

### [א] הגדה

תורת צחות הלשון פותחה מושגית ונוסחה באורח שיטתי בראש ובראשונה ברטוריקה היוונית-רומית. עם זאת, גם תרבויות ושפות אחרות פיתחו צורות ומוסכמות משלהן, שלעיתים הגיעו לרמה דומה של התבדלות, כמו במקרה של הרטוריקה העברית והיהודית. אם נתפוס את הרטוריקה כתורת החיבור וההרצאה של פרוזה, כשם שהפואטיקה היא תורת השירה, אזי לתולדות הרטוריקה העברית והיהודית שייכות גם הערות והנחיות לכתיבת טקסטים עבריים ויהודיים ספציפיים בפרוזה – וכן יישומיהן המעשיים. סוגות לא-בדיוניות כגון המכתב, הדרשה, וספרות המוסר הן סוגות הטקסט העבריות שהושפעו מנורמות רטוריות בצורה המובהקת ביותר, אך גם הספרות, הפילוסופיה, התאולוגיה, ההלכה וההיסטוריה נטבעו בחותמה של הרטוריקה ברמה זו או אחרת.<sup>1</sup>

תולדותיה של הרטוריקה היהודית מתחילות בד בבד עם ההתחלות הראשונות של הספרות בעברית, כלומר במקרא. כבר מחבריהם של ספרי התנ"ך השונים פיתחו צורות ביטוי רטוריות מיוחדות, שהושפעו, ככל הנראה, מנורמות רטוריות של תרבויות שכנות קדומות יותר, ממצרים ועד מסופוטמיה. היה זה המפגש עם הרטוריקה היוונית-רומית, שראשיתו בתקופת הבית השני (כלומר בתקופה ההלניסטית), שהניב את הרטוריקה העברית והיהודית הקלאסית. מפגש זה הביא לסינתזה בין המסורת הספרותית היהודית, שהייתה כבר מפותחת ביותר, לבין השיטות והטכניקות היווניות-רומיות בתחום הרטוריקה. סינתזה זו הביאה לייסוד הרטוריקה היהודית והעברית הקלאסית, שהייתה עתידה להמשיך ולהתפתח לאורך ההיסטוריה. השימוש הנרחב ברטוריקה הקלאסית בסביבתה המקורית, למן תורת הנאום הפוליטי ועד לפרקטיקה הספרותית, היה מופת להחלטה על מרחבים תרבותיים אחרים. כמו כל ענף אחר של הספרות היהודית – בייחוד, גם אם לא באורח בלעדי, זו הלא-הלכתית – הרטוריקה היהודית הייתה תוצר של מפגש בין התגלות לתבונה ובין אמונה יהודית לפילוסופיה ומדע יווניים. משום כך יש לבחון את התפתחות הרטוריקה העברית והיהודית, וכן את התפתחותו של כל ענף

1 זהו תרגומו של יאיר אור לערך אנציקלופדי שפורסם בזמנו בלקסיקון גרמני העוסק בהיסטוריה של הרטוריקה. ראו, Abraham Melamed, "Judische Rhetorik", J. Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 4, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998, pp. 741–762. הגרסה עודכנה והותאמה לקורא העברי בידי המחבר.

אחר בתרבות היהודית, על רקע תרבות הרוב שבה היהודים פעלו בתקופה הנידונה. ומכיוון שגם היקפן של ההשפעות החיצוניות השתנה מתקופה לתקופה, יש לבחון אותן באופנים שונים.

הצירוף "רטוריקה עברית ויהודית" המשמש כאן נובע מן העובדה ששני הביטויים הללו חופפים במידה רבה אך לא מלאה. עד לעת החדשה היו כל הטקסטים העבריים בבסיסם בעת ובעונה אחת גם יהודיים, אך לא כל הטקסטים היהודיים חוברו בהכרח בעברית. חלק גדול מן החיבורים היהודיים נכתבו לאורך המאות בשפתה של תרבות הרוב הרלוונטית – ארמית, יוונית, ערבית, לטינית, איטלקית, גרמנית או אנגלית – או לחלופין בלהג יהודי, כגון ערבית־יהודית, לדינו או יידיש. במקרים שכאלה טמון הממד היהודי של הרטוריקה לא בשפה אלא בטכניקות, באופני הביטוי והפירוש, בנושאים ובתכנים של הטקסטים.

## [10] המקרא

המקרא אינו מכיל הרהורים שכלתניים־מופשטים בני השוואה לאלה של הרטוריקה היוונית. הוא אינו עוסק בטבעה של הרטוריקה ולא בתכליתה, והוא אינו עוסק בטכניקות שהתפתחו בה. ההקשר התאולוגי המפורש של המקרא מביא לכך שעיסוק כזה נתפס לא רלוונטי. ואף על פי כן, המקרא מציג דוגמה מוגמרת ומושלמת לאומנות הרטורית, הכוללת יסודות של המצאה (*inventio*), של מבנה ושל סגנון הניתנים לזיהוי, שנחקרו משלל נקודות מבט רטוריות מאז אוריגנס ועד תנועת ההשכלה הכללית והיהודית. המקרא לא עסק בתאוריה של הרטוריקה אלא בפרקטיקה הרטורית, ועיסוק זה נגע בשאלות כגון אמת לעומת אי־אמת או דיבור לעומת שתיקה (ראו, חשלי י 18–21; יב 17–19; יג 2). מתגלה כאן עמדה עקבית כלפי כוחם של הדיבור, הנאום, הוויכוח והשכנוע, וממנה נובעת רוח רטורית מפורשת.<sup>2</sup>

את הממד הרטורי של הטקסטים המקראיים אפשר להבין נכונה רק מתוך מודעות לדימויי המילה הדבורה והכתובה המגולמים בהם. למחברים, לעורכים ולקוראים בישראל הקדומה, כמו בתרבויות קדומות אחרות, ייחסו למילים תפקידים ואפשרויות רבים בהרבה מפי שמייחסים להן כיום. לעומת החשיבה המודרנית, שבה המילים נתפסות כאמצעי ביטוי, תרגום ותקשורת, בחשיבה העברית הקדומה הן נחשבו ב־זמנית למושאים ולאמצעים הפועלים בצורה אקטיבית וישירה, משום שיוחס להן הכוח ליצור ולהרוס. נהגו להאמין כי המילים מבטאות כוחות קדמוניים, וכי משעה שהן באות לעולם אפשר לשאול מהן את כוחן ולהפוך אותו למציאות. לאדם המודרני "מילה" ו"מעשה" הם

Isaac Rabinowitz, "Towards a Valid Theory of Biblical literature", L. Vallach (ed.), 2 *The Classical Tradition*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966, pp. 315–328; Margaret D. Zulick, "The Active Force of Hearing: The Ancient Hebrew Language of Persuasion", *Rethorica* 10, 4 (1992), pp. 367–380

דבר והיפוכו; בחשיבה העברית הקדומה, לעומת זאת, הם יכלו לציין את אותו דבר ממש. בשפה העברית רווחים שני פעלים לפעולת הדיבור: אָמַר ודָבַר. נראה שההבדל הסמנטי ביניהם תואם, פחות או יותר, את זה שבין שבין  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  (légein) ו- $\phi\omega\nu\epsilon\iota\tilde{\nu}$  (phōneín) ביוונית. פירושו של דבר, "אָמַר" היא המילה הכללית לציין "אמירה", מה שבדרך כלל פותח את הדיאלוג, ואילו "דָבַר" מדגישה את פעולת הדיבור, ושם העצם הנגזר ממנה עשוי לציין נושא, עצם, עניין, עיסוק, עובדה, התרחשות, חומר וכן הלאה. על פי המיתולוגיה העברית, אלוהים ברא את העולם בכוח הדיבור: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר" (בראשית א 3), וכפי שהמחבר המקראי מנסח זאת: "בְּדָבַר ה' שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּי כָל-צִבְאוֹתָם" (תהילים לג 6). אף שדיבורו הישיר של אלוהים בספר בראשית מובא בשורש אמ"ר, משורר תהילים משתמש בשורש דב"ר לתיאור הפעולה שבאמצעותה האל מממש את בריאת העולם. דומה לכך המצוי בספרי הנביאים; אף שהשליחויות הנבואיות מובאות בטקסט לעיתים קרובות בניסוח "כה אמר ה'", ההתייחסות לנבואות עצמן נעשות בנוסח "דבר ה'" (במקומות רבים, כדוגמת ישעיה לח 1-4). פעולתו רבת העוצמה של אלוהים בבוראו יש מאין טמונה במילים. דימוי המילה כנקודת המוצא של הפעולה רבת הכוח נמשך לאורך כל העת העתיקה. הוא מבצבץ שוב בחשיבה הרבנית המוקדמת, למשל באמרתם הנודעת של החכמים, שאפשר שהיא משקפת כבר את הדימוי היווני של כוח הלוגוס ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ): "בעשרה מאמרות נברא העולם" (משנה, אבות ה, א-ו). כשם שאלוהים יכול לברוא דבר-מה במילותיו, כך יכול הוא גם להמית ולהחריב: "הַרְגָתִים בְּאִמְרֵי-פִי" (הושע ו 5). כוח מילותיו מושווה לכוח האש (ירמיה כג 29) ולכוחם של הגשם והשלג (ישעיה נה 10 ואילך). מחברי אותם פסוקים האמינו בגלוי כי מילים, ובפרט מילותיו של האל, הן בגדר תופעות טבע, מוחשיות כמו איתני הטבע. הדרגה שבה ניחנו המילים בכוח חוץ-תקשורתי נתפסה כתלויה בעוצמתה של הישות שאמרה את המילים. פירושו של דבר, כמובן, כי המילים שנאמרו בעוצמה הרבה ביותר היו מילותיו של אלוהים.

מכיוון שמילים התפרשו כעצמים כמעט-קונקרטיים, הטקסט המקראי רווי התייחסויות למילים כאל דברים, ובייחוד כאל מזון. דימוי זה מתבסס על המכנה המשותף של הפה כאיבר המשמש גם לדיבור וגם לאכילה, ועל האנלוגיה האפלטונית בין מזון הגוף ומזון הנפש. בהמשך ייוסף לכך גם הדימוי הארוטי של השימוש בפה למגע אינטימי בנשיקה. אצל הנביאים דברי אלוהים הם מושאים לצריכה: "נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ וְאֶכְלֶם" (ירמיה טו 16); על הנביא יחזקאל אף מתואר בפירוט כיצד הוא אוכל, פשוטו כמשמעו, מגילת ספר מתוקה כדבש: "וְהָיָא כְּתוֹבָה פָּנִים וְאַחֲזֶר" (יחזקאל ב 8-3). תקשורת מילולית מתוארת לעיתים קרובות כאילו היא מושמת ממש בפיו של האדם האחר, בדומה למזון (בין השאר ראו, דברים לא 19; שמות ד 15; שמזאל ב יד 3, 9; ישעיה נא 15). גם המגע הייחודי בין משה לאלוהים מתואר במושגים של דיבור אינטימי: "פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבֵּר-בּוֹ" (במדבר יב 8), ומותו מתואר באותו הדימוי ממש: "וַיָּמָת שָׁם [...] עַל-פִּי ה'" (דברים לד 5). שלא במקרה דימוי זה יצר מאוחר יותר את האסוציאציה הארוטית של מות נשיקה (תלמוד בבלי, בבא בתרא יז ע"א), שמשמעה המקורי הוא התאחדות האדם השלם עם אלוהיו ברגע מותו, בהקשר הפירוש האלגורי לפסוק "שִׁקְנִי מִנְשִׁיקוֹת פִּיהוֹ"

(שיר השירים 2).<sup>3</sup> מחבר ספר משלי מתאר במפורש מילים ערבות כמאכלים מתוקים ומזינים כצוף דבש (משלי טז 24). היות שתזונה חומרית תפקדה כמטפורה לקבלת מזון רוחני, עברו המילים אלגוריאציה כאמצעים להעברת ידע ואמת,<sup>4</sup> והיות שמילים התפרשו כמוחשיות כמעט, דיברו מחברי המקרא מילולית על ראיית דבר ה' (ישעיה ב 1; מיכה א 1). בממדים חוץ-לשוניים אלו שהוענקו למילה אין מדובר רק באלגוריות או בהגזמות שופעות של משוררים יצירתיים ושל נביאים רבי השראה; על פי רוב הם משקפים את הכוחות שהם האמינו כי שכנו בתוך המילים עצמן.

הטקסטים הנבואיים והשיריים של המקרא כוללים שורה שלמה של פעלים נרדפים לתיאור צחות הלשון: נָזַל, נָטַף, עָרַף. התמונה שהקשר הנבואי או השירי נסב עליה מתארת את צחות הלשון כטל או כדבש הנוטף מן הלשון (דברים לב 1 ואילך; עמוס ז 16; שיר השירים ד 11; משלי ה 3 ואילך). בשיר השירים ההקשר ארוטי באורח חד־משמעי; מועלות שם באוב נשיקות, ולא הדיבור. בספר משלי, לעומת זאת, השפתיים, החך והפה הם מטונימיות לדיבור. ניכרת כאן זיקה ברורה בין צחות הדיבור לבין פיתוי, על פי רוב בהקשר של בוז. המונח העברי המקושר לפעולת השכנוע בצורה ההדוקה ביותר הוא הפועל פָּתָה (ואף לו דמיון צלילי למילה היוונית *πειθώ*, peithō, הקרובה בפירושה ל"פיתוי", "שכנוע"). בהקשר העברי יש למונח הקשר של פיתוי, הדחה ורמייה (שמות כב 15; שופטים יא 5; שמואל ב ג 25; ירמיה כ 7-9; הושע ב 16; משלי טו). הפיתוי המיני מורחב בדרך של אנלוגיה אל הספירה התאולוגית. לעומת המונחים העבריים המציינים את צחות הלשון (נָזַל וכדומה) ואלה המציינים ויכוח (רִיב), המופיעים במאוחד בהקשרים ניטרליים ואף חיוביים, פועל השכנוע או השידול "פָּתָה" לעולם איננו משמש בהקשר חיובי חד־משמעי; ומופיע כמעט תמיד על דרך השלילה. רק בזיקה לכורח האלוהי עשוי המונח לנטות לצד החיוב. הופעת השכנוע כתהליך חיובי תלויה בנמענים, וההקשר הרטורי מעניק להם תפקיד מכריע. הפועל העברי שָׁמַע – שפירושו "הקשיב", "שם לב", ובהרחבה גם "הסכים" ו"ציית" (פועל זה במשמעותיו השונות מופיע תשעים ושתיים פעמים בספר דברים) – ממלא תפקיד חשוב בקריאות רשמיות וטקסיות, בפרט כאשר הן מופנות מאלוהים אל בני האדם או להפך (במקומות רבים, ובהם דברים ה 1; ו 4; מלכים א ח 27-30). בשונה מן הרטוריקה היוונית, המטילה את האחריות לתהליך השידול או השכנוע על הדובר, במקרא השומע הוא הדמות המכרעת בפעולה הרטורית. הדובר אינו יכול לכפות שכנוע, העניין נעוץ בעיקר ברצונו של השומע, ולפיכך, הדימוי היווני של הדובר הפעיל והכול־יכול כמעט לעומת המאזין הסביל אינו הדגם היחיד ליחסים טוריים. בחלופה שמציג התנ"ך העברי חלוקת התפקידים מהופכת דווקא.

3 ראו הדיון בדימויים אלה אצל הרמב"ם, מורה נבוכים, ג, נא.

4 ראו דוגמה אופיינית בהקדמה לפירוש המשנה של הרמב"ם בתרגום אחרוני, הקדמות לפירוש המשנה, מ"ד רבינוביץ (עורך), ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"א, עמ' ד. שם הרמב"ם מדמה את הלימוד בצותא לארוחה דשנה, ברוח הסימפוזיון היווני: "התקבצו חכמים, ועמדו על עמדם, כי זב טוב אזבדם. [...] יסור הנה אל טבחי אשר טבחתי, ואל ייני אשר נסכתי, ואל שלחני אשר ערכתי". מכאן גם הדימוי של "שולחן ערוך", ששימש לאחר מכן לקודיפיקציה של ההלכה.

## [ב2] התקופה ההלניסטית

כפי שצוין לעיל, המגע הישיר הראשון בין הספרות העברית לבין הרטוריקה היוונית נוצר בתקופה ההלניסטית. לראשונה באותה תקופה הוחלו שיטות וטכניקות רטוריות שפותחו בעולם ההלניסטי על טקסטים עבריים ועל תמות יהודיות. השפעתה של הרטוריקה היוונית הייתה רכיב מהותי בפתיחות המחשבתית של התרבות היהודית כלפי השפעות הלניסטיות. מתעוררת השאלה עד כמה עמוקה ומקיפה הייתה השפעה זו, ובעניין זה המחלוקת במחקר ניכרת. יש המניחים כי ההשפעה הייתה שטחית ושולית בלבד, ואילו אחרים סבורים כי הייתה משמעותית וכבדת משקל.<sup>5</sup> אפשר לומר במידת-מה של ודאות כי בקרב מעגלים רחבים מידת הבקיאות בשפה היוונית ובתרבות ההלניסטית הייתה שטחית, ואילו בקרב אחדים מן האליטה התרבותית שרר ידע מקיף יותר. עדיין אין זה ברור אם יש בהשפעות כדי לשמש ראיה להזדהות עם ערכי התרבות ההלניסטית. פרט לכך, יש להבחין בין הקהילות היהודיות בתפוצה ההלניסטית לבין הקהילות בארץ ישראל. סביר מאוד להניח שבמרכזי היהדות ההלניסטית כגון אלכסנדריה ההשפעה הייתה חזקה יותר מאשר במקומות אחרים. מלומדים יהודיים בגולה, כגון פילון מאלכסנדריה, כתבו בשפה היוונית, והוטבעו בחותם הפילוסופיה היוונית והתרבות ההלניסטית. גם בארץ ישראל היו כמה מחברי האליטה האינטלקטואלית, ובהם יוספוס פלביוס (יוסף בן מתתיהו), שהושפעו מן התרבות ההלניסטית וחיברו את כתביהם בשפה היוונית.

קיימת אפוא מחלוקת באשר למידה שבה הייתה ספרות חז"ל חדורה ברטוריקה היוונית-רומית. עובדה היא שהמונח "רטוריקה" לעולם אינו מופיע בספרות הרבנית, לא בתעתיק עברי ולא בתרגום. מושגים עבריים ל"רטוריקה" נטבעו לראשונה רק בימי הביניים (המילה "היגיון", המציינת בעברית הימי-ביניימית ובעברית המודרנית את הלוגיקה, כנראה שימשה בספרות חז"ל במשמעות של "רטוריקה". תלמוד בבלי, בבא קמא פג ע"א). עם זאת, היעדרו האפשרי של מושג ספציפי אינו מלמד בהכרח כי הרטוריקה לא מצאה את דרכה אל הספרות הרבנית. מלומדים אחדים סבורים שהמונח "חוכמה יוונית", המשמש תכופות בספרות זו, מציין לפחות בחלק מן המובאות את הרטוריקה,

5 ראו הדיון בעניין זה: David Daube, "Rabbinic Method of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), pp. 239–264; Saul Lieberman, "The Alleged Ban on Greek Wisdom", *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, NY: The Jewish Theological Seminary of America, 1962, pp. 100–114; Henry A. Fischel, "Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism", Denis Sinor (ed.), *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1969, pp. 59–88; רטוריקה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (1983), עמ' 317–322; בנימין שוורץ, "כיצד נוצר השכנוע? שתי גישות לרטוריקה: התלמוד ואריסטו", ד' אבנון וד"מ פויכטונגר (עורכים), מיוזג אופקים: מחשבה מדינית יהודית-ישראלית, ירושלים: מאגנס, 2016, עמ' 103–128; מיוזג *Communication & Religion* 26, 2 (2003), esp. Samuel L. Edelman, "Ancient Traditions, Modern Needs: An Introduction to Jewish Rhetoric", pp. 122–125; וכן כמה מאמרים שהופיעו ב-"*College English* 72, 6 (2010), בכותרת "Composing Jewish Rhetoric".

ומכל מקום, ברור בוודאות כי אין הוא מציין את השפה היוונית. החכמים הקפידו להבחין בבירור בין השפה היוונית מחד גיסא ובין החוכמה היוונית מאידך גיסא. ואף שבתקופות אחדות היה לימוד החוכמה היוונית אסור, על לימוד השפה היוונית לא חל כל איסור. בהערות אחדות הנוגעות לבעיות הלכתיות שעניינן הכתיבה בשפה היוונית אין הביטוי "חוכמה יוונית" מופיע כלל. על פי רוב הוא משמש כשמדובר בחוכמה המתקיימת בזיקה לשפה היוונית, ועניינו בהקשר זה הוא ככל הנראה רטוריקה. כמה מאותן הערות מקבלות את משמעותן רק כשמבינים אותן בהקשר השימוש באמצעים רטוריים מסוימים, כגון הצגת הדמויות (*ἠθοποιῶν, ēthopoia*), שהיה לטכניקה מפותחת ביותר ברטוריקה היוונית-רומית. דווקא העובדה שכמה מן ההערות הללו מדווחות על שיחה בין בן-שיח יהודי לבן-שיח שאינו יהודי, או בין שני יהודים בנוכחותו של לא-יהודי, מחזקת אפשרות זו (תלמוד בבלי, חגיגה ה' ע"ב; סוטה מט ע"ב; מנחות סד ע"א-ע"ב). אם פירוש זה נכון, הוא מעיד על כך שלכל הפחות כמה מן החכמים הושפעו מן הרטוריקה היוונית-רומית, שכן כדי להפעיל אמצעים רטוריים מעין אלה היה צורך לשלוט היטב בטכניקות רטוריות מורכבות. נמצא בספרות זו התייחסויות רבות למפגשים בין חכמים יהודים ללא-יהודים, ובהם כמה רמי דרג ביותר כגון אלכסנדר הגדול או סנטורים, קיסרים רומים וגבירות נכבדות. כדי להשתתף בהצלחה בשיג ושיח מסוג זה, חייבים היו נציגי הצד היהודי להכיר את הטכניקה הרטורית, כפי ששימשה קרוב לוודאי אצל בני שיחם הלא-יהודים. גם מן העת העתיקה המאוחרת ומן התקופה הביזנטית יש ראיות חד-משמעיות ליחסים בין דוברים יוונים לבין מלומדים יהודים רמי דרג ואישים מובילים בארץ ישראל, כגון חליפת המכתבים משנות השמונים של המאה השלישית לספירה בין ליבניוס (314-395) לבין מנהיג (נשיא) יהודי כלשהו. תוכנם של המכתבים מלמד כי המתכתב היהודי היה בקי בספרות ההלניסטית עד כדי כך שעמיתו הלא-יהודי הניח כי יבין דקויות ורמיזות הנוגעות למיתולוגיה היוונית.

אמירה מפורסמת המתייחסת אל בית ספרו של רבן גמליאל ביבנה קובעת בגאווה כי מתוך אלף תלמידים שפקדו את בית ספרו, חמש מאות למדו "חוכמה יוונית" (תלמוד בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא ג ע"א) – ביטוי שמשמעו, כאמור, היה ככל הנראה רטוריקה. כמובן, המספר "אלף" שנמסר בגאווה בדימוי, ותפקידו אך ורק להדגיש את מספרם הגדול של התלמידים שהשתלמו שם (וזה כשלעצמה הוכחה לשימוש באמצעי רטורי), ועדיין זו ראייה לכך שמספר גדול של תלמידים עסקו ב"חוכמה יוונית". העובדה שכמחצית מן התלמידים – בדיוק כמספרם של אלה שעסקו בלימוד תורה – למדו לכאורה רטוריקה, ולמדו את "החוכמה היוונית" מגיל צעיר ובאופן יומיומי, מבליטה עוד יותר את ההשלכות מרחיקות הלכת של אמירה זו, קל וחומר לאור העובדה שהראיה מוצגת לראווה בסיפוק עצמי רב. אותה פרקטיקה מוצדקת בטיעון התכליתי כי לימוד "החוכמה היוונית" חשוב לכל מי שמוכרח להסדיר את ענייניו הפוליטיים עם הרשויות הרומיות, בדומה לרבן גמליאל ובני ביתו, במטרה לקדם את רווחתה של הקהילה היהודית. בכך הובהר כי שימוש כזה ב"חוכמה היוונית" מותר רק לאחדים מן האנשים ורק למטרות פוליטיות מוגדרות, ואינו מותר לשימוש האישי של כל אחד – ודאי שלא לשם היטמעות בתרבות ההלניסטית. אך דווקא ההיתר, מוגבל ככל שהיה, פתח את האפשרות לעיסוק

אינטנסיבי יותר בתרבות ההלניסטית, שהרטוריקה תפסה בה מקום מרכזי כל כך. העובדה שהביטוי "חוכמה יוונית" מקושר כאן באורח בלתי אמצעי לעשייה הפוליטית מצביעה שוב על כך שהביטוי אכן מציין את הרטוריקה, שהרי הרטוריקה בתרבות היוונית-רומית הייתה מכשיר פוליטי חשוב.

ובכל זאת, אותה אמירה כוללת בהמשכה את האיסור המפורסם, החובק-כול לכאורה, ללמוד את "החוכמה היוונית" (תלמוד בבלי, סוטה מט ע"ב; בבא קמא ג ע"א; מנחות סד ע"ב), איסור שעתיד היה לזכות בדורות הבאים במסורת פרשנית עשירה. הוא נבע כנראה מן ההכרה שלימוד זה דורש מסירות מוחלטת מכל השואפים לשלוט בטכניקות המורכבות שלו, ושלצורכו זנחו התלמידים לגמרי את לימודי הקודש. זאת ועוד, ההשכלה בתחום "החוכמה היוונית" במובנה הרטורי הצר הייתה מפתח להקשרים תרבותיים ומוסריים רחבים יותר, שכן בסופו של דבר שומה על הנואם המושלם להיות "vir bonus dicendi peritus" (איש טוב בקי באומנות הדיבור). האוסרים את תרגול הרטוריקה חששו כי יוביל להזנחת הפעילות החשובה ביותר שהיהודי מחויב לה: תלמוד תורה ומילוי כל ציוויה. זאת בייחוד משום שלימודי הרטוריקה נכרכו גם בחשש שמא אחדים מן היהודים יהפכו למודיעים (delatores) ויבגדו בעמם, בנצלם לשם כך, במתכוון או שלא במתכוון, את ידיעותיהם בתחום הרטוריקה ואת הקשרים שלהם עם השלטון הרומי. האיסור התבסס אפוא לא רק על החרדה מפני התבוללות תרבותית, אלא גם על החרדה מפני בגידה פוליטית. חומרתה של הביקורת על לימודי "החוכמה היוונית" מעידה עד כמה היו לימודים אלו נפוצים הלכה למעשה, שכן לעולם אין מבקרים תופעה שאינה בנמצא. ככל שהביקורת תכופה ונמרצת יותר יש בה כדי להעיד עד כמה הפרקטיקה רווחת.

אף על פי כן, תהיה זו טעות להבין את האיסור כגורף. בראש ובראשונה, יש לשים לב לכך שהוא מופיע מייד לאחר אזכור חיובי מפורש של לימוד "החוכמה היוונית". מהקשרם של איסור זה ושל איסורים דומים בהמשך מתברר כי לימוד "החוכמה היוונית" לא נפסל בצורה גורפת, אלא רק במקרים שבהם פגע בתלמוד תורה; וכל אימת שהיה אפשר לקיימו ללא השלכות שליליות מעין אלה הוא לא היה אסור בהכרח. ההיגד האמור על תלמידיו של רבן גמליאל תומך בהשקפה זו. שנית, האיסור המפורש הוחל על הקניית "החוכמה היוונית" לבנים, כלומר לגברים צעירים, משום שאלה נחשבו חסרי בשלות רגשית ושכלית, ומשום שטרם השלימו את השלבים הדרושים בתלמוד התורה. הוראת "החוכמה היוונית" לאנשים אלו הייתה עלולה לשאת השלכות מסוכנות. מכל מקום, מכאן נובע כי לא היה איסור ללמדה את מי שכבר השלים את הדרישות המוקדמות. אם מציינים במפורש שדבר-מה אסור לקבוצה כלשהי, נובע מכך בהכרח כי אינו אסור לקבוצות אחרות. מעבר לכך, מכיוון שהאיסור מתייחס להוראת "החוכמה היוונית", יוצא מכך שהלימוד העצמי, אף לצעירים, לא היה אסור בהכרח. שלישי, המושג המעורפל "חוכמה יוונית" אינו מכיל בהכרח את כל תחומי התרבות היוונית, אלא רק תחום מסוים, ככל הנראה הרטוריקה, ולפיכך, בהחלט לא כל ענפי "החוכמה היוונית" נאסרו ללימוד, אלא רק אחדים מהם. כל זה מביא אותנו למסקנה כי סביר מאוד שההשכלה והפרקטיקה הרטוריות היו רווחות ביותר, וזכו בהיתר מטעם הרשויות הרבניות, לפחות לקבוצות אחדות ולמען מטרות אחדות.

פרט לכך, חלק מן החוקרים מסיקים כי שיטות הפרשנות הרבניות הושפעו מן הרטוריקה ההלניסטית. מקצתם אף מייצגים את העמדה הקיצונית הגורסת כי שיטות הפרשנות, לפחות בתקופה התנאית, המוקדמת, שאובות במישרין מן הרטוריקה ההלניסטית – וכי החכמים ייהדו אותן ביסודיות בצורתן ובמשמען, והתאימו אותן לצורכי ההלכה, כשם שהרומאים העבירו ללטינית את מושגי הרטוריקה היווניים. החכם הפרושי הגדול הלל היה הראשון שהעמיד כללים ספציפיים שלפיהם יש לדרוש את התורה. הוא עצמו הודה כי למד אותם ממוריו, שמעיה ואבטליון, החכמים הראשונים המוזכרים כפרשנים (דרשנים) של התורה, שהתלמוד מציגם כגרים. אומנם פרט זה אינו מדויק היסטורית, אך יש הסכמה על כך שהשניים חקרו ולימדו באלכסנדריה, מרכז חשוב של למדנות הלניסטית. מכך מתקבלת זיקה ישירה בין מסורת הרטוריקה ההלניסטית לבין שבע מידות הדרש על פי הלל. זו הייתה שיטתם של החכמים לפתח את המערכת אדירת הממדים של ההלכה באמצעות פירוש מרחיק לכת של הציוויים המועטים יחסית המופיעות בתורה. חוקרים אחדים מוצאים קווי דמיון ניכרים בין שיטתו של הלל לפירוש הטקסט של התורה ומצוותיה לבין הרטוריקה ההלניסטית של תקופתו, ויש בכך כדי להגדיל מאוד את הסבירות שהלל אכן הושפע ממנה. ראשית, השתדלותו להתאים בין האמונה במקור האלוהי של החוק – חוק שהועבר באמצעות הרשויות המוסמכות של הדורות הקודמים – לבין הצורך בשיקולים רציונליים, רווחה גם בספרות הרטורית. בן זמנו קיקרו, למשל, הבחין בין טיעונים המעוגנים בדבר (*loci a re*) לבין טיעונים הנוגעים לאישיות (*loci a persona*) (Cicero, *De inventione* 1.24, 34). שנית, סברותיו של הלל כי אפשר להשלים פערים בחוק המקראי בעזרת דפוסים של טיעונים מזכירות מאוד את האמצעי הרטורי של ה-*"ratiocinatio"*. שלישית, תוצאתה של פרשנות מעין זו הייתה ראויה לאותו מעמד כמו הטקסט עצמו; נדרש להתייחס אליה כאילו הוכתבה ישירות מטעמו של המחוקק המקורי. דרך טיעון זו שימשה לעיתים קרובות בחשיבה ההלניסטית והרומאית. המונח *"ius civile"* שימש לעיתים לציון קורפוס החוקים שהתפתח בדרך של פרשנות. רביעית, קיימת הקבלה בין הבחנתו של הלל בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה לבין ההבחנה ההלניסטית-רומית בין *"ius scriptum"* ל-*"per manus traditum"*. חמישית, מיסודם, לדימויים היהודיים על המקור האלוהי של החוק והמעמד הכמעט-אלוהי של המחוקק יש מקבילות רבות בחשיבה היוונית והרומית. שישית, המחשבה כי משימתו של המחוקק מתמצה בכך שהוא קובע עקרונות יסוד בלבד וכי את הכללים המפורטים אפשר לגזור מאוחר יותר בדרך של חשיבה משפטית, מחשבה זו הייתה משותפת לתרבות הרבנית ולתרבות ההלניסטית.

כל זה מוביל למסקנה כי חלקים נרחבים מתורתו של הלל בנוגע ליחסים בין חוק, מסירה בעל פה ופרשנות תאמו את החשיבה ההלניסטית של תקופתו. שבע המידות המפורסמות שלו, הכללים שעל פיהם נדרשת התורה, מסגירות אפוא את השפעות התאוריה הרטורית מתקופתו. תואמת המידה הראשונה, "קל וחומר", תואמת במידה רבה את ההיסק *"a fortiori"* או *"a minori ad maius"*. המידה השנייה, השלישית והרביעית סמוכות לסוגים שונים של היסקים בדרך של אנלוגיה. גם הסדר שהמידות מופיעות בו – ראשית *"a fortiori"*, ואז ה-*"analogia"* – אופייני למסורת הרטורית מאז אריסטו.



דברים דומים אפשר לומר על יתר הכללים. יתרה מזאת, לעיתים קרובות מזכיר המינוח הרבני בתחום החוק והפרשנות את המונחים היווניים והלטיניים. ובכל זאת נותרת בעינה השאלה המתודולוגית אם אכן די בקרבה בטכניקות הפרשנות ובתוכניה כדי להעיד על השפעה. מהלכי מחשבה דומים היו יכולים להתפתח במקביל בתרבויות השונות, במנותק זה מזה. ברמה גבוהה של הסתברות אפשר לומר כי מדובר בהשפעה, בייחוד משום קיימות ראיות לכך שהכשרתו של הלל הושפעה מרעיונות שמקורם באלכסנדריה. שם בוודאי התממשו התנאים לרקע הלניסטי משותף. הוראת הפילוסופיה והרטוריקה הייתה זהה במהותה, בין שהתקיימה ברומא, בירושלים או באלכסנדריה. את השפעותיה אפשר לזהות שוב ושוב אצל קיקרו, אצל פילון ואפילו אצל הלל.

אם בהשפעות ההלניסטיות עסקינו, מן הראוי להזכיר כי אלה אינן נוגעות רק לרטוריקה המקצועית, אלא בהחלט גם לצורות ההופעה הפופולריות שלה. מלומדים יהודיים לא היו צריכים בהכרח לעיין בחיבורים סבוכים על אומנות הרטוריקה כדי להיות מושפעים ממנה. הם יכלו לזכות בתובנותיה גם מדפוסים פופולריים של רטוריקה, שהכירו משמיעה, שכן תקשורת בעל פה מעין זו הייתה רווחת בכל מקום בארץ ישראל בעקבות המגע עם הסביבה ההלניסטית והרומית.

השפעת התרבות ההלניסטית לא הייתה מוגבלת לתקופתו של הלל. היא החלה עוד לפניו ונמשכה אחריו. היא לא פעלה אך ורק על תאוריית הפרשנות, אלא באה לידי ביטוי גם בתחומי תרבות רבים אחרים. שלל טקסטים רבניים מזכירים טכניקות כגון זו של הדיאלוג הסוקרטי, ספרות המשתה, ה-"disputatio fori" הרומית וכן הלאה. סוגות ספרותיות דומות מופיעות בטקסטים הלניסטיים ורבניים, ומקורות מדרשיים רבים כוללים שורה שלמה של סיפורים, משלים, מוטיבים ומטפורות המשקפים מקבילות הלניסטיות. למרות קווי הדמיון הרבים, חשוב לזכור שהיה הבדל יסודי ומכריע בין התאולוגיה, או תורת החוק, היהודית לבין זו ההלניסטית-רומית.

### [31] ימי הביניים

את המחשבה היהודית של ימי הביניים מאפיינת העובדה שבתקופה זו לראשונה התייחסו מלומדים יהודים אל הרטוריקה כאל אומנות (ars), וניגשו אליה מנקודת מבט מקצועית וטכנית. היה זה אחד מתוצרי הלוואי הרבים של מפגש המחודש עם התרבות והמדע היווניים, שהתרחש בסיוע מתווכים מוסלמים למן המאה העשירית לספירה. בעקבות מוריהם המוסלמים, שתרגמו לערבית ופירשו את כל המקורות היווניים שהיו נגישים להם, מלומדים יהודים במרחב האסלאמי, מבגדאד ועד קורדובה, חקרו אף הם את המקורות האלה מן המאה העשירית ועד סוף המאה השתים-עשרה. במובנים שונים הם ניסו ליצור הרמוניה בין טקסטים אלו לבין מורשתם התאולוגית וספרותם היהודית. מלומדים יהודים התודעו לתרגומים, לפרפרזות ולפירושים ערביים לרטוריקה של אריסטו ול-"Ars Rhetorica" של אנקסימנס, התוודעות שהגיעה לשיאה בפירושו החשובים של אבן רושד (1129-1198), שנתחברו בשלהי המאה השתים-עשרה; הם

יישמו את כל אלה במגוון הקשרים, ולראשונה עסקו גם בדיונים טכניים על אומנות הרטוריקה. עד סוף המאה השתים-עשרה חיברו מלומדים יהודים חיבורים ממין זה בערבית או בערבית-יהודית – אך לא בעברית, שכן השימוש הספרותי בשפה העברית היה שמור בעיקר לשירה ולחיבורים הלכתיים. כשהמרכזים התרבותיים של היהדות נעתקו מן הסביבה המוסלמית אל הסביבה הנוצרית-לטינית החלו לתרגם את הטקסטים האלו במפעל תרגומים גדול שיזם יהודה אבן תיבון באמצע המאה השתים-עשרה. תוצאה כבדת משקל של אותו תהליך הייתה יצירתו של מינוח פילוסופי ומדעי לראשונה בשפה העברית, ובכלל זה בתחום הרטוריקה. כך נטבעו לראשונה, על בסיס תבניות מקראיות, מונחים עבריים לציון "רטוריקה", כגון "מליצה", "הלצה" ונגזרותיהן (חשלי א. 6. זאת בצד המילה "רטוריקה" בתעתיק העברי, כמקובל בעברית החדשה); וכן נטבעו מונחים עבריים לציון מונחים מקצועיים בתחום הרטוריקה.<sup>6</sup>

המלומד היהודי הראשון שעסק ברטוריקה במפורש היה משה אבן עזרא, ביצירתו מן המאה האחת-עשרה כתאב אל-תחאצ'רה ואל-תד'אכ'רה ("ספר העיונים והדיונים"), שנכתבה בערבית-יהודית. החיבור נכתב בהקשר הספרות היפה הערבית (אֲדַב), והוא נועד להוכיח את עליונות השפה העברית ושירתה. היה זה מענה ישיר לטענה הערבית לעליונות תרבותית (עֲרַבִּיָּה). הפרק הראשון דן ברטוריקה (בְּלֵאעָה). בעקבות אריסטו מגדיר אבן עזרא את הרטוריקה כאחת מחמש ה-Artes הלוגיות, המתאפיינות בכוח השכנוע שלהן, אף שלרטוריקה כשלעצמה אין כל ערך של אמת:

מלאכת הדרשנות נקראת ריטוריקה ביוונית ופירושה הדרשנות. ולדעת הפילוסוף אריסטוטליס היא מן המימרות המשכנעות שהן למטה מן הסברה החזקה. והיא נבדלת בסגולתה ומתרבה ומתמעטת כשעור יתרון המליצים ודוברי-הצחות והצלחתם בהצגת עניינים גדולים במלים מועטות.<sup>7</sup>

כשם שהערבים נאחזו בשלמותו הפלאית של הקוראן, שלמות שאין דומה לה, שהיא בבחינת הדוגמה הנשגבה ביותר של אומנות הדיבור, כך המשוררים היהודיים ייצגו את ההשקפה כי המקרא, מופת אומנות הדיבור העברית, הוא המקור לה. אבן עזרא היה המחבר היהודי הראשון שקשר במפורש בין הרטוריקה לבין המקרא. הוא ביקש להראות כי אפשר למצוא בו את כל הפיגורות הרטוריות, אף כי הודה שאת הצורות המפותחות ביותר של השירה הערבית אין למצוא שם. במובן זה הכיר אומנם בעליונותה

6 Isaac Rabinowitz, "Pre-Modern Jewish Study of Rhetoric: An Introductory Bibliography", *Rhetorica* 3 (1985), pp. 137–144; Arthur Lesley, "A Survey of Medieval Hebrew Rhetoric", D. R. Blumental (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Chico, CA: Scholars Press, 1984, pp. 107–133; Abraham Melamed, "Rhetoric as a Persuasive Instrument in Medieval Jewish Thought", T. Schiren and G. Ueding (eds.), *Topic und Rhetorik*, Tübingen: De Gruyter, 2000, pp. 165–176

7 רבי משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית), מערבית-יהודית: אברהם שלמה הלקין, ירושלים: מוקיצי נרדמים, 1975, עמ' 13.

של הפואטיקה הערבית, ואף על פי כן התעקש על עליונות הרטוריקה העברית.<sup>8</sup> על בסיס זה דן אבן עזרא במחצית השנייה של ספרו באמצעים שיריים ורטוריים שונים; ודבריו השפיעו באורח ניכר על הדורות הבאים. עם זאת, יצירתו התמקדה בראש ובראשונה בשירה העברית. הרטוריקה היא בדרגת חשיבות משנית, אף שהוא עוסק בה בפרק הראשון.

הרמב"ם (1135–1204) מקדיש את המבוא ללוגיקה שחיבר בנעוריו מלות ההגיון לאדם המתואר כאחד מ"אנשי הצחות והמליצה", איש מקצוע בתחום המשפט ורב-אומן בתחום אומנות הדיבור (בְּלֵאעָה). בפרק השמיני מופיע התיאור הקצר הזה לרטוריקה: "וכאשר תהינה הקדמות ההקש, או אחת מהן, מפורסמות, נקראו – הקש הנצוח, ועשיית אלו ההקשים וידיעת תנאיהם היא – מלאכת הנצוח".<sup>9</sup>

בדומה ללוגיקה, גם הרטוריקה מדורגת תמיד כמלאכת עזר (צְנֵאעָה, מלאכה, ars) ולא כמדע (עֵלֶם, חוכמה, scientia). העובדה שהרטוריקה מוזכרת בהקשר של עמדות מסורתיות ("המקובלות") מלמדת כי היא מזוהה עם דוגמות שהן תוצר של התגלות דתית ולא עם אמת פילוסופית. ואכן, הרטוריקה אינה נזכרת בסיווג המדעים של הרמב"ם, בפרק הראשון של אותו חיבור, ולעומתה הלוגיקה והדקדוק מצוינים שם במפורש. חיבור טכני זה מצעירותו של הרמב"ם הוא המקום היחיד שבו התייחס לרטוריקה. בפירושו למסכת אבות (א, יז) הרמב"ם מבחין בין חמש קטגוריות של דיבור. הבחנות אלו מתבססות על קריטריונים מוסריים ולא על שיקולים רטוריים. גם בכתביו המאוחרים יותר, ששיאם במורה נבוכים, אין כל עיסוק ברטוריקה. לעומת טקסטים אחרים של אריסטו, המאזכרים שם בנדיבות, חיבורו רטוריקה מוזכר רק פעם אחת (ג, מט), ולא בהקשר רטורי.

כמו מוריו, הפּלֵאסֶפּה (הפילוסופים) המוסלמים ובראשם אל-פאראבי (870–950 לערך), הרמב"ם לא ייחס לרטוריקה ערך רב. בהיותה צורת שיש משכנעת הנסמכת על סברות והשקפות הרווחות בציבור, היא נחשבה לדיסציפלינה לוגית שניונית, ולא יוחס לה ערך תאורטי רב. מכיוון שנחשבה מועילה, בייחוד להנהגת ההמונים, שויכה הרטוריקה מעל לכול למדעים המעשיים, ולא לנורמות הספרותיות המעודנות. מי שקרא את שני הספרים הראשונים של רטוריקה לאריסטו מצא שם יותר עניינים הנוגעים למוסר ולפוליטיקה מאשר לאומנות הדיבור. משום כך אין זה מפתיע כי באסלאם הימי-ביניימי, ובעקבותיו גם אצל היהודים, ברוב הרשימות המצינות את מעלותיו של המלך-הפילוסוף בנוסח האפלטוני נכללת השליטה באומנות הדיבור. ראו, למשל, בפירושו של אבן רושד להמדינה לאפלטון, ששרד רק בתרגום הימי-ביניימי לעברית, ובו הידיעות בתחום הרטוריקה מתוארות כמעלה החיונית לשליט השלם: "שיהיה טוב המליצה יביאהו לשונו בהתחכמו אל כל מה שברעיוניו".<sup>10</sup> מבין מיומנותיו של השליט, יכולת רטורית נחשבה

8 שם, עמ' 21.

9 רמב"ם, מלות ההגיון, מערבית-יהודית: שמואל אבן תבון, ח"י רות (עורך), ירושלים: חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית, תרצ"ה, עמ' 50.

Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, E. I. J. Rosenthal (ed. and trans.), 10 Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969, Hebrew part, p. 62. וראו עוד,

מכרעת, שכן הייתה חיונית לשכנוע ההמונים ולמסירת האמיתות הפילוסופיות בצורה המובנת להם. כל זה היה כמובן רחוק מאוד מעמדתו המקורית של אפלטון – שאת דבריו אבן רושד פירש – שהרי אפלטון שלל את הרטוריקה מן היסוד, בראותו אותה כאומנות הסופיסטית של החנופה, המנוגדת לבקשת האמת הפילוסופית. הרמב"ם הלך בדרכם של מוריו המוסלמים, בכך שלמד את הרטוריקה אך ורק כהכנה לדיסציפלינות הפילוסופיות האמיתיות. הוא גם הושפע עמוקות מרתיעתו של אפלטון מן הרטוריקה, ובשונה מאבן עזרא לפניו ומן ההומניסטים היהודים של הרנסנס אחריו, סרק את המקרא בחיפוש אחר סודות הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטליות – אך לא בחיפוש אחר יסודות הרטוריקה והפואטיקה. אף שהרמב"ם פיתח תאוריה הרמנויטית מסועפת באשר לכוונה, למשמעות ולמבנה של השימוש המקראי והרבני במונחים דו־משמעיים, במשלים, בחידות, במדרש ובאגדה, וכן שיטה מהוקצעת לפענוח המשמעות האמיתית החבויה בהם, הוא כמעט לא דן בכל אלה כבאמצעים רטוריים, הגם שעלו בצורה בולטת, אלא רק בהקשרם התאולוגי, הפילוסופי והפוליטי. נראה היה שלא הייתה לו סבלנות רבה לשאלות סגנוניות, ודיוניו המפותחים של אריסטו בנושא לא עניינו אותו.

ההקדמה לתרגומו הראשון של ר' יהודה אבן תיבון לספר חובות הלבבות מאת רבי בחיי בן יוסף אבן פקודה מניחה את התשתית התאורטית לתורת התרגום העברית בימי הביניים. אבן תיבון גילה כאן עניין מעמיק בסגנון רהוט ומלוטש, שבא לידי ביטוי גם בצוואה הרוחנית המפורסמת שהפנה לבנו שמואל, ובה בנו מתואר כ"יודע מליצה ודקדוק".<sup>11</sup> אבן תיבון יעץ לבנו לכתוב בלשון צחה ורהוטה: "והשתדל בכתבך שתהיה מליצתך קצרה וצחה [...] ואל תנהגהו בכבדות כי אם תנהגהו בכבדות יפסיד כתבך ולא יהיה ערב לקוראיו ולשומעיו".<sup>12</sup> מכל מקום, בתרגומו הגדול למורה נבוכים לרמב"ם לא שמע שמואל אבן תיבון בעצת אביו. היה לו חשוב יותר להעביר את משמעותו של טקסט המקור הסבוך במדויק, והדבר גבר על שיקולים של צחות לשון. תרגום זה ידוע לשמצה בשל הערפול וחוסר האלגנטיות שבו. התרגום המתחרה מאת בן זמנו יהודה אלחריזי, לעומתו, היה משובח סגנונית, אך התפשר על הנאמנות התוכנית למקור. העובדה שהמלומדים היהודים של ימי הביניים העדיפו את תרגומו של אבן תיבון מלמדת כי גם להם היה התוכן חשוב מהסגנון, וכי לא היה קל למזג בין השניים. סדרי העדיפות שלהם היו ברורים.

מפעל התרגום הזה בתחום הרטוריקה הגיע לשיאו בתרגום העברי לפרשנות הארוכה של אבן רושד לרטוריקה של אריסטו בידי טודרוס טודרוסי בעיר אַרְלֵס (Arles) בשנת 1337.<sup>13</sup> הייתה זו הפעם הראשונה שבה טקסט רטורי יווני-ערבי תורגם בשלמותו לשפה

Abraham Melamed, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Albany, NY: Suny Press, 2003, esp. pp. 71–72, 89–90

Israel Abrahams (ed.), *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1976, p. 73

12 שם, עמ' 69.

13 אבן רושד, באור אבן רושד לספר ההלצה לאריסטו, מערבית: טודרוס טודרוסי, 'גולדענטהאל (עורך), לייפציג: היינריך פרנק, 1842.

העברית. ברם, עד הרנסנס השפעתם של חיבורים טכניים מעין זה הייתה זעומה בלבד. כפי שכבר נרמז, פילוסופים לא החשיבו מאוד את הרטוריקה, ונטו לשייכה למדעים המעשיים. מחברים לא-פילוסופים נטו בראש ובראשונה להשתמש בקובצי דוגמאות ובספרות מוסר כספרי עזר רטוריים. בדומה לפרקטיקה הנוצרית, מלומדים יהודים ביכרו להשתמש בטופיקה של אריסטו, הקרובה לחומר הרטורי של ה-"*inventio*".

בשונה מן המלומדים הנוצרים, היהודים נצמדו באדיקות למסורת היוונית-ערבית, ולפני תקופת הרנסנס כמעט ולא היו בקיאים במסורת הלטינית של ימי הביניים, בעלת האוריינטציה הקירוינאנית. אף שהמגע שלהם עם הסכולסטיקה הימי-ביניימית המאוחרת היה מפותח, הם לא אימצו את הטקסטים הרטוריים הלטיניים שכבר שימשו במערב הנוצרי; עניין שמוסבר בערך המועט יחסית שייחסו לאומנות זו. כפי שאפשר לזהות כבר אצל הרמב"ם, הרטוריקה לא נתפסה כשלב העומד לעצמו בהתפתחות החינוכית. התלמיד בספר המבקש של שם טוב אבן פלקירה משוחח עם מדקדק ועם משורר, אך אינו נועץ ברטוריקן.<sup>14</sup> בסיווג המדעים המופיע בחיבורו ראשית חכמה הרטוריקה איננה מופיעה כלל, ובתרגומו לעברית של פילוסופיה של אפלטון ופילוסופיה של אריסטו לאל-פאראבי היא מוזכרת אך בקושי, ואף זאת רק במסגרת הלוגיקה.<sup>15</sup> הדבר תואם את סיווג המדעים העברי המקובל בימי הביניים, שבו הרטוריקה והפואטיקה על פי רוב אינן מופיעות באופן עצמאי, אלא מיוחסות ללוגיקה, הגם שהרטוריקה נחשבה בראש ובראשונה למדע מעשי.<sup>16</sup> המלומד הפרובנסלי משלהי המאה הארבע-עשרה יצחק בן משה הלוי ("האפודי", פרופייט דוראן), בחיבורו מעשה אפוד, הכליל את הרטוריקה (המליצה) עם הדקדוק והשירה בתחום מדעי הלשון. חרף זאת, בדרך אופיינית לו, אין הוא עוסק בהוראת הרטוריקה, אלא מתמקד בדקדוק.<sup>17</sup> יתרה על כך, בחיבור הסטירי אבן בוחן לקלנימוס בן קלנימוס, בן פרובנס שפעל במאה ה"ד ולעג למנהגי החברה היהודית בתקופתו, ביקר המחבר באירוניה אכזרית את התנהלותם של הנואמים המקצועיים שנהגו לדרוש לפני הציבור, ולא חסך שבטו מקהל המאזינים שהתייחס לדבריהם כאילו היו דברי אלוהים חיים:

יש שישתבח בחתוך לשונו ומליצת ניבו והגיונו, לפניו כל מליץ ירוטש, ולשונו כתער מלוטש. כשהוא מדבר, נובע אמרי צחות כמעין המתגבר. כשהוא דורש במליץ דחכמתא או במדרשים, יתקבצו לשמעו אנשים ונשים. ובשעה שפותח נעשו הכול כחרשים.<sup>18</sup>

רק באיטליה פיתחו כמה הוגים יהודיים בימי הביניים המאוחרים עמדה חיובית יותר כלפי

14 ר' שם טוב אבן פלקירא, ספר המבקש, ורשה: טרקלין, תרפ"ד.

15 ר' שם טוב אבן פלקירא, כתבים, ברלין: דפוס צילום ירושלים, [1902] 1970, עמ' 81.

16 Harry A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Annual Jubilee Volume*, Cincinnati, OH: Hebrew Union College, 1925, p. 306

17 דב רפל, "המבוא לספר מעשה אפוד לפרופיאט דוראן", סיני 100 (1987), עמ' 749-761.

18 קלנימוס בן קלנימוס, אבן בחן, א"מ הברמן (עורך), תל אביב: מחברות לספרות, 1956, עמ' 58.

הרטוריקה. לקראת סוף המאה הי"ג הציג משה בן שלמה מסלרנו חלוקה של המדעים על פי המערכת הלטינית של שבע האומנויות החופשיות, ובה הרטוריקה (הלצה) נחשבת במפורש לחלק מן הטריוויים (trivium). מלומדים מאוחרים יותר כגון יהודה רומנו ועמנואל הרומי המשיכו לצעוד בדרך זו. במובן זה הם היו מבשרי ההומניסטים היהודיים של הרנסנס.<sup>19</sup>

השפעות רטוריות ברורות באו לידי ביטוי בשתי סוגות: אומנות הדרשה (ars praedicandi) ואומנות כתיבת המכתבים (ars dictaminis), וכן בדקדוק ובספרות החינוכית. הממדים הרטוריים של סוגות אלו טרם נחקרו במידה מספקת. במרחב האסלאמי התפתחה תבנית נבחרת של מכתב רשמי, וזו נמשכה ופותחה הלאה באירופה הנוצרית. עדיין לא ברור אם ספרי עזר לטיניים על אומנות כתיבת המכתבים השפיעו על הפרקטיקה העברית, ודבר זה נכון גם לאומנות הדרשה, שהייתה פתוחה לפרקטיקות רטוריות יותר מכל הסוגות הספרותיות האחרות. יוסף אבן שם טוב, מלומד ספרדי מן המאה הט"ו, מציין חמש קטגוריות של הדיבור העשויות לשמש את חיבור הדרשה ונשיאתה. החמישית שבהן היא הרטוריקה. אבן שם טוב סבר כי זוהי היחידה המועילה באמת כשעוסקים בחיבור דרשה או בנשיאתה, שכן עניינה בעיקר בפנייה אל קהל גדול. הוא מקבל בהקשר זה את ההבחנה של הרמב"ם בין ידע מעשי לידע פילוסופי, ומדגיש כי הרטוריקה ממלאת תפקיד חשוב הן בזה והן בזה. באמצעות אנלוגיות ומשלים חיים וצלולים היא מסייעת להמונים לעצב תמונה מדויקת של האמת, ולמלומדים – לראות את האמת באור חדש.<sup>20</sup>

עמדה זו אפשר למצוא גם בספרות החינוך. במאה השלוש-עשרה יועץ יהודה אבן עבאס לגברים הצעירים לקבוע כלל בליעבור ללמוד תמיד את ספרי המוסר, המלמדים מעשי חסד ומרחיקים מחטא על דרך הצחות והמליצה.<sup>21</sup> כאן אפשר כבר לזהות את הדגש על הכוונה האתית ברטוריקה, שאפשר לייחסו לקיקרו, ושהיה לטופוס מרכזי ברטוריקה היהודית של הרנסנס.

בפרקטיקה הרטורית היה נפוץ גם המנהג לחבר הקדמות מסוגננות לטקסטים על נושאים שונים. הקדמות אלו (מבוא לבעל סמכא, accessus ad auctores) הצהירו על סיבתו ומטרתו של הטקסט האמור. יש מאות דוגמאות לתבנית רטורית זו, שנשמכה בספרות היהודית על ארבע הסיבות האריסטוטליות.<sup>22</sup> היה זה יהודה אבן תבון שהציג לראשונה שימוש זה, והנוהג נשמר באדיקות עד העת החדשה המוקדמת, אף שבספרות

19 י"ב סרמוניטה, "העיסוק באמנויות החופשיות בחברה היהודית באיטליה במאה הי"ד", העיר וקהילה, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"ח, עמ' 249–258.

20 Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200–1800*, New Haven and London: Yale University Press, 1989, p. 390

21 Lesley, הערה 6 לעיל, עמ' 121–122.

22 Eric Lawee, "Introducing Scripture: The *Accessus ad auctores* in Hebrew Exegetical Literature from the Thirteenth through the Fifteenth Centuries", J. Dammen McAuliffe, B. D. Walefish, and J. W. Goering (eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 157–179

הנוצרית נזנח זמן רב קודם לכן. דוגמה מובהקת לתופעה זו נמצא במבוא של טודרוס טודרוסי בתרגומו לפירוש אבן רושד לרטרוריקה האריסטוטלית. את המניע לתרגום הוא מנמק על בסיס התאוריה האריסטוטלית של ארבע הסיבות:

הסבות המחייבות פעל העתקתנו [=תרגומנו] שתי המלאכות האלה חבור ארסטו באור אבן רושד ארצה מלאכת ההלצה ומלאכת השיר הגעתם הגעת מספר סבות כל פעל אשר הם ארבעה תכליתית מניעה צוריית חמרית: הסבה התכליתית ראשונה אהבתנו האמת [...] הסבה המניעה שנית ארצה התחלת התנועה הרצון על הקרוב לאחינו דורשי הפילוסופיא להצליחם בהצלחת ידיעת האמת אשר היא ההצלחה התכליתית בחיים האנושיים [...] הסיבה הצוריית שלישיית ארצה הנותנת עצם הדבר ידיעתנו החלושה בשתי הלשונות העברית והערבי. [...] הסבה החמרית הרביעית ארצה אשר ממנה יגיע הפועל המצא בדינו ספרי שתי המלאכות.<sup>23</sup>

בדומה לכך, הקשת הרחבה של טקסטים ימי-ביניים אחרים בפרוזה, כגון ההלכה, הפילוסופיה, הקבלה ויצירות ספרותיות, מציגה בדרגות שונות את יישומן של נורמות ומוסכמות רטרוריות, אך תחום זה טרם נחקר באורח מקיף.

## [41] הונסנס

רק ברנסנס האיטלקי נוצר החיבור בין המסורת הרטרורית היוונית-ערבית של ימי הביניים לבין המסורת הלטינית, שזכתה לתחייה מחודשת והגיעה לפריחה. כפועל יוצא מכך, דיונים בתחום הרטרוריקה עברו משולי העיסוק האינטלקטואלי אל מרכז הבמה. במסגרת ההומניזם של הרנסנס הדיון ברטרוריקה התרחב, והיחס אליה הפך להיות חיובי. מטכניקת שכנוע מפוקפקת היא הפכה למכשיר רב-עוצמה המשכלל את האדם, וזכתה סוף כל סוף למקום מכובד. היה זה תור הזהב של הרטרוריקה העברית. שגשוג הרטרוריקה ההומניסטית לא היה רק תופעה תרבותית אלא גם חברתית, והיא שירתה צרכים חברתיים ופוליטיים של שכבה שלטת חדשה. הרטרוריקה העברית שגשגה גם משום שנתנה ביטוי לשוני לבעיותיהן של הקהילות היהודיות במאה ה־15 ואילך, וסיפקה את צורכיהן המעשיים. מיומנויות רטרוריות נתפסו כמועילות לביסוס הסמכות הרבנית והלכידות הקהילתית ולשימורן, בייחוד בין הקהילות הזעירות הרבות שהיו פזורות בחצי האי האיטלקי, המפוצל פוליטית, וכן בקרב הקהילות עצמן. אין זה מקרה כי כמה מן ההוגים היהודיים החשובים ביותר שעסקו ברטרוריקה, ובראשם ר' יהודה מסר לאון, רב מכהן ובה בעת ראש קהילה, היו מעורבים בוויכוחים חשובים ביותר בחיי הקהילות היהודיות של תקופתם. להוגים כמסר לאון התקשרו ההדגשים הישנים של המחויבויות הפוליטיות, שמקורן בפילוסופים כרמב"ם וכאבן רושד, עם ההדגשים ההומניסטיים החדשים על השימושים

23 טודרוס טודרוסי, "הקדמה", בתוך אבן רושד, הערה 13 לעיל, עמ' 1-4.

החברתיים המועילים של הרטוריקה. מסר לאון היה רב בעיר מנטובה והומניסט, ובכך הוא דוגמה בולטת לסנינתה שבין המחויבות להלכה לבין הפתיחות התרבותית שהייתה כה אופיינית ליהדות איטליה. הוא המשיך את דרכו של הרמב"ם (הסנינתה בין התורה לפילוסופיה), שהייתה רווחת למדי עד ימיו, אך פנה אל הרטוריקה במידה שלא הייתה מקובלת לפני כן. חיבורו הרטורי ספר נופת צופים הוא החיבור הרטורי העברי החשוב ביותר של הרנסנס, ואולי אף החשוב ביותר בכל תולדות הרטוריקה היהודית. זהו הספר העברי הראשון שנדפס עוד בימי חייו של מחברו (1475/7, מנטובה).<sup>24</sup> הוא משלב תרגומים, פרפרזות ופרשנויות מאת מסר לאון ואחרים ליצירות הרטוריות הקלאסיות והימי-ביניימיות, ואלה מצטרפים זה לזה לכדי שלמות קוהרנטית. החיבור מתבסס בעיקר על רטוריקה של אריסטו, וליתר דיוק, על התרגום העברי הימי-ביניימי של פירוש אבן רושד לחיבור זה. מסר לאון מנסה לעורר את הרושם שהוא עוקב אחר התרגום הלטיני של המקור האריסטוטלי (בקיאותו ביוונית הייתה מוגבלת). אבן רושד נזכר שם פעם אחת בלבד, לקראת סוף הפרפרזה הארוכה של מסר לאון לפירושו. נראה כי מסר לאון, אף שהקפיד בדרך כלל לצטט במדויק את מקורותיו הישירים, לא פעל כך במקרה חשוב זה – כדי ליצור את הרושם, שהיה כבד משקל בחשיבה ההומניסטית, כי הוא הולך ישירות בעקבות הסמכות הקלאסית המקורית ואינו מסתמך על פרשן ימי-ביניימי המוטל בספק, שיצא זה כבר מן האופנה. שיטה זו הייתה אופיינית להומניזם. על כל פנים, מסר לאון שאב גם מן המקור האריסטוטלי, מכתב יד של החיבור (שהרי המהדורה המודפסת הראשונה של רטוריקה הופיעה רק ב־1481, אחרי שספרו כבר ראה אור). יתר על כן, מסר לאון הסתמך רבות על הרטוריקה של אנקסימנס, על *Rhetorica Vetus* (ad Herennium), שיוחסה אז עדיין לקיקרו, ועל *Rhetorica Nova (de Inventione)* של קיקרו, על חיבורו של קווינטיליאנוס *Institutio Oratoria*, שהתגלה אז מחדש, ועל הפרשנות של ויקטורינוס ל־*De Inventione*. כאן תורגמו לראשונה לעברית המקורות הלטיניים הקלאסיים של הרטוריקה. באורח מפתיע, מסר לאון אינו מזכיר את חיבורו של קיקרו *De Oratore*, שאף הוא התגלה מחדש זמן קצר קודם לכן. מסיבה זו או אחרת הוא לא נתקל בטקסט זה, שאם לא כן היה בוודאי משתמש בו, משום שהוא תאם לחלוטין את השקפותיו. פרט לכך, מבנה הספר נאמן לסכמות הקלאסיות. החלק הראשון נפתח בהגדרת הרטוריקה, בתפקידה, ביחסה אל הפילוסופיה ובמעמדה בקרב המדעים. לאחר מכן מחלק מסר לאון את "המאמר ההלצי" לשלושה סוגים: עיצומי (*genus iudiciale*), עצתי (*deliberativum*) וקיומי (*demonstrativum*). בחלק השני

24 Judah Messer Leon, *The Book of the Honeycomb's Flow, Sepher Nopheth Suphim, a Critical Edition and Translation*, Isaac Rabinowitz (ed. and trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983 [הטקסט בעברית ותרגומו לאנגלית]. על חיבור זה ראו: אברהם מלמד, "רטוריקה ופילוסופיה בספר נפת צופים לרבי יהודה מיסיר ליאון", *איטליה 1* (1978), עמ' 2-לח; Alexander Altmann, "Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance", *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, NH: University Press of New England, 1981, pp. 97-118; ראו בן בונפיל, מבוא למהדורת הפקסימיליה כאן: יהודה מיסיר ליאון, ספר נפת צופים, ירושלים: מאגנס, 1981, עמ' 7-53; אברהם מלמד, דקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2010, עמ' 230-233.



הוא דן בכל אחד מן הסוגים כשלעצמו, ואילו בחלק השלישי והרביעי הוא בוחן בעיות המשותפות לכולם. כתב ההגנה של מסר לאון על הרטוריקה בפרקים הראשונים משחזר את המחלוקת הגדולה בין הרטוריקה לפילוסופיה – נושא מרכזי בחשיבה ההומניסטית. פולמוס זה התפרץ שנים אחדות לאחר צאתו לאור של 1909 נופת צופים, בהתכתבות המפורסמת בין אַרְמולאֹו ברברו (Barbaro) לפיקו דלה מירנדולה (della Mirandola). מסר לאון חזה מראש את העמדה שייצג ברברו, כי הרטוריקה היא אמצעי לגיטימי ומועיל המשמש את מיטב הפילוסופים, וכי העובדה שמפעם לפעם מנצלים את כוחה לרעה אין פירושה בהכרח כי הרטוריקה היא אמצעי נחות והמוני, כפי שסבר פיקו. נהפוך הוא: אם משתמשים בה נכון, היא עשויה להפוך לכלי יעיל להפצת המעלות המוסריות והאמת הפילוסופית. לפיכך, הרטוריקה והפילוסופיה אינן מנוגדות זו לזו מטבען, ומוטב שתשלמנה זו את זו במאמץ להגיע לאמת האלוהית. בהמשך ישיר לקווינטיליאנוס, מסר לאון מגן על הרטוריקה אגב כך שהוא מחליף את הלטינית המקורית בפסיפס מלאכת מחשבת של ציטוטים מקראיים:

והנה תוליאנו [קיקרו]<sup>25</sup> בתחילת ההלצה הישנה [Rhetorica Vetus], וקווינטיליאנו [קווינטיליאנוס] בשבעה עשר מהשני [Institutio Oratoria] ורוזנים אחרים נוסדו יחד [תהילים ב 2] להציב גבולות [דברים לב 8] ההלצה להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה [ישעיה ט 6] ויקראו בקול גדול [מלכים ב יח 28] לאמר מה לכם תדכאו [ישעיה ג 15] הרכה הענוגה [ישעיה ז 1 ...] והיא בהכלי מלך [משלי ל 28] ולפני כל יודעי דת ודין [אסתר א 13 ...] מות וחיים ביד לשון [משלי יח 21 ...] ואם מימים ימימה [שמואל א א 3] באו פריצים וחללו יפעתה [יחזקאל ז 22; כח 7].<sup>26</sup>

הרהביליטציה ההומניסטית לרטוריקה, שמסר לאון צידד בה, הייתה מורכבת ממימונות טכנית, כשירות פילוסופית ושלמות מוסרית גם יחד. רק כאשר הרטור, הנואם, ישלב את שלושת היסודות הללו גם יחד – ומשקל רב הושם בייחוד על הרכיב השלישי – רק אז יצטיין באמת במלאכת הדיבור. מסיבה זו לא יכול מסר לאון להסתפק בהגדרה הטכנית-תועלתנית של הרטוריקה מבית מדרשו של אריסטו, המובאת בפתחת 1909 נופת צופים: "אמר אריסטוטילס בראשון מהלצה (Rhetorica 1.2.1) שעניין ההלצה הוא כח עומס על עצמו ההספקה האפשרית בכל אחד מהעניינים הנפרדים".<sup>27</sup> משמעות הטענה, בעברית ביניימית אופיינית, שהרטוריקה היא כישור שתפקידו לשכנע בנושאים שונים. אך מסר לאון לא הסתפק בכך, והוא צירף את הגדרתו המפורסמת של קווינטיליאנוס לנואם המושלם: "vir bonus dicendi peritus" ("אדם טוב בקי בלשון למודים", בלשונו של מסר לאון), והוא מסכם: "שהמליץ השלם יוכלו בו שלשה דברים שיהיה חכם שלם

25 בספרות האיטלקית של הרנסנס היה מקובל לכנות את קיקרו בשמו הפרטי, בכיתוב האיטלקי (Tullio) של שמו הלטיני (Tullius). מסר לאון עוקב אחר מסורת זו ומשתמש בכיתוב עברי של הנוסח האיטלקי.

26 מסר לאון, הערה 24 לעיל, שער ראשון, פרק ב, יד-טו, עמ' יד.

27 שם, שער ראשון, פרק א, עמ' ט.

המדות ומכלכל דבריו במשפט [תהילים קיב 5]<sup>28</sup>. הנביאים העברים מוצגים כנואמים מושלמים, הראויים לשמש מופת לבעלי שאיפות בתחום הרטוריקה. בכך מוסט המבט מטבע הנאום המושלם אל טבעו של הנואם המושלם, מן האומנות אל האנשים העוסקים בה. דרך הסתכלות זו עומדת בעינה גם כשמסר לאון משחרר את הרטוריקה מן הסיווג הימי-ביניימי שלה כאחד המדעים המעשיים, ומכניסה להקשר הסגנון וצחות הלשון. הערך הרב המושם על איכויותיו המוסריות של הנואם רק מחזק השקפה זו, והוא תואם היטב את העמדת האדם במרכז בתפיסה ההומניסטית.

כשמסר לאון מתרגם את הרטוריקנים היוונים-רומיים ומשלב את כתביהם בספרו, הוא מחליף את לשונם – כפי שאפשר להיווכח מן הציטוט הארוך שהובא לעיל – בפסיפס יצירתי של הרמזים מקראיים. הדוגמאות מן ההיסטוריה והספרות הקלאסיות המובאות ברטוריקה היוונית-רומית מוחלפות בכאלה מן המקרא ומן ההיסטוריה היהודית. הרטוריקה העתיקה, שידעה אז תחייה מחדש, עוברת כך תהליך מקיף של עברות. לאורך הספר כולו מתאמץ מסר לאון להוכיח דייקנות לשונית ורטורית ועליונות בשפה העברית ובספרותה, עד כדי כך שספר נופת צופים הפך, הלכה למעשה, לחיבור בפרשנות המקרא. מבחינתו המדריך החשוב ביותר לרטוריקנים יהודים היה המקרא, כפי שהוא מציין בסוף השער השני של ספרו:

ההלציי מבני אומנתו ראוי שיקח הקדמותיו ממה שנמצא כתוב בספרים האלה התוריים ובוזה יהיו דבריו תמימי ההספקה אמנם אם יקח הקדמותיו מבעלי ההנהגה המדותיים להביא האנשים אל המעלות להסירם מן הפחיתות אין כאן פשע וחטאת אלא שבזה ובכל הענינים ספרינו התוריים הם היושבים ראשונה.<sup>29</sup>

בעת שמלומדים יהודיים מימי הביניים, ממשיכיו של הרמב"ם, ניסו לגלות במקרא את סודות הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטלית, מסר לאון מצא בו את מקורות הרטוריקה היוונית-רומית. בעת שמלומדי ימי הביניים זיהו בנביאים את "הפילוסוף המושלם", מסר לאון ראה בהם רטור צח לשון, שבו, לשיטתו, מתמזגים הפילוסוף והנואם. בכך המשיך מסר לאון את המסורת האלגורית היהודית הימי-ביניימית, אך שינה את המושא שלה כדי להתאימה להתעניינות ההומניסטית החדשה בתחום השפה והסגנון. הוא גם הושפע מן הגישה ההומניסטית המהפכנית לכתבי הקודש שהגה לורנצו ואלה (Valla), כי יש לחקור טקסטים אלו חקירה מדעית בדומה לכל טקסט אחר, אף שבו בזמן היה גם משוכנע עמוקות במקור האלוהי של התורה. כשם שההומניסטים של הרנסנס התאמצו לחזור אל הלטינית הקלאסית הטהורה, מסר לאון השתדל להחיות מחדש את העברית הקלאסית של המקרא. להומניסטים הנוצרים הייתה זו התרבות היוונית-רומית של העת הקלאסית שיש להחיותה; ואילו להומניסטים היהודים הייתה זו בראש ובראשונה התרבות העברית הקלאסית. ואף על פי כן, לעומת ההומניסטים הנוצרים, שדחו את הלטינית ה"ברברית",

28 שם, שער ראשון, פרק ב, עמ' כא.

29 שם, שער שני, פרק יח, עמ' ריא.

המשובשת כביכול, של ימי הביניים, מסר לאון הוסיף להשתמש בעברית הימי-ביניימית. לדידו לא היה כל שבר בין העברית הימי-ביניימית לזו המקראית. כשההומניסטיים היהודים השוו את מורשתם הימי-ביניימית ואת שפתם העממית עם התרבות והשפה היווניות-לטיניות הם לא חלקו עם ההומניסטים הנוצרים את תחושת הנחיתות והמשבר שחשו אלה האחרונים. הם הרגישו בנוח באותה מידה עם העולם הסכולסטי של ימי הביניים והרנסנס, עם המסורת היהודית ועם השקפת העולם ההומניסטית.

למן המאה החמש-עשרה ועד המאה השבע-עשרה באיטליה, ההערכה הגוברת לרטוריקה והעדפת האוריינטציה הלטינית על פני זו האריסטוטלית – העדפה שלא הייתה קיימת קודם לכן – השפיעו רבות על סוגות שונות של ספרות יהודית, שנכתבו בעברית ובאיטלקית. לספר נופת צופים הייתה השפעה רבה על הדורות הבאים של מלומדים יהודיים, והחיבור הפך לספר הלימוד העברי לרטוריקה שחוזרים ונועצים בו. רבים המליצו על קריאתו, ויוחנן אלמנו, עזריה מן האדומים, יהודה מוסקאטו, יוסף שלמה דלמדגו ואחרים ציטטו ממנו לעיתים תכופות. במאה החמש-עשרה המאוחרת כבר היה לרטוריקה בכתביו של אלמנו מקום של קבע בתוכנית הלימודים ובמערכת המדעית.<sup>30</sup> אלמנו חיבר שיר הלל (laudatio) הומניסטי טיפוסי לשבע המעלות של איש פירנצה ושליטה לורנצו המפואר. שתיים מאותן מעלות נוגעות לשלמות הרטורית שלהם, ואלמנו מדגיש כי יכולת זו הכרחית במיוחד לרפובליקה כפירנצה: "כי הם היותר שלמים במלאכת ההלצה מכל האומות, להיותם הכרחיים להפיק רצון איש ואיש להמשיכם אל הכונה הצריכה אל ההנהגה המדינית ההכרחית, לפי הזמן והמקום כמו שכתב אריסטו בהלצה".<sup>31</sup>

כמו מסר לאון, אלמנו מסתמך על התרגום העברי הימי-ביניימי של פירוש אבן רושד לרטוריקה של אריסטו. גם עזריה מן האדומים, בשלהי המאה השש-עשרה בחיבורו רב ההשפעה מאור עיניים (1573–1575, מנטובה), ציטט כמה פעמים מספר נופת צופים בצד המקורות המוסמכים הקלאסיים שנתגלו מחדש. עזריה הרחיב את יישומן של נורמות רטוריות מן המקרא אל הפרשנות של טקסטים רבניים, ובהתאם לכך הציג את החכמים כרבי אומנים בתחום הרטוריקה.<sup>32</sup>

את ההשפעה המובהקת ביותר של הרטוריקה בתקופת הרנסנס והבארוק אפשר לזהות בפריחתה של הדרשה היהודית (שנישאה בעברית ומאוחר יותר באיטלקית). היקף השפעתן של הטכניקות והפרקטיקות הרטוריות השאובות מן הדרשה הנוצרית טרם

30 מ' אידל, "סדר הלימוד של יוחנן אלמנו", תרביץ 79 (1980), עמ' 303–331.  
 31 יוחנן אלמנו, חי העולמים, כ"י מנטובה, הקהילה היהודית, 21, דף 108. לדיון המפורט ראו, Abraham Melamed, "The Hebrew *Laudatio* of Yohanan Alemanno: In Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution", H. Beinart (ed.), *Jews in Italy*, Jerusalem: Magnes Press, 1988, pp. 1–34.

32 עזריה מן האדומים, מאור עיניים, "אמרי בינה", פרקים ב, כ. ראו, ראובן בונפיל (עורך), כתבי עזריה מן האדומים: מבחר פרקים מתוך ספר מאור עיניים וספר מצרף לכסף, ירושלים: ביאליק, 1991, עמ' 230–231; Azariah de' Rossi, *The Light of the Eyes*, J. Weinberg (trans.), New Haven and London: Yale University Press, 2001, pp. 98, 336, מצרף לכסף, וילנא: ש"י פין וא"צ ראזענקראנץ, תרכ"ו, מאמר שני, פרק יג, עמ' 101.

נחקר כראוי, והוא מושא למחלוקת בין החוקרים. יש הטוענים כי הייתה זו התפתחות רציפה במסורות הפנים-יהודיות, ואילו אחרים סבורים כי ניכרת כאן השפעה הולכת וגוברת של הרטוריקה ההומניסטית. על כל פנים, ברור כי בדרשות אלו אפשר לזהות רגישות רבה לשאלות של צחות לשון וסגנון אלגנטי מופגן. הדרשנים היהודים החשובים ביותר בני אותם זמנים היו יהודה מוסקאטו, יהודה דל בנה, עזריה פיגו ויהודה אריה ממודנה.<sup>33</sup> ללא ספק, בספר הדרשות של מוסקאטו נפוצות יהודה (1589, ונציה) השפעות הרנסנס הן הבולטות ביותר.<sup>34</sup> בתחום הרטוריקה הוא מצטט באריכות את מסר לאון, ומעדכן אותו באמצעות חיבוריהם של קיקרו *De Partitione Oratoria* ובן-זמנו אגריקולה *(Agricola) De Inventione Dialectica*, שפורסמו מאוחר יותר.<sup>35</sup> כמו עזריה מן האדומים, גם מוסקאטו מוצא את הביטוי הרטורי לא רק במקרא אלא גם בטקסטים רבניים. על בסיס הדיון המדרשי בשיר השירים רבה בפסוק "דָּבַשׁ וְחֶלֶב תַּחַת לְשׁוֹנְךָ" (שיר השירים ד 11) הוא מגדיר את התנאים לעיצוב הנואם-הדרשן המושלם:

נפת תטופנה' וגו', יורה על הסדר הנאות ומתיקות הדברים כאמור. 'דבש וחלב תחת לשונך', על עצמות העניינים הנאמרים, [...] 'זריח שלמותיך כריח לבנון' יורה על שלמות מדותיו, שיהיה נאה דורש ונאה מקיים, כי השלמות כנוי למדות. [...] והכלל שהדורש ברבים יהיה נעים בדבריו עם סדר נאות ודברים נכוחים אצל העיון השכלי ויהיה בעל מדות מעולות.<sup>36</sup>

הנואם המושלם חייב אם כן להיות ניחן בשלוש מעלות במשולב: שלמות השכל, שלמות המידות ומימונות טכנית באומנות הרטוריקה. בעקבות מסר לאון, מייחס מוסקאטו ערך רב לאיכויות המוסריות של הנואם המושלם, ומחבר רעיון זה להשקפות המופיעות ב-*Dignitate Hominis* הנודע לפיקו דלה מירנדולה. בקול יהודה, פירושו של מוסקאטו לספר הכוזרי מאת ר' יהודה הלוי, מתבסס מוסקאטו על קיקרו וקוינטיליאנוס במישרין, ומסווג בעקבותיהם מגוון הבעות רטוריות, כמו דיבור ישיר (פנים אל פנים), רמיזות וקריצות, והבעות פנים אקספרסיביות.<sup>37</sup> בעקבות ריה"ל, מוסקאטו עוסק באורח מקיף

33 David B. Ruderman (ed.), *Preachers in the Italian Ghetto*, Berkeley, CA: University of California Press, 1992; אברהם מלמד, "אמנות הדרשה של ר' יהודה אריה מודינה: רטוריקה, אסתטיקה, פוליטיקה", ד' מלכיאל (עורך), אריה ישאג: ר' יהודה אריה מודינה ועולמו, ירושלים: מאגנס, 2003, עמ' קז-קל.

34 Altmann, הערה 24 לעיל, עמ' 15-21. לאחרונה ראו אור כמה מאמרים העוסקים באומנות הדרשה של מוסקאטו, בקובץ: Giuseppe Veltri and Gianfranco Mileto (eds.), *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16<sup>th</sup> - 17<sup>th</sup> Centuries*, Leiden and Boston: Brill, 2012, אך מאמרים אלה אינם נוגעים לנושא הדיון שלנו.

35 יהודה מוסקאטו, נפוצות יהודה, ווארשא: ר' יצחק נאלדמאן, 1871, דרוש חמישי, עמודות 19-118.

36 שם, דרוש י"ב, עמודה 34.

37 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי עם שני ביאורים קול יהודה ואוצר נחמד, ירושלים: ד"צ ירושלים, תשי"ט, עמ' 161-162, קול יהודה, הפירוש לכוזרי ב, ע"ב.

גם במקורה האלוהי של השפה העברית ובשלמותה הרטורית. מקצת החוקרים אף סבורים כי מבנה הדרשות שלו תואם את הסכמה הקיקרוניאנית, אך עניין זה שנוי במחלוקת. גם בקובץ הדרשות של ר' יהודה אריה מודנה (ריא"ם) מדבר יהודה (1602) ובחיבוריו האחרים באה לידי ביטוי השפעת הרטוריקה של הרנסנס על הדרשה הנוצרית של התקופה.<sup>38</sup> בדרשה הראשונה בקובץ המשיל ריא"ם את אומנות הדיבור לאומנויות הפלסטיות הציור והפיסול. את הדרשה שבעל־פה הקביל לציור, שאפשר להוסיף לו, לתקן ולשנות לאורך זמן, ואילו את הדרשה הכתובה והנדפסת – לפסל, ששוב אי אפשר לשנותו. הוא חזר והמשיל את הדרשה לפסל המוצב ברשות הרבים, החשוף לביקורתם הנלעגת של העוברים והשבים. לנוכח הספקנות והביקורתיות של קהל היעד מוצג האומן־הרטוריקן כדמות טרגית. הדרשן נמשל לאומן המתיימר לעצב את דעת הקהל, ממש כשם שהפסל מעצב את האבן הגולמית ונותן בה משמעות. ההשוואה לאומנויות הפלסטיות אופיינית לרגישויות של הרנסנס, ויש בכך ביטוי מובהק לתהליך שהחל בתקופה זו: הפיכתה של הרטוריקה מאמצעי פוליטי לאמצעי אומנותי. הדבר אופייני לתקופת מעבר זו מן הרנסנס לבארוק.

הופעתן של כמה סוגות הסמוכות לרטוריקה כגון ההיסטוריוגרפיה, הביוגרפיה והמכתב וכן ספרי דקדוק וספרי הדרכה לכתיבת שירה הפיקה אף היא תועלת ברורה מן ההיכרות עם הטקסטים של הרטוריקה הקלאסית ועם תרבות הרנסנס. למשל, מסמך מעניין המתוארך לשנת 1538 מוכיח כי הכותבים המקצועיים (סופרים) שהועסקו בקהילות יהודיות באיטליה קיבלו תשלום לפי מיומנותם בתחום הרטוריקה (הלצה).

## [ב] העת החדשה

ההיסטוריה של הסוגות הספרותיות העבריות והיהודיות הקשורות לרטוריקה בפרק הזמן שבין הרנסנס המאוחר לתקופת ההשכלה לא נחקרה עד כה באופן מספק. הנטיות שנידונו לעיל של מה שמכונה תקופת הבארוק, שבה נגלו בבירור השפעות ספרותיות איטלקיות ומלומדים רבים עברו לכתוב איטלקית במקום עברית, נותרו בעינם. עם זאת, בפעילויות ספרותיות הקשורות ברטוריקה נראה שחלה נסיגה. מלומד הרטוריקה היהודי החשוב ביותר מאז מסר לאון היה רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל), ויצירותיו הספרותיות במאה השמונה־עשרה מצביעות על רציפות עם הרטוריקה העברית הקדומה יותר. אף על פי כן, רמח"ל מצר על שקיעתה של צחות הלשון העברית, ומתעוררת השאלה אם יש כאן תיאור מדויק של העובדות או שמא זוהי הצטעצעות רטורית, שמטרתה לתת משנה תוקף ליתרונותיו ומעלותיו של הכותב. נראה כי הרטוריקה העברית לא נעלמה לגמרי. עמנואל

38 ריא"ם, מדבר יהודה, ויניציאה: דניאל זאניטי, 1602. על דרשות ריא"ם ראו, מלמד, הערה 33 לעיל. ראו גם את מאמרה של וינברג Ruderman, הערה 33 לעיל, עמ' 105–128, וכן, שאול רגב, "הדרשה כאמנות ואומנות הדרשה: עיון בדרשותיו של ר' יהודה אריה מודנה", מים מדליו 25–26 (תשע"ד–תשע"ה), עמ' 195–214.

פראנשיס, שפעל באחרית המאה השבע־עשרה, זיהה בחיבורו הפואטי מתק שפתיים את המקרא כמקור הנשגב של הרטוריקה והשירה. כך הוא חורז במבוא לחיבורו: "מקצת שבילי הלצות ושירים / אשר יסודתם בהררי קדש הארבעה והעשרים"<sup>39</sup>. את ספרי הנבואה מגדיר פראנשיס כחיבורים רטוריים לכל דבר. הסטראוטיפים הנאו־קלאסיים האדוקים שהוא פורש ממהדהים את דבריהם של אבן עזרא ושל מסר לאון. גם שפינוזה אפיין את הנביאים העבריים בראש ובראשונה כנואמים: "Nabi, id est orator & interpres" ("נביא" [בעברית], משמעו נואם ומתורגמן)<sup>40</sup>.

רמח"ל, שמוצאו מפדובה, גם הוא נציג אופייני של המיזוג היהודי־איטלקי בין אדיקות יהודית לפתיחות תרבותית. מעל לכול הוא היה מקובל ומשורר. מסתו הרטורית לשון למודים היא מדריך טכני הבנוי בהתאם לתמות הקלאסיות של הרטוריקה. את הרטוריקה הוא מגדיר כך: "כי גדר המליצה – חכמת דבר נאות ונעים; והענין, כי היא המלמדת לאדם דעת לעות את יעף דבר ינעם לו ויערב אשר ישאר חרות על לוח לבו לבל ימח ממנו"<sup>41</sup>. הגדרה זו אינה מסתפקת בתפיסה הקלאסית של הנאום כאמצעי לשכנוע או להפנמת ידע בקרב המאזינים, אלא מדגישה את ערכו האסתטי: הרטוריקן הופך להיות אומן. כמו ריא"ם, רמח"ל מקביל את הרטוריקה לאומנות, אך שעה שהראשון השווה אותה לאומנויות הפלסטיות, רמח"ל השווה אותה למלאכת הנגינה והריקוד. מן התוכן ומן המונחים המקצועיים באיטלקית שהוא נוקט מתחוויר כי נעזר רבות בספרות האיטלקית הקלאסית ובת־תקופתו, אף שבשונה מקודמיו הוא מעולם לא ציטט ממנה. חיבור זה מכיל מרכיב אפולוגטי חזק: כמו מסר לאון ואחרים לפניו, רמח"ל מתאמץ להוכיח את עליונותה של הרטוריקה העברית, גם אם למרבה הצער זו שקעה בתהומות הנשייה: "ומי לנו גדולים בחכמת המליצה כנביאי האמת"<sup>42</sup>. הנביא ישעיה מתואר כרטוריקן המושלם. הפסוק "אֲדֹנָי ה' יִתֵּן לִי לְשׁוֹן לְמוֹדִים לְדַעַת לְעוֹת אֶת־יַעֲף דְבָר" (ישעיה נ 4) הוא הוכחה ניצחת לכך מבחינתו<sup>43</sup>, ואכן, שם חיבורו לקוח מפסוק זה. בהתאם לכך, החיבור מלא אזכורים והדגמות מקראיות למינוחי הרטוריקה השונים. בהמשך למחברים מן הרנסנס המאוחר כעזריה מן האדומים ויהודה מוסקאטו, רמח"ל מדגיש לא רק את הגאונות הרטורית של המקרא, אלא גם את זו של הספרות הרבנית. הכללים הרטוריים המוצגים בלשון למודים מודגמים ביצירת הדרמה השירית שחיבר: מעשה שמשון.

לעומת הרטוריקה העברית הן בימי הביניים והן ברנסנס, שהייתה בעלת מגמה פוליטית מובהקת, גישתו של רמח"ל נעדרת כל רכיב פוליטי. כל עניינו היה בהיבטים האסתטיים הטהורים של הרטוריקה. אלה שוב לא היו שייכים למדעים המעשיים, אלא לספרות היפה

39 עמנואל פראנשיס, מתק שפתיים, קראקוב: ר' יוסף פישר, 1892, עמ' 29.

40 ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני, מלטינית: ח' וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, [1670] תשמ"ג, עמ' 9.

41 משה חיים לוצאטו, 1790 לשון למודים, א"מ הברמן (עורך), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"א, עמ' 17. ראו, אברהם מלמד, "תורת הרטוריקה לרמח"ל: בין פוליטיקה לאסתטיקה", דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 28–37.

42 לוצאטו, הערה 41 לעיל, עמ' 112.

43 שם, עמ' 18.

באופן בלעדי. ואף שהיה אתיקן נודע, כתיבתו בתחום המוסר דתית-מסורתית, ואינה מכילה כל רמזים רטוריים. יצירותיו הרטוריות והאתיות נפרדו בעיניו זו מזו לחלוטין. במובן מכריע זה נזנחה סופית מסורת הרטוריקה היהודית של ימי הביניים, ופינתה את מקומה להמשגה בארוקית-נאו-קלאסית על טהרת האסתטיקה. הגדרתו של רמח"ל לרטוריקה ממחישה שינוי זה. במקום המגמה האריסטוטלית של הרטוריקה, המדגישה את השכנוע הפוליטי, ובמקום זו הקיקרוניאנית, המתמקדת באיכויות המוסריות של הנואם, רמח"ל מדגיש את הסגנון הנעלה של הנאמר, ומשווה את הפעילות לאומנויות הנגינה והריקוד. בכך הטרם את הגישה הרטורית של ההשכלה העברית.

המלומדים של ההשכלה היהודית-הגרמנית המוקדמת בשלהי המאה השמונה-עשרה ובתחילת המאה התשע-עשרה ראו ברמח"ל מבשר של תנועתם, וביצירתו הרטורית, הספרותית והפואטית ראו את ראשית הכתיבה האסתטית המודרנית בעברית. כשמלומדים אלו חיפשו במקורות העבריים הקדומים אישור לערכיהם הפדגוגיים, הספרותיים והפוליטיים החדשים, הם מצאו – ואימצו לעצמם כמבשריהם – את אותם מלומדים יהודיים מימי הביניים ומן הרנסנס שכתביהם תאמו את מאמצייהם האפולוגטיים להציג את היהדות כמתקדמת, רציונלית ואוניברסלית, בהתאם למיטב עקרונותיה של הנאורות האירופית. גילוי מסורת הרטוריקה ומסורת הספרות בעברית מחדש היה חלק בלתי נפרד ממאמצים אלו. דוגמה אופיינית לכך אפשר למצוא בספר מליצת ישרון לשלמה לויזון (1816, וינה), המביא לשיאה את מגמת האסתטיזציה של הרטוריקה שמצאנו כבר אצל לוצאטו. חיבור זה עוסק במליצה העברית, ומדגימה בשורה של שירים נמלצים; הדגש עובר מן הרטוריקה אל הפואטיקה. השיר הפותח: "המליצה מדברת בספור מעלותיה ותהלותיה" הוא שיר הלל לייחוד האדם, ובראש ובראשונה לכושר הדיבור שבאמצעותו האדם שולט בסדר הבריאה: "מי יעמד נגד נועם אמרותי? ונגד צוף דברותי / מי זה יקום כי אביעה?"<sup>44</sup>

התעניינות זו במקורות הקדומים לאשרור מטרות ההשכלה הביאה מאוחר יותר לייסודו של המפעל המדעי הגדול של "מדעי היהדות", שהושפע כבר מן הרומנטיקה, מפעל שבמסגרתו נתגלו מחדש, הותקנו ויצאו לאור אוצרותיה הגדולים של התרבות היהודית הימי-ביניימית. כעת היו זמינים לקורא העברי רבים מן הכתבים הרטוריים העבריים שהוצגו כאן, ובמיוחד שני כתבי היסוד של הרטוריקה העברית: תרגומו העברי של טודרוס טודרוסי לפירוש אבן רושד לרטוריקה האריסטוטלית, שפרסם יעקב לוונטהאל (1842, לייפציג), וספר נופת צופים למסר לאון, שפרסם אהרון יעליניק (1863, וינה). מעניין לציין שיעליניק הקדיש את המהדורה שלו לרב יצחק נח מאנהיימער, שהיה דרשן נודע. ההתמחות הרטורית הוסיפה להיות תנאי חיוני לדרשן המעולה.

הצעד הבא בהתפתחות ההשכלה היהודית, שמוקדיה נדדו למזרח אירופה בשלהי המאה התשע-עשרה, היה התהוותה של ספרות ושירה עבריות מודרניות, ובעקבותיהן תחייתה של העברית כשפה מודרנית מדוברת. שתי התפתחויות אלו העניקו את הדחף התרבותי להתהוות הצינונות הפוליטית. שאלות של שפה וסגנון היו חשובות כמובן

44 שלמה לעוויזאון, מליצת ישרון, ווינה: דפוס שמיד, 1816, דף ה, ע"ב.

לסופרים היהודיים של ההשכלה המזרח־אירופית, אך ברטוריקה כשלעצמה הם לא עסקו באורח מקיף.

עם עליית הצינונות, שהייתה מוכוונת לפעולה מעשית יותר מאשר לדיבור אלגנטי, יצאה הרטוריקה מן האופנה. לעומת המונח העברי הימ־ביניימי לרטוריקה, הלצה או מליצה, המדגיש את ערכם הסגולי של צחות הלשון ושל הדיבור המעודן, בעברית הישראלית המודרנית קיבל המונח "מליצה" משמעות מזלזלת של חוסר כנות, קלישאה מצועצעת ופטפוט בומבסטי, והמונח "הלצה" – משמעות של בדיחה. השינוי בשימוש המילים מביא לידי ביטוי, כמובן, שינוי בנורמות התרבותיות והפוליטיות. השפה הפשוטה והישירה, הכנה לכאורה והבוטה לעיתים, הפכה בתרבות הפוליטית הישראלית של תקופתנו לנורמה השלטת. הרטוריקה יצאה סופית מן האופנה, ונעלמה. נמצא לה שרידים ב־"Debate Clubs", שהפכו פופולריים בהשפעה אמריקנית. אך אלה עוסקים בפרקטיקה של הנאום כאמצעי שכנוע ולא בתאוריה שלו. רובד זה של הדיון, דומה כי נעלם כליל.