

”הספר הזה להחכם המעולה טומיס”: פנומנולוגיה של תרגום בשלוש מערכות

יונתן יובל

מצאתי שם הספר הזה להחכם המעולה טומיס אשר החזיק בזאת החכמה על כל אשר היו לפניו מהפילוסופים (עלי חביליו, ”הקדמת המעתיק” לעל הנפש מאת תומס אקווינס).

אותה רוח אוניברסלית של היהודים, שבאהבתה המסורה לדעת חיפשה פיצוי על איבתו של העולם שבחוץ, אזרחה במחוזות הספרות היהודית גם את הדומיניקני מאקווינו (*Adolph Jellinek, Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur, 1853*).

מאמר זה עוסק בגלגול תרגומי של טקסט קצר מאת ”הדוקטור המלאכי” תומס אקווינס, העוסק בטבע הנפש. הוא מתמקד לא בתרגום כתוצר מוגמר של מתרגם שקוף או בתהליכי הייצור שבמסגרתם הוא פועל, אלא בחוויית המפגש התרגומי. המערכה הראשונה מתרחשת בימי הביניים, כאשר מתרגם עברי בספרד פוגש בטקסט הזר, לומד לטינית כדי להכירו ולהשתלט עליו ויוצא ”להחזיר אבדה לבעליה”. המערכה השנייה מוסיפה נדבך גרמני, עם גילוי כתב היד העברי במאה התשע-עשרה על ידי אינטלקטואל מובהק של האמנציפציה (או שמא מדובר בהתגלות), אשר מעגן באמצעותו את זהותו, תשוקותיו ופגיעותו בשלשלת

* תודותיי הלכביות לשאול סתר ולשני שופטים אנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת, שבהערותיהם המחכימות הרביתי להיעזר. אני אסיר תודה ליוסף ויילר, משה הלברטל וג'פרי רובינשטיין, מארחי בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת ניו יורק, שבהזמנתם ובעידודם החלתי בפרויקט המחקר שמאמר זה הוא חלק ממנו. תודתי לבית הספר על ההזמנה לכהן כעמית מחקר ב־*Straus Institute for the Advanced Study of Law & Justice*, ולמשתתפי סמינר המחקר על הקשב והעניין שגילו בעבודתי. על סיוע לכבי ועצות טובות ונדיבות תודותיי לשרה כהן, אוהד כהן, איזור לודלס ולידר ארצי. תודתי לתומר אנטשל על סיוע במחקר. טעויות שנותרו הן כולן שלי.

מדומיינת של דיאלוג והכרה בין-דתיים. שתי המערכות, כידוע, הסתיימו בקטסטרופות אנטי-אקוויניות: גירוש ספרד ושואת יהודי אירופה. במערכה השלישית שב המתרגם הימני הביניימי, שבטקסט עצמו משחק עם הסתרה וגילוי של נוכחותו, בקול פואטי: אנו קוראים את שירו האולטימטיבי של המתרגם.

במקום להחיל על המפגשים התרגומיים הללו מודלים תיאורטיים אל-זמניים, המתמקדים ביחסים בין-טקסטואליים, המאמר עושה שימוש בכתיבה מחקרית בת זמנו כדי לפתח את המומנט ההיסטורי ולהפנימו אל תוך התיאוריה של המפגש התרגומי. הוא מתמקד בכיצועיות התרגומית ובאתיקת הריבוי שלה, לא בהרקה של משמעויות מלשון ללשון. המיקוד הוא תיאורטי; אך בראשית היה הסיפור.

מערכה ראשונה: ספרד, המאה החמש-עשרה

ובה עלי בן יוסף חביליו מתחבט בשאלות מטפיזיות ומגלה את "החכם המעולה טומיס, כומר מפת הדרשנים"

במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה, רגע לפני גירוש ספרד וחורבן הקהילה היהודית הגאה, הגדולה והמשגשגת ביותר בעולם, ישב בעיר מונסון שבחבל אראגון אינטלקטואל בשם עלי בן יוסף חביליו והתענה בשאלות של טבע הנפש. בשלב מסוים – ייתכן שהיה זה במהלך מסע לפריז, שאל המחלקה לתיאולוגיה שלה מסופר שנרד (המקור מפוקפק, ידוע לנו מעט מאוד על חייו; קיימת אף שמועה שהתחזה לנוצרי כדי שיוכל ללמוד בפריז)¹ – למד לטינית, קרא את **על הנפש** (*Quaestiones disputatae de anima*), ספרו הקצר של תומס אקווינס, ה"דוקטור המלאכי" של הכנסייה, ועיניו אורו. בספרו זה של "החכם המעולה טומיס", כפי שחביליו מכנה אותו,² מצא את התשובות המעולות והמספקות ביותר

1 אפילו האיות והמקור של שמו אינם ודאיים. השם נכתב לעיתים Eli, לעיתים Ali או אף Heli, ויש שכינוהו "אליה(ו)"; ובלעז הוא מאוית Xabillo, Habillo, Habilio, Chabillo, Habilityo. הביבליוגרף הדגול מוריץ שטיינשניידר כותב כי "ללא ספק אין לבטא עלי אלא עלי... 'עלי' היה שם נדיר בקרב היהודים; ובזמן ובאזור שבהם פעל [חביליו], שמות פרטיים ערביים כבר נעלמו מקרב יהודי ספרד זה זמן רב" (Steinschneider 1852). בעקבות זאת, מאורו זונטה ואחרים מאייתים Eli (Zonta 2006). המקור העיקרי לידיעות על חייו הוא קולופונים והקדמות אוטוביוגרפיות שצירף למקצת מתרגומיו, ובהם הוא מתאר את החלטתו ללמוד לטינית כדי לקרוא בכתבי חכמים נוצרים. כך למשל בטקסט "אמר המעתיק", המקדים את תרגומו לקומנטרים של ורסור (Vorsoris) על הפיזיקה של אריסטו (*Quaestiones in Physicam*, Bibliothèque nationale de France) Rothschild 1994a; MS hébreu 1000, ff. 4a-5a). לפרטים ביוגרפיים נוספים – והם מעטים – ראו Zonta 2006. זונטה סבור שיש אינדיקציות טובות לכך שלחביליו הייתה היכרות קרובה עם הממסד הסכולסטי (שחביליו כינה "ישיבות הנוצרים") ועם הקוריקולום האוניברסיטאי בן זמנו, וייתכן שגם עדויות לשהותו בפריז לתקופה מסוימת (Zonta 2006, 168).

2 בשער של **על הנפש** במהדורת ילינג 1853 מצוין המחבר כ"החכם טומאס די אקינז, כומר מכת הדרשנים", היינו הדומיניקנים, ששם הרשמי הוא "מסדר הדרשנים" או "המטיפים" (Ordo praedicatorum).

לשאלות בדבר מהות הנפש האנושית: האם הנפש נצחית? האם היא נפרדת מהגוף, ומהו יחסה אליו? איפה היא? האם היא חומרית, ואם כן – ממה היא עשויה? האם יש לה חומר וצורה נפרדים זה מזה? כיצד הנפש יודעת דברים? האם יש לה הכרה, גם כשהיא עצמאית מן החושים? האם ניתן להעניש אותה ולהכאיב לה, גם כשהיא נפרדת מן הגוף – למשל באש גיהנום? האם מלאכים הם נשמות צרופות? חביליו, שאת ריגושו מהקריאה הוא מתאר לעיתים במונחים של התגלות ולעיתים כהבעה של ארוס פילוסופי או אף תשוקה קניינית, החליט שהקנון הפילוסופי של בני עמו זקוק לספר זה בדחיפות והתיישב לתרגמו לעברית: "אמרתי להעתיקו ללשונו הקדושה", הוא מדווח.³

על הנפש המקורי נכתב בשנת 1266, מאתיים שנה לפני זמנו של חביליו, כשאקווינס כיהן כמורה באוניברסיטה של פריז. כספריו האחרים של מי שהיה עתיד להפוך לתיאולוג רב ההשפעה ביותר בהיסטוריה של הכנסייה, ובהם **מכלול התיאולוגיה המונומנטלי**, **על הנפש** נכתב על ידי מורה אולטימטיבי, שיטתי וסינרגטי, שהמוטו שלו היה "מוטב להבהיר מאשר להבריק" (מכלול התיאולוגיה II–II, 182.1). כרגיל אצל אקווינס יש בטקסט פסטיש תרבותי ולשוני – הפניות וציטוטים ממקורות הלניים, נוצריים, מוסלמיים ויהודיים; התייחסויות תכופות לכתבי "הפילוסוף", דהיינו אריסטו, ומעטות גם לאפלטון; וכן התייחסויות לכתבי הקודש ולכתבי אבות הכנסייה. כדרכו, אקווינס מתייחס הן להוגים נוצרים כאוגוסטינוס ומורו לשעבר אלברטוס מגנוס, הן להוגים אריסטוטליים לא נוצרים כאבן סינא (Avicenna) ולספרו הניאופלטוניסטי של שלמה אבן גבירול **מקור חיים** (*Fons Vitae*), שאת מחברו הוא מאזכר בגרסה הלטינית של שמו, אביסברון (Avicbron).⁴ בדת היהודית, הבנת מהותה של הנפש האנושית אינה שאלה הלכתית מסורתית; מבחינת "חלוקת העבודה" בשיח הדתי, זהו בעיקר תחומה של הקבלה, שבה יש עיסוק במדרגות הרוחניות שה"נפש חיה" – האדם – מסוגלת לה, כגון הנשמה ("אור", כפי ששם דנטה בפיו של אקווינס **בקומדיה האלוהית**; "גן העדן", קנטו 10).⁵ לעומת זאת, הבנת הנפש האנושית

3 המובאות הן מתוך "הקדמת המעתיק" של חביליו, מהדורת ילינק 1853, המתבססת על כתב היד מספריית אצל שטיינשניידר, Steinschneider 1878, p. 111, no. 267; Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (SUB), Cod. hebr. No. 266, ff. 62–158; כתב היד מתואר

4 היות שבכתיבה הלטינית זוהו אביסברון בשם זה בלבד, והיות שאין בספר התייחסות לתכנים יהודיים דווקא (הפילוסוף העיקרי המוזכר בו הוא אפלטון, ואף זאת במקומות אחרים בלבד), אבד בשלב מסוים זיהויו של המחבר עם אבן גבירול והתברר מחדש רק במאה התשע-עשרה על ידי המזרחן והבלשן הדגול סלומון מונק; ההנחה בעולם הנצרות הייתה שמדובר בפילוסוף ערבי (Munk 1859; Adorasio 2016). התרגום של חביליו **לעל הנפש** מוכיח שמשכילים יהודים המשיכו לזהות את אבן גבירול עם אביסברון, מחבר *Fons Vitae*, עד סוף המאה החמש-עשרה לכל הפחות: בשאלה השישית כתב, "אצל זאת השאלה רבו הסברות קצת אמרו שהנפש גם כל עצם זולת האל הוא מורכב מחומר וצורה, וראשון שאמר זאת הסברא הוא בן גבירול מחבר ספר מקור חיים" (Jellinek 1853, 12); במקור הלטיני אקווינס מציין את "Avicbron auctor libri fontis vitae" (Aquinas 1968, Art. 6). גם יוסף קלוזנר הכיר בכך; ראו קלוזנר תרפ"ו, עז.

5 במאמר זה, התרגומים מדנטה הם שלי.

על כל פניה היא סוגיית יסוד מרכזית במחשבה הסכולסטית, שריתקה הן הוגים יהודים מקוריים הן מתרגמים.⁶ אקווינס הקדיש לה עשרות אלפי מילים – בעל הנפש, בקומנטר על *de anima* של אריסטו שפרסם כשנה אחר כך, במכלול התיאולוגיה ובכתבים קצרים ופרגמנטריים יותר. לא רק מהות הנפש כשאלה פילוסופית ותיאולוגית עניינה את אקווינס, אלא גם הממשק שלה עם החוויה – יכולתה לסבול, לחוש אושר והתעלות, הפגיעות שלה, יכולות השכלול וההתדרדרות של פעולתה בעולם. כהוגה אריסטוטלי, אקווינס רואה את האדם כקומפוזיט: האדם אינו נפש השוכנת במעון גופני לתקופה קצובה, אלא שילוב של קיום רוחני וגופני. בניגוד לאריסטוקרטיות של הוגים אפלטוניים המשכללים את המושגים המופשטים שלהם, אקווינס הוא ההוגה הגדול של המציאות – לא כאידיאה בלבד, אך גם לא כאמפיריקה קונטינגנטית בלבד, אלא כאופן קיום המקבל את משמעותו במסגרת ההיסטוריה הקדושה והמשכה בזמן. הקיום הוא מציאותי: הדת והמשפט והפוליטיקה, הפסיכולוגיה והשפה, מעבר להיותם מושאי שיח תבוני ואמוני ובאמצעות היותם כאלה, מתממשים בתבניות הקיום האנושי כאן, בעמק הבכא. מחברים קתולים כפלנרי אוקונור כותבים תדיר על אהבת האל של אקווינס;⁷ הייתי אומר שיש בו גם אהבת המציאות – לא המציאות הקונטינגנטית, אלא הממשות של המציאות, חוויית המציאות, את זאת שחווים אותה כאמיתית (ועם זאת, יש לזכור, כמשמעותית רק בתוך ההיסטוריה של דרכו של האדם לגאולה). כאוגוסטינוס, אקווינס כותב על נפש האדם לא מתוך המשגה מופשטת גרידא אלא מתוך הכרת האדם הממשי, יחסיו לזולת, פגיעותו והפיתויים האורבים לו. כך למשל, באחד מכתביו הפוליטיים, אקווינס מסייג במפורש את הפעלתו המוצדקת של הכוח הריבוני כאשר הדבר עלול לגרום סבל ומצוקה לנתינים: "אין לכפות עליהם עול שלא נהוג היה לאוכפו בעבר, היות שדברים שאין מורגלים בהם מזעזעים את הנפש ביותר" (אקווינס 2014, 336; וראו יובל 2014, 333).

נושאים אלו אינם עולים באופן נרחב בעל הנפש, שהמבנה שלו ותכניו אנליטיים ופורמליים יותר. עם זאת, גם על ספר זה שורות אותן ארציות אקווינית ומושקעות עזה במציאות וניכר העניין בפסיכולוגיה, מאפיינים שהפכו את אקווינס למחבר כה אנושי בקרב הסכולסטים. דומה שדבריו של צ'סטרטון על ניחוחם השפינוזיסטי מהדהדים לאורך הדורות: "אקווינס רומם את אלוהים מבלי להשפיל את האדם ורומם את האדם מבלי להשפיל את הטבע. הוא יצר קוסמוס של שכל ישר: *terra viventium*, ארצם של החיים" (Chesterton 1954, 16).

6 ראו למשל את עבודתו של הפילוסוף היהודי הבגדאדי בן המאה השלוש-עשרה אבן פִּמְוֶנָה, שחלק עיקרי בספרו **דברים קצרים מוקדש לשאלות דומות לאלו שהעסיקו את אקווינס וחביליו בעל הנפש** (Langermann 2016), את התרגום האנונימי לעברית של **ספר הנפש** מאת דומיניקוס גונדיזלינוס, הוא "החכם מטוליטולא" (טולדו) (Schwartz 2013), או את **תגמולי הנפש** מאת הלל בן שמואל (הלל מוורונה), שבקיאיותו בלטינית אפשרה לו לדלות ישירות מכתבי אקווינס בהתפלמסותו עם אבן רושד (גוטמן תשי"ג, 182).
7 לדיאלקטיקה של אהבת האל אצל אקווינס ראו וולמן 2005.

תרגומים פרי קולמוסו הנמרץ של חביליו מפוזרים בספריות העולם, בין השאר לטקסטים של אקווינס, אוקאם, ורסור ודונס סקוטוס.⁸ אחרים ממשיכים להתגלות (Visi 2013), וכך גם התכתבויות וחיבורים פילוסופיים אחרים שלו (Rothschild 1994b; Halper 2019). על הנפש כולל 21 סעיפים, או "שאלות", כפי שאורגנו הסוגיות העוקבות בתבנית הכתיבה הסכולסטית המוכרת של הצגת שאלה, פתיחה בטיעוני נגד (האנטיתזה), הצגת ההתנגדויות, וניסוח התזה לצד המקורות והפרשנויות התומכים בה. אולי החלק המרתק ביותר בספר עבור קוראים עכשוויים הוא "הקדמת המעתיק" (היינו המתרגם) שחביליו הקדים לטקסט, מעין קולופון, שילוב של הצהרת כוונות, וידיי אוטוביוגרפי ואפולוגטיקה: אמר המעתיק לעושה נפלאות לאלפים ולרכבות. אלהי הצבאות. הודות והלל יוקר וגדולה [...] לזאת ממרום שלח אש התשוקה כקרב לבנו. להשיג ולהציל ולהאציל עלינו. החכמה והמדע. אהבה עזה למצוא חזון על הרשום בכתב אמת. עד שקמתי ללמוד ספר ולשון לטין אולי יישר בעיני האלוקים. ימצא בבית נכאתם. מזהב התנופה אשר הונף ואשר הורם. מחדרי משכיותנו. ביום שבות זרים חילינו. מצאתי שם הספר הזה להחכם המעולה טומיס אשר החזיק בזאת החכמה על כל אשר היו לפניו מהפילוסופים. עד שהמעייין בזה הספר יקל עליו לסלק כל עורר וטוען [...] וואמרת להעתיקו ללשונו הקדושה (Jellinek 1853, v).

"הקדמת המעתיק" תנותח להלן, אך אי-אפשר שלא להתרשם מהישירות, המחויבות ועומק הרגש שחש חביליו כלפי הטקסט של המחבר הלטיני שחי שתי מאות לפניו. בניגוד לשאלות הלכתיות, שנתרו בדרך כלל תחומות במסגרת השיח הפנים-יהודי גם כאשר הדיון עשה שימוש בחוכמות חיצוניות – בעיקר בהשפעת הרמב"ם ואחר כך הרלב"ג – שאלות בפילוסופיה כללית, למשל על הישארות הנפש, וכן שאלות בפסיכולוגיה, בלוגיקה, במטפיזיקה ובאסטרונומיה, היו מושא לשיח חוצה דתות ושפות. כיצד פועל האינטלקט? כיצד מתקשרת הנפש עם החושים? באיזה מובן, אם בכלל, יש לאדם רצון חופשי? מופלא להיווכח בקלות שבה התייחסו זה לזה, התפלמסו זה עם זה ולמדו זה מזה הוגים משלוש הדתות האברהמיות אשר חשבו, כתבו ודמיינו בשפות שונות תוך שהם קוראים זה את כתביו של זה וכן את כתבי "הפגאנים", ובראשם אריסטו ואפלטון בתרגומים לשפותיהם השונות, ובעיקר ללטינית ולערבית (לא אקווינס ולא חביליו קראו יונית), ולמצער קומנטרים וביאורים כגון אלה של אבן סינא, אבן רושד ושל אקווינס עצמו (שכתב 11 ספרי פרשנות על אריסטו). את זאת עשו אף בעת שפוליטית "השתייכו" ללאומים ולמחנות עוינים שנלחמו זה בזה: הנוצרים במוסלמים במסגרת הרקונקיסטה בספרד (וגם בדרום ובמערב צרפת ובחבלי ארץ

8 זונטה ארגן את התרגומים הידועים והמשוערים של חביליו מלטינית לעברית (Zonta 2006, 170–174). לרשימה מקיפה של תרגומי התקופה הפילוסופיים והמדעיים לעברית ראו Zonta 2011.

נוספים), ויהודים ומוסלמים גורשו כידוע מספרד ומפורטוגל, ובגלים שיטתיים יותר ופחות גם מצרפת ומאנגליה, בשיאם של גלי חרמות, פרעות והתנכלויות אחרות. אדולף ילינק, משכיל יהודי מתור הזהב המודרני של יחסי יהודים ונוצרים בגרמניה ובפריפריה הגרמנית שלאחר 1848, התפעל מהמחויבות האינטלקטואלית חוצת הגבולות התרבותיים, הדתיים והלשוניים של המלומדים היהודים בימי הביניים. במאמר על תרגומי אקווינס לעברית שפרסם בלייפציג בשנת 1853 הוא כותב:

המלומדים היהודים, שעבורם הדעת תמיד היוותה תכלית עליונה בחשיבותה, שירות קודש, הישג של הנפש האנושית הכמו־אלוהית, מעולם לא היו בדלנים ספרותיים, אלא התיידדו עם תוצאותיו השונות של המחקר האנושי, מבלי לבחון אם החוקר אבי הרעיון היה נוצרי, מוסלמי או עובד אלילים. פיתגורס, אפלטון ואריסטו; היפוקרטס וגאלן; אל־פאראבי, אבן סינא, אל־עזאלי ואבן רושד הם בני בית בספרות היהודית, כאילו היו פעם אזרחיה של ממלכת יהודה או כאילו היו שותפים לכאב של היהודים הנרדפים, שנחשבו לכופרים. אותה רוח אוניברסלית של היהודים, שבאהבתה המסורה לדעת חיפשה פיצוי על איבתו של העולם שבחוץ, אזרח במחוזותיה, מחוזות הספרות היהודית, גם את הדומיננטי מאקווינו (Jellinek 1853, 36–37).

חביליו עצמו – וזו, אגב, אינה עמדה אקווינית וודאי שלא אריסטוטלית – לא ביטא עניין בפוליטיקה, וייתכן שההתפעלות של ילינק הייתה נשמעת זרה לו ולפרויקט שלו. האמת נחשבת, ראויה, נדרשת, נתונה למשאת נפש, וכיצד יזניח שוחר האמת את ביטוייה, תהא אשר תהא הלשון שבה בוטאה והמסורת שממנה הגיעה? אך האמת אינה מופשטת, ועם כל התוקף הפילוסופי הכללי שלה יחסו של חביליו אליה הוא אישי, רגשי, קיומי – ולשוני.

תרגום

מהי חוויית הפעולה האינטלקטואלית־אמנותית־רוחנית הזאת שחביליו מבטא, חוצת הדתות והשפות? כמובן, אין כוונתי כלל להתייחס לשאלה עצומה זו באופן שיטתי או מקיף. השאלה עולה בהקשר החווייתי של תרגום על הנפש היות שחביליו עצמו התבטא ביחס אליה הן אינטלקטואלית הן אישית ופואטית. ב"הקדמת המעתיק", לאחר כמה קונבנציות מתחייבות ודברי שבה נחוצים לאל, הוא מבהיר כי יחסו לטקסט של אקווינס ולשאלות שהוא דן בהן הוא במפורש יחס של תשוקה, ארוס אינטלקטואלי־דתי של "קָרֵב לִבְנוֹ". הוא כותב: "לזאת ממרום שלח אש התשוקה כקרב לבנו. להשיג ולהציל ולהאציל עלינו. החכמה והמדע [...] אהבה עזה למצוא חזון על הרשום בכתב אמת" (Jellinek 1853, vi). חביליו מתאר את חיבוטי הנפש שלו ואת תסכוליו במאמציו למצוא תשובות לשאלות פילוסופיות בכתבי הקודש היהודיים (חכמי ספרד התייחסו בעיקר למקרא, שגם היה המקור ללשונם העברית), ואת תחושת הגילוי כשקרא לראשונה את אקווינס. אמנם "תורת ה' תמימה לא יחסר כל בה", אך גם "בינותי כי סתומים וחתומים אמרי אל אמרי נועם" (שם, vi).

במאמר קצר ומרתק הופך אלי פרידלנדר את השאלה הסטנדרטית של "השקעת המחשבה בתרגום" לשאלה עד כמה המחשבה נדרשת לתרגום כפעילות אינטלקטואלית (פרידלנדר 2013). התרגום אינו רק כלי של הפצה ודיאלוג, בזמן ובמרחבים תרבותיים. הוא גם אופן של חשיבה: "לעיתים הקריטריון שלנו להבנה הוא האפשרות לומר דברים אחרת" (שם, 349). כאשר חביליו פוגש את שפתו הנהירה של אקווינס, נראה שמתרחש דבר דומה למה שפרידלנדר כותב עליו בהמשך: "יש גם אינטואיציה אחרת, לא פחות חזקה, והיא ששפתו של פילוסוף מאפשרת לנו לחשוב, זאת אומרת פותחת בפנינו את שדה המחשבה הייחודי לה" (שם). חביליו פוגש את אקווינס במידה מסוימת כאל-זמני, כמחבר שמתייחס ישירות לסוגיות שנפשו התחבטה בהן ללא כל פער היסטורי. אך התרגום אינו רק אמצעי מכני שנועד לגשר על פער לשוני; הוא אינו מתייחס לפלורליזם של הבעה כמו לבעיה אלא כמו לאופן של קיום שהתרגום פועל דרכו ואינו מנסה לבטל אותו.

ההתנסות שפרידלנדר מתייחס אליה אינה רק הרקה של משמעות משפה לשפה, אלא התרגום כחוויה של חשיבה – אופן שבו החשיבה חווה את עצמה. המתרגם מתנסה בה בעת הן בפעילות מסדר ראשון, המתבטאת בעיבוד התוכני-פילולוגי (ולעיתים האסתטי), הן בפעילות מסדר שני, שאינה רק רפלקסיה על פעולת התרגום אלא גם חוויה של המפגש עם הטקסט, ודרכה המפגש של המתרגם עם חשיבתו-שלו באופן האינטימי ביותר האפשרי למי שאינו היוצר עצמו. חביליו עצמו מתאר את המפגש עם הטקסט של אקווינס במונחים של ארוס אינטלקטואלי ומציין את פליאתו ואושרו. הוא רוצה להתקרב אליו עוד יותר, להעצים את ההבנה, לחוות את הרעיונות כאילו היו שלו; וזוהי פעולת התרגום הפילוסופי. זו ההתקרבות האולטימטיבית לטקסט. אף שהוא מרבה להדגיש את הערצתו ל"חכם המעולה טומיס", מרגע שהוא ניגש אל הטקסט נוצר ממד שבו המחבר המקורי נדחק לרקע. זוהי שעתו של המתרגם, והטקסט המתורגם – אף שייבחן ויישפט בעיקר על פי הצלחתו בכיטוי היצירה המקורית – הוא שלו. עלי בן יוסף חביליו מצא במפגש עם הטקסט של אקווינס הזדמנות שלא מצא בקריאת כתבי הקודש או בקריאה של פילוסופים מבני עמו; הוא מצא בו לא רק פתרונות לשאלות פילוסופיות שהציקו לו; הוא מצא בו את עצמו, או לפחות ממד של עצמו. אך "השבת האבדה", כפי שהוא מאפיין את פעולת התרגום, אינה יכולה להסתכם במעשה סוליפסיסטי. אקווינס כתב כמוֹרה – כדי להיקרא, להסביר, להדריך – וחביליו חולק תשוקה זו של "הדוקטור המלאכי" לפרוץ אל מעבר לגבולות החוויה הפרטית, אל קהילתו, גם אם יתקבל בה כפקוק, כחשדנות או בעיונות. אלה הם הרצון לעוצמה של המתרגם וגם הנדיבות שלו, ואולי אינם אלא אותו הדבר עצמו.⁹

9 יתר על כן, העבודה הרוחנית שכרה בצירה. חביליו, אולי בקריאה למתרגמי המשך או למשכילים אחרים ואולי בהצטרקות עצמית על השקעת העבודה במפעל, משתבח כי "ביום מחר שכרינו אתנו. אם ימות גבר ויתהלך לפניו. א"כ איפה ובנפשנו נביא עוז. ותעצמות אחרי מות. לחזות בנועם ה' למה נמות". גם הבטחה והרהור פילוסופי ברוח קהלת כרוכים בו: "מי הלך עמנו יראה בעיניו את כל המוצאות ביום המות. יבוא עוד אלינו ויורנו. מה משפט האיש אחרי שובו עפר ואפר" (Jellinek 1853, v-vi).

על אף מסורת שהלכה והתעצמה של תרגומי פילוסופיה מלטינית בכלל ותרגומי אקווינס בפרט, בין השאר על ידי יהודה רומנו, הלל מוורונה ודון יצחק אברבנאל, חביליו אינו מתייחס לבחירותיו התרגומיות כמובנות מאלוהין ואינו סומך על כך שתרגומיו יתפסו מאלוהים את המקום הראוי להם בקורפוס הפילוסופי והרוחני העברי. הדבר ניכר במקצת הדברים שפירש ב"הקדמת המעתיק". דורו הרי עמד בפתח אסון הגירוש וההמרה בכפייה אשר יצר את תופעת האנוסים – תופעה שאפשר להעיר כי הייתה הדחייה האולטימטיבית של יחסו המכיל של אקווינס עצמו אל היהודים, שאותם אמנם ראה כזרים מטפיזיים בשל דחייתם את הבשורה והגאולה, אך עם זאת גם כשכנים מוכלים, נסבלים ונוכחים ויזואלית בקרב הקהילה הפוליטית הנוצרית, תוצרי ההיסטוריה הקדושה שאת קדמוניותה הם מנכיחים באופן יומיומי בעצם קיומם ואף בפולחניהם. חביליו מקווה כי טעמיו שלו יראו שפועלו "יישר בעיני האלוהים". ואכן, בסיום "הקדמת המעתיק" הוא מצרף התייחסות אפולוגטית שבאמצעותה הוא מקדים הגנה לביקורת ולמתקפות אפשריות על פועלו. חקר האמת, הוא כותב, אינו אלא מעשה של "החזרת אבדה לבעליה": "עד שהמעין בזה הספר יקל עליו לסלק כל עורר וטוען על השורש הגדול הזה, ולהחזיר אבדה לבעליה לא אמרו נואש. אמרתי להעתיקו ללשונו הקדושה. ולאלקים ה' עוז ישועות אקוד ואשתחווה ואבקש מלפניו" (שם, vii–viii).

זהו טיעון מובלע שאפשר לכנותו אנטי-אוניטרי והמשכי בעת ובעונה אחת, והוא נסמך על שתיים: 1. שאפשר להבחין בין כתיבתו הדתית-תאולוגית של אקווינס, בעיקר זו העוסקת בשאלת הבשורה ושליחותו של ישוע, ובין כתיבתו הפילוסופית (עמדה שיש לה רגליים, אף שאקווינס עצמו לא רק שהיה דוחה אותה אלא אף מפקפק אם יש לה מובן); 2. שדברי אקווינס נובעים מה"שורש הגדול" של תורת אלוקים העברית, ואין חביליו יוצא אלא "להחזיר אבדה לבעליה לא אמרו נואש" (עמדה שאקווינס היה דוחה חלקית ומקבל חלקית, במסגרת ההיסטוריה הקדושה שבה דת הבשורה שכללה והחליפה את דת ההתגלות שקדמה לה). מצד אחד המתרגם היהודי יוצא אל העולם הנוצרי, ודרכו אל העולם הפגאני – אקווינס מאמץ את גישתו של אריסטו להבנת האדם כקומפוזיט של גוף ונפש – ומצד שני הוא "מייחד" את שניהם: לא חוכמה חיצונית יש כאן, כי אם "החזרת אבדה לבעליה".¹⁰ חביליו מרגיע את הקורא, שבקריאתו הוא אינו מסתכן בשום השפעה זרה חלילה; אין הוא אלא כמי שמחזיר אבדה, שבאמצעות התרגום שבה למקומה הראשון.

ייתכן שחביליו מתייחס כאן לביקורת החריפה על שילובה של מחשבת אריסטו בתורת ישראל, המזוהה בעיקר עם ספרו הפולמוסי המונומנטלי של ר' חסדאי קרשקש אור אדוני

10 לכאורה, המשפט מרחיק הלכת ביותר בכיוון זה הוא "וכי נתן ה' את רוחו בפי כל נביאיו". אקווינס בוודאי אינו נביא ה', וגם חביליו לא; ייתכן שאת המשפט הזה יש לקרוא כשאלה רטורית אירונית, וראו התייחסותו הפולמוסית ליריביו להלן.

(או אור השם; פורסם ב־1410) שבו דוחה רח"ק את הפילוסופיה של אריסטו (ועימה גם חלק ניכר ממושכלות היסוד של הרמב"ם), לא רק מטעמים תיאולוגיים יהודיים אלא גם מתוך ביקורת פילוסופית על הקוהרנטיות הפנימית שלה.¹¹ בניגוד לאינינות האינטלקטואלית של חביליו, שנראה כי לא הוטרד יתר על המידה בשאלת הצלחתו להגיע לקהל קוראים נרחב (כפי שיידון בהמשך), רח"ק שם לו למטרה לא רק להחזיר את ההגות היהודית לנתיבים שסטתה מהם עם אימוץ הרציונליזם האריסטוטלי בידי רמב"ם ורלב"ג אלא גם לשקם, חומרית ורוחנית, את יהדות אראגון לאחר הטראומה של פרעות קנ"א וההתנצרות הנרחבת שבאה בעקבותיהן. רח"ק כותב ללא כחל ושרק כי באשר להגות היהודית של המאות האחרונות, ומאז הרמב"ם במיוחד, "יסוד הטעות והמבוכה – ההשען בדברי היווני [אריסטו] ובמופתים אשר חשב, ראיתי להעיר על שקרות מופתיו וזיוף טענותיו גם במה שנעזר ממנו הרב [הרמב"ם]" (קרשקש 2019, 8).

מסיבות שונות אור אדוני לא הפך לספר קנוני ככתבים שאותם הוא מבקר, ואף לא נפוץ כפי שהיה ראוי לו (בין השאר בשל רמתו הטכנית הגבוהה וסגנונו המוקשה), אך ודאי שהיה מוכר למשכילי הדורות שלאחריו, בעיקר לשוחרי הפילוסופיה, וחביליו ביניהם. אפשר רק לדמיין מה היה רח"ק כותב על משכיל יהודי המסתמך על ההוגה הנוצרי העיקרי שביקש לערוך סינתזה של הרציונליזם האריסטוטלי עם דת הבשורה. האפולוגיה של חביליו – כי תרגם מתרבות זרה כדי "להחזיר אבדה לבעליה" מתוך "אהבה עזה למצוא חזון על הרשום בכתב אמת", כי אף ש"תורת ה' תמימה לא יחסר כל בה בינותי כי סתומים וחתומים אמרי אל אמרי נועם" – כמו עונה ישירות לנזיפתו זו של רח"ק:

כשנחלשו הדורות ורפו ידי המחזיקים בתורה שבעל פה המקובלת ובמצפוני סתריה וסודותיה, אבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה. ורבים מבני עמנו התנשאו להעמיד חזון ודברי נבואות סתומים וחתומים, בחלומות והבלים ובילדי נכרים, עד שמגדולי חכמינו נמשכו לדבריהם ונתיפו במאמריהם ונתקשטו בראיותיהם [...] ושורש דבר, כי לא נמצא עד עתה חולק במופתיו היווני [אריסטו] אשר החשיך עיני ישראל בזמנינו זה (שם).

חביליו ממצב עצמו בתוך נרטיב הרואי שיש בו לא רק אהבה ומסירות לאמת, אלא גם מאבק ביריבים מרים. בני הפלוגתא שלו אינם טועים סתם, אלא הם נוכלים, שחביליו, אביר האמת, נלחם בהם להגנתה: "בינותי בספרים מעשי ידי אדם. והם בנכליהם כמעט נטוי רגלם בזה הדרוש היקר מחכמה ומכבוד. וחמתי בערה בי השקט לא אוכל" (Jellinek 1853, vi). בשירו "התוכל לבכי", המובא בסוף מאמר זה, מוסיף חביליו שאחת מתכליות התרגום הנכון היא

11 עורך אור השם הניאל לויז מטעים את "שליטתו [של רח"ק] ביסודות המדע האריסטוטלי" מעבר לכל מבקר אחר של הרמב"ם, או בני דורו בכלל – אף כי "למרות חשיבותם של חידושי [של קרשקש] בפילוסופיה הכללית, בסופו של דבר הם אינם העיקר בהגותו. נראה שבעיניו הם רק אמצעי להגדרה מחודשת של היחסים בין בורא לברואיו" (קרשקש 2019, v).

"יָם שְׂוֹא לְהִשְׁתִּיק". ברור כי הכוונה למחברים יהודים בני דורו, שכן אין צורך בטקסט עברי כדי להתמודד עם מחברים לטיניים. חביליו מתברך – או מקווה כי הוא מתברך – בכך ש"שכל טוב יתן יד ה' לעשות מעשהו זך וישר. ואף גם זאת על אויביו יתגבר. להוכיח במישור. כי נכון הדבר" (שם, vi). גם לעצלנים ולעייפי השכל, אף כי אינם מן המנוולים, דברי תוכחה בפיו: "ואדם ביקר בל ילין. אם בזאת רפו כל ידם בעצלתיים. כי דרך בעודנו חי נעלמה" (שם, v).

עוד ייאמר שחביליו אינו כותב, לפחות לא במפורש, את שמתרגמים ופרשנים לדורותיהם כגון קודמו אבן פֶּלְקִיָּא מצהירים: שתכלית עבודתם היא להפיץ את הטקסט הנבחר בקרב קוראיהם, ליצור טקסט נגיש בקרב קהילה שהטקסט המקורי אינו נגיש לה לשונית. היחס שלו, לפחות זה המפורש, אינו לקוראים אלא לשפה ולמעשה הלשוני-רוחני. במסורת שיר השירים הוא מחבר ארוטיקה לאינטלקט: "לומר מה זאת היטב [המוטב] בעיני ה'. תעזוב ארץ כפתריה ופרחיה הנאהבים והנעימים. נתן לבני האדם להתעלס באהבים" (שם, vi) – וזה נחוצ, כי "יצר לב האדם יענה עוות", ובהיעדר רועה ומדריך "נהי בעינינו כחגבים. אוהבים לנווד ולהגביה עוף אל השמים. לא ישב אדם שם. לא טוב היות האדם לחפשי משלח קן צפור אשר לא בידו" (שם, vi).

"לשוננו הקדושה"

ויש את עניין העברית: "אמרתי להעתיקו ללשוננו הקדושה". מבחינת האינטגרציה הלשונית בשפת העיון המקובלת, מצבם של האינטלקטואלים היהודים בארצות הנצרות, כחביליו, היה שונה מזה של מקביליהם בעולם הדובר ערבית, ובכלל זה קודמיהם בספרד המוסלמית. יהודי ארצות הנצרות בדרך כלל לא שלטו בלטינית – חביליו מתאר כיצד שם לו למטרה ללמוד את השפה במיוחד – וכמעט שלא כתבו בה.¹² חביליו כתב עברית גם כשעסק בכתיבה פרשנית ופולמוסית, למשל בקומנטר הקצר שלו על המטפיזיקה של אריסטו (Halper 2019).¹³ המצב היה שונה עבור המשכילים היהודים במזרח ובספרד המוסלמית במהלך "תור הזהב" הערבי, ששפתם העיקרית לא הייתה עברית אלא ערבית או ערבית יהודית, היינו ערבית הכתובה באותיות עבריות, היא שפתו של ה"תפסיר" – תרגום המקרא המונומנטלי של ר' סעדיה גאון.¹⁴ בניגוד לשירת משוררי ספרד היהודים, שנכתבה עברית, משכילי ארצות האסלאם היהודים כתבו בערבית את מרבית כתיבתם המקצועיים וההגותיים

12 מלבד באיטליה; ראו Fontaine and Freudenthal 2013. ילינק (Jellinek 1853) מציין במיוחד את שליטתם בלטינית של ר' אברהם אבולעפיה ושל רמב"ן.

13 חביליו כאמור לא קרא יוונית, ומאמרו מתבסס על הקומנטר של אבן רשד שתורגם לעברית בידי קלונימוס בן קלונימוס.

14 לסקירה לשונית ראו רצהבי 1975. רס"ג התקין מהדורה נוספת, באותיות ערביות, בין השאר לשימוש של משכילים מוסלמים.

– בכלכלה, במדינאות, ברפואה, וכן חלקים מיצירתם ההלכתית, המדעית והפילוסופית, מספר אמונות ודעות לרס"ג דרך מורה נבוכים והכוזרי, אלמחאצרה ואלמד'אכרה לאבן עזרא וכולי,¹⁵ ולעיתים אף שילבו בהם מוטיבים מן החשיבה העיונית הערבית (Krinis 2013). ספר הפילוסופיה הכללית העיקרי של מחבר יהודי בימי הביניים, מקור חיים לאבן גבירול (بينوع الحياء, ינבוע אל-חיאא, *Fons Vitae*), תורגם לעברית במלואו רק בשנת 1926 – והוא תורגם מלטינית, לאחר שהמקור הערבי אבד (בן גבירול תרפ"ו).¹⁶ גם מרבית התרגומים לעברית של מקורות יוניים נעשו מערבית ולא משפת המקור, כדוגמת תרגומי אבן תיבון לכתבי אריסטו, עד שבמאה החמש-עשרה – המאה שבה פעל חביליו – מרכז הכובד הכמותי עבר לתרגומים מלטינית (Zonta 2011). והיו גם מקרים מופלאים כגון זה של הפולימת שם טוב אבן פלקירא, המתרגם, המקבץ והמפיץ הפורה של ההגות הפילוסופית הכללית בקרב יהודי ספרד מן המאה השלוש-עשרה, אשר כתב בעברית את סקירותיו הפילוסופיות ממקורות ערביים, לטיניים, יוניים ויהודיים, וכך גם את תרגומו ואת ספריו המקוריים כדוגמת ספר המבקש (אך אבן פלקירא מיעט להציג עצמו כהוגה מקורי).¹⁷

בארצות הנצרות הצטרף חביליו לפרקטיקת תרגום מלטינית, שביססו מתרגמים חשובים אך לא רבים. חלקם קדמו לו, כיהודה רומנו, וחלקם היו בני זמנו וממשיכיו, כדון יצחק אברבנאל. אף שמספרם של מתרגמים אלו גדל במהלך המאה החמש-עשרה (בעיקר באיטליה, ורובם תרגמו טקסטים ברפואה), תרגומי טקסטים פילוסופיים מלטינית לעברית עדיין נתפסים כ"תופעה של היסטוריה אירופית אינטלקטואלית של ימי הביניים שלא נחקרה דיה", בין השאר בגלל סוציולוגיה של פעילות מבוזרת של מתרגמים יחידים – "מאמצי תרגום אינדיווידואליים של לטינית לעברית, ברובם ללא תיאום, מפוזרים על פני זמנים ומקומות, ולא 'תנועה' מסיבית של העברת ידע ככתרגום מערבית לעברית" (Fidora et al. 2013, 2).

15 ודאי שכך הדבר כשהמדובר בחכמי המזרח היהודים שכתבו לקהל ערבי, כאבן פמונה (Langermann 2016).
 16 במאה השלוש-עשרה תרגם אבן פלקירא מבחר פרפרוזות מתוך הספר, ואלה אפשרו למונק לזהות את המחבר, אשר שלא כמרבית משכילי זמנו היהודים יצא לנסח שיטה פילוסופית שאינה קשורה כלל לדת היהודית; הוא היה כמעט הפילוסוף היהודי היחיד של ימי הביניים שזו הייתה תכליתו (נוסף לו אפשר לציין את יהודה אברבנאל, שבשנת 1502 פרסם את שיחות על אהבה, *Dialoghi di Amore* באיטלקית, והיה שותף למעבר הרנסנסי לכתובה עיונית בשפה ורנקולרית במקום בלטינית). ראו Ibn Gabirol 2014; Munk 1859, 11–15.
 17 אבן פלקירא לא היה מתרגם במובן של חביליו. הוא לא תרגם טקסטים ספציפיים המזוהים עם מחברים מסוימים אלא כתב פרפרוזות, ציטוטים נבחרים, סיכומים והקשרים, מעין לקט של ידע ממקורות שונים שאיגד לכדי מסכת ארגומנטטיבית קוהרנטית ככל האפשר. כך הוא מצהיר במבוא לראשית חוכמה: "רוב דברי בו בחכמות הם דברי ראשי הפילוסופים ובקיאיהם. כי לא חדשתים אני מעצמי אלא שקבצתים מהספרים שהם מפוזרים שם" (אבן פלקירא תרס"ב, 9; וראו Harvey 2000).

אף שחביליו הצטרף לפרקטיקה מוכרת, נטילת חלק במסורת לשונית אינה הופכת אותה למוכנת מאליה או לנעדרת רפלקסיה. כשחביליו מתאר את התהליך שבמסגרתו "אמרתי להעתיקו ללשונו הקדושה" הוא אינו מתייחס מפורשות לקהלו, לקוראים, כפי שעשה למשל אבן פלקירא. הוא מתייחס לשפה: מעתה יתווסף הטקסט הזה ללשונו הקדושה. הוא מביע מודעות מטא-לשונית המתייחסת אל השפה לא רק כאל מכשיר תקשורתי אלא גם כאל עצם, *res*, דבר בעל קיום מטריאלי כשלעצמו. גם כשפעולת התרגום נעשית על גבה של מסורת אינטלקטואלית מוכרת, היא מבטאת את עצמה כהשתתפות ביצירת קורפוס טקסטואלי רוחני ואינטלקטואלי שמרחיב את גבולות השפה, את אמצעי הביטוי שלה ואת תכניה, כשלעצמה ועבור קהילה אל-זמנית – לא עבור בני זמנו בלבד.

אחת הביקורות נגד תיאוריות מסורתיות של תרגום, שנפוצו בסוף המאה העשרים, התמקדו בטענת היעדר ההיסטוריציזם של הדיונים המסורתיים. מחברים כאנתוני פים (Pym 1998) ובעקבותיו ז'ורד' בסטן (Bastin 2004) טענו כי מחלוקות עיוניות קלאסיות בטבעו של התרגום מניחות פרדיגמות שהן בעיקרן לשוניות, סמנטיות, א-היסטוריות; הן מתמקדות בטקסטים במקום בתהליכי הייצור הקונטקסטואליים שלהם, ומוטרדות בעיקר מיכולת ההרקה של משמעויות ממערכת סמנטית ופואטית אחת לשנייה. פים ופול בנדיה (Pym and Bandia 2006) טענו כי מבחינה תיאורטית – לא ביוגרפית, כמובן – המתרגם שהתיאוריות המסורתיות מדמיינות הוא *non-situated*, סוכן שקוף של הביצועיות התרגומית. ההיסטוריה לא עניינה את התיאוריה של התרגום והתרגום לא עניין את הפילוסופיה של ההיסטוריה. יש לדייק: קיימות כמובן היסטוריות נרחבות של תרגום ושל פרקטיקות תרגומיות. החוסר שמבקרים אלו ביקרו הוא בתיאוריציזיה של הממד ההיסטורי כתכונה מכווננת של תרגום. ליבן דולסט (D'hulst 1995) ואחרים החלו לפיכך להתמקד לא בתוצרי התרגום וביחס הבין-טקסטואלי, כי אם בפרקטיקות הייצור של התרגום ובמפגשים תרגומיים קונקרטיים; בשאלה *quis* – מיהם המתרגמים שאנו חוקרים, או *quibus auxiliis* – מהי הפונקציה התרגומית (לא רק הסוציולוגית) של רשתות תרגומיות ושל סוכני ייצור כמצנטים, קוראים, מממנים, מו"לים וכולי.

החידוש הביקורתי אינו בהצבעה היסטורית, סוציולוגית וכלכלית גרידא על הקשרים של הפרקטיקה התרגומית. קיימת כמובן ספרות ענפה, למשל על ההיסטוריה, הסוציולוגיה והחידושים המתודולוגיים של אסכולת טולדו. הביקורת מתייחסת להיסטוריציזיה של התיאוריה התרגומית עצמה, להבנת יחסי התרגום לא כאנליטיים ואל-זמניים אלא כמעוצבים במסגרת היסטוריות מבוזרות של תרבויות ושפות קונקרטיות (Pym 1998; D'hulst 2001). הביקורת מפנה זרקור אל המפגש התרגומי, אל האינטרסובייקטיביות של ייצור התרגום והפצתו. אמירות שתבניתן "תרגום הוא X" יאותגרו בדרישה לקונטקסטואליזציה היסטורית: עבור מי? מת? היסטוריזציה אינה רק הפנמה של נסיבות התרגום, אלא היבט תיאורטי של המושג ושל הפרקטיקות שהוא מעגן. כמו גישת ה-*histoire croisée*, אלו

גישות "יחסתניות" (relational) המעוגנות ביחסים במטרה לחשוף רשתות ומנגנוני ייצור תרבותיים שחמקו מפרדיגמות מוכרות של מחקר השוואתי (Kocka 2003; וספציפית ביחס לימי הביניים באירופה ראו Long 2010). תרגום הוא טכניקת העברה, אבל גם יצירה; הוא אינו רק "מעביר" תכנים ומשמעויות אלא יוצר דבר, res, שלא היה קיים בלעדיו.

אחד ההיבטים המעניינים העולים מהתבוננות כזאת בתרגומו של חביליו הוא הדיאלקטיקה שבין נראות להסתרה, בהמשך לעבודתה של אן קולדירון, המיישמת את המסגרת של לורנס ונוטי בהקשרים ימי-בינייםיים (Venuti 2008; Coldiron 2012). לצד מתרגמים שנתנו ביטוי ישיר או עקיף למודעותם לגבי מיקום פעילותם על רצף של ייצור טקסטואלי היסטורי, פעלו מתרגמים "נטולי ביוגרפיה" שהתייחסו לתרגום כאל מעשה של תיווך בין לשונות וקהילות קוראים אל-זמניות ונקטו אידיאליזציה של הקורא הפיקטיבי ונטול הזהות שחיים פרלמן כינה "קהל אוניברסלי" (Perelman and Olbrechts-Tyteca 1971). חביליו מקיים הבחנה פורמלית ביחס לנוכחותו בטקסט, המאתגרת את שני המודלים – הנוכח והנעדר. התרגום הוא ספרו של "החכם המעולה טומיס", וחביליו מתייחס לתכניו כקיימים לא רק במנותק מן המתרגם אלא גם, מבחינה משמעותית, כישות הסטורית שמנותקת מן המחבר – לכן הוא יכול "להחזיר אבדה לבעליה", כמו היו התכנים של על הנפש דבר שנמצא, res עצמאי מתהליכי הייצור וההפצה שלהם. בניגוד מוחלט לכך, הוא הגיבור של הקולופון המקדים את הטקסט המתורגם. שם הוא מתאר את עצמו במונחים אינדיווידואליסטיים, כמעט אטומיסטיים, כמי שקם והחליט ללמוד לטינית מתוך תשוקה אישית וארוס פילוסופי ביחס לאמת, ללא רקע, ביוגרפיה או קהילה. הוא כמעט אינו מתייחס לקוראיו, בניגוד לאבן פלקירא למשל, הפותח את ראשית חוכמה בחרוזים מתבקשים הפונים ישירות אל הקורא בסגנון של ספר הדרכה באומנות החשיבה:

אל מעלת נפש אשר חכמה. / אם לעלות נפשך אל נפלאות הומה.
 אם מפרי בין לאכל תתאב. / הנה לך ראשית פרי חכמה (אבן פלקירא תרס"ב, 1).

חביליו אינו כותב בגוף שני אלא בגוף ראשון, על ואל עצמו, ובניגוד לאבן פלקירא הוא אינו מספק סקירה ביקורתית של העמדות הנפוצות בציבורים הרלוונטיים ביחס לשאלות שהטקסט שהוא מתרגם דן בהן. הוא מספר את עצמו ובה בעת מנסה להיות non-situated. כאשר הוא מדבר בגוף שני, הוא פונה לא אל הקורא אלא אל עצמו: בשירו "התוכל לבכי", שירו האולטימטיבי של המתרגם,¹⁸ הוא מפציר, או שמא תוהה: "הַתּוּכַל לְבָכִי / לְהַחֵל בְּנִיבִי [...] לְהַחֵל לְהַעֲתִיק / אֲמָרִים לְהַמְתִּיק".

18 יוסף טובי מייחס לחביליו שירים נוספים בכתב יד שהתגלה בארכיון הקהילה היהודית בקהיר, אך מסייג את הממצא בכך שהנתונים הביבליוגרפיים התומכים בייחוס זה קלושים (טובי 1990).

למקרא דבריו נדמה כי הביוגרפיה היחידה שלו היא אינטלקטואלית, לא חומרית ולא היסטורית, ובאמירה "אמרתי להעתיקו ללשונו הקדושה" הוא מבטא חוויה שהיא אישית ואל-זמנית בעת ובעונה אחת. יחסו הוא לשפה. את פעולת התרגום הוא ממשיך לא לגשר בין תרבויות או להעשרת השיח בחוכמה חיצונית, אלא ל"החזרת אברה לבעליה". לכן הטקסט שהוא מייצר הוא מיזם משותף של היוצר המקורי – "החכם המעולה טומיס" – ושל. יצירת הטקסט ב"לשונו הקדושה" לא נועדה רק לצורכי העברה אלא הייתה כמעט מעשה שדכנות: הכנסת החתן, הוא הטקסט המתגלה במעשה התרגום, אל הכלה, היא "לשונו הקדושה".

חביליו לא היה מאמץ את מימרתו של של פון שטולברג, שאותה כידוע ציטט פרנץ רוזנצווייג בפתח תרגומו לשירי יהודה הלוי: "קורא יקר, למד יונית והשלך את תרגומי לתוך האש!" חביליו אכן למד לטינית כדי להתקרב לטקסט בעצמו, אך הפרמטרים המובעים אצלו אינם של הדיאלקטיקה של הדגשת שונות וזרות, כפי שרוזנצווייג וכובר ביקשו למשל לעשות בתרגום התנ"ך לגרמנית, או איון הריחוק שבין הטקסט המקורי לקורא המונכח, כפי שביקש לעשות לותר; חביליו יצר דבר מעט שונה – הוא כתב מחדש את "הספר הזה להחכם המעולה טומיס" בלשון העברית כמעשה לשוני בפני עצמו, קונקרטי, רוחני ומטריאלי כאחד, כזה המבטא התייחסות לשפה כאל אמצעי תקשורתי, אך גם כתכלית כשלעצמה. הוא נע בכתיבתו בין תכלית הוכחת האמת לטועים, לשוטים ולנוכלים ובין יחס ארוטי, לא אינסטרומנטלי, לשפה הקדושה עצמה.

אני מודה שמה שמאפשר לי להתייחס כך לחביליו, ולא רק כמקרה ביוגרפי אלא כמקרה תיאורטי, הוא מיעוט המידע הביוגרפי לגביו. קשה להפוך דמות היסטורית למונכח כאשר ידוע עליה כה מעט. הלוא ברור שחביליו תרגם רבות עבור קוראים ואולי גם התפרנס מכך – תרגום הקומנטרים של ורסור על הפיזיקה של אריסטו הוא בהכרח תוצר פעילות של מתרגם מקצועי הפועל בתוך רשת ייצור של ביקוש והיצע. אבל בגישתו לעל הנפש הוא מספר סיפור מעט שונה. מתברר שמתוך פעילותו של אותו אדם יכולים לעלות כמה קולות וכמה גישות תרגומיות, שאין שום סיבה לנסות ולאץ אותם לדור בתוך מודל תיאורטי אחד, אפילו אם הם שייכים לאותה ביוגרפיה. הטקסטים של חביליו עצמם מצביעים על ריבוי פנומנולוגי של פעילותו התרגומית.

מערכה שנייה: לייפציג, המאה התשע-עשרה

ובה הרב אדולף ילינק נתקל בתרגומו של חביליו לאקווינס ונפשו צוהלת

במועד כלשהו במחצית המאה התשע-עשרה התגלגל תרגומו של חביליו לעל הנפש, המצוי עד היום בספריית העיר המבורג,¹⁹ לידיה של דמות מרתקת לא פחות שגם היא,

כאבן פלקירא וחביליו, ראויה לנראות ולהכרה משמעותיות יותר – הרב המשכיל אדולף ילינק, הוגה דעות, אוטודידקט, לעתיד הרב הראשי של יהודי וינה. ילינק ידוע בעולם היהדות בעיקר כדרשן מבריק, "הדרשן המחונן ביותר של היהדות המודרנית", שפרסם יותר ממאתיים מדרשים ודרשות (Kurrein et al. 1906). הוא היה גם חוקר קבלה מקורי ופורה, איש "חוכמת ישראל", ביבליוגרף סקרן ובעל עניין במדעי החברה של זמנו. ההיבט הביוגרפי משולב בזה ההגותי: ילינק הוסמך לרבנות אך גם אחז בתואר דוקטור והיה בעל שאיפות פוליטיות (גאסטפריינד 1878, 6-9), וילדיו, שזכו להשכלה כללית, השתלבו בחיי האקדמיה של העולם הגרמני ובחיי המעשה והפוליטיקה שלו²⁰ – סיפור הצלחה של האמנציפציה כמו אלה שעמוס אילון מתאר בספרו *קוויאם גרמני* (אילון 2004), ואשר כמו תרבות יהדות ספרד המפוארת היה עתיד להיכחד בקטסטרופה.

ילינק הוקסם מהטקסט של חביליו. כאינטלקטואל וכמשכיל דתי מובהק של מורשת תקופת ההשכלה, החיבור בין הלטינית של תומס בפריז לעברית של חביליו בספר עוררו בו את התשוקה להיות חלק מן השלשלת, ובשנת 1853 פרסם בלייפציג (בהוצאת A. M. Colditz) כרך קצר, פרי עבודתם המשולבת של השלושה: אל המחבר הלטיני אקווינס והמתרגם העברי חביליו הצטרפה הגרמנית של ילינק המעיר, המבאר והמחבר (Jellinek 1853). הכרך נפתח בעמוד שער בעברית וגרמנית. בעברית נכתב: "השאלות השישית והשביעית מתוך ספר הנפש להחכם טומס די אקינו, כומר מכת הדרשנים. עפ"י כ"י הנמצא בביבליאוטהיקא הגדולה בעיר המבורג". בגרמנית נכתב: "בתרגום לעברית מאת Ali ben Josef Xabillo (שם המתרגם אינו מובא בעברית).²¹ הכרך כולל מקצת מן הטקסט של על הנפש בתרגום חביליו (השאלה השישית והשביעית),²² ולכך הוסיף ילינק הערות שוליים ביבליוגרפיות שחלקן מפורטות מאוד, את "הקדמת המעתיק" של חביליו בשלמותה (בעברית) עם הערת שוליים ביבליוגרפית של ילינק (בגרמנית) המתפרשת על פני שני עמודים כמעט, וכן חיבור חשוב פרי עטו, "Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur" ("תומס אקווינס

20 אחד מבניו של ילינק היה פרופסור למשפט בינלאומי בהיידלברג, ובן אחר – פרופסור לפילולוגיה גרמנית בווינה; בן נוסף היה איש עסקים מצליח בתחום הרכב, ועל שם נכדתו, מרצדס ילינק, קרוי מותג הרכב הידוע מרצדס-בנץ. ילינק גילה עניין גם בפוליטיקה מעשית ואף ניסה להיבחר לבית המחוקקים של אוסטריה התיכונה. אפילו הטרגדיה של אחיו הצעיר הרמן, שהוצא להורג בשל חתרנות מהפכנית, הייתה חלק מניסיונות ההשתלבות של יהודים בפוליטיקה של החברה הכללית. ראו Kempter 1998.

21 נראה ששטיינשניידר התרעם על איות השם בגרמנית, שכן בקטלוג שלו משנת 1878, המפנה בין השאר למאמרו של ילינק, הוא כותב בנחרצות כי יש לאיית "Eli [nicht Ali] b. Josef Habbillo" (Steinschneider 1878, 111; והוא מדגיש זאת שוב בעמ' 112. וראו גם Steinschneider 1852, 1383-1384).

22 השאלה השישית – "אם הנפש היא מורכבת מחומר וצורה" (במקור: *Utrum anima sit composita ex materia et forma*), והשאלה השביעית – "אם הנפש והמלאך יתחלפו במין" (במקור: *Utrum Angelus et anima differant specie*, היינו "האם מלאכים ונשמות הם מינים שונים"). ילינק מוסיף על זאת שש הערות שוליים לא ממוספרות בגרמנית, המפנות למקורות שהטקסט של אקווינס מתייחס אליהם מבלי לפרשם.

בספרות היהודית"), הסוקר את תולדות התרגומים וההתייחסויות לאקווינס בספרות ובהגות העברית.²³ ילינק כותב:

תהילתו של הדומיניקני המפורסם תומס אקווינס, שעל מורשתו התחולל ויכוח עז ורב שנים, חדרה גם למדוריהם של אלו אשר נרדפו בצורה כה עוינת על ידי מסדרי הנזירים, עוררה את סקרנותם המדעית וזכתה לכבוד מצידם, וגרמה לכמה מהם להפוך את כתיבי ה"מורה המלאכי" לנגישים גם ליהודים המסוגלים לקרוא בעברית בלבד (שם, 11).

על פניו, "Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur" הוא מאמר אקדמי הסוקר את ההיסטוריה של תרגומי אקווינס לעברית בימי הביניים וכן את ההתייחסויות של פילוסופים נוצרים להוגים יהודים, בעיקר בהסתמך על היכרותו של ילינק עם אוסף הספרייה העירונית של המבורג ועל היכרויות אישיות.²⁴ בין השאר ילינק ביקש להראות כי תרגומו של חביליו רלוונטי ונוכח גם בדורות שלאחריו, אך לא היו בידו אזכורים או הפניות ישירות לכך. לפיכך פנה לראיה עקיפה. אחד מטיעונו המעניינים הוא כי כתיבה פולמוסית יהודית מאוחרת יותר מתבססת בהכרח על מבנה הטיעון הסכולסטי ועל אוצר המילים והטיעונים של אקווינס בעל הנפש. לשם כך הוא מנתח את ספרו של רבי ברוך בן ברוך קהילת יעקב מ-1599, ומבקש להוכיח "כיצד הפילוסופיה הסכולסטית של תומס נקראה לעזרה על מנת לבאר ספר מוקשה מהתנ"ך". בקהילת יעקב מציע המחבר קריאה של מגילת קהלת שלפיה יש במגילה שני דוברים ולא אחד – ספקן בשם קהלת ומאמין בשם בן דוד – המתפלמסים בשאלות של אמונה ופילוסופיה באופן אשר, לטענת ילינק, מיישם טיעונים מתוך על הנפש לאקווינס, שלא היו יכולים להגיע לידיעת בן ברוך אלא דרך תרגומו העברי של חביליו (ילינק מזהה לפחות 11 מקומות כאלה בטקסט של קהילת יעקב, בין השאר בשאלת נצחיות הנפש, שבה "קהלת" ו"בן דוד" מתנצחים).

אך חלק מן התכנים המרתקים והבלתי צפויים ביותר במאמר זה עוסקים בעניין אחר לגמרי. אלה הם התכנים שמבטאים את מצבו הקיומי והרפלקסיבי של האינטלקטואל היהודי בתקופת האמנציפציה השברירית, תוך השלכתו על מצבו של חביליו וממשיכיו באירופה הנוצרית העוינת. בשפה פואטית של דרשן-על מתאר ילינק דיאלוג אינטלקטואלי ורוחני מופלא, חלקו אותנטי וחלקו מדומיין, ובמעשה זה עצמו הוא נוטל חלק בעצם התופעה שהוא מתאר ומהלל.

23 בנספח למאמר מובאת רשימת תרגומים לעברית של כתבים משל אלברטוס מגנוס (בתרגומיהם של יהודה רומנו, ר' אברהם ואברהם פורטלאונה) ומשל תומס אקווינס (בתרגומיהם של יהודה רומנו, עלי חביליו ודון יצחק אברבנאל).

24 ייתכן שילינק הסתמך גם על היכרותו עם שטיינשניידר, אשר בקטלוג שערך לכתבי היד העבריים שבספריית המבורג הפנה פעמים אחדות הן לספרו של ילינק מ-1854 *Philosophie und Kabbala* (Steinschneider 1878), הן למאמרו "Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur" (שם, 111-112). שטיינשניידר קיבל את תואר הדוקטור שלו מאוניברסיטת לייפציג ב-1850, שלוש שנים לפני שילינק פרסם שם את "Thomas von Aquino".

כמיהה ודחייה

ענייננו כאן בתופעה שילינק כה נמשך אליה: תרגום כביטוי להיקסמות של משכילים מקרב יהודי ספרד מן הכתיבה הפילוסופית הנוצרית. ילינק, באופן כמעט מכמיר לב, שב ומתעקש על היותו של המומנט הזה דו־כיווני, בעיקר בהישענותם של אקווינס ושל אלברטוס מגנוס על *Fons Vitae* של אבן גבירול, אבל ברור שלא רק שהאזכורים הללו מועטים ולעיתים לקוניים – ילינק איתר אותם בזכוכית מגדלת ממש – אלא שבעולם הלטיני "אביסברון" כלל לא היה ידוע, כאמור, כפילוסוף יהודי. ב"הקדמת המעתיק" לעל הנפש חביליו מציין שבאמצעות תרגומו הוא "מחזיר אבדה", כלומר את תוכן חוכמתו של אקווינס, שבסיסה לכאורה בקדמוניות היהודים; אך הטקסט עצמו של ההקדמה, וכמותו גם ההקדמה לתרגומו לכתבי ורסור, מבטאים היקסמות מן הזר ומן המרוחק – בזמן, בשפה, בתכנים ואף בסגנון הסכולסטי, שמקצת המחברים העבריים אימצו בכתיבתם הפילוסופית אך הוא שונה מאוד מסגנונות הכתיבה ההלכתית. חביליו מציין את היותו של אקווינס כומר ואת שליטתו שלו בלשון הנצרות הזרה, שתבעה הכשרה מיוחדת (אקווינס עצמו היה בעל שליטה מוגבלת ביוונית וכמעט שלא שלט כלל בעברית; הלמדנות הישירה של שפות קלאסיות הייתה תוצר של ההומניזם של הרנסנס וגישתו החדשנית לטבען של לשונות. ראו Hasse 2008).

תוכניות מחקר חדשות בוחנות את ההשפעות ההרדיות של מעברים בין הלטינית לעברית ולורנולקורים מקומיים (תוך שימוש בביטוי היפה "cross pollination"; ראו Fidora et al. 2013, 14–15). בשנת 1957 עוד יכול שלמה פינס, מגדולי החוקרים של היחסים האינטלקטואליים בין משכילים יהודים ומוסלמים, לקונן שמחקר היחסים בין ההגות הפילוסופית היהודית לזו הנוצרית נמצא בחיתוליו, בין השאר בשל הדלות היחסית של פרקטיקות התרגום הלטינו־עבריות בהשוואה לעושר התרגום על הציר הערבי־עברי.²⁵ יהודים ומוסלמים חלקו שפה, סבלו אלה כאלה מהתנכלות העולם הפוליטי הנוצרי, ונעדרה ביניהם העוינות המטפיזית של הנוצרים ליהודים *qui foris sunt*, זרים אולטימטיביים שנמצאים מחוץ לקהילה ונידונים ל"שעבוד נצחי", כדברי אקווינס עצמו (כלומר, כל עוד יתמידו בהתעקשותם לכפור בישו).²⁶ אך תמונה זו משתנה והולכת ככל שמתעשר הציר הלטינו־ורנולקורי־עברי. ההגות היא השרה שבו יהודי חביליו יכול, לשיטתו לפחות, לנכס ו"להחזיר הביתה" דמות נוצרית קנונית כאקווינס, ומבחינתו של ילינק גם לצפות ליחס דומה מצד התרבות הדומיננטית. יחס זה, לא פחות מן התכנים המטפיזיים של על הנפש, מושך את ילינק. לכן הבחירה באקווינס כמושא תרגום זוכה אצל ילינק להתייחסות

25 אף שזה כבר אינו מצבו של המחקר כיום, עורכי שני הכרכים החשובים של הספר *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies* מציינים כי ספרם נכתב על רקע העובדה שחקר התרגום מלטינית לעברית הוא תחום שהונח בעבר (Fidora et al. 2013, 1; Fontaine and Freudenthal 2013, 19).

26 איגרת פאולוס הראשונה אל הקורנתים 5: 12–13: "כי מה לי לשפוט את־אֲשֶׁר בְּחוּץ [qui foris sunt] הָאֵלָּא תִשְׁפֹּטוּ אֶת אֲשֶׁר בְּבֵית; וְאֲשֶׁר בְּחוּץ הָאֵלֵּהִים יִשְׁפֹּטֵם וְאֵתֵם תִּבְעֲרוּ אֶת־הָרֶע מִקִּרְבְּכֶם" (תרגום פרנץ דליטש).

מיוחדת. חשוב לו לטעון שהיחס המיוחד של יהודים לאקווינס נובע בתורו גם מיחסו של אקווינס ליהודים – הן דוקטרינרית, הן מבחינת היחס האינטלקטואלי שלו כלפי הוגים כרמב"ם ואביסכרון (אם ידע שהאחרון יהודי, וסביר שלא ידע). אפשר לומר שהיהודים אצל אקווינס דחויים תיאולוגית אך לא שיחית. ייתכן שילינק היה מאמץ את אמירתו (המפורזת ללא ספק) של צ'סטרטון על ה"Highly humane and reasonable treatise" (Chesterton 1954, 45) "on the problem of the treatment of the Jews", שלפיה בצד דחייתם המוחלטת של היהודים כישים פוליטיים ונשאים אפשריים של זכויות, אקווינס אסר על רדיפתם מן הטעם של אי-גרימת סבל.²⁷ אקווינס אכן מבטא שלילת יהדות, אך זו שכלתנית ותיאולוגית ואינה נובעת מצרות מוחין או מהיעדר סובלנות. להפך, הוא קובע במפורש כי אין להתנכל לחופש הפולחן היהודי או להעביר את היהודים על דתם בכפייה וכי אסור להטביל את ילדיהם לנצרות נגד רצון הוריהם,²⁸ וטוען כי אף שרכושם הוא פרי הפרקטיקה המתועבת של הנשך, אסור להטיל עליהם – וגם לא על הנוצרים – היטלים ומיסים אם אלה "מזעזעים את הנפש". ה-"Estatutz de la Jeuerie" ("חוקי היהודים") שהוחלו משנת 1275 לתקופת מה באנגליה יישמו את גישתו של אקווינס, שלפיה ראוי לאפשר ליהודים קיום כלכלי כך שלא יזדקקו למתן הלוואות בריבית לפרנסתם,²⁹ ואקווינס עצמו מקפיד לציין כי בשאלת הנשך, "כל שנאמר בנוגע ליהודים יש להבין כחל בה במידה על הקאהוראים"³⁰ ועל כל אדם אחר השולח יד בנוהג המתועב של הלוואה בריבית". יתר על כן, היות שקדמוניות היהודים מעידה באופן תמידי ונוכח על קדמוניות כתבי הקודש ברצף ההיסטוריה הקדושה, נוכחותם הפיזית ואף פולחניהם רצויים כל עוד יישמרו בשולי החברה הנוצרית.³¹ עמדה זו מנוגדת לפנאטיות הטהרנית האנטי-אקווינית של הגירושים, שהחלו כבר בסוף המאה השתיים-עשרה, המשיכו בין השאר בצרפת ב-1254 ושוב ב-1306 וב-1322, באנגליה ב-1290 ועוד, והגיעו לגירוש האולטימטיבי מחצי האי האיברי, שגם לו קדמו גלי פרעות והמרות המוניות בכפייה.

27 כוונתו של צ'סטרטון היא לחיבורו של אקווינס "De regimine Judaeorum" (אקווינס 2014), שגם ילינק מפנה אליו. לעמדה הפוכה, המרגישה את שלילת היהודים אצל אקווינס (ותומכת בה), ראו Gayraud 1896.

28 מכלול התיאולוגיה II-II, 10.8; II-II, 10.11-10.12; III, 68.1.

29 "Moreover the King granteth unto them that they may buy houses and castilages in the cities and" boroughs where they abide... And that they may take and buy farms or land for the term of ten years or less... and that they may be able to gain their living in the world, if they have not the means of trading or cannot labour (The Statutes of The Realm 1801, v.1, 221). ניסוי זה נקיטת ליברליזציה כלכלית וחברתית כלפי היהודים נקטע בכרוטליות לאחר שנים אחדות, עם גירושם מאנגליה בשנת 1290.

30 הקאהוראים, Cahorsinins, הם אנשי Cahors – עיר בדרום מערב צרפת שלטוהריה יצאו מוניטין של מלווים בריבית. בקומדיה האלוהית, הרוויה דוקטרינה תומיסטית, ממקם דנטה את קאהור בתופת לצד סדום ומתאר את שתיהן כערים החוטאות נגד הטבע: "וכך, הטבעת הקטנה מכולן / מטביעה את חותמה על סדום ועל קאהור / ועל הבזים לאלוהים בליבם, ובלשונם" ("התופת", קנטו XI, 49-519).

31 מכלול התיאולוגיה II-II, 10.11. זו עמדה שאקווינס חלק עם אוגוסטינוס; ראו Broadie 1976, 57.

יש משהו מכמיר בדבריו אלה של ילינק ובדיספוזיציה שהוא מייחס, מעבר למאות ולשפות, לחביליו; כוונתי לקרבת הנפש שהמהדיר הגרמני מן המאה התשע-עשרה מחפש אצל המתרגם העברי בן המאה החמש-עשרה, ודרכה – אצל המחבר הלטיני בן המאה השלוש-עשרה. בדבריו של ילינק מהדהדת תשוקה להכרה ולקבלה בקרב התרבות הדומיננטית, שאותה הוא מייחס – ללא כל אינדיקציה טקסטואלית – גם לחביליו. אקווינס ואלברטוס "זכו" להיתרגם לעברית, לשיטתו, לא רק בשל סגולותיהם האינטלקטואליות המוכרות, אלא גם משום שאחת מהן – מעין פרוטו-אתיקת שיח, שילינק מחשיב אותה ביותר – הייתה התייחסותם המכילה ונטולת ההתנכרות לכתבי הזר, וספציפית לפילוסופים יהודים. ילינק חי בתקופה חסרת תקדים מבחינת התערות היהודים בתרבות האינטלקטואלית והכללית האירופית (שניים מבניו היו פרופסורים באוניברסיטאות גרמניות; חביליו, לעומת זאת, נאלץ לפי השמועה להתנצר, או להתחזות למתנצר, כדי שיוכל ללמוד באוניברסיטה בפרזיז) – אך זאת הייתה אז בת שנים אחדות בלבד, והסטטוס האזרחי של היהודים היה עדיין רחוק מיציבות. ההתערות לא הייתה מצב נתון וגמור, נטול סיכונים, "מצב נורמלי", אלא פרויקט דיאלקטי נמשך של היטמעות תוך ייחוד, של אזרוחו ההדרגתי של היהודי הפוליטי, הנותר נפרד בדתו ודואלי בתרבותו. ילינק, האינטלקטואל המקצועי החי מתוך שניות – מצד אחד הוא חי את עולם היהדות ותכניה המיסטיים, ומצד שני את עולם הפילוסופיה הכללית ומדעי החברה המתפתחים (כאמור, היה לו עניין מיוחד באתנוגרפיה ובפסיכולוגיה), וכן את עולם הפוליטיקה והמעשה – חיפש את מה שחביליו ביטא, להבנתו: קבלה ושיתוף הדדיים, אם לא בתחום הפוליטי או החברתי וההיסטורי אזי בתחום חיי הרוח והעיון האל-זמניים. מבחינתו, התרגום משפה לשפה הוא הנקסוס המושלם של הקבלה האינטלקטואלית ההרדית שמשכילי ישראל חיפשו נואשות במהלך הדורות אצל התרבות הדומיננטית שחיו בקרבה – לא רק לזכות בקבלה, אלא גם להעניקה (זה גם היה הבסיס להתנגדותו של ילינק, "יהודי הבסבורג", לצינות). העובדה שחביליו עצמו כלל אינו מבטא תשוקה כזאת, כלל אינו מתייחס ליחסו של אקווינס ליהודים לחיוב או לשלילה, וכן העובדה כי תרגם גם מחברים קנוניים אחרים, שלחלקם אי-אפשר לייחס כל יחס מכיל ליהודים ואף ההפך מזה,³² אינה מפריעה לילינק לדמיין קרבת נפש פואטית לחביליו על רקע זה.

ילינק אינו מתרשם מהצהרתו של חביליו על המעין-התגלות שזכה לה בקוראו את **על הנפש**, מפני שזו עוסקת בתוכן החיבור ואילו ילינק מתעניין יותר בפרפורמטיביות של התרגום. כאילו הטרים את גישת ה-"stakeholders" המבוזרת של דולסט, המתמקדת ברשתות ייצור תרגומיות (D'hulst 1995), הוא שואל: מדוע הטקסט הזה? מדוע אקווינס? ואילו אנו שואלים: מהי המשמעות של בחירתו של ילינק במטפורות פוליטיות מובהקות

32 תחת הכותרת "מאמר נכבד ככולל" תרגם חביליו (ככל הנראה; התרגום אנונימי) חיבור פילוסופי של אחד מגדולי צוררי היהודים, הממיר בכפייה וינסטה פרו. יתרה מזו, תרגומו הוא שאפשר לאחרונה לשחזר חלקים מן החיבור המקורי, שנשמר בנוסח חלקי בלבד (כמובן, ילינק לא יכול לדעת על תרגום זה, שבקטלוג של שטיינשניידר הוא מיוחס בטעות לאקווינס). ראו Fidora and Zonta 2013, 101.

כדי לדבר על מלאכת התרגום – "אזרוח" (Eingebürgert) הדומיניקני במחוזות השפה העברית? התשובות שילינג נותן נובעות ישירות מהשאלות שהטרידו אותו עצמו בדבר ההיתכנות של דיאלוג אינטלקטואלי ורוחני בין משכילי הדתות האברהמיות בתווך של היסטוריה חברתית ופוליטית עוינת, כמודל ה"אזרוח" שחווה בעצמו כ"יהודי הבסבורגי". חביליו ועמיתיו – אבל גם אקווינס ואלברטוס, בעקבות קבלתם את הרמב"ם ואת אביסברון וגישתם האוהדת למתודת הפולמוס – מבטאים מבחינתו של ילינג אופציה אינטלקטואלית-פוליטית שהוא, ילינג, ממשיכה המובהק במאה התשע-עשרה. הטעמים שנותן חביליו עצמו למפגש התרגומי – המתמקדים בתוכן הטקסט האקוויני – נדחקים הצידה בכתיבתו של ילינג לא מפני שאינם חשובים או אותנטיים לזמנם, אלא מפני שמשמעות הפרויקט התרגומי הזה (ופרויקטים אחרים שילינג מונה) היא פרפורמטיבית בעיקרה. זהו ההיסטוריציזם של ילינג, הרוחה במשתמע האשמה באנכרוניזם: להתייחס למפעלם התרגומי של חביליו ועמיתיו כאל מומנט מכונן בהיסטוריה טלאולוגית של הכרה, שילינג מקבע בה את מקומו שלו באמצעות הערות שוליים נרחבות שהוא מוסיף לטקסט של תומס וחביליו. הטענה התיאורטית המשתמעת של ילינג היא גדרמית למהדרין: עבורו, משמעות המפגש התרגומי שבין מהדיר, עורך, מגיב ומו"ל יכולה להיות שונה מזו שטען לה המתרגם המקורי לא משום שהלה טעה, אלא בדיוק משום שהמשמעויות של מפגשים ותהליכי ייצור תרגומיים נקבעות בהקשרים של תהליכים היסטוריים קונקרטיים ובהקשרים משתנים. היות שעבורו המפגש התרגומי הוא פרפורמטיבי ולא סמנטי בלבד, אין לו משמעות אל-זמנית אלא רק היסטורית. גם כשהדגשים הפרשניים של ילינג נדמים מאולצים – הוא נואש כמעט בתביעתו לידידות מצד עולם החשיבה החוץ-יהודי, כשהוא מוכיח את הדיספוזיציה הידידותית של מחברים ומתרגמים יהודים לדורותיהם כלפי מחברים לא-יהודים – הוא מצביע, באופן משכנע מבחינה תיאורטית, על ריבוי מובנה בתוך הביצועיות התרגומית, מבלי לדא או לבטל אף אחת מהמשמעויות שקדמו לו.

חיבורו של ילינג "Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur" הוא לפיכך במידה רבה פרי של תשוקה ושל דמיון, וביטוי כמעט נואש למצוקת זמנו. הממד ההיסטורי שבו מקבל אופי מיתי. במהלך הקריאה משתנה היחס ההרמנויטי אליו, מכזה של עבודת מחקר ביבליוגרפית או ארגומנט בהיסטוריה של הרעיונות לכזה של מסה אינטלקטואלית-קיומית המבטאת זרמי עומק ומצוקות קונקרטיות של המאה התשע-עשרה, לצד ארוס אינטלקטואלי של מי שלא ידע – כפי שגם חביליו לא ידע – על ההתגבשות ההולכת ונבנית של הרי הגעש שהיו עתידים להחריב את הפרויקט המדומיין המשותף לילינג ולחביליו, לא רק חומרית אלא גם אינטלקטואלית (בהנחה שההבחנה הזאת היא בעלת תוקף כלל). אבל ההיסטוריה ממשיכה (וזהו אמירה אקווינית: ההיסטוריה הטלאולוגית, שיהיה לה סיום ידוע וקבוע מראש, וזה יהיה סיום תפקידו הזמני של הזמן במציאות) – והטקסטים של אקווינס, חביליו וילינג קיימים ומאתגרים את הבנתנו את החוויה האנושית גם כיום, וימשיכו לעשות זאת, הן באופנים שאתגרו את מחבריהם הן באופנים פרי המצאתנו. לאחד מהם אגש כעת.

תרגום כהכנסת אורחים

אחת המטפורות הקולעות ביותר בעיניי לחוויית התרגום ולמפגש התרגומי, וגם לאתיקה של תרגום, מקורה בתורת המשפט. אין בכך פלא: בניגוד למשפט המנהגי, הנסמך על רשתות תרבותיות משותפות, המשפט המודרני, כמו תרגום, צריך לתפקד בין מערכות שהתשתית התרבותית והאידיאולוגית שלהן מעורערת, פוליפונית ולעיתים הטרוגנית. המשפט, ביומרה שלו לאחידות ולעליונות נורמטיבית בקהילה הפוליטית שבה הוא חל, פועל כמתווך, נשא, יוצר, הורס ומתרגם של משמעויות בין קהילות משמעות ושיח שונות. ג'יימס בויד וייט, מחלוצי תנועת המשפט כספרות, מציע במסתו *צדק כתרגום* (White 1990) כמטפורה למשפט את השדה הסמנטי-פרפורמטיבי של אירוח, קבלת פנים והכנסת אורחים (שהיא אולי האתיקה הפוזיטיבית העיקרית שהעסיקה את דרידה המאוחר; ראו Derrida 2000). צדק, כמו תרגום, דורש ויתור על שלמות של ייצוג בעולם של ריבוי. כמו צדק, גם התרגום מתווך משמעויות בין מערכות של שונות דקדוקית וסמנטית, של מחויבויות מטפיזיות ומסורות פרשניות ופואטיות. שפות שונות מתפקדות בקרב קהילות בעלות קונבנציות ביצועיות (ופרשניות) שונות זו מזו, וזהו נתון קריטי בתיווך של משמעויות, של הבנה ושל היכולת לארח, להתארח ולשתף פעולה — בעיקר היות שהקונבנציות המעגנות את היכולת הביצועית עצמה, כטענתו של ג'ל אוסטין, אינן לשוניות (אוסטין 2006). שאיפת התרגום אינה לומר את אותו הדבר בדיוק, כי ה"דבר" קשור בטבורו לשפה המונכחת, המטריאלית. התרגום דובר אחרת מן המקור, ויחסו למקור אינו יחס של חיקוי השואף לשקיפות ולהיעלמות השפה הזרה, אלא יחס של נאמנות ושל התארחות, המשמרות את הזרות. המתרגם מתארח בביתו של הטקסט, לומד להכיר את דרכיו ולבטאן באמצעות אופני הדיבור שלו. באותה מידה הוא מארח את המקור בשפתו שלו, דואג להגנתו, לרווחתו, לאפשרות שלו להתבטא באופן פורה. המטפורה היא דו-כוונית. המארח מתארח סימולטנית. כפי שווייט מדגיש, ההצלחה או הכישלון של הפעולה האתית של תרגום אינה יכולה להימדד לפי מדד כלשהו של שלמות; עליה להימדד לפי התיווך הדיאלוגי של הנכחת משמעויות ויצירתן. זוהי אתיקה של אי-אלימות ואי-דומינציה, גם כשהיא חלה על יחסי תחרות. תרגום אינו אמור להיות מושלם; הוא אמור לבטא אירוע דיאלקטי, מפגש של הבנה ותקשורת בלתי מושלמת. שלמות פירושה ביטול, רדוקציה, ואילו התרגום הוא הנכחה והכרה (Mertz 1992). אין פירוש הדבר שבמעשה התרגום, או בין תרגומים שונים, אין תחרות, אי-הסכמה או הצגת מנעד של משמעויות ואפשרויות אסתטיות מתחרות. נהפוך הוא, בדיוק מפני שתרגום אינו בהכרח קונסנזוס הוא מספק אתיקת שיח דיאלוגית המאפשרת לתפקד ולתקשר ללא אלימות וללא דומינציה, גם בהיעדר קונסנזוס.

תרגום צריך להתמודד גם עם מרחב האמביונליות הלשונית של המקור. וולטר קאופמן, במבוא לתרגומו לספרו של מרטין בובר *I and Thou* ("Ich und Du"), מודה בתסכול שיש בטקסט המקור קטעים חידתיים שלמרות מאמציו כשל מלהבינם, ומעלה השערה שייתכן שאף בובר עצמו לא היה בטוח במשמעותם המדויקת (Kaufmann 1996, 24). קאופמן מתייחס לחוויית אי-הבנתו לא כאל תוצר של טקסט מסורבל מאת מחבר מתסכל המתגדר בשפה

נבואית³³ ולא כאל כישלון של המתרגם, אלא כאל היבט משמעותי הן של פעולת הקריאה הן של פעולת התרגום, שמתרגמים מחוננים כמוהו מצליחים בדרך כלל להסוות. באינטראקציה התרגומית, גם הטרנסצנדנציה היא בלשון ואל לשון. זו אולי שוב תובנה אריסטוטלית, בניגוד לקונספטואליזם האריסטוקרטי של אפלטון, שאצלו הדגש אינו על השפה המבטאת, האמפירית, החומרית, אלא על הממשות של האידיאה המיוצגת, שהיא כשלעצמה לא-לשונית. המעבר הפנומנולוגי העיקרי שווייט דורש מתורת המשפט הוא מעבר מקונספטואליזם מופשט ("זכות", "חובה", "איסור", "הבטחה") לממשק שמתווך את החוויה הקולקטיבית של היות פועל בתוך תוֹך נורמטיבי קונקרטי, מבין את החוויה הזאת ומשתתף בה. כמו אצל מרקס ואלתוסר, פירושו של דבר התמקדות בשפה שבפועל, לנוכחות המטריאלית ולפרפורמטיביות שלה, לאידיאולוגיה הלשונית ולמנגנוני היצירה, השינוי וההרס של משמעויות בה, ולא להתמקדות ב"עצם" אפלטוני המתיימר להתקיים במנותק ומהשפה ומעבר לה. כל הנוטלים את מקראות גדולות של היהודים, כמעט מאז המצאת הדפוס באירופה, ימצאו שם בצמוד לשפת המקרא "דבר" נוסף: את תרגום אונקלוס ותרגום יונתן לארמית, שברכות מקהילות ישראל היה נהוג לקרוא בקול בצמוד למקור העברי, גם שנים לאחר שהארמית חדלה להיות לינגואה פרנקה של יהודים ("שניים מקרא ואחד תרגום"). טקסט אינו בעיה הממתינה לאלגוריתם תרגומי שיפתור אותה. התרגום אינו מייתר את המקור, אבל גם ההפך הוא הנכון: נגישות והבנה של שפת המקור אינם מייתרים את הברכה (ולעיתים את התסבוכת) שבתרגומו. פעולת התרגום תובעת אופן של חשיבה ויצירת אותו. היא כרוכה בתסכול ובסיכון, כפי שחביליו עצמו מבטא בשיר שכתב, המובא להלן – שירו של המתרגם אשר "עֲרַפֵּל סְבִיבּוֹ / וְהַעֲלִים נְתִיבּוֹ / וְאֵךְ אֹרֶשׁוֹ שְׁבִיבּוֹ / יִכְסֶה מְאוֹרָךְ".

מערכה שלישית

ובה אנו קוראים את שירו האולטימטיבי של המתרגם ונפרדים ממנו

הַתּוֹכֵל לְבָבִי / לְהֵלֵל בְּנִיבִי [...] /
 לְהַחֵל לְהַעֲתִיק / אֲמָרִים לְהַמְתִּיק

בתוך כתב יד מן המאה החמש-עשרה של תרגומים של חביליו לטקסטים מאת ורסור³⁴ – רקטור האוניברסיטה של פריז בזמנו, שאפשר לדמיין שחביליו הכיר אישית ("ספר השמיים

33 במקום אחר קאופמן מצהיר שהספר – שאך זה תרגם – הוא "בלתי ניתן לתרגום" (Kaufmann) untranslatable, (1996, 44). קאופמן מייחס את קשיי ההבנה בעיקר לסגנון הספר, אשר "אינו החלק הטוב ביותר שבספר זה, אך הוא חלק ממנו ואפילו חלק חשוב" (שם, 43).

34 Christ Church MS 187, f. 270b. כתב היד כולל תרגום של חביליו לשמונה קומנטרים של ורסור על כתבי אריסטו, אשר שימשו כספרי לימוד נפוצים במסגרת הקוריקולום הסכולסטי עד תחילת המאה השש-עשרה

והעולם לחכם וירשוריו מפאריש", בלשון התרגום) – נמצא אוצר קטן: שיר פרי עטו של חביליו, אקרוסטיכון בן 15 שורות הפותח במילים "התוכל לבבי / להלל בניבי". האותיות הראשונות של שורותיו מצטרפות למילים "המעתיק עלי חביליו". למיטב ידיעתי, שיר זה טרם תועתק או נדפס במקום כלשהו או אף יחס לחביליו בספרות המחקר, והוא נדפס כאן לראשונה.³⁵

הַתּוּכַל לְבָבִי / לְהַלֵּל בְּנִיבִי / לְרוֹכֵב כְּרוּבִי / וְאִם רַב זְמִירָךְ
מְקוֹמָם בְּגִדְלוֹ / יִצְוִי זְבוּלוֹ / וְאַחַד אֵין לוֹ / מְצַרְךָ וְנִעְרָךְ
עֲרַפֵּל סְבִיבִי / וְהַעֲלִים נְתִיבִי / וְאֵךְ אֹר שְׂבִיבִי / יְכַסֶּה מְאוּרָךְ
תְּבוּנָה מְלֵאִים / יִגְעִים וְלוֹאִים / לְרַעַה הַטּוֹב אִם / תִּפְאָר בְּשִׁירָךְ
יִרְאִים בְּחִילָה / לְפָאָר בְּמִלָּה / וְאֵךְ כִּי תִהְלֶה / תְּכוֹנֵן בְּסִפְרָךְ
קֵרֵב אֵךְ וְתֵן הוֹד / וְשִׁיר רַב וּבְמֵאֵד / לְנֶאֱדָר בְּכָבוֹד / וּבּוֹרְאֵךְ וְצוֹרְךְ
עֲלִי מִפְּעֻלוֹתָיו / וְטוֹיב מִפְּעֻלוֹתָיו / הַדּוּם מְרַגְלוֹתָיו / נְפוֹל מְמִדּוֹרְךְ
לְכַד לוֹ תְּרַגֵּן / וְלִשׁוֹן תִּשְׁנֵן / הִכִּי טוֹב מְחוּנֵן / וְשְׁלוֹם בְּעִירָךְ
יִצְרָךְ בְּחִלְדוֹ / בְּטוֹבוֹ וְחִסְדוֹ / וְשֵׁם עוֹד לְעִבְדוֹ / יִקְרוּ כְּקִירָךְ
חֲקוֹר נָא וְתִרְאֶה / אֲדוֹן כָּל וְגֵאָה / מִפְּאָר וְנֶאֱהָ / בְּשִׁכָּל מְסִרָךְ
בְּשִׁכָּל תִּאֲסֵף / יִרְעוֹת כְּבוֹסֵף / וְכִלְתּוֹ תִּצְפָּצֵף / כְּמוֹ סִיס עֲגוּרָךְ
יְהוֹלֵל בְּמִלִּים / בְּמִקְהֵל אֲצִילִים / וּמִי מִהֲלָלִים / שְׁפָךְ מִמְּקוֹרְךְ
לְהַחֵל לְהַעֲתִיק / אֲמָרִים לְהַמְתִּיק / וְיִם שְׂוֵא לְהַשְׁתִּיק / וְלִגְמֵר עֲזָרְךְ
יִעֲרָךְ בְּצִדְקוֹ / וְהַשְׁלִים בְּחֶקְוֹ / וְנִתֵּן בְּסִפְקוֹ / צְרוּר מוֹד צְרוּרָךְ
וְשֵׁת עוֹז בְּגִשָּׁם / וְשִׁכָּל בְּנִשָּׁם / וְעַל כָּל יְהִי שֵׁם / י' מְבָרְךְ

הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת חיפה

(Weijers 2003). השיר מופיע (בשינוי נוסח קל הנובע כנראה משיבוש בהעתקה) גם בכתב יד שבספרייה הלאומית של צרפת (BnF, MS hébreu 100, 182a), שהוא כתב היד של תרגום ורסור שילינג מאזכר במאמרו ("130 באוסף ה־Oratoire", Jellinek 1853, 9). בכתב יד זה השיר מופיע עם כותרת בראשו: "גמול ידו הרה / מזמור לתורה".

35 תודותיי הלבביות לד"ר שרה כהן על תעתיק השיר והערות מחכימות, ולד"ר אוהד כהן שניקדו וניתח את מבנהו במומחיות וברגישות.

ביבליוגרפיה

- אבן פלקירא, שם טוב בן יוסף, תרס"ב. ראשית חוכמה, בעריכת דוד מאריטץ, ברלין: פאפפעלויזער. אוסטין, ג'ון לנגשו, 2006. איך עושים דברים עם מילים, בתרגום גיא אלגת, תל אביב: רסלינג.
- אילון, עמוס, 2004. רקוויאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר 1743–1933, תל אביב: דביר.
- אקווינס, תומס, 2014. "על השלטון ביהודים", בתרגום יונתן יובל, משפט וממשל טז, עמ' 335–340. בן גבירול, שלמה, תרפ"ו. ספר מקור חיים, בתרגום יעקב בלובשטיין, בעריכת אברהם צפרוני, ירושלים: ספריה פילוסופית ד"ר יונוביץ.
- גאסטפריינר, יצחק הלוי, 1878. תולדות יעללינעק, בראדי: יעקב וועבער. גוטמן, יצחק יוליוס, תשי"ג. הפילוסופיה של היהדות, בתרגום י"ל ברוך, בעריכת צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק.
- וולמן, אביטל, 2005. אהבת אלוהים: אהבה נוצרית, תיאולוגיה ופילוסופיה במשנתו של תומס אקווינס, תל אביב: רסלינג.
- טובי, יוסף, 1990. "עלי בן יוסף (חביליו?) – משורר עברי מן הדור האחרון בספרד (?)", דפים למחקר בספרות 7, עמ' 255–276.
- יובל, יונתן, 2014. "משפט, פרגמטיזם והפוליטי: מבוא ל'על השלטון ביהודים' לתומס אקווינס", משפט וממשל טז, עמ' 317–334.
- פרידלנדר, אלי, 2013. "תרגום כדרך מחשבה", עיון רבעון פילוסופי סב, עמ' 347–351.
- קלוזנר, יוסף, תרפ"ו. "רבי שלמה בן-גבירול, האדם, המשורר, הפילוסוף", בתוך שלמה בן גבירול, ספר מקור חיים, בתרגום יעקב בלובשטיין, בעריכת אברהם צפרוני, ירושלים: ספריה פילוסופית ד"ר יונוביץ.
- קרקשקש, חסדאי, 2019. אור השם, בעריכת דניאל לויז, ירושלים: שמע מינה.
- רצהבי, יהודה, 1975. "עיונים בדרכי שירתנו הספרדית", אברהם סולטמן, מנחם צבי קדרי ומשה שוורץ (עורכים), ספר ברוך קורצווייל, תל אביב: שוקן, עמ' 306–335.

Adorisio, Chiara, 2016. *Dialectic of Separation: Judaism and Philosophy in the Work of Salomon Munk*, Boston: Academic Studies Press.

Aquinas, Thomas, 1968. *Quaestiones de anima*, ed. James H. Robb, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Bastin, Georges L. (ed.), 2004. "L'histoire de la traduction et la traduction de l'histoire," *Meta* 49(3), pp. 459–461.

Broadie, Alexander, 1976. "Medieval Jewry Through the Eyes of Aquinas," in Gérard Verbeke and Daniel Verhelst (eds.), *Aquinas and the Problems of his Times*, Leuven: Leuven University Press, pp. 57–68.

Chesterton, G. K., 1954. *St. Thomas Aquinas: 'The Dumb Ox'*, New York: Sheed & Ward.

- Coldiron, Anne E. B., 2012. "Visibility Now: Historicizing Foreign Presences in Translation," *Translation Studies* 5(2), pp. 189–200.
- Derrida, Jacques, 2000. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, trans. Rachel Blowby, Stanford: Stanford University Press.
- D'hulst, Lieven, 1995. "Pour une historiographie des théories de la traduction: Questions de méthode," *TTR* 8(1), pp. 13–33.
- , 2001. "Why and How to Write Translation Histories?" in John Milton (ed.), *Emerging Views on Translation History in Brazil*, Sao Paulo: Humanitas, pp. 21–32.
- Fidora, Alexander, Harvey J. Hames, and Yossef Schwartz (eds.), 2013. *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies (vol. 2): Texts in Contexts*, Leiden and Boston: Brill.
- Fidora, Alexander, and Mauro Zonta, 2013. "The *Quaestio de unitate universalis* Translated into Hebrew: Vincent Ferrer, Petrus Nigri and Eli Habilio — A Textual Comparison," in Alexander Fidora, Harvey J. Hames, and Yossef Schwartz (eds.), *Latin-Into-Hebrew: Texts and Studies (vol. 2): Texts in Contexts*, Leiden and Boston: Brill, pp. 101–133.
- Fontaine, Resianne, and Gad Freudenthal, 2013. "Introduction," in Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (ed.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies (vol. 1): Studies*, Leiden and Boston: Brill, pp. 19–27.
- Gayraud, Hippolyte, 1896. *L'antisémitisme de St.-Thomas D'Aquin*, Paris: E. Dentu.
- Halper, Yehuda, 2019. "The Only Extant, Complete, and Original Hebrew Commentary on the Entire Metaphysics of Aristotle: Eli Habilio and the Influence of Scotism," *Vivarium* 57, pp.1–24.
- Harvey, Steven, 2000. "Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot Ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources," in Steven Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 211–247.
- Hasse, Dag Nikolaus, 2008. "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance," in Andreas Speer and Lydia Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, New York: De Gruyter, pp. 68–88.
- Ibn Gabirol (Avicebron), Solomon, 2014. *The Font of Life (Fons vitae)*, trans. John A. Laumakis, Milwaukee: Marquette University Press.
- Jellinek, Adolph, 1853. *Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur*, Leipzig: A. M. Colditz.
- Kaufmann, Walter, 1996. "I and Thou: A Prologue", in Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, New York: Touchston, pp. 7–48.

- Kempter, Klaus, 1998. *Die Jellineks 1820–1955: Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum*, Düsseldorf: Droste.
- Kocka, Jürgen, 2003. "Comparison and Beyond," *History and Theory* 42(1), pp. 39–44.
- Krinis, Ehud, 2013. "The Arabic Background of the Kuzari," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 21(1), pp. 1–56.
- Kurrein, Adolph, Max Weisz, Frederick Haneman, Ludwig Venetianer, and Isidore Singer, 1906. "Jellinek," *Jewish Encyclopaedia* (vol. 7), New York: Funk & Wagnalls, pp. 92–94.
- Langermann, Y. Tzvi, 2016. "The Soul in Ibn Kammuna's *Kalimat Wajīza*," *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 3(1), pp. 23–42.
- Long, Lynne, 2010. "Medieval Literature Through the Lens of Translation Theory: Bridging the Interpretive Gap," *Translation Studies* 3(1), pp. 61–77.
- Mertz, Elizabeth, 1992. "Creative Acts of Translation: James Boyd White's Intellectual Integration," *Yale Journal of Law & Humanities* 4(1), pp. 165–185.
- Munk, Salomon, 1859. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: A. Franck Libraire.
- Perelman, Chaim, and Lucie Olbrechts-Tyteca, 1971. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver, South Bend: University of Notre Dame Press.
- Pym, Anthony, 1998. *Method in Translation History*, Manchester: St. Jerome.
- Pym, Anthony, and Paul F. Bandia (eds.), 2006. *Charting the Future of Translation History*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Rothschild, Jean-Pierre, 1994a. "Eli Ḥabilio, philosophe juif et traducteur de latin en hébreu," *Medievalia* 5–6, pp. 1465–1477.
- , 1994b. "Questions de philosophie soumises par Eli Habilio à Sem Tob Ibn Sem Tob, v. 1472," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 61, pp. 105–132.
- Schwartz, Yossef, 2013. "Dominicus Gundissalinus: Sefer Ha-Nefeš (Tractatus de anima)," in Alexander Fidora, Harvey J. Hames, and Yossef Schwartz (eds.), *Latin-Into-Hebrew: Texts and Studies (vol. 2): Texts in Contexts*, Leiden and Boston: Brill, pp. 225–279.
- Steinschneider, Moritz, 1852. *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*, Berlin: Ad. Friedlaender.

- , 1878. *Catalog der Hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in anderen Sprachen*, Hamburg: Otto Meissner.
- The Statutes of The Realm* (vol. 1), 1801. London.
- Venuti, Lawrence, 2008. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London: Routledge.
- Visi, Tamás, 2013. "Thomas Aquinas' Summa Theologiae in Hebrew: A New Finding," in Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies (vol. 1): Studies*, Leiden and Boston: Brill, pp. 275–293.
- Weijers, Olga, 2003. *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: Textes et maîtres (ca. 1200–1500)*, Turnhout: Brepols.
- White, James Boyd, 1990. *Justice as Translation*, Chicago: Chicago University Press.
- Zonta, Mauro, 2006. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, Dordrecht: Springer.
- , 2011. "Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table," in Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York: Cambridge University Press, pp.17–73.