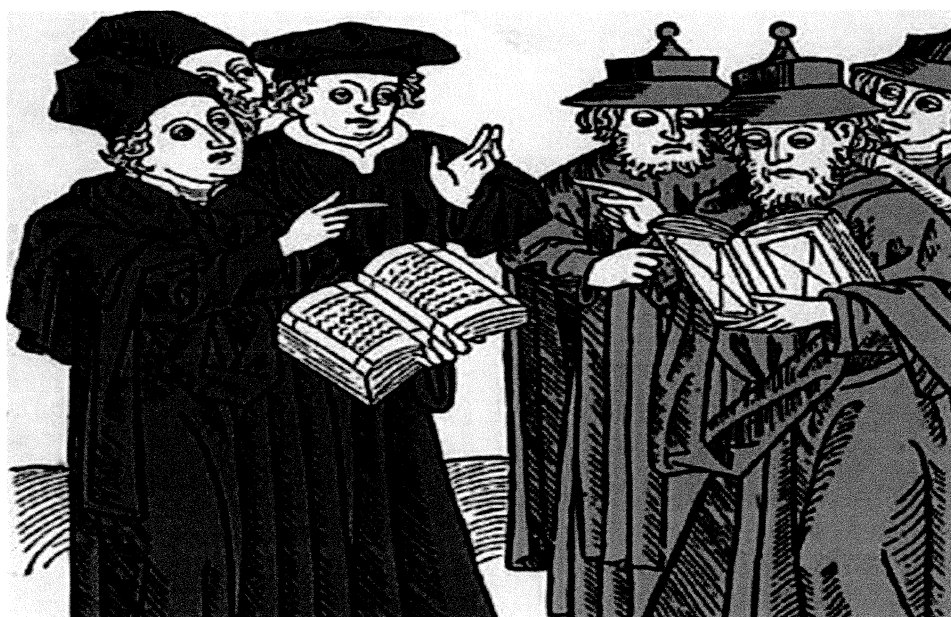


**Translation Criticism of the Vulgate in the Medieval Polemical Writings: Modern Translatological Insights**      **ביקורת תרגום הוולגטה בכתביהם הפולמוסיים של הקמחים מימי הביניים: תובנות תרגום 'מודרניות'**

**Jacob Garzon**

**יעקב גרסון**



עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך, של המגמה לתרגום וחקר התרגום באוניברסיטת בר אילן

This work is submitted according to the requirement of The Department of Translation and Translation Studies Bar Ilan University for a Master Degree

**תשס"ד-2004**

## שלמי תודה

"היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם" (תהילים קכה ז')

התודה הראשונה אני חב למנחתי היקרה הפרופסור פרנסיין קופמן, שעוד לפני תחילת חלק שני זה של לימודיי (שהחלו בשנות ה-90 של המאה הקודמת...) עניינה אותי בחקר התובנות התרגומיות שבכתבים היהודים בכלל, ושל ימי הביניים בפרט : בלא עזרתה והערותיה היו מצויים בעבודה זו לקויים מרובים משיש בה, ואלו שנותרו הם על אחריותי בלבד. פרופסור קופמן לא רק שהרחיבה את השכלתי וחינכה אותי לחשיבה ביקורתית ולהקפדה על קוצו של יו"ד, שהם מתכונותיו החשובות של החוקר, כי אם עודדה אותי לאורך כל הדרך; ועל תרומתה הגדולה תבוא עליה הברכה.

אני מודה לפרופסור אלדעה ויצמן, על שערכה לי הכרות עם עולם הבלשנות: היא בודאי תמצא הד רב לדבריה ששזורים בעבודה זו, אשר משלבת תובנות מעולם התרגום ומעולם הבלשנות ומראה שקיים קשר אמיץ בין שני מקצועות אלו.

אני מודה מאוד לדוקטור מרים שלזינגר על עידודה המתמיד, על נכונותה לעזר בביבליוגרפיה ובעצה. עבורי, בדומה לפרנסיין, היא הייתה מעין "נשר יעיר קינו": היא ללא לאות, דרבנה אותי ואת חבריי ללימודים. במסגרת הרצאותיה, דנו בהרחבה בכל סוגיות התרגום, בהן עוסקת עבודה זו.

אני מודה בהזדמנות זו לכל מורותיי, במחזור זה של לימודיי ובמחזור הקודם וכן לכל מי שסייע לי בעבודתי בעצה או בתושייה – כמו הספרניות היקרות, וכן לשולי אשתי היקרה אשר על כתפיה הוטל כל עול הבית במהלך השנה האחרונה, על כל אלו, ועל כל מי ששכחתי - התודה והברכה.

## תוכן העניינים

<u>עמוד</u>	<u>פרק</u>
2	שלמי תודה
3	תוכן העניינים
6	תקציר בעברית
8	הערות טכניות
10	<b>פרק 1 מבוא</b>
13	<b>פרק 2 הרקע לעבודה</b>
13	2.1 תמורות בעולם היהודי במאה ה-י"ב ו ה-י"ג
18	2.2 תמורות בעולם הנוצרי במאה ה-י"ב ו ה-י"ג
21	2.3 הויכוחים בין היהודים לבין הנוצרים
23	2.3.1 שורשי הויכוח בין היהודים לבין הנוצרים
24	2.3.2 הפולמוס על-פה
26	2.3.3 הפולמוס בכתב
26	2.3.3.1 הפולמוס בכתב אצל הנוצרים
26	2.3.3.2 הפולמוס בכתב אצל היהודים
27	2.3.4 נושאי הויכוח בין היהודים לבין הנוצרים
30	2.3.5 הגישה היהודית לפולמוס
32	<b>פרק 3 קורפוס העבודה</b>
35	3.1 הירונימוס
35	3.1.1 חייו ופועלו של הירונימוס
37	3.1.2 הוולגטה
39	3.1.3 אורות וצללים בברית הישנה של הירונימוס
42	3.1.4 מטרותיו הדתיות של הירונימוס
44	3.1.5 השפעות תרגום הירונימוס
46	3.2 הקמחים
47	3.2.1 רבי יוסף קמחי (הריק"ם)
47	3.2.2 רבי דוד קמחי (הרד"ק)

49	פרק 4 ניצנים של ביקורת תרגום בטקסטים של גוף העבודה
49	4.1 ביקורת תרגום ב-'ספר הברית' ל-ריק"ם
52	4.1.1 ביקורת הריק"ם על התרגום הכריסטולוגי לישעיהו ט ה
55	4.1.1.1 מובן הפסוק על פי היהודים
55	4.1.1.2 משמעותו הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם
57	4.1.1.3 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק
64	4.1.1.4 דיון
64	4.1.2 ביקורת הריק"ם על התרגום הכריסטולוגי לישעיהו ז יד
64	4.1.2.1 מובן הפסוק על פי היהודים
65	4.1.2.2 הפולמוס על תרגום המילה 'עלמה'
66	4.1.2.3 משמעותו הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם
67	4.1.2.4 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק
77	4.1.2.5 דיון
79	4.1.3 דיון במשנתו של הריק"ם
83	4.2 ביקורת התרגום ב-'פירוש הרד"ק ל-'ספר תהילים'
83	4.2.1 ביקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים כב יז
84	4.2.1.1 הרקע לפסוק
84	4.2.1.2 מובן הפסוק על פי היהודים
84	4.2.1.3 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם
85	4.2.1.4 נימוקי הרד"ק לפסילת התרגום
89	4.2.1.5 דיון
90	4.2.2 ביקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים ב
90	4.2.2.1 הרקע לפסוק
90	4.2.2.2 מובן הפסוק על פי היהודים
91	4.2.2.3 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם
91	4.2.2.4 נימוקי הרד"ק לפסילת התרגום
95	4.2.2.5 דיון
99	4.2.3 ביקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים פז ה
100	4.2.3.1 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם
100	4.2.3.2 מובן הפסוקים על פי היהודים
100	4.2.3.3 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק

## 4.3 ביקורת הרד"ק והריק"ם על תרגום הכריסטולוגי לתהילים קי:

103	דמיון ושוני
104	4.3.1 הרקע לפסוק
104	4.3.2 מובן הפסוק על פי היהודים
104	4.3.3 המשמעות הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם
105	4.3.4 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק
111	4.3.5 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק
114	4.3.6 דיון

## פרק 5 סיכום

120	ביבליוגרפיה
120	ספרי יסוד
120	ביבליוגרפיה בעברית
121	ביבליוגרפיה בשפות אחרות

## נספחים

126	פרקי התנ"ך הנדונים בעבודה
126	ישעיהו פרק ז
127	ישעיהו פרק ט
128	תהילים פרק כב
129	תהילים פרקים ב, פז, קי
130	הפסוקים הכריסטולוגיים ותרגומיהם בוולגטה ו ב- Douai Rheims Bible

132	קורפוס העבודה
133	הקטעים מתוך 'ספר הברית לריק"ם
137	הקטעים מתוך פירוש הרד"ק לספר תהילים
141	שונות
	העיר נרבון

142	העתק של חיתוך עץ המדגים ויכוח בין יהודים לבין נוצרים בימה"ב
-----	---

## תקציר בצרפתית

143

### תקציר בעברית

בין היהודים לנוצרים כבדים הם המשקעים: במאה ה-י"ב, במערב-אירופה, פרוחה ספרות פולמוסית עשירה אצל היהודים ואצל נוצרים, אשר משקפת את ה-ויכוחים שהתקיימו בין היהודים לבין הנוצרים; אשר נועדו לנגח את הדת היהודית. ספרות זו מאפשרת לתהות על קנקנם של משקעים אלו; ומסתבר כי היא מציגה **תובנות מעולם התרגום**.

הנוצרים, אשר התבססו על 'וולגטה', תרגום התנ"ך ללטינית מאת הירונימוס, מהמאה הרביעית לספירה - הביאו כהוכחה לאמיתות הנצרות, פסוקים כריסטולוגיים, המתנבאים לדבריהם, על ישו. בין שלל טיעוניהם כנגד פסוקים אלו, טענו היהודים כי במקור העברי של התנ"ך, מאותם הפסוקים לא עולה פרשנות כריסטולוגית; וכי הפער בין הפרשנות היהודית לבין הפרשנות הנוצרית נובע מ- **לקויים בתרגום**.

בני משפחת קמחי חיו במאה ה-י"ב בנרבון, בפרובנס שבצרפת. עיסוקם בפרשנות המקרא, בבלשנות ובתרגום טבע את רישומו על יצירותיהם הפולמוסיות. אגב טיעוניהם הפולמוסיים העתיקים, עולות בעיות תרגום אשר לא נס לחן. מתברר כי בכתביהם, רבי יוסף קמחי (ריק"ם) ורבי דוד קמחי (רד"ק) מותחים למעשה **בקורת על תרגום התנ"ך ללטינית**: להנמקת טענותיהם, עושים הקמחים שימוש בטכניקות ובטעמים המועלים אף היום, בשעה שעורכים בקורת על תרגום.

מדברי הקמחים עולה כי קיים הבדל מהותי בתפיסת יחידת התרגום בין הירונימוס לבין הקמחים: בעוד שאצל הירונימוס **יחידת התרגום** היא המילה או הפסוק, אצל הקמחים יחידת התרגום היא הפרק או התנ"ך כולו. לפיכך מרבים הקמחים להביא את **הקונטקסט** הספרותי וההיסטורי להנמקת דחיית תרגום הירונימוס.

בין שלל אמצעי הביקורת 'המודרניים' שלהם, משחזרים הקמחים באמצעות תרגום-חזור, את ה-Vorlage של הירונימוס, לפסוקים הכריסטולוגיים. מדבריהם עולה כי הגם שעמוקים ביותר הם הפערים האידאולוגיים בין הנצרות לבין היהדות הנובעים מפסוקים אלו (אשר רק את מקצתם אנו מציגים בעבודתנו), זעירים ביותר הם הפערים הגראפיים בין ה-Vorlage (ההיפותטי) של הירונימוס לבין התנ"ך המסורתי העברי היהודי ומתבטאים בניקוד ובפיסוק שונים.

מתברר כי שנויים אלו היוו הגרעין לעימותים קשים בין היהודים לנוצרים בימי הביניים. כיוון שאפשר להתבונן על ימי הביניים כעל עידן האמונה בה"א הידיעה, אין פלא כי לויכוחים אלו היה הד רב, וכבדות היו השלכותיהם בחיי היום-יום של היהודים בימי הביניים. בהתחשב בעובדה זו, אנו לעיתים קוראים את יצירותיהם של הקמחים מנקודת מבט פוסט-קולוניאליסטית.

בעבודה זו נברר מכמה בחינות איפוא, כיצד באמצעות התרגום הפך 'התנ"ך' היהודי, ל-'ברית-הישנה' הנוצרית.

## **Abstract**

The old theological controversy between Jews and Christians is nothing short of bitter. In the Age of Faith, it triggered the performance of "Disputes" in Medieval Western Europe. Their purpose was to bring the Jews to conversion by going Judaism on its own textual basis. As common basis, the cherished to both sides Bible nourished these Disputes.

Basing themselves on the Vulgate – the Jerome's Latin Bible Translation composed in the Fourth Century B.C., in these Disputes, Christians attributed a "Christological" meaning to some of the Old Testament verses, and pretended that thus they prophesize the Christ Advent. This claim was rejected by the Jews, who asserted that looking upon the Hebrew original Bible could prove that this Christological approach is the consequence of the Bible misinterpretation due to mistranslation.

These theological issues were thus the challenge that faced the Kimhi family, that lived in Narbonne in France in the XIIth century, and who for generations her sons were renowned Grammarians, Bible Exegetes and translators. Beside these fields of knowledge, especially Radak (Rabbi David Kimhi) was well acquainted with the Christian World of his time, where he was known by the name of "Maestre Petit".

Following the Disputes flourished a rich Jewish and Christian Polemical Literature, that reflects them – and these vocations of the Kimhis is reflected in their polemical work, that occasionally raises translation problems, on which this essay will focus. By means of translational methods and tools, this essay will attempt to analyse the arguments of two Kimhi Rabbis – R"ikam (Rabbi Yossef Kimhi) and Radak (son of the former). It seems that the Kimhi's medieval critical observations on Jerome's Vulgate tackle valid to this day translation problems; and that some of their translation criticism tools are part of the arsenal used by modern translation critics and searchers .

One such Kimhi's key-technique is "back-translation" of Christological verses from Latin back into Hebrew, which reveals that the origin of the Jewish-Christian ideological chasm could be minimal graphic differences between the



Hebrew "Jeromes's 'Vorlage'" and the Tanakh. The Kimhis claim that Jerome often misread letters or their diacritical marks ("Niqqud"), translated too literally metaphors and used inappropriate synonyms. The Kimhis also seem to be aware that a sensible gap separate them from Jerome on their understanding of the "unit of translation": whereas for the Kimhis it is the whole Bible, for Jerome it can be the single verse. For the Kimhis this supposed disconnection from the rest of the text makes the theological difference. From the Kimhis point of view, Jerome thus mistranslated the Bible, influencing then Christian theology and poisoning the Jewish-Christian relationship .

If the Masoretic text is a genuine copy of the Bible original, from the Jewish point of view small changes can then explain how through a translation the Hebrew Tanakh became the Christian old testament. By analogy to the "point mutation", this well developed genetical concept can serve as a model for understanding the phenomenon of the ideological translation, that by small deviations from the original can change completely the morals it holds, keeping its high-value original cover .

## הערות טכניות

- על אף שרבי יוסף קמחי ידוע יותר בשמו המלא, העדפנו מטעמי נוחות לאזכר אותו תחת השם 'הריק"ם' אשר הוא כינויו הנדיר יותר.
- כיוון שקיים שוני בין מה שרואים היהודים כ-'תנ"ך' לבין מה שרואים הנוצרים כ-'ברית-הישנה', החלטנו לייחד, בעקבות חוקרי-מקרא רבים את השימוש במונח 'תנ"ך' לציון הספרים המקודשים לעם-ישראל ולהקשרים יהודיים, את המונח 'ברית-ישנה' לציון הספרים המקודשים לנוצרים (אשר אינם מהווים חלק מה-'ברית-החדשה') או תרגומם עבור קהל-יעד נוצרי, ואת המונח 'ביבליה' לציון ספרי 'הברית הישנה' ו-'הברית החדשה'.
- עשינו שימוש אנכרוניסטי במילים 'אינטלקטואלי', 'פוליטי', 'אנטישמיות', 'רציונלי' ואולי במילים אחרות – בכל נגזרותיהן, על פי המקובל בספרות המחקר.
- שפתם של הקמחים היא תמציתית ביותר (לפי הכלל של "די לחכימא ברמיזא"), ומכוונת לאנשים בקיאים מאיתנו בתנ"ך: אשר על כן, ראינו לנכון לבאר לעיתים את פרשנותם לתנ"ך על סמך פירושים מודרניים על פירושי התנ"ך ועל סמך הערות תלמגי, עורך ספריהם. לפני הביאור אנו מביאים את ראשי התיבות של שמי: ג"ב.
- המילה 'כנסיה' מציינת את הכנסיה הקתולית, אלא אם כן צויין אחרת.
- הגירסה הלטינית של הפסוקים מקורה במהדורות הבקורתיות של תלמגי (1974) ושל Berger (1996), אשר לא תמיד מביאים את הפסוקים הכריסטולוגיים במלואם. אשר על כן, נעזרנו בוולגטה עצמה (בגירסה אחת מיני רבות) להשלמת הפסוקים.
- בכדי להימנע ממצב שבו 'מחברים' מחדש את התנ"ך, אגב תרגום-חוזר של הוולגטה (להמחשת השוני שבין המקור לבין התרגום), הבאנו את תרגומה המסורתי לאנגלית, Douay-Rheims Bible (DRB) מהמאה הי"ז, אשר אמנם הוא מיושן במקצת, אך נראה בעיניי כי הוא מספיק להבהרת ענייננו.
- השתדלנו לשמור על כללי הציטוט מתוך ספרות הקודש הנהוגים בהוצאות לאור המתמחות בסוגה זו.

- בעבודה זו אנו עורכים אנלוגיה בין הדברים אשר אמרו הקמחים בימי הביניים לבין שיח תורת התרגום זהיום. לעתים עלולה להיווצר האשליה כי מייחסים לקמחים דברים האופייניים למדע התרגום המודרני: חלילה אין בכוונתנו להטעות את הקורא וכל כוונתנו היא להימנע מניסוחים מסורבלים.
- מסיבה זו ומכיוון שעבודה זו מכילה ציטוטים מתוך מגוון רחב של טקסטים השייכים לרבדים לשוניים והיסטוריים שונים, למען הבהירות, ובכדי שהקורא יידע בדיוק מי אמר את מה השתדלנו להציגם בגופנים שונים:
  - הטקסטים המודרניים מובאים בגופן 'דוד'.
  - הטקסטים של הקמחים מובאים ב-'אהרוני'.
  - הטקסטים של הקמחים המתייחסים במפורש לתרגום מובאים ב-'אהרוני'.
  - הטקסטים מתוך הברית החדשה מוצגים ב-'*times new roman*'.
  - הטקסטים התלמודיים ב-'אריאל'.
  - הטקסטים מהתנ"ך מובאים ב-'גוטמן עדי'.
  - הטקסטים והמילים בלטינית, ב-'*times new roman*' נטוי.
  - המילים והשמות הלועזיים מובאים ב-'*times new roman*' רגיל.
  - שמות הספרים בעברית ובלועזית מובאים בגרשיים, ובכתב רגיל.

## פרק 1

**מבוא**

ה-'ויכוחים' ('disputatio'), אותם הדיונים על אמונה והשקפה, אשר התקיימו בין היהודים לנוצרים במערב-אירופה, היוו חלק מההוויה בימי הביניים. ויכוחים אלו השפיעו על אורח החיים של היהודים ושל הנוצרים וטבעו את רישומם על הספרות הדתית היהודית והנוצרית אשר נכתבה באותה תקופה. במפורסמים שב-'ויכוחים' אלו עמדו מהעבר האחד, ראשי הקהילה היהודית אשר החזיקו בתנ"ך הכתוב בעברית שהתפרש על פי המסורת היהודית, ומנגד עמדו אנשי הכמורה הגבוהה, אשר טיעוניהם התבססו על הוולגטה, תרגומו ללטינית של הירונימוס. ב-'ויכוחים' הללו טענו היהודים בין השאר, כי הנצרות מתבססת על תרגום לקוי של התנ"ך, וכי מעיון בתנ"ך במקור העברי אין שחר לעיקרי הדת הנוצרית. טענות אלו הן עניינה של העבודה שלפנינו.

הפולמוס בין היהודים לבין הנוצרים החל עוד בימיו של ישו, (ומבחינות רבות לא תם עד עצם היום הזה); והתמקד בפסוקים מסוימים מהתנ"ך, הנקראים 'פסוקים כריסטולוגיים'. מהעבר האחד, טענו הנוצרים כי לפסוקים הללו יש משמעות כריסטולוגית, משום שהם מנבאים את בואו, את חייו ואת מותו בייסורים, של ישו הנוצרי; ולפיכך הם בעלי משמעות מכרעת בדוגמה הנוצרית. מהעבר השני, דחו היהודים את הפרשנות הכריסטולוגית של הפסוקים, בטענה שהיא מבוססת על פירוש מעוות של הפסוקים ועל טעויות בתרגום התנ"ך. בימי הביניים, המחלוקות אשר התעוררו בגין ויכוחים אלו היו כה חריפות עד כי הן הסתיימו לעיתים בפרעות, בגירושים, או בהמרות דת כפויות של יהודים.

הויכוחים בין היהודים לנוצרים הניבו ספרות פולמוסית ענפה, הן אצל היהודים והן אצל הנוצרים. בעבודה זו נבחן מקצת הפסוקים הכריסטולוגיים לאור הטענות אשר הועלו על ידי יהודים אשר התפלמסו עם נוצרים, בימי הביניים. בעבודה זו נראה כי חלק מכתבים פולמוסיים עתיקים אלו ניחנו בתובנות תרגומיות מודרניות, וכי

המפגש בין חדש לישן מעשיר את תפיסת התרגום כיום, בבחינת יין ישן שנוצק בתוך קנקן חדש.

בעבודה זו נדון ביצירתם הפולמוסית של שניים מבני משפחת קמחי (להלן הקמחים): הרב יוסף קמחי [הריק"ם] (1105-1170), ובנו, רבי זוד קמחי [הרד"ק] (1160-1235). משפחת קמחי חיה בעיר נרבון (Narbonne) בחבל Languedoc שבפרובנס. מסיבות גיאוגרפיות והיסטוריות, אשר עליהן נעמוד בהמשך, באזור זה של העולם התפתח דו-שיח תוך-דתי, בין-דתי ובין-תרבותי פורה במיוחד. נראה כי הפעילות האינטלקטואלית האינטנסיבית הזאת נתנה את אותותיה ביצירתם הפולמוסית של בני משפחת קמחי, העשירה אותה והוסיפה לה ניחוח מיוחד.

בני משפחת קמחי ידועים בפירושיהם למקרא, בתרומתם לבלשנות העברית, ובכך שעסקו במלאכת התרגום (תלמג': 1974). בחרנו להתמקד ביצירותיהם של הקמחים דווקא משום שצירוף נדיר זה של בקיאויות מצד מחבריהם מנבא עושר בתובנות תרגומיות.

כצפוי, בעבודותיהם של הקמחים משתקפים לא רק עושרם התרבותי והאינטלקטואלי, כי אם מומחיותם בנושא תרגום התנ"ך הנובעת מבקיאותם בשפת המקור - העברית, וכפי שנראה בהמשך עבודתנו, גם בשפת היעד - הלטינית, בעיסוקם במלאכת התרגום, וכן מהבנתם המעמיקה את הדת היהודית ואת הדת הנוצרית. גישתם ה-רב-ממדית לטקסט, היוצרת מעין 'מבנה של משמעות'<sup>1</sup>; מגוון בעיות התרגום אשר מועלות אגב טיעוניהם ורצינות נימוקיהם להטלת דופי בתרגום הוולגטה, אשר לכשעצמו נחשב ליצירת מופת, ולתרגום מופת, וכן עושרם התרבותי של הקמחים, הם אולי הסיבות לכך שאפשר לראות בקורפוס שבחרנו לבחון מעין יצירת מופת של 'ביקורת תרגום' אשר קדמה את זמננו.

מיצירותיהם של הקמחים עולה כי אפשר להסביר חלק מהפער בהבנת הפסוקים הכריסטולוגיים, הקיים בין היהודים לבין הנוצרים בשינויים נקודתיים אשר אירעו

בטקסט המקראי בתהליך התרגום, וליתר דיוק בשלב קריאת התנ"ך על ידי הירונימוס, אשר הוא הראשון אשר ערך או תירגם את התנ"ך ללטינית, ישירות מהעברית ולא מהיוונית.

בעבודתנו נדון ברקע לתהליך המוטציה אשר עבר על התנ"ך ונבחן כיצד באמצעות התרגום, ראשית ליוונית ולאחר מכן ללטינית, הפך התנ"ך מה-יתנ"ך היהודי ל-יברית הישנה' הנוצרית, תוך שימת הדגש על תרומתו הספציפית של הירונימוס, בעל תרגום הוולגטה.

## פרק 2

**הרקע לעבודה**

אמנם עבודה זו דנה בהיבטים שונים של התרגום, אולם בכדי להבין את ההקשר שבו נכתב קורפוס עבודתנו, נתרחק מאוד מעולם התרגום ונפתח סוגריים רחבים למדי בכדי, מחד להכיר את 'הזירה' בה חיברו הקמחים, את קורפוס עבודתנו; ומאידך להכיר את 'הזירה' בה יצר הירונימוס את הוולגטה, תרגומו ללטינית של הביבליה, אשר עליו דן קורפוס עבודתנו, וכן את המורשת התרגומית שהוא ירש. בכדי להבין את הטקסט המקראי, למען בחינת התרגום בעקבות הקמחים, אנו נשחזר במהלך עבודתנו את הרקע בו נכתבו חלקים שונים מהתנ"ך, המקור לתרגום הירונימוס, ולדון גם בתקופת דוד המלך ובתקופת חזקיהו, ולהנהיר את ההרמזים מתוך התנ"ך השזורים ביצירת הקמחים. אם כן, בעבודתנו נצטרך לנוע בין תקופות שונות בתולדות עם ישראל, במעין 'מעלית-הזמן', כשמטרתנו היא בסופו של דבר לתהות על נקנו של הפולמוס התרגומי, אשר התרחש בימי-הביניים בין היהודים (בעלי התנ"ך) לבין הנוצרים (בעלי תרגום הוולגטה), ואשר ממנו ניתן להפיק תובנות תרגומיות הרלבנטיות גם היום.

**2.1 תמורות בעולם הנוצרי במאות ה-י"ב ו-י"ג**

כיוון שעבודתנו מתמקדת בקורפוס טקסטואלי מימי הביניים, נדון תחילה בתקופה זו, המשתרעת על פני כאלף שנה<sup>2</sup> ומתאפיינת בהתפשטות הנצרות באירופה; ועל כן זכתה לכינוי של 'תור האמונה' (Durant: 1950). המאות ה-י"ב ו ה-י"ג, שבהן נכתבו היצירות המהוות את קורפוס העבודה, מתאפיינות בהתעוררות התודעה הלאומית

<sup>2</sup> סולטמן (תשכ"ח: 913) אומר שימי הביניים מתחילים עם התמוטטות הקיסרות הרומית וחורבן רומא, בשנת 476, ומסתיימים לפי הערכת הסטוריונים שונים עם כיבוש קושטא בידי הטורקים (1453), גילוי אמריקה (1492) או ראשית הרפורמציה (1517), הווה אומר בפרק הזמן שבין אמצע המאה ה-15, לבין אמצע המאה ה-16. Dahan (1991: 16) מחלק את ימי הביניים לשלוש תקופות (אשר אינן שוות מבחינה כרונולוגית) 1. ראשית ימי-הביניים: מתחילתם ועד מסע-הצלב הראשון (1096) 2. אמצע ימי-הביניים: עד גירוש יהודי-צרפת (1306), 3. שלהי ימי-הביניים. בעבודתנו אנו דנים בתקופה של אמצע ימי הביניים.

והדתית (Rapp:1971), אשר באה לאחר תקופה ארוכה של שחיקה<sup>3</sup> במעמדה של הנצרות בעיני מאמיניה ובעיני יריבותיה, היהדות, האיסלם וכן המינים הנוצריים.

"ישו לא אמר 'אני נוהג'; הוא אמר 'אני האמת'", הכריז האפיפיור גרגוריוס השביעי, אשר כיהן באותם הימים, וכדברי קליינברג (1995:89), חולל מהפכה תפיסתית בנצרות, שמניעה היו התחושה שמהו השתבש בדרך מן העבר המיתי אל ההווה, שהתאפיין בעיני המאמינים בקלקולים, באי-הבנות, בטעויות ובשחיתות. הלך-רוח זה, טוען קליינברג, הביא בסופו של דבר לטיפוח הערך של השיבה אל אורח-החיים של השליחים (ה- *vita apostolica*), לשימת הדגש על ישו-האדם, ולא על ישו-האל; ולהתעלות רגשית ונפשית. 'חזרה בתשובה' זו מצאה ביטוי בבניית הקתדרלות הגדולות אשר נבנו להאדרת שם האל וכן במסעות הצלב<sup>4</sup> (1096 – 1270) אשר בעצמם חוללו תמורות מרחיקות-לכת בחברה האירופאית.

במאה ה-י"ב, ניכרו פירות השינוי התפיסתי, ובזירות רבות נראה בעליל כי 'הכנסיה מנצחת'. תהליך הקריסטיאניזציה של אירופה התקרב לסיומו: במזרח קיבלו העמים הסלביים את הנצרות, בדרום גורשו המוסלמים בהדרגה מספרד, מעוזם האחרון ('Reconquista') במערב-אירופה. אם כן, בתהליך בן כמה מאות שנים הפכה אוכלוסייתה של אירופה לנוצרית, כאשר המיעוט הזר היחידי שנותר בתוכה היו

<sup>3</sup> השחיקה המתמדת במעמדה של הכנסיה התבטאה למשל בכך שהנצרות לא הצליחה לשמור על נכסיה: ספרד, במערב וקבר ישו בירושלים, במזרח הופקעו מידי הנוצרים ועברו לידיים מוסלמיות. באמצע המאה ה-י"א, התרחש הפילוג הסופי בין נצרות המערב הלטינית, לבין נצרות המזרח, היוונית. בנוסף לכך, המאבק המתמיד בין האפיפיורות המושחתות לבין הקיסרות, הגיע לשיאו ב-מריבה על זכות ההסמכה (1074-1122), אשר עניינה היה בזכות הקיסרים להסמיך אפיפיורים, ובמשך זמן מה כיהנו שלושה אפיפיורים במקביל, דבר אשר סימן את ניצחון השלטון החילוני. כל אלו היו הגורמים לשחיקת מעמדה של הכנסיה, בקרב העם, אשר הראה את מורת-רוחו בהצטרפות לכתות מיניות חדשות, ואפילו בהתגברות תופעת הגרות.

<sup>4</sup> מסעי מלחמה והתיישבות של אירופה הנוצרית בשנים 1095-1291, בשטחי המוסלמים המוצהרת הייתה גאולת כנסיית הקבר בירושלים. מבחינה היסטורית קדמה למה"צ הראשון פנייה מצד קיסר ביזנטיון לאפיפיור אורבן השני, לסייע לו בגאולת כנסיית הקבר. בועידת הכנסיה בקלרמון פנה בקול-קורא לאבירי המערב לצאת לעזרת הנוצרים במזרח, ולשחרר את ירושלים. לדעת תא-שמע (תש"ל: 1110-1125) הסיבות למה"צ היו מרובות ולא רק רוחניות. הוא טוען כי המפגש ההיסטורי של אווירה רוחנית-דתית, המערכה הפוליטית-כנסייתית בסוף המאה ה-י"א, המצע הכלכלי-חברתי, המאורעות הפוליטיים, ההתפשטות הכלכלית, האידיאולוגיה האבירית והמיסיונרית - כל אלו השפיעו על ארגון מה"צ ומהלכם, ושיוו להם את אופיים האכזרי.



היהודים אשר היו, כדברי אייזנשטיין (11:1969), אתגר<sup>5</sup> תיאולוגי עבור הנצרות, אשר מחד אין להשמידו ומאידך לא מתאפשר להטמיעו. מוצא נאות לבעייה התיאולוגית אשר היו היהודים היה ה-'דיאלוג' אתם, אשר בא לידי ביטוי ב-'ויכוחים' שמפאת הלהט הדתי הסתיימו לעיתים בצורה טרגית, ואשר במהלכם גם עלו טיעונים מעולם התרגום, שהם מעניינה של עבודתנו.

ככל שגדל כוחה של הכנסייה, כן קטנה סובלנותה כלפי קבוצות השוליים; ו ב-1208, הכריז האפיפיור אינוקנטוס השלישי על מסע הצלב נגד האלביגוזים אשר התרחש אל מול עיניהם של הקמחים – שכניהם אשר חיברו את קורפוס עבודתנו. מסע זה נועד לבער את ה-'איוס' הקתארי<sup>6</sup>, אך למעשה המיט חורבן על כל דרום-צרפת<sup>7</sup>, וסבלו ממנו לא רק הקתארים כי אם גם נוצרים 'טובים' וכמובן גם היהודים. בעטייה של חוסר-הבחנה זו בקרבנות מסע-הצלב נגד הקתארים, התעורר הצורך ליצור כלי חדש וסלקטיבי למלחמה במינות. בוועידה האקומנית של לטרנו (1215), נדונו דרכי

<sup>5</sup> Dahan (1990:87) טוען כי יחס הכנסייה ליהודים התאפיין באמביוולנטיות: מצד אחד קיים היה הרצון להשפיל את היהודים ולהקשות על חייהם כעונש על הריגת ישו, ומצד שני קיים היה הרצון וההלכה המורה על הנוצרים להגן על היהודים, משום היותם עם-עד למעשיו של ישו ועצם סבלו של העם היהודי ונדודיו אף הם נתפסו כהוכחה לביאתו של המשיח, שאילולא כן לא היה עם ישראל נענש כל כך.

<sup>6</sup> הקתארים ('הטהורים'), היו כת נוצרית אשר נשאה שמות רבים על-פי אזורי פעולתה: בדרום צרפת (כולל נרבון, עירם של הקמחים) אשר הייתה אחד ממעוזיה, כונו מאמיניה 'אלביגוזיים' על שם העיר אלבי, מעוזם. כת זו אימצה עקרונות מתוך תורתו של מאני, אשר חי בפרס במאה השלישית לסה"נ וייסד את הדת המאניכאית. עקרונותיה של כת זו מקורם בנצרות (גלגול של הדואליזם הקדמון לה הטיף מרקיון אשר ראה בישו את אל הטוב, ובאלוהי-ישראל את אל הרע) ובדתות מזרחיות, אשר החשיפה אליהן התאפשרה בשל מסעות-הצלב. עיקרה של דת זו בהתמודדות שני כוחות יריבים זה כנגד זה: האור – הטוב והחושך – הרע. דת דואליסטית זו ראתה בחומר אב כל רע. הקתארים לא הכירו בגשמיותו של ישו ולא באלוהותו, אלא בכך שהוא רוח, וגם אמו מרים הייתה על פי תפיסתם, רוח ולכן האמינו הקתארים שהיא הרתה את ישו דרך אוזנה, ולא בדרך המקובלת. האידיאולוגיה האנטי-חומרית של כת זו גרמה מצד אחד (באופן פרדוקסלי) להתפתחות תרבות חומרית גבוהה, ומצד שני, בקרב מאמיניה האדוקים, התפתחו תופעות מוזרות ביותר, למשל הרעבה למוות, ותרומת כל נכסיהם לכנסייה הקתארית. תופעות מוזרות אלו, התרבות החומרנית אשר התפתחה בשל הצטברות הון, וכן דחיית כמעט כל עקרונותיה של הנצרות – היו הסיבות למסע הצלב נגד האלביגוזים.

<sup>7</sup> Durant (1950) אומר כי בתחילת האלף התפתחה בדרום-צרפת [Languedoc] (מקור המילה הוא 'langue d'oc' (שפת דרום-צרפת), להבדיל מ-'langue d'oïl' (שפת צפון-צרפת), והמילים 'oïl'-'oil' מציינות את האופן בו אמרו את המילה 'כן'), תרבות מתקדמת ביותר, אשר התאפיינה בסובלנות שלא הייתה כמותה בכל העולם הנוצרי, השרוי בחשכת ימי-הביניים. אחד מסמני תרבות זו היו 'הטרובדורים', אשר מרביתם היו קתארים, שהיו מעין זמרי מחאה ששרו על האהבה ועל רשעות הכנסייה. בעטיו של מסע-הצלב נגד האלביגוזים, עברה השליטה על מחוזות אלו מידיהם של רוזני טולוז, לשליטתם של מלכי צרפת, אשר הרסו כליל את התרבות הדרומית, בדרכים הדומות למה שאירע בדרום-ארה"ב בעטייה של מלחמת האזרחים.

ההתמודדות<sup>8</sup> של הכנסיה במינות ובפילוסופיה, אשר נחשבו לאתגרים החשובים של התקופה לצד האתגר היהודי. בועידה זו קבע האפיפיור אינוקנטוס השלישי כי מוסד האינקביזיציה, אשר ינוהל בידי המסדר הדומיניקני<sup>9</sup>, יהיה אחראי לאכיפת הדוגמות הנוצריות ולטיפול בתופעות החורגות מהדוגמה הנוצרית (Dahan:1990). קליינברג (1995:120) רואה באינקביזיציה תסמין לחברה החפצה להסתגר: מסתבר שהאינקביזיטורים חרגו מהתפקיד אשר הועידו להם ועשו שימוש בכליהם לא רק נגד היהודים, כי אם נגד קבוצות שוליים אחרות: מינים, הומוסקסואלים, מצורעים, מכשפות ובעצם בכל מי שנראה בעיניהם 'אחר'. האינקביזיטורים היו אנשים משכילים מאוד, אשר קיבלו הכשרה בביצוע חקירות. לדעת קליינברג אינטלקטואלים אלו מילאו תפקיד ראשון במעלה בהיעלמותה של הסובלנות. לדברי אייזנשטיין (1969:12) קיימת זיקה חזקה בין האינקביזיציה לבין הויכוחים, שכן מול עיניה נערכו ויכוחים רבים; והיא אשר קבעה את כללי עריכת הויכוחים אשר כאמור נתנו השראה למחברים של קורפוס עבודתנו. יתרה מזאת, בני מסדר הדומיניקני (אשר תחת מרותו פעלה האינקביזיציה) היוו את מרבית נציגי הנצרות בויכוחים (דווקא משום רמתם האינטלקטואלית הגבוהה).

אמרנו קודם כי מסעות הצלב, אף הם, הביאו לתמורות בחברה האירופאית. הסיבות לכך היו רבות: הנהירה ההמונית לקברו של ישו, אשר הפך לסמל, יצרה מעין סולידריות וקירבה בין מאמינים נוצרים בני עמים שונים, וחיזקה בהם את התודעה הדתית, מה גם שלפחות בהתחלה הוכתרו המסעות בהצלחה<sup>10</sup>, על כל ההשלכות הפסיכולוגיות שבהצלחה. מעבר לכך, למרות השנאה כלפי האיסלאם, האינטראקציה עם העולם המוסלמי<sup>11</sup> בזמן מסעות הצלב אפשרה פתיחת צוהר

<sup>8</sup> על פי תקדימים אשר קבע אגוסטינוס, במלחמתו נגד המינות הדונטיסטית והאריאנית, הוחלט כי כל הדרכים כשרות למלחמת-חרמה במינות, בפילוסופיה, ובכל מי שנתפס כאויב הנצרות.

<sup>9</sup> הדומיניקנים כונו "*Domini Canii*" [כלבי (השמירה של) האל], משום תחושת השליחות של נזירה.

<sup>10</sup> קברו של ישו שוחרר מידי המוסלמים, והוקמה ממלכת ירושלים הצלבנית אשר החזיקה מעמד כמאה שנה.

<sup>11</sup> עם עליית הנצרות, זנחו עמי אירופה את מורשתם הקלסית, משום סממניה האליליים. מורשת זו נשמרה הודות למוסלמים, אשר הקימו במאה השמינית מפעל תרגומי

לתרבות הקלאסית אשר תרמה לפתיחת אוניברסיטאות באירופה. יתרה מזאת, דומה כי לא רק שהתרבות הקלאסית נטמעה בחברה הנוצרית, שלא על חשבון הנאמנות לדת הנוצרית, אלא שהפילוסופיה היוונית איפשרה להזרים דם חדש בתוך הנצרות: הוגי הדעות היוונים בעצם תרמו לנצרות את הגישה הסכולסטית<sup>12</sup>, אשר זכתה למעמד של כלי מתודי-תיאולוגי חיוני אשר איפשר לחכמי הדת הנוצרים לחבר מסות תיאולוגיות חשובות<sup>13</sup>. תהליך מהפכני זה אשר לו היבטים רגשיים, אמוניים ואינטלקטואליים, הביא בסופו של דבר את הנצרות לקבוע סטנדרטים בתחומים רבים, ולהתגבשותה הסופית של הדת הקתולית.

---

גדול באיזור מסופוטמיה, אשר יוזמיו היו בני השושלת העבאסית, ומבצעו היו יהודים, אשר תרגמו את הספרות הקלאסית מהיוונית לערבית, שפת התרבות של אותם הזמנים. Ballestero (2002) מציין את תרומת 'אסכולת טולדו' להחזרת היצירות הקלאסיות לבעליהן הקודמים, ואת חלקם החשוב של המתרגמים היהודים מ-'אסכולת טולדו' לתהליך הגישור בין התרבויות. אסכולת טולדו נקראת על שם העיר טולדו שבספרד, אשר נכבשה מידי הערבים בידי אלפונסו השישי מלך ספרד, אך פעלה בכל רחבי ספרד הנוצרית השרוייה בתהליך של 'רקונקיסטה'.

מלכיה הנאורים של ספרד (המלך אלפונסו השישי וורשיו) היו יוזמיו של מפעל זה, והעסיקו מתרגמים יהודים ונוצרים אשר עבדו במחיצה אחת, במסגרת של בתי-מלאכה: היהודים תרגמו על-פה, לשפת המדינה (קסטיליאנית, קטלנית וכו') את היצירות היווניות הקלאסיות, המתורגמות לערבית. מלומדים נוצרים תרגמו ללטינית את התרגום אשר שמעו מפי המתרגמים היהודים. נציין כי באותם הזמנים, הפכה הלטינית ל-*lingua franca* של האינטליגנציה הנוצרית במערב-אירופה, וקיבלה מעמד שלא היה לה אפילו כאשר רומא שלטה בכיפה, שאז היוונית הייתה שפת התרבות.

<sup>12</sup> תומס איש אקווינס, הוא פילוסוף ותיאולוג נוצרי אשר חי בימי-הבניים וייסד את הסכולסטיקה. בהיותה שיטה פילוסופית ותיאולוגית אשר שאפה להוכיח את עיקרי הדת על ידי ראיות שכליות ולבטל את הניגוד בין האמונה לבין המדע והפילוסופיה, פתחה הסכולסטיקה את הטקסטים המקודשים הנוצריים, לחקירה מדעית. Gonzalez (1994:83-106) סבור כי אם הגישה המונסטית אשר הקדימה את הגישה הסכולסטית, ראתה במקרא קורפוס של חכמה ואמונה, הגישה הסכולסטית ראתה בביבליה מקור לידע, הפתוח לחקירה 'מדעית'.

<sup>13</sup> קליינברג (1995:125) מציין את האינטנסיביות המאפיינת את הפעילות האינטלקטואלית והתיאולוגית במאה ה-11, אשר מצאה את ביטוייה בכתיבה מרובה, אשר הביאה בסופו של דבר למיסוד הדת הקתולית. מתברר כי המסדרים השונים העלו על הכתב את עקרונותיהם. בנוסף לכך, נכתבו שני ספרי הלימוד הסטנדרטיים של מקצועות התיאולוגיה והחוק הקנוני, אשר הפכו לעמודי התווך של ההלכה הנוצרית: ה-*Concordia* ו-*Discordantium Canonum* ('ההשלמה בין הקנונים [צווי-הכנסיה] הסותרים'), מאת גרטיאנוס, וכן *Sententiarum Libri Quator* ('ארבע ספרי הדעות', מאת פטרוס לומברדוס). ספרים אלו מתאפיינים בכך שהכתוב בהם ממויין על פי נושאים; ומביאים מדבריהם של חכמי הדת הנוצרים הקודמים תוך יישוב הסתירות המתגלות בדבריהם. מבחינות מסוימות אפשר לראות בפורמט של ספרים אלו דגם ראשוני לאנציקלופדיות.

## 2.2 תמורות בעולם היהודי במאות ה-י"ב ו-י"ג

תהליך של סטנדרטיזציה דומה למתואר לעיל עבר באותה העת גם על היהדות: אמנם הוא החל מוקדם יותר<sup>14</sup>, אך קיבל תאוצה בהשפעת הסביבה הנוצרית. תהליך זה בא לידי ביטוי בעולם היהודי למשל בחיבור רשימות המכילות את עיקרי האמונה היהודית<sup>15</sup>. רשימות עיקרים<sup>16</sup> אלו נועדו לא רק לספק מסגרת ליהודי כי אם גם לתת מענה לאתגר הנוצרי, שהרי לאחר מסעות הצלב, חלה עליה במספר המומרים מרצון, אשר נבעה מחשיפת היהודים לעולם הידע הנוכרי; מקשיי הקיום, מנת חלקם של היהודים בימי הביניים; מפעילות מיסיונרית נמרצת וכן מהאתגר אשר הציבה 'הכנסייה המנצחת'. ברשימות עיקרים אלו, השתדלו המחברים לטשטש כל דמיון בין היהדות לבין הנצרות העשוי היה לגרום לבלבול ולקבלת הנצרות מרצון. תסיסה אינטלקטואלית-דתית זו העשירה את הספרות הרבנית<sup>17</sup> ביצירות במגוון סוגות

<sup>14</sup> בעקבות חכמי האיסלם, אשר אימצו את הפילוסופיה האריסטוטלית, כבר במאה העשירית ואף קודם לכן, בארצות האיסלם, בעיקר באיזור מסופוטמיה, התפתחה מגמה של קודיפיקציה של ההלכה היהודית, אשר גולת הכותרת שלה היא חיבורו של הרב סעדיה גאון (מצרים) 'אמונות ודעות'. ניתן לראות את ניצני התהליך הזה כבר ביצירתו של פילון ואפילו בתלמוד אשר בו ניכרת ההתייחסות לאתגר הנוצרי, אשר דרש מהחכמים הגדרה מדויקת של גבולות האמונה היהודית.

למרות שתהליך הקודיפיקציה של היהדות החל מוקדם, רק במאות ה-י"ב ו ה-י"ג, במקביל לנוצרים, בעיקר בספרד, התפתחה מגמה של קביעת סטנדרטים של האמונה היהודית ושל היררכיה של דוגמות, כפי שניכרת בספר 'חובות הלבבות' (לרבנו בחיי אבן-פקודה, אשר תורגם בידי אבן-תיבון מערבית לעברית), 'האמונה הרמה' (לר' אברהם בן דאוד), 'ספר העיקרים' (לר' יוסף אלבו), ובעיקר ב-'משנה תורה' (לרמב"ם).

<sup>15</sup> ראוי לציין את חלקם של הקמחים בהפצת הרעיון של יהדות 'רציונליסטית' ברחבי פרובנס. הגדיל לעשות הרד"ק אשר נסע לספרד, כדי להגן על כתביו השנויים במחלוקת של הרמב"ם, אשר תרם רבות למיסוד הדת היהודית, ועיגון עיקריה בהגיון ובשכל.

<sup>16</sup> עיקרי האמונה על פי הרמב"ם הם: א. מציאות הבורא, ב. אחדותו, ג. היותו בלתי מוחשי, ד. נצחיותו, ה. היותו הראוי היחידי לעבודה, ו. אמיתות דברי הנביאים, ז. היות משה אבי הנביאים, ח. כל התורה ניתנה למשה בהר סיני, ט. התורה נצחית ולא תוחלף, י. השגחה פרטית, י"א. שכר ועונש, י"ב. ביאת המשיח, י"ג. תחיית המתים. מעניין להשוות בין עיקרי הרמב"ם לבין עיקרי האמונה הנוצרית כפי שנוסחו ב-'סימבולה של ניקאה', ב-Credo (משנת 325) אשר להלן תמציתו הוא:

א. האל הוא יחידי, ב. אב ויוצר כל, ג. אשר לו בן-אל, ד. אשר התגשם, ונצלב בידי פונטוס פילטוס, ה. הישועה נקנתה במותו, ו. הוא קם לתחייה, ביום השלישי לצליבתו ועלה השמימה ז. הוא ישוב ביום הדין, וידין חיים ומתים, ח. האל-רוח-הקודש מקורו באב ובבן, ט. יש להאמין בכניסיה, י. בטבילה למען המחילה על החטאים, י"א. יש לצפות לתחיית המתים, י"ב. ולחיי הנצח, ולעולם הבא. נציין כי בויכוחים, אשר אמרנו עליהם כי יש להם מימד תרגומי, עולים כל הנושאים האלו.

<sup>17</sup> אין אפשרות לתאר באופן ממצה בעבודתנו את תרומתם האינטלקטואלית של יהדות אירופה במאות הראשונות של האלף השני. בין גדולי היהדות אשר צמחו בתקופה זו אפשר למנות את רש"י, אשר יצר בצרפת פירוש לתורה ולתלמוד, שמהווה עד היום הזה פירוש חיוני לתלמוד התורה שבכתב ואת התורה שבעל פה. בספרד - אשר במשך מאות בשנים חיו בה יהודים, מוסלמים ונוצרים ואשר נשלטה בחלקה בידי מוסלמים ובחלקה בידי נוצרים - יצרו באותה התקופה אישים יהודים אשר עד היום הזה נחשבים לעמודי התווך

ומכל זרמי היהדות, אשר הפכו לנכסי צאן ברזל של ההגות היהודית. פעילות אינטלקטואלית-דתית זו הניבה הניבה בין-היתר<sup>18</sup>, יצירות אשר מתאפיינות בגישתן הרציונלית לטקסט המקראי ולהלכה, אשר באה על רקע של מורשת ארוכה של היצמדות לפשט; וקורפוס עבודתנו משתייך לסוגה זו.

אם מבחינה אינטלקטואלית דומה כי דוקא באמצע ימי הביניים נהנו היהודים באירופה הנוצרית מפריחה חסרת-תקדים, הרי שבמעמדם בעיני הלא-יהודים חלה שחיקה רבה: לאחר תקופה ארוכה של גיאות, אשר התאפשרה הודות לתקנת 'Sicut Iudeis' משנת 598 שנוסחה בידי האפיפיור גרגוריוס הראשון, וששימרה את זכויות היהודים באימפריה הרומית (נתיני רומא בני הדת היהודית). מסעי-הצלב הם אשר הביאו להפרה בשיווי-המשקל העדין אשר איפין את היחסים בין היהודים לבין הנוצרים בימי הביניים ואיפשר, עד אז, את שגשוג הקהילות היהודיות באשכנז, בספרד ובצרפת. בהשפעת תועמלנים נוצרים, ובניגוד לכוונות האפיפיור, יצאו מארצות אלו לכיוון ירושלים המוני איכרים ופשוטי-עם, ובראשם אבירים נמוכי-דרגה, נזירים ומטיפים; ומח' באייר ועד אמצע תמוז תתנ"ו (מאי-יולי 1096) הותקפו היהודים בערים שונות, בכל איזור הריין ובבוהמיה. מובן שלמסעי הצלב הייתה תהודה רחבה הרבה יותר מאשר האיזור בו התרחשו גזירות תתנ"ו; על כל פנים דומה כי הלך-רוח דתי ייסודני וקיצוני השתלט על כל אירופה המערבית<sup>19</sup>, וביטל בה, בהדרגה, כל סממן של סובלנות כלפי היהודים.

---

של ההלכה היהודית ושל התרבות התורנית. די אם נציין את הרמב"ם אשר הקיף בספרו 'היד החזקה' את כל תחומי ההלכה וסידר אותם על-פי נושאים בלשון מובנת ובהירה.

<sup>18</sup> באותה התקופה נתגלה (כנראה נכתב) הזהר, בידי רבי משה דליאון. ספרות איזוטורית זו נכתבה בספרד והתבססה על ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה והעמידה במרכזה דמות מלכותית של אל נשגב המרוחק מעולמם של בני אדם רגילים, ואשר ההסתכלות במראיתו הסעירה את שרעפיהם של המיסטיקנים (אליאור 2003: הקדמה).

<sup>19</sup> על השפעת גזירות תתנ"ו על מצב היהודים ומצב מערכת היחסים בינם לבין הנוצרים, ראה בן-ששון (1962).

אמנם בתקופה בה נכתבו היצירות המרכזיות את קורפוס העבודה, בעיקר אלו של הריק"ם, נהנו היהודים בחבל לנגדוק ממצב טוב למדי; אולם מצב היהודים רק הלך והתדרדר, וכבר בימיו של הרד"ק ניכרה הרעה משמעותית במצבם. גם אם שפר גורלם של היהודים בפרובנס, אשר תחילה אף הייתה לארץ מקלט, מפני הגזירות אשר היו מנת חלקם של היהודים בארצות אחרות<sup>20</sup>, גם שם ניכרו אותות המשבר, אשר הגיע לאחד משיאיו דווקא בימיו של הרד"ק, אשר חי בתקופת מסע הצלב נגד האלביגוזים, שהסתיים בסיפוח חבל לנגדוק לממלכת צרפת, אשר שם לאל כל סובלנות כלפי האחר. Dahan (1991) מציין כי כלפי היהודים הועלו האשמות בדבר רצח של ילדים למען פולחן, ובחילול 'לחם הקודש'<sup>21</sup>. בצד אותות משבר 'מעורפלים' אלו, החלה חקיקה אנטי-יהודית<sup>22</sup> בכל ארצות אירופה, אשר מטרתה הייתה להגביל את צעדיהם של היהודים (וכל מי שבא במגע איתם) ובכך לצמצם את התפשטות רעיונותיהם ה-'משחיתים': נאסר עליהם לצאת לרחובות בתקופת החגים הנוצרים; הם חויבו ללבוש בגדים אשר הבדילו בינם לבין הנוצרים; נאסר עליהם לחיות במקומות מבודדים; הם חויבו להתגורר בשכונות נפרדות, בערים גדולות בלבד; נאסר על הנוצרים לאכול יחד עם יהודים. במאה ה-י"ב, הוטלה על היהודים החובה להשתתף בדרשותיהם של כמרים בכירים, ונאסר על הכמרים הזוטרים להתווכח עם יהודים, מחשש שמפאת ערמומיותם והידע שלהם בחכמת הויכוח, ובשל בקיאותם הרבה בתנ"ך<sup>23</sup>, יעבירו היהודים נוצרים על דתם. אם כן, אומר Dahan (1990: 179) כי

<sup>20</sup> בפני היהודים עמדה הברירה: לנדוד (גזירת גירוש) או להתנצר (גזירת שמד). במאה ה-י"ג התחילו הגירושים הגדולים: ב-1290, גורשו היהודים מאנגליה, ומצרפת (לנגדוק) ב-1306 (כיובל בלבד אחרי מותו של הרד"ק). הגירושים נמשכו והגיעו להיקף רחב הרבה יותר, בשלהי ימי-הביניים, בספרד, ממנה גורשו ב-1492, ובפורטוגל, ממנה גורשו ב-1496. אם כן, תוך 200 שנה, ירד מספר היהודים מחצי מיליון נפש, לפחות משליש, אשר חיו בעיקר בגרמניה ובאיטליה; ובתחילת העת החדשה, במרבית שטחה של אירופה לא חיו יהודים.

<sup>21</sup> על ידי סקרמנט ה-*Eucharistia*, על פי האמונה הנוצרית היין והלחם הופכים לדמו ולגופו של ישו (*transsubstantiatio*). חילול לחם הקודש נתפס כחזרה על רצח האל, בידי היהודים.

<sup>22</sup> נראה כי הגדיל לעשות, אלפונסו מלך קסטיליה אשר הוציא קובץ-חוקים בשם 'Siete Partidas', אשר מזכיר מאוד את חוקי נירנברג. חוקים אלו לא מנעו ממלך נאור זה לקיים יחסי ידידות הדוקים עם היהודים. אמנם קובץ זה נאכף כמאה שנה לאחר שיצא, אולם הוא הכיל כבר את כל מה שנחוץ היה מבחינה חוקית לגירוש היהודים מספרד.

<sup>23</sup> Peters (1980: 194) מציין כי ב-יקונציליום של טולוז, משנת 1229 נקבע כי אסור לאנשים אשר לא נמנים עם מעמד הכמורה להחזיק בביבליה, ורק לאנשים אדוקים הותר להחזיק בספר תהילים. כמו כן, נאסר בצורה חמורה ביותר לתרגם את הביבליה לשפת העם.

באמצע המאה ה-י"ג (בימיו של הרד"ק), לא רק ששונאים את היהודים, אלא שלמרות שמגבילים את צעדיהם פוחדים מהם.

יחד עם זאת, מיצירות הקמחים המהוות את קורפוס עבודתנו ניכר כי לפני גירוש צרפת (אשר התרחש כיוכל שנים לאחר מותו של הרד"ק), למרות מצוקתם, נהנו היהודים מאקלים אינטלקטואלי אשר איפשר להם לא רק להכיר את המקורות היהודיים (ובניהם את התנ"ך), כי אם גם להכיר לעומק את התרבות הנוכרית על הליכותיה (למשל כיצד משכנעים מישהו אחר) ועל הילכותיה (העולות מתרגום התנ"ך ללטינית); וכן לקיים דיאלוג עם אינטלקטואלים נוצריים אשר היו חפצים להכיר את ה-*"hebraica veritas"*<sup>24</sup>. לעיתים, כפי שאמרנו, דיאלוג זה חרג מכלי השיח והתפתח לכדי פולמוס.

### 2.3 הויכוחים בין היהודים לנוצרים בימה"ב

הפולמיקה, אומרת אמית (2003: 24) מורה על מחלוקת חריפה ואף על מלחמת דעות. במילים אחרות זוהי שיטת ויכוח אשר מתבטאת בהתנצחות מילולית בין בכתב ובין על-פה. המתווכחים הם לרוב משוכנעים בצדקת טיעוניהם, או לפחות מעמידים פנים שכן; ובטוחים ביכולתם לחזק את האוהדים, לשכנע מסופקים ומהססים, לעורר עניין אצל האדישים ולקרב רחוקים ומתנגדים, או על כל פנים לערער את ביטחונם.

לענייננו השיח בין היהודים לבין הנוצרים התרחש לא רק בחדרי-חדרים, כי אם בחצר, בשוק וגם על גבי במות הערים, ובעצם בכל מקום. תחילה, כל אחד היה רשאי להשתתף בויכוחים אלו; בהמשך חלו הגבלות, ובויכוחים הפומביים השתתפו רק השמנא והסלתא של בני שתי הדתות. בגלל כושרם האינטלקטואלי ומשום שראו

<sup>24</sup> על השיח האינטלקטואלי היהודי-נוצרי, סביב התנ"ך, ראה Lampe (1969: 279). לדעת Dahan (1990: 260) שיח זה לא קידם את פיתוח הסובלנות כלפי היהודים ואולי אף הייתה לו השפעה ארוכת-טווח שלילית על מעמד היהודים, שכן במהלכו רכשו הנוצרים תחמושת כנגד היהודים. מכל מקום, ב-*סיפר הברית' של הריק"ם*, נראים סמנים של ויכוח מתון, ואף פדגוגי.

במלאכתם שליחות, במרבית הויכוחים השתתפו בויכוחים נזירים דומיניקנים אשר ראינו מקודם כי מילאו תפקיד חשוב באינקביזיציה, אשר כוחה רק הלך וטפח<sup>25</sup>.

ההתדרדרות במצב היהודים השפיעה על אופיים של הויכוחים, ודומה כי הייתה לו השפעה גם על סגנון הכתיבה של הריק"ם ושל הרד"ק: בהמשך העבודה נראה כי בעוד שהריק"ם תוקף את הנצרות בצורה עניינית, הרי שהרד"ק – אשר נראה שהויכוח לא היה עניין אקדמי גרידא עבורו, מתפלמס הרבה יותר, ואומר את דבריו בלי כחל ושרק (אולי מפני שהתבטאויות אלו היו עדיין בגדר האפשרי).

מבחינות מסוימות ניתן לראות בויכוחים בימי-הביניים מדד למידת חירותם של היהודים: הויכוחים האקראיים של תחילת ימי-הביניים משקפים את חירותם היחסית של היהודים. למרות נימתם החריפה, הויכוחים של אמצע ימי-הביניים (קורפוס עבודתנו) משקפים את העובדה שעדיין מותר לדבר. היעדר הויכוחים לשמם, בסוף ימי הביניים מסמן כי תם הדיאלוג, ומבשר גירוש והשמדה.

אמנם נימת הדברים השתנתה במהלך ההיסטוריה, אך למעשה, ביסודו של דבר, לא השתנו הדברים אשר בפי המתווכחים היהודים והנוצרים, מאז ראשית הנצרות ועד היום. על אף עקרותם, הויכוחים הם תופעה היסטורית ואינטלקטואלית מעניינת, ומסתבר כי יש לה נגיעה לתורת התרגום.

<sup>25</sup> מוסד האינקביזיציה הצליח ליצור קשרים עם השלטונות אשר ייפו את כוחה והעניקו לה סמכויות (לא רק כלפי היהודים) אשר לא היה לה לכתחילה; ואם תחילה לא הייתה לאינקביזיציה כל סמכות כלפי היהודים (שכן על פי הגדרתה טיפלה האינקביזיציה רק בנוצרים הסוטים מאמנותם) הרי שבהמשך היא אשר קבעה כי על היהודים לשאת עליהם סימן מיוחד. מאוחר יותר, החלה האינקביזיציה לרדוף יהודים המוגדרים כסוטים מאמנותם. קליינברג (1995) טוען כי יהודים יזמו את התערבותה בעניינים יהודיים, שכן מקצתם סברו שכתבי הרמב"ם הם דברי מינות, וקראו להחרים. עם השנים, הלכה וגברה התערבותה של האינקביזיציה בענייני היהודים, שכן נמצאו נוסחאות שונות להגדירם כמינים כלפי הדת היהודית או כלפי הדת הנוצרית, ועל כן שפיטים בערכאותיה: אם משום דבקות היהודים בתורה שבע"פ (הנוצרים גילו באותה התקופה כי בתלמוד נמצאים דברים אשר אינם עולים בקנה אחד עם התנ"ך, ואשר על כן יכלו היהודים להיחשב למינים) ואם משום שעצם הטבילה גם אם היא נעשתה בעל כורחם הפכה אותם לנוצרים לכל דבר, ואפשרה לטפל ביהודים כבמינים מבחינת הדת הנוצרית.



### 2.3.1 שורשי היכוח בין היהודים לבין הנוצרים

עצם הסיטואציה של ויכוח מהווה חלק מהתרבות היהודית ושורשי האפולוגטיקה<sup>26</sup> היהודית (פלוסר תשט"ז: 118) טמונים בהיסטוריה המוקדמת של עם ישראל אשר משחר קיומו התעמתו נביאיו עם עובדי האלילים. כמו כן, רבות הן הדוגמאות במשנה ובתלמוד מהן עולה כי קולמוסים רבים נשברו במחלוקות בין חכמים. הנצרות אשר ינקה הן מהיהדות והן מהעולם היווני (אשר גם לו הייתה מסורת דיאלקטית, הניכרת למשל ב-דיאלוגים של אפלטון) מסורות של ויכוח, השתמשה בוויכוח ככלי שכנוע, למטרות מיסיונריות; וכדברי Dahan (33-54: 1991) הויכוחים בין היהודים לבין הנוצרים החלו עוד בימיו של ישו, לפני הפיכת הנצרות לדת נפרדת, כאשר תלמידי ישו ביקשו לעשות נפשות לנצרות; ועדויות רבות לכך קיימות ב-'ברית החדשה'.

כפי שאמרנו בהקדמה, לעתים נשאו הויכוחים בין היהודים לבין הנוצרים בימי הביניים, אופי של עימות בין מקור לתרגום, שהרי לפחות עד למאה ה-י"ג<sup>27</sup> כאשר התווכחו היהודים עם הנוצרים, הסתמכו הראשונים על התנ"ך הכתוב בעברית, ואילו הנוצרים במערב אירופה, הסתמכו על ה-'ברית-הישנה'<sup>28</sup> (המתורגמת ללשוניותיהם<sup>29</sup> או ליוונית, או בעיקר ללטינית).

<sup>26</sup> טכניקת שכנוע אשר נועדה להגן על דת מסוימת מפני התקפותיהם של בני דתות אחרות.

<sup>27</sup> עד למאה ה-י"ג לא הכירו הנוצרים את התלמוד: המומרים הם שהביאו את דבר קיומו של התלמוד לתודעת הנוצרים. במאה הי"ד, נראה כי מוקד הויכוחים הוסח מהתנ"ך לתלמוד, אשר תחילה נתפס כמקור של מינות ושל השמצות כלפי הנצרות, ובהמשך גילו הנוצרים כי גם בו קיימים קטעים הרומזים לישו. ידיעת השפה העברית (השטחית למדי לעיתים) אפשרה לנוצרים להתווכח על טקסטים הכתובים בשפת המקור, בתנ"ך ובספרות הרבנית. בקרב הנוצרים, נרכש ידע זה בשפה העברית בגלל הריבוי במומרים יודעי-עברית שבשל כך יכלו להתווכח עם יהודים. כמו כן, בקרב האינטלקטואלים הנוצרים, התפשט לימוד השפה העברית, שנלמדה במסגרת ה-'*Studia Hebraica*' הדומיניקניות באוניברסיטאות, מפי מורים יהודים, כמו בני משפחת קמחי, מחברי גוף העבודה.

<sup>28</sup> עצם הביטוי 'ברית הישנה' נועד לסמן לנוצרים כי קיים קנון מעודכן יותר: ה-'ברית החדשה', אשר יחד עם הברית הישנה מהווים את הביבליה. לא רק שקיים הבדל תפיסתי בין התנ"ך היהודי, לבין הברית הישנה הנוצרית (המתבטא לעיתים בהעברת מסרים שונים, כמו שעוד יתברר בעבודה זו) אלא שכדברי דניאל (תש"י: 288-307) בתרגום השבעים ובתרגומים הנוצריים לתנ"ך קיימת חלוקה שונה מזו של התנ"ך היהודי, ובמקום שלוש חטיבות טקסטואליות (תורה, נביאים וכתובים), 'הברית-הישנה' מתחלקת לארבע חטיבות: ספרי-חוק, תולדות, שירה ונבואה. כמו כן, 'הברית-הישנה' הנוצרית מכילה יותר מאשר כ"ד ספרים, וחלוקתם הפנימית שונה מזו של התנ"ך, ומקיפה בנוסף לספרי התנ"ך את הספרים החיצוניים יהודית, טוביה, חשמונאים, חכמת שלמה,

בזמן כתיבת קורפוס העבודה, תרגומו הלטיני לתנ"ך של הירונימוס, הוולגטה, שלט בכיפה ב-ימערב-הלטיני, במערב-אירופה. תרגום זה, אשר נכתב במאה הרביעית לספירה, מצטיין בנאמנותו היחסית למקור וכתוב בשפה לטינית משובחת. מתרגום זה ומכתביו האחרים של הירונימוס, עולה תמונה של מתרגם בעל כשרון רב. מכתבי הפולמוס היהודיים, לרבות אלו שבהם דנה עבודה זו, מסתבר כי טענה נפוצה אצל היהודים הייתה שבקיאותו של הירונימוס בלשון העברית איפשרה לו לתרגם את התנ"ך בצורה מתוחכמת ולנצל לצרכים כריסטולוגיים, ניסוחים מקראיים מעורפלים, זו-משמעיים או מטפוריים, אשר מתברר מתוך השכל-הישר ומתוך ניתוח-הטקסט כי אין הם נושאים מסר נוצרי.

### 2.3.2 הפולמוס על-פה

אמרנו כי הויכוחים בין נוצרים לבין יהודים<sup>30</sup> מלווים את הנצרות מראשיתה; וכי על פי רוב, ויכוחים אלו נשאו אופי של שיחות, אשר התקיימו גם באקראי, והשתתפו בהם יהודים ונוצרים ממעמדות שונים. ככל שגדל כוחה של הנצרות, כן הוטלו מגבלות קשות על השיח התיאולוגי בין היהודים לבין הנוצרים: אם בתחילת הנצרות ועד לגזירות תתנ"ו קיימות עדויות לכך שהיהודים הביעו את עצמם בתקיפות ואיפשרו לעצמם אפילו ללגלג על הנצרות, הרי שבשלהי ימי הביניים כל מה שהתאפשר ליהודים היה לדחות טענות, מבלי להציג טענות משלהם; למרות שלמראית עין נשאו הויכוחים אופי "פתוח", ומותר היה כביכול להתבטא בחופשיות, שכן מטרתם המוצהרת הייתה לחשוף את "כלי" האמת. כמו כן, כפי שאמרנו מקודם, רק כמרים בכירים הורשו להתווכח עם יהודים, והם אשר הזמינו את בני-שיחם,

---

בן-סירא, ברוך, עזרא החיצון, מזמורי שלמה וחכמת שלמה; ספר רות מהווה חלק מספר שופטים; תרי-עשר מהווים ספר אחד; ולספר ירמיהו מצורף ספר איכה.

<sup>29</sup> ראינו כי הכנסיה הקתולית הטילה הגבלות קשות בתרגום הביבליה בשפת העם, ועד לרפורמציה קיים היה איסור לתרגם את הביבליה. חרף זאת ידוע שאנשי אצולה הזמינו, בעיקר החל מהמאה ה-י"ב, לפעמים אצל יהודים, תרגומים לשפתם, של הביבליה או של חלקים ממנה. למשל הביבליה של אלבה, תורגמה לספרדית, על ידי מתרגמים יהודים עבור אלפונסו העשירי, מלך ספרד (Lazar:2000).

<sup>30</sup> עד למאה ה-י"א רבים היו הויכוחים בהם השתתפו גרים ומשומדים. נראה שהגרים וכן המשומדים שחזרו לחיקה של היהדות, היו המקור לידע הרב אשר הצטבר אצל היהודים על אודות רזי הפולחן הנוצרי ועל אודות הברית-החדשה. לאחר הקמת האינקבזיציה, חלה ירידה דרסטית בהשתתפות הגרים ועליה ניכרת בהשתתפות המשומדים אשר הכירו את התנ"ך וכן את שאר הכתבים היהודיים ממקור ראשון. משומדים אלו עוררו שאט-נפש אצל היהודים, מה גם שלפעמים הם קראו להשמיד את היהודים (אבנר מבורגוס) ובהמשך היו מבכירי האינקבזיציה (טורקמדה).

מתוך ראשי העדה היהודית. הויכוחים התקיימו ברוב-עם ובסדרה של מושבים. בעצם אפשר לראות בויכוחים בימי הביניים מעין שיח של אינטלקטואלים, אשר היה לו לפעמים היבטים תרגומיים, ולהלן דוגמה מפורשת לכך, מתוך ויכוח ברצלונה<sup>31</sup>:

"ענה פראי ארנאל די שגורה (Fray Arnold de Segurra) ראו כי הירונימוס

פירש ימים בכאן שהם ימי העם...". (אייזנשטיין 1969: 91).

לא בכדי נהוג לקרא לויכוחים 'פולמוס', אשר היא מילה המציינת ביוונית 'מלחמה': לעיתים, הויכוחים חרגו מאורחות השיח הרגילים והפכו למלחמה של דעות אלימה ביותר. אם בהתחלה ניאותר היהודים להשתתף בויכוחים, הרי שעם עליית כוחה של הכנסייה, הפכו הויכוחים למטלה כבדה, והשלכותיהם - להרות-אסון. גם כאשר הסתמן ניצחון רתורי<sup>32</sup>, הייתה ידם של היהודים תמיד על התחתונה (פלוסר תשכ"ה: 319), וברור היה למתווכח היהודי שהוא, אם לא כל קהילתו, ישלם את מחיר הניצחון.

ויכוחים רבים, אשר בהם לא הצליחו היהודים לדחות את טענות הנוצרים בצורה משכנעת, הסתיימו בהמרות דת המונית, בין מאונס ובין מרצון. כשלמען קידוש השם, העזו היהודים להביע את דעתם בחופשיות, הביא הדבר למותו של המתווכח ולשפיכות-דמים בקהילתו.

ב-ויכוח פריס<sup>33</sup>, ב-ויכוח ברצלונה<sup>34</sup> וכן ב-ויכוח טורטוסה<sup>34</sup> (המפורסמים שבויכוחים<sup>35</sup>), התעמתו גדולי היהדות עם כמרים מומרים. קיים תיעוד לאותם הויכוחים, ובהשראתם, נכתבה ספרות פולמוסית רבה, יהודית ונוצרית.

<sup>31</sup> ב- 20.7.1263 בברצלונה, התעמתו פבלו קריסטיאני מול הרמב"ן בנוכחות מלך ספרד. למרות ניצחונו, נאלץ הרמב"ן לעזוב את ספרד, והגיע לארץ-ישראל.. (אנחנו לא מביאים את כל הציטוט, כי מלבד איזכור השם הירונימוס, כמתרגם התנ"ך, לא תורם, לטעמי, ויכוח ברצלונה דבר לתורת התרגום).

<sup>32</sup> בגלל החיכוך המתמיד בין הכנסייה לבין הסמכות החילונית, אשר נבע מתחרות על נכסים דניידי ודלא-ניידי ועל השפעה על בני-אדם, לעיתים היה עניין 'פוליטי' בהכרזה על ניצחון של הצד היהודי דווקא, אשר נועד לתקוע טריז בפני כוחה העולה של הכנסייה.

<sup>33</sup> ויכוח פריס היה העילה לשרפת התלמוד, שנתיים לאחר מכן, ולצנזורה קשה ביותר על התלמוד.

### 2.3.3 הפולמוס בכתב

#### 2.3.3.1 הפולמוס בכתב, אצל הנוצרים

הנוצרים הקדימו את היהודים בכתובת חיבורים פולמוסיים. Dahan (1991: 55) טוען כי כתבים פולמוסיים נוצריים נכתבו בכל הדורות, בכל הסוגות ובכמות רבה; ומובאים בהם ציטוטים מהתנ"ך, בשלוש מתכונות עיקריות אשר מקורן בכתבי אבות הכנסייה:

1. ה- *'Testimonia'* ('עדויות') הנה היצירה הפולמוסית הנוצרית החשובה ביותר. היא חוברת על ידי קיפריאנוס, במאה השלישית. חיבור זה הוא קובץ ציטוטים מהתנ"ך אשר נועד להוכיח כי התנ"ך מכיל אזכורים ללידתו, חייו, סבלו ומותו של ישו; ושעיקרי הדת הנוצרית יונקים את הלגיטימיות שלהם מהתנ"ך (שם: 58-68).
1. תיעוד הדיאלוגים שהתקיימו בין נוצרים ליהודים; למשל בין טריפון (רבי טרפון?) לבין יוסטינוס, אשר מת מות מרטירים, במאה השלישית (שם: 69-85).
1. מסות, למשל *'Adversus Iudeus'* ('נגד היהודים'), שהיא מסה שחוברה על ידי טרטוליאנוס, במאה השלישית (שם: 86-96).

#### 2.3.3.2 הפולמוס בכתב, אצל היהודים

בן ששון (1962: 245) סבור כי במרבית המקרים, קיים היה פער גדול בין מה שנאמר בויכוחים לבין מה שנכתב, שכן, על פי רוב, לא העזו היהודים לומר לנוצרים את הדברים שהם כתבו לעצמם. היהודים, בדומה לנוצרים, כתבו כתבים פולמוסיים במגוון סוגות: בשירה ובפרוזה, בספרי הפרשנות, הדרש, המוסר וההלכה. בעבודתנו נדון בשתי סוגות של כתבים פולמוסיים.

---

הויכוח התקיים ב- 25.6.1240, בפריס, ובמהלכו התעמתו המומר דונין מול רבי יחיאל ורבנים אחרים, בנוכחות המלכה בלאנש ואנשי הכמורה הבכירה של צרפת: הנוצרים, אשר רק גילו כי התנ"ך אינו הספר היחידי המקודש ליהודים, טענו כי לא רק שהתלמוד מכיל דברי כישוף ודברי נאצה כנגד הנצרות, אלא שקיימים קטעים המעוררים פקפוק בקיום אלוהים, ונוגדים את עקרונות הדת היהודית עצמה: משום כך, הותר להם להעמיד לדין יהודים הלומדים גמרא, באשמת כפירה בדת ובקיום אלוהים. מהמאה ה-11 ואילך חלה הסחה מדיון בתנ"ך, לדיון פולמוסי בתלמוד, אשר הסב סביב הקטעים הכריסטולוגיים שגילו בו הנוצרים.

<sup>34</sup> ב- 1413, ויכוח טורטוסה סימן את הקץ לתור-הזהב של יהדות ספרד, ופתח את עידן גירוש היהודים מספרד, אשר ארך דורות מספר, כיוון שהיהודים הצליחו לקיים את היהדות כאנוסים, ולכן הצליחו לדחות את מועד יציאתם מספרד.

<sup>35</sup> לרשימה ממצה ומפורטת יותר, נא ראה אייזנשטיין (1969: 12) ופלוסר (תשכ"ה: 320).

## 1. ספרות פולמוסית למטרות 'דידקטיות'

החיבורים הדידקטיים נכתבו במתכונת של ספרי הדרכה למתווכחים<sup>36</sup>. מטרתם הייתה ללמד את המתווכח 'מה להשיב' לנוצרים, 'להקהות את שיניהם' ובעיקר לפתח אצל היהודים, חסינות בפני הפעולות המיסיונריות של הנוצרים. הצורך בחיבורים אלו התעורר משום שכפי שצינו, עם הזמן הפכו הויכוחים למרים יותר, ולא רק שלא ניתן ליהודים להביע את דעתם בחופשיות, אלא שחובה הייתה עליהם לשמוע את דרשותיהם של הכמרים אשר כל מטרתן הייתה להביא את היהודים לידי שמד. בעבודה זו נציג את "ספר הברית", כדוגמה לסוגה זו. יצירה פולמוסית זו התחברה על ידי הריק"ם.

## 2. פירושי מקרא פולמוסיים

מפרשי-מקרא כמו רש"י, הרשב"ם, ר' יוסף בכור-שור, ר' אלעזר מבלגנצי, אבן עזרא וכן הרד"ק, שילבו בפירושיהם סתירות לטענות הכריסטולוגיות, בעיקר באמצעות הרמזים<sup>37</sup>, מבלי לציין כלל את המניע להעלאת הנושא ומבלי לאזכר כי קיימים נוצרים או בכלל בעיה עם התרגום הנוצרי לתנ"ך. יחד עם לימוד התורה יכול היה הלומד ללמוד כיצד לסתור את טענות הנוצרים, או להתיר ספקות אשר התעוררו בלבו מתוך הטקסט. בעבודה זו נציג מקצת מפירושו של הרד"ק, כדוגמה לסוגה זו.

## 2.3.4 נושאי הויכוח בין היהודים לבין הנוצרים

כאמור, לפחות עד למאה הי"ב, דנה הספרות הפולמוסית אשר התחברה על ידי היהודים ועל ידי הנוצרים באותם הפסוקים הפזורים בכל התנ"ך, אך מרוכזים

<sup>36</sup> ראשון החיבורים הידועים הוא 'מלחמות ה'" לר' יעקב בן ראובן שהוא חיבור תיאולוגי-פילוסופי המעמת רב וכומר, הדנים בניחותא בפסוקים כריסטולוגיים. אייזנשטיין (1969: 12) טוען כי 'ספר הברית', אשר מהווה צלע אחד של עבודה זו, הוא ככל הנראה היצירה הפולמוסית הרצינית הראשונה מסוגה. בשל כך, חיבור זה זכה לתפוצה בכל העולם הנוצרי, והיווה מקור השראה לחיבורים נוספים.

ספרי ההדרכה לויכוחים, בנויים לפעמים כדוגמת ה-'*testimonia*', וכל פסוק כריסטולוגי מופיע בו בנפרד, יחד עם הסבר מדוע אין הוא רומז לישו. בנויים במתכונת זו החיבורים 'יוסף המקנאי' (ספרד), 'הניצחון הישף' (אשכנז) וכן 'ספר הינצחון' (הונגריה). לא ידוע מתי בדיוק נכתבו חיבורים אלו, אך ההשערה היא כי הם נכתבו במאות ה-י"א ו ה-י"ב.

<sup>37</sup> השערתי היא שכיוון שהנצרות נתפסה כעבודה זרה, לא ראו החכמים לנכון לשלב בכתיבהם שנועדו לשמש בבתי-מדרש, רמזים מפורשים לנצרות. סיבה נוספת לגישה זו היא הפחד מפני הצנזורה של האינקבויזיציה.

במיוחד בספר ישעיהו ובספר תהילים, ומעוררים מחלוקת בין היהודים לבין הנוצרים, בשל תרגומם או בשל פירושם, בגין העובדה שעל פי המסורת הנוצרית, פסוקים אלו מכילים רמזים (*testimonia*) לחייו, פועלו ומותו של ישו ומכילים את תמצית האמונה הנוצרית ומהווים חלק מתפילותיהם.

המחלוקת על הפרשנות ועל התרגום אותם הפסוקים נתגלעה סביב הנושאים הבאים<sup>38</sup>:

- יסודות נוצריים אשר על פי היהדות, לא עלו בקנה אחד עם האמונה באל יחיד, ללא-גוף<sup>39</sup> (כמו למשל האמונה ב-ישילוש הקדושי)<sup>40</sup>.
- סוגיית מיהו 'עם-ישראל האמיתי' (*Verus Israel*): הנוצרים סברו כי ה-'כנסייה' היא-היא 'כנסת-ישראל', וטענו כי זכות ה-'אבהות' על התני"ך הופקעה מידי היהודים, בשל פשעיהם נגד האל, ובשל הריגת ישו.
- מצוקת העם היהודי כעונש על הריגתו של ישו.
- המשיח וסוגיות אסכטולוגיות<sup>41</sup>: האם הגיע המשיח? מהם הרמזים לביאת המשיח או לכך שהגיע? מתי יגיע?

<sup>38</sup> נציין כי כל הספרות התיאולוגית הנוצרית וכן היהודית טבועה בנושאים אלו. אין כמעט דיון הלכתי יהודי מעמיק אשר אין בו רמזים לאותם הנושאים.

<sup>39</sup> ההשקפה הנוצרית היא גופית, על פי הפסוק "והיו לבשר אחד" – (בראשית ב כד). טבעו הגשמי-אלי של ישו הוא ממסתורי (*mysteria*) הנצרות, אשר נקבעו ב- יסימבולה של ניקאה', בה פורטו עיקרי הדת הנוצרית, בהם עיקר האמונה ב- *Incarnatio* (התלבשות האל בבשר): ישו הוא בנו יחידו של אלוהים, ואלוהים בעצמו. בכדי להושיע את האנושות, הוא נכנס באמצעות רוח-הקודש, לתוך מריה, וכך הפך לבשר ודם. המשיח והאל, אחד הם. האל 'מתגשם' ב- 'אווכריסטיאה' שהוא סקרמנט אשר נערך בטכס בו אוכלים את גופו של ישו ושותים את דמו. מקורה של מצווה זו ב-יסעודה האחרונה' בה חילק ישו לחם ויין, בין תלמידיו, ואמר להם כי הם אוכלים את בשרו ושותים את דמו. גופו של ישו נתפס על ידי הנוצרים, כבית המקדש החדש, המגולם על ידי הכנסייה, שלפיכך קיבלה מעמד של קדושה יתרה.

<sup>40</sup> האמונה ב-ישילוש (*Trinity*) הנה מעיקרי הנצרות הקתולית. על פי אמונה זו, מתגלמת האלוהות בדמות אחת המורכבת משלוש *personae* (מסכות): האב, הבן ורוח הקודש. היהודים היו "מוכנים" לקבל שתיים מתוך שלוש ה-*personae*, את 'האבי (=אלוהים) ואת 'רוח הקודש', על סמך הפסוק "בראשית ברא אלוהים", (בראשית א א), הרומז ל-'אב', וכן הפסוק "ורוח-אלוהים מרחפת על פני המים" (בראשית א ב), הרומז ל-'רוח הקודש'.

האמונה ב-'בן', לעומת זאת נתפסה בידי יהודים כאמונה תפלה, אשר לא מסתברת להם לא מכוח הטקסט ולא מכוח ההגיון.

<sup>41</sup> היהודים מאמינים בעולם הזה ובעולם הבא (המזוהה עם עידן בו יתגלה ה' בכל מלכותו) והשקפתם בהקשר זה היא אופקית. ההשקפה הנוצרית היא אנכית, והשמים

הקמחים שאבו את נימוקיהם לא רק מתוך עולמם ההלכתי, כי אם גם מהויכוחים שהתקיימו במאות ה-י"ב ו ה-י"ג, בין הקתולים לבין קתארים.<sup>42</sup> Talmage (1968: 323-348) מציין כי בעצם התהווה עימות משולש בין הקתולים, הקתארים והיהודים. בספרות הפולמוסית של הקמחים ניכר כי היהודים התריסו כנגד שני המחנות וניצלו את הויכוח בין שני המחנות כדי לצבור טענות נגד אלו ואלו.

בהקדמתו ל-'ספר הברית' מתמצת תלמג<sup>43</sup> (1974: 12) את מהות הויכוח הנטוש בין היהודים לבין הנוצרים, תוך ציטוט מ-'ספר הברית', המהווה חלק מגוף העבודה:

"הכנסיה טוענת: 'אתם אין לכם אמונה ולא מעשים, ולא שררה, ולא מלכות, כי הכל אבד מכם. אני (הכנסיה) ישראל האמיתי (*Verus Israel*)', לי ולבניי הבחירה, ייחוס האבות והברכה, שהועברו מן הסינוגוגה, בשון דחיית ישו'. ואילו היהודים טוענים לעומתם: 'לא כי אין אתם יכולים להיות ישראל לא בשם, לא בשפה, לא במעשים', לא בהזדהות שבלב עם העבר היסטורי ולא במציאות שבהווה".

מדברי הקמחים אכן עולה, כי ידיעתם המעמיקה של השפה העברית וההזדהות עם העבר ההיסטורי של עם ישראל ללא-ספק השפיעו בצורה מכרעת על הביקורת שהם מטיחים כלפי התרגום הנוצרי של התנ"ך. כמו כן, מדבריהם עולה כי בעוד שבתנ"ך המתורגם ללטינית קיים יסוד לאמונה הנוצרית, במקור, לא נראה כי יש שחר לאמונה זו.

---

עומדים מול הארץ: מלכות ה' היא מלכות שמים; והעולם הבא נתפס הן כהמשכו של העולם הזה והן כניתוק מהעולם הזה. בעולם הבא עתיד הגוף להתמלא ברוח אלוהים. בואו של המשיח הוא התגלמות השמים עלי אדמות. בדומה ליהודים מאמינים הנוצרים כי באחרית הימים, תגיע הגאולה. מה שייחודי לגאולה הנוצרית הוא שהיא מתרחשת בשני שלבים: השלב הראשון התרחש זה מכבר, עם בואו של ישו ואילו הגאולה הסופית תתרחש לאחר יום הדין.

<sup>42</sup> נא לשים לב, בעבודה זו אנחנו מפנים לעתים לתלמי ולעיתים ל-Talmage. אמנם מדובר באותו מחבר. אנחנו מפנים לתלמג' כאשר דנים בכתביו הכתובים בעברית; ול-Talmage, כאשר ברצוננו לדון במאמרו, הכתובים באנגלית.

<sup>43</sup> ראה הערה קודמת.

### 2.3.5 הגישה היהודית לפולמוס

אחד מהתכסיסים בהם נקטו היהודים כדי לסתור את טענות הנוצרים הייתה להביא את הראיות הכריסטולוגיות עד אבסורד, על פי הכלל של "כל מקום שפקרו המינין, תשובתן בצידין" (סנהדרין לח ב').<sup>44</sup> תכסיס נוסף היה 'מדיניות האדמה החרוכה', הגורסת כי חרף העובדה שפרשנים יהודים מסוימים פרשו את הפסוקים הכריסטולוגיים באופן משיחי או סברו שלא יס תכונות דמוי-אנושיות, השתדלו המתפלמסים לנקות את פירושיהם מכל יסוד כריסטולוגי, כדי להסיר כל ספק בקרב המאמינים שאין הפסוק רלבנטי בכלל לנצרות: (למשל 'בני-אלוהים' [בראשית ו ב] התפרש 'בני-הדיינים'). הפסוקים המשיחיים עבור היהודים, נבחנו באורח קפדני, ולפעמים נשלל פירוש משיחי של פסוק אם הוא שירת את הבנתו הכריסטולוגית. כמו כן, היהודים הבליטו פסוקים הדנים במפורש באחדותו של האל "יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו" (קהלת ד ח), "שמע ישראל, ה' אלוהינו, ה' אחד" (דברים ו א); והעמידו כתנאי וכביטוי להופעת המשיח את הפסוק "לא ישא גוי גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (מיכה ד ג). הווה אומר, עבור היהודים מצב של מלחמה מתמדת ושל מציאות חברתית-כלכלית קלוקלת (בהם חיו יהודים ונוצרים כאחד) אינם יכולים לשקף עידן משיחי.

מעניינות במיוחד מבחינת תורת התרגום הן המחלוקות סביב הבנת הכתוב, אשר מהווה חלק מתהליך התרגום. אם נסכם באופן פשטני את טענות הצדדים הרי שנאמר כי הנוצרים טענו שהיהודים טועים בהבנת הכתוב, משום הצמדותם ל-'אות' ('litera') בעוד שהם הנוצרים מפרשים את המקרא בדרך רוחנית, על פי ה-*figura*<sup>45</sup>, ורואים בכתוב ב-'ברית-הישנה' משל אשר נמשלו נמצא בעצם ב-'ברית החדשה' (תלמג' 11: 1974), אשר באה להשלים/לקיים ולאורה יש להבין את ה-'ברית-הישנה'.

<sup>44</sup> אמרה זו מיוחסת לרבי יוחנן, ונאמרה בהקשר לאחדות האל, אשר היווה נושא שנוי במחלוקת בין האפיקורסים (היוונים) לחכמים. משמעות אמרה זו היא כי גם אם אפיקורס מביא טענה מתוך המקרא הסותרת את האמונה היהודית, תמיד ניתן לסתור אותה.

<sup>45</sup> הריקיים משתמש במילים 'פילטרא', שיבוש של הביטוי 'ped de la litera' וכן במילה 'פיגורא' (*figura*).



היהודים טענו כנגד טענה זו, כי אין עקביות מצד הנוצרים, בפירוש הטקסט המקראי: כאשר ה-'אותי' עולה בקנה אחד עם עיקרי הדת הנוצרית הרי שהם ששים עליה כמוצא שלל-רב; וכאשר אין האות מסייעת להם, הרי שהם מתרחקים ממנה, ומפרשים את המקראות באורח אלגורי, תוך הדגשת רוחניותם ('*spiritualiter*') (תלמג': שם).

לכאורה, בטענות הנוצרים יש משום רמז לכך כי אולי לפחות מקצת הפערים הקיימים בין הנוצרים לבין היהודים נובעים מגישתם השונה אל טקסט המקור ודומים מבחינה זו, לפערים הקיימים בין שתי האסכולות הגדולות של התרגום: זו הדוגלת בהצמדות לטקסט המקור (כמו היהודים) וזו המדגישה את חשיבות טקסט היעד ומרגישה מחוייבת רק לרוח טקסט המקור (כמו הנוצרים). אולם, מקורפוס עבודתנו עולה, כי לסברת הקמחים אין הויכוח 'התרגומי' בין היהודים לבין הנוצרים מסתכם רק בהבדלי-גישה כלפי טקסט המקור, כי אם קיימים מרכיבים אחרים לויכוח התיאולוגי-תרגומי בין היהדות לבין מהנצרות.

## פרק 3

קורפוס העבודה

בחרנו להתמקד בחלק מיצירתם של שניים מבני משפחת קמחי (להלן הקמחים): הרב יוסף קמחי [להלן הריק"ם] (1105-1170), ובנו, רבי דוד קמחי [להלן הרד"ק] (1160-1235).

יצירתם הפולמוסית של הריק"ם ושל הרד"ק מתאפיינת בתמציתיותה, בענייניותה, בעברית 'הספרדית' הצחה והקולחת (המובנת אף בימינו), במיעוט היחסי בקנטרנות לשמה, בגישתה הסכולסטית והרציונליסטית הקרובה כל-כך לעולמנו, ובעובדה שיוצריה היו בקיאים גם בשפת-המקור (העברית) ובדקדוקה; ככל הנראה ידעו גם את שפת-היעד<sup>46</sup> (הלטינית), שהרי הם יודעים להצביע במדויק על מקור הטעויות בתרגום התנ"ך ללטינית (תלמג': 1974). יתרה מזאת, מכתביהם ניכר כי הקמחים היו ערים לסוגיות אשר עומדות היום לדיון בחקר התרגום ובבלשנות, ואף שילבו את שני התחומים הללו בכתביהם.

בעבודתנו, נתבסס על מהדורתו המדעית של תלמג' (1974) אשר קיבץ וערך בספר אחד שלוש יצירות פולמוסיות: מתוך נבחן שתיים<sup>47</sup>, אשר ידוע בודאות כמעט מלאה כי הן נכתבו על ידי הקמחים.

1. 'ספר הברית' התחבר על ידי הריק"ם, ככל נראה באמצע המאה ה-י"ב. ספר זה

---

<sup>46</sup> Talmage (1967: 326) טוען כי רבים ממפרשי התנ"ך היהודים, וביניהם הקמחים, הכירו את הוולגטה בלטינית. נימוקיו הם:

- ריבוי האינטרפרנציות הלשוניות (לעזים) אשר מקורן בלטינית (או בשפת המקום): למשל, הריק"ם משתמש במילה 'דוקא' (דוכס, בעמ' 36), 'לטרא' (litera), 'פיגורא' (figura) (בעמ' 37), 'בטישמ' (baptisme, בעמ' 39).
- הקמחים מראים בקיאות רבה באמונה הנוצרית, יודעים להצביע במדויק על בעיות תרגום, ועל מחוללם (אוריגנס והירונימוס).
- הם משתמשים במינוח נוצרי היכן שהיה טבעי יותר שישתמשו במינוח היהודי (למשל, בהקשר ל'אבות', אשר אותם מכנה הריק"ם, כדרך הנוצרים, 'נביאים').
- אם אין ודאות מלאה כי הריק"ם אכן ידע לטינית (הוא הרי נולד בספרד המוסלמית) הרי שבנו הרד"ק קרוב לודאי ידע לטינית, לפחות באורח פסיבי, שהרי הוא נולד וחי כל חייו בין נוצרים, נראה כי היה בקיא יותר מאביו ברזי הדת הנוצרית, וידוע כי הוא עמד בקשר הדוק עם אינטלקטואלים נוצרים ולימד אותם עברית, במסגרת ה-Studia.

<sup>47</sup> חיבור נוסף, אשר עליו לא נדון במסגרת עבודה זו, וכלול במהדורה זו, מכונה 'ויכוח המיוחס לרד"ק', שככל הנראה לא חובר כלל על ידי הקמחים. חיבור זה הודפס אף הוא ב-1470, יחד עם 'תשובות הרד"ק' בתוך קובץ 'מלחמת חובה'. חיבור זה מכיל שני ויכוחים בין יהודי לנוצר פראנציסקני.

שימש כמדריך ליהודים הנקלעים לויכוחים עם נוצרים. עד כה לא נתגלה כתב היד, וידועה רק גרסה אשר הופיעה לראשונה בקונסטנטינופול, בשנת 1470, בתוך קובץ "מלחמת חובה".

1. "תשובות הרד"ק לנוצרים" הוא קובץ של פירושי הרד"ק<sup>48</sup> למקצת המזמורים הכריסטולוגיים של ספר תהילים (מזמורים: ב, כב, מה, עב, פז, קי). חיבור זה נכתב בסוף המאה ה-י"ב או בתחילת המאה ה-י"ג ונדפס לראשונה בשנת 1664, כנספח ל"ספר הניצחון" לר' יום טוב ליפמן מילהויזן. Talmage (1967: 213) מביא עדויות לכך שבשל חריפותו, גרם חיבור זה לנוצרים עגמת-נפש רבה, ולפיכך, צונזר בידי הכנסייה. כמו כן, מציין Talmage (שם) כי חיבור זה סיפק תחמושת למנהיגי הרפורמציה נגד הכנסייה הקתולית.

יצירות הקמחים הן קטנות בהיקפן, ובנויות ממסות קצרות הדנות כל אחת בפסוק כריסטולוגי או בסוגייה פולמוסית. 'ספר הברית' בנוי במתכונת של דיאלוג בין 'מין' (נוצרי או מומר, בלשון ימינו) המביא דברים מתוך נקודת השקפה נוצרית לבין 'מאמין' המציג את עמדתו של המחבר ומביא את הדברים מתוך נקודת השקפה יהודית. ה-'מין' משחק תפקיד של סטטיסט, ובעצם מובעות רק עמדותיו של ה-'מאמין'. בין יתר טיעונו תוקף ה-'מאמין' גם את תרגומו של הירונימוס, ותולה בו את הסיבה ל-'סטייה' מהאמונה היהודית. אף כי לא תמיד מוזכר הירונימוס בשם, יכול הוא להיחשב כגיבור סמוי בקטעים מסויימים ביצירות פולמוסיות אלו, מפני שבפועל, כבר בתקופת הקמחים לוולגטה של הירונימוס היה מעמד של הגירסה המקובלת ביותר של הביבליה, וניתן לתפוס את הביקורת אשר מטיחים הקמחים על הוולגטה, כביקורת על מחברה הירונימוס.

ככל הנראה בהשפעת אינטלקטואלים נוצרים בני-תקופתם, ביצירותיהם, עושים הקמחים שימוש באמצעים רטוריים אשר נועדו בראש ובראשונה לשכנע, וכן להבנות את המידע אצל הקורא. מעניין לציין כי היום עורכים ביקורות תרגום המסתמכות על השיטות הרטוריות אשר היו נהוגות בימי-הביניים, בקרב היהודים ובקרב הנוצרים. למשל, Williams (2001: 337) מתווה את יישום התיאוריה של

הארגומנטציה, באומדן איכות התרגום. קיים דמיון בין שלד הארגומנטציה אשר מתווה Williams לבין האסטרטגיה הארגומנטטיבית של הקמחים. אם נשתמש במינוח של Williams, לתיאור השלד הארגומנטטיבי של הקמחים נאמר כי בדרך כלל, ראשית טוענים הקמחים טענה ("claim") שהיא גם המסקנה או הנקודה אליה הם שואפים להגיע. בהמשך, מביאים הקמחים את הבסיסים ("grounds") לטענה, שהם פיסות אינפורמציה המשותפות למוען ולנמען, אשר מקורן בסברה, בשכל הישר או בידע הפתוח לכל (במקרה דן: התני"ך). לאחר מכן, מנמקים הקמחים מדוע קיים קשר בין הטענה לבסיסה, ונימוקים אלו נקראים אצל Williams (שם) "warrants", ונסמכים על "backings" שהם עדויות מהכתובים. מבנה ארגומנטטיבי זה כתוב בשפה מתוחכמת ומגווננת, אשר נועדה לחזק או לסייג את הטעונים.

אם שלד-כתביהם של הקמחים הוא הרטוריקה, הרי שבשרם הוא התני"ך: מובן כי אין אפשרות להבין את דבריהם של הקמחים, בלא תני"ך. מילות התני"ך לא רק שהם היוו אתגר בפני המתרגם, אלא שמהתחכום שבנימוקי הקמחים למדים כי הם היוו אתגר גם בפני המתפלמסים והפרשנים היהודים. למרות שמרבית הפסוקים המובאים בעבודתנו מקורם בספר ישעיהו ובספר תהילים, בטיעוניהם, מסתייעים הקמחים בכל התני"ך, בבחינת 'כל התני"ך יעיד על משמעות הפסוק הבודד'. כמו כן, כיוון שיצירות הקמחים היו מופנות לקהל של בקיאים, ומסיבות סגנוניות, דבריהם עשירים בהרמזים מתוך התני"ך ומנוסחים בלשון 'קבה ונקיה' ומליצית ביותר אשר מקורה אף היא בתני"ך. לפיכך, חשבנו שהדרך הטובה לרדת לסוף דעתם של הקמחים, היא להיעזר, לא רק בהערותיו של עורך הקובץ (תלמגו) אלא גם בפירוש *דעת מקרא* לתני"ך (מוסד הרב קוק: תשמ"ד), אשר יתרונו בכך שהוא מתבסס על הפרשנות המסורתית הקלאסית (לרבות זאת של הרד"ק, ושל חכמים יהודים בני זמנם של הקמחים), אך מביא בחשבון את המחקר המדעי המודרני בתחום הפרשנות, הבלשנות, ההיסטוריה, הגיאוגרפיה וכו'...

<sup>48</sup> הרד"ק כתב פירוש לספר בראשית אך ידוע בעיקר בשל פירושו לתני"ך אשר זכו לתפוצה גדולה בקרב היהודים, ומלווים עד היום את הטקסט התני"כי.

ב-יִסְפַּר הַבְּרִית קיימת התמודדות בין 'מאמין' לבין דמות של 'סטטיסט' המצויות כ-יִמִּין, אשר בעצם רק נועדה להציג את הבעיה התיאולוגית, ולפיכך אינה מתחום העניין של חקר התרגום. דמות 'המאמין', נועדה לתת תשובות ל-יִמִּין, ותשובותיו מבטאות את השקפתם של הקמחים, אשר כאמור מפנים אצבע מאשימה כלפי הירונימוס, המתרגם הנוצרי של התנ"ך ומביעים טרזניה על תרגומו. אם כן, כפי שציינו בתיאור גוף העבודה, ניתן לראות, ביצירות הקמחים, מעין דיאלוג סמוי בין הקמחים לבין הירונימוס<sup>49</sup>, ולפיכך נביא, מיד בהמשך, כמה קוים לדמותם של בני-השיח, אשר יסייעו להבין את יצירותיהם.

### 3.1 הירונימוס

#### 3.1.1 חייו ופועלו של הירונימוס

הירונימוס הוא המתרגם והעורך של הביבליה ללטינית, אך הוא גם פרשן של הביבליה, הוגה-דעות ונחשב לאחד מאבות הכנסייה<sup>50</sup>. הוא נולד ככל הנראה בשנת 350 לסה"נ<sup>51</sup>, בדלמציה, באזור סלובניה של היום, למשפחה אמידה אשר אולי קבלה

<sup>49</sup> אמרנו מקודם שכיוון שהנצרות נתפסה בעיני היהודים כעבודה זרה, לא ראו הפרשנים לנכון לשלב בכתביהם שנועדו לשמש בבת-מדרש, רמזים מפורשים לנצרות; וגם ציינו את חששם מפני הצנזורה של האינקביזיציה. נראה כי לרד"ק הייתה סיבה נוספת לא להזכיר את שמו של הירונימוס, בדיון בפסוקים הכריטולוגיים בספר תהילים: דומה כי הוא ידע שהטענות צריכות להיות מופנות כלפי המתרגמים הלטיניים הקודמים להירונימוס, אשר ידוע כי לא תרגם את ספר תהילים אלא רק ערך תרגום לטיני קודם.

<sup>50</sup> כשם שביהדות קיימת שרשרת בהעברת התורה (אלוהים, משה, יהושע, הזקנים, הנביאים, אנשי כנסת הגדולה, התנאים, האמוראים, הגאונים, הראשונים והאחרונים), כן בנצרות קיימת שרשרת בהעברת המסר האמוני, אשר חוליותיה הם: ישו, תלמידי-ישו (האפוסטולים), אבות הכנסייה והאפיפיורים.

<sup>51</sup> מבחינה היסטורית, הירונימוס חי בימי האמוראים אשר ערכו את התלמוד. באגרותיו מזכיר הירונימוס את בר-חנינא שהיה מורהו. ניתן למצוא קווים מקבילים בין פרשנות הטקסט התנכ"י כפי שמשקפת מתרגומו (ומכתבי אבות הכנסייה), לבין פרשנות חז"ל. אורבך (תש"ט: 354) אומר ש-"חירות הביאור באה לידי ביטוי בשלושים ושתים המידות שלפיהן נדרש הפסוק"; אולם, ידוע (Kedar 1988:331-334) כי הירונימוס, לא דבק בכלל של חז"ל האומר כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (תלמוד בבלי שבת סג, יבמות כד), וכי אין סומכים על מדרש לקביעת הלכות (דה-פריס תש"ך: 530).

למרות שלכאורה, אפשר לטעון כי תרגום הירונימוס הופיע מאוחר יחסית (יותר מ-300 שנה אחרי לידתו של ישו), מבחינת התהליכים אשר עברו על הנצרות, הופיע תרגום זה באימפריה הרומית, בתחילת המעבר שבין התקופה האלילית לתקופה הנוצרית: נציין כי רק בשנת 312 התנצר קונסטנטינוס (ראשון הקיסרים הרומיים אשר קיבלו את הנצרות; אחריו אף עלו קיסרים אשר חזרו לאלילות ואף רדפו את הנוצרים ביתר-שאת). בשנת 392 (ממש בשיא מפעלו התרגומי של הירונימוס), בוטל הפולחן האלילי בידי תיאודוזיוס, אשר אף-על-פי-כן נותר על קנו עד שנת 529 (כמאה שנה לאחר מותו של הירונימוס) שאז נאסר הפולחן האלילי בידי יוסטיניאנוס, והחלו במקביל תהליך של השרשת הנצרות, אשר ניתן לומר כי הסתיים רק עם מסעות-הצלב, ותהליך של התפשטות טריטוריאלית אשר הסתיים עם גירוש המוסלמים מחצי-האי האיברי (ארצות הבלקן נותרו בידיים מוסלמיות עד למאה ה-י"ט).

את הנצרות אך לא קיימה בדקדקנות את מצוותיה. במשפחתו ראו חשיבות רבה בחינוך ובהשכלה, ובגיל צעיר נשלח לרומא כדי ללמוד לטינית מפיו של הבלשן דונטוס, אשר בעצם עיצב את גישתו אל השפה ואל הטקסט. אמונתו הנוצרית הביאה אותו ללמוד את השפה היוונית (השפה בה כתובה הברית-החדשה), וברבות הימים, למד הירונימוס גם את השפה העברית וכן את השפה הארמית<sup>52</sup>. (Kedar:1988).

בשנת 382, ביקש האפיפיור דמסוס מאת יועצו הירונימוס אשר שמו המלא הוא Sophronius Eusebius Hieronymus ומוכר כ־<sup>53</sup> St. Jerome, לעשות הגהה לתרגומים הלטיניים הרבים לברית החדשה, על פי המקור היווני, ולהפיק גרסה לטינית אחת של הברית החדשה<sup>54</sup>. כעבור מספר שנים, לאחר מותו של האפיפיור, כאשר ראה הירונימוס כי לא יזכה בתואר הנכסף של אפיפיור, גלה מרצון למזרח התיכון. ראשית פנה לאנטיוכיה ובסופו של דבר השתקע בבית לחם, בה שהה עד סוף ימיו, ובה למד עברית ופרשנות יהודית מפי מורים יהודיים ותירגם מחדש את התנ"ך ישירות מהמקור העברי ללטינית, על דעת עצמו ולמורת רוחם של ראשי הכנסייה. תרגומיו יצאו לאור בהדרגה, ובשנת 405, הופיע אחרון תרגומיו לתנ"ך. במהרה ובעצם תוך כדי תרגומו, התברר כי תרגומיו מעוררים מחלוקת קשה בכנסייה.

בנוסף לתרגום ספרי הביבליה, נציין כי הירונימוס כתב מבואות לתרגומיו, וכן חיבר פירושים למקרא ודברי-הגות, אשר מסייעים להבין את מניעיו. הירונימוס גם התכתב רבות עם ראשי כנסייה ועם מפרנסיו: מחילופי האיגרות, ניתן להתרשם מאישיותו, מהשקפותיו התיאולוגיות, מגישתו אל מלאכת התרגום, מהבעיות אשר

---

הווה אומר, קשים ביותר היו צעדיה הראשונים של הנצרות באירופה, ומבחינה היסטורית לכל הפחות עומד תרגום הירונימוס בראשית תהליך התנצרותה של אירופה (Durant:1950).

<sup>52</sup> בכדי לתרגם את ספר דניאל, אשר מקצתו כתוב בארמית.

<sup>53</sup> בניגוד לקדושים נוצרים אחרים, לא קיבל הירונימוס מעמד של קדוש מפני שהוא נרדף בשל אמונתו, אלא בשל תרומתו לדת הנוצרית (באמצעות פירושו ותרגומו).

<sup>54</sup> מטרת התרגום היו ליצור גרסה אחת ורהוטה של כתבי הקודש, אשר הצורך בה התעורר מפני שהגרסאות הקודמות היו משובשות וקשה היה לעמוד בפני טענות עובדי האלילים והיהודים, אשר טענו כי אין שחר לנצרות; ובפני טענות הנוצרים המיניים או הנוצרים דוברי היוונית, אשר גם בימי שיאה של האימפריה הרומית נותרה שפת התרבות ולא נתנה לשפה הלטינית כל אפשרות אחיזה במזרח (Lampe 1969:105).

בהן הוא נתקל בזמן התרגום, וכן מהבעייתיות אשר עוררו תרגומיו. במבוא לתרגומו ל-'ארבע הבשורות' מצטייר הירונימוס כמתרגם המודע לעובדה כי תרגומו מעורר מחלוקת בעולם הנוצרי, ולמרות זאת, הוא ממשיך לבטוח בעצמו, משיב מלחמה שערה ומזמין כל מי שיש לו ספק בלבו באשר לנאמנות תרגומו, לבדוק את הגרסה היוונית, ולהביא בפניו את הבעיות אשר בהם הוא נתקל (Worth 1992: 50).

### 3.1.2 ה-'וולגטה':

אמרנו מקודם כי הירונימוס היה המתרגם והעורך של הביבליה ללטינית; הוזה אומר הוא לא היה המתרגם הבלעדי, ומקצת הטענות המופנות כלפיו הן בעצם טענות על עריכתו. הוולגטה המוכרת היום היא למעשה קורפוס של טקסטים משה מקורות:

1. ספרי הבשורות מקורם בעריכה של ה-יוטוס לטינה<sup>55</sup>, על פי כתבי-יד ביוונית.
1. שאר ספרי הברית החדשה מקורם בעריכה חפזה של ה-יוטוס-לטינה.
1. הספרים "חכמת שלמה", "מקבים א, ב", "ברוך" – מקורם ב-יוטוס לטינה, והם לא תוצר של עריכה או תרגום.
1. ספר "תהלים" מקורו ב-יוטוס לטינה, ועבר עריכה על-פי המקור העברי.
1. הספרים "איוב" וכן "יהודית" תורגמו בתרגום חופשי מהעברית.
1. שאר ספרי התנ"ך תורגמו בידי הירונימוס, ישירות מהעברית.

<sup>55</sup> ה-'Vetus Latina' היא קורפוס של טקסטים הכתובים בלטינית, אשר מכיל תרגומים (שקדמו לוולגטה) וכן פירושים של אבות הכנסייה לביבליה. ספרות זו התחברה בפאתי האימפריה הרומית, בעיקר בצפון אפריקה. בין קטעיה הידועים יותר אפשר לציין את כתבי קיפריאנוס מהמאה השלישית, וכן כתבים מאת הירונימוס ואגוסטינוס, מהמאה הרביעית. מטבע הדברים בתרגומים של ה-'Vetus Latina' משתקפת הפרשנות הנוצרית. Kedar (1988) טוען שמסורת ה-יוטוס לטינה השתרשה מאוד והפכה לחלק אינטגרלי מהתיאולוגיה הנוצרית.

תרגומי ה-יוטוס לטינה מתאפיינים בריבוי גרסאות הטקסט המקראי אשר מעולם אינו מובא בשלמותו. מרבית התרגומים, אם לא כולם, הם מתווכים (בעיקר מהיוונית אך אולי גם מהארמית או מהסורסית) אשר התחברו במשך מאות בשנים (חלק קטן ייתכן שאף לפני ישר).

התרגום מתאפיין בריבוי שגיאות, בריבוי אינטרפרנציות לשוניות (ממקור יווני או עברי) בתחביר ובאוצר המילים, במחסרים התרבותיים והלקסיקליים, בשפתו הירודה אשר במקור נועדה לשרת את המוני העם (*sermo humilis*) והמשקפת את הלטינית המדוברת בשולי האימפריה הרומית.

מסיבות אלו וכן משום ההעתקות החוזרות ונשנות, הפכו את כתבי ה-Vetus Latina לבלתי מובנים לאנשי הכנסייה מהמאה הרביעית, אשר גם הבחינו כי אין הציטטות של התנ"ך בתוך הברית החדשה, תואמות במדויק את תרגום השבעים. אשר על כן, נדרשו אנשי הכנסייה לפנות ליהודים כדי להתיר ספקות, ופניות אלו עוררו גיחוך מצד היהודים, וטענות כי אין כל שחר לאמונה הנוצרית.

דומה כי בתרגומו לתנ"ך, יותר מאשר בשאר תרגומיו לכתבי הקודש, קיפל הירונימוס את ה- 'אני המאמין' שלו, גם בתחום התרגום וגם בתחום התיאולוגי, ולפיכך תרגום זה נחשב ליצירת המופת של הירונימוס. מאיגרותיו עולה כי הירונימוס הכיר לא רק חלק ניכר מתרגומי התנ"ך אשר נעשו לפניו, כי אם גם את הפרשנות היהודית, את הכללים של 'תיקוני-סופרים', של 'אל-תקרי' ו ה-'קרי-זכתיב', אך כדבריו, לא התחשב בהם תמיד: למעשה תרגום התנ"ך הוא בעצם תוצר של מחקר רב ושל תהליך ארוך של הבשלה אשר עבר על הירונימוס למין תחילת התעסקותו בביבליה ובלימוד השפה העברית או אף למין הרגע אשר החל ללמוד את השפה הלטינית ואת דקדוקה אצל דונטוס (Lampe:1969).

שאלה מעניינת היא באלו ספרים הסתייע הירונימוס בתרגומו, ועמדו בשולחן עבודתו:

- Kedar (1968) אומר כי ככל הנראה נוסח התנ"ך (העברי) אשר עמד מול עיניו (ה-Vorlage) של הירונימוס היה כמעט זהה לגרסה המסורתית של התנ"ך של ימינו.
- בנוסף לתנ"ך, עמדו לרשות הירונימוס גירסאות רבות של תרגומים ללטינית, מתוך הקורפוס הנקרא 'Vetus Latina', אשר הייתה לדברי Lampe (1969: 95), לא עוד ספר בשולחן העבודה של הירונימוס, כי אם ה-גירסא-דינקותא' של הירונימוס, ממנו התפלל והכיר קטעים שלמים על-פה, ושר יחד עם שאר הנזירים במנזר, אף אחרי תרגומו.
- בנוסף לגירסאות השונות של הביבליה בלטינית, עמדו לרשותו של הירונימוס ארבעה התרגומים היווניים של התנ"ך: 'תרגום השבעים'<sup>56</sup>, 'תרגום עקילס', 'תרגום סומכוס' ו-'תרגום תיאודוטיון'.

<sup>56</sup> 'תרגום השבעים' (תה"ש או בלטינית, ה-Septuaginta) הנו תרגום שהחל להתחבר במאה השלישית לפני הספירה. הצורך בתרגום מעין זה התעורר בשל קיום פזורה יהודית גדולה באגן הים התיכון אשר שפתה הייתה היוונית ואשר זיקתה ללשון הקודש הלכה ונחלשה. כמו כן על פי המסורת, תלמי השני מלך מצרים, אשר התעניין ביהדות, הזמין את התרגום מאת שבעים ושנים חכמים, שסיימו את מלאכת תרגום התורה בתוך שבעים ושתים יום. כיוון שלא נמצא כל הבדל בין המקור לשבעים התרגומים, על-פי האגדה, התרגום נעשה בהשראה אלוהית. פילון טוען שהטקסטים בעברית וביוונית קיבלו מעמד של "טקסטים-אחים (בקדושה)" ומתרגמיהם זכו למעמד של נביאים.

Horbury (1989) טוען כי עד לסוף המאה השנייה לספירה, 'תרגום השבעים' אשר פורש על פי עקרונות הדת הנוצרית, היווה כמעט כל קורפוס כתבי הקודש של הנוצרים, שבכלל חיו בכפיפה אחת עם היהודים ולא נבדלו מהם בצורה ברורה כל כך.



נציין כי בשל ההעתקות החוזרות של התרגומים ליוונית (וגם ללטינית) נוצרו פערים בין הגרסאות השונות אשר מפאת חומרתם הביא את אוריגנס לערוך את התרגומים ליוונית, ולחוות את דעתו על התרגומים השונים. יצירתו החשובה של אוריגנס הנקראת ה-'הקספלה'<sup>57</sup>, הראתה כי יש ממש בטענות היהודים בדבר חוסר הדיוק של תרגום השבעים. היא גם סללה את דרכו של הירונימוס בכך שסייעה בידו להחליט אלו מספרי הקאנון הנוצרי (הכתובים בלטינית) טעונים עריכה, ואלו טעונים תרגום (כמעט כל התנ"ך). היא סיפקה לו אופציות תרגום שונות, ובעיקר קבעה גם את נורמות העריכה והתרגום הנוצרי של הביבליה, אשר שימשו נר לרגליו של הירונימוס (Braverman 1978:72), ושל מתרגמי הביבליה אשר באו אחריו. (נציין כי הריקס מאזכר בכתביו את אוריגנס<sup>58</sup>).

### 3.1.3 אורות וצללים ב-'בברית הישנה' של הירונימוס

קיימות עדויות רבות לכך שהירונימוס התרשל בתרגום התנ"ך: לא רק היהודים והפרוטסטנטים<sup>59</sup> סבורים כך, כי אם גם בחוגי הכנסייה הקתולית, (לפחות למין תחילת המאה ה-20) נמתחה בקורת על תרגום זה (McKenzie 1986:53). בעקבות ממצאים המצביעים על כך כי הירונימוס התרחק מאוד מהמקור, הן מבחינת הטקסט והן מבחינת מדע המקרא<sup>60</sup>, ב-1943, באנציקליקה של האפיפיור 'Divino

<sup>57</sup> בין השנים 212 ל-243, ערך אוריגנס את ההקספלה (תנ"ך הערוך בשש עמודות: 1. התנ"ך בעברית, בכתב עברי, 2. התנ"ך בעברית, בכתב יווני (טרנסליטרציה), 3. הגרסה היוונית של עקילס הגר, אשר על פי מסורות מסויימות מזוהה עם אונקלוס, מתרגם התורה לארמית 4. הגרסה היוונית של סימכוס, 5. תרגום השבעים שעבר עריכה, אשר פסוקיו סודרו על פי הסדר של התנ"ך ותוקנו בהם הטעויות. עריכה זו כללה הוספות אשר סומנו בסימון מיוחד; ההשמטות מולאו על פי תרגום תיאודוטיון, תוך סימון. 6. תרגום תיאודוטיון, אשר על פי מסורות מסויימות זהו יונתן בן עוזיאל, אשר תירגם את ספרי הנביאים לארמית ואילו על פי מסורת אחרת, היה יהודי שהתנצר.

<sup>58</sup> הריקס כותב: "כי בספר אוריגן, והוא האב והוא הרב והוא הקדמון, וממנו נעק (=תורגם) הספר שלכם" (תלמי 1974: 44).

<sup>59</sup> משחר קיומם הרבו הפרוטסטנטים, יותר מאשר היהודים, לבקר בצורה קשה ביותר את הוולגטה, הכתירו תחתה תרגומים אחרים ובעצם הפכו את מלאכת תרגום התנ"ך לכל שפות-תבל למטרה נשגבת. מעניין לציין כי בכל הנוגע לפסוקים הכריסטולוגיים לא קיים הבדל גדול בין התרגומים מטעם הכנסייה הקתולית לבין התרגומים מטעם הכנסיות הפרוטסטנטיות.

<sup>60</sup> ביקורת ההיסטוריה אשר Troeltsch הוא אביה גורסת כי אין לקבל את האמונה כמקור מידע, ויש למצוא ראיות באופן אוטונומי מהטקסט המקראי; על-סמך הדמיון הקיים בין ההוויות האנושיות בכל הזמנים (Collins: 1986).

'Afflante Spiritu' (רוח התגלות האל) קרא האפיפיור פיאוס ה-12<sup>61</sup>, למלומדים הקתוליים להתרחק, באופן מבוקר, מהגישה הרואה בטקסט המקראי המתורגם – קאנון, וללמוד את השיטות המודרניות לביקורת הטקסט ולביקורת ההיסטוריה, ולהשתמש בהן בתרגום המקרא, כדי להוציא לאור "רק את האמת אשר האל רצה לגלות לנו" (Rossano:1990).

Kedar (1988:299-338) מצטט מתוך איגרתו של הירונימוס לפמכיוס קטעים בהם מסביר הירונימוס את הבעיות אשר הקשו עליו את התרגום. קטעים אלו מצביעים על כך כי המתרגם עצמו לא היה מרוצה לחלוטין מתרגומו. בפירושים אשר כתב שנים רבות אחרי סיום מלאכת התרגום, מודה הירונימוס בכך שהוא הרבה לשגות במהלך תרגומו.

McKenzie (1986:53) סבור כי הסיבות למקצת טעויות התרגום המופיעות בוולגטה טמונות בכך שהירונימוס השתמש בספרי תנ"ך יהודיים אשר הוגנו לו או הושאלו לו ממקורות שונים, לפרקי זמן קצרים, והעמידו אותו בפני הכורח לעבוד בלחץ של זמן. כמו כן, בשל מחלת השיגרון ממנה סבל, נאלץ הירונימוס להכתיב למזכירו את תרגומו. לבסוף, הוולגטה הועתקה שוב ושוב, וקיימות מאות גרסות ממנה, אשר בחלקן 'נגועות' בקטעים מתוך ה-יוטוס לטינה: בימי הביניים נושא זה העסיק מאוד את התיאולוגים הנוצרים; וקמו יוזמות רבות לשחזור טקסט הוולגטה המקורי ("Correctoria", לרבות בפריס, אשר הוולגטה "שלה" קיבלה מעמד של בכורה (Lampe 1969:105). אם כן, רבות היו הסיבות לטעויות הלא-תלויות במתרגם.

קיימות בתירגום הירונימוס גם סיבות לטעות אשר היו תלויות במתרגם: Kedar (1968:112) מציין למשל כי הירונימוס בלבד בין האותיות שין השמאלית ושין הימנית, בין האלף לבין העין ובין הרש והדלת. עוד אומר Kedar (שם), כי ככל הנראה, בראשית דרכו התרגומית לא ידע הירונימוס עברית די הצורך; וניכר מתרגומו כי הוא למד עברית תוך כדי עבודתו, ולא בטרם הוא ניגש לעבודתו, והראייה לכך היא

<sup>61</sup> יוזם כל מהלך התרגום המחודש של הוולגטה הוא בעצם פיוס העשירי אשר הטיל את בצוע המלאכה על המסדר הבנדיקטיני, כבר בתחילת המאה ה-20. יש לציין כי רק בשנת 1990, יצאה המהדורה החדשה, ה-Neo-Vulgata במלואה.

שתרגומיו האחרונים נאמנים יותר למקור, מתרגומיו הראשונים. הדעה הרווחת [Kedar (1988), Lampe (1969)] היא כי הירונימוס תרגם את התנ"ך בסדר זה: תהילים, נביאים, שמואל-מלכים, איוב, עזרה, נחמיה, דברי הימים, משלי, קהלת, שיר השירים, תורה, יהושוע, שופטים, רות ואסתר. הם (שם) טוענים שבתרגומיו האחרונים, ניכרת שליטה טובה יותר בשפה העברית, מאשר בתרגומיו הראשונים.

קמין (תשנ"ב: 1-11), רק מאששת את טענת הקמחים בדבר המניעים האידיאולוגיים של הירונימוס. דומה כי לפחות בכל הנוגע לתרגום הפסוקים הכריסטולוגיים, הירונימוס ידע עברית די הצורך והיה מודע למה שהוא עושה, וכי תרגומי הברית הישנה מכילים את הרעיונות אשר רצה להנחיל הירונימוס; ושהפער בהבנת הפסוקים הכריסטולוגיים הקיים בין היהודים לבין הנוצרים לא נבע מאי-ידיעת השפה העברית מצד המתרגם.

בין אם טעויות הירונימוס היו מכוונות, ובין אם-לאו, מעבר להיותו 'מתרגם התנ"ך' אפשר להתבונן בהירונימוס גם כעל מתרגם-אמן: לאיגרותיו יש ערך של 'יומן של מתרגם' ונושאות רעיונות אשר עומדים עד היום בבסיסה של תורת התרגום (בהם נדון במהלך העבודה, לאו-דווקא מנקודת ראותו). בכתבים אלו ניתן להתרשם כי:

1. הירונימוס היה מודע לחולשותיו: הוא דן בשגיאותיו, מסתייג מתרגומיו ופתוח לביקורת.

1. הוא העניק חשיבות לשימור חנה של שפת היעד וייחודה<sup>62</sup>, ולמד לשם כך לטינית כל חייו ודן בכתביו, באהבה רבה, בהיבטים הפילולוגיים של השפה הלטינית.

1. הוא הביע רעיונות תרגומיים חדשניים לתקופתו: למשל באיגרתו לפאמאכיאוס (Worth 1992:27-40) הוא אומר כי הוא מודע לכך כי לפעמים טמונים במקרא סודות אף בסדר המילים אך הוא "מעדיף לתרגם לא מילים כי אם משפטים, לא לתרגם מילה במילה, כי אם משמעות במשמעות, שכן אם שומרים על המילים מאבדים את

המשמעות<sup>63</sup>; "אם כן דומה כי הוא ראה במשפט ולא במילה את יחידת התרגום.

1. כשם שהירונימוס הקדיש תשומת-לב יתרה לשפת-היעד, כן הוא נתן את דעתו על שפת-המקור, וראה בשפה העברית את אם כל השפות, את שפת הבריאה ואת השפה העשירה ביותר. הוא ראה בידיעת השפה העברית, המפתח לתרגום נאמן (קרי נוצרי) של ספרי הקודש. לשם כך, הוא למד עברית כל ימיו; התייחס לפרשנות המסורתית היהודית ולמדרשים בתרגומיו והחשיב את האמת העברית *Hebraica* 'Veritas' - כל זאת למורת רוחו של הממסד הכנסייתי אשר הסתפק בתה"ש לפסיקת הלכותיו, וב-*Vetus Latina* - לתפילות.

1. הוא ידע להתגבר על רגשותיו ולמרות שנאתו כלפי היהודים, לא נמנע מלהתייעץ אתם כל אימת שנתקל במכשול בהבנה. למרות כעסיו על מנגנון הכנסייה, המשיך כל העת להידבר עם ראשיה, ולהסביר את עצמו ואת רעיונותיו. Kelly (1975) טוען כי הירונימוס למד כל חייו, ואף פעם לא קפא על שמריו. הוא התמודד עם האתגרים הקשים אשר הציבו בפניו השפה העברית, הממסד הכנסייתי השמרן, החולי, הבדידות והזרות.

#### 3.1.4 מטרתיו הדתיות של הירונימוס

בעיני קמין (תשנ"ב: 11-1), מצטייר הירונימוס כמהפכן של ממש, אשר לא רק שקרא תגר על התרגום הלטיני הישן, כי אם גם על תרגום השבעים, אשר נחשב עד אז לטקסט נבואי מקודש, והכתיר תחתיו את תרגומו. תרגומו של הירונימוס לא רק שינה את הנצרות, אלא אף ניתן להגדירו כגורם אשר שינה את פני האנושות ועיצב את דמותה.

באיגרותיו לפמכוס טוען הירונימוס כי עליו לתרגם מחדש את התנ"ך, ואין הוא יכול להסתפק בעריכת התרגום הלטיני הישן של התנ"ך, בשל איכותו הירודה של תרגום זה. הוא תולה את האשם בכך במעתיקים, ובמתרגמים ליוונית וללטינית.

בהקדמתו לספר בראשית, טוען הירונימוס, כי אין השבעים צריכים להיחשב

<sup>63</sup> "Non verbum et verbo, sed sensum de sensu, non verba sed sententias. Verbum sequimur, sensus ordinem perdimus."

לנביאים, ואין שחר לאגדות אשר נרקמו סביבם, והראייה לכך היא שיוסף בן מתתיהו אינו מאזכר אותם. השבעים, לדידו, אינם עולים על סימכוס, תיאודוטיון ועקילס, מבחינת דיוקם; וזכאים ליחס אשר זוכים מתרגמים בלבד, שמפאת יהדותם חשודים בהונאת הנוצרים, ומבקשים להסתיר מפניהם את הסודות הכריסטולוגיים של התנ"ך. לדעתו של הירונימוס, יתרונו על פניהם הוא שהוא 'חכם לאחר מעשה': כיוון שהוא יודע את מה שאירע לישו, ויכול להסתמך על ידע היסטורי בדוק, ראייתו רחבה יותר. לא רק שתרגום השבעים נחשב בעיניו לתרגום 'מגמתי' (אנטי-נוצרי)<sup>64</sup>, מפני שהוא נעשה בידי יהודים, אלא שקהל היעד של התרגום אף הוא גורם להטלת ספק בנאמנותו, מאחר שהתרגום נעשה לפי הזמנת מלך פגאני בעל נטיות פילוסופיות ומונותאיסטיות, אשר לא היה רואה בעין יפה את המיסתורין הקיימים בנצרות. הירונימוס אומר שבכוונתו לתקן את העיוותים הללו, מתוך עניין ליצור תרגום נוצרי של התנ"ך.

הירונימוס ניהל תכתובת ענפה עם אגוסטינוס ממנה עולה כי במסד הכנסייתי, לא רוו נחת ממפעלו. איגרות אלו נושאות אופי 'פוליטי' שכן הן משקפות מאבקי-אינטרסים; ומצביעות על האחראיות הכבדה אשר נטל על עצמו הירונימוס, כמתרגם. אגוסטינוס תוהה באיגרותיו, על מה שכבר יכול להתגלות בתרגום מחודש של התנ"ך, אשר אינו ידוע זה מכבר. בתשובה לאגוסטינוס, מבקר הירונימוס לא רק את התרגומים של הביבליה ללטינית, כי אם גם את תרגום השבעים שלשיתו אינו נאמן למקור. בהיעדר תרגום נאמן למקור, אומר הירונימוס, רואה הוא חובה לעצמו לתרגם את התנ"ך, ישירות מהמקור. יוזמתו נתקלת בהתנגדות; ואגוסטינוס מביע טרוניה על כך שהוא מעז לערער על תקפותו של תרגום השבעים ומתיימר לתקן את שכתבו השבעים-הנביאים, אשר תרגמו את התנ"ך ב'השראה אלוהית'. כבר בראשית הופעתם, טוען אגוסטינוס כי תרגומים אלו גורמים לפילוג ולמריבות בין כנסיות לטיניות ובין כנסיות יווניות; ומאיימים לפיכך על שלמות הכנסייה. מדבריו עולה שלשם ביצוע הפולחן הנוצרי כהלכתו, מתעורר הצורך בפניות תכופות יותר מאשר בעבר, ליהודים, בכדי להכריע בשאלה מי מבין התרגומים נאמן יותר למקור, תרגום

<sup>64</sup> ראוי לציין כי החלקים העתיקים אשר בתרגום השבעים (התרגום לספר בראשית) נכתבו לפחות כ- 300 שנה לפני ישו, וכ- 700 שנה לפני שנכתבה הוולגטה.

השבעים או תרגום הירונימוס<sup>65</sup>. באיגרותיו מביע אגוסטינוס חשש מפני יהוד כתבי הקודש, בעקבות תרגומו הישיר מהעברית, ודאגה מפני תגובת היהודים אשר הירונימוס הוא היחידי שיוכל להגיב להתקפותיהם וללעגיהם על הדת הנוצרית, שהרי אין נוצרי אחר היודע עברית כמו הירונימוס.

הירונימוס מצליח לשכנע את אגוסטינוס, בנחיצות התרגום בנימוק שהמקור העברי עשיר יותר באלמנטים כריסטולוגיים מאשר תרגום השבעים. הוא טוען בפניו כי בתרגומו הוא מנהיר קטעים מעורפלים בתרגום השבעים, וחושף סודות כריסטולוגיים אשר עוותו על ידי היהודים או שבכלל לא נמסרו לידי הנוצרים; שהרי לטענתו, התנ"ך אשר נמסר ליהודים למשמרת, סולף על ידם בכדי להטעות את הנוצרים. כראייה לכנות כוונותיו, הוא מזמין את אלו אשר באים אל אגוסטינוס בטענות, להשוות בין תרגומו ללטינית של התנ"ך לבין תרגומו ללטינית של תה"ש (לסברת החוקרים יצירה זו לא נכתבה מעולם). בפועל נראה כי הירונימוס ידע להתחשב בגישות המאמינים אשר פנו לאבות הכנסייה שחששו מערעור יסודות דוגמתיים שהשתרשו משכבר: הראייה לכך היא שהוא הותיר על קנם טקסטים מסוימים אשר התקדשו על ידי המסורת (למשל את ספר תהלים).

### 3.1.5 השפעות תרגום הירונימוס

ציינו את חששו של אגוסטינוס מפני תגובת המאמינים דוברי-היוונית: חשש זה לא התבדה; ותרגום הירונימוס הביא, בסופו של דבר, לפילוג הנצרות, לנצרות היוונית (אשר במזרח ובדרום-אירופה המשיכה להישען על תה"ש) ולנצרות הלטינית, אשר במערב-אירופה נשענה על הוולגטה, ועל הלטינית, שהודות לכך שמרה על עדנה, מאות שנים אחרי פירוק האימפריה הרומית.

השפה הלטינית המשיכה לעמוד במוקד הסיכסוך, כאשר החלו לנשוב רוחות הרפורמציה: כביטוי של מרד כלפי סמכותו של האפיפיור, תירגם לותר את הביבליה לגרמנית (במאה ה-ט"ו) והיה חלוץ המתרגמים הנוצריים בעת החדשה.

<sup>65</sup> ניתן אולי לראות מכאן, כי כבר בראשית דרכו, דחק תרגום הירונימוס, את הוטוס לטינה, והיווה אסמכתה.

לתרגום הירונימוס נודעה השפעה מרחיקת לכת בכל תחומי החיים של כל בני יבשת אירופה (כולל היהודים) ושל מי שבא במגע אתם. במאה השישית זכה התרגום לשם 'Vulgata' שמשמעותו 'מהדורה מקובלת או נפוצה', אולם רק בשנת 1545, בקונציליום בטרנטה, קיבלה הוולגטה מעמד של 'Textus Auctoritate Plenus' - כתגובה להופעת תרגומו לגרמנית של לותר אשר רעיונותיו החלו לכרסם בכוחה של הכנסייה הקתולית. משמעותו של דבר היא שהוולגטה הפכה לטקסט אשר על פיו ניתן לפסוק הלכות, ולמעשה לטקסט אשר על-פיו יישק דבר. למרות שהוולגטה זכתה להכרה מאוחרת, ישנן עדויות לכך שכבר במאה ה-י"ב לא היו לוולגטה מתחרים. Kaufmann (2003) אומרת, שה-'וולגטה' הפכה למעין מקור, והעובדה שספר זה הוא 'רק' תרגום, נשכחה מתודעת רבים מהמאמינים הנוצרים, עד לימינו ממש.

Kedar (1988: 299-338) טוען כי תרגום הירונימוס ליווה את ה'כנסייה הקתולית המנצחת' וסייע בעיצוב החברה המערבית ואת תרבותה וכן בגיבוש התודעה האירופית. כיוון שכל האינטלקטואלים הנוצרים יכלו להסתמך על ספר יחיד, הכתוב בשפה רהוטה ונאמן למקור, אשר סביבו נוצר במשך מאות בשנים גוף נרחב של פרשנות – התאפשר דיאלוג אינטלקטואלי-תיאולוגי. שיח זה איפשר כתיבת ספרות תיאולוגית ענפה, אשר היוותה, כעבור כמה מאות שנים, קורפוס למחקר שנתן תנופה לפתיחת אוניברסיטאות ולהתפתחות ההשכלה הכללית.

לתרגום התנ"ך ללטינית של הירונימוס נודעת השפעה גדולה על שפות אירופה: הוולגטה העשירה את השפות האירופאיות במילים, במטבעות לשון ובמושגים עבריים, שכן היא הועתקה ותורגמה לשפות רבות (בעיקר מהמאה ה-ט"ו, עם המצאת הדפוס). Kedar (1988: 334) מתמצת ואומר שהרוח העברית נוצקה בתוך תבניות לטיניות והטביעה את חותמה על כל ענייני האנושות.

תרגום הוולגטה השפיע גם על היהדות ועל היהודים: במקביל לדיאלוג אשר התפתח בקרב אנשי הרוח הנוצרים ואולי בהשראתו, התפתח גם ביהדות דיאלוג אשר לבש לעתים קרובות פנים של מחלוקת חריפה בין המחנה הרציונליסטי, שהרמב"ם

וממשיכיו עמדו בראשו, לבין המחנה השמרני. אם כן, היהדות שינתה את פניה בעקבות ההד שיצר תרגום זה, ולבשה, כתגובה לטענות הנוצרים אשר התבססו עליו, מראה רציונלי יותר, אשר ניכר אפילו בכתביהם של הקמחים עצמם.

באשר ליחסים שבין היהודים לבין הנוצרים, נראה כי תרגום הירונימוס חידד את השאלות שהפנו הצדדים זה לזה. מהעבר האחד, חקירת האמת הניבה ספרות פרשנות-מקרא עניפה; ומהעבר השני, הביא העיסוק בכתבי הקודש הביא להסלמה ביחס הנוצרים אל העם היהודי.

### 3.2 הקמחים

זכור בני משפחת קמחי שהם מחברי הטקסטים הפולמוסיים המהוויים בסיס לעבודה זו, התמסרו למלאכת התרגום ופרשנות המקרא; וכן חקרו את הדקדוק העברי ואת הלשון העברית, ולכן היו מסוגלים לערוך ביקורת 'מקצועית' על תרגומו של הירונימוס לתנ"ך בלטינית.

רדיפות המוסלמים הקנאים, הן הסיבה לכך שב-1148, עברה משפחת קמחי (כמו גם משפחת תיבון) מספרד המוסלמית לפרובנס הנוצרית, והשתקעה בנרבון (Narbonne) הנמצאת בחבל לנגדוק, בחלק הצפון-מזרחי של הרי הפירנאיים, לחופי הים התיכון, בצד הצרפתי אשר בגבול שבין צרפת לבין ספרד של ימינו. מסיבות גאו-פוליטיות (שוורצפוקס: 2001) נהנו חכמי פרובנס מהשפעת המפרשים האשכנזים הקפדניים שדבקו ב-'אות' ולעיתים גם בקוצו של יו"ד, מבלי לאבד מהשפעת הרציונליזם שתפס אחיזה חזקה בין חכמי ספרד, אשר היו חשופים להשפעת האינטלקטואלים המוסלמים: ידיעת השפה הערבית, אשר באותם הימים הייתה שפת-התרבות, פתחה בפני הקמחים, כמו בפני חכמי ספרד רבים, אשנב לעולם הידע של ימי הביניים והעמיקה את הידע שלהם בשפה העברית, הקרובה לשפה הערבית. דבקותם באות, ידיעתם העמוקה של המקורות ושל השפה העברית, יכולתם לנמק את טענותיהם באופן מדעי - כל אלו הם מהדברים הבולטים ביצירת הקמחים, ורלבנטיים לתורת התרגום.



כפי שציינו כבר ברקע לעבודה, בנרבון ובכל דרום צרפת, התפתחה מסורת של ויכוח תיאולוגי, שבו נוצרים וקתרים וכן יהודים היו השחקנים הראשיים. לפני ייסוד האינקביזיציה ויכוחים מעין אלו היו לגיטימיים, מה גם שהאצולה הפרובנסלית גילתה אהדה לרעיונות הקתאריים. Talmage (1967: 323) טוען שבעצם התהווה עימות משולש בין הקתולים, הקתארים והיהודים, אשר התרחש לעיניהם של הקמחים או שבו היו הם שותפים.

### 3.2.1 רבי יוסף קמחי (ריק"ם) (1105-1170)

הרב יוסף קמחי (הריק"ם) נולד בספרד המוסלמית וגלה, בגלל פרעות ה-ימוואחידון (מוסלמים קנאים), לעיר נרבון, אשר בה הוא חי עד סוף ימיו. הריק"ם היה מראשוני המתרגמים של אסכולת ספרות המחקר מערבית לעברית, עבור הקהל הפרובנסלי אשר לא הכיר את השפה הערבית: הוא תרגם את 'חובת הלבבות' לרבנו בחיי אבן פקודא. Villanueva (1994) טוען שהריק"ם היה מחלוצי אסכולת טולדו, אשר עליה הרחבנו את הדיבור ברקע לעבודה. מלבד פירושו, חיבר הריק"ם ספרי דקדוק (ספר הגלוי, 'ספר הזיכרון'), וכן את 'ספר הברית', שהוא אחד מבין שני הטקסטים של עבודתנו.

בנו משה, שמדבריו לא נביא בעבודה זו, המשיך בדרכו של הריק"ם וכתב את 'מהלך שבילי הדעת' וכן את 'ספר תחבושת' אשר עניינם אף הם בבלשנות ובפרשנות המקרא. משה הוא שחינך את אחיו הרד"ק כאשר התייתם בגיל צעיר מאביו.

### 3.2.2 רבי דוד קמחי (רד"ק) (1160-1235)

הרד"ק נולד בנרבון ונחשב לבלשן דגול ולאחד מעמודי-התווך של פרשנות המקרא בימי הביניים, עד כי אמרו עליו ש"אם אין קמח אין תורה". פרשנותו מצטיינת בבהירותה ובגישתה הרציונלית.

זולת פירושו אשר מהווים חלק מהקורפוס, כתב הרד"ק ספרים על דקדוק הלשון העברית; אשר הקנו לו מעמד בעיני הנוצרים, שכינוהו - Maestre Petit, כנראה בשל השכלתו הרחבה (Maestre) וקומתו הנמוכה (Petit). כפי שאמרנו, הרד"ק לימד את

הנוצרים תנ"ך ועברית, כנראה ב- *Studia*, בהן במסגרת הלימודים ההומניסטים למדו האינטלקטואלים הנוצרים גם את השפה העברית, בצד לימודי היוונית, הלטינית ולפעמים הערבית. מבחינה זו, יכול הרד"ק להיחשב לאחד ממבשרי הרנסנס וההומניזם. Talmage (1967: 336) טוען שכיוון שיצירתו הפולמוסית של הרד"ק תוקפת בחריפות את הכנסיה הקתולית, כנראה שהיא השפיעה על הרפורמציה.

הרד"ק היה רציונליסט בכל רמ"ח איבריו, ומסיבה זו הגיע לספרד כדי לסייע לתלמידי הרמב"ם במחלוקת אשר עוררו כתביו הרציונאליים, שהרי כשם שהנוצרים נלחמו בקטארים, באותו הזמן התנהלה מלחמה קשה בין החוגים הרציונליסטים ביהדות לבין החוגים המיסטיים (בן-ששון 1962: 221). גישה רציונלית זו, אשר אתה ניתן אולי להזדהות אף היום, ואשר באה מפי אדם הנאמן מאוד לאידיאלים שלו, מעניקה ליצירתו רעננות רבה.

כנראה בעקבות מגעיהם עם אינטלקטואלים נוצרים, נחשפו הקמחים לגישה הסכולסטית. בדומה לגישתם לניתוח הטקסט של הסכולסטיקנים כך גם אצל הקמחים, מתבססת אסטרטגיית-הויכוח ואסטרטגיית ניתוח הטקסטים, על ההגיון ועל הסתמכות על כתבי הקודש '*ratio et auctoritas*' (Blumenkranz 1960:217). ביצירותיהם ניכר השימוש ב '*Trivium*', קרי שלוש הדרכים לניתוח טקסט, הנקראות 'אומנויות השפה' והן: הלוגיקה, הגרמטיקה [מושג הכולל את הדקדוק, את הבלשנות ואת מקצועות הכתיבה (האורתוגרפיה והקליגרפיה)] וכן הרטוריקה [אשר נועדה לתת מענה ל-ישבע השאלות: מי? (*quid*), מה? (*que*), מתי? (*quando*), היכן? (*ubi*), כיצד? (*quomodo*), מדוע? (*cur*), באמצעות מה? (*quibus auxiliis*) (Glorieux:1971)]. בעבודה זו נראה, כי גם היום, כאלף שנים לאחר שהחלו להתפתח מושגים אלו, הבלשנים של היום והתיאורטיקנים של התרגום מתווים את השימוש באותם הכלים כדי לנתח טקסטים ובכדי לבחון איכות תרגום. ניתן לפיכך לראות בריק"ם וברד"ק מעין חלוצים של ניתוח הטקסט לשם תרגום, ושל ביקורת התרגום.

## פרק 4

**ניצנים של ביקורת תרגום בטקסטים של גוף העבודה**

בטרם נכנס לעובי הקורה, עלינו לזכור כי הטקסט המקראי הקדמון (Urtext), לא מכיל לא פיסוק ולא ניקוד<sup>66</sup>, וכך נציג אותו כאן בכל תחילת דיון על פסוק כריסטולוגי ספציפי, שכן אנו סבורים כי עובדה זו השפיעה על הבדלי פרשנות הטקסט המקראי, הקיימים בין היהודים לבין הנוצרים, אשר באה לידי ביטוי בתרגום. אנו נקרא לפסוקים הכריסטולוגיים הגולמיים הללו (אשר אינם מנוקדים ואינם מפוסקים) - פסוקי-אב. למען הבהירות אנו נציג בעבודתנו את הפסוקים הללו הן במצב הגולמי, והן בדרך שמנקדים ומפסקים אותם יהודים ונוצרים, ולצורך כך ננקד וכן נכתוב מקצת מילותיהן בכתוב מלא, ובמידת הצורך נתעתק אותן בלועזית.

ראשית נביא את ביקורת התרגום של הריק"ם לשני פסוקים מתוך ישעיהו, לאחר מכן את ביקורתנו של הרד"ק לתרגום מספר מזמורי תהלים. לבסוף, נביא מדברי שניהם על תרגום אותו מזמור, ונמצא את המכנים המשותפים בביקורות התרגום של שניהם, וכן את ההדגשים של שניהם.

**4.1 בקורת תרגום ב-'ספר הברית' ל-ריק"ם**

כפי שאמרנו, אנו נעסוק בבקורת התרגום של הריק"ם, לשני פסוקים כריסטולוגיים, בספר ישעיהו, אשר קרובים מבחינת נושאם:

1. "לכן יתן ה' הוא לכם אות הנה האלמה הרה ויולדת בן וקראת שמו עמנואל"  
[ישעיהו ז יד].

1. "כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שםנו ויקרא שמו פלא יועץ אל  
גיבור אבי עז שר שלום". [ישעיהו ט ה]:

<sup>66</sup> הטקסט המקראי דומה בעצם לטקסט לועזי ללא הברות וללא ניקוד. Mulder (1988: 104) אומר כי נוסח התנ"ך המקובל כיום הוא הנוסח אשר קבעו 'חכמי המסורה' במאה התשיעית (כ- 500 שנה אחרי תרגום התנ"ך על ידי הירונימוס). חכמים אלו קבעו את טעמי המקרא, המסמנים הן את ההטעמה והן את הפיסוק. במאה העשירית, קבעו 'חכמי טבריה', כיצד יש לקרא כל אות ואות בתנ"ך והמציאו את הניקוד.

כדי להבין את בעיות התרגום בפסוקים אלו ולרדת לסוף דעתו של הריק"ם נתאר בתמציתיות, את הרקע ההיסטורי שבו התנבא הנביא ישעיהו, כפי שמסביר אותו סגל (1977: 275-277).

ממלכת ישראל (=אפרים) – אשר התפלגה מממלכת יהודה (=מלכות בית-דוד), כ- 50 שנה לאחר פטירת המלך דוד - וממלכת ארם בת-בריתה ביקשו לשים קץ למלכות בית-דוד; ובכוונתן היה לצרף את ממלכת יהודה לברית עמים הנלחמים בממלכת אשור, אשר גילתה שאיפות התפשטות מערבה. ארם ואפרים נעזרו באופוזיציה חזקה מבית, בארץ-יהודה. משום היותו חלש-אופי וחרד לכיסאו, חש אחז המלך אנוס לכרות ברית עם ממלכת אשור, אשר נועדה לספק לו הגנה בפני ארם ואפרים אויביו מצפון, ובפני הפלשתים והאדומים, אויביו מדרום. ספר ישעיהו מתאר בפרוטרוט ובצבעים קודרים את מצבה הכלכלי, החברתי והפסיכולוגי של ארץ-יהודה. למרות השפל, מזהיר הנביא ישעיהו את אחז לבל יכרות ברית עם אשור, משיקולים גיאוגרפיים ודתיים, שאלו הם עיקרם:

1. כנהוג באותם הימים, כריתת ברית עם מעצמה כמו אשור, פירושה היה גם אימוץ הפולחן הדתי של אשור, קרי עקירת האמונה באלוהי-ישראל.
1. הנביא סבור כי דבקות באלוהים תביא לניצחון אחז על ארם ועל אפרים אשר הן ממלכות חלשות בסך הכל, ואינן מהוות לדידו האויב האמיתי.
1. מעבר לשיקולים דתיים סבור סגל (שם) ששיקולים פוליטיים גרידא הניעו את הנביא. ישעיהו צפה שמלך אשור ירצה לגבות מחיר כבד על השתתפותו במלחמה, ולא ראה אפשרות אובייקטיבית שאחז יפרע את הבטחותיו מבלי להיכנס למלכוד.
1. ישעיהו הבחין כי האינטרס של מעצמת-אשור היה להיחלץ לעזרת אחז, והוא חשב כי אם אשור תיזום את הברית, לא תצטרך יהודה, לשלם מחיר כבד עד כדי חורבנה על ידי בת-בריתה.

מכל הסיבות הללו, ייעץ הנביא ישעיהו למלך אחז לנקוט 'עמדה ניטרלית' בסכסוכים האזוריים; והתאמץ לחזק את לב המלך ולעורר בו אמונה באלוהים. דברי הנביא לא הרשימו את אחז; אשר על כן הציע לו הנביא לבחור לו אות כדי לאמת את דבריו.

בחוסר אמונה ובאדישות, השיב המלך: "לא אשאל ולא אנסה את ה'" (ישעיהו ז יב). בכל זאת, נתן הנביא למלך אותות רבים, והתנבא<sup>67</sup> על 'עמנואלי' (ישעיהו ז יד), ועל 'שר-שלום' (ישעיהו ט ה); אשר על-פי האמונה הנוצרית מבשרים את בואו של ישו.

אם תקופת מלכותו של אחז מתאפיינת כשפל חסר-תקדים בתולדות המלוכה הישראלית, הרי שאפשר לראות במלכות חזקיהו (בנו ויורשו של אחז) הגשמה של נבואותיו הטובות של ישעיהו, שכן תקופה זו הצטיינה בפרוייקטים המעוררים התפעלות עד עצם היום הזה (למשל, בניית אמת המים של ירושלים). נראה כי המלך חזקיהו ניחן בכושר מנהיגות יוצא-דופן; ומבחינה פוליטית, חברתית וכלכלית, הוא החזיר עטרת מלכות דוד ליושנה, ותקופתו מסמנת תור-זהב לעם היושב בציון. לאור השיפור הדרמטי במצב העם אשר עבר מבירא עמיקתא לאיגרא רמא, ובגלל אישיותו המיוחדת של המלך חזקיהו, הוא הפך לדמות אשר הציתה את הדמיון וקיבלה קווים משיחיים: בנבואות אשר בספר ישעיהו מצאו הנוצרים רמזים לבואו של המשיח; ואילו היהודים שאלו את עצמם מה היה חסר לחזקיהו בכדי להיות משיח, ובנו על סמך החיובי אשר באישיותו של חזקיהו ועל סמך ה-'טעון תיקון' בה, 'מערכת של קריטריונים' למשיח היהודי הפוטנציאלי, אשר היטיב לתאר אותה, הרמב"ם (משנה תורה, הלכות מלכות, פרקים יא-יב).

הכריזמה ממנה ניחן חזקיהו מסבירה במקצת מדוע קשה היה להבין את הפסוקים בישעיהו כפשוטם, במיוחד לאור העובדה שהם כתובים בלשון המשתמעת לשתי פנים. מהפרשנות היהודית והנוצרית עולה כי הפסוקים לא היו מובנים מאליהם. על רקע זה ניתן להבין את ביקורת הריק"ם לתרגום הכריסטולוגי של הירונימוס לפסוקים מישעיהו המובאים בעבודה זו.

<sup>67</sup> אדר (1965: 637) מציין כי יש להתבונן בתופעת 'הנביא הישראלי' בהקשר הגדרים החמורים והמפורשים אשר מטילה התורה על המנהיגים הרוחניים בעלי כוחות-העל: "לא ימצא בך מעביר בנו-ובתו באש, קוסם קסמים, מעונן, ומנחש, ומכשף. וחוכר חבר ושואל אוב, וידעוני ודורש אל המתים" (דברים יח י-יא). אדר (שם) סבור כי הנביא מדבר אל ההווה, בשם האל ובשם הנצח; ואין למילה 'נביא' משמעות של 'מגיד-עתידות' ['prophetos' (תרגום השבעים)]: בעוד שהנביא האלילי הוא בעצמו בעל כוחות אלהיים עד כי יש לפחד ממנו כמפני האל, הרי שהנביא הישראלי הוא בעצם אדם נטול-אמצעים והוא יונק את כוחו מאינטואיציה מוסרית.

#### 4.1.1 בקורת הריק"ם על התרגום הכריסטולוגי לישעיהו ט ה

[מתוך 'ספר הברית': עמ' 21-23 (תלמג': 1974)]

פסוק ה-יאבי' כפי שמובא ב-ישעיהו ט הוא:

"כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשורה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל  
גיבור אבי עד שר שלום".

- על פי המסורת היהודית פסוק זה נקרא:

"כי ילד ילד (yulad) לנו, בן ניתן לנו, ותהי המשורה על שכמו, ויקרא (vayikra) שמו {פלא-יועץ, אל-גיבור, אבי-עד}: 'שר-שלום'".

- על פי המסורת הנוצרית פסוק זה נקרא:

"כי ילד יולד (yivaled) לנו, בן ניתן לנו, ותהי המשורה על שכמו, ויקרא (vayikare) שמו: "פלא, יועץ, אל, גיבור, אבי-עד, שר-שלום". הוא תורגם על ידי הירונימוס:

*Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomem ejus, Admirabilis, Consiliarus, Deus, Fortis, Pater futuri seculi, Princeps pacis* <sup>68</sup>.

מתרגום הפסוק ללטינית (כמו מתרגומו הנוצרי לאנגלית) ומעיון בפרשנות היהודית עולה כי קיים פער באופן קריאת פסוק המקור בין היהודים לבין הנוצרים. הפסוק במקור מציב בעיות קשות של הבנה; ולמרות שלכאורה אין בעיה בהבנת המילים, בשל המבנה הדקדוקי, הסמנטי, המורפולוגי והתחבירי של הפסוק, וכן בשל היעדר הפיסוק<sup>69</sup> והניקוד<sup>70</sup>, אין פסוק זה מובן ובהיר, לא עבור היהודים - אשר הכירו את

<sup>68</sup>

DRB: For a child is born to us, and a son is given to us: and the government is upon his shoulder; and his name shall be called (בעתיד) Wonderful, Counselor, The Mighty God, The Father of the world to come, The Prince of Peace.

(נציין כי בכל התרגומים הנוצריים של התנ"ך אשר בהם עיינו, ולא רק בתרגומים הקתוליים שבניהם, לא נשמרה הדו-משמעות אשר בטקסט המקור, לא כל שכן לשון העבר אשר גורסים היהודים כי היא לשון הפסוק).

<sup>69</sup>

תפקיד הפיסוק כמובן הוא לסייע בחיתוך המשפט ומצמצם את אפשרויות ההנגנה.

הפסוק בשפה העברית, שפת-המקור) ולא עבור הנוצרים - אשר הכירו את הפסוק בשפת-יעד (בהתחלה ביוונית, בהמשך בלטינית ומאוחר יותר בשפות אחרות).

הפסוק בישעיהו מציג בעיות תרגום אשר מקורן מורפולוגי: קשה הרי לקבוע אם יש לקרא את המילה 'יולד' כ-'יולד' (yulad) או כ-'יולד' (yivaled) ולא ברור גם כיצד יש לקרא את המילה 'ויקרא', האם 'ויקרא' (vayikra) או 'ויקרא' (vayikare). אם כן, בפנינו מילים אשר אמנם שייכות לאותו שדה סמנטי ונכתבות באותו אופן אך למעשה הן מבוטאות בצורה שונה ומשמעותן שונה: לא ברור מהו הזמן הדיקדוקי של הפועל (עבר או עתיד). הפסוק מציב בעיות הבנה נוספות: חוסר הודאות באשר לטבעה של ה"ווי" (וי"ו חיבור או וי"ו היפוך) במילים 'ויקרא' ובמילה 'ותהי' מחריפה מאוד את הבעייתיות בהבנת הפסוק, משום שהאופן בו מבטאים/מבניים את המילים האלו משפיע על התחביר וקובע את חלוקת המשפט ואת יחסי הזיקה שבין מרכיבי הפסוק. בעיה נוספת היא שבסוף הפסוק מופיעה מעקובת של מילים, אשר אין כדוגמתה בכל התנ"ך, לא מבחינת אופייה ולא מבחינת הרכבה: מצד אחד 'טבעי לחשוב כי "פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום" הוא מבנה לקסיקלי אחד, מצד שני מבנה כזה - המכיל שישה איברים (על פי הפרשנות הנוצרית) אשר אפילו אינם מחוברים במילת חיבור - אינו מקובל בתנ"ך. דו-משמעות הפסוק הניבה שתי פרשנויות לאותו הפסוק, אשר הוא מאבני-היסוד של האמונה הנוצרית, כפי שעוד נראה בהמשך (עמ' 55).

אם כן, בשל העובדה שהטקסט המקראי אינו מנוקד ואינו מפוסק ואין בו טעמי-מקרא, ניתן לקרא את הפסוק בהטעמה שונה, ובניקוד שונה ובהתאם לאופן שבו מנקדים ומפסקים את הפסוק, אפשר לצקת בו משמעויות שונות. כמו כן, אין ודאות באשר לזמן הפועל ולבנינו, משום שמבנהו של המשפט, תחבירו, ואופן קריאתו של הפסוק משתנים על פי אופן ניקוד המילים במשפט.

ברבות מהיצירות הפולמוסיות עולה כי המתווכחים חילקו את הפסוק לארבע

פסוקיות פועליות, אשר כל אחת מהן היא בעלת ערך כריסטולוגי מובהק. למען הבהירות אף אנו נחלק את הפסוק כך:

כי ילד - יולד לנו (פסוקית 1), בן נתן לנו (פסוקית 2), ותהי המשרה על שכמו (פסוקית 3) ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום (פסוקית 4).

- סביב הפסוקית הראשונה ("כי ילד יולד לנו") צמחה מחלוקת בין היהודים לנוצרים על אופן "קריאתה" שמקורה במילה "ילד".

- על פי הפרשנות היהודית, הפסוקית נקראת בלשון עבר, בבניין פועל (yulad - ילד).
- ואילו, על פי הפרשנות הנוצרית, הפסוקית נקראת בלשון עתיד, בבניין נפעל (yivaled - יולד).

אם כן, קשה לעמוד על טיבה של המילה "ילד", ולקבע אם כוונת המחבר הייתה ל- "יולד" (yulad) או ל- "יולד" (yivaled).

- הפסוקית השניה ("בן נתן לנו"), וכן הפסוקית השלישית ("ותהי המשרה על שכמו"), אינן זוכות להתייחסות מצד הריק"ם, אף כי זכו לטיפול ברבים מכתבי הפולמוס היהודיים האחרים.

- הפסוקית הרביעית ("ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום") זכתה להתייחסות מצד הריק"ם. המחלוקת בין היהודים לנוצרים על אופן "הקריאה" של פסוקית זו, סובבת אם כן, סביב המילה "ויקרא":

- על פי הפרשנות היהודית: הפועל "ויקרא" נטוי בבניין פעל; הוי"ו המקדים את הפועל הוא וי"ו ההיפוך; נושא המשפט הוא "פלא יועץ אל גיבור אבי עד"; נושא המשפט הוא "שר-שלום".

- על פי הפרשנות הנוצרית: הפועל "ויקרא" נטוי בבניין נפעל, בזמן עתיד; ה-וי"ו הוא וי"ו חיבור; נושא המשפט אינו מיוחד; נושא המשפט הוא "פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום".



#### 4.1.1.1 מובן הפסוק על פי היהודים

פירוש דעת-מקרא<sup>71</sup> (ישעיהו כרך א', עמ' צ"ח-צ"ט), מציין כי בין הפרשנים היהודים הסתמנה תמימות-דעים באשר לחוסר הבהירות של הפסוק, אשר לא מנעה מהם לשלול כל משמעות נבואית מהפסוק, ולטעון כי הפסוק אינו מציין אלא פרק חשוב בהיסטוריה של מלכות יהודה; ואין לו נפקא-מינא לעתיד. על פי הפרשנות היהודית המסורתית הפסוק הובן באופן הבא: בזמנים עברו, 'פלא-יועץ', 'אל-גיבור', 'אבי-עד' - שהם שלושתם מכינויי הפחות נפוצים של הקב"ה (שהוא נושא המשפט) - קרא ('ויקרא') לילד שנולד (אחרי תקופת מלחמות), "שר-שלוס". מכאן שעבור היהודים אין בפסוק זה כל רמז משיחי, שהרי הוא מתאר פעולה בעבר.

#### 4.1.1.2 משמעותו הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם

גם אם קוראים את הפסוק העברי באופן שקוראים אותו הנוצרים, מתעוררים ספקות קשים באשר לקוהרנטיות שלו (לא נדון כאן בסוגייה זו). קריאה נוצרית של הפסוק חושפת עולם מושגים עשיר ביותר עבור הנוצרים וזר ליהודים: הפסוק מכון לכך שבעתיד<sup>72</sup> ייולד ילד, אשר הוא בנם של אלוהים ושל אישה בשר-ודם, ואל בעצמו, אשר שמותיו או כינויו הם 'פלא', 'יועץ', 'אל', 'גיבור', 'אבי-עד' ו-'שר-שלוס'. הפסוק הוא משיחי-אפוקליפטי, ולשונות העתיד 'יקרא' (= yikare) ו-'יולד' (= yivald) רומזות למה שעתיד לקרות באחרית-הימים, בימיו של ישו. השמות 'פלא', 'יועץ', 'אל', 'גיבור', 'אבי-עד' ו-'שר-שלוס' - כולם נשואים של 'ויקרא', ומתייחסים לתכונותיו ולתפקידיו של המשיח, על פי האמונה הנוצרית.

<sup>71</sup> פירוש דעת מקרא הוא סידרה רצינית של ספרים אשר חיבורם החל בשנות ה-80 של המאה העשרים, ורק זה עתה הסתיים. הוא מתבסס מצד אחד על הפרשנות המסורתית הקלאסית, החל מפירוש חז"ל וכלה באחרוני פרשני-המקרא, ומצד שני מביא בחשבון ונעזר בתוצאות המחקר המדעי המודרני בתחום הפרשנות, הפילולוגיה, ההיסטוריה, הגיאוגרפיה והארכיאולוגיה וכו', במידה שתוצאות מחקרים אלו אינן נוגדות את מסורת ישראל. (תיאור הפירוש כפי שמופיע בכריכה של הספר).

<sup>72</sup> האיקונוגרפיה הנוצרית מתבססת על הטיפולוגיה. Ellis (1988) אומר שבניגוד ליהדות, הנצרות תופסת את האירועים ההיסטוריים שהתרחשו בתנ"ך, כאירועים שעתידים להתרחש שוב, או שמתרחשים זה עתה. הדמויות המקראיות אינן אלא התגלמויות של ישו בכל התקופות: למשל, בהיותו מעין גלגול של האדם הראשון, ישו יחזיר את האנושות לגן העדן, לעולם שקדם את החטא הקדמון. ישו למעשה נתפס כנוסחה משופרת של האדם, שכן הוא ניחן בתכונותיהם החיוביות הייחודיות של כל הדמויות אשר עיצבו את עולם התנ"ך.

הפסוק רומז ל-שילוש-הקדושי גם מצד ה'אבי' ('אבי-עד, אל-גיבור'), וגם מצד ה-  
 'בן' ('בן יולד לנו'). אם כן, עבור הנוצרי המאמין מתנבא הפסוק על הולדתו בעתיד  
 לבוא של משיחם, והגשמתו בברית החדשה, כפי שמובא בלוקס II 73<sup>73</sup>:

*"כי מוסיע יולד לכם היום. הלא הוא המשיח. הארון בעיר 919".*

הבנת שתי הפסוקיות שבהן לא דן הריק"ם (פסוקית 2 ופסוקית 3) תלויה כמובן  
 באופו שבו קוראים את הפסוקיות אשר בהן דן הריק"ם. פסוקית 2 וכן פסוקית 3  
 מכילות רמזים לשליטת הנצרות בעולם. הפסוקית "תהי המשרה על שכמו" רומזת  
 לכך שאישיות אלוהית תשא על שכמה משרה, שעל פי הפרשנות הנוצרית היא  
 'מלכות ישראל' שתיכון בעולם (הנוצרים סבורים ש-הכנסייה הלוחמת והמנצחת)  
 היא 'ישראל האמיתית'. המילה 'משרה' מתפרשת על פי האמונה הנוצרית כ-צלבי  
 שאותו נשא המשיח על שכמו, כדי לכפר על עוונות הנוצרים. על-כן לא רק שלפסוק  
 יש חשיבות איקונוגרפית ממדרגה ראשונה, אלא שנשיאת הצלב על ידי ישו מסמלת  
 עבור הנוצרים את הגמול הכפול אשר מעניקה אמונתם: פטור מקיום מצוות התורה,  
 מחד; ופטור מעונש על חטאיהם, מאידך.

אם בתרגום הירונימוס, נותרת אי-בהירות מסוימת באשר למובן הפסוק, הרי  
 שבציטוט<sup>74</sup> פסוקים אלו בברית החדשה, שאף היא תורגמה בידי הירונימוס,  
 'מתפוגגת' אי-בהירות זו, ומובן מתוך ההקשר החדש הכתוב בלשון הווה, כי בא  
 המשיח אשר ניבאו הפסוקים, והתגשמה הנבואה הכתובה בלשון עתיד בספר  
 ישעיהו. אם כדרכם של הנוצרים מתבוננים ב-ברית החדשה' כספר העיקרי, ניתן  
 להסיק כי הדברים הכתובים בה בלשון הווה קבלו את תוקפם מה-ברית הישנה'.

73

*"Quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus in Civitate David"* (Vulgate) [For, this day is born to you a Saviour, who is Christ the Lord, in the city of David (DRB)].

74

Niranjana (1992:172) שחוקרת את התרגום מההיבט הפוסט-קולוניאליסטי,  
 מקשרת בצורה מעניינת בין 'citationality' לבין 're-contextualizability' (נחזור על  
 דבריה בהמשך).

### 4.1.1.3 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק

הפסוק הנדון מישעיהו מובא על ידי הריק"ם במסגרת דו-שיח בין נוצרי לבין יהודי על סוגיית האמונה הנוצרית ב- 'שילוש': הריק"ם מביא נימוקים מעולם התרגום לחוסר השחר שבאמונה ב 'שילוש'.

הריק"ם פותח את הדיון בהודאה על כך שאמנם על פי ספר בראשית, קיים יסוד לאמונה הנוצרית ב- 'אבי לכל הברואים' ("בראשית ברא אלוהים" [בראשית א א]) וב- 'רוח הקודש' ("רוח אלוהים מרחפת על פני המים" - [בראשית א ב]); אולם לטענתו, אין יסוד בכתובים לאמונה ב- 'בן', אשר הוא נושא הפסוק בישעיהו.

הנוצרי המנסה לשכנע את היהודי כי קיים יסוד במקרא גם לאמונה ב 'בן', אומר: איני יכול ללמד ראייה ל 'בן' מצד השכל, מכל מקום אלמדנו מהכתוב, כי הנביאים כולם דיברו והתנבאו על הבן [...] ואני מאמין בדברי הנביאים שאמר ישעיהו "כי ילד יִלָּד (yivald) לנו, בן נִיתֵן לָנוּ וְתָהִי הַמְּשֵׁרָה עַל שִׁכְמוֹ וַיִּקְרָא (veyikare) שְׁמוֹ פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר אָבִי שֵׁר שְׁלוֹם [...] וְלֹא יִיתָכֵן שְׁמוֹת אֵלֹהֵי לְבָנֵי אָדָם, עַל כֵּן הִכְרַחְנוּי לְהֵאמִין ב- 'בן'."

כתשובה לדברי המין מזהה הריק"ם, ראשית כל, את התרגום כמקור הטעות ואת הירונימוס כמחולל הטעות: זה הפסוק שהבאת ראייה מנבואת ישעיהו פֶּשֶׁת בּוּ מֵאֵת נִירוֹנִימוֹס הַמַּעֲתִיק (= 'מתרגם' בעברית של ימי הביניים) שלכם.

מיד לאחר מכן, ניגש הריק"ם למרכיב המהווה לדעתו בסיס לטעות: הפסוקית הרביעית. על-סמך היכרותו את הוולגטה וכן על-סמך תרגום-חוזר לעברית (back-translation) טוען הריק"ם כי הירונימוס קרא (ותרגם בהתאם), את המילה 'וייקרא' במקום 'ויקרא' (כאילו הקרי הוא 'ויקרא' בנפעל). כתוצאה משנוי בניינו של הפעל, מסתבר כי הנושא הפך למושא; ובולגטה מופיעה תחת המילה 'ויקרא', המילה 'vocabitur', אשר משמעותה היא 'וייקרא' ('vayikare'), בלשון עתיד.

אומר הריק"ם: כי לא ימצא ניקוד 'וִיִקְרָא אֵל' [vayikare] (vocabitur) אלא 'וִיִקְרָא [vayikra] שמו' פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום. ממשיך ואומר הריק"ם: וזהו חזקיהו הצדיק שקרא שמו ה' 'שר-שלום' לפי שרבו המלחמות בימי אחז אביו.

הריק"ם המזהה מיהו נושא הפועל 'ויקרא', טוען בעצם כי לא התייחס המתרגם לרקע ההיסטורי שבו נכתבו דברי הנביא ישעיהו, ומשום כך חל שיבוש בתרגומו. בדומה ל-Gutt (1991) מתכוון הריק"ם לומר כי המסגרת הקוגניטיבית מאפשרת להבין את המעמד על ידי בחינת ההקשר בו נאמרו הדברים.

אם כן שואל את עצמו הריק"ם מדוע 'פלא יועץ אל גיבור אבי עד' (שהוא לדידו אלוהי ישראל) קרא לחזקיהו בנו של אחז – 'שר שלום' ? עונה הריק"ם ומסביר: לפי שרבו המלחמות בימי אחז אביו, כי פקח בן רמליהו (מלך ממלכת ישראל השרויה במלחמה עם ממלכת יהודה) ורצין מלך ארם (בת בריתה של ממלכת ישראל) נלחמו בו והשמידוהו והחריבו ארצו" (ולכן נאלץ אחז לקרא לעזרתו את סנחריב מלך אשור).

הוא מנמק את 'קריאתו' בתוכנו של פסוק אחר בתנ"ך: "אז (כש...) יעלה רצין מלך ארם ופקח בן רמליהו [...] ויצורו על אחז... וינשלו את היהודים" (מלכים ב' טז ה-ו): ידע חוץ-טקסטואלי זה מביא את הרקע ההיסטורי המפורש, המאפשר לריק"ם לבצע הצלבת מידע, ולקרא את המילה 'ויקרא' בלשון עבר (וִיִקְרָא - vayikra) ולא בלשון עתיד (וִיִקְרָא - vayikare). בכך מאשש הריק"ם את הקריאה היהודית המסורתית.

מנימוקי הריק"ם לאופן קריאתו של הפסוק ניתן ללמוד כי הוא סבור שבכדי לתרגם פסוק מעורפל, אין בפני המתרגם מנוס אלא להשלים את תמונת העולם של הפסוק; ובכדי להבין טוב יותר את הטקסט שבפניו, עליו להצליב את המידע שבידו עם מידע

על אודות אותו נושא אשר מקורו בטקסט אחר.<sup>75</sup> קיום מידע בטקסט אחר, סבור הריק"ם, מאפשר לאשש או לדחות את השערת המתרגם על אודות משמעות המילים הסתומות שבטקסט. יתרה מזאת, טוען למעשה הריק"ם, חייבים להתייחס למידע חופף הקיים במאקרו-טקסט ואין להתעלם מקיומו. פועל יוצא מכך הוא שבכדי לרדת לעומקו של טקסט המקור, ובכדי לתרגמו נכון, אסור לנתק את הפסוק מן ההקשר הטקסטואלי<sup>76</sup> (ברמת המאקרו וברמת המיקרו) ומן ההקשר ההיסטורי.

לאחר בחינת המשפט אשר 'ויקרא' הוא פעלו, מנתח הריק"ם, את פסוקית 1: "כי ילד יולד (yulad) לנו", הנקראית בפי הנוצרים "כי ילד יולד (yivalad) לנו"; ואומר הריק"ם: "כי כבר נולד ילד שתהיה המשורה של בית דוד על שכמו. ומצאנו אותו כאשר הוא מפורש בדברי הימים כי כבר נולד חזקיהו. לזידו, כבר נולד חזקיהו, הילד אשר בו מדובר בפסוק.

לראיה מביא הריק"ם עוד פסוק לחיזוק טענותיו [דברי הימים ב' כט א]: "יחיזקיהו מלך בן עשרים וחמש שנה, ועשרים ותשע שנה מלך בירושלים". ראייה זו באה לחזק את הקביעה כי הפסוק בישעיהו לא מרמז על היוולדו בעתיד של משיח בעל אפיונים אנושיים ואלוהיים כאחד, שהרי הפסוק אומר במפורש שזה מכבר, נולד מלך בשר ודם, והריק"ם מזהה אותו כבן שנולד לאחו, כחזקיהו, אשר מלך עשרים ותשע שנים, ומן הסתם גם הלך לעולמו. בכך, מרחיק הריק"ם למעשה (או אפילו מקריב) כל רמיזה כריסטולוגית או משיחית אפשרית וטוען כי הירונימוס תרגם בצורה אנכרוניסטית, תוך הפיכת העבר לעתיד.

בשלב הבא של טיעוניו, פונה הריק"ם מהמישור הטקסטואלי אל המישור המילולי ומתבונן בביטוי "פלא יועץ אל גיבור אבי עד", אשר אינו שגור במקרא. הוא מסתייע

<sup>75</sup> Bakhtin (1986: 204) טוען כי השיח ממחזר צורות ומשמעים אשר קיימים משכבר, וכי קיימת שרשרת משמעים אשר צריך ללכת לאורכה, בכדי להבין טקסט לעומקו.

<sup>76</sup> מהאמור לעיל עולה השאלה של הגדרת יחידת התרגום, על-פי הירונימוס ועל-פי הריק"ם. כיוון ששאלה זו מתעוררת ביתר חריפות במסתו השניה של הריק"ם, נדון עליה בהרחבה, בהמשך.

בידע הקשרי-היסטורי כדי לפענחו ובכדי לנמק מדוע מתייחס הביטוי לאלוהים ולא לישו. לשם כך, הוא פורט את הביטוי למילים בודדות אשר אותן הוא מפרש אחת אחר השנייה, על פי ידע הקשרי:

- **פלא: שעושה פלאות לעמו (ג"י: שהרי הוא הציל את עמו מכף אויב אכזר).**
- **יזעץ: שיעצו ללכת בדרכי ה' כי אביו היה רשע (ג"י: יעץ לחזקיהו שלא ללכת בדרכיו העקלקלות של אביו אחז).**
- **אל-גיבור: שהגבירו על אויביו (ג"י: שסייע לחזקיהו לנצח את ממלכות אשור וארם שהיו מעצמות חזקות הרבה יותר מאשר ממלכת יהודה, והגן על ירושלים מפניהם. כמו שנאמר [מלכים ב' כו]: "מכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי."**

- **אב עד: שהוסיף על שנותיו ט"ו (ג"י: האריך את ימיו של חזקיהו ב-ט"ו שנים מעל המתוכנן לו, כמו שנאמר: "והוספתי על ימך חמש עשרה שנה" [מלכים ב' כו]).**

הריק"ם מוסיף עוד נדבך לטעונו ואומר: אם היה כאשר תאמר כי על ה' בן' (ישו) אמר זה הפסוק, ראוי היה לו לבאר היטב, כי אמונה שאין השכל מקבל אותה בפירוש פסוק פשוט, היו הנביאים מפרשים אותה.

בדברי הריק"ם ("בפירוש פסוק פשוט") קיימת התייחסות לכך שביהדות (כמו גם בנצרות), קיימות ארבע רמות פרשנות המהוות מעין פירמידה: בשלב הראשון נמצא ה-פשוט שהוא המובן המילולי; לאחר מכן באות שלוש רמות של ביאור אשר הן ירמזי, שהוא לימוד של דבר מהכתובים שלא נאמר במפורש; 'הדרש', שהוא המובן האלגורי-טרופולוגי; ולבסוף ה-'סוד', שהוא המובן המיסטי-אנאגוגי, הנמצא בראש הפירמידה. הריק"ם סבור אם כן, כי אין בסיס מילולי לפרשנות הנוצרית, אשר מדלגת על שלב הפשוט, שלא לצורך.

הריק"ם ("אם היה כאשר תאמר") רומז לכך שאף אם אולי מותר (מבחינת הלשון העברית) להבין את הפסוק כפי שהבינו הירונימוס, מפאת החרגינות הרבה שעשוי הפסוק לקפל בתוכו בקריאתו על פי פרשנותו הנוצרית, צפוי היה שיופיעו בטקסט

חיזוקים נוספים ("ראוי היה לו לבאר היטב"): במונחיו של Grice<sup>77</sup> (1975) טוען הריק"ם כי אילו כוונת הנביא הייתה להעביר מסר חדשני ויוצא דופן, היה מצופה כי הטקסט המקראי יציג הפרה של כלל הכמות ("לבאר היטב") וכן כלל האופן ("היו הנביאים מפרשים אותה"): בהיעדר הפרה כלשהי במסירת המידע, סבור הריק"ם, יש להבין את המידע כפשוטו. Wilson & Sperber (1986: 120) אשר פיתחו את כלל הרלבנטיות בעקרון שיתוף הפעולה של Grice טוענים שככל שהאפקטים הקונטקסטואלים רבים יותר כך הרלבנטיות שלהם גדולה, וכן להפך, ככל שמתאמצים למצוא את המשמעות כך היא פוחתת ומאבדת מהרלבנטיות.

לשיטתו של הריק"ם, הבנת הטקסט תלויה בנוכחות אותות ורמזים (מצד הנביאים) וקיימת חשיבות גם להימצאותם וגם להיעדרם. גישה זו תואמת את גישתם של Weizman & Dascal (1987: 31-45) הטוענים כי בעיה באינטרפרטציה של טקסט מקורה בפער או בחוסר התאמה, שעל דרך הדדוקציה מהווים אות לצורך בחיפוש משמעות ישירה 'אטומה' או משמעות עקיפה. הצורך במילוי פערים בהבנה, מעורר את הקורא לחפש על דרך האבדוקציה, רמזים חוץ-לשוניים או מטה-לשוניים, קו-טקסטואליים או קונטקסטואליים. תהליך האבדוקציה הוא תהליך יצירתי של מיון ובחירה בין חלופות שונות, המבוסס על היפותזות מסוימות שיש לאששן או לדחותן. בתהליך זה נבנית מחדש המציאות, על-פי אסוציאציות, תחושות-בטן או תובנות בנוגע לרלבנטיות וצרכי השיח. הריק"ם סבור למעשה כי הירונימוס לא התחשב בתרגומו ביסודות אוניברסליים אלו של השיח; ועל-כן, אין הירונימוס מעביר בתרגומו את כוונת המקור.

ראינו כי הויכוח בין המין למאמין חושף טקסט המתאפיין בדו-משמעות:

<sup>77</sup> Grice (1975) הוא מאבות תורת הפרגמטיקה. הוא גורס כי על פי עקרון שיתוף הפעולה, בכדי שהמסר יובן, חייב להתקיים בזמן השיח שיתוף-פעולה בין המוען והנמען (קואופרטיביות), אשר מצפים כי השיח יציית לארבעה כללים (maxims):  
 א. כלל הכמות: שהתרומה לשיחה תהיה אינפורמטיבית במידה הנדרשת. משמעותו של כלל זה היא שיתור או חיסור באינפורמציה פוגעים בהבנת המידע.  
 ב. כלל האיכות (המתייחס לאמינות המידע).  
 ג. כלל הרלוונטיות.  
 ד. כלל האופן אשר משמעותו היא שניסוח מעורפל, דו-משמעי, ייתור מילים, אי-סדר; כל אלו גורמים לאי-הבנות.  
 הפרה באחד מהכללים הללו לא רק שהיא פוגמת בהעברת המידע כי מאותתת לנמען שעליו לחפש משמעות נוספת או עקיפה לדברי המוען.

הדו-משמעות היא תופעה מתחום ה'parole', המציינת את העובדה שמשמעותו של מבע מסוים בתוך ההקשר אינה ברורה, והוא עשוי להתפרש בשתי דרכים או יותר. הריק"ם טוען כי רק נוכחות מידע מפורש נוסף, יכולה לאפשר הבנה (ומכאן תרגום) אשר תפתור דו-משמעות (ambiguity) אפשרית הנמצאת במקור. בהיעדר מידע נוסף, יש לבכר הבנה 'פשוטה' ככל שיותר, ולתרגם באופן שאינו מוסיף מידע אשר אינו קיים בטקסט.

בביקורת התרגום של הריק"ם, קיימת התייחסות לאתגר שבתרגום טקסטים קשים ומעורפלים. הריק"ם מתווה דרך לטיפול בהם, הדומה לדרך שמציע Mossop (1995:11), אשר מסביר את יצירת הדו-משמעות במעבר משפה מדוברת לשפה כתובה: סברה זו עולה בקנה אחד עם מה שידוע על הנבואה בישראל, אשר נאמרה על-פה ורק אחרי-כן הועלתה על הכתב. Mossop (שם) מציין כי בעוד שבשעת הדיבור, קיימת בפני השומע ברירה לבקש הבהרה מצד הדובר, בטקסט הכתוב לא קיימת אופציה זו. לפעמים משדר הדובר סימנים לא-מילוליים (כגון הנגנה) המצביעים על הרוח הנכונה אשר בה יש לתפוס את הדברים. Mossop (שם) טוען כי לפעמים חולקים גם הדובר וגם השומע, מידע החסר לקוראים, ולפעמים בני-השיח נמצאים במצב מסוים אשר אליו מתייחסות המילים, ולכן מידע זה אינו זוכה להיכתב, כי הוא ברור מאליו עבורם. כיוון שמידע זה אינו ברור לקורא או למתרגם, אין מנוס אלא לשחזרו. תשובתו של הריק"ם למין דומה לפתרון אשר מתווה Mossop (שם) לבעיה זו: שניהם סבורים כי יש להפעיל את ההגיון; לגייס מקורות מידע מתוך הטקסט ומחוצה לו; ולהשלים בהם את המידע אשר לא קיים בידי המתרגם ושהיה משותף למוען ולנמען.

ממשיך ואומר הריק"ם: כי מי יאמין שהקב"ה נכנס בבטן אישה ולקח בשר. למעשה, טוען הריק"ם כי בנוכחות טקסט 'קשה', אין להצטמצם במה שכתוב. על המתרגם, סבור בעצם הריק"ם, לקרא את הטקסט תוך הפעלת שכל-ישר, שאם לא כן נוצר תרגום המכיל מרכיבים אבסורדיים.

מה- 'ratio' שב הריק"ם ל-'auctoritas', על ידי כך שבסוף דבריו הוא מביא סדרת



פסוקים המוכיחים כי מה שנתפס בעיניו כ-יאבסורד', אין לו על מה להסתמך בפסוקים, אשר מצביעים על נחיתותו של 'הבשר':

- הלא נאמר בבשר: "ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב" (תהילים עח לט)

[ג"י: הבשר משול לרוח שהולך ולא שב].

- מי יאמין כי אלוהי השלם היה "ילוד אישה קצר ימים ושבע רוגז" (איוב יד יא)

[ג"י: חייו של האדם קשים ומלווים בעגמת-נפש ושנותיו מעטות].

הריק"ם מצטט ספרים שונים בתנ"ך (ספר תהלים וספר איוב) המהווה ההקשר הטקסטואלי הרחב (macrotexte). פסוקים אלו מבטאים את עמדותיהם הפרטיות של מחברים בשר-ודם על האדם: לא נראה בעיני הריק"ם כי המציאות האקזיסטנציאליסטית העגומה של האדם, יכולה לאפיין את הישות ה-'אלוהית' אשר עליה מדובר בפסוק בישעיהו ט ה, לסברת הנוצרים.

אין הריק"ם מסתפק בראייה קלושה זו מתוך הכתובים אשר מבטאה יותר את ה-'ratio' מאשר את ה-'auctoritas': ושד אמר הכחוב "לא ידון רוחי באדם לעולם בשגע הוא בשר", הרי הכזבת מקרא זה. פסוק זה (בראשית ו ג) נאמר על ידי אלוהים (בעצמו), לנוכח אכזבתו על תכונותיו המוסריות הנבובות של האדם. הפסוק מהווה הקדמה לפרשת המבול ומבטא את יחסו הדו-ערכי של האל אל האדם: מצד אחד האדם הוא בסך הכל בשר-ודם ולא ניתן לצפות לגדולות ממנו, ומצד שני הוא מושחת כל כך. הפסוק מציג מחד את עליונותו הבלתי מעורערת של אלוהים על האדם, ומאידך את נחיתותו הבלתי מוגבלת של האדם. הריק"ם שואל את המין, כיצד כשגישתו הבסיסית כלפי האדם היא כה שלילית, יכול היה האל ללבוש צורה של אדם, כפי שהנוצרים סבורים שעשה בדמותו של ישו. פסוקים אלו נועדו לאשש את טענתו כי אין האל (ה-יבן) יכול להיות בשר ודם, שאם כן נוצרת סתירה בין הפסוקים, הניתנת למניעה אם לא נוקטים בדרך הפרשנות הכריסטולוגית, אשר לא רק שאינה עולה בקנה אחד עם מה שנמסר במפורש בפסוקים אחרים; אלא מערערת את יסודות מבנה התנ"ך הנמצאים בספר בראשית.

#### 4.1.1.4 דיון

ספר ישעיהו, כמו כל התנ"ך, כמו כל ספרות עתיקה או אפילו ישנה, מציב בעיות מיוחדות בפני המתרגם. לפעמים מתמזל מזלו של המתרגם וכל מילה נראית מובנת. אף על פי כן, מפאת הפער התפיסתי הקיים בין הטקסט לבין הקורא מתעוררת בעיה של דו-משמעות. במסה זו, מתווה הריק"ם, דרך לגישה לטקסטים בעלי משמעות מעורפלת (למעשה כל טקסט לתרגום הוא מעין חידה המצריכה פיצוח!). הריק"ם סבור כי גם בטקסט מקודש אין אפשרות להתעלם מההתניות הפרגמטיות של הטקסט. גישתו להבנת הטקסט היא מהדברים שכל מתרגם נצרך אליה, שהרי מיהו המתרגם שלא ניצב בפני השאלה "מה התכוון המחבר לומר?". בתהליך התרגום שואלים שאלות; מעלים היפותזות; וקובעים כיצד לתרגם על ידי אישוש ההיפותזות הללו או דחייתן, בדיוק כפי שעושה זאת הריק"ם. בדומה ל-Levy (1967) אשר רואה במתרגם, מפרש; ובמלאכתו, תהליך של נטילת החלטה, ושל תימרון בין כמה אפשרויות לפתרון של הבעיה אשר העלנו, כן הריק"ם מגולל תהליך של נטילת החלטה אשר נועד לקבוע מה סביר להניח שהייתה כוונת המחבר.

#### 4.1.2 ביקורת הריק"ם על התרגום הכריסטולוגי לישעיהו ז יד

[[מתוך 'ספר הברית': (תלמג' 43-47:1974)]]

פסוק האב הנדון הוא: "לכן יתן ה' הוא לכנס אות הנה העלמה הרה ויולדת בן

וקראת שמו עמנואל" [ישעיהו ז יד].

פסוק זה תורגם בידי הירונימוס:

*Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitis nomem ejus Emmanuel. [Vulgata]*<sup>78</sup>

#### 4.1.2.1 מובן הפסוק על פי היהודים

על פי 'דעת מקרא' (ישעיהו כרך א', עמ' פב, פג) הואיל ואחז מסרב לבקש אות מאת אלוהים, נותן אלוהים אות מעצמו ומרצונו: 'עלמה' (ג'יי: אישה צעירה לימים) הרה

<sup>78</sup> הפסוק תורגם לאנגלית:

"Therefore the Lord himself shall give you a sign. Behold a virgin shall conceive and bear a son and his name shall be called Emmanuel" [DRB].

(ג'י: אשר כבר הרתה בעבר או נמצאת בהריון), בעתיד הקרוב עומדת ללדת בן אשר יציל את העם. הדעת נותנת, סבור ה-*דעת מקרא*, כי העלמה היא אשתו של ישעיהו הנביא או אשתו של אחז, אשר עתידה ללדת ילד. ייתכן, סבור ה-*דעת מקרא* (שם) כי הנביא ידע מראש שהולד יהיה ממין זכר (וזה לכשעצמו הוא אולי הנס), ואו כי הילד ייקרא עמנואל. שמו של הילד מהווה ככל הנראה את האות, אשר נותן האל לחזק את האמונה בהבטחתו, "כי כל הרואה את הילד עמנואל ואת אמו יאמין שהתשועה קרובה, שאילולא כן, לא היה הנביא קורא כך לבנו" (שם). מהטקסט עצמו, בדומה לטקסט הקודם, עולה כי סביב לידתו של הילד, התרחשו אירועים דרמטיים, וחל מפנה גדול ביותר במצבו העגום של העם היושב ביהודה, אשר השתפר לאין שיעור.

#### 4.1.2.2 הפולמוס על תרגום המילה 'עלמה'

Berger<sup>79</sup> (1996: 274-8) מצביע על 'תרגום השבעים' כעל מקור לתרגום המילה 'עלמה' ללטינית באמצעות המילה '*virgo*': לא ברורה הסיבה<sup>80</sup>, אולם עובדה היא כי אין הבחנה לקסיקלית בתרגום המילים 'עלמה', 'נערה' ו-'בתולה', ליוונית בכל תה"ש, ומילים אלו תורגמו כולן במילה '*parthenos*', אשר משמעותה היא 'בתולה'. בעקבות תה"ש, גם במרבית התרגומים ב-יוטוס-לטינה וכן ב-'וולגטה' תורגמה המילה 'עלמה' במילה 'בתולה'. הירונימוס אשר היה ער לבעייתיות שבתרגומו, מודה בפירושו לספר ישעיהו, כי המילה '*virgo*' הנה המקבילה הלטינית של המילה העברית 'בתולה'. למרות זאת, טוען Kedar (1988: 330) הוא בחר לתרגם את המילה 'עלמה'

<sup>79</sup> Berger (1979) חיבר מהדורה מחקרית לספר פולמוסי בשם 'ניצחון ישן' המכילה מבוא עשיר, הערות מפורטות והפניות ביבליוגרפיות. כמו כן, דן ספר זה בהרחבה במסגרת מאמרים נפרדים בסוגיות השנויות במחלוקת בין היהודים לנוצרים: כגון השימוש בלשון רבים בהתייחסות לאל, לידת האל מתוך רחם של אישה/בתולה, היות האל בעל גוף, או האלגוריה במקרא. כל אלו (ונושאים אחרים) הם הנושאים הקלאסיים של הפולמוס היהודי-נוצרי ומופיעים גם ביצירת הקמחים. יתרונה הנוסף של עבודתו של ברגר הזו בכך שבספרו נמצא אינדקס המסודר על פי סדר ספרי התנ"ך, של פסוקים כריסטולוגיים המובאים ב-'ניצחון ישן'.

<sup>80</sup> לא ברור לי מדוע השבעים תרגמו כפי שהם תרגמו: האם ה-*Vorlage* שלהם היה שונה מהטקסט המסורתי, האם קיים היה רישות (*gridding*) שונה של השפה היוונית ושל השפה העברית (העתיקות), אשר התבטא בכך ששתי המילים העבריות ('בתולה' וכן 'עלמה') תורגמו שתיהן באותה המילה ('*parthenos*'). ייתכן גם שפרשנות השבעים הייתה שונה מהפרשנות המסורתית, והביאה בחשבון אגדות מקומיות, על אלה-בתולה ואם האלים כמו האלה המצרית איזיס (Petit 1963: 68-80).

במילה 'virgo', משום שלדידו, מבחינה אטימולוגית קיים קשר בין השורש על"מ (מלשון 'עלם' ושפירושו להסתיר) לבין המילה 'עלמה', וקשר זה מצדיק את השימוש במילה 'virgo' לתרגום המילה 'עלמה'.

Berger (1996:274-278) זן בהרחבה בפולמוס אשר עורר פסוק זה, ומדבריו עולה כי היהודים<sup>81</sup> טענו כי במילה 'abscondita', אשר משמעותה היא גם 'עלמה' וגם 'עלמה' ושמקורה ב-ויטוס-לטינה, נשמרת הדו-משמעות הקיימת במילה 'עלמה'; וסברו שכיוון שקיימת מקבילה מלאה בלטינית למילה העברית, אין זה נכון וגם אין זה נחוץ לתרגם את המילה 'עלמה' במילה 'virgo'.

#### 4.1.2.3 משמעותו הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם

הנוצרים ראו בפסוק הזה עדות ישירה מהתנ"ך, להתגשמות נבואת ההתלבשות בבשר (*Incarnatio*) של האל וללידתו של המשיח מרחם של אישה בתולה. עצם הגשמת נבואה יוצאת דופן זו היוותה עבור הנוצרים, הוכחה לאמיתות הדוקטרינה הנוצרית ולהיות 'הברית-החדשה' המשך ראוי ויחידי של 'הברית-הישנה' (=התנ"ך), אשר עבר זמנה והתחלפה. כמובן, לפולחן מרים הבתולה יש חשיבות איקונוגרפית רבה בדת הקתולית; ועל פי הפרשנות הטיפולוגית נמשלת מריה לחווה, אם כל חי; נציין גם כי עבור מאמינים רבים מריה מהווה מעין אם-על.

המתפלמסים היהודים התייחסו אל פולחן מריה הבתולה בגיחוך ובביטול. מושג האינקרנציה לא נתפס בשכלם; היהודים לא היו מסוגלים להבין מדוע היא נחוצה, ובכלל להעלות על דעתם, שהאל יעבור את מסלול הייסורים של האדם. בלי קשר לפולמוס היהודי-נוצרי, הם סברו כי לידה מאישה בתולה לא תתכן אפילו על דרך הנס. היהודים דרשו הסבר לאופן שבו לא נפלה טומאה על ישו במעברו ברחם אישה. Talmage (1967) טוען שבמלחמתם כנגד דוגמה זו, מצאו היהודים בני-ברית בקתאריים, אשר חשו באותה אי-הנוחות כמו היהודים, ולכן האמינו כי ישו נולד מאוזנה של מריה. נציין שבזמן הרפורמציה, התנערו הפרוטסטנטים כליל מפולחן

<sup>81</sup> קאסוטו (תשלי"ב:205) סבור כי בעבר היו קיימים תרגומים יהודיים ללטינית, אשר 'רעיונותיהם' מצאו את דרכם לתוך התרגומים היהודיים באיטלקית או לתוך ה-ויטוס לטינה.

מריה הקדושה; ו-Reuchlin אשר היה מהוגי הדעות של הרפורמציה הביא מדבריהם של הקמחיים כסימוכים לטעונו נגד פולחן מריה הקדושה: אף על פי כן, במהדורות הפרוטסטנטיות של הברית הישנה, נותרו מקבילותיה של המילה בתולה.

#### 4.1.2.4 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק

ב-'ספר הברית' משולבים בתוך נימוקי הריק"ם, דבריו של פרשן בשם ר' יצחק הלוי; אך לא ברור מיהי אישיות זו. נביא את טיעונו כיוון שאף הם מעניינים מההיבט התרגומי ומהווים חלק מהארגומנטציה של הריק"ם.

הריק"ם מקדים את דברי ר' יצחק הלוי לדבריו: כי הרבה בתולות שהיו כבר נמצאות הרות. וזה כמו שיאמר אדם "הכרם הזה יהיה שדה" וכשהוא כרם אינו שדה. וכן אם הנביא אומר "הנה הבתולה הרה", אמר אמת, אבל כשהיא הרה אינה בתולה"

רבי יצחק הלוי מציג גישה פשרנית המקבלת את תרגומו של הירונימוס, אך מרוקנת אותו ממשמעותו הכריסטולוגית, ומסבירה אולי חלקית מדוע הפרוטסטנטים נשאר נאמנים למילה 'בתולה'. מאחורי גישה זו עומדת הסברה כי זהו מדרכו של עולם, שכל אישה ולדנית הייתה בעברה בתולה. אולם, המצב ההירוני שולל מצב בו-זמני של בתוליות; אך מציין פוטנציאל אשר קיים גם אצל נשים בתולות. מדבריו עולה כי הבעייתיות שבפרשנות הנוצרית נובעת מהבנה לקויה של הטקסט, ובשימת הדגש על אלמנטים לקסיקליים אשר אינם מהווים חידוש בנתון.

הריק"ם אשר עברו גישתו של רבי יצחק הלוי היא פשטנית, פותח את דבריו בתליית האשם במתרגם: גידונימוש המשתיק ('מתרגם' בעברית של ימי הביניים) שלכם הוא המטעה אחכם, בקהל רפאים ינוחו

בניגוד למסה הקודמת, אין הריק"ם נוקט במסה זו בלשון עדינה כלפי הירונימוס, שכן הוא סבור מעל לכל ספק כי טעות מכוונת בידו. בהמשך דבריו מתייחס הריק"ם בצורה עניינית לתרגומו של הירונימוס, אשר אותו הוא שולל מנימוקים רבים.

אומר הריק"ם: אמרת "הנה הבחולה הרה" והמקרא "הנה העלמה הרה". הריק"ם מציין מה שכתוב במקור ומה שכתוב בתרגום וטוען שהתרגום התרחק מהמקור, באופן שלא היה מחוייב המציאות, שכן בלטינית קיימות מילים המקבילות במדויק למילים 'עלמה' ו-'בתולה'; ו-'רישות' השפות (העברית והלטינית) דומה במילה זו.

הריק"ם ניגש לגוף המקראי ובודק האם מבין הקולוקציות של המילה 'עלמה', למילה זו יש משמעות של 'בתולה', והאם יש בכלל רגלים לתרגום המילה 'עלמה' במילה 'בתולה'. אומר הריק"ם: ולשון עלמה היא נערה עצמה. בין בחולה ובין בשולה:

- בחולה: "והיה העלמה היוצאת לשאוב"<sup>82</sup> [בראשית כד מג],

- שאינה בחולה: "דרך גבר בעלמה"<sup>83</sup> [משלי ל יט]. (ג"י: בלשון ימינו: "גברים

אוהבים נשים צעירות"). בדומה לר' יצחק, מאשר הריק"ם כי פירוש המילה 'עלמה' יכול אולי להיות 'בתולה', אך מהפסוק במשלי, המתייחס ל-'פסיכולוגיה של המיניות', משתמע ש-'עלמה' בהחלט יכולה להיות 'לא-בתולה'. מהמקרא יוצא שמשמעותה של המילה 'עלמה', רחבה מזו של המילה 'בתולה'. הריק"ם קובע על פי הגוף אשר בידו כי המילה 'עלמה', היא פוליסמית; אשר כתוצאה ממעתק סמנטי, פעם מציינת 'נערה בתולה' ופעם 'נערה זולה'. הדוגמאות אשר מביא הריק"ם למילה 'עלמה' מכוונות לכך שמילה זו מציינת שלב במחזור החיים של האישה (בדיוק כמו המילה 'ילדה', 'אישה', ולא נותנת שום אינדיקציה למצב בתוליה או טוהרה.

Newmark (1982:102) מעלה בעיות אשר מולן ניצבים מתרגמים, הוא מציין כי בדרך ניתוח מרכיבי המילה, ניתן לחשוף מעבר למשמעות המילה בשימושיה היחידניים, את משמעותה בקולוקציות השונות. הריק"ם, כפי שמתווה Newmark (שם) בוחן את הקולוקציות של המילה 'עלמה', וממשיך לבחון את המילה מההיבט הזה, ובודק

<sup>82</sup> הפסוק מתייחס לרבקה ולפרשת מציאת אישה עבור יצחק, על ידי אליעזר, עבד אברהם.

<sup>83</sup> משלי ל יט-כ: דרך הנשר- בשמים, דרך נחש- עלי צור, דרך אניה- בלב ים, ודרך גבר- בעלמה. כן דרך אישה מנאפת, אכלה ומחתה פיה ואמרה: "לא פעלתי און". בפסוקים אלו קיימת ביקורת נוקבת על תאוות המין. דמות האישה המצטיירת מהפסוק רחוקה מאוד מדמות הבתולה השמיימת.

מלים מקורבות ביותר מבחינה אטימולוגית למילה 'עלמה'. כדרך שבתהליך התרגום בודקים לצרכים שונים את הזכר ואת הנקבה של מילה, וכן את היחיד מול הרבים, כך בודק הריק"ם עתה את לשון הזכר של המילה, המילה 'עלם'.

הריק"ם אומר: וכן ייקרא הנער 'עלם', כמו שנאמר בדוד "בן מי זה העלם" [שמואל א' יז נו] כאלו אמר "בן מי זה הנער", הרי דברי כזב כי בספר אוריגן, והוא האב והוא הרב, והוא הקדמון, אינו כן וממנו נעתק הספר שלכם. הכל חלוי בו, כי נכתב מפי הנביאים, ועליו סמך גירוננימוס המעתיק וממנו העתיק ובו האמין, זולתי מילים מעטים שלא הבינם או היו הפך אמנותו והחליפם והפך שורש האמונה ללעה.

הריק"ם מתחשבן עם אבות הכנסייה, ומתייחס בעיקר לאוריגנס, עורך ה-'הקספלה', אשר לדבריו, ביאר את המילה 'עלם' (מתוך שמואל א' יז נו) ל 'נערי' (ולא למילה המצינית את הזכר הבוגר). הוא טוען כי הירונימוס תירגם את התנ"ך באופן המעוות את הבנת המקרא ובצורה מגמתית, כיוון שכך עשו לפניו.

בצד בקורתו על תרגום התנ"ך דווקא, נוגע הריק"ם כאן בתופעה מעניינת, והיא שלפעמים תרגומים חוזרים אינם מסוגלים לתקן את העוולות אשר נגרמו בעטיו של תרגום ראשון אשר היה קלוקל או מגמתי. תופעה זו של תרגום חוזר אשר אינו עולה בדיוקו או באיכותו על התרגום הראשון, היא תופעה ידועה אשר זכתה להתייחסות מצד מבקרי התרגום. קיימות דוגמאות רבות לכך שהאינטראקציה הראשונה עם טקסט המקור, משפיעה לעיתים באופן בלתי-הפיך, על עתיד היצירה המתורגמת. Venuti (1998: 69) המסתמך על מחקרים על הספרות היוונית טוען כי הרומנטיקנים אשר תרגמו את היצירות הקלאסיות של סופוקלס ואירופידס שינו את כוונת היוצר, ובעוד שנקודת הכובד ביצירות אלו היא מצבית, הפנו המתרגמים את הזרקורים על הגיבור והבליטו את מניעיו. למשל: הרומנטיקנים תירגמו במקרים רבים 'לשון-יחיד' ב-'לשון-רבים' (כמכליל); ואת המילה 'mellein', אשר משמעותה היא 'עומד ל-', למילה 'מתכוון'. ממחקרים אלו עולה כי באמצעים אלו הוספו לדמויות מרכיבים של כוונה ואינטרוספקציה. תרגום היצירות היווניות הקלאסיות ברוח זו היה לדבריו מגמתי ונבע מהלך רוח רומנטי. המתרגמים אשר באו אחרי

הרומנטיקנים לא הצליחו לשנות את תפיסת הדמויות הקלאסיות, אשר מצאה את דרכה אל מדע הפסיכולוגיה ובנתה אותה. גם Michaud (1995) עומדת על הסבך בו נתונים הפסיכואנליטיקנים הצרפתים אשר אינם יכולים לתקשר עם עמיתיהם, בקהילה הפסיכואנליטיקנית הבינלאומית בגלל בעיות בתרגום הראשון של כתבי פרויד אשר למרות ששבים ומתרגמים אותם, לא מצליחים לפתור את הבעיה אשר נוצרה בתרגום הראשון.

קיים מעין דטרמיניזם אשר אליו מתייחס Kedar (1988) באומרו שאף כי הירונימוס הפגין עצמאות רבה בתרגומו, לא עמדה בפניו הברירה אלא להישען על חלוצי תרגום התנ"ך; והוא היה כבול לאוצר המילים ולשיטות אשר טבעו קודמיו. בהמשך העבודה נתייחס לסוגיה זו בהרחבה, ונראה כי כשם שהוא היה כבול למסורות התרגום, כן נכבלו ידיהם ורגליהם של נוצרים שהעזו לתרגם את הביבליה.

לאחר שחוזר הריק"ם ואומר שבבסיס הפרשנות הנוצרית עומדת בעיה אשר מקורה בתרגום מעוות ובעריכת תרגום מעוותת, הוא ממשיך בטיעונו אשר נועדו לשרש לחלוטין את המובן של 'בתולה' מתוך המילה 'עלמה', ובכך להוכיח למעשה כי לא נכון הוא לתרגם את המילה עלמה במילה 'virgo'.

אומר הריק"ם: **אם הייתה בתולה יולדת לפי מאמר פירושך איך אאמין כי אות היא?** והלא יחשדו בני-אדם שזנתה ואותו הילד ילד זנונים הריק"ם פונה לידע החוץ-לשוני הקשור במילה 'בתולה' ונותן את הדעת לנורמות החברה המקראית. הריק"ם מביא כעדות לכך שהמילה 'עלמה' אין פירושה 'בתולה', את הנורמות הפטריארכליות של החברה המקראית, ואת הידע שלו על טבע האדם, והפסיכולוגיה של ההמונים. כמו Foucault (1978), הפילוסוף הצרפתי בן-ימנו אשר חקר את המיניות, הוא טוען כי השיח משקף את מערכת הערכים והדעות המובנים בנסיבות החברתיות או המוסדיות הנדונות. לא ייתכן סבור הריק"ם, כי ייתן אות 'בעייתי' כל כך, הפוגע בטאבו חשוב כל כך. יהא האדם תמים ככל שיהיה, סבור הריק"ם, מן הסתם יהיה זה אך טבעי שיחלחל בו פקפוק ב-'אות' כזה: לכן, לא ייתכן, לשיטתו של הריק"ם, שאות כזה יהיה קביל, בעיני האנשים. אדרבא, אות זה עשוי אף להחליש את



הארגומנטציה של הנביא, אשר נועדה לשכנע את המלך אחז לשנות את עמדותיו.

בדומה ל-Austin<sup>84</sup> (1962:117) סבור הריק"ם כי קיימות אולי פעולות שונות המתרחשות בעת השיח, אולם גולת הכותרת של השיח, מבחינת הדובר, היא להניע את הנמען לבצע מעשה מסוים המכונה על-ידי Austin (שם), 'perlocutionary act'. במקרה דגן סבור הריק"ם יש לחקור, בכדי לתרגם נכון את הטקסט, למה אמור היה לשמש ה-'אות'. בדומה ל-Fairclough (1995) אף הריק"ם סבור כי תפקיד המבע תלוי בנסיבות החברתיות בהן הוא מובע. הריק"ם, בדומה ל-Grice (1975) סבור כי האות נועד להניע את השומע על-פי כלל הרלוונטיות של עקרון שיתוף-הפעולה; ולהפיק מאחו תגובה: לא לכרות ברית עם מלך אשור.

הריק"ם בודק בסיפור עבור מי רלבנטי האות: ושד מה אות יש לאחו מלך יהודה על הצרה שהייתה לו על המלכים שבאו עליו מלך שומרון ופקח בן רמליהו ורצין מלך ארם. ואם האות כאמרוך שהיה על ישו, מה אות היה לאחו שלא ראהו ולא היה בימיו?

הריק"ם שואל איזו תועלת יכולה לצמוח מאות כזה, ואת מה הוא בא לשרת, אם הגשמת האות חלה כשש מאות שנים אחרי שנחתמה הנבואה בישראל; והרי צבאות ארם ושומרון היוו עבור ממלכת יהודה, איום קיומי ממשי. נמצא כי מתן פרשנות כריסטולוגית, מערער את מבנה הסיפור, שכן לפני שבוחנים את ההשלכות העתידיות של הטקסט ואת הפוטנציאל הנבואי שבו, על הטקסט בראש ובראשונה, לשרת מטרת טקסטואליות במישור של 'כאן ועכשיו'.

<sup>84</sup> Austin (1962:117) מבחין בארבעה פעולות בשיח, שאותן הוא מגדיר:

1. S : utterance act מביע e בפני H, ב C. פעולה זו ממלאה תפקיד פונטי-פיזיקלי בלבד, ואין משמעות קונקרטיה למילים (S= speaker, H= hearer, C= context, e= expression).
2. S : locutionary act אומר ל-H כך וכך... (במקור: "so and so") פעולה זו ממלאה תפקיד פאטי, ומשקפת את העובדה שמתקיימת תקשורת, ושלמבע יש משמעות כלשהי.
3. S : illocutionary act עושה כך וכך ב C. פעולה זו ממלאה תפקיד ראטי ומבטאה את רצונו של הדובר.
4. S : perlocutionary act משפיע על H. בפעולה זו מתגשמת מטרתו התקשורתית של הדובר המבטאת את כוונת הדובר, שכן היא מעוררת תגובה (רגשית, מחשבתית או מעשית) אצל השומע. ניתן לומר כי בניגוד לשלושת הפעולות הקודמות השייכות לתחום הדיבור, הפעולה האחרונה שייכת במידה מסוימת לעולם המעשה.

לאור זאת, פוסק הריק"ם כי אין המילה 'עלמה' יכולה להיות טעונה במשמעות הרבה המקופלת במילה 'virgo'. כיוון שהריק"ם מחפש מילה בעלת תהודה; ואין לסברתו, למילה 'עלמה' תהודה מיוחדת; מתן הקדימות לעלילה מחייבת אותו להסיח את הדגש בפסוק מהמילה 'עלמה' למילה 'אות': הריק"ם מבחין בעובדה שהמילה 'אות' היא מילה טעונה אף-היא בתנ"ך, והראיה לחשיבותה בטקסט שלפנינו היא כי היא חוזרת מספר פעמים, והרי גם אומר הנביא לאחו: "שאל לך אות מעַע הִי" (ישעיהו ז יב).

ממשיך ואומר הריק"ם: "והנה, ידוע ומפורש כי אות זה היה לאחו כדי שיתחוק לבו שהיה רך, כמו שנאמר: "וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח" [ישעיהו ז ב] : (ג"י: לבו ולב עמו נרעדו מפחד כמו עצים בשעה שנושבת רוח חזקה). "צא נא לקראת אחו [...] אמרת אליו הישמר והשקט, אל חידא ולבבך אל יידך" [ישעיהו ז ג].

הריק"ם השואל את עצמו מהו בעצם נושא הסיפור והיכן נמצא בו הדגש, מגיע למסקנה כי נושא הסיפור הוא הבעיה אשר בפניה עומד אחו, ופתרונה הוא ה-'אות', אשר נועד להפיח בו אופטימיות. לראייה מביא הריק"ם את הפסוקים הללו מתוך ישעיהו ז אשר כולם מתארים את מצבו הפסיכולוגי המעורער של המלך אחו ושל העם. מכאן, מגיע הריק"ם למסקנה כי המילה 'אות' 'מתאימה' יותר להיות הציר האמיתי של הספור- ולא המילה 'עלמה'; שכן יש בה את הכוח להניע תהליכים קוגניטיביים חיוביים.

כיוון שהמילה 'בתולה' חדלה להיות מוקד הדיון, בוחן הריק"ם כעת את המילה 'אות'; ומגדיר לעצמו את תפקיד האות במקרא ומשמעותו: וייוודע לך כי לא יקרא אות הבא לאחר מעשה לעולם, כי אם נעשה המעשה, מה צורך לאות, כי כבר נודע המעשה? אבל, קודם המעשה הוא אות, כדי שידעו באמת כשיראו אות שהיה המעשה.

האות, טוען הריק"ם, חייב קודם כל להישמע לעיקרון ה- 'אודותיות' (aboutness) של Lambrecht (1994) הגורס כי על הטקסט לשרת קודם כל את הנפשות הפועלות בו,

ורק אחר כך מותר לאחרים 'להנות' ממנו ולראות בו את אשר אליו מתאוה נפשם ;  
ובמקרה דן לראות בו טקסט נבואי-כריסטולוגי.

הריק"ם מסיק כי האות ראוי להיות קודם המעשה, כמו שמצינו במלך חזקיהו, ולא שש  
מאות שנה מאוחר יותר. לראייה מצטט הריק"ם פסוקים מהמקרא אשר קובעים את  
העיתוי שבו נוהגת האות להופיע, במקרא :

"מה אות ?

- "כי אעלה בית יי" (ישעיהו לח כב).

- "אם טל יהיה על הגיזה לבדה, ועל כל הארץ חרב" (שופטים ו לו).

- "יהי נא חרב על הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל" (שופטים ו לו)<sup>85</sup>.

ועוד כשאמרתי לך שלא ייקרא אות ולא מופת דבר שיש בו ספקא לבני אדם, כגון אות זה  
שתאמר שבתולה תלד, כי ספק הוא לבני אדם שלא יאמינו כי לא זנתה, אבל ייקרא אות  
כל דבר שאין בני אדם יכולים לעשות כמוהו ולא מסתפקין (ג"י: מטילים ספק) עליו ולא  
להגיד מה שיהיה דומה לו קודם שהיה. הרי ראינו הרבה עלמות שהיו בחוקת בתולות  
וילדו וידענו עדות ברורה כי לא היו בחולות.

על בסיס פסוקים ועל פי הסברה קובע הריק"ם את הקריטריונים המקראיים לקבלת  
אות משמים, אשר ביחד מהווים את הגדרים המילוניים של המילה 'אות':

- אות חייב להיות אירוע יוצא דופן ועל-טבעי, שאין ביכולתו של בן תמותה לעשות.

- האות מקדים את המעשה, ומהווה בעצם הודעה על מעשה אשר עתיד לקרות.

- אין האות יכול לעורר ספק בלב האנשים.

גירידה סלקטיבית של טל על גיזת הצמר או על פני האדמה שמסביבה, יכולה להוות  
אות, אך, לידת ילד מבתולה, סבור הריק"ם, אינה עומדת בקריטריונים של אות  
שבא מהשמים, כי הוא יעורר ספק.

<sup>85</sup> גדעון שואל אותות מה', כדי לברר האם אכן אלוהים בחר בו לשופט על בני  
ישראל: פעם הוא מבקש שיירד הטל על גיזת הצמר ולא סביבה, ופעם שלא יירד הטל על  
גיזת הצמר, כי אם סביבה.

בעקבות שאלתנו של הנוצרי, ולאחר שבירר למי נועד האות (נ"אם כן, מי היה עמנואל, ומה האות שנחנה לאחוז?) מסביר הריק"ם מה הוא האות, על פי המשך הטקסט. לדידו, עמנואל הוא חזקיהו בן אחז המלך. האות לפי סברתו של הריק"ם הוא לא אופן לידתו כי אם התפקיד אשר עתיד למלא הולד לכשיגדל, לא האם הוא ייולד מבתולה, כי אם העובדה שילד זה הושיע את עמו. ומה מיוחד היה בילד הזה? אומר הריק"ם: זהו האות: "חמאה ודבש יאכל לדעתו, מאוס ברע ובחור בטוב, כי בטרם ידע הנער מאוס ברע ובחור בטוב, תעב האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלכיה" [ישעיהו ז טו-טז]. זהו אות גדול – תינוק קטן מיד שנולד יכיר בין טוב לרע.

אם כן, בדומה למה שסבורה Bassnett (1980/1991: 118), ובניגוד להירונימוס, יחידת התרגום<sup>86</sup> לדעתו של הריק"ם אינה יכולה להיות המילה או המשפט, אלא הפיסקה ולפעמים הטקסט כולו. עבור הריק"ם יחידת התרגום אינה הפסוק הבודד אשר הראנו בראש מסה זו; יחידת התרגום עבור הריק"ם היא כל התנ"ך ובעיקר הטקסט המופיע בישיעהו ז י-יז, והרי פסוקיו המרכזיים:

לכן יתן אדוני הוא, לכס-אות: הנה העלמה, הרה ויולדת בן, וקראת שמו עמנואל. טו חמאה ודבש יאכל. לדעתו: מאוס ברע; ובחור בטוב. כי בטרם ידע הנער, מאוס ברע ובחור בטוב; תעזב האדמה אשר אתה קץ, מפני שני מלכיה. (ישעיהו יד-טו)

אם כן, האות הוא: כושר השיפוט- אשר ניחן בו חזקיהו, היעדר הצורך בו- לסילוק האוייבים, ופתרון הבעיות הטמונות בפסוק: "והחזיקו שבע נשים באיש אחד"<sup>87</sup>

<sup>86</sup> רבים הם חוקרי התרגום אשר חוו את דעתם לנושא יחידת התרגום. Malmkjaer (1998) מביאה הגדרות (קוטביות) מספר למושג זה: יש הרואים את המילה הבודדת/ המשפט הטקסט כולו - כיחידת התרגום. ההגדרה הפשוטה ביותר היא אולי זו שהיא ממביאה בשם Loerscher (1993: 209) הסבור כי מבחינת תהליך התרגום, יחידת התרגום, היא מקטע טקסט המקור הזוכה לתשומת ליבו של המתרגם, ומניע אותו להציגו כמקשה אחת, בשפת המטרה. הסוגייה של יחידת התרגום היא שנויה במחלוקת, וקיימות עמדות קוטביות באשר אליה, בקרב החוקרים: מהעבר האחד, יש הטוענים כי המילה הבודדת מהווה יחידת תרגום, ומהעבר השני, יש הרואים בכל הטקסט, יחידת-תרגום, כמו למשל הריק"ם.

<sup>87</sup> בעטייה של המלחמה, התערער המאזן הדמוגרפי לטובת הנשים ולא נמצא מי שיעבוד את האדמה, בגלל ריבוי הקורבנות ומפני שהגברים היו בחזית.

(ישעיהו ד), המתאר לא עלמה או בתולה חסודה, אלא שבע נשים קשות-יום המשוועות לגבר אשר יסייע להן, בעבודות השדה. הריק"ם טוען כי הפרק אינו מותיר ברירה אלא להתייחס למצב הכלכלי, החברתי והרוחני בו חיו בימי מלכותו של אחז. כל תרגום או פרשנות המתעלם מהצרכים הספרותיים המיידים של הספור, ומהצרכים החומריים והנפשיים של הנפשות הפועלות בסיפור, סבור הריק"ם, מבוסס על טעות.

מקשה המין ואומר שגם בפנינו ה'אות' מופיעה לאחר המעשה, שכן אומר הכתוב: "בטרם ידע הנער מאוס ברע ובחור בטוב תיעזב האדמה אשר אתה קץ". הריק"ם מאשר את טענתו של המין, ומוסיף אפיון נוסף לאות. הוא אומר: **כאשר ייודע המעשה, אז חדע אם האות קודם המעשה או אחר המעשה.**

הריק"ם טוען כי רק בדיעבד ניתן לדעת כי האות היה אות, רק לאור מבחן המציאות: בכך הוא מוסיף עוד הגדרה מילונית למילה אות. בזמן ההתרחשות, לא תמיד ערים לנס המתרחש מול העיניים. לדברי הריק"ם קיימת למעשה שרשרת של אותות; ורק בדיעבד, ידוע שבניגוד לתכניותיהם של ארם ואפרים נ"עלה ביהודה ונקיצנה ונגקיענה ונמליך מלך בתוכה את בן-טבאל" (ישעיהו ז ו) - לא קמה עצתם. הולדת בן פלאי כמו חזקיהו אמור היה לספק חיזוק נפשי. מאות אפשר לשאוף רק עידוד, סבור הריק"ם, המבחן האמיתי הוא הגשמה של מה שהוא בא לבשר, ובמקרה שלפנינו, המבחן האמיתי של האות היה סילוק האיום האשורי, וסיפור המצב הכלכלי והמורלי של העם.

Chomsky (1965:22) סבור כי קיימת זיקה בין מילת המפתח לבין ההקשר. בכל טקסט סבור Chomsky (שם), ישנן מילים מבניות, כמו בטקסט שלנו 'אות' או 'עלמה' אשר הן יחידות לשוניות הניתנות לבידוד; מעניקות לטקסט את הסטרוקטורה שלו; ונושאות את משמעותו. לפעמים למילה יש ערך הקשרי ולפעמים יש לה ערך חוץ-הקשרי. בצד המילים המבניות הללו קיימות מילים תפקודיות, למשל מלים כמו 'הנה', 'הרי', 'כי', וכו'. מלים אלו הן בעלות עצמה חזקה ביותר, הן בעלות יותר

ממשמעות אחת, הן תלויות לחלוטין בהקשר וממלאות בו פונקציה רטורית וארגומנטטיבית. קבוצה נוספת של מילים בעלות חשיבות הקשרית ממדרגה ראשונה היא קבוצת תארי הפועל, תארי הזמן (כמו 'בטרם', אשר לא רק מופיעה בפסוק המצוטט אלא מהווה חלק מהארגומנטציה של הריק"ם) ותארי המקום. Chomsky (שם) סבור כי טעות היא לחשוב שהמילים הלקסיקליות נושאות את מירב התוכן הסמנטי, ומבלי להוריד מחשיבותן, הוא סבור כי יש לתת את הדעת למילים התפקודיות. בדומה ל-Chomsky, טוען הריק"ם, שהמילה "כ"י" ממלאה תפקיד מרכזי בציון האות, אשר הוא החידוש בנתון בפסוק, על פי סברתו של הריק"ם: "כי בטרם ידע הנער מאוס ברע תעזב האדמה מפני שני מלכיה".

אם כן, הריק"ם הסורק את הפרק, קובע כי המילה 'אות' החוזרת ונשנית, היא-היא נושא הסיפור. על חשיבות החזרה הלקסיקלית, בעיקר בשפה העברית, עומדת Blum-Kulka (1986:17-35), אשר מתבססת על עבודתם של Halliday & Hasan (1976) הסבורים כי הלכידות לא רק שהיא תורמת להמשכיות העלילה, כי אם יוצרת אחידות סמנטית. (שם) טוענת כי האליפסות, מילות החיבור והקישור, האיזכורים מהווים אמצעים מלכדים. היא עומדת בעיקר על חשיבות המפורשות (explicitness), גם בטקסט המקור וגם בטקסט המטרה. לכידות (cohesion) הטקסט אומרים Weizman & Dascal (1987:31-45) מתייחסת גם לשתילת רמזים לשוניים (clues) [מהסוג של 'כ"י' או 'בטרם'], אשר בטקסט שלנו, מסמנים לקורא כי הכתוב בו הוא קוהרנטי. טקסט נחשב לקוהרנטי, סבורים Halliday & Hasan (1976) כאשר הסיפור שהוא מקפל, "מתחבר" באופן סביר, הגיוני ועקיב. Blum-Kulka (שם) סבורה כי ההתייחסות לאספקטים הפרגמטיים והסמנטיים בזמן התרגום, תורמת תרומה מכרעת ליצירת טקסט מגובש.

#### 4.1.2.5 דיון

הקוהרנטיות של הטקסט נמצאת תמיד בראש מעייניו של הריק"ם, ועוד נדון בה בהמשך. לדעתי, המייחד מסה זו מכל מסותיו האחרות של הריק"ם, הוא שהריק"ם

דן כאן בתופעת המילים הנרדפות, המהווה 'בעיה' אשר מולה ניצבים המתרגמים בכל הזמנים. על כן נתעכב על תופעה זו כעת.

Ullman (1964:211-222) גורס כי יסודות לשוניים הם נרדפים באופן מוחלט רק כאשר שני היסודות שווים במשמעם בכל הקשר, ואין הבדל במשמעות המבע, במשמע הרפרנציאלי, בעומס הריגושי, בקונוטציה ובמשלב. בדרך כלל, מציניים הסינונימים, לפחות בחלק מהשתמעויותיהם, דברים שונים, לפחות במקצת. ניר (1990: 105-120) אומר כי המילים הנרדפות נבדלות ב-'contrastive components'. השימוש ברכיבים מבחינים אלו מאפשר לדידו להגדיר בצורה מדויקת את מקומם של המשמעים הקרובים בתוך המערכת הסמנטית. החיפוש אחר 'התכונות המבחינות' מכוון לחשיבה בהירה ולשימוש מדויק יותר במילים ובצירופים מילוניים. בדומה לניר (1990) ו ל Ullmann (1964) סבור הריק"ם כי אין סינונימיה איזומורפית מלאה בין המילים 'עלמה' ו-'בתולה', ולכן אין המילים האלו חליפיות.

Newmark (1982:102) סבור כי אמנם קיים בין מילים נרדפות, שטח סמנטי משותף אך יחד עם זאת, ניתן לצפות לבידול סמנטי, בשלושה תחומים: במשמע הרפרנציאלי, בעומס הריגושי (הקונוטציה) ובמשלב. הריק"ם בדומה ל - Newmark (1982) חוקר את משמעות המילה על ידי ניתוח רכיביה והקשרה הרפרנציאלי, הלשוני והתקשורתי. מחקירה זו עולה כי המילים 'עלמה' ו-'בתולה' הן מילים נרדפות באופן חלקי בלבד. דבריו של הריק"ם מצביעים על כך שהמילה 'עלמה' היא מעין היפרונים, או מושג גנרי, וטעות היא לתרגמו בהיפונים כמו 'virgo'. Newmark (שם) בעצם מביא טיעונים המאששים את עמדתו של הריק"ם, וכמוהו הוא טוען כי אפשר להתייחס לסינונימים כמילים השייכות לאותו רפרנט, רק אם מבחינה סגנונית-ספרותית יש סיבה לכך (למשל, למניעת חזרות לקסיקליות), בכדי ליצור לכידות, או בכדי להוסיף בהירות: במקרה שבפנינו לא הייתה סיבה להשתמש בסינונים במקום במילה עצמה. הריק"ם, כמו Newmark, מציג גישה שונה מזו של הירונימוס ומזו של רבי יצחק הלוי. הוא סבור שלעולם אין הסינונימיה יכולה להיות אלא מוגבלת להקשר מסוים, ואין הסינונימים של אותה המילה ניתנים להחלפה; ואם בחר המחבר במילה המתייחסת לשדה סמנטי רחב, אין לתרגמה במילה אשר

משמעותה הסמנטית צרה, במיוחד כאשר בשפת היעד קיימת מילה המקבילה לחלוטין למילה במקור. שימוש בפסאודו-סינונים, סבור הריק"ם, מהווה פתח לפער בהבנה, בין קוראי התרגום לבין קוראי המקור.

בצד האתגר שבתרגום סינונימיים, דיונו של הריק"ם נוגע גם לתופעת התרגום של מילים מושגיות ושל מילות המפתח, ולקשרים הקיימים בין שני סוגי מילים אלו. מסתבר כי גם כאן התיאוריות המודרניות של התרגום ושל הבלשנות מצדדות דווקא בסברתו של הריק"ם כי יש להבחין בין מילות המפתח לבין מילים כמו 'בתולה' כאן, שכל מטרתן אינה להביא מידע חדש כי אם לחזק את לכידות הטקסט, ולערוך קשר בין מילת המפתח ('אות') לבין ההקשר. מסתבר מדברי הריק"ם, כי טעות בהבנת מקומם של מילים אלו במשפט, עשויה לשבש לחלוטין את הבנת הטקסט, ולהניב תרגום לקוי. Newmark (1982) מגדיר את המילה ה-'מושגית' כמילה פארדיגמטית ובעלת הקשרים אישיים, סובייקטיביים, נסיבתיים, חברתיים, תרבותיים ומוסריים, אשר משמעותה חורג מערכה המילוני. על פי הפסוק בישעיהו, נראה היה כי המילים 'אות' ו'בתולה' הן מילים אשר יכולות לענות להגדרה זו. אמנם, אין הריק"ם סבור שזה שגוי לתרגם את המילה 'עלמה' ב-'בתולה', והראייה לכך היא שהוא מביא את דברי ר' יצחק הלוי. אולם, בכוחו של תרגום זה למסך את המילה 'אות' שהיא-היא מילת המפתח של הסיפור, שכן המילה 'בתולה' הנה מילה מושגית וטעונה יותר מהמילה 'אות'. אם כן, סבור הריק"ם כי קיימים בלשון אמצעים אשר עליהם עמדנו מקודם, בדיון במילים המבניות אשר תפקידן לסמן את דרגת החשיבות של האינפורמציה, ובונים היררכיה (שן:תש"ס) של מידע: הריק"ם פוסק כי המילה 'אות' ולא המילה 'עלמה' היא המילה המרכזית במשפט.

במסה זו, נותן הריק"ם את הדעת לנושא תהליך התרגום, ולפן המילוני הקיים במלאכת התרגום. כמו כן, מחדד הריק"ם את המודעות לנושא המילים המבניות,



הריק"ם בסיוונים הלא-נכון. מסתבר כי בתרגום, עשויה הזחת קלה במשמעות - כמו השימוש במילה נרדפת במקום במילה עצמה, להיות בעלת השפעה מכרעת ולעצב את התודעה האנושית, כמו מיתוס מרים הבתולה, אשר הפך לדוגמה עבור הקתולים.

#### 4.1.3 דיון במשנתו של הריק"ם

כפי שאנחנו רואים, ניכרת אצל הריק"ם החרדה שהתייחסות להיבט מסוים של הפסוק, תבוא על חשבון היבט אחר. הריק"ם מסתייג מהגישה ההרמנויטית העומדת מאחורי תרגומו של הירונימוס, המצמצמת את משמעות המקור, ומנסה לראות בטקסט השתקפות למאוואיו. הריק"ם אינו טוען באופן גורף כי אין כל שחר לתרגומו של הירונימוס. הריק"ם בעצם מנסה להוכיח כי תרגום הירונימוס אינו משקף את המשמעות המתבקשת מניתוח מעמיק שלוקח בחשבון היבטים שונים של הבנת הנקרא. הגישה אשר מתווה ריק"ם כלפי הטקסט המקראי הינה אם כן גישה הוליסטית המשתדלת לקחת בחשבון כמה שיותר מרכיבים טקסטואליים, ועל ידי כך לחשוף את כוונת המחבר / האל.

ממסותיו על שני הפסוקים מתוך ישעיהו שבהם דנו, עולה שגישתו של הריק"ם, כלפי התהליכים של הבנת טקסט המקור לצורך התרגום, דומים לאלו אשר מביאים חוקרי התרגום היום: בשתי מסותיו של הריק"ם קיימת התייחסות לבעיית "יחידת התרגום". מהאופן שבו מנתח הריק"ם את שני הטקסטים בישעיהו מתברר כי יחידת התרגום עבור הירונימוס היא הפסוק או אפילו חלקו<sup>88</sup>. בעוד שהתרגום בדרכו של הירונימוס מותיר את הפסקה בלתי מובנת, מציג הריק"ם בביקורת התרגום שלו פרשנות אשר מערערת את הבסיס הפרשני לתרגום הירונימוס, מאפשרת לא להותיר פסוקים סתומים ולוקחת בחשבון כל מילה, מבלי לקפח את הבנת הטקסט, שהוא יחידת התרגום.

סוגיה תרגומית קרובה לסוגיית יחידת התרגום ונובעת ממנה היא סוגיית 'הידע ההקשרי', אשר כבר דנו בה, אך נשוב ונדון בה כאן בהרחבה משום חשיבותה הרבה בעיני הריק"ם. דומה כי מבחינות רבות דברי הריק"ם, עולים בקנה אחד עם דברי

Dancette (1995:19) אשר דנה בהבנת טקסט המקור בתהליך התרגום; שכן, לטענת מתפלמסים יהודים מסויימים, לא הבינו הנוצרים את הכתוב. Dancette (שם) מגדירה את ה-'הבנה' כ-'תוצאה של עימות וסינתזה בין המובן המילולי לבין המובן ההקשרי של המבע'. המובן המילולי מופיע לרוב במילונים, ואילו המובן ההקשרי, תלוי באקט תקשורתי, בפרשנות הניתנת למבע, במשחק משמעויות, בהכללת המבע בתוך ידע קודם על העולם, ו ב-'חישוב' המשמעות בהקשר המבע, תוך שקלול כל הרכיבים של הטקסט. דומה כי בניגוד לרצוי בתהליך התרגום, ממניעים דתיים, לא התאמץ הירונימוס לחשב את משמעות המילים ולשקלל את כל רכיבי הטקסט, כפי שעשה הריק"ם; או שיכול להיות כי הוא נתן משקל-יתר לאמונתו.

בספרו הדידקטי, שם Delisle (1984) את הדגש על הבנת טקסט המקור, ואף נותן תרגילים אשר כל מטרתם היא לפתח את הבנת הטקסט אצל תלמידי התרגום. כמוהו גם הריק"ם בוחן את טקסט המקור על דרך השלילה, האנלוגיה, הלוגיקה, ובכל דרך אינדוקטיבית או דדוקטיבית אפשרית. גישתו של הריק"ם יונקת בעצם מגישתו של בן בג בג [פרקי אבות], אשר היה אומר, על האופן שבו לומדים את התורה: "הפך בה והפך בה, דכולה בה, ובה תחזה, ותבלה בה, וממנה לא תזוז".

במהלך דיונה בשלבים בהבנת הטקסט, טוענת Dancette (1995:19) שעל מנת להבין טקסט כהלכה, לא די בכישורים לשוניים, אלא שנחוצים גם כישורים של ניתוח לוגי, חשיבה דדוקטיבית, ידע חוץ-לשוני. דומה כי לשם פסילת תרגומו של הירונימוס, עשה הריק"ם שימוש באותם הכלים ממש, אשר מציעה Dancette (שם).

כפי שמתווה Dancette (1995:26), בניתוח הפסוקים הכריסטולוגיים מתוך הנביא ישעיהו מתייחס הריק"ם לשלוש רמות הקיימות בהבנת הטקסט:

- הרמה הלשונית: הבנת הטקסט למען התרגום תלויה בתפיסת הערכים הסמנטיים של המבנים הלשוניים, בידיעה של אוצר המילים, ביכולת לקשור בין

---

88 הרי הפסוק הוא: "לכן יתן ה' הוא לכם אות הנה העלמה הרה ויולדת בן וקראת שמו עמנואל" (ישעיהו ז יד). בוולגטה, נקודה מפרידה בין שני חלקי הפסוק.

הרכיבים הסמנטיים, בפיצוח צפנים מורפולוגיים וסינטקטיים וביישום חוקים המאפשרים לזהות את לכידות הטקסט ואת הקוהרנטיות של השיח, ברמה הבין-משפטית וברמה הטקסטואלית. גם הריק"ם נוקט באסטרטגיות דומות: בכדי לפענח את הטקסט, הוא בוחן את לכידותו ומשתדל שלא תתהווה סתירה בין הפסוק הבודד, על אבריו לבין המאקרו-טקסט.

- הרמה הפרגמטית: לא תמיד הרמה הלשונית מספקת פתרון מניח את הדעת, ולפיכך סבורה Dancette (1995) כי יש להתייחס לטקסט מההיבט הפרגמטי. הבנת הטקסט מתבססת במידה רבה על ידע חוץ-לשוני. משחק מתוחכם עם היקשים (inferences) ואזכורים (references) אקסטרה-טקסטואליים המאפשר למתרגם לעשות אקסטרפולציה, ולקשר בין דברים על דרך האנלוגיה: הריק"ם, אף הוא, מקיש דבר מתוך דבר, מרבה לצטט, מתייחס רבות לפרגמטיקה של השיח (למשל מה יחשבו האנשים אם יראו שאישה הנחשבת 'בתולה' ילדה ילד).

- רמת תנאי המבע: אם הטקסט לא עונה לקריטריונים המקובלים של המבע, על המתרגם, סבורים Dancette והריק"ם, להטיל ספק במה שהוא מבין, ולנקוט אסטרטגיות שונות בכדי לתקן את מה שנראה מעוות בעליל, ולבחון אם קיימת דו-משמעות בכל הרמות: הלקסיקלית, הסינטקטית, הרפרנציאלית והמושגית.

בדומה ל- Steiner (1975), גם הריק"ם עומד על בעיית התרגום של טקסטים ספרותיים, אולם גישתו היא קוטבית לזו של Steiner (שם), הטוען כי מפאת עתיקותה של היצירה, לעולם יהיה התרגום בחזקת חסר, ומה שלכאורה מובן לא מובן, שכן חסר בידי הקורא ידע קונטקסטואלי חיוני אשר היה קיים בעבר, ואיפשר בזמנו להבין את הטקסט. Steiner (שם) טוען כי ההבנה אינה יכולה להיות אלא הרמנויטית ותלויה באופן הדוק בפרשנות. הריק"ם, לעומתו, מציג גישה אופטימית להבנת הטקסט ש-'מוס' בה: היא דורשת מאמץ. הריק"ם, כיהודי אשר הנוצרים מערערים על עצם קיומו, אינו יכול לפעול על פי דפוס ה-mini-max, המתואר על-ידי Levý (1967: 1171-1182), אשר על פיו, אופייני למתרגמים (שהתרגום הוא עבורם פרנסה ולא פילפול), להפעיל מינימום מאמץ לשם קבלת מקסימום תפוקה.

הריק"ם מציג גישה המזכירה את גישת Dancette (1995:206) אשר דנה בתהליכים

הקוגניטיביים העוברים על המתרגם בזמן פענוח הטקסט: מה שמבחין בין הפרשן על-פי הפשט והמתרגם, לבין הקורא הרגיל הוא כמוכן הצורך בהתחשבות בגורמים רבים. בדומה ל- Charolles (1982:21) גם הריק"ם סבור שלהבין מבע פירושו להיות מסוגל לספק הסבר מניח את הדעת שאכן נאמר המבע על ידי הדובר בנסיבות שבהן הוא אמר אותו, ובמילים שלו. הריק"ם חושף בביקורתו על תרגום הירונימוס, את התהליכים הקוגניטיביים אשר צריכים לעבור על מתרגם אידיאלי.

הריק"ם אינו מתייחס לסוגיית תרגומיות התנ"ך ואין הוא מנסה להתוות הנחיות לאופן הנכון שבו יש לתרגם את התנ"ך, אך מן הביקורת שלו על תרגומו של הירונימוס לפסוקים עולה כי גישתו הבסיסית לתחילת תהליך התרגום, דומה לגישוש באפילה. אמנם מדובר בביקורת מאופקת ואין דבריו חד-משמעיים; אולם אם אפשר להפיק לקח מדבריו, הרי שניתן לומר כי בטקסטים ספרותיים ו/או עתיקים (והתנ"ך היה יצירה עתיקה כבר בימיו של ישו), חייבת לקנן תמיד אצל הקורא כמו אצל המתרגם, הרגשה של 'שמה לא יובן הכתוב כהלכה'. גם אם אין הדבר מבטיח תרגום נאמן, גורס הריק"ם, יש להתחשב במספר רב ככל שיותר של קריטריונים, בכדי שלא לטעות טעות גסה. בדומה ל- Chomsky (1965), סבור הריק"ם כי בכדי להגיע למשמעות הסופית של המשפט, יש לנתחו במישורים שונים: במישור המילוני, במישור התחבירי (ניתוח של מבנה העומק: עושה הפעולה, מקבל הפעולה, מגדיר, מוגדר, משפטים משוקעים וכיו"ב, במישור הטקסטואלי ובמישור הפרגמטי.

ראוי לציין כי למרות חריפות דבריו ועיקשותו בחקירתו אחר האמת הטקסטואלית, מצליח הריק"ם לשמור על צניעות ועל בהירות, תכונות אשר הן מאבני-היסוד של הויכוח הפורה. מבחינת עומקה ומבחינת אופייה נראה כי ראוי לאמץ את גישתו האתית לתרגום ולביקורת התרגום.

4.2 ביקורת התרגום ב-'פירוש הרד"ק לספר תהלים'

4.2.1 בקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים כב יז

[ מתוך 'פירוש הרד"ק לספר תהילים עמ' 73 (תלמג': 1974)]

פסוק-האב הזוכה להתייחסות מצד הרד"ק הוא:

"כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי/כארוז יזי ורגלי אספר כל עצמותי..."

מקריאת אותנו הפסוק בנוסח המסורה ובוולגטה עולה כי קיים פער גדול וברור בין

המקור לתרגום. הפסוק נקרא על ידי

-היהודים:

"כי סבבוני כלבים, עדת מרעים הקיפוני כָּאָרִי, יזי ורגלי. אספר כל עצמותי..."

-הנוצרים:

"כי סבבוני כלבים, עדת מרעים הקיפוני. כָּאָרוּ יזי ורגלי, אספר כל עצמותי..." .

Vg: *Quoniam circumdederunt me canes multi; concilium malignantium obsedit me.*

*Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa me*<sup>89</sup>.

מקריאה משווה של המזמור בוולגטה ובתנ"ך בעברית, ניתן להבחין כי קיים שוני בין הנוצרים לבין היהודים באופן קריאה מילה אחת: היהודים קוראים 'כָּאָרִי' היכן שהנוצרים קוראים 'כָּאָרוּ', לסברת הרד"ק, המסתמך כנראה על תרגום-חזור. כמו כן, קיים שוני בין התרגום למקור, באופן הפיסוק<sup>90</sup> הגורמת לשנוי במבנה המשפט: בעוד שעל פי המסורה, 'כָּאָרִי' הוא מושא עקיף של המשפט אשר נשואו הוא 'הקיפוני'; על פי הוולגטה, המילה 'כָּאָרוּ' שייכת לפסוק הבא והיא נשואו<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> DRB: For many dogs have encompassed: The council of the malignant hath besieged me. They have dug my hands and my feet.

<sup>90</sup> כפי שנאמר הפיסוק לא היה קיים כלל בתנ"ך המקורי, וטעמי המקרא, שהועברו במסורת הועלו על הכתב רק בימי הביניים, מאות שנים אחרי הירונימוס.

<sup>91</sup> קיימים הבדלי גירסאות, באופן חיתוך הפסוקים, במסורת הנוצרית, אך אין להם משמעות בהבנת הדברים.

### 4.2.1.1 הרקע לפסוק

במזמור זה, הכתוב בלשון פיוטית ומטפורית עזה, מתואר אדם במצוקה קשה הנרדף על ידי אויבים אכזריים המשולים לכלבים ולחיות השוחרות לטרף: הם לועגים לו ובטרם חיסלו אותו כבר מתחלקים בלבושו. לא ברור מהמזמור מי נרדף, מי רודף ומדוע. המשורר מתאר את עצמו כתולעת, "לבו נמס כזונג בתוך מעיו", גופו נשבר, והוא "סופר את עצמותיו". בפסוק שבמוקד דיונו של הרד"ק, מתואר המשורר כארי הלכוד ברשת, כשרגליו וידיה כפותות *לעת מקרא* תהילים כרך א' : קיט). תחילה פונה המתפלל לאלוהים ושואל אותו "אלי אלי למה עזבתני" (תהילים כב ב). בהמשך, אומר המזמור "אקרא יומם ולא תענה" [שם ג]. בשיא המצוקה, אומר "ואתה ה', אל-תרחקו איילותי (=כוחי), לעזרתי חושה!" [שם כ]. דווקא מזעקה זו נבנה בטחונו בישועת ה'. ("הושיעני מפי אריה ומקרני רמים עניתיני" - [שם כב]).

### 4.2.1.2 מובן הפסוק על פי היהודים

היהודים ראו במזמור זה תאור יאקזיסטנציאליסטי של המצב בו נמצאים בני-אנוש. המוצא מסבך זה, על פי המשורר, הוא האמונה באלוהים. התפילה הוסבה על כנסת ישראל אשר אויבים אכזריים רודפים אותה. חז"ל פרשו מזמור זה על דרך הדרש והרמז, וראו בו תיאור לצרה שבני ישראל היו נתונים בה בימי המן הרשע.

### 4.2.1.3 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם

בעיני הנוצרים, עתיר המזמור ברמזים כריסטולוגיים רבי-ערך, ומתנבא על צליבתו של ישו, סבלו ונכונותו של ישו להיות מוקרב להושעת האנושות. לפסוקים מסוימים במזמור נודעה משמעות איקונית: למשל הפסוק "אלי-אלי למה עזבתני". טרוניה זו שהביע ישו כאשר התייסר על הצלב, מוכרת אף בימינו בתרגומה הארמי בפי המאמינים הנוצריים<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> הפסוק (תהילים ב כב) "*Deus, Deus meus, Quare me dereliquisti?*" מצוטט בברית החדשה, בבשורות רבות, פעמים: פעם בתרגומו הארמי ופעם בתרגומו הלטיני: "*Eli, Eli lamma sabacthani ? hoc est quare me dereliquisti?*" (Mat. 25:46)

הפסוק שהרד"ק התמקד בו מכיל תיאור 'פלסטי' של החורים בידיו וברגליו של ישו<sup>93</sup> שהוא תאור אשר דרך האמנות, חדר עמוק ביותר לתודעה הנוצרית. אין ספק כי מזמור זה משמעותי ביותר לקהל המאמינים הנוצרי, מה גם שאם אפשר להצביע על הספר ה'פופולרי' ביותר בתנ"ך עבור הנוצרים, זהו ספר תהילים. כמו כן, הפסוק שבמוקד דינו של הרד"ק מצוטט למשל, בבשורה על-פי יוחנן, ומה שנראה מעורפל מבחינה כריסטולוגית בתנ"ך, הנו מוחשי ביותר בבשורה זו<sup>94</sup>.

#### 4.2.1.4 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק

הרד"ק, בנו של הריק"ם, מתייחס לכל המזמור, אולם מתמקד בעיקר בפסוק "כי סבבוני כלבים, עדת מרעים הקיפוני כאר, ידי ורגלי". לטענתו, שיבשו הנוצרים את המילה 'כארי' ובמקום האות יו"ד, נמצאת האות וי"ו.

הרד"ק מציין בפנינו שמזמור זה פירשו אותו הנוצרים על ישו ושיבשו מלת "כארי ידי ורגלי" [יז] ואמרו 'כארו' לשון "כי יכרה איש בור" [שמות כא לג]. שחקנו מסמרים בידיו וברגליו כשהחלו אותו.

אין הרד"ק מתייחס רק לטעות (ושיבשו מלת) כי אם אל השלכתה: הוא (המזמור) מספר כל הרעות שעשו לו ישראל. הרד"ק רומז במילים מועטות אלו לכך שהנוצרים אשר קראו את התרגום של המזמור, יכלו על סמך פסוק זה (אשר אינו היחיד מסוגו) להצביע על היהודים כעל עדת כלבים רעים אשר התנקלה לישו (אשר "כארו" את ידיו ואת רגליו), וממשיכה מן הסתם לפגוע בנוצרים. הרד"ק נוגע כאן בנקודה כואבת ביותר והיא השפעתו של התרגום הנוצרי של התנ"ך על 'האנטישמיות'<sup>95</sup> ובכך נוגע

<sup>93</sup> ה-'stygmata' הם אותם החורים שנתרו בגופו של ישו, שעה שהורד מהצלב.

<sup>94</sup> יוחנן כ 25-29: "ויאמר אליהם תומא, אם לא אראה את מדקרות המסמרים בידיו [...] לא אאמינה. [...] ויאמר אל תומא ומושני [משש אותי] בצדי ואל תהי חסר אמונה, כי אם האמן תאמין. ויאמר ישוע יען אשר ראיתני האמנת, אשרי אלה המאמינים וראו לא ראו".

<sup>95</sup> על האנטישמיות של הירונימוס עמדנו בעבודה זו, בפרק הרקע שדן על הירונימוס.

בתופעת השפעת התרגום על הדרת הזר ועל הגזענות. Venuti (1998:67) מתייחס לתופעה כאל השערוריה בהא-הידיעה של התרגום; וטוען כי התרגום, אשר יוצר זהויות תרבותיות, תרם לקביעת סטראוטיפים וביסס יחסים של אהדה או איבה כלפי התרבויות המתורגמות. Robinson (1997) המתייחס לאותה התופעה אומר כי בקריאת תרגומים קיימים בגישה ביקורתית ופוסט-קולוניאלית, ניתן לזהות מבעד לשיח הקולוניאלי מה ש-Benjamin (1972) מכנה 'המסורת השניה', זאת המספרת את קורות ההתנגדות. Bhabha המצוטט ב-Robinson (1997) מציין כי "פעולת ההיזכרות כואבת ולעולם אינה מעשה שקט של אינטרוספקציה או רטרוספקציה": מותר להניח כי הרד"ק אשר התאבל, מדי שנה בשנה - כמנהג כל היהודים, על חורבן בית המקדש<sup>96</sup> (איזכור לכך, ראה בהמשך בביקורת הרד"ק לתהילים פז ה), ידע לקשר בין התרגום הרומי של הירונימוס לאבדן העצמאות של עם-ישראל, ולגלות העם היהודי.

Niranjana (1992) דנה בתרגומים של ספרות עמים נכבשים לשפת השליטים, מהזווית של הכובשים (מבחינת הרד"ק: הנוצרים שהם היורשים של האימפריה הרומית הקלאסית). לדידה, אם התרגום, טומן תמיד בחובו פוטנציאל להתמרה תרבותית הרי שבמקרה של תרגום ספרות עמים נכבשים, מתעוררות שאלות נוקבות באשר לזהות המתמיר, השינויים שאותם בחר להנהיג, והאופן שבו עשה זאת. ראינו בביקורת התרגום של הריק"ם כי הוא היה מודע לזהות המתמירים (הירונימוס ואוריגנס) ולכוונותיהם; הרד"ק לעומתו אינו מתייחס במפורש למתמיר<sup>97</sup>, ומתמקד במנגנון ההתמרה ובנזקיה, מבחינת עם-ישראל.

<sup>96</sup> נציין כי בשנת 63 לפנה"ס נכבשה ארץ-ישראל בידי פומפיוס, לאחר שבמשך תקופה ארוכה, הייתה ארץ-ישראל בחסות רומאית, למורת-רוחם של רבים מתושבי הארץ, אשר שבו והתמרדו, עד שנחרבה ירושלים בשנת 70 לסה"נ. לאחר המרד הגדול בשנת 135 לסה"נ, נחרשה ירושלים ובמקומה קמה עיר אלילית בשם Aelia Capitolina (שליט תשי"ז: 330-389).

<sup>97</sup> לא נוכל להתעלם מהעובדה כי בימי הקמחים היו קיימות שלוש אבות-גירסאות של תרגומים לספר תהלים בלטינית (הרי אמרנו שקיים שפע גדול של גירסאות הוולגטה):  
 1. הפסלטריון הרומאי, שהוא עריכה של הירונימוס לתרגום הוטוס לטינה, על פי תה"ש, משנת 384.  
 2. הפסלטריון הגליקני שהוא עריכה של הירונימוס לתרגום הוטוס לטינה, על פי תה"ש, משנת 387.  
 3. תרגום ספר תהלים על-פי המקור העברי, מאת הירונימוס.  
 אם כן הפסלטריון הוא מהיצירות שקשה לזהות בודאות מיהו מתרגמה, שכן זהו לעיתים עריכה של תרגום ועריכה של תרגום.



כיוון ש-Niranjana (1992: 172) סבורה כי התרגום הוא פעולה של ציטוט מילים מקונטקסט מסוים למשנהו, היא מסיקה כי מילות האוכלוסיות הנכבשות מצוטטות באופן המשרת את האינטרסים של התרבות השלטת: מעיון בוולגטה ותרגומיה, ראינו כי היה 'שיבוש' בניקוד ובפיסוק המזמור. הרד"ק אף הוא עומד על כך שבאותו מזמור מתורגם; פעם נתפס עם ישראל כאביה הרוחני של הכנסייה, אשר ראתה את עצמה כ- 'ישראל האמיתי' ופעם כ-'עדת-מרעים': ועוד שאמר "תהלות ישראל" [ד] והם המרעים לו. והיאך אמר שהם מהללים האל ?

Robinson (1997: 52) מציין תופעה מעניינת ביותר הקשורה באופן הדוק לעבודה זו: לטענתו, הכנסייה המשיכה את המסורת הרומית של קולוניזציה והשתלטות על התרבות היוונית באמצעות התרגום. מסתבר כי הכנסייה אימצה לא רק את התנ"ך, כי אם גם את היצירות הפגאניות הלטיניות והיווניות ו-"ניצרה" גם אותם. גם באימוץ היצירות הללו השתמשה הכנסייה בנימוק כי קיימות (אותן) ארבע רמות בהבנת הטקסט: מילולית, מוסרית, סימבולית ומיסטית. גם כאן, על ידי שימוש באלגוריה, הפכו יצירותיהם הפגאניות של הומרוס, אפלטון, אובידוס ווירגיליוס ל-'נוצרות'.

אם בשאר הפסוקים הכריסטולוגיים נראה כי יש מקום ליותר מפרשנות אחת, אשר תבוא לידי ביטוי בתרגום, הרי שבאשר לפסוק הנדון, דומה כי מבחינת ההקשר, סביר להניח כי מדובר בראיה השרוי בצרה ולא באל במצוקה המקריב את עצמו למען המאמינים. כמו כן, השימוש במילה 'כארו', לא נראה סביר, שלא בהקשר של כריית בור באדמה. הרד"ק אינו מתייחס כלל לטענות לגיטימיות אלו, שיש להניח כי דובר עברית ילידי תמים היה מעלה. כדרכם של פרשני הפשט, אין מעלים הסברים טריביאליים.

הרד"ק אשר חוקר את הסיבה לטעות בהבנה ובתרגום, מזהה בטקסט עצמו את מקור הטעות של הנוצרים ואומר: **שהטעה אותם הפסוק "אכלו וישתחוו כל דשני ארץ, לפניו יכרעו כל ירדני עפר, ונפשו לא היה [שם ל]".**

בהמשך, מסביר הרד"ק את משמעותו הכריסטולוגית של המזמור ומדוע כה חשוב הוא בעיני הנוצרים. הרד"ק טוען כי הנוצרים מאמינים שהמזמור מתנבא על ישו אשר לטענתם, נרדף על ידי היהודים, הועלה לצלב, וידיו ורגליו נקבעו אל צלב זה, בכדי לכפר על עוונותיהם של יורדי גיהנום, לא רצה לחיות את נפשו אלא מסר את עצמו ביד ההורגים אותו ובכך גאל את מאמיניו שלחיי-חטא נועדו. בטיעונו, מגלה הרד"ק, כהרגלו, בקיאות רבה בתיאולוגיה הנוצרית, אשר מאפשרת לו לחשוף את ה-יאבסורד, אשר בדברי הנוצרים, מתוך ניתוח טקסטואלי של הפרק עצמו, המכיל את המילה 'כארו' דווקא, כסברתם. הרד"ק מזהה כעשרה מרכיבים הסותרים את האמונה הנצרית, אם מתרגמים את המילה כארו/כארי, כסברת הנוצרים.

אומר הרד"ק: הם רוצים (ג"י: טוענים) כי לא רצה לחיות נפשו:

- אם כן, למה היה צועק "אלי אלי למה עזבתני רחוק מישועת" [שם ב], והוא לא רצה להיות נושע ? והלא שכח תנאו? (ג"י: כיצד הוא מבקש עזרה כאשר ברצונו למות למען ישועת האנושות? כיצד יכול היה ישו לשכוח שהוא ביקש עזרה?).
- ואמר "אקרא יומם ולא תענה" [שם ג]. והוא לא רצה להיות נענה. (ג"י: כיצד הוא קרא לעזרה שהוא לא היה מעוניין בה?).
- ועוד, אם הוא אלוה, הוא יושיע עצמו (ג"י: אם ישו הוא אל, שיושיע את עצמו!).
- ועוד שאמר "תהלול ישראל" [ד] והם המרעים לו. והיאך אמר שהם מהללים האל ? (ג"י: עם ישראל מצטייר גם כאויבים הרודפים את ישו וגם כמופת של מאמינים).
- ועוד אמר "בך בטחו אבותינו" [ה], ואם הוא כמו שהם אומרים לא היה לו אלא אב אחד. (ג"י: על פי האמונה ב-שילוש קיים רק אב אחד, ואילו הפסוק מדבר על האבות).
- ועוד האלוה יאמר על עצמו שהוא "תולעת ולא איש" [ז]. (ג"י: כיצד יכול האל לדמות את עצמו לתולעת?).
- ואמר "אספרה שמך לאחיק" [כג] והאלוה אין לו אחים. (ג"י: לישו לא היו אחים: אמו הייתה בתולה<sup>98</sup>!)

<sup>98</sup> קיימת מחלוקת בנצרות האם לישו היו אחים אם לאו: אחיו של ישו, עליהם מדובר בברית החדשה היו כנראה אנשים קרובים אליו.

המבנה הארגומנטטיבי של הרד"ק הוא כדלהלן: אם מתרגמים X, הרי טוענים גם טענה Y, והרי X שונה מ-Y, שהרי Y לא ייתכן: אזי X לא נכון, ויש לתרגם  $X \neq$ . ריבוי הציטוטים והטענות שכנגד נועד להעביר את המסר שבחירת המתרגם בברירה 'כארו' מעורר פרשנויות אשר מעלות שאלות רבות ונוקבות על הנצרות. אם כן תרגום זה אינו נכון; שהרי שכרו של המאמין הנוצרי יוצא בהפסדו. מ-חקירה קצרת-רוח' זו עולה כי לא רק שאין הטקסט כולו מצביע על פירוש כריסטולוגי של הפסוק, אלא שאם מעניקים לו משמעות כריסטולוגית, נחשפות בו ראיות אנטי-כריסטולוגיות רבות ביותר וכבדות-משקל. תרגום כריסטולוגי של הפסוק, חושף אל שכחן, מניפולטיבי, חסר-יכולת, לא-עקבי, בעל ייחוס משפחתי חשוד; וספק אם ראוי לעבוד אותו.

הרד"ק בניגוד לריק"ם אינו מצביע על המתרגם (אולי משום שהירונימוס אימץ את תרגום תהילים שהיה קיים בזמנו? אולי משום שליהודים היה ברור כי קיימת בעיה בתרגום?) בדומה לאביו, מסתמך הרד"ק על ידע לשוני-הקשרי, אולם בניגוד לאביו הוא שואב אותו מתוך המזמור עצמו ומביא אותו בתמציתיות. בניגוד לריק"ם, הרד"ק מדגיש מה גדול הפסדם של הנוצרים, אם הם דבקים בתרגומם.

#### 4.2.1.5 דיון

לא נראה כי רד"ק סבר כי קיים אתגר בביקורת שהוא מטיח על המתרגמים והעורכים של ספר תהלים. הוא מסתפק בכך שהוא מצביע על הטעות בתרגום (כארו/כארי), על מקורה ("ונפשו לא חייה") ועל משמעותה, תוך הסתמכות בלעדית על המזמור עצמו; ואידך זיל וגמור. בניגוד לאביו אין הוא מפנה אצבע מאשימה כלפי המתרגם ואין הוא מציין כלל כי מדובר בבעיית תרגום, למרות שטעות התרגום נראית בעליל. מטרתו של הרד"ק היא לנגח את האמונה הנוצרית ותו-לו.

תרומתו הייחודית לעבודתנו, אשר אינה באה לנגח את הנצרות, בכך שבדומה לחוקרי התרגום הפוסט-מודרניסטיים הרד"ק דן בבעיות אשר אפשר לכוונן מטה-תרגומיות, כגון הקשר שבין תרגום לבין גזענות, וכן הקשר שבין תרגום לתיאולוגיה.

#### 4.2.2 ביקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים ב

[מתוך 'פירוש הרד"ק לספר תהילים' עמ' 71-72 (תלמג': 1974)].

פסוק-האב הזוכה כאן להתייחסות מצד הרד"ק הוא:

"אדוני אפר אליו בני אתה, אני היום ילדתיך" (תהילים ב ז)

*Dominus dixit ad me: Filius meus es tu: ego hodie genui te.* [Vulgata]<sup>99</sup>

##### 4.2.2.1 הרקע לפסוק

מזמור קצר זה כולל 12 פסוקים ומכיל דברי תוכחה לגויים המבקשים לפרוק מעליהם את עול מלכות שמיים, ומדברים כנגד ה' ומשיחו. המזמור נפתח בשאלה הנשאלת בפסוק הראשון: "למה רגשו גויים, ולאומיים יהגו ריקז". פסוק ב, שהוא לא נושא הפולמוס, מכיל את התשובה, המהווה מעין הקדמה לכל המזמור: "תיצבו מלכי-ארץ ורוזנים נוסדו-יחד על ה' ועל משיחו"<sup>100</sup> (שם ב).

##### 4.2.2.2 מובן הפסוק על פי היהודים

על פי 'הדעת מקרא' (תהילים כרך א': ו'), הבינו הפרשנים היהודים את המזמור כולו באופן מטפורי: מקצתם הבינו את המזמור באופן אסכטולוגי (וסברו שהוא דן במלחמת גוג ומגוג, העתידה להתרחש באחרית הימים); מקצתם סבורים היו כי אין הכרח בפרשנות משיחית של המזמור שהרי מבחינה אטימולוגית מקור המילה 'משיח' בפועל 'למשוח', והמלכים נקראו משיחים כי נמשחו בשמן. על פי סברה זו, המזמור דן במלחמות דוד המלך שנמשח, אשר בהן התמודד עם-ישראל מול הגויים

99

[DRB: "The Lord hath said to me: Thou art my son, this day have I begotten thee".] פסוק זה מצוטט בתוך הברית החדשה: "הקים אלוהים עתה לבנינו את דברו, בהקימו את ישע כאשר גם כתוב במזמור השני: 'בני אתה, אני היום ילדתיך'" (מעשי השליחים יג 33). (*Quoniam hanc Deus adimplevit filis nostris, resuscitans Jesum et in psalmo secundum scriptum est: Filius meus es tu: ego hodie genui te.* [Act. XIII:33].)

<sup>100</sup> בוולגטה, המילה 'משיחו' בפסוק זה תורגמה '*Christum ejus*' (נא לשים לב המילה *Christum* היא באות C רבתית, כלומר *Christum* הוא לא שם עצם סתמי): *Asisterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus.*

המורדים באל. לשיטתם, כוונת המזמור היא לעודד את רוחו של עם ישראל אז ובעתיד, שהרי המלחמה בעם ישראל שהוא עם ה', נתפסה כמרד באלוהים עצמו. הפרשנים היהודים מסבירים את פסוק ז' שהוא נושא הפולמוס, באופן הבא: המילה 'היום' משמעה 'מהיום והלאה', ומשמעות 'בני אתה, אני היום ילדתיך', היא שה' אומר למלך, שמעתה הוא יהיה עבור המלך כמו אביו מולידו.

#### 4.2.2.3 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם

למעשה כבר בתחילתו (בפסוק ב), מכוון המזמור המתורגם ומצוין בו במפורש שהוא דן באלוהים ו ב-Christos (על הקשר בין המילה 'christos' למשיח נדון בהמשך), ולכן מזמור זה הוסב על ישו. כמו כן, המזמור כולו המחיש לנוצרי את מהות הקשר ה-ביולוגי הקיים בין אלוהים לישו: פסוק ז' רומז במפורש על האב ועל הבן; פסוקים אחרים באותו מזמור יש בהם רמז לרוח הקודש ('אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו', [שם ה]). כיוון שכך, רואים הנוצרים במזמור כולו רמז לשילוש הקדוש ולהיות ישו המשיח. לכן למזמור יש משמעות דוגמטית ממדרגה ראשונה.

#### 4.2.2.4 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק

למרות שאין הרד"ק מציין במפורש כי קיימת בעיה בתרגום, אלא בפרשנות (והנוצרים מפרשים אותו על ישו) ונראה בעליל כי אין בעיה בתרגום, דומה כי עצם העלאת טענה שיש להבין את המזמור באופן מטפורי ולא כפשוטו (על דרך המשל), מכוונת לכך שדווקא בתרגום המילולי של המטפורות האנתרופומורפיות טמונה בעיית-התרגום. כפי שנראה משקיע הרד"ק מאמץ רב בהצגת הבעיה.

בדברי הרד"ק נחשף פער תפיסתי עצום בין היהודים לנוצרים, והנה דבריו: כי אם יאמרו לך הוא היה בן האל, כי לא ייתכן לומר בן האל על בשר ודם, כי הבן הוא ממין האב, ולא ייתכן שתאמר סוס זה הוא בנו של ראובן... והילוד הוא ממין היולד... ואמור להם כי לא ייתכן באלוהות אב ובן, כי האלוהות לא תיפרד כי אינה גוף שתפרד, אלא האל אחד הוא בצד כל אחדות.

הרד"ק סבור שהדעת אינה נותנת שלא להיהם תהיה משפחה, או שיהיה ניתן לחלוקה, או שיוכל ללבוש צורת אדם. לדידו טבע העולם הוא שהורים מביאים לעולם את בני-מינם, ולכן אל אינו יכול להיות אב לבן-אנוש.

אומר הרד"ק : ועוד אמור להם: האב קודם לבן בזמן ומכוח האב יצא הבן. כי לא ייתכן באלוהות אב ובן. כי לא ייקרא אב עד שיהיה לו בן. ולא ייקרא בן אם לא יהיה אב, מכל מקום אותו שייקרא אב, היה קודם בזמן בלי ספק. כי הילוד קודם לילוד בלי ספק. כי אם היו כל הזמן שניהם כאחד היו קוראים להם תאומים.

בפסוק זה מבחין הרד"ק כי קיימת אי-התאמה בזמנים, הפוגעת בתפיסת הזמן ה-קווית' אשר היא ממאפייניה של התרבות יהודית-נוצרית, שביסוד החברה המערבית. הפסוק מתייחס, גם לעבר וגם להווה, באופן היוצר אבסורד: "אדוני אמר אליי (לשון עבר) בני אתה, אני היום (לשון הווה) ילדתיך (לשון עבר)". הרד"ק טוען שעצם רעיון 'הוויית ההורות' טומן בחובו מרחק כרונולוגי. חוסר ההתאמה בזמנים לא רק שהיא משקפת מציאות שאינה לוגית, כי אם מהווה עבור הקורא רמז לכך כי יש לקרא את הטקסט בקריאה מטפורית.

הרד"ק מתייחס לדברי ה' אבי ל' בן': "שאל ממני ואתנה גויים נחלתך" (תהילים ב ח) שואל: וכי כיצד ישאל הבן מהאב, והלא הוא אלוהו כמוהו ויש לו כוח כמוהו. אם כן קצר-כוח האלוהו? זוהו לא יאמר באלוהו עברו, לא רק שאין לאלוהים קרובים, כי אם לא ייתכן שיהיו לו תכונות גוף, ולא ייתכן שלא יהיה כל-יכול. כמו מורו הרמב"ם, סבור הרד"ק כי האל הוא:

"אחד ואין יחיד כיחודו [...] אין סוף לאחדותו [...] אין לו דמות הגוף ואין לו גוף [...] קדמון לכל דבר אשר נברא, ראשון ואין ראשית לראשיתו" [סדור התפילה: 'גדל אלוהים חי'] לפיכך טוען הרד"ק, שכידוע שהושפע מהרמב"ם, שלא רק מבחינה רציונאלית, אלא מבחינה לשונית אין מנוס מלהבין את הפסוק באופן מטפורי. אומר הרד"ק: לא נוכל לדבר על האל יחברך אלא על דרך המשל, כמו שנאמר עליו: "פי-יי", "עיני-יי", "אזני-יי", והדומה להם.

האסטרטגיה של הרד"ק מבוססת על ההוכחה הלשונית, שבשפה העברית קיימת התייחסות 'גופנית' לאלוהים שהיא לא-דווקא כריסטולוגית: וכן הוא על דרך משל כשאמר 'בן-אלוהים', 'בני אלוהים', כי מי שנושה מצווחו ושליחותו קוראים לו 'בן', לפיכך קרא לכוכבים בני אלוהים, כמו "וירעו כל בני האלוהים" (איוב לח ז).

הרד"ק מתבונן בביטויים המקראיים 'בן-אלוהים', 'בני אלוהים', המכילים את המילה 'בן' ואת המילה 'אלוהים', ומסיק כי אין ברירה אלא להתייחס אל ביטויים אלו אלא על דרך המשל, הווה אומר, באופן מטפורי. לדבריו, צרוף המילים 'בן אלוהים' במקרא משמעותו 'ששועה למרותו של אלוהים'. הרד"ק מגיע למסקנה זו לאחר ניתוח שכיום היינו מכנים אינטר-טקסטואלי<sup>101</sup>.

לאחר מכן מציג הרד"ק את השדה הסמנטי של הביטויים המכילים את המילה 'אלוהים' והמילה 'בן' בביטויים שונים הסותרים את האמונה הנוצרית: בפסוק 'ברן יחד כוכבי-בקר, וירעו כל בני-האלוהים' (איוב לח ז), הביטוי ה- 'אידיומטי' 'בני האלוהים' מתייחס לכוכבים העושים את דבריו של אלוהים, ומאירים את הלילה על פי פקודתו של אלוהים. ברור מהפסוק ומהקשר שהביטוי 'בני-האלוהים' מתייחס אולי אף לעבודת כוכבים. לא זאת בלבד שאין הביטוי הזה יכול להתייחס לישו, כי אם מסתבר ממנו שלא ילדים 'נוספים' ואין ישו בנו יחידו של אלוהים, ובכך יש פגיעה בעיקרון השילוש, אשר על-פיו לאלוהים יש רק בן אחד.

בהמשך מביא הרד"ק ביטויים אשר מהקשרם ברור לחלוטין כי הם מתארים את יחסו המיוחד של אלוהים לעם ישראל דווקא ובהזדמנות זו, תוקף את טענות הנוצרים על היותם 'עם ישראל האמיתי', ה- '*Verus Israel*' :

"גנים אתם לה' אלוהיכם" (דברים יד א) [גי: עם ישראל מתואר כבניו של אלוהים].

"בני בכורי ישראל" (שמות ד) [ג"י: עם ישראל מתואר בפני פרעה כבכורו של ה'] .

<sup>101</sup> Fairclough (1995) Bakhtin, טוען שכיוון שמרבית הטקסטים אינם משקפים רעיונות חדשים לחלוטין ומתבססים על ספרים אחרים, יש לנתחם בהתחשב בטקסטים אחרים ותוך השוואה איתם (גישה אינטר-טקסטואלית).

"הלוא הוא אבין קונך" (דברים לב ו) [ה' כאביו וכבעלים של עם ישראל].

בפסוק "אנוכי אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן" (שמואל ב' ז יד), האל מתואר כאביו של שלמה, לאחר שאביו (דוד המלך) חטא. בפסוק זה ובפסוקים שלאחריו מתבררים גדרי האבהות של אלוהים כלפי המלכים שאול ודוד, קודמיו של המלך שלמה אשר על מלכותו זן הפרק. מתברר כי 'אבהות' זו מותנית בהתנהגותו של המלך, וכי מלכי-ישראל כולם, שיבשו תמיד את מערכת היחסים בינם לבין אלוהים.

הרד"ק טוען כי לא רק שאין משמעות להתייחסות הקונקרטיית אל האל, אלא שהמילים 'בן' ו-'אב', בקולוקציה עם המילה 'אלוהים', הופכות לחלק מביטויים מטונימיים, נטולים כל משמעות תיאולוגית. המלים 'בן' ו-'אב', לשיטתו של הרד"ק הן פוליסימיות ובעלות משמעויות תלויות-הקשר. בביטויים אשר מביא הרד"ק נראה כי הקולוקציות של המילה 'אלוהים', ביחד עם המילה 'אב' או 'בן' בהטיות שונות, מציינות יחסי זיקה חיוביים של כמה מיצירי כפיו של אלוהים (לאו-דווקא בני-אדם) - לבורא.

בסוף דבריו מגלה הרד"ק מיהו בן האלוהים בפסוק. לדידו, סביר להניח כי המילה 'בן', בפסוק הנדון, מתייחסת למלך ישראל או למשיח. הרד"ק אומר: **ואם ישאלו ממך פירושנו, תפרשנו על אחד משני פנים, איזה שתבחר, או על דוד או על מלך המשיח, כמו שפירשתי לך.**

תפיסת הטקסט אצל הרד"ק דומה לזו של Wittgenstein (1953:73) אשר סבור כי משמעות המלה מתבטאת בדרך השימוש בה, וכי דרך השימוש במלה היא משמעותה. Wittgenstein (שם) קובע כי למילה אין משמעות כללית ערטילאית ובלתי תלויה אלא שהמשמעות מוענקת לה בתוך הקשר ספציפי וחד-פעמי, משום שהמשמעות קשורה ל-'parole' ולא ל-'langue' (משמעות מילונית) ותלויה בהתניות פרגמטיות<sup>102</sup> שונות, חוץ-לשוניות כגון: מקום השיח, המשתתפים בו ומעמדם

<sup>102</sup> הפרגמטיקה היא תחום בבלשנות העוסק בניתוח הלשון על-פי ההקשר שבו נאמרים הדברים, בכלל זה השקפותיו של הדובר, והיחס שבין הדובר לשומע.



החברתי, מידת הפורמליות של השיח וכו'. ידיעת המשמעיים, סבור Wittgenstein (שם) היא עיקרה של הכשירות הסמנטית ואילו ההקשרים משקפים את הביצוע. הכשירות נקנית באמצעות היקרויות חוזרות ונשנות של מלים כשהן נתונות בתוך הקשרים שונים. הכרת תפקודה של המילה בהקשרים שונים יוצרת את התמונה השכלית של המושג כלומר את משמעה הפוטנציאלי. בדומה ל-Wittgenstein (שם) גם בטקסט של הרד"ק אפשר להיווכח במודעות הרבה לפרגמטיקה של השיח, ולרצון ליצור זיקה בין הפסוק הבודד לטקסט כולו, שלטענת הריק"ם לא התחשב בה הירונימוס.

Chomsky (1965) דן במגבלות בדרכי ההצטרפות של המילים (מהסוג שבהם דן הרד"ק) אשר לדידו יכולות להיות תחביריות, סמנטיות או קולוקטיביות. לדבריו, קיימים שני סוגים של מערכות המתנות את דרך הצטרפות הלקסמות: מערכת של כללים תחביריים-מבניים ומערכת של כללי-ברירה (אשר הם כללים סמנטיים הקובעים את אפשרות הצירוף של מילה לרעותה). בכדי לשלול את הפירוש הנוצרי של המזמור, בוחן הרד"ק את הצטרפות המילים 'בן' וכינויים שונים של אלוהות. נראה מדברי הרד"ק כי מתרגמי התנ"ך ללטינית התעלמו מהעובדה שכדברי Chomsky, הצירוף-הכבול הוא בגדר יחידה אשר אין לפרקה, המצטיינת בהדיקות (קשר חזק בין המילים), בקביעות דקדוקית, ולעניינו באידיומטיות (משמעו הכולל של הביטוי האידיומטי אינו מתקבל מצירוף חופשי של משמעי הרכיבים שלו). הרד"ק מוכיח בדבריו כי צרופים של כנויי אלוהות ומילים המצביעות על קשר ביולוגי בין הורים לילדים, מהווים ביטויים מטפוריים, לא רק בספר ישעיהו כי אם שזורים לאורך כל התנ"ך.

#### 4.2.2.5 דיון

בדבריו מוכיח הרד"ק כי הביטויים האנתרופומורפיים הם ביטויים מטפוריים. למרות שאין הרד"ק<sup>103</sup> מצביע במפורש על בעיית תרגום, מדבריו עולה בעקיפין,

<sup>103</sup> הרד"ק כמו מפרשים יהודים רבים בימי הביניים, אשר סבורים היו כי ביטויים אנתרופומורפיים הם מטפורות, התמודדו למעשה עם בעיה של תרגום המטפורות המקראיות האלו, מבלי להיות מודעים לכך שמטפורות מציינות, בכל מקרה ובכל תרבות, בעיית תרגום אשר במקרה שלפנינו יכולה להסביר פערים בהבנת הפסוקים המכילים ביטויים אנתרופומורפיים.

סוגיה תרגומית רחבה, והיא סוגיית תרגום המטפורות. אומר הרד"ק: "הנוצרים מפרשים אותו [את מזמור ב] על ישו".

לכאורה לא ניכרת בוולגטה בעיה של תרגום בפסוקים האנתרופומורפיים או האנתרופופאטיים<sup>104</sup>. אדרבא, אף על פי שהירונימוס דגל בתרגום המשמעות ולא המילים, הקפיד לתרגם את הפסוקים הללו, באופן מילולי, מפני שהם שירתו את האידיאולוגיה הנוצרית, מבלי לפגוע בנורמה אשר דרשה שהתרגום יהיה צמוד למקור. מסתבר מדבריו של הרד"ק, כי דווקא בשל תרגומן המילולי, נפגעה העברת משמעות המטפורות, תוך יצירת האשליה כי התרגום נאמן ביותר למקור.

מעיון בספרות הפולמוס היהודי-נוצרי, מסתבר כי האנתרופומורפיזמים והאנתרופופטיזמים של אלוהים אשר נתפסו על ידי היהודים כמטפורות 'קונבנציונליות', (ואן דן ברוק : 1978) נתפסו על ידי הנוצרים ברבים מן המקרים כפשוטן, כאשר יכלו ליחסן לישו. בגלל עתיקות הטקסטים, ומפני שהבנת הטקסט תלויה כמובן באמונותיו של הקורא, קשה להוכיח כי ביטוי מסוים הוא מטפורי, שהרי קשה לדעת בבירור מהי כוונתו המדויקת של המוען הסמוי או הגלוי, שהם האל ומחברי-התנ"ך.

מנקודת הראות של המתפלמסים היהודים, התנ"ך כולל מטפורות מתות, והמתרגם הנוצרי התעלם מהמטפוריות של הטקסט, ותירגם את הביטויים כפשוטם. במסגרת דיונו במטפורה בתרגום, עומד Newmark (1982:86) על תופעת המטפורות המתות ומצביע דווקא על השקופות שביניהן (למשל מטפורות ההאנשה) אשר מעוררות לטענתו בעיות קשות בפני המתרגם, שכן הן מקהות את חושיו, מפני שהן נראות בעיניו - אוניברסליות. Newmark (1980) סבור שהן בעצם מהוות מקור לפוליסמיה. Newmark (שם) מציין כי לפעמים, לא ברור כלל מתי המטפורה מתה ומתי היא חיה, וייתכן גם שמטפורה תעבור החיאה, אפילו מבלי שהמתרגם יהיה מודע לכך. בספרות חקר התרגום, נחשב תרגום המטפורה לגבול התרגומיות (ואן דן ברוק:

<sup>104</sup> האנתרופומורפיזמים מתייחסים לתכונות אנושיות-גופניות ואילו האנתרופופאטיזמים מתייחסים לתכונות אנושיות-רגשיות.

1978). כאשר מתרגמים מטפורה, גורס Dagut (1976, 1987), יש להבין ראשית כל, במה דומים האובייקט והדימוי<sup>105</sup>. לאחר מכן, מציין Dagut (שם) ניצב המתרגם בפני דילמה: בין ליצור אנומליה סמנטית בעצם התרגום המילולי או לחילופין ליצור חידוש נועז שלא ברור אם יהיה מובן כלל; ובין למסור את כוונת המטפורה בלבד ובכך לרוקן את המקור מכל תוכנו הדינמי והיצירתי. במקרה שלפנינו, דומה כי המתרגמים הנוצרים ביכרו על ידי תרגום של מילה במילה ליצור אנומליות סמנטיות שהתקבלו על דעתם של הקוראים האליליים אולי מפני שהן התאימו לעולם המושגים האליליים. דומה כי באמצעות התרגום ולמטרות תיאולוגיות החיו המתרגמים הלטיניים שכבות בלשון העברית הקדומה וכן עולם מושגים אשר קדמו אולי למתן התורה בהר-סיני ולמונותאיוזם.

Lakoff (1993) מציין כי קיימת הסכמה בקרב חוקרי התרגום באשר לאופן שבו צריך לתרגם מטפורה. לדידו, קיימות אסטרטגיות מספר לתרגום מטפורה: מובן שעדיף, היכן שאפשר מבחינת שפת היעד, לשמור את הביטוי המטפורי, על ידי תרגום מילולי, אולם בדרך כלל לא ניתן הדבר. במקרים אלו, ניתן לערוך הקבלה בין הביטוי המטפורי לבין המציאות שבא הביטוי לתאר או להחליף את המטפורה בשפת המקור במטפורה מקבילה מבחינת המשמעות, בשפת היעד. מותר לתרגם מילולית את המטפורה, כאשר אין לה מקבילה בשפת המקור, אולם במקרה זה, חשוב לפרט למה כוונתה בשפת המקור. כאשר אין ברירה מוטב אפילו לעשות פרפרזה של המטפורה או אף להשמיט את המטפורה כליל, כדי לא להטעות את ציבור הקוראים. מכל מקום, מציינת Snell-Hornby (1995:58) שהגישה לתרגום מטפורה צריכה להיות תלויה בהקשר ובשפת היעד.

Newmark (1980) עומד על הקושי הקיים בתרגום מטפורה המכילה מידע תלוי-הקשר או במשמעות הסמנטית או הפרגמטית של הביטוי; וטוען כי לפעמים אין ברירה אלא להחיות את המטפורה. חשוב לזכור כי בכך מקריב המתרגם את משמעות הביטוי

<sup>105</sup> הוא שואל מ-Richards את מינוח הבא לטיפול בתופעת המטפורה שמרכיביה הם: האובייקט [הנושא שהמטפורה מתארת (topic)], הדימוי [שהוא המונח שבו מתואר האובייקט (image)], המשמעות [נקודת הדמיון בין האובייקט לצלמו (tenor=טען)], המטפורה [המילים שנלקחו מהצלם] והמטונימיה [המילה שמחליפה את האובייקט].

ולפעמים, כמו במקרה שלפנינו, את משמעות הטקסט<sup>106</sup>.

Dagut (1976) ער לסכנות שבהחייאת מטפורות וטוען כי בתרגום מטפורה נדרשת התחשבות יתרה בקהל היעד מחד, והבחנה בין כשירות לבין ביצוע במישור המטפורי. מאידך, הוא אומר ש-"מסגרת המטפורות האפשריות בכל לשון נתונה נקבעת על ידי צירוף הניסיון התרבותי הנצבר על ידי חברי אותה קהיליית לשון". ייתכן אם כן, מצב בו, בתרבות-המקור נשחק ביטוי מטפורי, הוא מושאל לתרבות אחרת, עובר שחיקה ולאחר מכן החייאה בתרבות המקור אשר שואלת בחזרה את הביטוי.

Gibbs (1990:40) מתרה על כך שעל פי רוב התרגום פוגע בצורה קשה במטפורה, ותרגום מילולי לא זהיר של מטפורות עשוי ליצור אי-הבנות קשות, מפני שכדברי Margot (1979) שפת המטרה אינה מתפקדת באופן שמתפקדת שפת המקור. הרד"ק, בדיוק כמו Gibbs (שם) מצביע בדיוק על פגיעה בטקסט המקראי, בגין כשלון בתרגום מטפורות. Kaufmann (1990) וכן Tov (1989), טוענים שכבר בתקופת המשנה והתלמוד נתנו החכמים את דעתם לנושא, וטענו ש-השבעים' היו ערים<sup>107</sup> גם לסכנות שבתרגום המילולי של מטפורות בהם קיימת האנשה של אלוהים, ונראה מהדוגמאות שמובאות בגמרא שהם התחשבו בקהל היעד ובאמונותיו, כנראה מפני שבשפה יוונית (וכנראה שגם בשפה הלטינית) לא היו קיימות מטפורות מקבילות. Tov (1984) טוען שאף כי ה-70 לא הקפידו תמיד על כך, דומה כי הם השתדלו לטשטש את האנתרופומורפיזמים הקיימים בטקסט המקור<sup>108</sup>. אולם, הירונימוס,

<sup>106</sup> Gorlee (2001:14) אומרת שתרגום יכול להיחשב לשקול למקור רק כאשר מנתוח טקסטואלי עולה שישנה חפיפה רבה בין שני הטקסטים, ושלמרות שהם כתובים בשפות שונות, מתאפשר רק 'סמיוזיס' אחד. מדבריה אפשר להבין כמה קשה הדילמה של המתרגם שבא לתרגם מטפורה.

<sup>107</sup> ה-70, לקחו בחשבון שהטקסט המקראי עשוי לפגוע ברגשות המלך תלמי, שהוא יכול לעורר תגובות אנטי-יהודיות ויכול להתפרש שלא על פי עקרונות המונותאיזם, ולפיכך, הם ערכו את תרגומם תוך התחשבות בקהל היעד.

<sup>108</sup> טוב נותן את הדוגמאות הבאות:

- "ותמונת [ ] ה' יביטי" (במדבר יב ח) מתורגם "ותמונת הַנְד ה' יביטי"
- " ויפגשו [ ] ה' " (שמות ד כד) מתורגם "ויפגשו מלאך ה' "
- " ואת פַּי ה' לא שאלו (יהושוע ט יד) תורגם "ואת ה' לא שאלו" (השמטה של המילה פי.
- המילה 'צור' ככינוי לה' מושמטת באופן עקבי בתרגום.

אשר במקרים רבים ביותר התרחק במודע מהמקור (כדי, לדבריו, להעביר את המשמעות האמיתית של הטקסט), בתרגום האנתרופומורפיזמים, ביכר להקפיד על תרגום מילולי וגרם בכך להחייאת ביטויים מטפוריים.

אמרנו בהקשר 'לגישה היהודית לפולמוסי כי היהודים תירצו את היעדר-המשמעות'<sup>109</sup> המילולית של האנתרופומורפיזמים הללו בכך שכשם שהתני"ך גדוש באנתרופומורפיזמים כן הוא גדוש בציונים המכוונים למונותאיזם אבסולוטי, כדוגמת הפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו, ה' אחד" (דברים ו א). מעיון בספרות הפולמוס היהודי-נוצרי, עולה כי הויכוח סביב המטפורות התפתח למעין שיח של חירשים, כנראה בשל הפער התפיסתי בין היהודים לבין הנוצרים בנוגע למהות האל. אגב התפלמסותו עם הנוצרים, מציג הרד"ק הוכחות לכך שבמקרא, הביטויים האנתרופומורפיים אינם אלא ביטויים אידיומטיים, ושהבנת הפסוקים כפשוטם, לא רק שאין היא מסתברת מאוצר השפה העברית, כי אם מניבה ביטויים אבסורדיים ופוגעת בעיקרים נוצריים אחרים.

#### 4.2.3 בקורת הרד"ק על התרגום הכריסטולוגי לתהילים פז ה

[ מתוך 'פירוש הרד"ק לספר תהילים עמ' 76 (תלמג': 1974)].

פסוקי-האב הזוכים להתייחסות מצד הרד"ק הם:

(ג) נכבדות מזוכר עיר האלוהים סלה

(ד) אזכיר רהב ובבל ליודעי הנה פלשת וצור עם כוש זה יולד שם

(ה) ולציון יאמר איש ואיש ילד בה והוא יכוננה עליון (תהילים פז ג-ה)

<sup>109</sup> Bar-Ilan (1993:321-335) דן במחלוקות הרבניות סביב נושא האנתרופומורפיזמים במקרא, שהגיעו לשיא חריפותם, בעקבות פרסום כתבי הרמב"ם. נראה כי אפילו היום, עדיין לא הוכרעו מחלוקות אלו ולמרות שעיקרי האמונה של הרמב"ם הפכו לנחלת כלל עם-ישראל, קיים זרם מיסטי גדול ביהדות, שמתקיים במקביל לזרם המרכזי שהוא רציונליסטי באופיו.

פסוק ה' נקרא:

בפי היהודים - ולציון יאמר: " איש ואיש יולד בה!" והוא יכוננה, 'עליון'!

ובפי הנוצרים - ולציון יאמר איש: "ואיש יולד בה!" והוא יכוננה: 'עליון'!

בוולגטה מתורגם הפסוק:

*Numquid Sion dicet homo: "et homo natus est in ea", et ipse fundavit eam Altissimus!*<sup>110</sup>

#### 4.2.3.1 משמעותו הכריסטולוגית של המזמור המתורגם

המזמור מנבא כי בציון ייוולד ("יסודתו בהררי קודש" [תהילים פז א]) איש עליון

ואל, והוא יכונן את ירושלים (מחורבותיה) [שם ה]. על כן, "נכבדות מדובר [בן]

בעיר האלוהים" [שם ג].

#### 4.2.3.2 מובן הפסוקים על פי היהודים

על פי דעת מקרא' (תהילים כרך א' קכד), ישראל לעתיד לבוא יזכרו את המקומות אשר גלו מהם: את מצרים (= 'רהב'), את בבל, את פלשת, את צור ואת כוש: בני ישראל יזכרו בבזו, שמקצת ילדיהם נולדו שם ("זה יולד שם"). כשיעלו לציון יאמרו

האנשים בגאווה: "איש ואיש יולד בה!" [נולדים בציון (הצברים) גיבורים,

מובחרים ומפורסמים הם!] כיצד יקרה הדבר? אלוהים, העליון, הוא שיכונן את ציון מהריסותיה, והודות לו בני-ציון יוכלו לזקוף את קומתם.

#### 4.2.3.3 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק

קודם מסביר הרד"ק כיצד הנוצרים מבינים את הפסוק<sup>111</sup>: ואומרים [הנוצרים]

"יסודתו" בהררי קודש, שנוצר ונולד ישו בציון; ואמר שהאיש שיוולד בה שם הוא עליון;

110

DRB: Shall not in Sion say that man: and that man is born in her! And the Highest himself hath founded her.

111 הריק"ם (תלמג' 54-52: 1974) התייחס לאותו המזמור, ובכדי לסתור את טענות הנוצרים, הוא בדק את הקולוקציות של המילה 'עליון':

- "והלא נאמר על ישראל יולדתך עליון על כל הגויים" (דברים כו יט)

- ועל בית-המקדש שהוא [בסך הכל?] עצים ואבנים נאמר 'הבית הזה יהיה עליון'

ואמר כי יולד. הרד"ק שואל מה בין ישו לכינון ירושלים: "והוא יכונה" (ג"י: מהריסותיה), מה הוא אשר כונן ישו בירושלים? והם יאמרו לך: לא אמר על הנצים ועל האבנים (ג"י: על ירושלים הגשמית), אלא ציון וירושלים רוחניות בא לכונן. ואתה תאמר להם: איך תעשו אותה עתה גופנית ועתה רוחנית?

- הלא אמר "יולד בה": שנולד בציון - ואותה תפרשו גופנית!

- ודאי עליה אמר "יכונה", ואתה אומר על הרוחנית אמר "יכונה"!

הנה אתם פוסחים על שתי הסעיפים!

בדומה להירונימוס המתרגם בהתחשב בידע ההיסטורי על הנצרות הנמצא בידי, גם הרד"ק מביא את ההיסטוריה כעדה: הוא מתבונן בציון החרבה, והמוכה במחלות<sup>112</sup>, הרחוקה מהחזיון הנוצרי של ירושלים השמימית ושואל כיצד יכולים הנוצרים לטעון כי ישו כונן את ירושלים [יכוני]: להקים, לבסס (restore). 'תבנה ותכונן': דיבור שמוסיפים לשמה של עיר קדושה העומדת בחורבנה או שעדיין לא נבנתה בשלמותה (מילון אבן שושן). עוד טוען הרד"ק, שבאותו מזמור, מתייחסים הנוצרים פעם להיבטיה הגשמיים של ירושלים, ופעם להיבטיה הרוחניים: כל פעם, על-פי הרצוי להם: ישו הארצי כונן את ירושלים השמימית. מטיעוניו עולה בעיה באתיקה של תרגום, המתבטאת בחוסר עקביות.

מדיוניהם של הרד"ק (ושל הריק"ם) עולה, כי מה שעומד בין הפסוק במקור לבין הפסוק בתרגום הוא בסך הכל הפיסוק. מסתבר כי באמצעות פיסוק שאינו מתקבל על הדעת, העביר הירונימוס בתרגומו מסר שהוא שונה מהמקור. הרד"ק מערער על תרגומו של הירונימוס תוך שהוא מתבסס על ראיות מוחשיות: הרד"ק מתבונן בסתירות הפנימיות הקיימות בתרגום במזמור וכנראה גם במציאות האיומה שבה

(מלכים ב' טו לה, דברי הימים ב כז ג)

וכן תמצא 'שער בית השם עליון' והרבה עליונים תמצא על הבורא. וכן בכאן אין צריך לדבר זה, כי פירושו: אותם שנולדו בארצות אחרות אינם דומים לאשר נולדו בציון. והבורא שהוא יכונה שהוא עליון.

<sup>112</sup> לאורך כל ימי הביניים פקדו את ארץ-ישראל, יהודים ונוצרים כאחד. בעקבות מסה"צ ידעו בכל אירופה בכלל ובצרפת בפרט את המצב שבו הייתה שרוייה ארץ-ישראל. נציון כי ממלכת ירושלים הצלבנית התמוטטה במידה רבה בשל התנאים הבריאותיים והכלכליים הגרועים במיוחד ששררו בארץ-ישראל (Durant 1950 585-613).

נתונה ציון ומוכיח בעצם שהתרגום אינו עומד במבחן האמינות והמציאות. כדרכו סבור הרד"ק שכשקיימות אפשרויות שונות של הבנת הפסוק, יש לבכר באפשרות הרציונלית יותר.

הרד"ק, כהרגלו, אינו מתייחס במפורש לתרגום; אלא מציין בפשטות כיצד הבינו הנוצרים את הפסוק, ומשתדל לסתור את טענותיהם. יתרה מזאת, מדבריו לא עולה כי קיים הבדל מילולי גדול בין המקור לתרגום בפסוק זה. אף על פי כן, מהתבוננות קרובה בנימוקי הרד"ק, ומהתבוננות בפסוקים המתורגמים בוולגטה, נראה כי השוני בפיסוק המזמור - בין המקור לתרגום - יכול להסביר את הפער הקיים בהבנת המזמור, בין היהודים לנוצרים. על חשיבות הפיסוק, ניתן לעמוד מדברי Meschonnic (1999:438-439) המעלה על נס את חשיבות ההנגנה וטעמי המקרא, אשר הם המקבילה בטקסט המקראי, לפיסוק.

לדברי Poyatos (2002), הניקוד הינו אמצעי אשר נועד לייצג את הממד הלא-מילולי של השיח, ושיבוש בפיסוק פוגע אם כן בהבנת הכתוב. May (1997) מציינת כי בקרב המתרגמים קיימת נטייה לעשות 'נורמליזציה' של הפיסוק, לפי שיקול דעתם ולפעמים בניגוד לרוח הסיפור. נראה מדברי הרד"ק, שאף הירונימוס לא התחשב ברוח הטקסט ועשה 'נורמליזציה' של הפיסוק, על פי הידע שנמצא בידו על ישו ועל ירושלים (של מעלה), שמנוגד לידע שיש בידו של הרד"ק על ירושלים (של מטה).



4.3 בקורת הרד"ק והריק"ם על התרגום הכריסטולוגי לתהילים קי: דמיון ושוני  
 [מתוך 'ספר הברית' (עמ' 47-49) ו-'פירוש הרד"ק לספר תהילים' (עמ' 77-79)  
 (תלמג': 1974)].

עד כה בחנו בנפרד, את ביקורת התרגום של הריק"ם ושל הרד"ק. אנו כעת נבחן במה  
 דומות גישותיהם ובמה הן שונות. קיימים פסוקים אשר תרגומם מיקד את תשומת  
 ליבם של שניהם; ומעניין יהיה להשוות בין גישותיהם לתרגום אותו פסוק. מזמור קי  
 זכה להתייחסות שני הפרשנים, ואנו נבחן את הביקורת שהם מטיחים כלפי התרגום  
 ללטינית של הפסוקים במזמור קי של תהלים.

מזמור קי גדוש במוטיבים כריסטולוגיים, ומכיל, בשבעה פסוקי, רמז לכמעט כל  
 עקרי האמונה הנוצרית. לדברי Berger (1996) הפך המזמור ל- 'locus classicus' של  
 המתפלמסים הנוצרים אשר הביאו מפסוקיו כדי להוכיח את צדקת אמונתם. לפיכך,  
 מתפלמסים יהודים רבים נתנו את דעתם על המזמור, וביניהם גם הריק"ם וגם בנו  
 הרד"ק. ראשית נביא את טיעוניהם בנפרד, לאחר מכן ננתח את ההבדלים בין  
 הגישות לתרגום.

הריק"ם והרד"ק מתמקדים בפסוק הראשון של מזמור קי, והרי פסוק-האב:

"לדוד מזמור נאום אדוני לאדוני שב לימיני עד אשית אויבך הדום לרגליך".

על פי המסורה נקרא הפסוק (בכתיב מלא):

"לדוד מזמור, נאום אדוניי (Adonay) לאדוני (Le-Adoni), שב לימיני עד אשית

אויבך הדום לרגליך"; ואילו הנוצרים קוראים את אותו פסוק (בכתיב מלא):

"לדוד מזמור, נאום אדוניי (Adonay) לאדוניי (Le-Adonay), שב לימיני עד אשית

אויבך הדום לרגליך". פסוק זה תורגם ללטינית:

*Psalmus David. Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis*<sup>113</sup>. [Vulgate]

<sup>113</sup>

DRB: The Lord said to my Lord: Sit thou at my right until I make thy enemies thy footstool.

### 4.3.1 הרקע לפסוק

מזמור זה כולל ברכות והבטחות מאת האל למלך ישראל, ביום הכתרתו. המזמור עתיר בסמלים מלכותיים ('הכס', 'מטה', 'יהודים', 'חילות') ועוסק בחובות המלך כלפי עמו, שהם לשפוט את העם בצדק, ללחום באויביו ולהושיעו. המזמור מציב בפני המתרגם בעיות רבות: בשל היעדר ניקוד, פתוח המזמור להבנות שונות. כתוצאה מכך, הטקסט יכול להיקרא באופן נבואי-כריסטולוגי (כמו שקוראים אותו הנוצרים) או באופן מטפורי (כמו שקוראים אותו היהודים), ואז הוא מעורר את הבעיות האופייניות לתרגום מטפורות, אשר עליהן עמדנו קודם.

### 4.3.2 מובן הפסוק על פי היהודים

על פי דעת מקרא<sup>1</sup> (תהילים כרך ב': שכ"ד) מקצת המפרשים היהודים מעלים את הסברה כי הפסוק הנדון מתייחס לאברהם ולמלכיצדק. אולם מרבית המפרשים סבורים כי עניינו של המזמור בהבטחות ובברכות מאת ה' או מאת הלוויים לדוד מלך ישראל. לסברת המפרשים היהודים, המזמור נועד להיאמר בחגיגת הכתרתו של המלך דוד: המשורר שהוא בן שבט לוי, השר לפני המלך, פונה אליו בלשון 'אדוני' (בחיריק) ומאחל לו 'מלוכה טובה'.

### 4.3.3 המשמעות הכריסטולוגית של הפסוק המתורגם

בוולגטה גם המילה 'Dominus' וגם המילה 'Domino'<sup>114</sup> מופיעות באות 'D' רבתית, באופן שנהוג לכתוב, בשפות האירופאיות, את שם האל ['אדוני' (ב-יפתחי)]. בציטוטים של פסוק זה בתוך ספרים רבים ב-'ברית החדשה', בולטת עוד יותר קריאה זו של הפסוק (ראה מתיתיהו כב 44<sup>115</sup> למשל); ולפי ההקשר עולה באופן

<sup>114</sup> הסיומות 'us' 'o' שאנו רואים בפסוק מהוולגטה מציינות בלטינית את יחסת-המושא ('us') ואת יחסת-הנושא ('o'); ואין המילים Domino/Dominus מקבילות תרגומיות של המילים אדוני/אדוני. המילה 'domino' (ב-d 'יקטנה' מציינת 'אדוני' ואילו המילה 'Domino' (ב-D רבת) מציינת 'אלי' (Lord, Seigneur, L'Eternel): בעברית כידוע לא קיים כלל המושג של אות רבתית.

<sup>115</sup> "ויפי בפתאום הפפוסים סאל אותם ישוע לאמר: מה תאמרון אל האשית. בן-מי הוא ויאמר אליו בן-19. ויאמר אליהם אמ-כן אפוא איך קורא לו 19 ברוח אפון באמר: 'נאום אפוני לאפוני שב אימני'..."

רואים מכאן כי הויכוחים על הפסוק החלו כבר בראשיתה של הנצרות, ועדות להם נמצאת ב-'ברית החדשה'. מן הסתם, ביכר הירונימוס לתרגם את הפסוק על פי הפרשנות הנוצרית כפי שהיא משתקפת בברית החדשה.

חד-משמעית כי הציטוטים מתייחסים למילה 'אדוני' במובן של 'אלוהות' ולא במובן של 'אדנות'. אם כן, עבור הנוצרים כל המזמור הוא כריסטולוגי ומהפסוק הראשון עולה כי עניינו בשיחה המתנהלת בין 'האבי ל-יבן', אשר מהווים שניים מתוך שלושת המרכיבים של ה-'שילוש הקדוש', אשר צלעו השלישית (רוח-הקודש) מרומז בביטוי 'ביום-אפוי' (תהלים קי ו). המזמור מתמקד בעיקר בישו ה-'יבן' שהוא בן של אל ואל בעצמו, אשר נלחם בצבאות של היהודים.

במקומות אחרים באותו מזמור, נמצאים רמזים כריסטולוגיים נוספים: הפסוק "עמך נדבות ביום חילך בהזרי-קודש מרחם משחר לך טל ילדתך" (תהלים קי ג) מרמז ללידתו של ישו מרחם של אישה, על פי צירוף המילים 'מרחם משחר' אשר תורגם ללטינית כ-'*ex-utero*'. המילה 'טל' המופיעה בפסוק תורגמה בוולגטה ל-'*lucifer*' אשר הוא המלאך אשר על-פי המסורת הנוצרית נפל מהשמים והפך לשטן. עושר המוטיבים הכריסטולוגיים מסביר אולי מדוע מזמור זה הפך לזירת-קרב אידאולוגית בין היהודים לבין הנוצרים.

#### 4.3.4 נימוקי הריק"ם לפסילת תרגום הפסוק (תלמג' 47: 1974)

הריק"ם פותח באמירה כי הירונימוס טעה בתרגומו, ומציין היכן הטעות: כי עיוות מקראות המשתיק גירונימוס שכתב "נאום אדוני לאדוני", בפתח הנו"ן, והנה בספר שלנו שהוא האב הראשון, "נאום אדוני לאדוני" בחידיק הנו"ן - לא בפתח כאשר אמרת.

הריק"ם מתייחס באותה ההזדמנות לטעות דומה בהבנת הנקרא (עיוות מקראות המשתיק: ניקוד בחיריק במקום בפתח) בהמשך המזמור, אולי בכדי להצביע על טעות שיטתית, שהיא בעיה נפוצה בקרב המתרגמים: ועוד<sup>116</sup> כי השתיק לכם "עמך נדבות" ("*Tecum principium*") (תהלים קי ג) והוא 'עמך נדבות' (בפתח ולא בחיריק).

<sup>116</sup> הפרשנות הפולמוסית היהודית מתייחסת בפירוט ל 'טעות' נוספת זו של הירונימוס, אשר הקמחים מזכירים, אך אינם דנים בה. Berger (1996) טוען שהמילה 'עמך'

להנהיר את כל הטקסט; ואין הוא מכביר עוד במילים. אם כן, מתוך דברי הריק"ם הלוחם בתרגומו המגמתי של הירונימוס, ניתן ללמוד כי חשוב לזהות את אותן קורות-המשפט אשר במינימום מאמץ, מאפשרות להפוך טקסט קשה וסתום לטקסט נהיר ומלוכד, המכיל את כל המידע, גם בגירסתו המתורגמת.

מהו אם כן אותו המידע? הריק"ם מציע פירוש המחבר את כל הרכיבים אשר נמצאים בטקסט לתמונה שלמה, לאחר שהוא עונה לכל השאלות הרתוריות (מי?, מה?, מתי?, היכן?, כיצד?, מדוע?, באמצעות מה?), הבוחנות את הטקסט באופן מדעי.

משמתברר מיהם המוען והנמען, שוב בסיוע של ידע חוץ-טקסטואלי, בוחן הריק"ם את הנסיבות בהן הושר המזמור; ואומר כי המזמור הושר בתחילת מלכותו של דוד, כאשר מצבו לא היה איתן דיו, ועליו היה להלחם בפלשתים, שרצו לנצל את חולשתו של המלך הצעיר בתחילת דרכו, כמו שנאמר "ויהי בשמעך את קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ, כי אז יצא ה' לפניך להכות במחנה פלישתים" (שמואל ב' ה כד), ונאמר "ויבא דוד בבעל פרצים ויכס שם דוד" (שמואל ב' ה כז).

נשאלת השאלה, כיצד מתחבר מזמור קי למצב המלחמה הזה? הריק"ם סבור שהראיה לכך מצויה בפסוק: "על ימינך מחץ ביום אפו מלכית" (תהלים קי ה): פסוק זה מציין כי אלוהים אשר עמד לימינו של דוד, בזעמו- מחץ מלכים. אומר הריק"ם: כי על ידי דוד נקם נקמתו מפלשתים ומאומות אחרות, כמו שנאמר "ויעקר דוד את כל הרכב ויותר ממנו מאה רכב" (שמואל ב' ח ד, דברי הימים א' יח ד).

אם כן, פורס הריק"ם לפנינו, את הרקע שבו הושר המזמור: את המקום, את הזמן, את הנסיבות שבהן הושר השיר, בידי מי נכתב, ולכבוד מי הושר. זיהוי כל מרכיבי השיח מאפשר להבין במדויק את משמעות המבע, וכתוצאה מכך לתרגם נכון את

המזמור. הריק"ם מתייחס למרבית הגורמים שמונה Jakobson<sup>117</sup> (1960: 350-377). הוא טוען כי בכדי שמסר הדובר יובן על ידי השומע (וכן הכתוב על ידי הקורא), נחוצה התייחסות למערכות סמיוטיות אחרות (של ראייה ושמיעה) וכן להקשר ולקוד מוסכם, המהווה מעין ערוץ הידברות המשותף למוען ולנמען. ברוח דומה, בונה הריק"ם תפאורה, המקנה מימד ויזואלי למצב, ומאפשרת לרדת לעומקו של המסר:

לאחר ניתוח הטקסט נותן הריק"ם את דעתו לזיקה אשר קיימת לדברי הנוצרים בין ישו לבין פסוק: ומה עניין לישו כי ישב על ימיו? והיאך אמר "שב לימיני עד אשית אויבך הדום לרגליך"? ואמר "מטה עוזך ישלח ה' מציון רדה בקרב אויבך" (תהילים קי ב). ואם הוא נאמר על ישו כאמך, מה צורך שישלח עוז מציון? הנה הוא בן אלוה לדעתך, וראוי ה' להיות נעור הוא מעצמו בלא עזרת אביו.

הריק"ם מביא את המילה 'ימין' בשני הקשריה במזמור: בפעם הראשונה ("לדוד מזמור, נאום ה', לאדוני: שב לימיני, עד אשית אויבך, הדום לרגליך" [שם שם א]) היא נועדה לדידו, לדווח על האירוע ההיסטורי; בפעם השניה ("אדוני על ימין מחץ ביום אפו מלכים" [שם שם ה]) היא נועדה לתת לאירוע ההיסטורי (הנצחון על הפלישתים) מימד על-זמני, ולציין את המפלה הגורפת של אויבי עם-ישראל. הריק"ם מעביר את הסיפור מהקשרו הלאומי להקשרו האוניברסלי-תיאולוגי. נראה כי החזרה הלקסיקלית<sup>118</sup> (של המילה 'ימין') אשר עליה מצביע הריק"ם באופן עקיף (כשהוא מצטט זה בצד זה את הפסוקים א' וכן ה') יוצרת לדידו לכידות בטקסט,

<sup>117</sup> גורמים אלו הם הדובר, השומע, המסר, הקוד, המגע והקונטקסט. הם ממלאים את התפקידים הבאים:

- התפקיד הרפרנציאלי, הדנוטיבי, הקוגניטיבי מתייחס לקונטסט.
- התפקיד ההבעתי-סובייקטיבי מתמקד בדובר המנסה ליצור רושם.
- התפקיד הקונטיבי מתמקד בשומע.
- התפקיד הפאטי-חברתי נועד ליצור מגע או להפסיק אותו.
- התפקיד המטה-לינגוויסטי מתייחס לקוד ומאפשר לפרש את השיח.
- התפקיד הפואטי מתייחס למסר עצמו.

<sup>118</sup> עיקרון הרמנויטי חשוב ביהדות הוא שלעולם חזרה לקסיקלית באה להוסיף ידע חדש, ולא ממלאת תפקיד סגנוני גרידא. כאן המילה 'ימין' מציינת פעם מימד היסטורי, ופעם מימד מטה-היסטורי.

ומקשרת בין פסוקים אשר לכאורה אין ביניהם קשר. משמסיים הריק"ם את טיעונו הענייניים, ניגש הוא לתקוף, בקצרה, את הנצרות בנימוקים תיאולוגיים.

כבלשן אשר הקדים את זמנו, סבור הריק"ם כמו Javorski & Coupland (1999:3) כי השיח נמצא בבסיס החברה: הוא משקף את הסדר החברתי וגם מעצב אותו, וכן נותן את אותותיו בפוליטיקה (מעמד המלכת המלך) ובתרבות (אמנות השירה). במסה זו ראינו כי בצדק, טוענים Javorski & Coupland (שם) כי השיח מעניין לא רק אנשי לשון כי אם פילוסופים, סוציולוגים, פסיכולוגים, אנשי-דת ובעצם את כולם: כשם שהוא מעניין היום אנשים שונים, כן אז, בימיו של הריק"ם ובימיו של המלך דוד, הוא עניין את כולם. מובן שיש בו נפקא מינא בענייני תרגום, שהרי גם השיח הפשוט ביותר הנו מורכב ורב-שכבתי, ויש בו ממדים לשוניים, חברתיים וקוגניטיביים.

בדומה לריק"ם גם Javorski & Coupland (שם) גורסים כי בבואנו לנתח את השיח, חשוב לזכור את המורכבות הזאת. מהתשובות שמביא הריק"ם, לשאלות הרטוריות, בדומה ל- Javorski & Coupland, הוא מצביע על האספקטים הבאים של השיח, אשר נעלמו מעיני המתרגם:

- א. אין משמעות המשפט (או האירוע) תלויה באופן בלעדי באפיונו הפורמליים של השיח, הווה אומר במשמעות הישירה של המילים; ההקשר הרחב, בו נאמרו הדברים, עולה בחשיבותו על-פני המשמעות הישירה של המילים, אשר נאמרות באקט קומוניקטיבי רחב, בעל סממנים חברתיים, תרבותיים, דמוגרפיים ועוד.
- ב. שיחזור המערכות הסמיוטיות האחרות, יש בו כדי להשלים את שלא נאמר. במקרה שלפנינו למשל: במקדש, הלוויים היו אחראים על 'המוזיקה'.
- ג. הקוראים, אינם קהל-היעד הראשוני אשר אליו כווננו המזמורים; ויש לקרא ולתרגם את הטקסט מנקודת הראות של המשתתפים באירוע ושל הצופים בו.
- ד. מתברר כי האספקטים של יצירת משמעות הם פעולות של מבנה חברתי, ולעולם אינם נייטרלים או נטולי-ערכים: לא כל אחד רשאי לשיר במקדש, וקיימות פונקציות פולחניות לכל אחד מהמשתתפים באירוע המתואר.

- ה. ייתכן שמה שנראה טבעי או ברור מאליו, הוא תלוי-תרבות או אידיאליסטיק: רק הלוויים היו רשאים לשיר בבית המקדש.
- ו. על הקורא/המתרגם לקחת בחשבון כי בפניו חברה עם טכסים משלה, ולטכסים אלו יש משמעות, שלא תמיד ברורה לו: נהוג ששרים למלך; ממתי שר המלך, במיוחד ביום הכתרתו?
- ז. הטקסטים הם מסוננים ומתווכים, והם תוצר של רקונסטרוקציה חברתית: אין הריק"ם אומר את זאת אך לאורך כל ההיסטוריה מלכים קיבלו את הלגיטימציה לשלטון על ידי כך שהם חיזקו את הזיקה שביניהם לאל. אמית (2003) ורבים כמותה רואים בתנ"ך טקסט אידיאולוגי ולא טקסט מיסטי או סיפור סתם.
- ח. הטקסט אינו מכיל תיאור מלא של כל הפרטים, וכל מה שנראה בעיני העורך מובן מאליו, הושמט. מאחורי ה-י'לא כתוב עומדות אם כן, הנחות-יסוד אשר היו טבעיות וברורות עבורו.
- ט. הביטוי הלשוני חייב להבחן לאור אספקטים פיזיים, זמניים, והתנהגותיים של המעמד החברתי: הנוכח במעמד התרשם למשל מתנועות גוף, ממבט ובחן את מה שהוא שמע על פי השתלשלות ההתרחשיות; והרי אין בידינו 'תסריטי' מלא.
- כמו במסותיו האחרות אשר הובאו בעבודה זו, מגשר הריק"ם בין שתי תורות (תורת הבלשנות ותורת התרגום) שלא תמיד היה ברור שיכולות לסייע זו לזו: הוא תוקף את התרגום בנימוקים בלשניים, בנסיונו להוציא לאור, כדברי האפיפיור פיאוס ה-12, "רק את האמת שהאל רצה לגלות לנו" (Rossano:1990). הבלשנות מסייעת מצד אחד בהבנת טקסטים בני יותר מ-3000 שנה ומצד שני משמשת כלי לביקורת תרגום.

#### 4.3.5 נימוקי הרד"ק לפסילת תרגום הפסוק (תלמג' 77-79:1974)

בנימוקיו של הרד"ק ניכרת השפעת הריק"ם, ובתחילת דבריו אומר הרד"ק: **ואתה חאמר להם על טעות קריאתם, כי גידולמיש (הירונימוס? הירונימוס בפרובנסלית? טעות של מעתיק?) המעתיק שלהם טעה, כי ממזרח שמש עד מבואו נמצא בכל הספרים בחדיק הנו"ן.**

בדומה לאביו, ראשית מאבחן הרד"ק את מקור הטעות בתרגום (בפעם הראשונה בכל דבריו), מצביע על מחוללה (בניגוד לנהוג אצלו), ומצביע כמו אביו על עקביות בטעות (החלפת הפתח בחיריק, גם במילה 'אדוני' וגם במלה 'עמד').

לאחר מכן, מביא הרד"ק דברי פולמוס המתאפיינים בהפניית שאלות רבות למתרגם אשר מטרתן לשכנע אותו על דרך ההגיון כי אין שחר באמונה הנוצרית הניזונה מקריאה מוטעית של התנ"ך. מדברי הרד"ק עולה כי קיים פער גדול בתפיסת האלוהים בקרב היהודים ובקרב הנוצרים. לא נביא את דברי הרד"ק, משום שמבחינה רעיונית אין בהם חידוש לעומת נימוקיו לפסילת תרגום מזמור כב, אשר הובאו לעיל. נסכם ונאמר כי אצל היהודים, אין האל יכול שלא להיות כל-יכול, ואילו הנוצרים (אולי מכיוון שהם הניזונים ממסורות לא-מונותאיסטיות), מסוגלים לתפוס את האל כבלתי יכול.

מבעד להצבעה על הטעות ועל האתיולוגיה שלה, דבריו של הרד"ק חושפים בקרב הנוצרים, לרבות בהירונימוס - מחסר תרבותי-קונצפטואלי, אשר אחראי לפער הקיים בינם לבין היהודים. Katan (1999: 80) מסביר את הפערים התפיסתיים במונחים של חוסר התאמה בין החוויה התרבותית של בני שתי תרבויות. כדי להדגים את התופעה הוא מביא למשל את המילה 'United-States' המסוגלת להרטיט את ליבם של אזרחי ארה"ב, ברגשות דמוקרטיים ופטריוטיים חמים. מנגד הוא מביא את המילה 'Estados-Unidos' אשר טכנית אף היא מציינת בספרדית את ארה"ב, אך רגשית ותפיסתית מתקשרת עם מה שאין במקסיקו: שגשוג, כסף, ומתקשרת בעולות אשר עשו ועושים האמריקנים למקסיקנים, בשל מלחמות [גזלת אדמות מקסיקניות עשירות בנפט ובמחצבים (טקסס, קליפורניה)], בשל פערים כלכליים [הגירה המונית וניצול כוח עבודה זול וכו'], ובשל עצם נישול מקסיקו משמה [רשמית בספרדית מקסיקו נקראת אף היא 'Estados-Unidos'].

בעצם, מדבריו של רד"ק עולה פער בתפיסת המילה 'אלוהים' הדומה לפער התפיסתי המעוררת המילה 'United-States', בקרב מקסיקנים ואמריקנים. מסתבר שגם למילה 'אלוהים' יש משמעות שונה, בין אם היא באה מפיו של יהודי ובין אם היא באה מפיו



של נוצרי: מתברר כי המילה 'Deus'<sup>119</sup>, אינה מקבילה תרגומית מלאה של המילה 'אלוהים', והמילה 'Dominus', אינה מקבילתה התרגומית המלאה למילה 'אדוני'. נוצרי אשר האל שלו הוא למעשה הכלאה תפיסתית של אלוהי ישראל ושל האלים הפגניים, לא יראה כל פסול בכך שהאל שלו נולד מרחם של אישה, שהוא קורא לעזרה, שהוא בכלל 'בן-של' ושהוא ניחן בתכונות אנושיות. לכן מבחינה קונצפטואלית אין לו כל בעיה להבין את הפסוק באופן סלקטיבי וכריסטולוגי.

Whorf (1956:134-198), אשר פיתח את תיאוריית המשמעות של Sapir, טוען כי השפה מעצבת את אופן החשיבה (linguistic determinism) וכפועל יוצא מכך, אין דמיון מלא בין כל הניואנסים של מה שתופסים כתרגום המילה וקיימת יחסיות לשונית (linguistic relativity). בעקבות תיאוריות הבלשנים האלו, פיתח Quine (1960) את התיאוריה שלו על חוסר התכלית (indeterminacy) שבתרגום. Quine אומר כי בסיטואציה של מפגש בין בני אדם מתרבויות שונות אשר טרם נחשפו זו לזו, לא ניתן להישען על דמיון לשוני או תרבות משותפת, כדי להבין זה את זה. לפיכך, אם נשתמש במינוח של חומסקי (1965), יש לפרוץ ראשית כל את הקודים של השפה "הזרה", ולתהות על עקרונותיה הבסיסיים ביותר, ולאחר מכן ל-'קודד' אותם מחדש. Quine סבור כי קידוד מחדש אינו מתרחש בפועל, שכן לכל שפה קיים מידע קו-לטרלי שונה, המעורר אסוציאציות שונות במוחו של הדובר. Quine (שם) סבור כי אם טעויות בהבנה מתרחשות בשיח פשוט המתקיים באותה השפה, הרי שצפוי שכשהשיח מתורגם טעויות ההבנה יהיו קשות שבעתיים; שהרי כל משפט, ולו התמים ביותר, טומן בחובו השלכות מצביות או תרבותיות, אשר מהווים מוקשים בפני התרגום, שהוא תהליך שמעצם טבעו דורש שנוי ובידול משמעות וקונטקסט. לפיכך, טוען Quine (שם), טבעי שיחולו שיבושי משמעות בתרגום, אשר נגזר עליו לפיכך כי לעולם יהיה הוא חלקי, שהרי הטעות בהבנה היא בעצם כורח המציאות, והרי התרגום הוא בראש ובראשונה תלוי בהבנת הטקסט. אם בוחנים את דבריו של הרד"ק לאור דברי Quine (שם) קל להבין את טרוניותיו על תרגום הירונימוס; ולקשור את נימוקי הרד"ק, אף התיאולוגיים שבהם, לעולם התרגום.

<sup>119</sup> מבחינה אתימולוגית מקורה של המילה 'Deus' באבי האלים היווני 'Zeus', וקיים פער עצום בין תפיסת האל אצל הפגאנים ואצל היהודים.

## 4.3.6 דיון

תרגומי המופת של התנ"ך (תרגום ה-70, הוולגטה, וכן תרגומו לגרמנית של לותר) הם אולי היצירות הספרותיות אשר זכו לכמות הרבה ביותר של ביקורת. "קל לחרוש שדה מעושב", אומר לותר לדבריה של Reiss [1971, תרגום בידי Rhodes (2000)] אשר לטענתה התכוון בדבריו לכך ש"קל יותר לבקר תרגום מאשר לתרגם". גם אם יש בביקורת התרגום משום כפיות טובה, הרי שהיא מהווה חלק מהמציאות; ואם בכלל יש מקום לאפולוגטיקה של ביקורת התרגום, הרי שהסיבה לכך היא לטענתה לא קיומן אלא איכותן הירודה: לדידה ביקורת התרגום מתאפיינת בשיפוטיות אם לא בשטחיות ומבקרי התרגום מרבים להשתמש בקלישאות ריקות מתוכן מהסוג "תרגום רהוט/ מצויין/ רגיש" - וכדומה. Reiss טוענת כי רק בבתי-ספר לתרגום מתבצעת ביקורת-תרגום לשמה- ולא בהוצאות לאור, כפי שבעצם היה נדרש מכוח העובדה שלרוב אין בוחנים יצירה ספרותית על-פי המקור כי אם על פי תרגום, אשר ברבים מהמקרים אינו משקף אלא את מאווי של המתרגם. אמנם, מטעימה Reiss לעולם אין התרגום אלא פרשנות, אולם רצוי לקבוע קריטריונים של ביקורת תרגום, ובראש ובראשונה, סבורה Reiss (שם: 45) יש לערוך השוואה בין המקור לתרגום, ולא להסתפק בבחינת התרגום בלבד. פועל יוצא מכך שעל מבקר התרגום להכיר גם את שפת המקור וגם את שפת היעד. חשוב ביותר לדידה שהביקורת (שלילית כחיובית) תהיה מלווה בדוגמאות רבות ככל האפשר; ושםבקר התרגום ינסה לזהות את מקור הטעויות.

דומה כי 800 שנה לפני Reiss, נערכה ביקורת תרגום לפי פחות או יותר אותן אמות המידה שהיא קובעת, ואם נעבור אחד-אחד על הקריטריונים שמציבה Reiss, נראה כי אף הקמחים נוהגים על-פי העקרונות האתיים אשר היא מתווה: הביקורת של הקמחים אינה שיפוטית ובוודאי שאינה שטחית; ולמרות שחיבוריהם נועדו להיות קצרים, הם מתאפיינים, כפי שראינו, בהיותם "מעט המכיל את המרובה". הקמחים, הריק"ם והרד"ק כאחד, עורכים השוואה בין המקור לתרגום: אמנם הם אינם מביאים ביצירתם את הפסוקים בלטינית אך הם מביאים את תרגומם לעברית (back-translation), בצד הפסוק במקור. ביצירתם קיים שפע של דוגמאות והסבר מדוע טעה המתרגם. אמנם אין ביקורת הקמחים באה לשמה, והיא בהחלט אידיאולוגית

אולם היא עניינית ביותר (בעיקר זאת של הריק"ם) ונימוקיהם וטיעוניהם רלבנטיים ביותר לעולם התרגום.

למרות השוני הרב ביצירות הקמחים הרי שקיים דמיון בין טעוניהם, ביחס לכריסטולוגיות של הפסוקים: וקיימת תמימות-דעים ביניהם שאין לפסוקים, שעליהם הם דנים, קשר לישו. דברי Talmage (1967:215) המתייחסים ליצירתו הפולמוסית של הרד"ק יכולים לחול גם על יצירתו של הריק"ם. שניהם בעצם טוענים כי אין הפסוקים 'הכריסטולוגיים' (לטענתם של הנוצרים) מתייחסים לישו מהסיבות הבאות:

- א. ההקשר אינו מאפשר פירוש כריסטולוגי.
- ב. הטקסט התנכי עוות על ידי הנוצרים.
- ג. הפרשנות הכריסטולוגית מובילה לדילמה ולאבסורד.
- ד. הפרשנות האלגורית אינה מתקבלת על הדעת.
- ה. הדוקטרינה לא עולה בקנה אחד עם ההגיון.

אמנם דברי הקמחים נאמרו בהקשר הפולמוסי, אולם יש בהם נפקא מינא בתחום התרגום, שהוא תהליך הדורש שכל-ישר ומתחיל בקריאת הטקסט ובהבנתו, אשר תלויה בהבנת ההקשר ובפרשנות שנותנים לכתוב.

בעבודתנו ראינו כמה מביקורות הריק"ם והרד"ק לתרגום הפסוקים הכריסטולוגיים של התנ"ך, וביקורתם על תרגום מזמור קי אינה יוצאת דופן מבחינת לימוד הגישה שלהם לביקורת התרגום, אלא שהיא פרט המלמד על הכלל, ומאפשרת להתחקות טוב יותר על הדומה והשונה בין שני המפרשים.

ראינו מקודם כי Reiss עומדת על הצורך בהכרת המקור וכן התרגום, בכדי לערוך ביקורת של תרגום: והרי ניתן להיווכח כי ממש לאורך כל ביקורות התרגום שבחנו, גם הריק"ם וגם הרד"ק מתבססים על מה שקרוי באנגלית, 'reverse/back-translation'. מדבריהם ניתן להתרשם מכך ששני הקמחים תרגמו לעצמם או תרגמו להם קטעים

מתוך הברית הישנה (מתוך הוולגטה) בכיוון הפוך, מהלטינית לעברית<sup>120</sup>.

Graciano (2001) אומר שתהליך התרגום-חזור קנה לו אחיזה בימינו; ולמרות שהוא מייקר את התרגום ודורש זמן נוסף, לקוחות מסויימים דורשים אותו, במיוחד בתרגומים 'מסוכנים' (כמו תרגומים של פרוטוקולים למתן תרופות) כאמצעי לפיקוח על איכות התרגום ובחינת התרגום על בסיס מילולי. לדבריו, כיוון שאין אף פעם אקביבלנציה בין שפת המקור לבין שפת היעד, יש לנתח את תוצאות התרגום-חזור, ולבחון כל סטייה מהמקור לגופה ולהחליט אם היא מתקבלת ואם לאו. מבחינות רבות גם הקמחים מסיקים מסקנות על התרגום על סמך תרגום הפסוקים הכריסטולוגיים מתוך הוולגטה בחזרה לעברית ומנתחים את התוצאות התיאולוגיות הנובעות מטעות בקריאה או מעיוות מקראות המונע מטעמים אידיאולוגיים: יצירת דוגמת 'השילוש הקדוש', לידת הבתולים של ישו, האשמת היהודים ברצח-אל ועוד.

אף על פי ששניהם מבקרים את התרגום מתוך אותה נקודת המוצא, מתוך אותן המילים, תוך כדי שימוש באמצעים דומים, וממניעים דומים – קיים שוני באופי ביקורות התרגום, אשר חקירתו תורמת להבנת תהליך ביקורת התרגום:

- ניכר מדברי הריק"ם, כי הוא רואה בכל הקורפוס התנ"כי את יחידת התרגום; ובקיאותו הגדולה בלשון העברית ובתנ"ך מאפשרת לו להתמקד בתופעות לשוניות. בנימוקיו הוא צובר ראיות לשוניות, המסתדרות בהקפדה כמו לבנה על גבי לבנה, ובונות בניין חזק ויצוק במסגרת ה- *auctoritas*.

- הרד"ק, רואה במזמור עצמו בעיקר את יחידת התרגום. בניגוד לאביו, הוא פחות מעוניין להציג דיון 'אקדמי', ומביע יחס 'רגשי' יותר כלפי הויכוח עם הנוצרים. בניגוד למסות פרי-יצירתו של הריק"ם אביו, אשר נהג בנצרות בעדינות, וראה בלנגדוק הנוצרית- מקלט, נראה כי הרד"ק נוקט בגישה בוטה יותר. אפשר להניח כי הסיבה לגישתו התוקפנית משהו של הרד"ק היא שמחד הוא חש מספיק בטחון להתבטא בבוטות כלפי הנצרות, בגלל קשריו עם הנוצרים ובקיאותו בדתם, ומפני שגם

<sup>120</sup> נא ראה דוגמאות (מפי ה-'מין' או מפי ה-'מאמין') בתלמי' עמודים 22, 43, 47, 71, 73, 77.  
 בדוגמאות אלו הם מביאים את התרגום-חזור באמצעות ביטויים כגון: "הם קוראים", "קראו", "עיוותו".

הקתארים נהגו כמותו; מאידך, ייתכן שחריפותו נבעה מכך שהאדמה החלה לבעור מתחת לרגלי היהודים: מסע הצלב נגד האלביגוזים, אשר הביא לחורבן דרום-צרפת, האינקביזיציה שהתחילה לפעול, הגזירות נגד היהודים, האנטישמיות – כל אלו הם אותות אשר סביר להניח שהרד"ק ראה, ושבישרו את גירוש היהודים מלנגדוק- בתוך יובל שנים בלבד, והצביעו על תפנית חדה ביחסים שבין היהודים לנוצרים, בכל אירופה המערבית. רגשות עזים אלו מחברים את יצירת הרד"ק ליצירותיהם של מבקרי התרגום מהאסכולה הפוסט-קולוניאליסטית.

אם נקודת המבט של הריק"ם היא 'מה תאמר לעצמך, בעקבות טענותיהם של הנוצרים', הרי שנקודת מבטו של הרד"ק היא 'מה תאמר להם'. בעוד שעבור הריק"ם הטקסט הוא ה-'כאן ועכשיו', ביצירתו של הרד"ק קיימים רמזים לכך כי ה-'כאן ועכשיו' שלו הוא המציאות בה נתונה ירושלים (תהלים פז), האנטישמיות (בקורת על תרגום תהלים כב), וכן הפערים התפיסתיים אשר הוא מגלה בין היהודים לבין הנוצרים (בכל עבודתו), אשר אינם מפשרים טובות ליהודים. הרד"ק מרבה, אם כן, באקטואליזציה; וניכר בטעונו כי ההווה חשוב ביותר בשבילו; ומתוך שהוא סבור כי ה-*ratio* יכול לשמש למכנה המשותף של בני-אנוש, בניגוד לאביו, הוא מתמקד בו, ולא ב-*auctoritas*. ההבדל בין גישת הריק"ם לגישת הרד"ק לתרגום טמון איפוא בהדגש; ומפנה לדבריה של Dancette (1989: 83-102) המחלקת את תהליכי התרגום לשני סוגים: לתהליכים לשוניים ולתהליכים קוגניטיביים<sup>121</sup>. נראה מהיצירות שהבאנו כאן, שהריק"ם שם את הדגש על הגורמים הלשוניים, בעוד שהרד"ק שם את הדגש על הגורמים הקוגניטיביים של הטעות בתרגום.

הבדל נוסף בין הריק"ם לבין הרד"ק הוא שלמרות שיצירת שניהם נכתבה כביכול לקהל-יעד יהודי, הנימוקים אשר הם מביאים מכוונים לקהלים שונים. Reiss (1971: 105) עומדת על חשיבות קהל-היעד לביקורת התרגום וטוענת כי יש להתאים

<sup>121</sup> Dancette (1989: 83-102) סבורה כי טעויות בתרגום הנובעות מבעיות בהבנה של המקור מתרחשות בעטיין של שני סוגים של גורמים אשר ביניהם קיימים יחסי גומלין: - פענוח לשוני שגוי אשר מקורו בניתוח ובחיתוך לא נכונים של המשפט, אי-ידיעת מילים או הבנה לקויה של משמעותן. - טעויות בתהליכים הקוגניטיביים: הקשים שגויים, חוסר ידע קודם המאפשר לשחזר את ה-'non-dit' (לא-נאמר: אליפסות, משמעות מטושטשת, ביטויים רב-משמעיים, מטפורות), הסקות לא נכונות, הנחות מוקדמות לא נכונות.

את סוג ביקורת התרגום לסוג טקסט המקור וכן לקהל-היעד. הרד"ק (בניגוד לאביו) מתמקד יותר בבעיות קוגניטיביות (אשר למרות שלפעמים נראות תלושות מהתחום הלינגוויסטי, יש בהן עניין בחקר התרגום); ומבלי להזניח לחלוטין את היצירות בשפת היעד ובשפת המקור, פונה גם לקהל-היעד הנוצרי, אשר איתו הוא מתפלמס; ומתוך בקיאותו בדת הנוצרית ובאורחות חייהם של הנוצרים, הוא פונה אל קהלו בדרך ההגיון הבריא, המשותף לכל בני האנוש. אין פלא אם כן, שיצירותיו של הרד"ק הגיעו לידיהם של האינטלקטואלים הנוצרים, השפיעו עליהם ותרמו להנעת תהליך הרפורמציה בנצרות ולתהליך דחיית הנצרות וחילון אירופה, הרבה יותר מאשר הריק"ם ה-א'קדמי". מעניין אם כן לראות כי למרות שנקודות המוצא של הקמחים זהות וכן מסקנותיהם על תרגום התנ"ך של הירונימוס, מסלוליהם הרעיוניים של הריק"ם ושל הרד"ק שונים למדי הם; וכל אחד מבליט מימד אחר של ההפער אשר נוצר בין התנ"ך לבין 'ברית-הישנה", בגין התרגום.

סכום

הספרות הפולמוסית היהודית משקפת את הויכוחים בהם התמודדו היהודים מול הנוצרים, בימי הביניים: נראה כי ספרות זו, לפחות בחלקה, מציגה תובנות מעולם התרגום.

אגב טיעוניהם הפולמוסיים העתיקים, מעלים בני משפחת קמחי, ביצירותיהם הפולמוסיות בעיות תרגום אשר לא נס לחן: מתברר כי בכתביהם עורכים הקמחים **בקורת תרגום** על פסוקים אחדים מתוך הוולגטה, תרגום התנ"ך ללטינית, פרי-יצירתו של הירונימוס. בקורת זו מבוססת על תרגום-חזור של הוולגטה לעברית. מהניתוח הטקסטואלי והמילולי של פסוקי התנ"ך אשר עורכים הקמחים עולה כי ניתן להסביר את מה שבין הפסוק הכריסטולוגי לבין הפסוק במקור, בשינויים מינימליים בשלב קריאת הפסוקים בתהליך התרגום. שנויים אלו גרמו כדבריהם של הקמחים ל-**עיוות מקראות**, אשר בא לידי ביטוי בשימוש במילה נרדפת שלא במקומה, בניקוד אשר שינה את משמעות המילה הבודדת, בפסוק אשר השפיע על חיתוך הפסוק והנגנתו, בתרגום מילולי (שלא במקומו) של מטפורות ועוד.

בצד סוגיות התרגומיות הקלאסיות הללו, אגב טיעוניהם עולות גם סוגיות אתיות הנוגעות לתרגום, וכן סוגיות פוסט-מודרניסטיות, אשא עינייך חירות המתרגם. כמו כן, זיהינו בכתבי הקמחים גם ניצנים של גישה פוסט-קולוניאליסטית כלפי התרגום, אשר רק בשלהי המאה ה-20, החלה לעלות לדין.

אם כן בעבודתנו, בעקבות הקמחים, אנו מתחקים אחר תהליך הפיכת התנ"ך - קניינו של העם היהודי - ל-יברית הישנה' הנוצרית, באמצעות התרגום.

## ביבליוגרפיה

### ספרי יסוד

- תלמגי, א. (עורך) (1974) ספר הברית וויכוחי רד"ק עם הנצרות. ירושלים: ספריית דורות, הוצאת ביאליק.
- תנ"ך עם פירוש דעת מקרא (תשמ"ד): הספרים תהילים (כרך א' ו-ב') ו-ישעיהו (כרך א' ו-ב'), ירושלים: מוסד הרב קוק.
- הברית החדשה (ללא תאריך) [תרגום לעברית מאת זאלקינסאן, עריכה מאת גינצבורג], לונדון: הוצאת 'The Trinitarian Bible Society'.
- Biblia Sacra, Vulgatae Editionis* (no date) [Sixti V Pontificis Maximi – jussu recognita et Clementis VIII - auctotitate edita]. Paris: Garnier.
- The Holy Bible, Revised Standard Version* (1973) New York: Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ of the United States of America.

### ביבליוגרפיה בעברית

- אבן שושן, א. (1991) המלון החדש. ירושלים: קרית ספר.
- אדר, צ. (1965) ערך: "נבואה", מנחם סוליאלי ומשה ברכוז (עורכים) לכסיקון מקראי. ישראל: הוצאת דביר.
- אורבך, א.א. (תש"ט) ערך: "אגדה", האנציקלופדיה העברית, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- אייזנשטיין, י.ד. (ללא תאריך) אוצר ויכוחים, ישראל(!): הוצאת המחבר.
- אליאור, ר. (2003) ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- אמית, י. (2003) גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים, ת"א: ידיעות אחרונות וספרי חמד.
- בן-ששון, ח. (1962) פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים. ת"א: עם עובד.
- דה-פריס, ב. (תש"ך) ערך: "הלכה", האנציקלופדיה העברית, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- דניאל, ס. (תשל"ב) ערך: "מקרא", האנציקלופדיה העברית, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- ואן דן ברוק, ר. (1978) "תרגום המטאפורה וגבולות התרגומיות", הספרות (27).
- וורמברנד, מ. (1965) ערך: "מיתולוגיה", מנחם סוליאלי ומשה ברכוז (עורכים) לכסיקון מקראי. ישראל: הוצאת דביר.
- ליכט, י. (1965) ערך: "אלוהים", מנחם סוליאלי ומשה ברכוז (עורכים) לכסיקון מקראי. ישראל: הוצאת דביר.
- ניר, ר. (1990) "הניתוח לרכיבים סמנטיים". מבוא לבלשנות (11).
- סגל מ. צ. (1977) מבוא המקרא. ירושלים: הוצאת דביר.
- סולטמן, א. (תשכ"ח) ערך: "ימי הביניים", האנציקלופדיה העברית, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.



- פלוסר, ד. (תשט"ז) ערך: "אפולוגטיקה", *האנציקלופדיה העברית*, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- פלוסר, ד. (תשכ"ה) ערך: "ויכוח", *האנציקלופדיה העברית*, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- פנקשטיין, ע. (1991) *תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית*. ת"א: עם עובד.
- קאסוטו, מ.ד. (תשל"ב) "התרגום היהודי של המקרא ללטינית וחשיבותו לחקר התרגומים היווניים והארמיים". *מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון: ספרות מקראית וספרות כנענית*. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- קויפמן, י. (תשט"ז) *תולדות האמונה הישראלית*. ת"א: מוסד ביאליק / דביר.
- קליינברג, א. (1995) *הנצרות מראשיתה ועד הרפורמציה*. תל-אביב: הוצאת האוניברסיטה המשודרת / משרד הבטחון.
- קמין, ש. (תשנ"ב) *בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא*. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- שוורצפוקס, ש. (2001) *יהודי צרפת בימי הביניים*. תל אביב: הקבוץ המאוחד.
- שליט, א. (תשי"ז) ערך: "ארץ-ישראל: היסטוריה", *האנציקלופדיה העברית*, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
- שן, י. (תשי"ס) "לאחר שחנקה אותו היא מזדרזת ושוכבת על הרצפה: סמני האינפורמציה החשובה בטקסט ספרותי. *בלשנות עברית* (45).
- תא-שמע, י. (תשלג) ערך: "מסעי-צלב", *האנציקלופדיה העברית*, ירושלים/ת-א: חברה להוצאת אנציקלופדיות.

### בבליוגרפיה בשפות אחרות

- Aphek, E. & Levine, M. (1986) "Problems in the Terminology and Translation of Judaic Studies", *Babel*, XXXII (2).
- Austin, J.L. (1962) *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bakhtin, M. (1986) *Speech Genres and Other Late Essays*. Trans: V.W.McGee. Austin, Texas: Univ. of Texas Press.
- Ballestero, A. (2002) "Historia de la traducción". *La linterna del traductor*.
- Bar-Ilan, M. (1993) "The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism", G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des études juives, Paris: Cerf.
- Bassnett, S. (1980/1991) *Translation Studies*, London: Routledge.
- Benjamin, W. (1972) "Die Aufgabe des Übersetzers", *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt: Verla, in Gertzler, E. (2001) *Contemporary Translation Theories*, 2<sup>nd</sup> Clevedon England: Ed. Multilingual Matters.
- Berger D. (1996) *The Jewish-Christian debate in the High Middle Ages – A critical edition of the Nizzahon Vetus*, Philadelphia: Jason Aronson Inc. Ed.NJ.

- Blum-Kulka, S. (1986) "Shifts of Cohesion and Coherence in Translation" in House, J. & Blum-Kulka, S. (eds.) *Interlingual and Intercultural Communication: Discourse and Cognition in Translation and 2<sup>nd</sup>. Language Acquisition Studies*. Tübingen: Günter Narr.
- Blumenkranz, B. (1960) *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*. Paris-La Haye: Gallimard.
- Braverman, J. (1978) "Jerome's Commentary On Daniel", *The Catholic Biblical Quarterly Monograph*, Series 7, Ed.: The Catholic Biblical Association of America.
- Charolles, M. (1982) "Bouillir ou périr: Compréhension et démarche de compréhension", *Travaux du centre de recherches sémiologiques*, pp. 208-209, in Dancette, J. (1995) *Parcours de traduction - Etudes de la traduction*, Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Chomsky, N. (1965) *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, Mass.: MIT. Press.
- Collins, J.J. (1986) "Old Testament Theology" in *The Biblical Heritage in Modern Catholic Scholarship*. Wilmington, Delaware: Collins, Crossan, Glazier Eds.
- Dagut, M.B. (1976) "Can Metaphor be Translated", *Babel* 32:1.
- Dagut, M.B. (1987) "More about the Translatability of Metaphor", *Babel* 33:2.
- Dahan, G. (1987) "L'Église et les juifs en Languedoc", *Pardes* (6), pp. 37-57.
- Dahan, G. (1990) *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Dahan, G. (1991) *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Age*, Paris: Albin Michel.
- Dancette, J. (1989) "La faute de sens en traduction, un essai de formalisation", *Traduction, Terminologie et Rédaction (TTR)*, Vol. 2, No.2, pp. 83-102.
- Dancette, J. (1995) *Parcours de traduction - Études de la traduction*, Presses Universitaires de Lille.
- Dascal, M. & Weizman, E. (1987) "Contextual exploitation of interpretation clues in text understanding: An integrated model", in Verschueren, S. & Bartucelli, M. - Papi (eds) *The Pragmatic Perspective*. Amsterdam / Philadelphia : Benjamins.
- Delisle, J. (1984) *L'analyse du discours comme méthode de traduction; théorie et pratique*, Édition de l'Université d'Ottawa.
- Durant, W. (1950) "The Age of Faith: A History of Medieval Civilization -Christian, Islamic and Judaic- from Constantine to Dante: A.D. 325-1300" in *The Story of Civilization*, New York: Simon and Schuster.
- Fairclough, N.L. (1995) *Critical Discourse Analysis: Papers in the Critical Study of Language*, London: Longman.
- Foucault, M. (1978) "The History of Sexuality", in Jaworski, A. and Coupland, N. (1999) *The Discourse Reader*, pp. 514-522. London: Routledge.
- Gibbs, R.W. (1990), "The Process of Understanding Literary Metaphor", *Journal of Literary Semantics*, 19:2, pp. 65-79.
- Glorieux, P. (1971) *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris: Flammarion.

- Gonzalez, J.I. (1994) "How the Bible Has Been Interpreted in Christian Tradition", *New Interpreter's Bible*, Vol.1, pp. 83-106. Nashville: Abingdon.
- Gorlee, D.L. (2001) "Semiotics and the Problem of Translation", *Approaches to Translation Studies*.
- Graciano, S. (2001) "Back-Translation", *Apuntes* Vol. 9(4). In Trades.
- Grice, P. (1975) "Logic and Conversation" in P. Cole and J. Morgan (eds) *Syntax and Semantics: Speech Acts 3*. New York: Academic Press Pragmatics
- Gutt E.A. (1991) *Translation and Relevance: Cognition and Context*. Oxford: Basil Blackwell.
- Halliday, M. & Hasan, R. (1976) "Cohesion in English". London: Longman in Blum-Kulka, S. (1986) "Shifts of Cohesion and Coherence in Translation" in House, J. & Blum-Kulka, S. (eds.) *Interlingual and Intercultural Communication: Discourse and Cognition in Translation and 2<sup>nd</sup>*. *Language Acquisition Studies*. Tübingen: Günter Narr.
- Horbury, W. (1988) "Old testament interpretation in the writings of the church fathers" in *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, MIKRA: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* ed. M. J. Mulder. Philadelphia: Van Gorcum Fortress Press.
- Jakobson, R. (1960) "Closing statement: linguistics and poetics"; in Seebook, T.A. (ed), *Style in Language*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Jaworski, A. and Coupland, N. (1999) *The Discourse Reader*, London: Routledge.
- Katan, D. (1999) *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester, UK: St. Jerome.
- Kaufmann, F. (1990) "Un exemple d'approche théologique de la traduction: les jugements sur la Septante", *Traduction, Terminologie et Rédaction*, 3 (2).
- Kaufmann, F. (2003) "L'hébreu et la Bible" dans 'Dossier: L'hébreu: langue morte ressuscitée et vivante?', *Tsafon: Revue d'études juives du Nord*, No. 45.
- Kedar, B. (1968) *The Vulgate as a translation. Some semantic and syntactical aspects of Jerome's version of the hebrew bible*. (Diss.) Jerusalem Hebrew University.
- Kedar, B. (1988), "The Latin Translations" in *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, MIKRA: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder. Philadelphia: Van Gorcum Fortress Press.
- Kelly, J.N.D. (1975) *Jerome, his Life, Writing and Controversies*. New York: Harper & Row.
- Lakoff, G. (1993) "The Contemporary Theory of Metaphor." In A. Ortony (ed.) *Metaphor and Thought*, 2nd. Ed. pp. 202-251. Cambridge: CUP.
- Lambrecht, K. (1994) *Information Structure and Sentence Form: Topic, Focus and the Mental Representations of Discourse Referents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazar, M. (ed) (2000) *The Ladino Scriptures: Constantinople-Salonica*. Vol.1, Lancaster, California: Library of Congress - Labyrinthos.

- Levy, J. (1967) "Translation as a Decision Making Progress" *To honor Roman Jakobson*, vol. 2. The Hague: Mouton in Gentzler, E. (2001) *Contemporary Translation Theories*, 2<sup>nd</sup> Clevedon England: Ed. Multilingual Matters Ltd.
- Loerscher, W. (1993) in Malmkjaer, K. in Baker, M. (ed.) (1998) *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London: Routledge.
- Margot, J-C. (1979) *Traduire sans trahir : La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*. Lausanne: L'âge d'homme.
- May, R. (1997) "Sensible Elocution: how Translation works in and upon Punctuation", *The Translator*, 3 (1), pp. 1-20.
- McKenzie, J.L. (1986) "Old Testament Theology" in *The Biblical Heritage in Modern Catholic Scholarship*: Eds: Collins, J.J. et al, Wilmington, Delaware.
- Meschonnic, H. (1999), *Poétique du traduire*, Paris: Verdier.
- Michaud, G. "N.d.T ou Des affects et fantasmes chez les traducteurs de Freud", *Traduction, Terminologie et Rédaction (TTR)*, Vol. 2, No. 2.
- Minski M. (1974) "A Framework for Representing Knowledge", *Memo 306*, Cambridge: MIT Press.
- Mossop B. (1995) "Understanding Poorly Written Source Texts", *Terminology Update*, Vol. 28, 2, pp. 2-21. Canada: Ministry of Supply and Services.
- Mulder, M.J. (1988) "The Transmission of the Biblical Text", in *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, ed. M.J. Mulder. *MIKRA : Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*", Philadelphia: Van Gorcum Fortress Press.
- Newmark, P. (1980) "The Translation of Metaphor", *Babel*, 16:2.
- Newmark, P. (1982) *Approaches to Translation*, Oxford: Pergamon.
- Newmark, P. (1991) *About Translation*, 3<sup>rd</sup> Ed. Clevedon: Multilingual Matters Press.
- Newmark, P. (1995) *A Textbook of Translation*, NY: Phoenix ELT.
- Niranjana, T. (1992) "Sitting Translation: History, Post-structuralism and the Colonial Context", Berkeley & Los Angeles: UCP. in Robinson, D. (1997) *Translation and Empire Post-Colonial Theories Explained*. Manchester, UK: St. Jerome.
- Petit, P. (1962) *La civilisation hellénistique* – Collection 'Que sais-je'. Paris: PUF.
- Poyatos, F. (2002) *Nonverbal Communication Across Discipline*. Vol. 3, Ch.5, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
- Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Rapp, F. (1971) *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen-Age*, Collection Nouvelle Clio. Paris: Presses Universitaires de France.
- Reiss, K. (1971, transl. 2000) *Translation Criticism: The Potentials & Limitations*, Manchester: St. Jerome.
- Richards, I.A. (1929) *Practical Criticism*. NY. Harcourt Brace in E. Gentzler, (2001) *Contemporary Translation Theories*, 2<sup>nd</sup> Ed. Clevedon England: Multilingual Matters.

- Robinson, D. (1997) *Translation and Empire Post-Colonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome.
- Rossano, P. (1990) "From the Vulgate to the New-Vulgate" - Translation of Scripture, Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute, *A Jewish Quarterly Review Supplement*, pp. 187-195.
- Snell-Hornby, M. (1995, rev. of 1988) *Translation Studies: an Integrated Approach*. Amsterdam: Benjamins.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1986) *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell.
- Steiner, G. (1975) *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford: Oxford University Press.
- Talmage, F. (1967) "R. David Kimhi as Polemicist", *Hebrew Union College Annual*, XXXVIII, Cincinnati, pp. 213-235.
- Talmage, F. (1968) "An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox", *Hebrew Theological Review*, 60.
- Tov, E. (1984) "The Rabbinic tradition concerning the 'alterations' inserted into the Greek Pentateuch and their relation to the original text of the LXX", *Journal of the Study of Judaism*, Leiden, E.J. Brill.
- Tov, E. (1989) "Theologically motivated exegesis embedded in the Septuagint", *Jewish Quarterly Review Supplement on Translation of Scripture*: 1990.
- Ullman S. (1964) *Semantics – Introduction to the Science of Meaning*, Oxford: Blackwell.
- Venuti, L. (1998) *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Translation*. London: Routledge.
- Villanueva, F.M. (1994) "Nueva visión de la Escuela de traductores toledanos", *Proceedings of the 1<sup>st</sup> International Congress on The Culture of the Spanish Jewry*, Tel-Aviv: Lewinson College of Education Publishing House.
- Whorf, B. L. (1956) "Language, Thought and Reality: The relation of habitual thought and behavior to language", Cambridge, in Crystal, D. (1999) *Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge: MIT. Press.
- Williams, M. (2001) "The Application of Argumentation Theory to Translation Quality Assessment", *Meta* XLVI, 2.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, in Van Dijk, T.A. (1997) *Discourse as Structure and Process*, Vol. 1. London: Sage.
- Worth, R.H. (1992) *Bible Translations – A History through Source Documents*, "Jerome's Vulgate", North Carolina: McFarland.
- Zhu, C. (1996) "From Functional Grammar and Speech-Act Theory to Structure of Meaning: A Three Dimensional Perspective on Translating. *Meta*, XL 1.