלא היא נועדה לעולם גם, אם לא בעיקר, לשרת מטרות בהווה שלה.

לסיכום, לשאלותיו של שאול טשרניחובסקי – מי היה יהודה הלוי, ומי היה אברהם אבן עזרא? נשיב כי תלוי את מי שואלים. גם אם שיריהם אינם נדיבים במידע ביוגרפי (או משום שהם אינם נדיבים במידע מסוג זה), באות גרסאות הסיפור ומשרטטות את דמויותיהם. אלא שכל אחת מן הגרסאות הללו מספרת מחדש את הסיפור, ומעצבת דמויות חדשות, שלעיתים זרות לחלוטין לקודמותיהן. באופן זה, "יהודה הלוי" או "אברהם אבן עזרא" אינם מסמנים חד-ערכיים, אלא כל אחד מהם מייצג רפרטואר רחב של דמויות שכולן נושאות את אותו "שם המחבר". יש להניח שרפרטואר זה עוד לא נחתם סופית, והוא כמו מזמין יוצרים ומספרים (וחוקרים) נוספים להמשיך ולדמיין את דמויותיהם של יהודה הלוי ואברהם אבן עזרא, ולהשתתף בתהליך, בן מאות השנים, של עיצוב "שמות המחברים" שלהם.

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
האוניברסיטה העברית בירושלים

65 דוגמה מובהקת לכך היא גרסת אסע"י 1274 שקרובה בבירור לגרסה שהועלתה על הכתב בספר מעשה צדיקים (הערה 38 לעיל), שנשענת בבירור על גרסת שלשלת הקבלה. יש להניח, כמובן, שגלגול משולש זה כלל גרסאות נוספות.