

הנהגתה של תורה

מאת חיים הלל בן-ששון

Ben-Sasson, H. H.

א.א. אורבך, בעלי התוספות — תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, מוסד ביאליק, ירושלים, תשס"ז, 569 עמ' + 22 עמ' מפתחות.

הספר הגדול שלפנינו מעלה ב"ג פרקי פרשת יצירה רוחנית גדולה, שנעשתה על-ידי חבורות החכמים במאות י"ב ב"ד בארצות צרפת ואשכנז. וכעדות המ"ד חבר בכותרת המשנה שלו התכוון בעיקר לניתוח המשפטי והספרותי של החיבורים ולתולדות חייהם של מחבריהם. אורבך כלל בספרו את קובצי התוספות, הן אלה הנדפסים בגליון הש"ס והן אלה שנשארו בכתב-יד, ואת ספרי הפסק שחיברו החכמים בעלי התוספות ואת השאלות-ותשובות שלהם, הואיל ולפי דעתו רוח עיונית אחת פועמת בכל הכתבים האלה. והוא הפריד כמה עניינים ודן בהם באורח כולל (בפרק קים א' י"ב ו"ג); אך עיקר הדיון, ובכללו גם הניתוח הספרותי של החיבורים, קשור אצלו בתיאור הביוגרפי.

עסקו של הספר בדברי הלכה ובעליהם ומקיף את הכל בתחום זה כמעט ללא שיוך. ומקפיד המחבר בפרטים של קביעת בעלות לדברים, בבירור הזמנים ובידיעת המקומות של המחברים; והרבה טעויות שהיו רווחות בכך תוקנו כאן בכוח החריפות של אורבך ומידת זהירותו. אך גדולת הספר וענייניו אף בכך, שהוא מעורר ופותר בעיות-יסוד במהותה של ההלכה וטיב בעליה.

ראייה היסטורית זו, הרואה את העיון בהלכה ובעליה כמערכת של כוחות-רוח וחברה וכחבורות של בני-אדם העושים בשעתם ובמקומם — ראייה זו אינה מן הדב-רים הקלים. שכן לפיה חייב אדם לדון בדבריהם הפס-קניים של חכמים, — שפעמים הרגשתם היא שדבריהם נאמרו מפי הגבורה כביכול, — כדרך שדנים בגי-לויים של הרוח האנושית המצומצמת; וכאילו אינם אלא פירותיהם של מורשה ומאויים וכשרונות שנת-ברכה בהם האומה בתקופה מסוימת. יש בנו כאילו נטיה מהותית לקביעת מסמרות של החלטיות, והיא שמנעה זמן רב מלהשתמש כראוי בשיטה ההיסטורית בחקר עברנו בתחום היצירה ההלכית. יש המשתדלים

לשמור את רצון ההלכה ותורת בעליה כנתינתם, ואת הכוחות שבתורה שאיפשרו לה את הקיום ככוח חי ומחיה. את החידוש ואת השימור מדי דור ודור עזבו, והם נוטים לראות איסור וכזב בחשיפתם. ויש אשר התעניינו ב"הכרת הספרות הזאת (של התוספות) להע-רכת ההוה... לשם הגדרת אופייה של ההלכה היהודית... ולתולדות הנוהג המשפטי היהודי העשיר בגרעיניו זהב" (L. Zunz, z. Gesch. u. Lit. I, Berlin 1845, p. 29). הללו היו נכונים אפילו לטהר את בעלי התוספות מסיגים של אירציונאליות וקנאות. אך כל זה היה עניין לכוחות שעברו מן העולם ושבתל ערכם ופקעה חיוניותם; זו דרכה של 'הכמת ישראל' ביצירות העמ-מיות שלנו. הם סירבו בדרך כלל להודות שכוחותיה של אותה ההלכה, כל הכוחות, הללו הפועלים לשינוי ולהתרת קשרים והללו הפועלים לשימור ולחיווק הדפוסים — הם כוחות ומגמות חיים ופורים, בדומה לכל הכוחות בעלי ערך ממשי בהיסטוריה האנושית. ולא מקרה הדבר שהערכתו של צונץ הביאה, בעיקר, רשימה יבשה בלבד (שם, עמ' 29-60). ור' א. ה. ווייס חיפש את כוח ההיתר של החכמים ונטה לטהרם מכל פגם של תקיפות, כפי שציין זאת בדין אורבך בדברי וייס על רבינו תם (עמ' 55).

אורבך חוקר הוא המוכן להשתמש באיזמל הניתוח ובכלי החשיפה של המחקר המודרני באישים ובתו-פעות שהוא מתאר. רצונו המפורש הוא "בראש ובעי-קר להעלות דמויות של אישים חיים ופועלים, הוגים ונאבקים" (עמ' 32). "אין אנו באים להגן וללמד זכות... ליישב סתירות וניגודים... אנו אין לנו אלא המקורות והם המספקים לנו את החומר לתיאור" (עמ' 55). והדברים האחרונים אמורים בפתיחת דבריו על ר"ת שיש בהם הרבה מציון הפגמים שבאופיו. אורבך גם מוקיר את היצירה הזאת ואת בעליה ומאמין בהם באמונה שלימה ומכיר בערכם של הכוחות שפעלו בה לעיצובה גם לזמננו. ואולי מותר לו למבקר לומר, שהתמדה זו של "עשרים ושתים שנה בקירוב" (עמ' 6) שעסק החוקר אורבך במחקרו, אינה באפשר אילמלא האהבה אשר אהב את הדמות הרוחנית שהוא מצייר, ואילמלא העניין לזמננו שיש לו, לחוקר, בחשיפת כוחותיה של ההלכה. הקורא בדבריו חש, שהחוקר היה רוצה ללמד את האנשים בימינו כמה מן הרעננות היתה בתחיה זו בדרכי החשיבה והביטוי של התלמוד הבבלי על גדות הרינוס; אתה חש, שהמחבר בן דורנו רוצה היה בהתחדשות הכוחות האיתנים ההם למען דורו. אלא יודע הוא שהאובייקטיביות המדעית אינה

מאז ומתמיד, בחרתי בסיפור דלקמן. אימת הוד של מאבק פרוח, זה בן-הזקונים של הטבע, בגולמי שבר טבע מולדתו. אימה שנופה קוסמי, שתוכנה אנושי שדיוקנה יהודי; — או נימוקו של יהודה האזרחי: "בחרתי בסיפור זה אף שאין בו כמעט עליה — — — אך העיקר בעיני, ולפחות עד כמה שהדבר נוגע לסי-פורי שלי במצע הרעיוני ובניתוחו... הללו הנם יסודות שכליים מובהקים ויש בהם אובייקטיביות רבה ככל האפשר אף בטיפולם באני... אולם עם זאת יגיע בסופו-של-דבר לצומת תהומי (!) שאותו שוב לא ישיג השכל, אותו שוב אין לנתח, שעליו אפשר אך להצביע". — והעיקר: אין כמעט אף הנמקה אחת המתקבלת על הדעת, ויפה עשו לפחות אלה שעשו את הדבר בקיצור, בלי שפת-יתר מליצנית. אלה שהאריכו בהנמקה, העלו חרס בידם.

פתרון הרבה יותר פשוט לבחירת סיפורו לילקוט, מצא המשורר-המספר יעקב כהן. "קשה היה לי מאד לבחור מבין הסיפורים הרבים והשונים שלי אחד יחיד ולהצביע עליו על ידי כך כעל המובהק שבהם, ובפרט שלא היה קו מסוים לכיוון הבחירה. אמרתי איפוא: אשאל את פי הגורל (כך!). הלא יש אשר יניח אדם, ודווקא בשאלות חשובות מאד בחייו, על-ידי הטלת מטבע או סימן אחר, את ההכרעה לגורל, אשר לעתים לא-נדירות גם יתגלה כיועץ נאמן. הנה כן לקחתי את הספר ופתחתיו ולעיני נצנצו המלים 'אפון ריחני' אמרתי: טוב, יהי זה! והרי הוא לפניכם".

הרי שגם הגורל היה שותף באנתולוגיה זו, לא רק הטעם הטוב, לא רק החיבה והרגש האישי. אבל כל השותפים הנכבדים האלה לא הועילו ולא הצילו את 'הנסיון הראשון בספרותנו' מכשלוננו. אי אפשר להפ-קיר אנתולוגיה, תוכה וסדריה, ביד הגורל ואפילו לא בידי מושכות הסתרים של תורת נפש מן המעמ-קים. אף סתרים אלה אינם אלא מקל של סומא. בשביל שתצליח דרכה של האנתולוגיה על כרחיה שיהא תח-תיה רעיון, רעיון חשוב ומכריע לאותו סוג ספרות שהיא האנתולוגיה, באה להכריז עליה, והוא הרעיון, המכוון והבורר, המכשיר והפוסל, המרחיק והמקרב. אבל כשרעיון זה נעדר, ממילא האנדרלמוסיה והמשור-נה באים במקומו.

הזמן הזה ואת האופייניות' שלו לסופר זה (מה כאן אופייניות? האם ייבין הוא סופר אופייני לסיפורי-גדרום, — מין הוגו או דוסטויבסקי?) קשה להבין. ראובן ולנרוד, אחד משלושת הסופרים שזכו לייצג באנתולוגיה זו את התפוצות, מקדים לסיפורו 'בליל פרידה' את הדברים הבאים: "למה בחרתי דווקא בסיפור זה? ראשית, מפני שהוא אחד מסיפורי הקצ-רים (שוב הנימוק הידוע!), וכידוע (!) רוב סיפורי הם ארוכים יותר. ושנית, נדמה לי שלמרות קיצורו, יש בו יותר מזה. — דברים אלה לא לשם הנמקה נאמרו. מבכר אני סיפור זה על הסיפורים האחרים — כך, סתם ללא שום הנמקה". מעין זה אומר על סיפורו 'האלים עצלים' אחד מן הצעירים שבחבורה, נתן שחם: "לא אוכל לומר מדוע סיפור זה הוביל עלי במיוחד. טיבה של חיבה, שאין לה נימוקים", ובהמ"שך: "ייתכן, שקצת צר לי עליו שיצא לאור בשנת תש"ה, שעה שהדעת ניתנה לעניינים אחרים, ולא הש-גיחו בו!". ובכן — חיבה בלי נימוקים, ואמצעי לעו-רר תשומת-לב מהודשת לסיפור נשכח באמצעות יל-קוטו של מר טברסקי. לחבורת המנמקים-שאינם-מנמקים מצטרף גם י. הר-אבן, בהקדמה לסיפורו 'בועז מדיופרה': "מגמה ריפורטאזית (משמע לא אמנותית) הונחה ביסוד המסופר, ואף-על-פי-כן בחרתי בו, מפני שאני אוהב אותו; והאהבה, לעיצומו של דבר, כלום להנמקה היא זקוקה?". אותה שאלה בנוסח אחר קצת, שואל יגאל מוסינזון, בעל הסיפור 'ארבעה נערים על גבעת החול': "היכול סופר לבכר סיפור אחד, יציר רווח, על ספור אחר משלו, או לקבוע מסמרות אובייקטיביים לגבי עצם מעצמו? דומה הדבר כאילו אב מהלל ומבכר בן אחד על משנהו". כנגד ההתחמקות הקצרות מהנמקה, הנמקה ש"אין צורך לנמק", יש בין בעלי הסיפורים גם כמה 'הנ-מקות' ארוכות, עמקניות, פרטנציוזיות (ראה את ההנ-מקות, למשל, של נ. אגמון, מ. תמרי, י. האזרחי ועוד), שיש בהן נצח וחדלון וגורליות וצער ההווה וכל הגני מילי מעלייתא — אך אין באלה כל שייכות ישרה לסיפורים עצמם, שרובם אינם למעלה — ומהם גם למטה — מבינוניים. לדוגמה — כך מסיים נ. אגמון נימוקו: "כי מפני סוד אימה זה, אשר יציק-יקסום לי

זבלת הכרזות על שאיפות; והוא נאבק עם עצמו
זוהו ואף-על-פי-כן פורץ הכוח שהחזיק את האיש
ליד שולחן עבודתו ומתגלגל גם ביש וגם בחסר וביתר
שבדבריו.

[א]

דומה, מדעת צמצם אורבך את הבסיס של תיאורו.
מכל סוגי היצירה שלקחו בעלי התוספות חלק בהן
ויתר על השימוש בתקנות של הימים ההם. ברי שתק-
נות אינן ספרות. אך אורבך השכיל לנתח את הצד
הספרותי של יצירות קשות בכיכול בהלכה. בעלי
התוספות מנהיגים היו באומתם, נקודה שמחברנו חר-
זר להדגשתה. אבל דמותם של מנהיגים פוחתת כשמו-
ציאים מכלל תיאור פעלם את המעשה המשפטי-
השלטוני של התקנות שהם היו במחבריהן וקשליטיהן.
אפילו כשמסתבכים על-ידי כך בשאלת יחיד ורבים
בבעלותה של יצירה, ואף על פי שמועט בתקנות
חלקו של לימוד התורה במישרין, הכרח היה לדעת
לכללן.

אורבך אינו נותן דעתו כראוי על מקומם של החכ-
מים האלה בהברתם. ייתכן שהיו להם תארים מוג-
דרים וייתכן שלא היו להם (ור' בעניין זה את דבריו
של איגוס במבוא לספרו 'תשובות בעלי התוספות/
ניו-יורק, תשי"ד, עמ' 18-26 ואת הביקורת הנכונה
של אורבך עליהם בקריית-ספר, כרך ל', תשט"ו, עמ'
204-205). אך ברי שמקומם ועסקם בציבור נכבדים.
ואם חסרה הגדרה, מתגלה התפקיד החברתי בפרטי
החיים; המעשה והמעמד בבית וברחוב מלמדים על
כך. אף ישיבות גוף חברתי הן. ואי אתה יכול לתאר
את חיי האישים הבולטים שבהן, ואף לא את השיטות
שנוצרו בהן, ולא לתארן בחייהן הממשיים. ודאי לי,
איי-השימוש בתקנות גורע מן התיאור, ואף מה שיש
במקורות על כך ואורבך מביא שוקע באקראי ונאמר
בדרך אגב. תיאור ישיבתו של ר' יהודה שירליאון
"שהיה יושב ביום טוב בפסח לאחר בית הכנסת לפני
פתח ביתו וכת תלמידים ובעלי בתים עומדים לפניו,
ובא השואל ושאל הלכה למעשה" (עמ' 270) הוא תמו-
נה יקרה על מקומו של החכם בעדתו יום יום והשפעת
בעל-פה עליה, דבר שאורבך לא הבליטו כראוי לו.
ובדרך אגב, בפרק הדן על קובצי התוספות ועריכתם
באה העדות על הנאי מגוריהם ואוכלם של בחורים
(עמ' 474). המפתחות אינם משנים הרבה; כי חשוב
היה, שהמחבר יצרף בעניין עיקרי זה ויעלה תמונתו,
כפי שהיא עולה מן המקורות. התיאורים של קידוש
השם לא השתמש בהם המחבר כדי להראות על מקר-

מם של חכמים בהנהגת העדה. והרי... ון של ר' אל-
עזר מוורמייזא על אשתו ובנותיו לא באה לשם חשי-
בות עצמה אלא להדגיש את אמונתו והשקפתו של
חכם זה, ועיקר הנקודה על צידוק הדין של החסיד
(עמ' 339-340). ואילו כל דברי הקינה שאורבך מדלג
עליהם הם המתארים בצורה לבבית ביתו והנאת-
חיינו של חסיד באשכנז ומעשי אשתו למענו ולמען
חבורת תלמידיו: "קלה כצבי לבשל לבחורים לעשות
רצון התלמידים... תפרה כארבעים ספרי תורה...
ערכה שלחנה לכל החבורה" (גזרות צרפת ואשכנז,
עמ' קס"ה) — דברים שיש בהם משום עדות, ואפילו
נחשוש קצת דברי יפוי כאן, על קיום חבורת התל-
מידים הסמוכה על שולחן רב ועל אורח חייה, והדאגה
של אשת הרב לתלמידיו אינה מסתיימת בכך: "ידיה
תפרו בגדי תלמידים וספרים קרועים" (שם). היא מו-
רה לנשים, היא מכינה גרות. "פיה פתחה בחכמה
ואסור והתר יודעת, את יום השבת יושבת בעלה
שומעת" (שם, עמ' קס"ו). אם משום שבשבת דורש
ר' אלעזר דברים הנשמעים גם לאשה (ר' להלן על
עניין הדרשות) ואם משום שבשבת פנויה שעתה להא-
זין לשיעור הניתן לחבורה. והרי דאגתה אולי לתלמי-
דים בגיל רך — "קנתה חלב ללומדים והשכירה מלמ-
דים מטרחה" (שם). ואת נימוסי הבית של חכם מבעלי
התוספות, את שמחתו של הגדול בין אלה המצויים
על סיגוף שומעים אנו, כשהוא מקונן ש"בתי הקטנה
קראה קריאת שמע בכל יום פרשה ראשונה, בת שנים
שש היתה וטוה ותופרת ומרקמת ומשעשעת אותי
ומזמרת" (שם, עמ' קס"ו-קס"ז). ועל בתו בת הי"ג
שנה שנהרגה זוכר הוא לציין כי "יפה הבתולה מצעת
מטתי וחלצת מנעלי בכל לילה, זריזה בבית... ומד-
ברת רק אמת, עובדת בוראה וטוה ותופרת ומרקמת...
וישבה לשמע תורה מפ"י" (עמ' קס"ו). מי אשר דמיון
היסטורי לו והבנה לחייו של תא חברתי, יראה כאן
את הרקמה של הישיבה בממשות שבה, את הכוח
האנושי שקיים את החסיד והחכם שהפליג בים התל-
מוד, ודאי שזה מקוטע, אך כמה דברים שלימים יותר
יש לנו מימי הביניים על חיי האדם והבורתו? והנה
חבורתו של חסיד זה ושמחת חייו, אורבך, השואף
לתאר אנשים חיים ללא כחל ושרק — והוא אף מקיים
זאת בתיאור אופיים של בני אדם — כאן הוא מסכם
בצמצום, במשפט קצר של מעבר: "לאחר שהוא מתאר
בחיבה רבה ובסגנון ההמנון אשת חיל את מעלותיה,
מידותיה ומעשיה הטובים של אשתו ואת מעשי בנותיו
הוא מקונן" (אורבך, עמ' 339).

רק לגופו ש קרה זה שאין להוציא ממנו גוונים
על חייהם של תלמידי חכמים בכלל.
אף הסיכום האחד על תפקידיהם של חכמים כאילו
נאמר באקראי, ובקצרה ולשם השלילה (ר' עמ' 385):
ואף כאן הוא לשיטתו לראות ולהראות יצירה הנפוצה
בעם מבלי לטרוח ולברר מה 'המנגנון' של ההפצה
וש"המגע בין החכמים לבין העם היה לימוד התורה
וקיומה" (שם). אמת ויציב, אך מה אומר לנו משפט זה
על דרכי המגע הזה? כיצד התקשרו לומדים ומלמ-
דים? איך הדריכו חכמים לקיום המצוות? על כך אין
תשובה אצל אורבך. ואף כאן היו תקנות ותיאורים
ריאליים שבמקורות (כגון במחזור ויטרי על לימוד
הקטנים) מסייעים במקצת.

תיאור המציאות שבחברה, כפי שהיא משתקפת בדב-
ריהם של בעלי התוספות אף בה נקט אורבך, לדעתי, מי-
דה שאינה מידה. לבו לא נתנו, כנראה, לוותר על החומר
שבמקורות שטיפל בהם המשקף את המציאות. אך
התכנית שקבע לעצמו לטפל במחברים ובחיבוריהם
בעיקר מנקודת ראות תולדות הספרות והמשפט לא
הרשתה לו כנראה לטפל בחומר זה כראוי לו, כל שלא
נגע במישרין לתיאור האישים והיצירות. וכך תקועים
בתוך הספר כמאמרים מוסגרים ציטאטין ארוכים
משקפי-מציאות שהפירושו הנלווה אליהם מועט, והקר-
רא נדרש להיות בעצמו מפרשם ההיסטורי (ר' למשל
בעמ' 112, עמ' 118-119, עמ' 348-349). הספר היה
לאוצר בלום של מקורות ורמזים בבעיות ההיסטוריה
החברתית. אך היא לא הרוויחה הרבה מכוחו של המת-
בר, ואחדותו של הספר נפגמה. לפעמים פירושו ההיס-
טורי של אורבך אינו מתקבל על הדעת. למשל, אין
יסוד לדבריו על ערכה של זכות המקלט ליהודים בימי
הביניים (עמ' 301). במקום שהוא מפנה אליו אצל ג.
קיש (שם הערה 5) נאמר במפורש שהיהודים לא נכללו
בזכות המקלט של הכנסייה. ואילו המקור המעניין
שאורבך מביא שם ניתן להבנה יפה כהצטרפות מושג
המקלט של המקרא עם מושג המקלט שידע עליו
היהודי שהוא קיים אצל הגויים.

[ב]

דומה, שיש גם מקום לשאול על כמה מעיקרי השע-
רותיו של אורבך בפירוש התופעות והאישים שהוא
מעלה לפנינו. ואף-על-פי שאורבך מסר מודעה "לא
נמשכתי אחרי 'השקפות מעניינות', שדרכן שהן מת-
רבות במקום מיעוטם של המקורות, וסופן שמביאות
את החוקר ללמוד מן הבלתי-ידוע ולהתעלם מן הידוע

במקצת" (עמ' 6). הרי לא עמד בה אורבך במילואה.
ויש לדנו לכה זכות, שהתכוון לומר, כי השקפותיו,
שהן מעניינות ללא ספק, מבוססות הן כל צרכן ואינן
מתעלמות מן הידוע במקצת. חיבורו מלא השערות
ונסיגנות של סברות מסבירות ומתארות מן הפרטים
של שמות המחברים והחיבורים ותיאורי היצירות
השונות ועד לכללים של הסבר היצירה כולה ומסיבות
יצירתה. פסיכולוגיה, סוציולוגיה והיסטוריוסופיה
משמשות לו לצורך זה.

אלא שדא עקא, שאם אין לחלוק על עניין התריפות
והדייקנות שבהסברותיו של אורבך, הרי היסודות של
כמה מהן אינם איתנים ביותר. אורבך מקבל בפשטות
את הדעה הרווחת, שלא חדלה להיות מחמת כניחותה
השערה המבוססת על הפסיכולוגיה החברתית, ש"כל
מקצועות החיים שבמציאות נדחקו היהודים מהזכר
מצאו להם תמורה בלימוד התורה", ומעמיד השערה
זו בפתח דבריו (עמ' 15). וכי לא הגיעה השערה שנושג
ונבדוק הנחה זו שנתקבלה מתוך תיאור 'דומע' של
תולדותינו בימים ההם ומתוך תפיסה פשטנית ביותר
של הנפש האנושית. 'מקצועות חיים' אלה מה מש-
מעם: צרכי בני אדם, דאגותיהם ושמחותיהם במש-
פחה ובפרנסה ובכיוצא באלו לא נעדרו גם מיהודים.
ואילו מלכות, כהונה, מלחמה ונשיאת סמלים ברמה
ודאי שלא נועדו ליהודים. אך הם נעדרו גם מן הוונ-
דים כולם, למשל, ומרוב בני האומות הנוצריות; כלום
יש אצלם סימנים של חיפוש 'תמורה בלימוד'? ברי,
שמסיבות חברה והעדר מורשת הן שעייכבו, וכאן נקור
דת הכובד. ואשר ליהודי עצמו — האם לא היתה לו
תמורת-מה למלכות בהנהגתו העצמית, האם לא נת-
כבד היחיד בשבתו בתוך עמו, האם לא מצא היהודי
דרכים אחרות ללבוש בקרבו את רגש העמידה בשער
ואת תחושת אי-הכניעה; כלום באמת היה תמיד רק
מוכה ועלוב בעיני עצמו? הרי בפנייה ללימוד אנו
עוסקים, וכי משום שפנו יהודים אלה לתורה סימן
שתמורה היא לקיפוח חברתי. הן יכולה הנפש האנו-
שית הדתית למצוא לה פיצוי וניחומים במערכת מס-
תורין שאינה לימודית. הן ייתכן שיאוש ישתלט בלב-
בות. שמא מוטב לפנות לשם הסברה קודם כל לכוונה
של המורשת הרוחנית הגדולה; שמא יש להעלות
את הרציפות התרבותית של האומה מימי הקיסרות
הרומאית, רציפות שבה יחידה אומה זו באירופה המע-
רבית; שמא יש לדון על כוחם של הרגשת שליחות
ושל ירכוח רוחני בלתי-פוסק עם הדתות העוינות ושול-
טות מסביב. ואת אלה יש להעמיד בפתח ההסברה כגור-

מים קודמים במעלה לאלה של התמורה וההתכנסות בד' אמות של הלכה. הן אורבך מתאר דמות שלטונית כרבנו תם ואנשים הוגי סוד ותפארת כחסידי אשכנז, וכל ספרו עדות הוא לעושר רוחני ולעצמה ותקיפות של מחשבה — מוטב לו לאדם שככה לו להתרחק מן ההשערה שהלמה תפיסה משכילית רציונאליסטית של היהודי ושל נפש האדם.

[ג]

ד"ר אורבך מבטא, ובדין מבטא את הדעה הנאה שאין להפיש בהקבלות בין יהדות לנצרות בימים ההם, מי ראשון ומי שני ביצירה. אלא "לפנינו הופעה מפ' תיעה... של אווירה רוחנית משותפת. למרות כל הסייגים... המפרידים" (עמ' 27). ההיסטוריון עשוי אמנם לשאול: ההפתעה מהי? ואורבך עובר לדבר על כך, שהקבלה מעין זו קיימת בין עבודתם של בעלי התוספות לבין זו של מחברי הגלוסות בימי הביניים לקודם היוסטיניאני. לפי סיכומו של אורבך רב השור נה על הדומה. שכן הגלוסות בכללן הן "רשימות להר- צאות, חומר להכנת ספרי לימוד, ופירושים" (עמ' 27). רק תכונה אחרונה זאת משותפת להם עם בעלי התוספות. ומבחינה זו קרובים הם יותר, ברוב סוגי הגלור סות, לרש"י ולמפרשים אחרים מאשר לתוספות בעלי הסגנון הווכחני המאריך. אורבך מסביר הבדלים אלה בשוני שבמקורות שהם מפרשים ובשוויון ביחסם אליהם: "התלמוד אינו קורפוס יוריס והתוספות נש' ארו דומות באופיין לתלמוד, כשם שב' glossa ordi נשמרו רוחו ואופיו של הקורפוס" (עמ' 28). ברם, לאמיתו של דבר יש בספרות הגלוסות כמה סוגים, ויש בה סוג אחד הקרוב מאוד באופיו לתוספות. אלה הן-quaestiones disputatae. שכל "אר- בעת הדוקטורים", אבות הגלוסות של המשפט, הש' אירו אחריהם. אלה הן כדברי קנטרוביץ' בסיכומו "דוחו"ת של ויכוחים בין תלמידיהם. שנים מהם, ששי- חקו את תפקידי ה-actor וה-reus, טענו במשפט דמ' יוני שהעלה בעיה משפטית במעמד מורם שישב בראש הויכוח ופסק... המורה קבע את ה-casus ואת הבעיה (quaestio) במובן המצומצם יותר); ושני- הם נמסרו לתלמידים ימים אחדים לפני הויכוח (שהת- קיים כרגיל פעם בשבוע). reportator תלמיד מוס- מך לכך, העתיק את העניין הנידון ואת הבעיה המש- פטית על קלף ורשם רשימות מדוייקות פחות או יותר בעת שנאמרו דברי הויכוח (argumenta) של חב- ריו והפתרון (determinatio, definitio) של המורה.

הוא רשם את ההסתמכות על המקור. (allegationes) שהם היו עיקר הנימוקים של התובע והנתבע... ול- מטה סיכם בקווים כלליים את הפתרון במלים אחדות... ובדרך כלל, אף כי לא תמיד, הזכיר את שם המורה בגוף שלישי. ולאחר מכן ערך רשימות הטופות אלה בשלימות ובהקפדה פחות או יותר גדולה, כשהוסיף לפעמים titulus... בתחילה והערות-ביקורת או הוס- פות משלו בסוף לאחר הפתרון (של המורה), שאפשר להכירן על ידי השימוש בגוף ראשון — למשל michi videtur. רשימות אלה... קובצו אזי על-ידי הרושם עצמו או על ידי אחרים, לקבצים שאחידים מהם הגיעו לידינו" (H. Kantorowicz, Studies in the Glossa-tors of the Roman Law, Cambridge 1938, p. 81 ור' שם עמ' 82 על המשך ההתפתחות של סוג זה). דומה שאין לך דבר יותר קרוב לתוספות בעולם היצירה של נכרים מאשר קבצים אלה, שיצאו מבית מד- של מורה ותלמידים על מעשה ועיון גם יחד, שמו של המורה בגוף שלישי אפילו — ונראה לי — כלשונו אצלנו. ההבדל הוא ששם היה הויכוח חד- פעמי ואילו אצלנו מתמיד; אצלם מקרה מדומה, אצלנו פירוש מקורות ומקרים של ממש. ושם כדאי להוסיף ולבדוק את קובצי התוספות למבנם הפנימי שמא תימצא גם הוקיות במבניהם, שתלמד בפרטות על דרכי הלימוד שיצרו אותם. אורבך מקדיש כמה עמודים להשוות עולם שלם של יצירות שאינו דומה, וכדאי יותר לברור מתוכו את הטיפוס האחד הדומה ביותר. ודמיון זה מראה שרוח הויכוח במאה ה"ב אצלנו נמצאת בתחומה של אורת הויכוח כשיטה לי- מודית במוסדות הלימוד הגבוה של אירופה.

אורבך מנסה למשוך, יותר משעולם המחשבה של האנשים והחומר שהוא מטפל בהם יכול לסבול זאת, את הליכותיהם של בעלי התוספות ואת המגמות של שיקוליהם אל תחום ההכרעות המודעות לאדם, הואיל והוא רוצה לראות עיקר בשכלו של היחיד היודע מה הוא עושה במשכן יצירתו. גישתו השכלית של אורבך מכירה בעיקר בגורמים מודעים, או בגורמים של מס- תורין ורגש שנתפרשו כך במפורש במקורות; והיא עומדת למבחנה הקשה ביותר בשני עניינים המת- מזגים יחד: בהבנת גורמי המעבר משיטת הפירוש של רש"י לשיטת התוספות ובחידרה למניעיהם של בעלי ההלכה בהכרעותיהם הלכה למעשה.

אורבך מבליט בכמה מקומות בספרו (בייחוד בעמ' 525-526) את העובדה, שהתוספות דומים יותר לפי

סגנון המורה שלהם ושיטתם הביקורתית-הניתוחית לתלמוד הבבלי מאשר לספרות הגאונים והפירושים עד רש"י ועד בכלל שקדמו להם במישורין. אף הלה מעין רתיעה בהבחנה בין סוגי הספרות ההלכית שנת- הו במשך הזמן, ובטלו המחיצות בין פירוש, תשובה והלכה פסוקה שעמדו קבועות קודם לכן. "בעלי התוס- פות החלו במקום שהתלמוד הפסיק וחיבוריהם היו ל'תלמודים' חדשים" (עמוד 525). ה. צירנוביץ הדגיש את זאת בצורה אחרת: התוספות דומים יותר לגמרא המתפרשת על-ידיהם, שזמן ומקום יצירתה רחוק מהם, מאשר הגמרא גופה דומה למשנה המתפרשת על ידה, שהיא קרובה לה יותר בזמן ובמקום (תולדות הפוס- קים, ב, עמוד 20). לפנינו דילוג עצום במרחבי הרוח מסגנון רוחני אחד אל סגנון רוחני עתיק; מעין ריני- סאנס יהודי של התלמוד שחל במאה ה"ב, במקביל ל'ריניסאנס של המאה ה"ב' בתרבות הנוצרית המע- רבית (ר' בייחוד חיבוריו של Haskins). ולא עוד, אלא שחלה תמורה במעיינות ההלכה. אורבך מביא את גישתו של הר"ן מיגאש, איש ספרד במאה ה"א, שסבר (ר' ס' ק"ד בשו"ת שלו) שהפסק מושתת על תשובת הגאונים "ואותם שמדמים להורות... מחווק עיונם בתלמוד, הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמננו... מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים". וכנגדה מע- מיד אורבך את אבחנתו, כי "דעה זו אינה דעתם של בעלי התוספות... הם הורו מהתלמוד מכת עיונם בו, ועם כל יראת הכבוד שלהם כלפי גאונים וקדמונים, לא היו מוכנים לוותר על זכותם זו" (עמ' 570). ומכיוון שהעלה אורבך כי "ראוי לחשוב את הריב"ן כאיש- ביניים ואת פעולתו כפעולת מעבר" (עמ' 38), הרי באמת אין כאן מעבר, ובהמשך שני דורות מתחוללת מהפכה, המבשילה כבר בדור השני את נציגה המוב- הק ביותר — את רבנו תם. לדעתו של אורבך באה התמורה "בעקבות רוח החופש ששלטה בהם. הכוח הקובע לא היה בסמכות בלתי מעוררת של ראש הי- מהפכה, המבשילה כבר בדור השני את נציגה המוב- הק ביותר — את רבנו תם. לדעתו של אורבך באה התמורה "בעקבות רוח החופש ששלטה בהם. הכוח הקובע לא היה בסמכות בלתי מעוררת של ראש הי- שיבה, שבאה לו מעצם תפקידו, ולא היירארכיה מוג- דרת, אלא בוויכוח החופשי ובביקורת החריפה ללא משוא פנים. הסמכות נרכשה רק על-ידי מי שזכה בסגולות שכליות מצוינות ועל ידי מי שקנה לו ידיעה גדולה במקורות. אף זו היתה נתונה לו... בקורתם של חכמים צעירים ותלמידים... שנכנעו רק לכוח הסברה וההוכחה" (עמ' 526). אורבך עבר בזה בש- תיקה על הסברתו של א. ה. ווייס (דור דור ודורשיו, ד, עמ' 336) כי "אחרי אשר... קבלו את פירושי רבינו

שלמה לא נדרש עוד... הפירוש... כשיעור... ימים עברו. ואו החלו חכמי הדור להציב להם מטרה חדשה". מכאן שנתקבלו על דעתו של אורבך טענותיו של 'תוס- פאי' כנגד הנחה זאת (השלוח"ט 1908, עמ' 140-141). הלה ראה את דברי ווייס כאילו כוונתו לזמן שנתפנה לעיסוק חדש וטען שאין הפנאי יוצר שיטה. אבל ווייס מתכוון למרץ רוחני שנתגדל ולדעת שיצאה לשבילים חדשים לאחר שדרך המלך להבנת המקור כבר סלולה. אך תוספאי טוען טענה חשובה יותר: לא ייתכן שבני דור אחד יגלו כללים חדשים, אפילו גאונים הם ברוה. דומה, שיותר לסבור שאורבך מתכוון בדברו על 'רוח החופש ששלטה בהם' להסברתו הנאה של 'תוס- פאי' (השלוח, שם, עמ' 141-142), שהויכוח הוא ממהות משחרר את המחשבה ומפנה אותה לביקורת. אך למעשה אין ההסברה של אורבך "תוספאי" מו- עילה הרבה. אורבך הוסיף לה רובד של השוני החב- רתי כלפי תקופת הגאונים; ורובד זה הכרחי הוא כדי להסביר למה לא גרמה שקלא וטריא של תורה בבבל של הגאונים לתוצאות בדומה. ברם, כלום יש בידינו ראיה כל שהיא שהרג"מ או רש"י פעלו באויר של 'היירארכיה מוגדרת'; וכי יש מי שיודע, שבישי- בות אשכנז של המאות ה"ה-ה"א היתה 'סמכות בלתי מעוררת של ראש הישיבה' ורק במאה ה"ב בטלה סמכות זאת; וכי יכול אדם לומר, שבהנהגת הציבור ובלימוד התורה פעל יותר עקרון ההורשה ופחות כוח הכשרון בימים שלפני מסע הצלב הראשון מאשר אח-

* דומה ששיטות הגאונים עוד נראות לנו לפי השאלות-והשר- בות שיצאו מהן, אבל לאמיתו של דבר לא נשתחה מסורת הויכוח מהן, ור' נתן הבבלי עצמו מעיד על כך: "כשמגיעין למקום הצריך להם לדבר, ידברו בו בינם לבין עצמם וראש הישיבה שומע אותם ומבין את דבריהם ואחר כך קורא והם שותקין ויודעין שכבר הבין מחלוקתם" (נויבאוור, וו, עמ' 87-88). ולא זו בלבד אלא גם החידוד השכלי היתה תכונה רצויה שם ולפיה בוחן הגאון תלמידיו: "עד שיתברר לו המהיר בחכמה מחברו... ולפיכך היו מתחדיין ומתעמקין בלמודם עסק יפה" (שם עמ' 88). ואפילו עריכת התשובות באה עם ויכוח לפניה: "...מדברין כל א' וא' לפי דעתו, לפי חכ- מתו; ומקשין ומפרקין ונושאים ונותנים בכל דבר" (שם עמ' 88). נמצאו למדים, שלא בטלה מסורת הויכוח התלמודי מן הישיבות שבבל, אלא שכאן היה הגאון המוסמך לגסח את ההלכה לאחר סיום הויכוח, ואין כאן המקום להאריך. לפיכך אין לומר, שפעם מעט בישראל הויכוח שבעל-פה; מה שנפסק בבבל אין זה אלא סיכומו של ויכוח זה בכתב. ורשאים לשער, שהצורך לפרש ולהכריע בהחירות רבה הוא שפעם מהם להעלות על הקלף דברים שהיו חשובים בלימוד גופו.

יין? במידה שרשאים אנו בכלל לשער דברים מעין גלו, הרי חייבים אנו לשער, כל זמן שלא יוכח אחרת, עמיסודו לא נשתנה המשטר החברתי-הרוחני בין יש"י לריב"ן ור"ת. ואם כן הדבר, כיצד אירע, שדור יות של החכמים נתבאבא בסגנון אחד, פרשני, מבחין בין סוגי יצירה; ותוך דור אחד, למעשה, בטל סגנונם? 'מהי הראיה ל'חופש' זה? — עצם הסגנון של היצירה של בעלי התוספות. וסגנון זה הוא שצריך להיות מוס" בר על ידי 'החופש' המוכח מתוכו! וכי יש להסביר תופעות היסטוריות-רוחניות על-ידי מעגל קסמים מעין זה? וכל עוד לא נתפרש השינוי במשטר החברה-הלומדת אין לומר, על יסוד יצירותיה בלבד, שנשתנו דרכי לימודה. ספר 'הרוקח' הוא יצירה ברוח התוס" פות, ובכך הדין עם אורבך, וכן 'ספר יראים' וספר 'התרומה', אך אילו אנו דנים לפי אופיים של ספרים אלה בלבד על כרחנו שנחליט על שינוי מעיקר בסדרי הלימוד.

מאידך גיסא, וכי רשאים לומר, לנוכח דרך הדיבור הקשה של רבנו תם כשהוא משיב לתלמידיו, שדווקא בישיבתו של ראש וראשון זה לבעלי התוספות שלטו חופש-ויכוח וביקורת-הריפה ללא משוא-פנים. כלום נוח לו לאדם לשמוע התנגדות וביקורת אל פניו יותר מאשר בכתב? וכלום מדבר ר"ת כאדם שאין לו 'סמ' כות בלתי מעוררת בישיבתו'?

וכמדומה, שאורבך מזלזל במקצת בגורם הייחוס בהנ" הגת הציבור ובחוגי החכמים. בתיאור המקיף שלו עולה לפנינו משפחתו של רש"י המנהיגה בשני הדור רות הראשונים והמכריעים של יצירת התוספות — בימי הרשב"ם, רבנותם ור"י הזקן; ואף לאחר מכן יד לה בהנהגה; וכשמתחדש בפאריס מרכז התורה במאה ה"ג מחדש אותו ר' יהודה שירליאון — אחד מבניה. בין חסידי אשכנז מנהיגה משפחה אחת בעיקר: ר' שמואל, ר' יהודה וקרובם ר' אלעזר. וכמדומה, שאילן-יחס של החכמים הנזכרים כ'בעלי התוספות' היה מגלה שרבים מהם, אם לא רובם, קירבת משפחה להם. אמת, שכולם מגלים כשרון ביצירותיהם. אך מניין לנו שהכשרון בלבד קבע את הנהגתם בציבור. המסורת היהודית העתיקה ודאי נטייתה לצד חשי" בות הייחוס. ומראה קהל בעלי התוספות מאשר את כוחה גם במאות ה"ב-ה"ד.

דומה שעדיין הפתרון ברציפות הדברים, והחידוש שרשו בישן, יש לראות את רש"י כמשחרר כוחות במובן חדש. שהרי ריניסאנס מעין זה, של סגנון רעיון ומחשבה שלא פסק, מהו, וכיצד עשוי הוא לבוא לענ-

לם? הרי אין כאן שיבה להערצת מקור קדום שלא ידעוהו או לא העריכוהו מקודם, שהרי התלמוד נערץ היה כל הימים מאז חתימתו. והגאונים וחכמי המערב האירופי עשו הכל לפירושו ולשליטתו. אף ר"ן מיגאש רוצה לפסוק. ככל האפשר, על יסוד התלמוד עצמו. ובת-שובתיו הוא מוציא הלכה ממנו. אלא שהוא חושש שקשה בימיו לחכם רגיל להבין את התלמוד. וכנראה היו גם בימיו ובארצו בני-אדם שאמרו עוד אז לפסוק מתוך התלמוד, הרי הם... "אותם שמדמים להורות... מחזוק עיונם בתלמוד... שראוי למנעם מזה" (עי' סי' ק"ד בתשובותיו). והשואלים מפי הר"ן מיגאש רוצים לפסול את האיש שעליו הם שואלים ורוצים לפסול על שבקיאותו היא בספרות הגאונים בלבד. ולא עוד, אלא שהם מעלים מערכת נימוקים על שום מה אין לסמוך על קבצי השו"ת של הגאונים; בלבולם הכרר נולוגי וכדומה מנוסחים שם בנימוקים כנגדם. ואין שומעין דברי המשיב לבדם. ואף דברי המשיב מוב-נים יפה כשהם מתייחסים לתלמוד לפני שפורש כר-אוי. ואם כך נאמרו הדברים בספרד שנתברכה בקשר קרוב עם הגאונים, כלום לא פעלו מגמות מעין אלו בארצות רחוקות יותר?

מה היתה התמונה שהצטיירה עוד במאה ה"ב בענ" יין זה של הבנת התלמוד יעיד תיאורו המפורסם של הראב"ד על המצב בקורדובה בבית-הכנסת "ששמו בית הכנסת של בית המדרש. והיה שם דיין אחד... ר' נתן, וחסיד גדול היה; אבל לא היו אנשי ספרד בקיאין בדברי רבותינו ז"ל; ואף-על-פי-כן באותו מעט שהיו יודעין היו עושין מדרש ומפרשים ועולים ויור-דים". הדיין אינו יודע לפרש דיבור בתלמוד עד שקם השבוי מבבל ומפרשו, ואז מציעין התלמידים לפניו חבילות של שאלות (ס' הקבלה, מהד' גויבאואר, עמ' 68). הדברים דברי אגדה הם. ויותר משיש לייחסם למאה העשירית, יש לייחסם לרשמי מצב שהיה עוד בספרד סמוך לימי הראב"ד.

פירושו בהביר של רש"י היה חתימה ופתח דבר כאחת: לאלה שקראו בתלמוד יהו עם 'הקונטרסין' היה התלמוד ספר הפתוח לאדם בעל שכל המצוי אצל תלמיד-חכם. בעלי התוספות לא היו עונים כר"ן מי-גאש, לא משום שלא היו 'מוותרים' על זכותם; אף הוא לא היה עונה כך אילו ידע שיש בבתי-המדרש תלמוד מפורש, ומה שחשוב יותר — דפוסי פירוש מן המוכן. מאחרי רש"י והפירושים שמבתי המדרש הק-רובים לו, נתאפשרה פופולאריזציה מסוימת של התל-מוד בין תופסי התורה כולם. ומבחינתנו אנו חשוב

יותר, שדרך... מחשבה וסגנון הבעתו פתוחים הם מע" תה בפני כל 'בעל שכל' (כלשונו של הרשב"ם, ר' להלן). מותר לומר, שמעתה יפעלו המגמות של בעלי השאלה שפנו לר"ן מיגאש ביתר תוקף; ואילו גי-מוקי ההתנגדות ייעלמו. הרצון להיות יראי-שמים ושומרי מצווה ככל האפשר יותר הוא שיפנה את הדעת לתלמוד בצרפת שלאחרי רש"י יותר משבספרד שלפניו.

הפירוש הוכח כמכשיר מצוין להבהרת המקור, והתל-מוד החל ליעשות ידוע לרבים בשעה שהיהודים באש-כנו היו בעצם בניין עולמם הרוחני והחברתי. לא רק תוספות וסגנונם באו אז לעולם; אף תקנות, סדרי קהילות, דפוסי קידוש השם ותיאורם ומעשי הנהגה נתחדשו ונתרענו במאה ה"ב. לבני הדורות ההם לא היה רש"י עדיין מקודש, אך הם שקידשוהו מתוך עיסוקם בו, מתוך ביקורתם עליו. משפחתו של רש"י, תלמידיה ותלמידי-תלמידיה פנו על יסוד הפירוש אל המקור עצמו; להם ניתן להגשים מגמה ישנה. והם השתמשו במקורות התלמוד כדי להנהיג את עצמם מכלי ראשון, שעה שדורות שבעבר שאבו אף הם ממנו, אבל רובם זכה לגשת אליו רק כשהוא בכלי שני, כביכול.

נשתחרר מרץ רוחני, כדברי הסברתו של ווייס, וגם היה צורך בהוכחה מתוך ויכוחים. חבורות התל-מידים, ואנו שומעים או לראשונה על חבורות שלהם הקשורות למורם בקשר חברתי רופף, צריכות לשמוע דברי ניתוח חדשים. וקנאת מורים ובתי-מדרש תרבה קבצים, שהרי בלא דברים אלה הכל נמצא בכתב. הנהגת הקהילות הבודדות, שמקבלת או תיקון צורתה, צריכה לכושר הוכחה, כדי שיקבלו אנשים עליהם את הדין; כדי שבכנופיה ביומא בשוקא תעביר אתה, כש" ווה בין שוויים, את התקנה והמגמה הרצויה לך. התוס" פות הם המשך של מגמות ישנות בלימוד שניתנו להן כלים חדשים, ושצריכות היו להתנסח ולהילמד בעור-לם מתהווה של ארגון תאים חברתיים קטנים המבוי-ססים על קבלה מרצון וכפיה דתית כאחד. אין בדב"רים קטועים אלה ליתן הסבר לתופעת התוספות, הם באו רק להוציא מדעתו של אורבך, שיש כאן מעין חידוש; שיש כאן דילוג על משהו. בתולדות בא, כידוע, החידוש מתוך הישן, ואתה זוכה לקפיצת-הדרך מכוחו של הדבר שאתה 'מדלג' עליו, כביכול. בנייני-החברה חדשים וכלים לימודיים ישנים שהוכנו בדורות שקדמו במישורין לבניין התוספות. הם תבעו ופתחו לאותה צירנות הרוח; דרך הויכוחים היתה מסמני הלימוד

והמחשבה בתורת ישראל מימי התלמוד ואילך ובין עמי הנוצרים במערב שגורה היא בריניסאנס של המ-אה י"ב. ובמאה זו באו כוחות קדומים ולבטי חברה חדשים ונצטרפו למתן דמות שבכתב למגמות שלעולם פעלו בעמנו בעל פה.

דפוסי מחשבה ישנים אלה כפי שנתגבשו מחדש הם שפתחו פתח אף לנתינת הדעת לשכבות המשמעות השונות שבמקורות. כידוע מפרש הרשב"ם כמה כותר-בים בתורה לפי פשט המנוגד במישורים לפירוש הכותר-בים האלה שלפניו קבעו דברי הלכה (עי' פונזנסקי, מבוא לפירושי ר' אלעזר מבלגנצי, עמ' XLIII-XLI) ובכל מקום בפירוש התורה נוטה הוא לפשט ולקיצור. ואילו בפירושו לתלמוד מאריך הוא אליבא דשמעתא. אלה הן שיטות המנוגדות, לכאורה, זו לזו. לא ייתכן קרע כזה באדם ובסגנונו, אלא אם כן בכוחה הוא; הרשב"ם מתקרב יותר ויותר לרוח המקור שאותו הוא מפרש: הוא מפשט את הכתובים ומאדיר את הניתוח התלמודי. לפנינו חדירה ומאמץ להתקרב בפני-רוח אל רוחו של המקור. ואין לדבר הפעם על משי"כתו של סגנון אחד. להיות ניאות בשלימות אל המקור המפורש הוא המושך. כי נכונותו של בעל הלכה וירא-שמים לפרש בתורה כנגד פירושי התלמוד אינה מוס"ברת כלל וכלל במליצתו של פונזנסקי, כי "לא היה שום ניגוד פנימי בנפשו, כי הפשט מתפרש וההלכה עיקר" (שם, עמ' XLIII). ואם בדבריו של פונזנסקי יש אמת מסוימת, הרי ודאי שהיא נעדרת מן ההרחבה וההפשטה שנותן להם אורבך, כי "השלמות הנפשית והאמונה התמימה שהיתה מנת חלקו, הרחיקו ממנו... כל הרגשה של מתיחות או ניגוד" (עמוד 45). בעל שכל כרשב"ם אינו יכול לבטל את הניגוד שבין שני דרכי הפירוש שלו. ניגוד שהוא בידועין (במקומות המובאים על ידי פונזנסקי), אלא אם כן עשה השלמה ביניהן ומדעת. ואכן מפורסמת היא המודעה שמסר הרשב"ם בעניין זה בפירושו לתורה. ובה רואים כיצד פתר לעצמו את הבעיה. פונה הוא אל 'אוהבי שכל' וסומך על מאמר חז"ל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו מצד אחד ועל המידות השונות לדרשת הכתובים מצד אחר. והוא מצייר מצב שהכמי התלמוד השקיעו עצמם ב'דרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא'. מעיד הוא, שהביע דעה זו בפני סבו, רש"י, והלה הודה ש"אילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתח"ד-שים בכל יום" (רשב"ם לבראשית ל"ז ב, מהד' ראזין, עמ' 49). הרשב"ם אומר שהדרשות 'עיקר' הן,

אך הוא יעסוק ב'עומק הפשט' לפי שהוא מתחדש בכל יום. וברור שהוציא מידי פשוטו את מאמר חז"ל, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. אילו עסק רק בכך היתה התמיהה אף היא רבה, אלא, כאמור, הוא עסק הרבה בפירוש התלמוד וברוח התוספות. ברי, שיש לו הר" גשה של חידוש בפירוש התורה כלפי חז"ל וכלפי רש"י. דומה, שהפתרון הוא, שהוא רואה שתי שכבות לתורה: אחת של הפשט לעמקו, שלא נתפרשה עדיין כל צר" כה; ואחת של דרש ההלכה, שנתפרשה כראוי בתלמוד. עוסק הוא בכל אחת ואחת משתי השכבות במקומה ולפי דרכה: בתלמוד פירש את 'העיקר' לפי מה שהיא דרכו, ובמקרא פרש את הפשט לפי דרכו, וכאן יש לחדש בכל יום, הואיל ואין כאן מן המוכן. הקורא מיד לאחר מודעה רבה זו על עומק הפשט רואה, שכונתו לומר: אם פשט הרי פשט בטהרתו, ערבובו בדרשה 'הבל הוא'. אם נזכור שגם התוספות מגלים מעשה חידושים בפירוש ובניתוח לשם העמקה, נמצא שבדור הראשון לבעלי התוספות ניסח אחד הראשונים והגדולים שבהם את העמדה עקרונית: כל מקור ית' פרש לפי דרכו וברוחו. כיוון שבעלי התוספות היו ברובם מורי-הוראה ומנהיגים לעמם, הרי אף הם, כחכמי התלמוד, פנו אל שכבת הדרשה, 'העיקר' להנ" הגה בחיים.

עמדתו זאת של הרשב"ם על ערכו של החידוש השכלי בפירוש הנכון של המקורות מתחברת יפה עם התופעה של ביטול המחיצות בין פירוש לפסק שציי" גה אורבך. משמו של הרשב"ם מביאים השקפה עק" רנית ומיתודולוגית, שבה מבחין הרשב"ם בין שני סוגים של שינוי פסק של חכם אחד על ידי חברו: באם הוא משנה אותו על יסוד סברה עצמית (כנראה, בפירוש עובדות המציאות — כגון במקרה של דם נידה, שעליו מדובר שם) כנגד סברתו של החכם שפסק ראשונה, הרי אין החכם רשאי לשנות מדברי חברו, "דלא צניעותא הוא". אך אם פסק חכם על יסוד דברי הראשונים (וזאת היא האקטואליה בימי הרשב"ם) ובא חברו ומעמידו על כך ש"טעה בדברי תנא או בדברי אמורא... ליכא חכא (אלא) גלוי מילתא בעל-מא, ואי אמר ליה טעמא דטעותא... ליכא חוצפה" (עמוד 51). נמצא הפירוש הנכון של המוכן, או בירור הזמנים והגירסאות יסוד איתן הם לפסק ההלכה כנגד הפסק של חכם אחר. וכמדומה, שהדברים על איסורה של סברה כשלעצמה אין בהם כדי לאשר אותה תמונה של 'חופש' מוחלט שבישיבות. יש משטר; זילותא של הוראה או פסק היא להישען על פירושך למציאות או

הגיוןך בלבד. אתה כפוף למקור. אם תפרשו אל נכון, רשאי אתה לומר את דעתך. לכן מוכן שהם יוצאים מן הפירוש אל הפסק ומן המעשה לפירוש. ואף העברה זאת של הפירוש כשלעצמו אל תחום ההכרעה ההלכית למעשה והגברת סמכותה של הגירסה התלמודית לגופה כמדומה שיש לזקפן לזכותו של רש"י, שהחזיר את הלבבות להבין בכוחה של הפרשנות ושהיא בחיי דושיה יסוד איתן להבנה של ההלכה למעשה.

[ה]

כשם שהעדיף אורבך בהסברת החידוש שבתוספות את כוחה של השיטה הלימודית על כוחם של הלומדים, כך ניכרת בו נטיה להסביר בעיקר על דרך ההגיון והמודעות עניין, שחשוב הוא להבנת עצם היצירה של ההלכה שבתוספות ואת משמעותה בשבילנו. אורבך נזקק בכמה מקומות בספרו, אם בתיאורי אישים ואם בסיכומים השיטתיים, לבעיה זו של היחס ההדדי שבין ההלכה לבין מציאות החיים (ר' עמ' 78; 79; 369; 396; 397; 410; 430; 432; 553; 571). אפ" שר לסכם ולומר, שדרכו לנסח דברים, שהגדולים בבעלי התוספות, אלה שנטו לעצמאות כלפי המקורות הקדומים (והללו חביבים עליו), שינו בהלכה ביודעין, אך בתום לב ובטהרה; כדבריו על ר"ת שאין מקום אצלו "לדבר על שיטה של קולות. קולותיו וחומרותיו נבעו מתוך שיקולים שלא תמיד נוכח לעמוד עליהם, אבל מגמתם היתה לשמור על שלימותן ושלומן של הקהילות מתוך חיי תורה ואמונה" (עמ' 78). דבריו אלה אמורים להוציא מפירושו של ווייס ש"קם רבינו יעקב והתנשא כארי ובטל הרבה חומרות, אשר הח" מירו קדמוניו... כי הבין בלבו, כי לא טוב הדבר להכ" ביד לעם עול התורה והמצוות". אך גם לאורבך ברי, ש"דאגתו — של ר"ת — לצרכי הדור מלווה אותו גם בפירושו לדברי חז"ל, והם לא התכוונו למה שבר" צונו למצוא בהם... ההתחשבות בהם (בצרכי הדור) הביאתו למציאת הבחנות, שפירושהם היה ביטול ההלכ" כה, שתנאי הזמן עשו את קיומה לבלתי אפשרי... בשיקולים מסוג זה יש לראות את המניעים העיקריים לקולותיו וחומרותיו" (עמ' 79). ובכן, אין אנו יכולים לדעת את השיקולים המפורטים אלא 'סוגם' גלוי וידוע — דאגה מדעת לצרכי הציבור, ביטול של דבר שאי אפשר לקיימו, ונשאלת השאלה: כלום גדול כל כך המרחק בין אורבך ווייס, כפי שמסתבר מלשונו של אורבך, או שמא מרבה אורבך להתרחק מווייס משום שלאמיתו של דבר קרובים הם ביותר; וההבדל היסודי

די ביניהם הוא, שווייס בן המאה ה"ט עושה את גיבור תיאורו דואג לכוונת העול שעל העם בקיום המצוות, ואילו אורבך, בן המאה ה"ט, עושה אותו משנה מדעת בהלכה לטובתם של תאי הציבור ולשם התמדת המשטר של חיי תורה.

אורבך מכיר בתקפם של טעמי קדושה ויראה כשנאמרו במפורש על ידי חכמים. אמונתו במקורות מונעת ממנו לראות את הדברים כמשרתים את המצי" אות בלבד. חכמים צריכים ליוזר גם מפסיעה קטנה בדרך זאת אם אינם מציינים כל מקרה ומקרה שדרך זו נאה לו; ורבים הם מאוד מקרים אלה. עד היכן מביאה כאן ההכללה ללא סייג אנו רואים במאמר על "יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו", שכתב תלמידו של אורבך בסוגיה זו — ש. אלבק ("ציון" י"ט, עמ' 104-141). הוא אומר שם, "שר"ת מפרש פירוש חדש במשנה... כדי שלא יצטרך לומר שהמצב השתנה... וזה בא כדי להצדיק את ההלוואה בריבית לגוי" ("ציון", עמ' 107). תלמידו זה ודאי לו שאם יש דעה מסוימת במחשבתו של ר"ת, הרי ישתמש בה להצדקת המצי" אות, וכאילו לא היה קיים כלל המושג 'חכמים' הנהירו בדבריהם, והוא הופך את מהלך הדברים, ומוכיח, שתירוץ מסוים המיוחס לר"ת אינו שלו, שאילו היתה זאת דעתו, "היה על ר"ת להשתמש בעובדה זו כדי לתרץ מדוע אנהנו נושאים ונותנים עם הגויים ביום אידם" (שם, עמ' 109, הערה 6). כללו של דבר, אלבק יודע אל נכון ש"זהו הסיבה לתירוץ השונים שמבינו לעיל ליישב את מנהג העולם, כי ידעו שבלא זה אין קיום כלכלי ליהודים" (עמ' 110). ואת נטייתו של ר"ת, לא להתחשב במציאות ובתמורותיה, אלא להסביר את סוגיית התלמוד לפי מה שנראה לו, לר"ת, כגנון בתוך מטבעות דבריהם של האמוראים; שיטה שאלבק מסכמה יפה (שם, עמ' 111). — ודרך זו של ר"ת שהיא ראייה, שלא מציאות כמות שהיא פעלה בפשטות ובגלוי על החכם — אותה בא אלבק ומסביר בהשפעת הסכו" לסטיקה, כאילו רק מפיה יהודים עשויים ללמוד את "אחת המיתודות האופייניות למחקר הפילוסופיה של הסכולסטיקה... היא ההכרה בסמכות שאין לסתור אותה בשום פנים, וכל מה שאינו נמצא בספר בעל סמכות אינו נכון" (עמ' 112); שמא מותר להרהר ולר" מר, הסכולסטיקנים קיבלו מן היהדות, דרך הנצרות, מסורת זו על קדושתה של תורה אחת ותמימה ועל תמותו של קנון, ומסורת זו שבאה להם בירושה, היא שגרמה להם קשים בפילוסופיה. כללו של דבר, כדי להיות גם תמים עם השיטה הסכולסטית וגם לפרש

את ההלכה לטובת הריבית והמסחר, בא אלבק והטיק, שר"ג הסתיר את המציאות המשתקפת בדבריו (עמ' 141).

ברי, כאמור, שיש ור"ת וחכמים אחרים חידשו ביודעין לפי מה שראו שטוב לקהילות עמם העובד אלהיו בגלות. אך בדרך כלל יש לומר, שחידושים אלה נעשו מתוך אמונה שלימה שזכו לפרש פירוש של אמת את המקור הקדום ולתפוס בו משמעות הנכונה, שהוא דרך החיים לעם שתורתו חיים היא למוצאיה. אסור לראות כל השינויים בהלכה כמעשים ביודעין לתכלית השינוי בלבד.

זאת אף זאת — היחס בין מציאות להלכה הרבה פנים לו, ואין הוא נתפס בנוסחה פשוטה: תמורה במציאות היהודית = שינוי בגישה ההלכית. מניין לו, למשל, לאלבק, שמגמתו של ר"ת לא לפרש שהגויים בימיו אינם עכו"ם לכל דבר נובעת מרצון לפרש רק לפי הספר; שמא תולדה היא של איבתו המוגברת אליהם, ולכן אינו מוכן לפרש את המציאות כמות שפירושה קודמו בצרפת; הרי הוא נכדם של דור מסע הצלב הראשון, ולפי האגדה נפצע בעצמו, כראש ליהודים ובסמלי פצעיו של ישו, על ידי צלבנים שבימיו. ואפשר רשאים לכדוק, אולי בא השינוי בפירוש, משום שהעמיק בהתבוננותו לחברה הנוצרית של המאה ה"ב ומצאה עכומי"ת לכל דבר ומוכנה להודות לצלמיה על כל עניין; לפיכך לא סמך את ידו על דעת קודמו במראה שכניהם ש"עכו"ם שבימינו קים לן בגוייהו דלא פלחו לעכו"ם" (ע"ז ב', ע"א. ד"ה 'אסור'). אף בעניין ההיתר של מכירת בהמה לגוי (ציון, עמ' 108), שמא כדאי ליתן את הדעת על כך, שר"ת הקדום בזמן על בן אחותו משקף בהוראתו את המצב בחברה הפיאודאלית-הכפרית, במקום שכל אדם קונה בהמה לעצמו ואין שוכרה; ור"י שבא לאתרויו כבר הושפע מחברה עירונית יותר, שרבו בה שוכרי בהמות.

אורבך עצמו אף הוא מרבה בביטויים דומים על שינוי מדעת, אף על פי שאינו קיצוני כתלמידו. מוצא הוא שב"דבריו אלה של ר' מאיר (מרוטנבורג) כלולה הו ד אה מפורשת, כי הלכות הצבור של בעלי התוס" פות נתחדשו על ידם בכוח ראייתם את בעיות המצי" אות בקהילותיהם ומתוך דאגתם לטובת הציבור ולסד" רי חיייו, עם כל הנסיגות לקשור את תקנותיהם ואת הוראותיהם למסורת התלמודית" (עמוד 410, ור' את הסיכום השקול של הגורמים השונים שהיו עשויים להשפיע על המהר"ם בעמוד 430); ואורבך מבחין יפה במתיחות שבשאלות ותשובות בין שתי המגמות:

פינאליסטית כלשונו — הרוצה לפתור את בעיות המציאות, ופורמאליסטית — הרואה לפניו את המקורות בלבד ורוצה להוציא מהם הלכה למעשה. אלא שגם בצדה של אבחנה זו מוסיף הוא לדבר על כך "שלא יכלו החכמים להתעלם מהצורך ליישב את מנהג העורף למ ומוכרחים היו להבחין בין זמנם של חכמי התלמוד לבין זמניהם... דרכם של בעלי התוספות ביישוב הסתירות בין ההלכה לבין המציאות היתה: בעזרת ההלכה התלמודית אל מעבר להלכה התלמודית. שיטת לימודם... על הדיוקים, החילוקים, הסברות והחידושים נתנה בידיהם מכשירים יעילים להרמוניזאציה, לעקיפה, להעברת מונחים וגדרים מתחום לתחום" (עמ' 571).

דומה, שראינו די הצורך מה דרכו של אורבך, כדי שנדע שאין בה הסבר מלא של פעילות כוחותיה של ההלכה בימים ההם. דומה, שגדול כוחם של 'צרכים', של 'מציאות' ושל 'מנהג העולם' יותר ממה שניסוחו של אורבך נותנים מקום לסבור. כל עוד שאין לנו ראייה מפורשת להוציא מידנו, חייבים אנו לומר, שגדול היה תקפן של צורות הזמן והמקום; בייחוד של אלה הצורות המורשתיות בהווי והדחוקות על קיומו של האדם; ובן הדורות ההם, בדומה לבן דורנו, נאחו בסבבם ונלכדו על-ידי כוחם וראה כימובנות מאליהן, כחבויות במקור' אותן ההבחנות, שלנו, המשקפים מרחוק, יש ונראות הן לנו כשינוי מדעת. וכאמור לעיל, לא מציאות משתנית אחת עשתה כאן ולא יחס לשני כיוונים בלבד; היתה כאן הצטלבות של תמורות: ביהדות ובנצרות, ביחסיהן ההדדיים ובתמורות שבתורן, ובמידת ההשפעה שהשפיעו על האנשים. יש דור כדורנו האומר לפתור את יחסו להווה ולעבר על ידי קביעת עמדה 'עצמאית', על ידי יישוב הסתירות שבין הדברים. באיזו מידה דברים הנראים כמודעים ומכונים לנו, מודעים הם באמת, על זאת ישפוט ההיסטוריון שבעתיד. אך יש דורות ואנשים, וכאלה היו החכמים של ימי הביניים, הקובעים באמת ובתמים את דרכם ואת יחסם בהווה ובעבר מתוך אמונה שהם ממשיכי-דרך 'מפרשים' בלבד של מורשת העבר. וכל מקרה ומקרה של שינוי מדעת ללמד על עצמו יצא. ולא על כללה של ההלכה. הדרך בה הולכת ההלכה ומשתנית שלא מדעת ומדעת כאחד, אינה כך. הלשונית של 'רצון' לשינוי, 'הודאה' בו, 'נסיונות' להתאמה אינם הולמים את המגמה האימאננטית של שינוי ההלכה מתוך כוחותיה היא. כי עצם המושגים השמיימים של פירוש ופסק הלכה היו ממהותם גם מושגים

מחזשים, הואיל וניתנו בידי אנשים זרים. השלכה לא-חור כהנחה מובנת מאליה, שרק כמתכונת ההווה יוכל להיות, היא כוח תקיף יותר לשינוי ולתמורה מאשר שיקולים מדעת. כאן קו הגבול המבדיל בין התפיסה ההיסטורית, שרוצה להבין את העבר מתוכו, לבין ניסוח כדוגמת ניסוחו של ווייס ולבין הביטויים הקיינוניים המצויים בהסברתו של אורבך.

לפיכך לא ייתכן לקבל דעתו של אורבך שלצורך הלימוד ההיסטורי יש להבחין בין דברים הנראים בע"ל ערך ותוקף בתוספות לבין אלה הנראים אמורים לשם ההשלמה וההרמוניזאציה בין המקורות בלבד (עמ' 553). ברי, שאין ערכם של דברים כשהם נראים חשובים למי שאמרם כערכם של אלה שאינם חשובים בעיני אומרים. במה דברים אמורים — לגבי המטרה שלשמה אמרם הוא. וגם אז חובה על הקורא והמפרש לבדוק יפה יפה אם העריך כראוי את סולם העדיפות של מקורו. אלא אצל הלימוד ההיסטורי, שאינו באותה המגמה — כגון בלימוד מדברי הלכה על השקפת עולם כוללת — הרי יש לדעת, שגם 'הארמוניזאציה' אינה נעשית בלא דעת. ובוודאי שיראשישים וגדולים בתורה ראו סתירה במקורות ואמרו לפרשה כפי שנראה להם אמיתי. דווקא במקום שרואים, שמבחינה הגיונית והלכית צרופה היה 'נפקא-מינה' גדולה בסתירה, או שניתן היה למשוך את ההסבר לכל צד מצדדיה; דור קא כשהדברים אמורים ברפיון המתח ההגיוני וכבר יכול בדרך אגב, לצרכם של המקורות בלבד, הרי בייחוד עשויים הם מצד נטייתם להשקפה אחת לצאת וללמד: איזה חלק של המורשת הוא ברתוקף יותר בהגיונותיו של אותו חכם, ואילו חידושים בה נראים לו 'דברים של מה בכך', 'מובנים מאליהם', או להיפך תקיפים כל כך מבחינת ההשקפה, שיש לדחוקם.

ואין לך ראייה טובה יותר, שאין הדין עם אורבך, מן הדוגמה שהוא מביא כתירוץ של הארמוניזאציה מובהקת, לשם הוכחה "שגם בעניינים אלה מתקבל לעתים הרושם, שהטכניקה של יישוב קושיות וסילוק סתירות גוברת על השיקול מתוך כובד ראש" (עמ' 553). הדברים אמורים בתירוץ אחד של התוספות בנידה ט"ז, ע"ב, ד"ה 'הכל', על עניין, שלחוקיה היו בנים שאינם מהולים, וכאלו נגזר עליהם שלא יהיו יראי שמים, והרי הגמרא אומרת: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". התירוץ של התוספות הוא: "ועוד, דהרבה דברים תלוי במזל... ואין זה בידי שמים, כי אין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות". על כך רוגז אורבך ומעיר: "התירוץ השני מוציא מאמרו של ר'

הנביא מהוראנו המקובלת ומבטל את חופש בחירתו של האדם ותולה יראת שמים שבו לא בידי ולא בידו שמים אלא בידי המזלות" (עמ' 553). ובכן, אין זה לפי טעמו של אורבך, וכפי שהוא מביא שם גם לא לפי טעמו של הרא"ש. אבל הרי הדברים כשלעצמם מבטאים השקפה שלמה. צא וראה, שהמתרץ הקפיד ולא נתן את הדבר בידי המזלות לחלוטין, הוא רק קבע שה' אינו 'רוצה' לשנות את מערכתם. דומה, שעלתה כאן על דעתו של חכם מחשבה שהוציאה יריאת-שמים מידי בן תמותה יחיד, ונתנתה בידי המערכת העליונה של הטבע. והרי הדורות ההם שטופים באסטרולוגיה. הרי מזלות קובעים טבעו של אדם וטבע קובע את ההתנהגות. שמא ראה חכם זה אז את דבריו כהשלמה בין התלמוד לבין המדע? כלום לא ייתכן שבכובד ראש יחשוב בן עם מאמין אחד, העם הנבחר, שיראת-שמים קבועה היא ועומדת; ומאמר זה"ל שהפריע לו נתפרש על דרך פרדסטינאטורית. מדעית. אין דברים אלה מדרכה הראשית של היהדות; צדי דרכים מעניינים לפעמים יותר.

והרעיון הזה של כוח המזלות על טבעו של אדם, ומכאן על מעשיו, אינו יחיד ולא השתמשו בו כדי להסביר יראת-שמים בלבד. אף בבעיה חברתית חשובה זו, של חלוקת הרכוש בעולם, דנו בדרך דומה לזו של בעל התירוץ בתוספות גידה, חסידי אשכנז הסבירו צדיק עני בעולם לפי דרכם "שמא נולד במזל שהוא עני, כמה זכיות צריך עד שיבטל המזל... ויש צדיק שהוא עני, אילו היה עשיר היה גאה או היה עושה דברים שאין טוב לפני הקב"ה" (ס' חסידים, מהד' וויסטינעצקי, סי' תתתש"ג, עמ' 473). כאן לא פורש כוחם של מזלות; אך קביעת הטבע ברורה היא, ושינוי הגורל הקבוע לאדם קשה הוא. ומאות בשנים אחר-כך חזר בפולין הרמ"א, הפוסק והמקובל, לבעיה זאת של הצדק החברתי; הוא קשר במפורש את הפרדסטינאציה האסטרולוגית עם הטבע המונע התנהגות של יראת שמים. הסברתו היא: "אמנם הנראה לי הוא... הכל תלוי במזל... כי הוא הכנת טבעו בעולם. ואם יודע הקב"ה שטבעו שלא יוכל לסבול רוב עושר ויחטא בו הנה זכיותיו גורמין לו למנוע הטוב ממנו... ו... אי אפשר להעשירו על פי זכיותיו, אם לא ייעשה לו השם... טבע אחר וישנה מזלו. והנה דבר נמוץ, כי הבהירה בנתנה לאדם על פי מזלו" (תורת העולה, חלק ג, פרק כ"ג, פראג, ש"ל קי"ו, ע"א-ע"ב). בפולין חזר הרמ"א וקשר 'פרדסטינאציה של הבחירה' עד כמה שמושג זה פרדוסט

הוא; רוצה לומר, יכול אדם לבחור בתחום הנתונים הטבעיים שנקבעו לו מראש — חופש מוגבל. שם גר-מה החרפת המצב החברתי להעלאת ההסברה, שהיא מופנית אצל הרמ"א לצד חלוקת הרכוש. מכל מקום שביל זה, אף על פי שאינו אלא צדי דרכים גם לאחר שהלך בו רמ"א, הרי הלכו בו גדולים וכן שלמים. הפרדוסטאליות בתפיסת העולם והדת אינה מוגופולין של ימינו בלבד. ובתירוץ של תוספות יש לפעמים מחשבה רבה, גם אם אינה לרצון לרא"ש.

[1]

אורבך מקצה מקום הרבה ומאמץ מחשבה גדול ופורה לדמויות של האישים היוצרים בתוספות. וגדולה זכותו שלא שעה אל ריבוי המקורות בלבד, אלא אף טרח והעלה מקטעי דברים ומשרידיהם דמויות שלימות של חכמים, העומדות לפנינו כמות שהיו בגדולתן הרוחנית ובחמימותן הנפשית (ר' למשל את תיאור אישיותו של ר' שמשון משנין — עמ' 226-265; ואת העלאת זכרו של אדם שהיה בדורו מנהיג וראש לתורה ולחסידות — תיאור דמותו של ר' שמחה בר' שמואל משפירא עמ' 341-347 — ציור מעשה פסיפס משברי שיירים ועדויות). כמו כן נאמן הוא לענין הניתוח הספרותי של סגנון יצירות ההלכה, וכל מקום שיש בידו להעלות לפנינו צורה ונוי בלשונם ובדפוסים ביטויים של חכמים, מעלה הוא אותם ומדגיש את ערכם (עי' למשל עמ' 118 ועמ' 154).

אך יש שאף בציון של דמויות החכמים נדחית בקודת המוקד ההיסטורית ונפגמת המסגרת הריאלית והרגשית שבתוכן הן פעלו; אורבך מקדיש מקום ועניין הרבה לדמותו המרכזית של רבנו יעקב תם (פרק ג; עמ' 97-55). הדמות יוצאת ועומדת לפנינו בכשרונותיה, בסמכותה בימים ההם ובתקפה המוסרי הרור-הני. מתגלה אדם שאינו מוותר על כבודו, ובלשון חריפה ולעיתים בוטה מגן הוא עליו; האיש ניצב לפנינו חי, על יצירתו האישיים וידו החזקה בצייבור. השאלה היא כלום לא אבד משהו מן העומד, המשמר והנצחי, שהיה מפעיל איש זה ויצריו למען הציבור. עיקר התיאור של אופיו יוצא מניתוח התעודות של המחלוקת המפורסמת שבינו לבין ר' משלם. אורבך עצמו מעמידנו על האבחנה שהבחין ר"ת בתשובתו לר' משלם: הלה הקל במנהגים קבועים 'לנשים ולהדיוטות'; ואי-לו הוא, ר"ת, הקל ב'דברים התלויים במאורע ובמקרה בעלמא'. פירוש הדברים הוא, אליבא דאורבך: "קולו-תיו והיתריו של ר"ת נגזרו ב... שאלות שהועמדו

על ידי תנאי החיים. פסקיו היו מכוונים לבעלי הוראה. ולעומת זאת עסק ר' משלם בשאלות פחות חשובות... אבל... של פרהסיא. שלהן התרגלו פשוטי עם והפכו להיות סדרי ציבור המאחדים... ולא היתה כל סיבה לבטלים" (עמ' 70). אנו שומעים כמו כן שר"ת הגן על כוחה של המסורת הבאה מן הגאונים וחכמי צרפת הראשונים (עמ' 65); מצטיירת תמונתו של מנהיג השואף לאחדות הנוהג היהודי בצרפת כולה, לרבות הדרומית (עמ' 66). וטעמו — שהיתה אז שעת חולשה בציבור: רבו מומרים והיתה התקרבות לגויים, ולכן לחם החכם מטרוויש למרותו (עמ' 71-72). כי ר"ת "כותב, מכריע ופוסק כמנהיג תדור" (עמ' 62).

ברם, בהשלטת הנוהג אין לראות מגמה של הערכת מנהגי אבותיו ומקומו, שהרי אנו מוצאים את ר"ת והוא מזולזל במנהגי ארצו ואבותיו ומשבח מנהגי מקור מות אחרים, שלא חלו בהם ידי הראשונים של צרפת: "זה בורות ושטות... ולא ממך יצא רק מן הראשונים ששיבשו את מלכותנו. וראה שבאשכנז ובארץ הגר לא נשתבשו בכך" (תשובות בעלי התוספות, מהד' איגוס, עמ' 57; דברים אלו גופם הובאו על-ידי אור"ב בקשר אחר בעמ' 120). אמת, אפשר לצרף זאת לרשימת ה'סתירות' שאורבך מונה בר"ת: הוא עצמו חלק בהרפית על רש"י סבו, ואת ר' משלם הוכיח על כך (עמ' 68-69). מפורסם, שר"ת התנגד להגהות של אחרים והגיה בעצמו הרבה, אך שמא 'סתירות' אלה אומרות משהו נוסף על אישיותו של ר"ת. המפתח לכך הוא במעמדו של החכם בקרב דורו ובמעמדו של החכמים היהודיים בתוך עם, ובמצבו של לימוד התורה באותה שעה. אורבך משווה מחלוקת זו למחלוקת על פיטרוס אבילארדוס והוא מעמיד את ר"ת כנגד פיטרוס (ר' עמ' 74-76); וזאת כדי להראות שבה בשעה שאבילארדוס מספר בזכרונותיו בדבריגידוף אי-שיים על רבו גילימוס ומייחס לו מניעים שפלים של קנאה, הרי אין שמץ של קנאה בדברי ר"ת ואין גידופים כאלה מצד תלמידיו. אך אופיים של המקורות שונה הוא לחלוטין! ר"ת ור' משלם השאירו לנו הליפת אגרות במישרים, אדם אל חברו. אין אורבך משווה חליפת מכתבים בדומה לה של אבילארדוס וגילימוס. ואין בידו זכרונותיו של ר' משלם על אודות מחלוקתו עם ר"ת. לפי טבע האדם וטבע המחלוקת רשאים אנו לשער שבחליפת מכתבים במישרין היה אבי-לארדוס לא פחות ענייני ולא יותר עוקצני בעדינות על תאוות השליטה של רבו (ר' עקיצותיו של ר' משלם כציטוטן ופירושו על-ידי אורבך בעמ' 67-68)

מאשר ר' משלם; ואין דבר היגיע לחלוטין את המחשבה, פרט ללימוד זכות למ... שאולי מאחורי גבו של ר"ת, על דפי פנקס זכרונות, היה גם ר' משלם מתבטא יותר בהרפיות.

אך הטעות העיקרית של אורבך היא, שעל יסוד השוואת מקורות שאינם שווים מגיע הוא לידי היפוך האישים שיש להשוותם בתולדותינו או ובנצרות המערבית. עיקר העניין לא במחלוקת הסכולאסטית שבין אבילארדוס התלמיד לרבו, אלא יש עניין להשיג וואה לאותה סערה גדולה של מחלוקת על דברי-מינות שנתחוללה על אבילארדוס ולאישים שפעלו בה. אם ר"ת דומה למישהו בנצרות, הרי זה לבר-נרד איש קלירבו, הנזיר, הפרשן, איש הרוח שאינו נושא משרה גבוהה בגלוי על שכמו, אך בכוח אישיותו, ומשום שנטל על עצמו לייצג את מסורתה של הכנסייה הקתולית נלחם הוא למען רוחה וטהרתה בדרך של שלי-טון תקיף שאין עמו גינוני שררה חיצוניים. ואם דומה ר' משלם במצבו במחלוקת זאת למישהו בנצרות, הרי זה לפיטרוס אבילארדוס, החכם הגדול, החשוד על שלימות דרכו, החשוד שהוא מתיר לעצמו בהרפיותו להמרות פי מורים ואבות שבכנסייה, ואם יש משותף ברקע של שתי המחלוקות הרי זה שליטתה של הרוח הדתית באנשים, ההדרתה את המסורת ללבנות היחידים וההמונות; והפחד, המבוסס על כפירות ושמי-כפירות הבאים מדרומה של צרפת, שמא תגרום האמונה בלהטה היתר לחורבן המוסדות של החברה הדתית כמות שנבנתה; שמא תביא הלהיטות אחרי מסורת לחיפוש המסורת על טהרתה, לגירסה חדשה, המתקבלת על המון המאמינים, מעין זאת של הכפירה הקתארית. המרחק בין יהדות לנצרות עצום הוא, אך רב גם השיתוף, ודווקא לפי אותו כלל שקיבלו אורבך; כי השפעה בין נוצרים ליהודים בימה"ב יכולה לבוא משום "שתנאים דומים ומסיבות שוות מביאות בהכרח לתוצאות שוות" (עמ' 27). טעות בדומה לה, לדעת, כשאומרים על בעלי התוספות בכללם שכדוגמת "האסכולאסטיקאים של המאה הי"ב — אבילארדוס וחבריו — ומפרשי המשפט הרומאי, סברו גם בעלי התוספות שהספק והשאלה, שיקולים של דעות שונות והנמקות שונות, הם שבילי החקירה שדרכם משיגים את האמת, שנת-גלתה על ידי אלהים" (עמ' 527). ספק לא התגנב ללבם של חכמי צרפת ואשכנז. הסכולאסטיקאים עסקו בשני עולמות והשתדלו לפשר ביניהם; אלה עולי-מם אחד הוא ועוסקים בפירושו, כפי שאורבך עצמו חוזר ומדגיש בכך.

אם זה הוא הרק... התקופה ושל האיש, הרי יש לראות את ר"ת קודם כל כלוחם לפי דעתו למען 'אור' חא דמהימנותא' שממנה אין לסטות אלא לפי אלה ששופטים הם בימים ההם. הוא נכדו של רש"י, יושב בישיבה ברמרוג, ראש למתקני תקנות, ומנהיג לעדה, אשר יאמר פסקי-דין על דעת המסורת הוא. אשר יאמר ר' משלם הוא פסקי-דין שלא על טהרת השושלת ההלכתית. הן ר"ת מדגיש, ש"אם אינך מאמין לדברי הקדמונים ומנהגיננו, בבבלי אל תאמין כמו כן, שהרי מצינו שחכמי התלמוד בחרו להם תלמוד ירושלמי... אלא מנהג-גיננו תורה היא" (ספר הישר, עמ' 99). דומה, שאולי נל-חם ר"ת כמנהיג הנטייה לשוב אל התלמוד עצמו כיסוד יחיד לפסק הלכה ולהתעלם מסמכותם של הגאונים. ובתשובותיו לר' משלם מדגיש הוא במקומות הרבה שיש עוד מקורות להלכה מחוץ לבבלי: מדרשים, ירושלמי, ספרות הגאונים, הוא אף עושה כעין שלשלת של מורשת תורנית: רב האי, רבינו גרשום, רש"י (שם, עמ' 83). הוא רואה עצמו, כמדומה, חוליה אחת רונה בשלשלת זו. לא על מרכזו הוא נלחם כי אם על מעמדה של הספרות שמחוץ לתלמוד ועל סמכותו האי-שית בתור פוסק דתי עליון. מכאן אותם ביטויים כלפי חכם שהוא מעריצו — ר' אליהו — ושהוא מאשימו ב'גאוה' ו'קרוב למינות הוא' על שחלק על ישיבת רבותיו ועל תוספתא במגילה ועל מסכת ספרים ועל הגאונים ראשי ישיבות סורא ומחסיא' (ספר הישר, עמ' 97). ברי, שאדם בעל מזג שאינו כמזגו של ר"ת, אולי לא היה תובע לעצמו סמכות מעין זו, ולא היה עונה בלשון בוטה זו; אין ספק, שבספרות הקודמת לא הדי גישו די הצורך את התרפיות והמאבק שבחליפת מכ-תבים זאת שבין ר"ת לר' משלם, וגם אורבך על-ידי ההשוואה המוטעית עם אבילארדוס הקהה את עוקצם. אך דומה, שאגב חידוש באה פנייה בהדגשה שלא לטור בת העניין ויש להדגיש באישיותו של ר"ת את 'בר-נרד מקלירבו' השליט ברות, האוהב את אשר יוכיח ממ-שיך שושלת המסורת ושומר מכוח רוחו על טהרתה, יותר מן המורה המייסד בלשון הריפה ויותר מן הת-קיף הנלחם לשלטון מרכזי.

אף בדמותו של ר' חיים כהן באו מושגים של ימינו וקלקלו את התיאור: כך עולה דמותו בסופה של המאה הי"ב כדמות מסוכסכת מתוכה: אין לדעתו מצווה לעלות בימינו לא"י, ואין מושג 'ביתך' חל על ביתו של יהודי שבחו"ל (אורבך עמ' 108-109). ספק, אם רש"י אים לקרוא למסקנה ההלכתית שהמונח 'ביתך' חל רק על בית שבא"י באותו מונח זמננו כ'תיאוריה קיצונית

של שלילת הגולה", ולפיכך גם לא נכון לומר על "מסקנות מעשיות המשלימות אתה" (עמ' 109). ייתכן, שר' חיים כסבור היה שמחמת העדר קיום המצוות התלויות בארץ ומפני העונשים אין לבוא לא"י ויש לוותר על רכישת 'בית' של ממש. מאידך גיסא נדמה, שליהודי ירא-שמים במאה הי"ב אי אפשר היה ל'שלו' את הגולה. הרי אין לפניו פתרון ריאלי שבידו. קיימת הגולה עד שירצה ה', ותשובה ומעשים טובים יעוררו את רצונו. בין רעותיה של זו שלילת המושג הירודי של בעלות ותו לא.

ואילו דמותו של ר' משה בר' חסדאי, ר' משה תקו, מצוירת בטשטוש קוויה, שהיו חדים ביותר, ונתונה היא במסגרת שאינה שלה. כדרכו מביא אורבך ציטאט ארוך מאוד מתשובה של ר' משה המגלה תקיפות ועניין ציבורי, והפירוש שהוא נר-תן לן מועט מאוד (עמ' 348-349). אלא כיצד ייתכן לכתוב על "הושו הביקורת" של ר' משה על יסוד הערה של פקפוק, אם יש עופות הגדלים באילנות (עמ' 350), שעה שאותו האיש מתאר את מותו של הראב"ע "כי פעם אחת היה רוכב ביער ובא בין רוב כלבים שהיו עומדים ומעיינים עליו וכלם שחורים, ודאי אילו הם השדים" (אוצר נחמד, ח"ג, עמ' 97). אף זהו-under statement לומר, שב'כתב תמים' הוא "דוחה בו כל חקירה בעניינים של מה למעלה... אין הוא מוציא מידי פשוטם את פסקי המקרא ואת אגדות התלמוד שיש בהן הגשמה" (אורבך, עמ' 350). בשרידיים שנות-רו לנו מ'כתב תמים' אין רק התנגדות למשהו והע-מדת כתובים על פשוטם. לפנינו השקפה רצופה, שאור-לי אינה לפי טעמנו: האיש הזה אנטרופומורפיסטן קיצוני נ"י הוא בעניין האלהות, ומתנגד להקירתם של אחרים, משום שהוא יודע מה דמות יש לאלוה: "אותו שתיקן רוח טס עליו... העליונים רואים בכל יום גבורותיו מופלאים מרכיבת כרובים וכנפי-רוח ובשאר מעשים המופלאים שלא נתנו לבשר ודם לידע" (אוצר נחמד, ח"ג, עמ' 58). "ברא מלאכים ובני אדם לעבודתו ובר-אם בצלם דמות תבניתו, כמו שיש לעדות תורה ונבי-אים וכתובים משנה ותלמוד ואגדות" (עמ' 59, שם) "וכן כשבא לבראות העולם נראה בדמות ובקומה, שהרי בדבור בראו" (שם, עמ' 60). להיפך, ר' משה מוכן גם מוכן, בשביל להגן על השקפתו האנטרופו-מורפית, לדרוש כתוב ולהוציא מפשוטו: "ואע"ג דכ-תיב: 'ומה דמות תערכו לו' — זהו כנגד גדולתו וזו-הר כבודו" (שם, עמ' 61). אין לפנינו אדם משועבד לכתובים, אלא מאמין ולוהם לדמות אלהיו. והוא

דע, כי גדולים ורבים נגדו, ולפיכך לאחר שהוכיח
ן התורה ומאמרי חז"ל את האנטרופומורפיות ממש
ריהו אומר: "אחרי הדברים והאמת, דברי תורה
ברי רבותינו תנאים ואמוראים, מי שיבוא להכחיש
אמת והודאי ולחדש מה שאינו כן, ברוב דברים
זחבולותיו... וכי נכון לשמוע לו? ואפילו אם העי-
יד לנו חמה בחצי השמים ואפילו אם היה בא יהושע
ן נון ואלהיו הנביא מי נשמע לו?" (שם, עמ' 63-
6). ובמקום אחר: "טוב לנו לכפור בחדשים מקרוב
או מבדברי תורה" (שם, עמ' 83). ויש בדבריו בכמה
וקומות סיכום שיטתי של דעתו על "אלהים חיים"
ורותיו, והנהגתו בעולם (למשל, שם, עמ' 79 למטה
— עמ' 80). אין לדבר עליו כעל אדם ש"נאחז ונתפתל
וסבך הרעיונות שבהם הוא נלחם" (אורבך, עמ' 351).
כל אדם שבא לחדש שיטה ישנה, שרבן בעליה
ומכות החולקים עליה, אנוס היה לומר דבריו לשיי-
ותם. למעשה, קשה למצוא בעל השקפה עקבית יותר
ומנו.

[1]

אף בעניין האופי האנונימי של קובצי התוספות נגד-
יר אורבך אחרי הסברה שאינה הולמת את טיב החז"ר
גר שלו, אמת, שהקבצים הנדפסים של התוספות שבר-
ליון הש"ס אין שם מקבציהם עליהם, אבל הרי אור-
ך מציין בעצמו ש"בראשונה השתדלו לציין ברא-
שו של כל דיבור או בסופו את שם אומרו" (עמ' 21).
כל מעיין בתוספות הנדפסים יודע, מה רבים השמות
זנוכרים על קושיות ותירושים, כיצד אפשר לומר,
ע"תופעה זו יש לפרשה, מעין תופעות רבות של ימי
זביניים, על רקע תיאולוגי: האמת היא של אלהים
איזה בן אדם יכול לכנותה כאמת שלו? ובכך דומים
תוספות לקובצי המשפט הקאנוני (עמ' 525)? הרי
זאמת היא בשקלא וטריא, וזו מיוחסת בתוספות לבני
אדם קרויים בשמותם. ספר הישר ועוד הרבה כמותו
נקראו על שם מהבריהם, ומסופקני, אם אדם מאמין
בישראל ראה סתירה בין ייחוס האמת לה' לבין קרי-
את שם אדם על חידושו: הן התלמוד קורא בשמות
האומרים את הדברים (אגב המליצה על האמת שהיא
של ה' מבוססת אצל הנוצרים על יוחנן י"ד ו': אנכי
הדרך והאמת והחיים). דומה, שפשוטים הדברים: קיי-
בוצם של חידושים לא נחשב לאמת ולא למעשה
שמותר להתגאות בו; זו היא דעתו של ס' חסידים,
ש"לא ייתכן, אדם שעושה ספרים שיאמר, אני עשיתי
את הספר. הרי ר' סידר המשניות ולא כתב... אני

עשיתים; וגם בריתות ומדרשות לא ר' מי שחב-
רם — אני פלוני בן פלוני חברתים... כי ידעו — אם
עשו כן יהנה לבם ויקבלו שכר בזה העולם". ודוגמה
שניה להצנעת שם המחבר הם הפיוטים (ס' תתת"ד
שמ"ה, מהד' ויסטינצקי, עמ' 470), אך הפיוטים
נחשבו בעיני החסידים שהם "שירות תורה נביאים
וכתובים", מעין ליקוט וסידור אף הם (שם, ס' ת"ע,
עמ' 133-134; ס' תתתשכ"ח, עמ' 374). החשש הוא
לגאוה ולהנאה שלא כדין מעשיית ליקוטים. אדם
רשם לבית-מדרשו, ומכאן הסבר התופעה ש"רובם
של קובצי התוספות... נקראו... על שמות בתי-המד-
רש ולא על שמות עורכיהם האחרונים" (עמ' 525).

אף אותה השוואה שאורבך משווה את ספרי הפסק
של חכמי גרמניה ל-Rechtsbücher (עמ' 285) אינה
השוואה. אם מותר לו לגידו קיש לומר, שהמציין את
'ספרי החוקים' הוא שאינם פרי 'תחיקה רשמית', כלום
מותר לומר זאת על ספריו? מי היה איש השלטון
והנהגה בתחיקה ובפירושה אצלנו יותר מפוסקים
אלה; וספריהם בשום פנים אינם 'סיכומים פרטיים'. אור-
לי יש דמיון בנטייה לקבץ דינים, ואולי אף כאן עומדים
אנו בשליבה חדשה של מעבר והתפתחות; רב הויכוח
ונתפצלו הדברים, ומגרישים חכמים גם צורך לסכם;
וחזרו פני הדברים, בשינוי צורה, ופניהם דומות למה
שהיה בתקופת הגאונים; ויכוח שלאחריו ובצדו סיכום
עניינים.

כן יש להתנגד בכל תוקף להנחה של אורבך, שתור-
פעת הדרשות הן פרי ירידה בידיעת התורה ובמוסר,
וכי לפני בעל הסמ"ג, במחצית הראשונה של המאה
הי"ג, נפוצו דברי תורה כאילו מעצמם (עמ' 385).
דומה, שפירושים הרבה לתורה, ורשי' בכללם, רשמים
כשל דרשות בשעתם (ר' מאמרו של י' בער על רש"י
ומציאות ומנו בס' היובל לאפשטיין); וכי רשאים אנו
לומר שרק בכתב היו, או נאמרו רק בחוג הצר של
בית המדרש? בתיאורים של קידוש השם שומעים אנו
על הדרשות שדורשים 'הראשים לנהרגים' לפני הט-
בת. גם אם נאמן להאמין בכל דבר, ונשער שבמקצתן
דרשות אלה המצאות ספרותיות של הרושמים, הרי
בני הדורות של המאות הי"ב-הי"ד העריצו את מק-
דשי השם, והם שרשמו את המאורעות, הם היו למור-
דים בפחדים ובצרות. כלום ייתכן שנשתכחה מהם
הדרשה, אף חלקים גדולים של ספר חסידים, ושל
הרוקח, דומים הרבה לדרשות ערוכות משנקבל, שב-
1236 קם בעל הסמ"ג ומתוך שעה רעה יצא למרה"ר
קים להטיף בדרך שלא היתה מצויה לפני דור זה באר-

צו. דומה, שאורבך נמשך אחרי ביאור זה משום שכס-
בור הוא שנפ' ברבים שיטה עיונית, ואין הוא דן
ב'מנגנון' החברתי המפיץ אותה.

אורבך עשה את מעשה סיכום תורתם וצירוף תי-
אורי האישים שיצרו ופעלו במאות הי"ב-הי"ד בצר-
פת ובאשכנז, עלתה בידו להעלות תוך שפע של
פרטים ומקורות כללות הרבה ותמונה של כוח ותסי-
סה, מעשה ספרותי המסכם תקופת יצירה ואת לעצמה
בהרחבה ובהעמקה כאלו, ברכה בו לעמנו. אורבך חי
בעולמם של בעלי התוספות וכוחות החיים שבעולמם
מתארים על ידו באהבה רבה ובכשרון גדול; את
כוחות ההגיון גילה והראה את נתיבות המחשבה; דמור
יות של חכמים שרטט וגיתת יצירותיהם על יסוד שפע
של מקורות שאינו מצוי; הערותיו אוצר מלא הן
כשלעצמן — בשעה שהוא מפנה אותן למקורות, לספ-
רות מחקר כל שישנה, ובבירור פרטים, תיאורו מיוסד,
ומלא הארה והסברה. ודאי אין עשרו של ספר זה
ניתן במאמר ביקורת. חייב אתה לקרוא בו שחתבשם
בשפע שבו, וההערות הללו לא באו אלא לציין שיש
מקומות, שם ההבנה ההיסטורית נמצאת נשכרת אילו
פחתה בהם הגישה השכלית, ורבתה הרגשה למקום
ישיבתם של היוצרים ויצירתם בימיהם ולכל כוחות
נפשם.

סתרם של מפורסמות

מאת פרץ סנדלר

המקרא מפורש, מאת א. ק. 'מאנים' כרך א' חוברת ו', תשט"ו

תיתי לו לא. ק. שהעלה לדיון לפני הקורא העברי
את עניין הגלוסה במקרא, שתרגומה בפירושי התנ"ך
בהוצ' א. כהנא היא 'תוספת באורית' או 'ביאור גל-
יוני', לדעתו של א. ק. נמצא עתה המפתח האבוד
לפתיחת שערי הפרשנות של המקרא, מניה וביה —
על ידי מציאת נקודת המוצא והיא הגלוסה; וביתר
דיוק בלשונו: "מערכת הבאורים אשר בגוף המק-
ראות". ובכן, מעתה "כל הפירושים השלך לאשפת",
מכיוון שנמצאה נקודת ארכימדס בפרשנות המקרא.

בפתח מאמרו עומד א. ק. כמוכה תמהון לפני מדרש
פליאה זה: היתכן "שכל צבא אנשי מדע ואנשי עיון",
דור דור ופרשניו לא חלו ולא הרגישו בדבר "המונח
על פני השטח"? פשוט, נסתם חזון עד שבא א. ק.
וגילה, כלומר 'נתגלו' לו סתרי תורה, ואנו מה נענה
אחריו — לא ולא. לא 'מדרש פליאה' ולא 'מדרש
הנעלם', הכל גלוי וידוע!

שכן עניין הגלוסה, לכל גילויי, אינו חדש עמנו
כלל. שרשיו נעוצים אולי עוד בתקופה הקדומה של
הפרשנות העברית, על כל פנים כבר בעלי המדרש
חשו במציאותה ודרשו מה שדרשו. למשל, את הפסוק
'את מספר מפקד העם' (שמ"ב כ"ד, ט') הם פרשו:
"מספר זה מניין, מפקד זה הסכום". ואפשר, שדבר
מציאותה של הגלוסה כבר מנוחש בפרשנות ימי
הביניים בכלל 'ההרחבה' שבס' 'הרקמה' לר' יונה בן
גנאה, וכן הרגיש בה הר"ק: "יש מקראות שסתומין
בתחילה ופתרונן בצדיתן". ודאי, שאין להסיק מכאן
מסקנות רחוקות עד כדי לראות 'בפתרונים' הללו
יסוד פרשני זר שאינו מגוף המקרא, אלא "מה שהוסיף
בו לנחץ ממה שאין צורך בדברים הללו". ואילו
בפרשנות המודרנית היה מחקר הגלוסה לגורם פרי-
שני נכבד, נוסף על ערכו המיוחד לביקורת הנוסח
(הביקורת הנמוכה). אכן, תחום זה 'נסרק' יפה-יפה
וגששים מומחים עמלו בו, כך, שכל היוצא לחפש
אחרי 'גלוסות' במקרא, תריה בבחינת 'תבן אתה
מכניס לעפריים', שהרי הרוצה לעשות מעשי-ליקוט
של הגלוסות — ימצא 'שולחן ערוך' — אין לו אלא
לטרוד ולהושיט את ידו ולקחת 'מלוא הפניים' מן
המזומן לפניו — בפירושים המדעיים למיניהם, בתר-
גומים המדעיים — מהם שמציינים את 'הגלוסה' על
ידי אות זעירה בגוף התרגום, כגון ק א ו ט ש, 1896
והפירושים בהוצ' ו. נובאק, גיטינגן; ומהם שמש-
מיטים אותה לגמרי בציון ההשמטה במרכאות כגון
סידרת הפירושים לגונקל, גרסמאן ועוד, וכן מה-
דורת טיבינגן החדשה (Handbuch) ואין צורך לומר,
שמכשיר רב עזר מזומן לו בתנ"ך של קיטל-קאהלה
וכן במילון התנכי לגיוס-בוהל ובספרים אחרים,
כגון מחקריו של פרליס³, ובספרות הפרשנית שלנו
— הוצ' א. כהנא, אולם מכאן אין להסיק כאילו לא

¹ שיה"ר פ"ן לפ' ועלמות אין מספר.

² מ. ז. סגל, פרשנות המקרא עמ' מ"ה, ס"ו.

³ Analekten zur Textkritik des A. T., מינכן 1895; סידרה חדשה ליפציג 1922; על מידת שימושה של הגלוסה בפרשנות המודרנית יעיר הקוריו הבא: המלה 'אבי' באיוב