

Matthias B. Lehmann, *Ladino Rabbinic Literature and Ottoman Sephardic Culture*,
Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2005, viii+264 pp.

במאה הי"ט חלו תמורות בעלות משמעות רבה בכל תחומי החיים של יהודי האימפריה העות'מאנית. החברה היהודית, בעיקר זו שבערים הגדולות, עברה תהליכי שינוי חברתיים, פוליטיים ותרבותיים למן השליש השני של המאה. בספר הביכורים שלו מבקש מתיאס להמין לבדוק את תהליכי הטרנספורמציה שעברה היהדות העות'מאנית באמצעות בחינה של ספרות המוסר שנכתבה או תורגמה בתקופה זו לשפת הדיבור, הלדינו.

מעטים המחקרים שנכתבו על דמותה של היהדות העות'מאנית, על עולמם התרבותי ועל יצירתם התורנית של יהודי האימפריה, ועל התמורות שהתחוללו בעולמם במאה הי"ט. בין הנושאים המסקרנים, שבהקשר העות'מאני לא נדונו אלא בקצרה ודווקא בפרובינציות הערביות, נציין את היחס בין שמרנות לחידוש בחברה המסורתית בראשית העת החדשה, הזוהר העצמית, וכותבים וכתובה מול נוהגי קריאה וקהל קוראים. אנו חסרים אפוא מחקרים בסיסיים רבים, ואף חומרי גלם, כגון רשימה מלאה ומעודכנת של הספרים העבריים שנדפסו בבתי הדפוס שפעלו בערי האימפריה למן סוף המאה הי"ט ואילך. ברישום של ספרי הלדינו שבמפעל הספרים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי יש רק נחמה פורתא, מה גם שרשימה זו, שזה מכבר נגמרה מלאכתה, עדיין אינה עומדת משום מה לעיונו של הציבור.

במאה הי"ח זכתה היצירה בלדינו לפריחה עצומה. ההסבר הרווח לפריחה זו הוא תחושתם של רבנים כי הבעיה העיקרית של היהדות העות'מאנית היא הבערות, ולכן הם פתחו במפעל של תרגום יצירות חשובות ללדינו ואף חיברו בה יצירות מקוריות. כוונתם הייתה להפיץ את היהדות בשפת הדיבור ובלוויית מעשיות רבות, בדרשות, בחברות ובחוגי לומדים (גברים), כדי שהשומעים יעבירו את המסרים החשובים אל בני ביתם. אין מדובר בפעולה מתוכננת ומתואמת והכותבים אינם רבנים מרכזיים. אכן ראוי לברר מדוע יצאו הדברים משכבה זו דווקא, וכמעט בעת ובעונה אחת. לבד מן החידוש שבכתיבה עצמה, הרחיבו הכותבים מסגרת קיימת של חברת הלימוד האליטיסטית, או לפחות נטלו את הדגם שלה, ועשו את המילדאר' או 'מילדאדו' לסוג של מסגרת חברתית, שיש בה צד של מצווה וצד של שעשוע חברתי לגיטימי, אף שהוא התנהל בבית ולא בבית הכנסת או בבית המדרש. החידוש הוא אפוא בהרחבת מסגרת הידע – בפופולריזציה של המילדאר, שלימים תשתתפנה בו גם נשים, ובלגיטימציה של עצם הלימוד במרחב הביתי. עם זאת, המחברים הרבניים מדגישים את הצורך בהנחיה ובהשגחה של חכם, מחשש לאבדן המונופול על הידע התורני או לטעויות.

להמין מושפע מן הדיסציפלינה הסוציולוגית של הידע, ומבחין היטב בין המשמעויות שהמחבר מייחס לדבריו לבין אלה שקהל הקוראים מבין מדבריו. להמין מאתר את השינויים בנימות ובדגשים בשיח של ספרות המוסר ולומד על מגמה רחבה וכוללת. עוד הוא מוצא כי ספרות המוסר עצמה מבקשת לשמר את מעמד המסורת הדתית ואת הסדר והיציבות בחברה, תוך גילוי אמפתיה לעניים וביקורת כלפי סולם הערכים ואורחות החיים של העשירים. דברים אלה נכונים גם לגבי תקופות קודמות אם כי הדבר אינו מודגש מספיק. החידוש העיקרי של להמין הוא שהיה קרע בין רבנים, או מקצת העילית הרבנית, לבין המנהיגים היהודים המתרחקים מן המסורת, קרע המוצא את ביטויו בביקורתיות קולנית נגד דרכם ועמדותיהם.

הוא עומד בצדק על כך שאף שהספרות הרבנית הייתה שמרנית מטבעה, הרי היא מתמודדת עם נושאים שהמודרנה הביאה לפתחם של הרבנים – לעתים הם מתנגדים ומגנים ולעתים מקדמים בברכה, מקבלים ומאמצים. זאת ועוד, אין היא נמצאת בעמדת מגננה מול המודרנה, אלא מתחדשת ומתפתחת ותורמת בעצמה לשינוי ההדרגתי בדמותה של היהדות העות'מאנית.

הספר הוא עיבוד מקוצר של עבודת הדוקטור של המחבר, שנכתבה בהנחיית פרופ' פטר שפר והוגשה בשנת 2002. קטעים ממנו כבר ראו אור באכסנויות אחרות. הספר מחולק לחמישה חלקים ובהם אחד עשר פרקים. בסופו של כל אחד מהם מובא סיכום ברור ומאיר עיניים.

הפרק הראשון מצייר את היהדות העות'מאנית ומוסדותיה ואת התהליכים העיקריים שעמם התמודדה במאה ה'ט. חלקו השני של הפרק מעביר את הקורא היישר אל ספרות המוסר, תוך שימוש בסוגה זו כאבן בוחן לתמורות שחלו ביהדות העות'מאנית, המיטלטלת בין המשכיות לשינוי. הפרק השני דן בהופעה ובהתפתחות של ספרי הדפוס בלדינו ובוחר את השפעותיה של תרבות הדפוס על היהדות העות'מאנית. בחלקו השני נבדק מרקם הקשרים בין מחברים למתרגמים ולקוראים.

את חלקו השני של הספר פותח הפרק השלישי, שהוא מן הטובים והחשובים שבפרקי הספר, וכבר פורסם בשינוי צורה בשנת 2002 כמאמר בכתב העת *Jewish History*. המחבר בוחר בו דגמים של תרגום השיח הרבני בעינינו מוסר ללדינו, ומנסה לדמיין את קהל הקוראים כפי שחזו אותו כותבים ומתרגמים, אם באמצעות מה שכתבו או מה שתקפו בכתיבתם, ואם באמצעות מה שבחרו שלא לכתוב עליו. לדבריו, הם כיוונו את דבריהם תחילה אל 'האחר' – הבור, הנבער מדעת, שהרבנים שואפים לחנכו לערכי היהדות, ולאחר מכן אל המשכיל, תניך האליאנס, העוין את הדת ואת נושאייה. להמן קובע שהשינוי חל באמצע המאה ה'ט, אך נראה בעיני שיש לאחורו (ראו להלן). בהמשך דבריו הוא בודק מה ניתן ללמוד על תרבות הקריאה של יהודי האימפריה. בפרק הרביעי בוחר להמן צורות שונות של חיברות המשתקפות בספרות המוסר ומבדיל בין לימוד דתי קבוצתי (מילדאר) לבין קריאה לשם לימוד או הנאה אישית בלבד. מפליא כי להמן מתעלם כמעט לגמרי מכך שחברות של לומדים היו מרכיב קבוע בנוף האינטלקטואלי של יהדות האימפריה העות'מאנית מאז המאה ה'ט, ולחבריהן היו הן מטרות דתיות ומיסטיות הן כוונות לסיוע הדדי.

חלקו השלישי של הספר עוסק בסדר החברתי בציבור היהודי: בפרק החמישי נבחנת השאלה כיצד מציגים וכיצד מצדיקים הרבנים את הסדר החברתי, את המעמדיות ואת הריבוד, ובפרק השישי נדון ייצוגן של שלוש קבוצות – העשירים, העניים והלומדים – בספרות המוסר. השמירה על הסדר החברתי הייתה והוסיפה להיות אחד מעיסוקיהם העיקריים של הרבנים והם ביקשו להנציח את יחסי הכוחות בחברה היהודית. הפרק השביעי עוסק במגדר – מה הם הדימויים של גברים ונשים ומה תפקידם ומקומם בסדר החברתי על פי ספרות המוסר.

לאחר העיסוק בחברה היהודית פונה המחבר לעולמה המנטלי. בפרק השמיני הוא עוסק בגלות ובהתמודדות עמה בספרות המוסר. בפרק התשיעי הוא דן במקומה של ארץ ישראל בתודעה היהודית, וקובע בצדק שזו הוסיפה להיות 'מקום' ערטילאי, אוטופי, שאין לו קשר לקיום היומיומי. המחברים והמתרגמים עודדו ציפייה פסיבית לגאולה והדגישו את החשיבות היתרה של שלמות האמונה וההנהגה הדתית.

הפרק העשירי עוסק במושג המקמק נוסף – הזמן בהיסטוריה היהודית, במיוחד בהיסטוריה של

הגלות והסבל, ולדעת המחבר נוספו לתבנית המסורתית של שכר ועונש גם תובנות מודרניות. בפרק האחד עשר, בחלקו האחרון של הספר, בודק המחבר את תגובת המחברים לאתגרי המודרניזציה, ובמיוחד את התמודדותם עם ההתנגשות בין הידע המדעי החדש לבין הידע המדעי המסורתי של הרבנים ואת היחס בין שינוי לקדמה בדבריהם. הספר נחתם בסיכום קצר ותמציתי.

ענה ברצוני להעלות השגות והערות אחדות על הספר ועל תוכנו:

(א) כותרת הספר 'הספרות הרבנית בלדינו והתרבות הספרדית העות'מאנית' מבטיחה ויומרת, אך אינה מוצדקת, מכמה טעמים: (1) המחבר אינו עוסק בכל היצירה הרבנית בלדינו אלא בסוגה אחת מגי רבות – ספרות המוסר, ואף זאת בצורה חלקית בלבד. להמך משתמש בכחמישה עשר ספרי מוסר ומפרט את הקריטריונים שהנחו אותו בבחירתו. אינני סבור שדי בכך, ומטבע הדברים, קורפוס רחב יותר היה יכול לחדד את האבחנות שלו, ואולי אף יותר מכך. אציין לדוגמה ספרים שניתן היה להסתייע בהם במחקר בעתיד: ספר מקראי קדש, שנדפס באסתנבול בלדינו בשנת תקפ"ח ושנה לאחר מכן ראה אור גם בעברית; אורחות ישר, שנדפס במהדורות אחדות ועוד לא נס ליחו; קב הישר, שתורגם ללדינו ונדפס בשנת תקפ"ב, בשנת תקפ"ג ושוב בשנת תר"ז; חנוך לנער, אומיר תרכ"ב; ליברו די מוראל, אומיר תרנ"ז; עיקרי הדת או קאטאשיזמו [=קטכזים], אסתנבול תרל"ט, וספרי הקטכזים שפורסמו בסופיה בשנת תרנ"ג וברוסג'וק בשנת תרנ"ד. (2) התואר 'ספרדי' עות'מאני', החוזר ונשנה לאורך כל הספר, מחייב דיון עצמאי ורחב. דומני שאפשר היה לוותר על המרכיב הספרדי, במיוחד בהתחשב בעובדה שמלכתחילה לא הייתה זו יהדות הומוגנית מבחינה עדתית, ובתקופה הנדונה גדל משקלם של יהודים זרים, בעיקר איטלקים ואשכנזים ממזרח אירופה. יהדות עות'מאנית הוא מונח המסוגל לעמוד בפני עצמו, ובשום מקום אין משמעות לספרדיות ולזהות הספרדית המתהווה מחדש. הזהות העצמית הספרדית, שאליה מתייחס המחבר בכותרת ספרו, עוצבה בהשפעת התמורות הפנימיות, אך לא פחות מכך בהשפעת החינוך המודרני, ולא האריכה ימים. בגבולותיה המצומצמים של הרפובליקה של כמאל ובאווירה של לאומנות תורכית לא היה לה סיכוי. לדעתי אין די בשפה, שאף היא אינה אחידה, כאמצעי יחיד להבחנה ולהגדרה תרבותית של קבוצה כה מגוונת.

(ב) המחבר תוחם עצמו לכאורה למאה הי"ט, אך יש קושי מסוים גם בהכרעה זו ואפשר שהמחבר עצמו התחבט בה. כבר ברבע השני וברבע השלישי של המאה הי"ח חל מפנה בהפצת ספרי תרגום ומקור בלדינו. מדוע סבור המחבר שציבור קוראים רחב התגבש במאה הי"ט דווקא? את השינוי יש לייחס למפעל הכתיבה והתרגום לא פחות משיש לייחסו להרחבת מעגל הקוראים, בוגרי בתי הספר החדשים, ולא רק אלה של האליאנס מן המחצית השנייה של המאה הי"ט.

אכן, להמך מודה שהשינוי התחולל במחצית השנייה של המאה הי"ט, בד בבד עם הצטרפות בוגרי בתי הספר החדשים אל עולם הקוראים, ואז גם נתפרסמו רבים מספרי המוסר. ואולם הוא חוזר שוב ושוב למאה הי"ח, מתייחס למאתיים השנים הללו כיחידה אחת, ומודה שלמעשה מדובר בתהליך שנמשך קרוב למאתיים שנה. סבורני כי טמון כאן כשל מסוים הנובע מן הצורך בעיון מחודש בשאלת התיקוף של תולדות יהודי האימפריה העות'מאנית בפרט וארצות האסלאם בכלל.

זאת ועוד, לקביעה השרירותית 'המאה הי"ט' אין משמעות כשעוסקים בהיסטוריה תרבותית או אינטלקטואלית ובתהליכים ארוכי טווח. ראוי היה לייחד דיון לתיקוף ולחלוקה לתקופות משנה. לעניות דעתי יש לקבוע את ראשית העת החדשה בתולדות יהודי האימפריה העות'מאנית בשנות העשרים

של המאה הי"ט, שנים רבות השפעה מבחינות רבות, הן בהיסטוריה העות'מאנית הן בהיסטוריה של יהודי האימפריה (אולי עם הופעת פלא יועץ, מן הספרים החשובים והמשפיעים ביותר בתקופה זו, בשנת 1825), ולסיים עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה או עם קצה של המדינה העות'מאנית בשנת 1923.

(ג) ברקעו של הספר מוסיפה להתקיים חלוקה דיכוטומית ברורה בין העילית הרבנית לבין ההמון, ואולי ניצבת בתווך קבוצה נוספת, של רבנים זוטרים וחכמים חסרי תפקידים בולטים, מעין 'אינטליגנציית המשנה' המוכרת ממזרח אירופה. לא ברור אם קיימת חלוקה ברורה בין ספרות עילית לבין ספרות עממית, חלוקה שחוקרים קיבלו גם ביחס לתקופות קודמות. אני עצמי נוטה להתרחק ממנה ואף קורא עליה תיגר, הן משום השיפוטיות שבמעשה הן בשל הקושי לתחום קטגוריות אלה באופן מובחן ומדויק. להמן רואה בספרות המוסר בלדינו ספרות מתווכת בין התרבות הרבנית העילית לבין זו העממית.

עם זאת, יש מקום להצביע על קטגוריה שלישית זנוחה למדי – התרבות הרבנית הנמוכה או העממית, כגון ספרי לדינו מסוימים, קופלאס ודומיהם. מי היו היוצרים של ספרות זו, מהיכן צמחו, היכן נתחנכו, מה עוררם לכתוב וכיצד מומנה הדפסת ספריהם? האם היו אלה מלמדים פשוטים ומתוסכלים, ואולי אותם 'חכמיקוס' שנהגו לעבור בין הבתים כדי לקרוא לפני הנשים תמורת שכר זעום? כמעט שאיננו יודעים דבר על אנשים אלה, ועל המחקר בעתיד לנסות להתחקות אחריהם. דומה כי ההקשר החברתי כולו – הן היהודי הן הכללי (החברה היהודית מצטיירת בספר כמבודדת מן המתרחש בסביבתה) – עוד צריך ברור נרחב, ולא על המחבר תלונתי.

(ד) יש מידה של פשטנות בהצגת החומר, ובמיוחד במונחים כוללים, שהשימוש התכוף בהם, ללא דיון של ממש, מעורר אי נחת. לדוגמה, המונח 'רבנים' מתייחס כביכול רק לקבוצה אחת, אחידה, אף שהמחבר עצמו ער לכך שהיו לפחות שני טיפוסים של חכמים. נראה לי כי יש לסייג את תפיסתו הרואה רבנים קבוצת עילית. המחבר שב ומשתמש בשם 'לדינו' ולחילופין בשם 'ספרדית-יהודית' לציון שפת היומיום של יהודי האימפריה. חוקרי הלשון אינם מאוחדים בעניין זה ויש המשתמשים במונח 'ג'ודיזמו'. דבריו בעניין זה (עמ' 52) אינם מסבירים את בחירתו, ובכל אופן דומה כי ראוי היה להקדיש לכך דיון כבר בראשית הספר. מונח מרכזי נוסף השזור לאורך כל הספר הוא 'התמערבות'. גם מונח זה, הנדון בפרק השמיני, הוא מונח חמקמק, המציין תהליך שאיננו חד-ממדי, בעל פן אחד בלבד, והתנגדות האליאנס לציונות, למשל, היא מן המפורסמות. סבורני שגם במקרה זה היה ראוי לדון בהרחבה במשמעויות השונות של המונח עוד קודם לכן, אולי במבוא. אפילו הגבולות הגאוגרפיים של הדיון מטושטשים, וגם אם אין ירושלים (פרחי, בן ירושלים, הוא אחד המתחברים הנדונים בספר) כסלוניקי, ואין קהיר כאזמיר, ולא חלב או בגדאד כאסתנבול, כדאי היה לדבר על מרחב תרבות עות'מאני שהוסיף להתקיים גם בתקופה שבה מצטמקת האימפריה ומנושלת מנחלותיה. אכן, ספרי לדינו נדפסו עד ראשית המאה הכ' בעיקר בבלקן, אך למעשה גם בליורנו שבאיטליה ובוינה, בירת הקיסרות האוסטרו-הונגרית.

(ה) חסר בספר דיון רחב יותר בתופעת התרגום, שלא תמיד היה מעברית ללדינו אלא גם בכיוון ההפוך. כיצד מסביר הכותב תופעה זו? מדוע היה צורך לתרגם יצירות מלדינו לעברית, שהרי כל הקוראים היו מסוגלים לקרוא לדינו? מי הוא קהל היעד של התרגומים הללו – חכמים, משכילים, קהל קוראים מחוץ לאימפריה? הטענה כי כתיבה בלדינו הייתה נדירה לפני המאה הי"ח נכונה, אך

להמן מתעלם מן העובדה שהדרשות שנשאו רבנים בבתי הכנסת במשך מאות שנים מדי שבת בשבתו ובזמנים אחרים, שהיו שדה השיח העיקרי בין החכמים לציבור המתפללים, נאמרו בלדינו, ורבות מהן כללו רכיבים שהם במובהק 'מוסר'.

בחירת סוגה ספרותית אחת כמושא לניתוח ולדיון מוצדקת בעיני, אך לא בלי שנדע מה חלקה בסך כל היצירה התורנית בתקופה זו, הידועה בשפל חסר תקדים בהדפסת ספרים תורניים (שפל בכמות ויש הטוענים גם שפל באיכות) מחד גיסא, ובהופעת סוגות ספרותיות חדשות לחלוטין מאידך גיסא. האם התפוצה העצומה של העיתונות ושל הספרות היפה המתורגמת מצרפתית ומלשונות אחרות תומכת במסקנותיו, או לא? האם עשרות קופלאס שתוכנם תוכחה ומוסר ועדיין לא נחקרו (אף שקצתם נדפסו) רלוונטיים לדיון זה? סבורני שכן, ותקוותי שיידונו במחקר בעתיד. להמן היה יכול לחזק את התזה שלו אילו בדק סוגות ספרותיות אחרות, ואולי יכול היה לשכללה ולהעמידה על מכוונה ביתר דיוק גם מבחינה כרונולוגית, ואולי יעסוק בכך במחקריו בעתיד.

(ו) סבוכה יותר היא שאלת היחס בין הספר בלדינו לקוראיו: להמן מודע לקושי הזה וקובע שאין אנו יודעים מה הייתה תפוצת הספרים, כיצד נקראו ובאיזו מידה השפיעו על הקוראים בהם. אינני יודע אם ניתן לדבר על 'קהל קוראים', ולא כל שכן על 'קהל קוראות', כשאין נתונים על ציבור יודעי קרוא וכתוב במהלך המאה ה'ט'. להערכתני, בראשית התקופה הנדונה היו רוב הגברים משוללי יכולת כתיבה בעברית או אף באותיות עבריות, ולכל היותר היו מסוגלים לקרוא. רק נשים בודדות ידעו קרוא וכתוב, ולהמן עומד יפה על השינוי שחל אצל הנשים במאה ה'ט: ממצב של סבילות מוחלטת ותלות בתיווך גברי הפכו הנשים לקוראות עצמאיות ולקהל שיש להתחשב בטעמו ובדרישותיו. דווקא בדיון בנשים קוראות כדאי היה להתייחס לתפוצה של הספרות היפה המתורגמת, שהפכה כה פופולרית ברבע האחרון של המאה ה'ט ובראשית המאה הכ'. עוד ראוי לברר בעתיד באיזו מידה שינוי בתי הספר החדשים, לאו דווקא אלה של האליאנס, את מצב הבערות. מי ערב לנו שיוצאי בתי הספר הללו היו מסוגלים לרכוש את ספרי המוסר או היו מעוניינים לקרוא בהם, גם כשהם היו זמינים ונגישים? עד כמה השפיע מחירם של ספרים (נושא שלהמן ער לו) על רכישת ספר מסוג זה או מסוג אחר, במיוחד כשאנו יודעים כי רבים מן הרומנים יצאו בבתי הדפוס של העיתונים כקונטרסים במחיר שווה לכל נפש?

לצורך המחקר בעתיד אציין כאן ספר שקהל היעד שלו היה נשי במוצהר, קאנון אֶל־נְסָא של ר' יוסף חיים (בגדד תרס"ו). מחברו, גדול חכמי בבל באותה עת, עומד במפורש על הצורך לכתוב עבור הנשים ובשפה המובנת להן:

...וכך מצווים אנחנו בתורתנו להוכיח נשות עמנו ולא לשאת חטאם על צוארנו. לכן ימצא אצלנו מאת חכמינו ספרים מורחבים המדברים בענייני מוסר ועצה, אבל נוסחם בשפה העברית ולא יבינום הנשים המדברות ערבית. לכן מצאתי עוז לנפשי וחברתי זה הספר וקראתיו 'חוקי הנשים' ונסחתיו בשפה הערבית, לא הנאחזית [=הספרותית], כדי שיבינוהו הנשים בנות עירי (ראו המהדורה העברית, ספר חוקי הנשים, תרגם בנציון מוצפי, ירושלים תשל"ט, עמ' 5).

(ז) אני נמנע בכוונת מכוון מהערות נוקדניות, אך פטור בלא כלום אי אפשר. ברשימת המקורות המשניים חסרים מחקרים רבים בעברית, ולא רק מחקרים חדשים. לא תמיד צוין כי המחקרים הם בעברית, אף אם ברור שכך הוא. עד 2002, מועד הגשת הדיסרטציה שעליה מבוסס הספר,

הביבליוגרפיה מעודכנת למדי, אך הובאו רק מחקרים ספורים שהופיעו אחרי תאריך זה, אף שהספר ראה אור בשנת 2005.

המפתח אינו מפורט דיו, וחסרים בו למשל ערכים כמו: דפוס, הדפסה ובתי דפוס, כלכלה ועיסוקים כלכליים, זהות עצמית, זהות יהודית-ספרדית, נישואין, מין ומיניות, גברים. החוקות החדשות של 1839 ו-1856 מופיעות כ'תנועה' (tanzimat movement). עלילת דמשק (the Damascus affair) מופיעה אמנם בעמ' 159, אך אינה מופיעה תחת הערך עלילת דם (blood libel). כמו כן, המפתח אינו מתייחס לחומר שהובא בהערות השוליים וחבל על דאבדין. ידעו אפוא הנשענים על המפתח כי יש בספר הנאה והטוב שלפנינו יותר ממה שיש במפתח.

לסיכום, להמן מדגיש, ובצדק, את הרלוונטיות של ספרות המוסר למחקר ההיסטורי ומוזהה את תפקידה ואת מקומה המרכזי בהבניה ובעיצוב מחדש של התרבות היהודית העות'מאנית. לדידו, הספרות הרבנית בלדינו היא יותר מאשר תגובה לבערות. היא משמשת מעין סוכן תרבות, בכך שיצרה ספירה ציבורית חדשה וסללה את הדרך ליצירת ציבור קוראים רחב של גברים ונשים. במחצית השנייה של המאה הי"ט כבר מגיבה ספרות המוסר לתמורות פנימיות וחיזוניות ומושפעת מהן בעצמה. להמן מצייר תהליך מורכב שיש בו המשכיות של תהליכים אוטונומיים בד בבד עם השפעות חיזוניות, תהליך שלעילית הרבנית ולשיח הרבני חלק חשוב בהתהוותו. הוא הותיר את החברה היהודית העות'מאנית בעת החדשה כחברה שרגליה נטועות במסורת ובמודרנה גם יחד והיא נוטלת מזו ומזו. השאלות והתהיות שהעליתי בסקירתי נועדו להצביע על אפיקים חדשים למחקר בעתיד, כדי לסייע ביצירת תמונה ברורה, רחבה ומבוססת יותר של היצירה היהודית ושל החברה היהודית העות'מאנית בעת החדשה. על אף ההשגות השונות, הספר ומחברו ראויים לשבחם רבים על בחירת הנושא ועל המתודות המחקריות שהשתמש בהן. לא זו בלבד שהמחבר דן בצורה משכנעת, טובה וחדשנית בנושא חשוב ותורם רבות למחקר, אלא שהוא מעורר ומפרה, ומורה דרך לטיפול בסוגות ספרותיות אחרות ובמסגרות זמן שונות.

ירון בן-נאה