



J. Faur, In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity

Review by: אברהם גרוס

Zion / ציון, Vol. ג (תשנ"ו), חוברת ג (סא), pp. 367-377

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70035607>

Accessed: 01/12/2011 16:53

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

ספרים ודברי ביקורת

סקירות

José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, State University of New York Press, New York 1992, 311 p.

י' פאור דן בספרו בתולדות המחשבה של צאצאי האנוסים ('קונברסוס'). הוא עומד על מקומם הנכבד בספרות הספרדית של המאה הט"ז ועל תרומתם להתפתחויות הדרמטיות בהיסטוריה האינטלקטואלית של ראשית העת החדשה. עיקרו של הספר (עמ' 53–175) הוא ניתוח כתביהם של אינטלקטואלים מבין הקונברסוס וצאצאיהם, שנשארו בנצרותם אך לא האמינו בה, או שחזרו ליהדות ולא מצאו בה מנוחה לנפשם הספקנית. פותח את הספר פרק מבוא (עמ' 9–27), מועט המכיל את המרובה ('יהדות ספרד ערב הגירוש'), וחותר אותו ניסיון לפענוח המסר של הספר 'שבט יהודה', שכתב שלמה י' וירגה, ממגורשי ספרד (עמ' 176–217).

א

פרק הפתיחה מציג תיזה מקיפה על חיי הדת והחברה של היהודים בספרד במאות ה"ג–הט"ז. ראוי היה להקדיש לה דיון נרחב, משום שהדברים אינם פשוטים כלל ועיקר, וכל הרוצה להגיש תיזה רדיקלית מעין זו עליו ההוכחה. בדברינו להלן נתמקד בעיקר בפרק זה, משום שרק בו נעשה ניסיון להציג רויזיה היסטוריוגרפית קיצונית.

פאור סבור, כי התנועה האנטי רציונלית אשמה בירידתה של יהדות ספרד. גדולתה של יהדות אנדלוסיה – 'ספרד הישנה' כביטוי של המחבר – קשורה ברציונליזם, ונפילתה נגרמה בשל 'האידיאולוגיה החדשה'. מצפון צרפת ומאשכנז נפתחה הרעה, שהביאה להתמוטטות אושיות המוסר של החצרנים והקהילות, לשנאת ישראל, לעליית הפלפול ולהמרות הדת. פאור מציין בדברי הפתיחה שמוצאו ספרדי, וכמעט שאין מנוס מהערכת פרק זה לאור עובדה ביוגרפית זו.¹

רבנו אשר (הרא"ש) קלקל את הספרדים בחסידות ובפלפול אשכנזיים. דברי המחבר על פעילות הרא"ש בטולידו חריפים ובלתי מאוזנים, ודי בהם כדי להעמיד את הקורא על הכיוון הכללי של מחקרו: 'בהיותו משוכנע שהוא הנציג היחיד של הקב"ה ותורת משה, הוא היה אוטוריטרי ודוקטרינרי ולא הניח אף לסתיות קלות של חוסר הסכמה אצל עמיתיו. לחלוק עליו היה כמעשה המרת דת(!)' (עמ' 18). חכם זה השריש, אליבא דפאור, את שיטת הפלפול, שהמשיכה להתקיים עד לגירוש. המחבר

1 ראה הערת ג' בקוץ על כריכת הספר. לאופי הקיצוני של הצגת הדברים רמז גם י' תא-שמע, 'הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית – לביקורת הספר "תולדות היהודים בספרד הנוצרית"', שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 481. עם זאת, תא-שמע נוטה לשבת את פאור על דבריו בפרק זה.

אמנם מציין (עמ' 225, הערה 55) את דעתו של ח"ו דימטרובסקי² אך לא ברור לקורא מה סיוע מצא בה פאור לתיוזה שלו. דימטרובסקי מדבר על הפלפול האשכנזי, שהיה יסוד לפלפול הספרדי המאוחר, מיסודו של ר' יצחק קנפנטון בישיבות ספרד במאה ה'ט"ו. ואולם, פאור מתעלם כליל מהפלפול הספרדי המיוחד, שנתייחד דווקא בשימוש בכלים פילוסופיים. נכון יותר לראות בהתפתחות מאוחרת זו תשובה ספרדית מקורית לפלפול האשכנזי, מתקופת בעלי התוספות.³ פאור מביא את דברי ההסתייגות המפורסמים של ר' יוסף יעבץ משיטת הפלפול, אף שכבר צוין בספרות המחקר שזו דעת יחיד.⁴ דעתו של המחבר, שהמרות הדת היו בבחינת 'בריחת מוחות' אל הנצרות והורידו פלאים את רמת הרבנות ולימוד התורה, איננה מתאימה להערכה הרבה שרחשו מגורשים כר' יעקב ׳ חביב ור' יוסף קארו לחכמי הדור האחרון בספרד. לאחר דיונו בגירוש עוסק המחבר בקונברסוס ואינו דן מבחינה אינטלקטואלית במגורשים שהגיעו למזרח. האם אמור הקורא להסיק, שנטישת הקונברסוס עקב 'האידיאולוגיה החדשה' פגעה קשה בפוזורה הספרדית והותירה אותה ניזוקה לדורות?

נשוב לעיין בתיוזה המרכזית של המבוא. 'ספרד הישנה' מאופיינת בערכי כבוד ומוסר, מורשת התרבות הרציונליסטית. 'האידיאולוגיה החדשה' רואה כאידיאל את ההתלהבות הדתית, שאיננה נתונה בכבלי ההלכה (עמ' 21). הביקורת על הרמב"ם מקורה ברוח הנוצרית של רדיפת הכפירה, אלא שההיסטוריונים שעסקו עד כה בתולדותיו של מאבק רוחני זה באו מארצות מוצא מערביות-נוצריות, ולכן לא ראו את המהפיכה האנטי מיימונית על רקע המסורת של 'ספרד הישנה' שבאנדלוסיה המוסלמית. קשה אמנם להסביר את הביקורת המוקדמת של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה) על רקע זה, ולכן פאור רואה בכך חטא נעורים של חכם זה, שאכן חזר בו בקינה שכתב על הרמב"ם. (לפי שיטה זו עלינו להניח, בין השאר, שר' שמואל הנגיד חזר בו מהביקורת נגד פרשנות התלמוד של רב האי, משום שכתב עליו קינה). נציין שאין זכר למונוגרפיה החשובה של ד' ספטימוס על הרמ"ה בדינוני של פאור.⁵

מובן שטענה מעין זו, שהתנועה האנטי-רציונליסטית הושפעה מכוחות חיצוניים ליהדות, צריכה הוכחה. אין די להצביע על תופעה מקבילה או על אווירה מתאימה כדי להציע הצעה מעין זו. התיוזה המוצעת שוללת את התפיסה המקובלת, שמדובר בריאקציה רוחנית-פנימית לקיצוניות של ממשיכי דרכו של הרמב"ם. היא מניחה, כי לו היה מתפתח תחת שלטון האסלאם מצב זהה של התפתחות הרציונליזם היהודי בפרובנס ובספרד, אזי לא היינו יכולים לצפות לתגובה דומה. דומה שלא נתקשה להראות תהליכי תגובה דומים נגד הרציונליזם בכל הדתות, ובחברה המוסלמית בכלל זה.

ההשפעה ההרסנית מן הצפון התרחשה לדברי פאור גם בתחום הכלכלי. המחבר מצביע על כך

2 'על שיטת הפלפול', ספר היובל לשלום בארון, בעריכת ש' ליברמן, חלק עברי, ירושלים תשל"ה, עמ' 160-161.

3 ראה: א' גרוס, 'מרכזי תורה וישיבות בספרד', מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 326, הערה 13.

4 א' גרוס, 'קיום לתולדות הישיבות בקאסטיליה במאה ה'ט"ו', פעמים, 31 (תשמ"ז), עמ' 14. ככלל, לא בא בספר זה זכרם של המחקרים מן הדור האחרון, המתייחסים לשיטת הפלפול הספרדי (ראה שם, ביבליוגרפיה, עמ' 19-21).

5 B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge Mass. 1982

שההלוואה בריבית הפכה למשלוח יד בצפון ספרד, וקובע שהיהודים באזורים אלה שילמו על כך בשנאת ישראל, שהיתה קשה כבר באמצע המאה הי"ד (עמ' 23). הרבנים, מנוערים מדעת 'המוסר הרציונליסטי-המסורתי', הפכו יהירים, וגם החצרנים קלקלו את דרכיהם בהיותם ריקים ממוסר זה (עמ' 24-25). בשני נושאים אלה מסתמך המחבר על ר' שלמה אלעמי, אף שחכם זה היה ממבקרי הרציונליזם. מדוע לא קרס אפוא המוסר באשכנז? פאור טוען, ש'האידיאולוגיה החדשה' עקרה את החינוך המוסרי-המסורתי של 'ספרד הישנה', ומשום-מה לא הצליחה למלא את החלל שנוצר, ואת מקומה של חברה מוסרית, מסודרת ומכובדת תפסו כוזב וצביעות מוסרית ודתית. לו שימשו בתקופה זו חצרנים מאותו זן אנדלוסי משובח בעל תרבות פילוסופית, הם היו יכולים לעמוד בפרץ כנגד שונאי ישראל ולמנוע את הרדיפות (עמ' 2).

המחבר מותיר את הרושם, שבמאות הי"ד-הט"ז היתה רדיפה דתית של הרציונליסטים, שהביאה את המבריקים שבהם להמיר את דתם לנצרות, שבה יכלו ליצור בחופשיות גדולה יחסית (עמ' 2). ואולם, הגורם העיקרי והישיר להמרות היתה השליטה של 'האידיאולוגיה החדשה', שהובילה גם לגירוש. לו היה נשמר האיזון הזהיר שבין לימודי היהדות לפילוסופיה, טוען פאור, לא היו המרות המוניות (עמ' 24). דווקא הקירבה הרעיונית של 'האידיאולוגיה החדשה' לרוח האמונה הנוצרית היתה לרועץ ליהדות ספרד בתקופה של רדיפות הדת. דעה זו, יש לומר, מנגדת לממצאיו של א' אשתור על תכיפותן של המרות הדת בסוף התקופה המוסלמית בספרד.⁶ ואולם, ככלל, אין פאור מציין, ואין צריך לומר שאינו מתעמת, עם מחקרים קודמים. הוא איננו מתייחס אף למקורות בני דור קנ"א, כגון ר' שלמה אלעמי ור' שם טוב ו' שם טוב, הרואים בפילוסופיה את הגורם להמרות מסוף המאה הי"ד ואילך.⁷ בהקשר זה כדאי אולי להביא את דברי ר' אברהם זכות, שקבע כי הדוגמה והמופת העילאיים לנאמנות ולקידוש השם אצל יהודי ספרד, שהשפיעה על מקדשי השם בפורטוגל בשנת 1497, היתה דווקא זו של משפחת הרא"ש, שאליבא דפאור הטמיעה את 'האידיאולוגיה החדשה' ההרסנית.⁸

המחבר דוחה את דעתו של בער ואת תיאוריית האוורואיזם כגורם מרכזי להמרות בלגלוג שאיננו במקומו: 'אם כן עלינו להניח, שאלפי האנאלפביתים למחצה שהמירו את דתם קראו את אוורוס (בערבית? בעברית? בלטינית?)' (עמ' 235, הערה 55). טיעון שטחי זה מניח, שכדי להשתמש באימרת כנף עממית שהיתה מקובלת בחוגי הקונברסוס, המטילה ספק בשכר ועונש לאחר המוות, היה על כל אחד מהם לעיין בכתבים פילוסופיים.⁹ על החלופה שפאור מציג, שהקונברסוס איבדו את אמונתם

6 א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 301, 302, 317, 323.

7 ראה: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשכ"ה, עמ' 359-363; א' גרוס, 'שלמה בונפיד ומאורעות דורו', ספר זכרון לאפרים תלמג', בעריכת ד' וולפיש, א, חיפה תשנ"ג, עמ' לה-לו.

8 ראה: א' גרוס, 'על התסמונת האשכנזית של קידוש השם בפורטוגאל בשנת 1497, תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 96-99.

9 להצגה הוגנת של התיזה של בער ולמשמעות ה'אוורואיזם' בספרו, ראה: E. Gutwirth, 'Conversions to Christianity Amongst Fifteenth-Century Spanish Jews: An Alternative Explanation', *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, eds. A. Oppenheimer et al., Tel-Aviv 1993, pp. 100-101. כאמור לעיל, אין פאור טורח להתייחס למקורות היהודיים הפנימיים, המזהים את הפילוסופיה כמקור הרע. יתר על כן, חסרים גם הטיעונים הרציוניים יותר שהועלו במהלך השנים כנגד בער. ראשית הביקורת במאמר של י' זונה: I. Zonne, 'On Baer and His Philosophy of Jewish

בנצחיות הנפש ובשכר ועונש בגלל גורמים אקסיסטנציאליים ופסיכולוגיים שלאחר ההמרה, יש לומר שאיננה כה מקרית.¹⁰

פאור נשאר נאמן לרעיון הרציונליזם כתריס בפני הנצרות, וטוען כי אלה מבין הקונברסוס שנשארו נאמנים ליהדות היו בעיקר מאיזור אנדלוסיה, ערש יהדות ספרד הישנה (עמ' 46–47). האידיאליזציה

המאה הי"ד היו בעלי נטייה אנטי רציונליסטית. בעקבות כך הוא מציע את הזרם המיסטי ביהדות כגורם ששימש דווקא כגשר על פני הדתות והקל על הממירים. ראה: ח"ה בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמם', ציון, כו (תשכ"א), עמ' 59–64 (=הנ"ל, רצף ותמורה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 208–226, 453–463). לביקורת גישתו של בן-ששון, ראה: גוטוירט (לעיל, הערה 9), עמ' 102. ראה גם הערות אצל: י' הקר, 'מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה...', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 154–158; D.J. Lasker, 'Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages', *Speculum*, LV (1980), pp. 294–304. לדברי ביקורת נגד הסתמכותו של בער על דבריהם של חסידיו דור קנ"א, המצביעים על הפילוסופיה כגורם הראשי להמרות ההמוניות, ראה גם בביקורתו של ג' כהן על ספרו של בן ציון נתניהו על האנוסים (JJS, XXXI [1967], pp. 151–152).
10 כבר העלה זאת בן-ששון, שם, עמ' 63. גם ח' ביינארט, המזוהה עם התיוות של י' בער, אימץ אפשרות זו, ואלה דבריו: 'אישם מדרך-חיהם הוא שהביא כמה מהם להבטת השקפות אוירואיסטיות, כפי שכבר הוכיח בער... אין כל ספק שדעות אלה צמחו מרקע חיהם שהביאם לידי ספקות ולעיתים גם לאכזבה מדרך-חיהם הכפיה עליהם' (אנוסים בדיון האינקוויזיציה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 235). בער לא פיתח רעיון זה בספרו. נראה שהשקפות אלה רווחו יותר בין בני השכבה המשכילה של 'הנוצרים החדשים'. מרקס וילנאוואה מקבל את האבחנה של בער לגבי הספקנות הדתית של 'הנוצרים החדשים', ורואה בה שילוב של הדמורליזציה שבה היו נתונים עם זרמים אוורואיסטיים ישנים (F.M. Villanueva, 'The Converso Problem: An Assessment', *Collected Studies in Honor of Americo Castro on His Eightieth Year*, ed. M.P. Hornik, Oxford 1965, p. 327). י' ריוה ייחס משקל רב למסורת הרציונליסטית הספקנית שבין 'הנוצרים החדשים', שמקורה עוד ב'אוורואיסם' היהודי שקדם לגל האנוס של סוף המאה הי"ד, מתוך הסתמכות על בער. חוקר זה סבור, שמקורן של דעות כפרניות של נוצרים חדשים בפורטוגל בזרמים ששרדו מתחת לפני השטח באוכלוסייה זו, ועלו מחדש אצל יחידים שחזרו לקהילות ישראל, בעיקר באמסטרדם במאה הי"ז. ריוה חוזר על כך ברבים ממחקריו. ראה: י' קפלן, 'בעיית האנוסים ו"הנוצרים החדשים" במחקר ההיסטורי של הדור האחרון, עיונים בהיסטוריוגרפיה, בעריכת מ' צימרמן, מ' שטרן וי' שלמון, ירושלים תשמ"ת, עמ' 127–128. והשווה: E.F. Talmage, 'To Sabbatize in Peace: Jews and New Christians in Sixteenth Century Portuguese Polemics', *Harvard Theological Review*, LXXIV (1981), pp. 276–277. לדעתי, אם דעות כפרניות כאלה היו נפוצות בין אנוסי פורטוגל בדור השני לשמד, נראה שהן צמחו מתוך תנאי חיהם יותר מאשר מתוך מסורות שהועברו מספרד, מכיוון שהמגורשים היהודי פורטוגל שנאנסו לא היו נגועים באורואיסם בתקופת יהדותם. לסיים יש להזכיר את דעתו של אדוארדס. מלומד זה רואה את הדעות הכפרניות של 'הנוצרים החדשים' כחלק מתופעה רחבה יותר של כפירה עממית, שהיתה מנת חלקה של החברה הנוצרית בספרד במחצית השנייה של המאה הט"ז. ראה: J. Edwards, 'Reply', *Past and Present*, CXXVIII (1990), p. 156.

של תקופת אנדלוסיה וקיומם של שרידי המאפיינים החיוביים שלה עד הגירוש יופיעו שוב בפרק האחרון, שבו יראה המחבר את 'וירגה כמסיים של תולדות הפילוסופיה של ימי הביניים שפרחה שם, וימצא ב'שבט יהודה' שרידי 'הומור אנדלוסי' (עמ' 176, 179). אין הוא טורח להוכיח, שבמשך המאות הי"ד-הט"ז נטו יהודי אנדלוסיה לרציונליזם יותר מאחייהם שבמרכז חצי-האי האיברי ובצפונה. אף יש לשאול, דרך משל, כיצד יסביר את התנועה המשיחית של הנביאה מהירירה, שפשטה אצל הקונברסוס באיזור זה בסוף המאה הט"ז כאש בשדה קוצים.¹¹

אריכות דברים זו היא אך קצה הקרחון בביקורת על שיקול הדעת שהפעיל המחבר ועל דרך השימוש שלו במקורות, שאותם יוכל הקורא לשקול, לדון ולבקר בעצמו. נברר רק פרט אחד לדוגמה. המחבר טוען לקשר בין שיטת הפלפול האשכנזית להמרות הדת. בדרך זו, טוען פאור, היה קל לטהר את השרץ, והוא מביא ראיה משו"ת 'בשמים ראש', סימן שא (עמ' 227, הערה 82), כאילו היה זה מקור מן המאה הי"ג, משום שהתשובה מיוחסת שם לר' יעקב ברבי מכיר. פאור מזהה אותו כ'רב צרפתי במאה הי"ג, שהתכתב עם הרשב"א, בעקבות הערתו של המביא לדפוס, ר' שאול ב"ר צבי הירש ברלין (לוי). בעיית האותנטיות של ספר זה, שנדפס לראשונה בברלין בשנת תקנ"ג, היא מן המפורסמות. הדעה הרווחת היא, שהתשובות הן פרי זיופו של המביא לדפוס, ופרט זה מצריך לפחות אזכור.¹² גם אם נטיל ספק בתיזת הזיוף של מקצת התשובות, נהיר יהיה שהתשובה דנן מזויפת מתוכה. ראשית, אין לתשובה שום קשר עם פלפול משום סוג שהוא, אלא לביקורת של דברי חז"ל ושל מסורת ההלכה. יתר על כן, פאור לא טרח לברר מי הוא אותו ר' יעקב ב"ר מכיר, שהפנה ממנוטפלייר שאלה לרשב"א בעניין מנהג כפרות בערב יום הכיפורים (סימן שצה). הוא עצמו אסר לעשות כן והרשב"א הסכים עמו, אף ששמע כי כך נהגו חכמים באשכנז. ידוע לנו על חכם זה, בן המאה הי"ד, שפעל נגד שוללי לימוד הפילוסופיה ונגד מבקרי הפילוסופים היהודים ובהם משפחת 'תבון, שהוא עצמו היה מצאצאיה. אם כן, מדובר בתומך נלהב של המסורת הרציונליסטית-האנדלוסית ושל נושאי דגלה, ולא כ'רב צרפתי' מן המחנה האשכנזי. ואם הוא זה שכתב כי יש לבטל את הדרישה למות על קידוש השם כאשר יש ברירה של המרת דת, הרי לפנינו ראיה לסתור כנגד התיזה של המחבר בעצמו. הלה רצה לבקר את חכמי אשכנז ונמצא משבחם, רצה להלל את המסורת הרציונליסטית-האנדלוסית ונמצא מגנה אותה, תוך העלאת תרומה לדעה שהיא תרמה להמרות הדת של יהודי ספרד. לסיכום פרק זה יש להתייחס לדברי אמריקו קסטרו, שברעיונותיו ובשיטתו משתמש פאור בתכיפות. לדעתו, זנחו הספרדים עיסוקים אינטלקטואליים משום שנחשבו לעיסוקים 'יהודיים', ועל הספרדי היתה מוטלת, כביכול, מצוות לא-תעשה, שלא להיות מוזהה, חלילה, עם כל מה שמדיף ריח של יהדות. קסטרו מוסיף נופך רלוונטי לטיעון ואומר: 'זו, ורק זו, הסיבה לפיגור התרבותי של הספרדים, עובדה הניכרת עד ימינו אלה מאספקטים כה רבים' (עמ' 49).¹³ לאור הניסיון להגיש תיזה מקיפה כל כך על נפילתה של יהדות ספרד בקיצור נמרץ, נטול משמעת ומתודולוגיה היסטוריוגרפית, מתגנב החשש

11 ביבליוגרפיה נרחבת ראה: ח' ביינארט, 'האנוסים בספרד: אורח חייהם והגירתם', מורשת ספרד, בעריכתו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 412, הערה 17.

12 ראה: מ"ש סמט, "'בשמים ראש" של ר' שאול ברלין: ביבליוגרפיה, היסטוריוגרפיה ואידאולוגיה', קרית ספר, מח (תשל"ג), עמ' 509-523.

13 נטייתו של קסטרו לייחס ליהדות השפעה רבה על תרבות ספרד ידועה. תליית רעיונות נפסדים,

ללבו של הקורא, שהמחבר, במקביל להצהרה הסוחפת של קסטרו, מוצא גורם חיצוני כדי לתלות בו, ורק בו, את קולר האסון שאירע ליהדות ספרד. ושמא מתממש כאן משפטו של ח' סולובייצ'יק, ש'מאז [המרות הדת בסוף המאה הי"ד] לא מש ענן האשמה והתהייה מעל גלות ספרד בכל מסעותיה.¹⁴

ב

כאמור, רוב פרקי הספר עוסקים בניתוח יצירות ספרותיות והגותיות פרי עטם של אנוסים (קונברסוס). המחבר מודיע שהוא עתיד לצעוד בנתיבי שיטת הניתוח הספרותית של קסטרו, תוך יישומה על כתביהם של אלה שהיסטוריונים ספרדיים מתעלמים מקיומם בגלל מוצאם (עמ' 56). בכלל, פאור מתפלמס בספר זה מספר פעמים עם היסטוריונים בני אומות העולם, בייחוד מן הספרדים, על דעותיהם הקדומות (עמ' 233, הערה 41), ועל חוסר היכולת שלהם להבין בעמקות הנאותה את כתבי הקונברסוס. אכן, מעבר למגמתיות שאליה מתייחס פאור, יש להכיר בעדיפות של חוקר בעל השכלה יהודית ובעל ידע במקורות היהדות בניסיון לאתר רמזים מוסווים בחיבורים אלה. ואולם, החוקר חייב לזכור, שעולם האסוציאציות שלו מקיף ועשיר פי כמה מזה של המחבר בן הקונברסוס, מושא המחקר.

כיוון המחקר, המחפש ביצירות ספרותיות אלה אוטריקה, איננו חדש. המחבר בחר שתיים מתוך מספר בלתי גדלה כמעט של יצירות ספרותיות, שכתבו קונברסוס בספרד, הקשורות באופן כלשהו למוצאם של המחברים. לעתים מוצא פאור רמזים, כביכול, למסורת היהודית שדבקה במחברים. בדיון על הנובלה הפיקרסקית האנונימית 'לזריו די טורקס' (אמצע המאה הט"ז), אין פאור טורח להביא לידיעת הקורא, שיש חוקרים שעדיין לא שוכנעו בזיהוי המוחלט של המחבר כקונברסוס, שלא לדבר על העדר דיון מתודולוגי בבעיה זו.¹⁵ בשם הגיבור הוא רואה רמז למקור העברי של השם, אלעזר, ומנסה למצוא למובן של השם אסמכתאות מתוך הנובלה (עמ' 63).¹⁶ בדרך זו מציג פאור עמדה מחדשת בחקר יצירה זו. לא זו בלבד שהוא מקבל כדבר המובן מאליה את זהות היוצר כקונברסו –

שהעיבו על תולדות ספרד למן המאה הט"ו, ביהדות זכתה להתייחסויות ביקורתיות מצד כמה וכמה חוקרים. על מקור 'טהרת הדם' (limpieza de sangre) הגיב באריכות B. Netanyahu, 'Américo Castro and His View of the Origins of the Pureza de Sangre', *PAAJR Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1980, pp. 397–457. ראה גם הערתו הקצרה של בן-ששון (לעיל, הערה 9, עמ' 37, הערה 58). על יסודות האינקוויזיציה, שאף אותם ניסה קסטרו לייחס ליהדות, כתב י' בער נספח מיוחד למהדורה האנגלית של ספרו: Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, Philadelphia 1966, pp. 444–456. לתיוה זו התייחס גם י' ריווה ואף התווכח על כך עם קסטרו. ראה: G. Nahon, 'Les sephardim, les marranes, les inquisitions péninsulaires et leurs archives dans les travaux récents de I-S Révah', *Revue des études juives*, CXXXII (1973), pp. 30–31.

14 ח' סולובייצ'יק, 'בין חבל ערב לחבל אדום', קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 152. הקורא ימצא הערה אישית, השייכת אף היא לענייננו, בדיון שהקדיש פאור ל'סלסטינה' של פרננדו די רוחאס (להלן, סמוך להערה 22).

15 ראה: A.D. Deyermond, *Lazarillo de Tormes: A Critical Guide*, London 1975, pp. 26–27. 16 במקום אחר משער המחבר, שהשם Melibea ב'סלסטינה' של פרננדו רוחאס מרמז למילים העבריות

הנחה המקובלת על חוקרים כא' קסטרו וס' גילמן – אלא שהוא טוען כי המחבר אף ידע מעט עברית. אם ידע מעט עברית לאחר שני דורות או יותר של המרת דת, סביר להניח שהיה יהודי בהכרתו. כלומר, לצד רגשות השלילה כלפי מוסדות הכנסייה היו לו רגשות חיוביים כלפי היהדות. עד כמה שאני יודע, אין לכך סמך בפיסקס. על דרך הפשט (ומתוך הנחה שהמחבר אכן היה קונברסו), הדבר היחיד הברור הוא, שיצירה זו מביעה את רגשות הדחייה של מחברה כלפי הכנסייה וכלפי החברה הספרדית. מידת הזהירות היתה צריכה להכתיב עמדה יותר מתונה כלפי יצירות כאלה, כפי שמקובל במחקר זה מכבר: רדיפות האינקוויזיציה נגד 'התייחדות' קיימת או מדומה, וההגבלות המעשיות של חוקי 'טהרת הדם', כיוונו את הקונברסוס – שהרגישו דחויים מן החברה הנוצרית – לנתיבי חשיבה ויצירה חדשים, אם בתחום המרדני של ביקורת חברתית, שאליו משתייך מחבר הפיקסקה הנדונה, ואם במציאת מקלט רוחני בחיפוש אחר נתיבים דתיים-ספיריטואליים חדשים.¹⁷

בפרק החמישי מתייחס פאור אל היצירה הספרותית החשובה ביותר בתולדות הספרות היפה הספרדית מפרי עטו של סופר ממוצא יהודי – 'סלסטינה', שכתב פרננדו די רוחאס בסוף המאה הט"ו. בעיקרי הניתוח, הכתוב בצורה בהירה, הולך פאור בעקבות ספרו הקלסי של ס' גילמן.¹⁸ במקרה זה ידוע לנו מתוך תעודות היסטוריות על זהות המחבר, על מוצאו ועל ילדותו כיהודי בשנים שלפני גירוש ספרד, וכן על קשר החיתוך שלו עם בת למשפחת קונברסוס, שאביה נידון בידי האינקוויזיציה.¹⁹ ניסיונו של פאור לפענח את סודו של רוחאס (עמ' 83) מושגת על ניתוח ספרותי, שמן הראוי לעמוד עליו מתוך השוואה לניתוח מקביל של ירמיהו יובל.²⁰

יובל בונה את התיזה שלו על אישיות התיזה של בער וריווה, שהמסורת האורוואיסטית בתולדות יהדות ספרד הנוצרית קנתה לה שביתה מתמשכת במחשבה האנוסית במשך כמאתיים וחמישים שנה. לאחר פתיחה מתודולוגית הוא עובר לניתוח היצירה 'סלסטינה', תוך ניסיון לשחזר את הכוונות הרמוניות ומוסוות בה. לאחר הבאת ציטוטים הרמוזים לאנוסים, לאינקוויזיציה ולקרבנותיה ולשחיתות בכנסייה, ולאחר דיון בהלך המחשבה האנוסי, מגיע יובל לעיקר – המשמעות המטאפיסית הנרמזת ביצירה. לאורך היצירה הוא מוצא רמזים הטרודוקסיים למכביר. מקינתו של פלבריו על מות בתו מליבאה,

'מאלי באה' (עמ' 243, הערה 31). בכמה מקומות נוספים מגיע פאור לקביעות חפוזות בזהיו רמזים יהודיים. לדוגמה, הביטוי 'ישמרך האל', בפי אנשים המברכים את אדוניו של לוריו, 'יש לו משמעות רבה מאוד', משום שהוא מרמז כביכול לברכה דומה (אך לא זהה), שנחשבה ליהודית (asi vos vala al Criador), על פי חוקרי הכפירה במנזר ההירונימיטי בגואדלופי כשמונים שנה לפני חיבור יצירה זו (עמ' 240, הערה 62). דומני שעל סמך שתי אימרות, שהן אולי פרפרזה של מאמרים ממסכת אבות, אי אפשר לקבוע שפרנציסקו סנצ'ס ציטט ממסכת זו (עמ' 94, 248, הערה 38).

17 אין התייחסות בספר זה ליצירות הגות דתיות-ספיריטואליות מן המאה הט"ו בחצי האי האיברי, שהיו בדרך כלל פרי חשיבתם המחודשת של הקונברסוס.

18 S. Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*, Princeton 1972

19 בעיה כללית של הספר היא ההקפדה על הצגת עובדות פשוטות כהווייתן. נציין לדוגמה כמה אי דיוקים ברקע הביוגרפי של רוחאס: חותנו של רוחאס היה אלוורד (לא: אלונסו) די מונטלבן. לא ידוע לנו (גם לא לגילמן, שם, עמ' 45) שאביו של רוחאס נשרף על המוקד (עמ' 72; והשווה: יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 493, הערה 25).

20 יובל, שם, עמ' 94–146. ספר זה מוזכר בביבליוגרפיה אצל פאור בפרק העוסק בשפינוזה, אך ספר מפורט וחשוב זה איננו זוכה לדיון כלל.

קינה הנחשבת אליבא דכולי עלמא כמרכזית מבחינת ההגות והמסר של רוחאס, נושבת רוח הטרודוקסית פגנית. זו קינה אישית על הבדידות של אב שכול. בועקתו אין פלבריו פונה אל האל, אלא אל ה'תבל',²¹ שהוא חסר סדר ו'מבוך של טעויות'. בכך רוחאס 'מטרים את הספקנות המודרנית' (עמ' 146).

הצגת הדברים של יובל שיטתית, מקיפה, ביקורתית, זהירה ומשכנעת. לעומתו, אנו קוראים את הערת האוטוביוגרפית של פאור, בפרשנותו על רגשי היאוש והבדידות בקינתו של פלבריו על בתו שהתאבדה: 'אמנם בעבור היהודי הספרדי שורות אלה יעוררו לעד את רגשות הפחד של חלל ריק, שנוצר על ידי ריקנותו של השכונות היהודיות לאחר הגירוש' (עמ' 83).²² כאן המקום לציין פרשנות מעניינת של פאור. לדעתו, יש בהקדמה רמז ברור לקוראים בני הקונברסוס באשר למקורו היהודי של רוחאס. וכך הוא כותב: 'כאשר יתכנסו עשרה אנשים לשמוע קומדיה זו'. פאור מסביר, כי לעשרה אנשים המתכנסים יחד, היינו מניין לדבר שבקדושה, יש משמעות רק לגבי הקורא היהודי (עמ' 72). ופאור ממשיך ומסביר, שרוחאס מתכוון לרמזו שרק קריאה עיונית של הטקסט תסגיר את סודו. אך השאלה היא, כמובן, מה משמעותו של 'סוד' זה. האם הוא משקף תלישות מהדת ומהסדר החברתי הקיים או רומז לרגשות חיוביים כלפי דת נעוריו. פאור תופס את השיטה השנייה ונופל בפח הפלפול. אי אפשר להיכנס כאן לוויכוח פרטני על פרשנותו, שחלק גדול ממנה נראה לנו מאולץ ונובע מהגיגיו הפרטיים על גורל יהדות ספרד, שחלק גדול ממנה אבד ועליה הוא מקונן. מכאן ועד לפרק האחרון עוסק פאור בהגות הספקנית ובכפירה של הקונברסוס וצאצאיהם, אלה שנשארו בנצרות ואלה שחזרו ליהדות. פרנציסקו סאנצ'ס ומישל מונטיין, ממניחי היסודות של הספקנות ומי שתקפו את הסכולסטיקה ואת מתודת ההוכחות שלה, היו קונברסוס. הם ברחו מתח"ה האיברי והיו קשורים לאוניברסיטה בבורדו, מוסד שנתמך בידי קונברסוס. מורה הדרך בתחום זה הוא ר' פופקין (עמ' 291), וחיידושו של פאור הם רק בפרטים.

21 תרגום זה נכון יותר מתרגומו של פאור 'עולם', המנסה למצוא כאן רמז למסורת הגותית יהודית. שימוש בודד של ר' יהודה הלוי במונח זה איננו רלוונטי כלל לדיון (עמ' 80, 245, הערה 77). לעומת זאת, ראה: י' לוי, "'זמק" ו'תבל' בשירת החול העברית בספרד', אוצר יהודי ספרד, ה (תשכ"ב), עמ' 68-75. גם 'עולם' של ריה"ל וגם 'תבל' בשירת החול אינם מתייחסים ל'עולם המלאכותי, שנוצר בידי המין האנושי (כגון מוסדות חברתיים-פוליטיים וכו')' (פאור, עמ' 81). אף פענוח ה'רמז' של רוחאס באיות השם ישו, לא Jesús אלא Iesú, שהוא, כביכול, על פי ההגייה העברית של שם זה, תלוי על בלימה (עמ' 245, הערה 85). ניתן למצוא אין ספור דוגמאות בתיקי האינוקוויזיציה מתקופה זו לכתיבת השם באיות Ihesú – הוזה מבחינת הצליל. למעשה, השם בספרדית בא מן הלטינית Iesus, והאיות בימי הביניים המאוחרים הוא גם Iesu. ראה, למשל: M. Alonso, *Diccionario Medieval Español*, Salamanca 1986, p. 1273

22 כשלב מקדים לשורות אלה, פאור מפרש את שאלתו הרטורית מלאת הכאב של פלבריו: 'מדוע זה עוביני עצוב ובודד בעמק הבכא הזה' (hac lachrymarum valle). ביטוי זה רומז לספרד, שהמגורשים עזבוה, ובה נשאר רוחאס בודד ומיואש. אגב ציון המקור המקראי של 'עמק הבכא' (תהלים פד, ז) מוסר פאור, שלאורך הדורות נקשר ביטוי זה לייסורים ולרדיפות של עם ישראל. ראייתו היחידה היא משם ספרו של ר' יוסף הכהן 'בן דור הצעיר [של רוחאס]... שפורסם בשנת 1558. בדיקה מהירה של הפרשנות הימית ביניימית על אתר מעלה תמונה שונה בהחלט. ראה למשל בפירושיהם של רש"י ורד"ק. לפרשנות קטע זה של קינת פלבריו בהקשר רחב יותר השווה: יובל (לעיל, הערה 19), עמ' 140-142.

עמודי התווך של הפרק על אוריאל דה קסטטה הם מחקריו החשובים של י' ריווה על הרקע האנוסי של משפחתו בפורטוגל. טענתו של פאור, כי האוטוביוגרפיה של דה קסטטה מגמתית ומעוותת את המציאות, מקובלת במחקר. הניתוח של האוטוביוגרפיה מפורט ונכון, אם כי המגמתיות של חיבור זה זועקת מכל עמוד ועמוד, וניתן היה למצות חיבור זה ביתר עומק והיקף.²³ אין הפניה כלשהי לספרות המחקר בשאלה, אם – או עד כמה – חיבור זה אותנטי.

דומה שעיסוק בבעיות יסוד מתודולוגיות איננו הצד החזק של הספר. פאור מדגיש את ההשוואה שעושה דה קסטטה בין גורלו האישי בידי היהודים ובין זה של ישו, מתוך כוונה לרצות קהל יעד נוצרי. דבר זה נראה בעליל ובצורה חד-משמעת לכל קורא. אבל כיצד אפשר, דרך משל, להסתמך על הכתוב באוטוביוגרפיה, שיהודי קהילת אמסטרדם צעק, כביכול: 'צלבוהו, צלבוהו' (עמ' 139), אם קיימת האפשרות שיהונס מילר האנטישמי הכניס שינוי זה באוטוביוגרפיה?²⁴

הפרק על שפינוזה דורש התייחסות פרטנית יותר, משום שכמה מן ההכללות של המחבר אינן מבוססות כל צורכן וכמה אינן יכולות להתקבל על דעתו של החוקר כיום. גם הנימה הפולמוסית המלווה את הפרק מותירה בלב הקורא תהיות באשר למגמתיותו של המחבר.

ניתוח דמותו ודעותיו של שפינוזה תופס מקום חשוב בספר. פרק זה מסיים את החלק העיקרי של הספר, העוסק בסופרים ובהוגים בני הקונברסוס (עמ' 142–175). שפינוזה נתפס כסמל של היהודי החילוני הראשון, כפי שציין י' בער לפני קרוב לשישים שנה, בכך שעזב את היהדות ולכלל דת אחרת לא בא.²⁵ מבחינת תולדות הכפירה לקראת העידן המודרני, שפרחה בין יוצאי חצי האי האיברי באמסטרדם במאה ה'17, הוא מגלם בתוכו את שיא התהליך של מעבר מאמונה אורתודוקסית לדאיזם ולהתנתקות מן היהדות. הוא דגל בהפרדת הדת מן המדינה, רעיון שהתבצע בפועל בסופו של דבר רק במהפיכה הצרפתית. לכל מה שקלט מכתבי הוגים ספקניים שקדמו לו, וממורו-ידידו ד"ר חואן די פראדו, העניק שיטתיות פילוסופית (עמ' 143).

פאור מדבר על ה'דאיזם של הקונברסוס', שמרכיב חשוב בו היה שלילת רעיון הבחירה החופשית, ו'רבים ניסו להוכיח זאת מן האסטרולוגיה' (עמ' 145). הקורא מתרשם שמדובר בתנועה רחבת הקף. ושוב אנו קוראים, שאורביו די קסטרו, באחד מחיבוריו הפולמוסיים נגד דעותיו הכפרניות של פראדו, מנתח את שורשי האידיאולוגיה הדאיסטית, 'שהיתה מצויה אצל כמה מן החוזרים מקרב ליהדות' (עמ' 150–151). ואולם, בציטוט עצמו די קסטרו מאשים את פראדו בהתפשטות הכפירה בקהילה 'והידרדרות עלובה זו ראשיתה בבערותו של סטודנט או רופא, שגרם לשערוריה גדולה באומנתו...'. לפי זה, ההסתעפות הבולטת של הדאיזם אירעה בעיקר באמסטרדם. אם כן, לפחות ממקור זה אין להוכיח, שרבים באו מן הנצרות כשדעות כאלה באמתחותיהם הרוחניות. נכון יותר לדבר על המוכנות הביוגרפית של החוזרים ליהדות – כתוצאה מחייהם בתנאים המיוחדים ששררו בחצי האי האיברי, מדחייתם בידי הנצרות, ממעברם הפיסי מנצרות ליהדות, ומתגובה לערכים איבריים שעליהם גדלו –

23 א' גרוס, 'טעמי מצוות מילה – זרמים והשפעות היסטוריות בימי הביניים', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 40.

24 ראה, לדוגמה: י' קפלן, 'התסיסה הרוחנית בקהילה הספרדית-פורטוגאלית באמסטרדם במאה ה'17', מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינאט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 610. ראה גם: הני'ל, 'קליטתם של גרים בקהילה הפורטוגלית באמסטרדם במאה ה'17' – פרשת לורנסו אסקוידרו', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות – תולדות עם ישראל באירופה, ירושלים תשמ"א, עמ' 86.

25 י' בער, גלות, תרגם י' אלדד, ירושלים תש"ם, עמ' זה; יובל (לעיל, הערה 19), עמ' 196–229.

לכפירה או להטרדוקסיות (כולל שבתאות). דבר זה נכון בוודאי לגבי אוריאל דה קוסטה. המחקר התקדם מאוד מתחילת שנות השמונים, וכיום הוא מכיר בכך שגם במקרה שזרעי הדאיזם נורעו ונבטו – כמו במקרה של פראדו – לפני ההגירה, כנראה באוניברסיטת אלקלע די הינאריס, הגיעה הכפירה לבשלות ולקיצוניות רעיונית רק לאחר שלב החזרה ליהדות, בהשפעת מאבקים רעיוניים שהתרחשו במערב אירופה בתקופה זו.²⁶

התייחסותו של פאור לתפיסה המעוותת, כביכול, של מלומדים 'יהודים סקולריים', שאותם הוא כורך עם 'נוצרים אנטישמים' באפיונות החרם של שפינוזה (עמ' 155, 158), מעלה אף היא הרהורים אצל הקורא. נראה שהגישה המאשימה את הקהילה ורבניה באכזריות, בחוסר סובלנות ובחוסר רגישות מספקת, כאילו מטרתם היחידה היא רדיפת מינים, נובעת מחילוניותם של החוקרים המוזכרים בהערות (עמ' 267, הערה 124). אין ספק שזוהי הכללה צורמת, שאינה יורדת בהכרח לסוף דעתם של החוקרים. אמנם, אפשר להסכים עם פאור, שחברי ה'מעמד' חשבו בקבלם החלטה זו רק על תדמיתה של הקהילה (עמ' 161), אך הקונטקסט ההיסטורי של סכנת ההתפשטות של המינות, מול הייעוד המיוחד של קהילת אמסטרדם בקליטת נדחי ישראל, די היה בו להטלת החרם, ועל כך עמדו גם 'יהודים סקולריים'.²⁷ ונשאלת השאלה, אם אין לראות קו שלילי בהערכותיו של המחבר לאורך כל הפרקים על הכופרים, הפוקרים ופורקי העול הנדונים אצלו, שכן הוא מדגיש רק את המגרעות האישיות שלהם ואת הסערות שנוצרו סביבם. אפשר כמובן לקבל בתמימות את דברי הפילוסוף מקולמוסו של אורוביו די קסטרו על אופיו של פראדו, המתואר כאדם בור ויהיר (עמ' 151),²⁸ אבל מי שעמד בצל חרב החרם, ניצל ממנה באופן זמני, וחזר להסתכן בהוראת כפירה לנערים, האין הוא מוכיח בכך את אהבת האמת שלו? שפינוזה, מסביר פאור, עזב כנראה את הקהילה בגלל טובות הנאה שיכול היה לקבל מן הציבור הנוצרי. לטענתו, זו הסיבה לטון האנטי יהודי החריף שב'מאמר תיאולוגי-מדיני', בניגוד לחיבוריו האחרים, ולא שנאתו לקהילה על החרמתו. השפלת היהדות היתה 'אסטרטגיה ספרותית שאימץ... בגלל הצורך לפלס דרך אל הציבור הנוצרי' (עמ' 168). ואולם, דבריו בעניין קיום העם היהודי בגלל סיבות כשנאת ישראל נוגדים לא רק את התפיסה היהודית של הברית הנצחית עם הקב"ה, אלא אף את התיוזה הנוצרית האוגוסטינית, שהאל רצה בקיומם הבזוי של היהודים כהוכחה לאמיתות הנצרות. גם את המשך דבריו, על ברית המילה וחשיבותה החברתית לקיום עם ישראל, יש לראות כביטוי לרצונו לפגוע ב'סקרמנט' היהודי, כפי שראוהו האנוסים לשעבר, וכבר עמדתי על כך במקום אחר.²⁹

26 ראה: י' קפלן, מנצרות ליהדות – חייו ופעלו של האנוס אורוביו די קאסטרו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 112. מכל מקום, חסר דיון של ממש בביוגרפיה הרוחנית של פראדו ובנושא בכללותו, כמו ששרטט קפלן, שם, עמ' 108–155.

27 יובל (לעיל, הערה 19), הערה עמ' 12–13. את התיוזה של פאור בדבר הסיבה שבגינה הוחרם שפינוזה יש להשוות למאמר שהופיע עשור לפני כן. ראה: א' כשר ור' בידרמן, 'למה, באמת, הוחרם ברוך די ספינוזה? זמנים, 13 (1983), עמ' 49–53. גירסה חדשה של מאמר זה נחפרסמה זה לא מכבר: A. Kasher & S. Biderman, 'Why Was Spinoza Excommunicated?', *Sceptics, Millenarians and Jews*, eds. D. Katz & J. Israel, Leiden 1990, pp. 121 ff.

28 ניתן היה להוסיף את דברי דניאל די באריוס על התנהגותו המופקרת בערוב ימיו, המובאים בספרו של קפלן (לעיל, הערה 26), עמ' 138.

29 גרוס (לעיל, הערה 23), עמ' 42–43.

קו זה של שפינוזה הוא אפוא המשך לניסיונו של דה קוסטה להציג את מקדשי השם, קרוביהם וידידיהם של אנשי הקהילה, כקורבנות שווא.³⁰

בסיום הפרק מנתח פאור את יחסו של שפינוזה למדינה הטוטליטרית, שבידה הכוח, ולכן גם הרשות המוסרית, לדכא כל מיעוט המתנגד לה (עמ' 169–175). זו הקדמה לדיון בגיבור האמיתי של הספר, ר' שלמה ׳ן וירגה.³¹ לעומת שפינוזה, היהודי המודרני הראשון, מציג חכם זה בספרו 'שבט יהודה' (תחילת המאה ה־ט״ז) מערכת דעות 'פוסט-מודרנית'. המטרה המרכזית של ׳ן וירגה – אומר פאור – היא הטפה לסובלנות הדדית ולפלורליזם תרבותי, שהם מחובות המלך לנתיניו. אגב ניסיונו להוכיח זאת מתוך הספר, נכנס פאור לדיון ארוך ביחסי רודף-נרדף שבין העמים לעם ישראל, למן המקרא ועד למאה ה־י״ז, ותורם תרומה לאסכולת ההיסטוריוגרפיה ה'בכיינית'.

האינטרפרטציה מקיפה ומעניינת מאוד, וגם אם לעתים נדמה שהמחבר כופה על ׳ן וירגה דרך חשיבה וטרמינולוגיה מודרניים, ראוי ניסיונו לפרש ספר זה, שחידתו עדיין לא באה על פיתרונה, להתעמקות החוקרים. אפשר למצוא נקודות דחוקות לא מעטות במהלך הטיעון. לדוגמה, ההגזמה החיובית של ׳ן וירגה בתיאור מלך פורטוגל בפרעות ליסבון בשנת 1506 מוסברת בכוונת המחבר למנוע היווצרות תדמית אפלה של הנוצרים (עמ' 203). קשה להסכים עם הסבר כזה, בייחוד כאשר יש באותו ספר סיפורי זוועה כמו יחסו הבלתי אנושי של מלך פורטוגל הקודם ליהודים במהלך חטיפת הילדים בשנת 1493. קשה לקרוא להבין מה מונע מפאור לקבל את הסברו של ירושלמי, שאת ספרו על פרעות אלה הוא מזכיר לשבת, בדבר התדמית החיובית של המלך בעיני היהודי בימי הביניים.³²

סוף דבר, לפנינו אסופת מחקרים הבנויה בעיקרה כסדרת מונוגרפיות שרמתן אינה אחידה. היא כוללת רעיונות והגיגים היסטוריוסופיים על תקופת מעבר דרמטית בהיסטוריה האינטלקטואלית של אירופה, ומעבר לה. דרך עבודתו של המחבר מעוררת לעתים תמיהה ואיננה עומדת במבחן הראיות. מורגש חסרונם של סיכום, והמחבר מסתפק בהצגת התיזה בפתיחה (עמ' 1), שהקונברסוס היו גורם בהתמוטטות העולם הכנסייתי של ימי הביניים ובעליית הרציונליזם של העידן המודרני. דומה שחוקרי תולדות הספקנות והכפירה במאות ה־ט״ז והי״ז כבר עמדו על כך, ואין חולק על תיזה זו. הקורא לא ימצא פריצת דרך בהבנת הדמויות הנדונות בספר, וכמעט שאין ניסיון לבנות נדבכים עקרוניים חדשים על יסוד המחקרים הקלסיים, ששימשו לו בסיס. אף על פי כן, ניתן למצוא לאורך הספר תוספות וחידושים מרעננים ומעוררי מחשבה שצוינו בביגרפיות האינטלקטואליות הנדונות. הגותו ההיסטוריוגרפית של המחבר, המשולבת גם בין שורות הספר, היא בעלת עניין להיסטוריון המודרני.

אברהם גרוס

30 וכדברי פאור, עמ' 129–130. ראה עתה גם את תגובתו של דה קוסטה על תשובת שמואל דה סילבה: Uriel da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, eds. H.P. Salomon & I.S.D. Sassoon, Leiden 1993, pp. 410–411.

31 הביגרפיה הקצרה בתחילת הפרק מאוד לא מדויקת.

32 Y.H. Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in Shebet Yehudah*, Cincinnati 1976.