

קריה ספר / ל"א / תשנ"ז

Die Entstehung und Redak- tion unserer Tossafot, Breslau, 1937. אולם מאו הרויב את יריעת מחקרו, ועתה נוסף הוא עמדה לגבי ספרות התקופה כולה. אין אני מוסמך לדון בפרטי תוצאות המחקר בתחום זה. אולם גלוי לעין, כי עצם בדיקת החמר בכל הקפו הוא כאן בחינת הפיכת הכמית לאיכות. האוניברסיטת המרובה בתזמור הספרותי של התקופה הכריזה מאו את התקרים לכבוע את מסקנותיהם לגבי זמניהם של אישים, חיבורים וכדומה בהקטי עקיפין. ובכאן שמסקנות שהועלו על פי בדיקת חלק מן החומר נדחית לעתים מאלוהן כשהן מתנגשות עם מסקנות אחרות בסקירה הכללית.

התחום השני בעניינו של אורבך הוא התחום הבניי גראפי במובנה הפנימי של מלה זו. השתדל הוא לקבוע לא רק את עיבודת מהלך החיים של האיש, את זיקתם לזרמים — להסיונות האשכנזית לדוגמא — אלא אף לעמוד על אישים ועל תכונותיהם האישיות. מתוך בקורת על תפיסתם של הסטריאוטיפים שקדמו לו בשאיפה זו — א. ה. וייס, א. י. איגוס ואחרים — למד אורבך להכיר את סכנת הסטריאוטיפיות בכל כגון זה, ואמנם מתאמץ הוא להסתלק מכל זיקה אפולוגטית ומעדיף לראות את גדולי העבר כמסורים בידי יצרים — כגון את ר"ת הנוזף באחרים על דברים שהיא מרשה לעצמו ("מה זרים הם הדברים האלה בפיו של ר"ת!" עמ' 68).

אי תפיסים בידי השקפות העיונית את התנהגותם לתמונת בענינו — כגון את ר' מאיר מרוטנבורג שמתוך "גלוי מיוחד במינו של האסקנה שבהלכה האשכנזית" (עמ' 407) גומע מלהפגש עם אביו מחשש של פגיעה פורמאלית בהלכה. אלא שכמובן אין להגיע במתן כראקטריסטיקה למידת איביקטיביות גמורה. המשמעות הפסיכולוגית של המקורות משהנית לפי משמעותם הענינית. להלן נמצא דוגמה לכך שמתוך שני בתפיסת הענין נערער גם על המסקנה הביוגראפית של אורבך. והיא הדין בקביעת מקומן של העדויות במהלך חייו של האדם. את ר' אפרים מרגנשבורג מתאר אורבך כעקשן ועומד על דעתו (עמ' 170 והלאה), אך תושב כי "ברכות השנים באה במקומה (של העקשנות) מידה גדולה של בקורת עצמית" (עמ' 174). סמוכין למפנה הפסיכולוגי הוא מציא בסיפ"י הידוע על רבינו אפרים שבהלומה מקריבים לפניו קערה של רצים ורבינו אפרים גרמו ממעשה בעל החלום, שפסק ההלכה שלו בענין הדג בלבוסא, שהוא התירו. טעון

התכן: חלק א: ב. ברכות, שבת, ר"ה, סכה, מגילה, חולין, נדה, תשי"ג. [1] 105 דף. ב. מסכת יבמות, כתובות, קדושין, נדרים, בבא קמא, תשי"ג. [1] 103 דף. ג: מסכת גיטין, שבועות, ביצה, תשי"ג. 58 דף. — בשער הכללי שנת הדפוס: תשי"ד.

81 האהל; קיבוץ תורני. ירושלים, הנהלת ישיבת אהל שמעון מערליי בסיוע "מעין החכמה" למפעל מרכזי להוצאת ספרים וסייע למחברים, (דפוס "ספרא"), תש"ט: 8. "תופיע אי"ה מפרק לפרק." גל' 1: סבת. 46 ע'.

Katz, Jacob

82 אורבך, אפרים א[לימלך] [Efraim Elimelech Urbach]. בעלי התוספות; תולדותיהם, חיבר ריהם ושיטתם. ירושלים, מוסד ביאליק, (דפוס גרוסלם פוסט, תש"ט). 599 ע' 8.

א

הופעת ספרו של א. א. אורבך, "בעלי התוספות", תצוין בדין כמאורע בחקר תולדות ההלכה המאוחרת. שום אסכולה הלכית לא זכתה עד עתה לתיאור מקיף וממצה כזה של אישיות ועניניה. הקף העבודה כשהוא לעצמו, ביסוס המחקר על העיון בכל כתבי התקופה, לרבות כתבי יד רבים והשיבים, יש בהם כרו לקבוע מקום כבוד לספר. אל נכון ראה אורבך את תפקידו לא רק בפרסים חידושי שלו. הוא הבלע בתאורו גם את השגי המחקר של קדמויו. ואף במקום שמצא לפניו עבודה שלמה של אחרים, כגון תולדות הראב"ה של א. אפטייצר או תיאור היכות של ר' יחיאל מפריס ע"י י. בער, לא דילג הוא על הפרשה. אף במקומות כאלה הוסיף אורבך לא ניפך אחד משלו ועל כל פנים הטביע את תולדותיו על התיאור בתפיסה ובסגנון המיוחדים לו. מכל מקום שלמות הסכים של השגי המדע בנושא הנידון יעשו את התיאור לאחד מספרי היסוד במדעי היהדות, שיוקלו לו כל העוסקים בחקר ימי הביניים, מצד ההיסטוריו או ההלכי.

עיקרו של הספר — חוק מפרקי המביא והסיכים, דהיינו הפרק הראשון והאחרון — כתוב בדרך הביוגראפית. פית. איש איש מבין בעלי התוספות, תולדותיו, ספריו, יחסו לשאר החכמים וכו'. מופיעים בסדר כרונולוגי. שכבת היסוד של המחקר היא בכל מקום הצד ההיסטורי הספרותי: שאלות המחברות, ייחוס הספרים לאישים ולאסכולות וכו'. חלק ממסקנותיו, הנוגעות לתוספות

גדולות עם ל"ב פירושים. הארשה, י. לעבענאוהן זמ. מ. מענדלנאוהן, תר"כ-תרכ"ו. ועתה היספנו עליהם: הפירוש השלם של הר"ק, פירוש הרמב"ן על איוב, פירוש הרלב"ג על דניאל, כל אלה עפ"י צלום הדפוס הראשון של מקראות גדולות ויניציאה, רע"ח; פירוש המאירי על משלי עפ"י צלום דפוס פטרדא, תר"ד; פירוש הגר"א על משלי לפי צלום דפוס ירושלים. — את הקד" מים עיין ק. ס. שנה ל' ע' 6.

77 תנ"ך. תהלים. תהלים, מדויק הוטב על פי המסירה. תלאביב, "סיני", (דפוס בלאס, תש"ט 1954). [1] 53, [2] דף. 8. (תורה וביאים כתובים).

ברית חדשה

78 קלוזנר, יוסף [Joseph Klausner]. ישרי הוצרי; זמנו חייו ותורתו. מאת יוסף קלוזנר... (הוצאה שישית, מרחבת ומתוקנת). ספר א"ב. תלאביב, "מסדה"; (רמתגן, דפוס מסדה), 1954. (כהרי יוסף קלוזנר).

"הוספתי כל מה שנתחדש במחקרים החדשים על הנצי רוח שנתפרסמו בשנת תשי"ה תש"ד... תקנתו בה כל מה שנראה לי מיוצק בטענות מבקרי הספר, תיקנתי את הכתיב ואת התעתיק. (מההקדמה). — מהדורה א': תל אביב, שטיבל, גרפי"ב. מהד' ד' עיין ק. ס. שנה י"א ע' 22, 28, שם גם בקורת מאת הפרופ. א. ברמור שטיין. את התרגום האנגלי — שם ע' 49, שם גם רשימת התרגומים. תרגום צרפתי עיין שם ע' 438. מהד' ב' של התרגום הגרמני — שם שנה י"ב ע' 53. תרגום הינגרי הפיע בהינגריה בימי מלחמת העולם השניה (עיין י. קלוזנר: דרכי לקראת התחיה והגאולה. הוצאה שניה. ח' ב' ע' 254).

תלמוד, מדרש, ספרות רבנית

79 אבות. מסכת אבות עם פירוש... מהר"ר יוסף יעב"ץ הירוש... וניספי הגהות וקונטרס ביה אהרן מהמאה"ג אהרן ב"ר מאיר... ירושלים, לוינאפשטיין (typ. Lewin-Epstein), תשי"ג. [3] 174 ע' 8. דפוס סטראטיפי. הפנים (מס' אבות) מנוקד.

80 אדרת, שלמה בן אברהם (רשב"א). ספר חדושי הרשב"א על חמש עשרה שיטות. מאת רבינו שלמה בן אדרת. חלק א"ג. ירושלים, לוינאפשטיין, (typ. Lewin-Epstein), תשי"ד. 2. הוצאה סטראו-טיפית לפי הוצאת חרשא, תרמ"ג. לכל חלק שער מיוחד.

71 רבותינו בעלי התוספות על חמשה תומשי תורה ושקלא וטריא על פירש"י... ופשטים ורמזים ופלאים והיית ותירוצים... [מאת] ריב"א הוא רבינו יהודה ב"ר אליעזר... ובתוכו יבואו פשטי ורמזי רבינו משה מקוצי... [מאת] ר"ע מברטנורא הוא רבינו עובדיה... על פירוש רש"י שעל התורה. ירושלים, לוינאפשטיין, תשי"ה. [2] 52, 50, 29, 26 דף. 8. דפוס סטראטיפי לפי הוצאת חרשא, תרל"ו.

72 שרירא, שמואל [Shmuel Shrirra]. מבוזא לכתבי הקודש. מהדורה שלישית... [תלאביב], "מבארת"; (ירושלים, דפוס "המעריב"), תש"ט: [4] 4, 300, וו, [1] ע' 8. מהדורה א' עיין ק. ס. שנה כ"ג ע' 100, שם גם עיין.

73 תנ"ך. מקרא ותרגומו; תורה וביאים וכתובים עם תרגום גרמנית מאת [נפתלי הרץ] טור-סיני. כרך א: תורה. ירושלים, הוצאה עברית, תש"ט, (1954). אה 700 ע' 8. עברית גרמנית עמיד מול עמוד. שער נוסף בגרמנית: Die Heilige Schrift, neu ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai <H. Torczyner>. Mit dem hebräischen Text nach M. H. Letteris.

74 תנ"ך. תורה וביאים וכתובים מדויק הוטב על פי המסירה. שמואל א"ב, מלכים א"ב, תלאביב, "סיני", (תש"ט — 1954). [441]—660 ע' 8. צלום לפי מהדורת לטריס.

75 תנ"ך. ספרי המקרא מפרשים פרוש חדש בצרף מבארת בעריכת [נשה] ז[יד] קאס טי. (ספר בראשית מפרש על-ידי א[לה] [שמואל] הרטום). תלאביב, יבנה, (דפוס הארץ, תש"ט). 183 ע' 8. את הקידום עיין ק. ס. שנה ל' ע' 288.

76 תנ"ך. ב"ך. מקראות גדולות וביאים וכתובים. מהדורה ישראלית ראשונה מוגהה... מחדש. (ד' 3 כרכים. תלאביב, פרדס, צולם ונדפס ע"י "אדצ"ל", תשי"ה. 8. התכן: (ד): יחזקאל, תרי עשר. 171 דף. — (ה): תהלים, משלי. [4] 91, [51] [92] 137, [32] 1, [1] 20 דף. — (ו): איוב, דניאל, עזרא, נחמיה. [4] 56, [17] 76-57, [2] 9, 100-79, [3] 5, דף. "צלמו ונדפסו עפ"י מהדורה הראשונה של מקראות

בדיקה. משמעות ביוגרפית כעדות למפנה בהתפתחות הנפשית של רבנו אפרים יש לסיפור כמובן רק אם קובעים את זמנו בשלב מסוים, לפי אורכך, מקץ ויכוחו עם ר"ת, מורו. במקור אין רמז לקביעת הזמן ואורכך נפתה — מתוך הסוסים, כנראה, כי הוא מוסיף את המלה "אולי" — לפתוי היצר שבדיגרפאים רבים נתפתי לו, לערוך את הזמנר שבידם לפי ההסתברות הפסיכולוגית. במקום אחר נזוץ אורכך על כגון זה באיגוס, שייחס את העדויות על דרכי של המהר"ם מריטנברג להקל בפסקי הלכה לצעירותי יאת העדויות על הנטיה להחמיר, לוקניתו. ואמנם אף במקרה של רבינו אפרים יותר ממה שיש לבקש במעשה הבלבוטא עדות על מפנה בהתפתחותי, יש לראות בי בטי למאבק הנפשי של בעל ההלכה, ל"יראת ההיראה" בלשון המסורת. והרי אין מקרה זה יחיד בספרות ההלכה ואורכך בעצמי מוסר ספור מקביל מתקופה זו גיפה: הראב"ן קראו לו בחלים את הפסק "השחים במזוקי היין" ומד פירש את הרמז, שעליו לחזור בי מפסק שפסק באותו יום בענין מגעו של נכרי ביני של ישראל. "יודעתי כי לא יפה התרתי והתעניתי ב' ימים" (עמ' 154).

המקרה יכול לשמש מיד גם דוגמא לדרכו של אורכך להעמיס על הצד הביוגרפי האישי מה ששייך לאמתו של דבר לצד הענייני — טענה שנטען כנגדו להלן. אולם נקדים מיד ונאמר, כי טענה זו לא באה לזלול בערך הנתנה הכאראקטריולוגי ולא בהשגיו של אורכך בתחום זה, אין מקום לפקפק בדבר שהבדלי אופי ומוג יש להם חלק בקביעת עמדות של בעליהם אף בתחום ההלכה. ואורכך הצליח לתאר, לעתים בניצול רפזים מעטים של המקורות, סורה שלמה של אישים, כבעלי אינדיבידואליות משלהם, אשר למעין הרגיל במקורות ההלכה אינם אלא ניסאי שיטת מפשטות. התחום השלישי של חקר ימי הביניים אשר ימצא במישרין נשכר מספרו של אורכך הוא תחום תולדות התרבות. ניסאים מרובים ומגוונים, השייכים לתחום זה ואשר הקראו יכול לעמוד עליהם על פי מפתח העניינים, ציצים ועילים בהמשך התיאור. נציין רק אגודים לדוגמא: מעמדן של נשים, וכיחום עם יצירים, מלמדים, ספרים. ההבאית והערות לעניינים אלה מפזרים הם על פני הספר. העניינים גופם מופיעים כניסאי הידויים בהלכה, כתחומי עשה של האישים המתארים וכדומה. ואעפ"כ אין הדברים מזדמנים לספר דרך מקרה בעלמא. אורכך השכיל לבחור את הדגמותי ההלכיות והביוגרפיות

ב

השימת לב מיוחדת עליו להקדיש לתחום הרביעי שבעבודתו של אורכך, הוא בירור שיטתם של בעלי התוספות, דהיינו הדיון בנושא של תולדות ההלכה גיפן. כאן עלינו לשאל לא רק להשיגם שהשיג במחקרו אלא אף לשיטת המחקר שנוקק לה. בידוע שחקר ההלכה וביחוד זה של ההלכה המאוחרת מפנה אחרי המחקר ההסטורי בכלל ואחרי שאר תחומי המחקר במדעי היהדות כפרט. הופעת ספר מסכם כספרו של אורכך מזוקקה אותנו לחזור ולשאל היכן אנו צימדים בדבר זה. כדאי להעקף עין תחילה על מה שהשיג בדבר זה בתחומים המקבילים במדעי היהדות. עיון באחד

ממחקרי היסוד בתולדות הפילוסופיה, נאמר של יוליוס גייטמן, באגדה, לדוגמא בשל י. היינמן, "דרכי האגדה" או בקבלה, בספר האנגלי המסכם של ג. שלום — עיון כזה מעמיד אותנו לא רק לתוך המסגרת ההיסטורית, האישית והעניינית, שבה ניצרה הפילוסופיה, האגדה, או הקבלה, אלא מכניס איתנו גם לגופי הבעיות שבקביעות אלה. עוסקים בה. בדרך טיפול זו מצטרפת לעיון בבעיות באמצעי המחשבה המסורתיים תפיסה ניספת בקטגוריות המדעיות כשקטגוריות אלה משתנות לפי טיב המקצוע. יש כאן כביכול שתי תפיסות, תפיסות הפוסט-ניונים ותפיסת תיץ ואין אחת מייצרת ומבטלת את השניה. כפילית זו בתפיסה הכרתית היא להבנת הדחיפות שהביא לידי התהוות הבעיות שבעתן והיא הסללת את הדרך לראות את המקצוע לא בבדידותו השיטתית אלא במגעו עם התהליכים ההיסטוריים המקבילים בתחומי הבעיות האחרים.

אם נמדוד את רוב המחקרים שענינם היא תולדות ההלכה בקנה מדה זה, נמצא אותם חטרים, יותר נכון בלתי מכוונים לתפקיד זה מעיקרם. המחקר המקיף

II

ביותר שקדם לספרו. אורכך בחקר תקופתו, הוא "מבוא לספר הראב"ה" לא. אפטיביצר, יכול לשמש לנו דוגמא. כספר זה רוכנו ידיעות מרובות ביותר על תולדות מחבר הספר שנועדו לשמש לו מבוא, וכן על תולדות כל החכמים הנזכרים בו וכדומה. הקורא ילמד איפוא לדעת את המסגרת הזמנית, המקומית והביוגרפית בה התנהלו הדיונים המהימים את תוכן הספר, דבר שלומדי תורה בדרך המסורתית לא התענינו בה כרגיל. אולם לתוכן הספר גיפו אין המבוא משמש מדריך כל עיקר, והמחבר מגיח את ידיעתו של זה בדרך הלימוד ובתפיסה המסורתיות. השיטה הבקורתית-ההיסטורית לא נגעה כאן אלא בלבושה התיצוני של ההלכה. ספרו של אפטיביצר אילי מקרה קצוני הוא, אחרים כגון י. א. חייס לפניו וה, טשרנבוביץ בומנו ניסו לפי דרכם להפקיע גם את תוכן ההלכה ושיטתה מן התפיסה הבלעדית בדרך הלימוד המסורתי על ידי הכללתם במערכת מישגים משלהם. אולם מערכת מישגים של חוקרים אלה — הבתנה בין בעלי הלכה מהמירים ומקלים אצל ווייס, בין מרחיבים ומצמצמים אצל טשרנבוביץ וכדומה — מתגלית כשרירותית, ובצדק מסתייג מהם אורכך במפורש או בכלל דינויו. עלינו לשאל איפוא מה הושג בדבר זה על ידי אורכך עצמו. לנתיח שיטת לימודם של בעלי התוספות הוקדשו שני פרקי המסגרת של הספר, הראשון והאחרון, והבעיה

מבצבצת פה ושם גם בהמשך התאוד הכרונולוגי. ודאי איפוא שאורכך לא התעלם מן הצורך בנייתו המדעי אף כי לא דן בדבר דיון מתודולוגי מתון. חלק זה של עבודתו יותר משהיא סיכים של השיגים הוא בחינת חיפוש של שיטה חדשה במחקר. מן הדיון שקנה המדה של ההערכה יהיה שונה כאן מאשר בחלקים האחרים. אולם כדחיפה לקדום המחקר עשוי דוקא חלק זה לתרום את תרומתו, אף אם נמצא איתו בפרטיו קטוע ומגשש לפי שעה. המכשיר המתודי הכולט שאורכך השתמש בו הוא ההשוואה בין היצירה הספרותית של בעלי התוספות ובין תפיסות דומות בעולם הנוצרי של ימי הביניים. הוא מוצא דמיון בין עצם שיטת העבודה של בעלי התוספות, דהיינו דרך ההערות לטכסט התלמוד, לבין הנהגה המקביל של הגלוסטרנים הנוצריים המטפלים בקודכס ניסטיניאנס ובכתבי הקודש (עמ' 27 והלאה). כן מוצא הוא דמיון — אך גם הבדל ניכר — בין שני המחנות ביחסי הכמים לתלמידיהם (עמ' 74 והלאה). ובפרק האחרון המסכם השתמש אורכך במסקנותיהם

של חוקרים נוצריים לגבי תופעות רבות של ימי הביניים בידום והעבירם להבהרת עניינים בדינו (עמ' 525, 571 ועוד). והנה אין ספק שהשוואת אלה בין העולם היהודי והנוצרי יש בהן משום הרחבת האופק ההיסטורי, אולם להגדרת שיטת הלימוד של בעלי התוספות לא הועילו ההשוואות הרבה. עיקר המסקנה של אורכך נובעת סוף סוף רק לצורה הספרותית של התוספות. מה הגלוסטרנים השקיעו את יצירתם בהערות לטכסט'ים מקובלים אף בעלי התוספות כן אורכך מתחר על קביעת סיבתיות בין שתי התופעות ואינו מייחס השיבות לשאלה "מי הוא המשפיע ומי המושפע" (עמ' 27). יותר חשוב לדעתו להכיר "שתנאים דומים ובסיבות שוות כביאית בהכרח לתוצאות דומות" (שם). אולם חסרון ידיעה בדבר כיוון ההשפעה ודאי שאינו אידיאל מדעי. על קביעת היחס הסיבתי בין שתי התופעות יש לוותר רק אם המקורות אינם מספקים לביי סיסה של מסקנה בטוחה או אם טיב התופעה הוא כך, שקשה להניח, שהיתה כאן השפעה ישירה בין תחום לתחום. אולם במקרה האחרון יש לגלוץ ההקבלה תפקיד מתידי אחר: והוא להגיע על ידה להגדרה ברורה של התנאים אשר הביאו לידי התופעות המקבילות. אורכך מסתפק בקביעת העובדה "שתנאים דומים ומסיבות שוות" הביאו לידי התהוות הגלוסטר והתוספות גם יחד. הוא אינו שואל לטיב התנאים והמסיבות האלה ומחמיץ בכך שעת כיושר השוואה ביותר להגיע, מעבר לדמיון בצורה הספרותית, להבהרת שיטת המחשבה הנשענת על טכסט מקודש והמתרכזות סביבו. הקירא מצפה כאן לניתוח השוואתי בין דרך המחשבה של האסכולסטיקה ובין דרך המחשבה של בעלי התוספות. יאר נדמה שהמושג אסכולסטיקה אינו מופיע בהפר כל עיקר. והרי בטי זה היא המציין את דרך המחשבה המיגבלת על ידי היותו קשור לטכסט מקודש, שיש לפרש: אך אין להפקיעו לא מתקפו ולא מקדושתו. המישג היה יכול לשמש לפחת נקודת מיצא לעיון ולניתוח.

המושג המרכזי שאורכך משתמש בו לעיון שיטת הלימוד של בעלי התוספות הוא הבטי "דיאלקטי" בקרתית" (עמ' 523) או "דיאלקטי-וכחני" (עמ' 42). אולם מה משמעותו של המושג המרכזי הזה לא התברר די הצורך. המושג "בקרתית" ביהוד מופקס וכספ אם הוא במקומו. רגילים אנו ליהד מושג זה לדרך המחקר המודרני, להציא דוקא את שיטת הלימוד המסורתית. ואין זה ענין לשמוש הלשון בלבד, לא רק בציון הלשוני

II

אלא אף בבירור הענייני משאיר אורבך את הגבול בין שיטת בעלי התוספות ובין שיטת המחקר ההיסטורי-הפילולוגי מטושטש. היא מביא דוגמאות כפירושי התוספות ביחוד בתחום המתודולוגי, הכרונולוגי ובתחום בקורת הטקסט, דוגמאות הקרובות במסקנותיהן למסקנות המחקר המודרני (עמ' 527 והלאה, עמ' 556 והלאה). כאן מתפעל הוא מתריפותם ומבקיאתם של בעלי התוספות. הוא יודע, כמובן, שמסקנות אחרות של בעלי התוספות אינן צילות בקנה אחד עם דרישת השיטה הפילולוגית-ההיסטורית. אף מרחיק הוא ללכת ולקבוע ש"מתקבל לעתים הרושם שטכניקה של יישוב קושיות וסילוק סתירות גוברת על השיקול מתוך כיבוד ראש שאותו מחייבת השאלה הנידונה" (עמ' 553). הדבר נאמר על יישובי הסתירות בענייני אגדה והשקפה אך מוסב מתוך הכללה על שיטת התוספות בכללה, ומשפט זה מכיל גם הערכה — לא דוקא חיובית — לגבי שיטת בעלי התוספות. אולם תפקידו הראשון של החוקר לא היה להעריך את שיטת בעלי התוספות מנקודת מבט שיטתו שלו. תפקידו הוא ראשית כל לעמוד על ההנחות שהרשו לבעלי התוספות לקבל תרוצים הגדושים על ידי בעל השיטה הבקורתית-המדעית מראש. השוואת שיטת הלימוד של בעלי התוספות עם שיטת המחקר של המדע המודרני אינה אלא מתנוצצת בדבריו של אורבך. כאן כמו בדבר הקבלה עם הספרות הניצנית של הזמן מתודק עקב.

הדרך השלישית לתיאור דרך הלימוד של התוספות ניתנת לאורבך על ידי קביעת מקומן של התוספות בהתפתחות ההסטורית. בשאלה, אם התוספות נקראות בשם זה על שום צירוף דבריהם לפירוט רש"י — כדעה המסורתית — או מפני שהן תוספת לתלמוד גופו — כדברי חוקרים מודרניים — נוקט אורבך דעה מתחלת. בעלי התוספות התכוונו להוסיף את דבריהם לפירוט של רש"י, אך למצשה הוסיפו הם נדבך חדש על בנין התלמוד גופו (עמ' 19). "אנו עדים למעין פסיחה על תקופת הבינים, זו של הגאונים ושל ראשוני חכמי אשכנז וצרפת עד לרש"י... בעלי התוספות החלו במקום שהתלמוד הפסיק" (עמ' 525). במקום אחר טוען אורבך — כאן בעקבותיו של טשרנוביץ — שהרבה מדברי התוספות אפשר היה להביע בסוגית התלמוד "מבלי שיוודע, כי באו אל קרבה" (עמ' 19). אולם אילו אירע לתוספות מה שאירע למשנתם של

רבנו סבוראי, חזקה על חוקרי התלמוד שהיו טורחים ומצליחים למצא סימנים, שעל פיהם אפשר להבחין בין תורתם של אמראי בכל לבין תורתם של חכמי אשכנז. עכשיו שהם פטורים מתפקיד זה אין הם יכולים לפטור עצמם מהגדרת שיטת התוספות ע"י זהות דרך לימוד עם שיטת הלימוד של התלמוד. מותר אפילו לטעון שזהו זה של שיטת בעלי התוספות עם דרך לימוד התלמוד הוא בחינת "תלי דלא תנוא בלדא תנוא". כי את שיטת לימוד התלמוד מי הגדיר לנו? מה גדולה המבוכה בתחום זה, גלוי מדבריו הבאים של אורבך. כהמשך לדבריו על פסיחת בעלי התוספות על תקופת הגאונים הוא אומר כי "בעלי התוספות סגלו לעצמם את דרכי הדיון של האמוראים... הם משתמשים באותם ההיקשים הפשוטים והמרכזיים, באינוקזציה המכנייה את הדיוקציה באנלוגיה ובסברה". להסברתם של מונחים אלה שילח הוא את הקורא לעיין בספרו של ש. ה. ברגמן. מבוא לתורת ההגיון. אולם מה יועילו לנו הכרת כללי ההגיון הפורמאליים כשהמדובר בשיטת מחשבה מסוימת המזינת בתנאים הסטוריים זהיים מסוימים והמגובלת על ידם. יכלום רצונו של אורבך לומר, כי בתקופת הגאונים נשתחו כללי ההגיון הפורמאליים?

נסיגונתו של אורבך בגיחוח שיטת התוספות מכילים הערות שהיו יכולות לשמש יסודות להגדרה פינימונולוגית והסטורית של התופעה. החסרון הוא, שאין היסודות מצטרפים למערכת מחשבה שיטתית ואין הם מופיעים אלא בצורת תרזורים שבויעדב ולא כאמצעי ניתוח לכתחילה. סימן לדבר, שרוב הערות מסוג זה כלולים בפרק האחרון, ואילו בהמשך האור השיטות של בעלי התוספות היחידים נפקדו מקומן כמעט לחלוטין. העובדה החשובה שבעלי התוספות אינם אלא מיישבים לעתים מנהגים מקובלים בימיהם מופיעה ממש בסוף הספר (עמ' 571). אולם בהמשך התארז הניח אורבך הבחנה זו ותאר כמה מבעלי התוספות כמתירים איסור זה או זה בשעה שלא היה מדובר אלא ביישוב היתר שנתקבל מכבר ההיתר לעשות סתירה עם הגינים בינם אידם לא הותר בימי הרשב"ם או רש"י (עמ' 50), והם לא באו אלא למצוא יסוד להיתר המקיבל. כן לא "התירו" רבינו חיים והראב"ן להשכיר בתים לגויים אלא יישובו את מנהג היתר (עמ' 109, 150, עיין גם עמ' 290). בהמשך התארז חזון ומדגיש אורבך פעמים רבות שמקורם של היתרים או פסקים הרבה אינו במקורות

שהם נשענים עליהם. המציאות היא שכפתה על בעלי ההלכה את ההיתר. דברים מעין אלו נאמרו תמיד על ידי היסטוריונים, ולגבי תקיפה זו יצחק בער היא שהוד והדגיש את הוויקה של פסקי ההלכה למציאות הריאלית. ההיסטוריון החולל של התקופה יצא אולי ידי חובתו בקביעה זו. אולם הכיתב את תולדות ההלכה חייב לשאיל כיצד התיישבה כניעה זו למציאות עם שיטת המהשבה של ההלכה. והוא הדיון בניגע לתקנית והלכית צבור, שאירבך מצא הידאה מפירשת בדברים של המהר"ם מטרטוביץ שהן נהחדשו על ידי בעלי התוספות "בכח ראייתם את בעיות המציאות בקהילותיהם ומתוך דאגתם לטובת הציבור ולטדרי חוין, עם כל הנסינית לקשור את תקנותיהם ואת היראתיהם למסורת התלמודית" (עמ' 410). ושיב רק בסוף הספר (עמ' 573) עמד על הסתירה שהמהר"ם קרא ל"מנהג המדינה" המביס על התקנית "דיון תורה" אולם אם כך, אולי בכל זאת אין כאן סתם כניעה למציאות אלא שיטת מחשבה מסוימת מסתתרת מאחורי הדברים.

למעשה אין אירבך מידה בצורך למצוא עקרון העימד מאחורי ההכרעות של בעלי התוספות. כך מסכם הוא את דעתו לדחית הסברו של איגוס בשיטת המהר"ם מטרטוביץ, "המהר"ם לא נבדל בזה מהחכמי אשכנז האחרים: היא מיקל וגם מחמיר — הכל לפי הענין. ועל קביעת עמדתו השפיעו גורמים שונים: אימית הענין מתוך מקורות, דעות הפוסקים הקדמונים וסברת תינה, תנאי המקום והזמן והנהגה המקיבל, ולא מעט החשש שלא להשמיע דברים שלא יישמעו ולא יתקבלו" (עמ' 430). סיכום זה כמוהו כהודיה שאין לתפיס את שיטת בעלי התוספות בקטגוריות שאינן כלילית בדיניהם האימנטיים שלהם. ואננם נשאר אירבך נאמן לתפיסתו זו ובמתן כאראקטריסטיקה של האישים נעדר כל דיון בשיטת לימודם. בפירוט קבע אורבך כי שיטתם של כל בעלי התוספות היתה "אהת יחידה" (עמ' 523). בעלי התוספות נבדלים בדרגת עצמאותם, דהיינו בתלותם הקטנה או הגדולה יותר בפסקי הלכה או במנהגים מקובלים. אולם תלות זו אינה תוצאה של עמדה מסוימת במסגרת ההלכה אלא תכונה אישית גרידא. יוצא איפוא שההיסטוריון אינו מסוגל לעולם להסביר התהוותן של מחלוקות שנקיטת מוצאן היא בפלוגתא בהלכה. עליו להסתפק בקביעת הציבדה שתכמים נחלקו בשאלה פלונית אלמונית — והסבר הפלוגתא הוא ענין לבעלי ההלכה — ומכאן קפץ רבנו

של זה על זה — וזהו ענין לביוגראף הפסיכולוגי. ההיסטוריון אינו אלא מעין מקשר בין שניהם, בין בעל ההלכה והפסיכולוג, והוא אינו כותב את תולדות ההלכה אלא תולדות בעלי ההלכה בלבד.

גדלים מסקנה פסימיסטית זו על-פי הפלוגתא בין ר"ת ותלמידיו, רבינו משילם ורבינו אפרים מרגנשבורג. את פרשת המחלוקת בין ר"ת ורבינו משילם חאר אירבך תאיר מפירט ומדוקדק, ש"כול לשמש מפת ודוגמא מכמה בחינות. היא קבע את הסדר הזמני של מכתבי היריבים ותיקן כמה תיקונים חשובים בטקסטים שאינם קלים לפיענית. ר"ת מופיע כאן כאישיות המרי כונית של התקופה, המבקשת להטיל את מריתו על תלמידיו ועל בני צרפת כולם. כנגדו עומד תלמידו, שאף הוא יודע להגן על דעותיו ולא בנקל ייתר עליהן, ועל המסירת שהיתה בידו" (עמ' 110). גישא ההתנגשות היא תקון הגרסאות של התלמיד ושנוי המנהגים שהנהיג במקומו בעיר מלון שעל יד פריס. ר"ת נוף בו על זה ועל זה בחריפות שלא רק שעולה לכאורה על חשיבות השאלות הנידונות, אלא אף מכניס את ר"ת עצמו בסתירה גלויה. שהרי מי כמוהו מתקן גרסאות ופוסק הלכות שלא כנהוג ושלא כמקובל? בדבר תקון הגרסאות משאיר אירבך את ר"ת פיקשה ופבר הזאת את דבריו בענין זה למעלה. אולם בדבר שנוי הפסקים מצא הוא קי הבחנה ברור בין מה שהתיר ר"ת לעצמי ובין מה שאסר לאחרים. ר"ת סטה בפסקיו מן המקיבל בדברים שהם בגדר "מארע ומקרה" המסורים לחכמים לזון בהם. אולם רבינו משילם בא לשנות את המקיבל בדברים הנוגעים לחיי הצבור בפרהסייה. בדברים אלה ביקש ר"ת לשמור על המסורת לכל תותי הרצועה ויהרסו הגורים. אירבך נתן בניתוח זה ייתר ממה שהבטיח לפי שיטתו. כאן הצלית בעקבות נתיה המקורות לקבוע את העקרון, שעל פיו נפלגו הדרכים לפחות בשלב ההתנגשות. כנגד זה בתיאור המחלוקת עם רבנו אפרים אין ההסבר גמיע להבחנה עקרונית אלא מתנועע על פסי הפסיכולוגים הסהור. ר"ת מתגלה באיפיו המשתרד הידוע לנו, ורבינו אפרים "כבעל נפש סוערת גיטה להתפרצויות, להקנטה ולקנטור" (עמ' 172), ואילו הסבר הנוגע לפלוגתות ההלכיות אין כאן כל עיקר. ואף לגבי הבנת המחלוקת עם רבינו משילם מותר לשאל, אם יש בהסברו של אירבך משום הסבר מלא. עדיין לא נפתרה הבעיה, מה עורר את רבינו משילם לנקיט עמדה סטה מן המקיבל עד שבא לתקן גרסאות ולשנות

מנהגים במחיינו. ומה אירע לר"ת עצמו ולכל הדור ההוא שהם מגיעים לפסקי הלכה בלתי מקיבלים ומביאים אף את עצמם לידי מביכה, כעדותו של ר"ת עצמו, שמסקנה של פסק הלכה — בענין מין במינו בששים — לא מסר תהילה אלא לדבריו מפה לאון (אירבך עמ' 83, ספר הישר, וינה סי' שפב). האם כל זה ניתן להפיסה רק כטכני לעצמאותם הגדולה של בני הדור ולא גם במושגים הניכרים להתפתחות ההלכה גיפה? אעיר כאן עוד שתי הערות לפרשה האמורה. אירבך ניתן טעם לרגו של ר"ת על ביטול המנהגים מסיבה תנאי הזמן, שמיאז בהם סימני התפרקות: רבינו של שמד והזנה בקיום מצות יסודיות כגון מנוחה קביעה זו מפתיעה היא בחידושה היא נשענת על דברי ר"ת, שמעיד על "יותר פגשים גיטי משמדים" שנעשו בפרוש. אולם הדברים באים בדברי ר"ת בהקשר הלכתי ללא כל הרגשת משבר התהליך אלו. בענינים כאלה אין המספר קבוע. איבד נכסית לחיק הכנסיה הנצרות היה מהנתחלק של הקהילות במשך כל ימי הביניים, ולא תמיד הוא מעורר הרגשת משבר. גם העדות על הונחת מצוות מסימית אינה ראיה. איקיום מצות מנוחה אינו פרי התפרקות אלא נהגה שהשתרש בתקופה בה היתה העדה האשכנזית-הצרפתית נעדרת השגחה של תלמידי חכמים. כך יש לפרש גם את העדויות שיש בדיניו על ביטול מצות תפילין. הנאחזים בפרוש האליגורי בפסקים המראיזים אינם אלא מגינים על המקיבל בחיגים עממיים (צ"ע עמ' 116), כשם שהמייש בים את המנהג לפי דרך המחשבה התלמודית עצמה (תפילין צריכים גיף נקי ידע, עיין תוס' שבת מט ע"א ד"ה כאלישע) אינם עושים רפורמה אלא מיישבים את המציאות לפי דרכם. ואשר להקפתו של ר"ת על ביטול המנהגים אין היא צריכה הסבר על פי תנאים מסיימים של הזמן. הפסקים של רבינו משילם היו לפי דעת ר"ת מיטעים. הרי אפילו על רבינו אליהו שעליו נשען רבינו משילם אימר היא שדרכו "קרוב למינות הוא" (עמ' 69). חובתו של ר"ת היתה איפוא למחית נגדי אף מבלי לראות את עצמי בעל הגמיניה. כבר ציין יצחק בער (צינן, שנה ס"ו עמ' 31), כי בדברים הנוגעים לדת ולאמונה לא הדו בני הקהילות בעצמאות זולתם אלא נהגו על פי הכלל של הערבות ההדדית. ואם תמצא לומר מפרשים הדברים בדברי ר"ת עצמו האומר "ולא יכליתי לטגל פן אחשב כערבי שלציון" המרמו לפי פירושו של אירבך עצמי ליבמות קט ע"ב (עמ' 66)

הזכונה שרבינו תם יהיה נתפס כערב על פריצת הגורים של תלמידו.

ג

הסחת הדעת מן התיכון ההלכתי של הדיונים ניכרת לעיתים אף בהסקת המסקנות ההיסטוריות מן הבקורות. ההערות הבאות שאעיר לפי סדר הדברים מדגימות ברובן דבר זה.

עמ' 16: תלמידי חכמים בצרפת "לא היו חלוצים מנעליהם אלא בליל שבת, לפי שלמדנים בכל הלילות של חול ישיבנים מעט בבלושיהם". הציטטה היא מדברי הר"י, סמ"ג ל"ת סי' סה ד"ה והקט"ר. אירבך רואה בה תאור דרכם של תלמידי חכמים בימי הר"י, וכן ציין כבר אסף, מקורות לתולדות התנין בישראל, כך א עמ' ה, את המקור כעדות על ימי הבינים. אולם הדברים נאמרים כפירוש לדברי הגמרא שבת קיב ע"א המעמידים את הברייתא, התייר רציעית מנצל. פטור אבל אסור" בדרכו. רש"י מפרש שרבנן "אין קושרין בדוחק שפעמים שחולצו כשהוא קשור". אולם אין לפי זה הסבר למה דוקא ת"ח נהגו כך. על כ' מפרש הר"י פירוש אחר ולפי דבריו מיסבר מנהגם של ת"ח ועם זה הדיון של הברייתא. מכל מקום המציאות היא דמונית גרידא ואין מביאים ממנה ראיה הסטורית לא לתקופת התלמוד ולא לימי הביניים.

עמ' 58: ר"ת מנמק את ביטולה של הפרשת תרומה ומעשר בזמן הזה בנימוק "כי הקרקעות שלנו משועבדים לנכרים ודינא דמלכותא הוא באם לא יפרעו הססאק שיהיו משועבדות ומפקעות לו ואם כן אינן שלנו". בכך רואה אירבך עדות ש"המציאות למדה איתו שאין ליהודים בעלות של ממש על נכסיהם". אולם אין בדברי ר"ת אלא הסתמכות פירמאלית לישב את הפקעת דינו מעשר שלא כדברי המקורות. ויש כאן שמיש במושגי המשפט הפיזיאל, אך אין הענין נוגע לכבד היהודים במיוחד.

עמ' 77: את מעשה ר"ת שעלה לתורה בימי אבלו בשבת מפרש אירבך כהירות שלא ילמדו הלכה מיטעיה מנהגו. אולם הרי ההלכה הרווחת היתה שלא לעלות לתורה ור"ת פסק לעצמו שלא כמקיבל. טעמו הוא מכיון שאותו נהגו לקרוא בכל שבת היה הדבר לגבי אבלות בפרהסייה. בפסק זה היה איפוא מקום יותר לטעות מאשר בהפסוק.

עמ' 106: כפולגתא בין ר"ת ורבינו אליהו. אם חייב אדם להשכיר עצמי ללמד. תינוקות כדי לפרנס אשתו,

II

מיצא אירבך השתקפות המציאות של העיר הגדולה פריש והסביבה הכפרית של שאמפאניה. ר"ת טוען כנגד רבינו אליהו שנוסח הכתיבה "אנא אפלה" היינו עבודת הקרקע, פירוש אחרוש ואנכש ואעבוד את השדה ואבאי מזונות לבית, אבל להשכיר עצמו אינו חייב. מכאן לדברי אירבך שבסביבת ר"ת העריכו את עבודת השדה ולא כן בפרוש. אולם הפולגתא אינה ניבעת כלל לסיגי העבודה אלא אך ורק לשאלה, אם חייב אדם להשכיר עצמי או רק לעבוד כרשות עצמי דהיינו במשק שלו. לפי רבינו אליהו חייב אדם כמיבין להשכיר עצמי גם כפועל ולר"ת אף לא כפועל, אלא שאקטואלית היתה השאלה רק לגבי מלמד. ועיין ברא"ש כתיבת פרק ה' סי' לב שמונסהת הפולגתא דרך הכללה ללא קשר למלמד.

עמ' 151: אירבך מדגים את התינה שלו שהבאנו למעלה, שהמציאות כפתה פסקי הלכה מרובים על בעלי התיספית, מדברי הראב"ן בענין השבעת האשה ואחריות כעלה על משא ומתן שלה. הראב"ן חייב את האשה להשבע בפני ב"ד ואת הבעל לשלם תשלום שחל על האשה כעד פקדון שהיפקד אצלה. אירבך תושב כי פסק ההלכה של הראב"ן הוא בנגיד לדעת הקדמונים לרבות את רבינו גרשים מאיר הגילה ורש"י. ואף כי

סימן על ראיות מן התלמוד ועל דבריהם של מקצת מן הגאונים, לא סמיכין אלו ואף לא הראיות מהתלמוד הכריעו אלא ההבדל בין מעמד האשה בבבל בימי הגאונים לבין מעמדה באשכנז בימי של הראב"ן. אולם ראשית כל אין חילוקי דעות בין הראב"ן לרבינו גרשים ורש"י. הראב"ן אינו מזכיר את אלה כלל. האין מונה אמנם את פסקי הלכותיהם בדבר חיובי האשה, אך אינו טוען שיש חילוקי דעות ביניהם. רש"י ורבינו גרשים מדברים על היוק האשה (רש"י) או פגיעתה בפקדון (רבינו גרשים) ובמקרים אלה מידה הראב"ן בפירוש שהבעל פטור. פסקי של הראב"ן הוא ב"סיענת אכלתיו אי יצאתיו בצרכי" ובכך חייב הראב"ן את הבעל לשלם אף אם יש חייב שביעה של האשה, שתשבע היא עצמה או שהבעל יטע' בשבילה. בדינים אלה וביחוד בחובת האשה להשבע יש לו לראב"ן ראיות גמורות מן התלמוד ואין ספק שהגאונים בזמנים סמו מן המשפט התלמודי לפי תנאי מציאותם. אף ראיות של הראב"ן מדברי ר' קלינימוס היא ראיה גמורה שאמנם משיערים את האשה במקרה של חיוב שביעה. אינו מבין את טענותו של אירבך ששם מדובר על "ענין

I

שונה". מאימתי תלוי תקפה של ראייה בהלכה בשיוון הענין ולא בדמי העקרון? ר' קלינימוס חייב את האשה להשבע ואם כן דחה את הפסק של שאר הגאונים שהבעל יכול לטעון בכגון זה "אין רציני שתתבוה בב"ד". כל דרך הניסוח של אירבך בדברים אלה, שלא הראיות הכריעו אלא שני המעמדות יוכי' היא משונה. המציאות הבעה הכרעה חדשה. אך ההכרעה ודאי שלא באה להם לבעלי ההלכה מן המציאות.

עמ' 210: אירבך מקבל כעדות את סיפורי הידוע של בעל "צידה לדרך" על סדרי ישיבות של הר"י, שששים רבנים ישבו לפניו ואיש איש מהם היה ממנה על מסכת ממסכתית הששים להקשות ממנה על ההלכה הנלמדת. אולם עצם המספר של ששים תלמידי חכמים בישיבה אחת נראה כמיגום לגבי התנאים של ימי הבינים. יתר על כן אילו היה סדר זה קיים באמת כלום לא היה צריך להמצא לו זכר כל שהוא במקורות גיפם? הסיפור צישה רושם של שיחור דמויני והוא פרי ההשתייכות על העבודה העצמית של בעלי התיספות מפי בני הדור שראו לפנייהם את התיספות בצורתן הסיפית. אולם אנו יודעים שלא כל הקישויות נשאלו במקום אחד אלא הן הלכו ונתרבו והלכו ונצטברו והן פרי עבודתם של כמה דורות. בבית מדרשו של הר"י

כבר היו כל הקישויות של ר"ת ובני דורו יודיעות והיא לא הצטרך אלא לחזיר ולדון בהן ולהוסיף קישויות חדשות לפי הדרך הסלילה לפניו. על כל פנים אין לקבל את הסיפור ללא בדיקה ניספת, וקצת תימה על אירבך שלא עירר כלל את שאלת ההימנות של המקור, שנכתב כמאה וחמשים שנה אחרי המעשה.

עמ' 412 והלאה: את פרשת המחלוקת של המהר"ם בענין "הבחיר מרסנובידג" מתאר אירבך כדיגמא לעמידה העצמאית של המהר"ם כנגדתו על ההלש נגד תקיפים ממני. לדבריו בקשו שאר החכמים, חכמי קילוניה והסביבה ושני רבותיו הצרפתיים של המהר"ם, ר' שמאל מפליאנו ור' יחיאל מפריש (לפי תיקוני של אירבך) להבדוק את תינתו של הבחיר, הראשונים מחוסר ידיעת הציבות והאחרונים מתוך התהשבות במעמד החיתן העשיר והתקוף. אולם אין אירבך מבהיר די הצורך על מה מתדיינים הצדדים ולא נזקק לניתוח הנימוקים של פוסקי ההלכה ואינו אלא מבליט את העול שנעשה לבחיר העני על ידי חיתנו העשיר. אולם לדין עמדה לא פרשת היחסים האישיים בין החת' והחותן אלא שאלת העיון, אם רשאי הוא הבחור לעגל את

II

כלתו ולהתנות את מתן הגט בפצוים מן החותן. מצד העובדות הניגעות לשאלה זו לא נעלם דבר מרביותו של המהר"ם. בצרפת, והם חיבבו את הבחור לפטור את ארוסתו ללא תנאי. (האלטרנטיבה שיביא למקומה ויכניס אינה אלא תיאורטית, כמוכן, אחרי פירוד הלבבות). וזה הדבר אשר דורש גם החכם האשכנזי הבלתי נידע ר' אליעזר ב"ר אפרים. הדרישה מביססת הן על יסוד פסקי הלכה מקיבלים מפי ר"ת ואתרים הן על הדרישה הציבורית לא לתת למקדשי נשים מקים לסחיטת כספים בעגון ארוסותיהם. ואין כל יסוד לזלזול בתורתו ובאפיו של החכם ר' אליעזר ב"ר אפרים («כל הפיסל במימי פיסל» עמ' 414) ולהרבות את כביד המהר"ם בקלוני של זה. למעשה אף המהר"ם אינו מצויק את הבחור מרטינברג צדיק גמיר, ודבריו של אירבך שהמהר"ם פסק «על פי ראיות גמורות» הם פרי התאהבות של הביוגראף בגבורו (כלשונו של מיקלילי). המהר"ם מודה, כי לפי דברי ר"ת, שכמתו נהגו בצרפת, היה צריך לכופ את הבחור אלא מכיון שיש חילקים על ר"ת ניתן היה לבחור ליהנות מן הספק. והנימק, שאף כי אצו של הבחור קיבל את התנאי שבנו ילך למקום ארוסתה, הרי אין תנאי האב מחייבים את הבן, והוא שאין אלא נימוק פירמאלי, בשעה שכל עניני השדוכים היכרעו על ידי ההורים לבדם. תמצית הדברים היא איפוא שהמהר"ם שהכיר את מה שעבר בין שתי המשפחות סרב להשתמש לגבי הצד החלש בעקרונות שהיו בעלי תיקף בדרך כלל בהכרעות בתוהו זה. הקי הביוגראפי המתקבל לתאורו של המנהיג הגדול הזה היא שינה לחלוטין ממה שהעלה אירבך בהיאירו. עמ' 459 : את עדותו של חכם מסיף תקיפה בעלי התוספות על התלמידים שהם «עוסקים בעיון ולא בגמרא» מתקשה אירבך לפרש ונוטה לומר שהכונה לספרי הפוסקים והקיצורים אי «שלא מדובר בתורת הסיף». הדבר נאמר כנימוק שאין הכלל של «עוסקים במצוה פטורים מן המצוה» חל על התלמידים. הכונה יכולה איפוא להיות רק התעסקות שאינה בגדר למוד תורה גמור. ונראה שהכונה היא לימוד בדרך הפלפול ללא שאיפה להסקת מסקנות של פסק.

עמ' 484 : תסי' מגילה לא ע"ב ד"ה ראש חדש אב דוהים בחריפות שיטה שקובעת את סדר ההפטרות בשבת שבין ר"ה וסוכות שאף אם יש שתי שבתות ביניהם מפטירים בשבת בין ר"ה ו"כ שובה ובין ו"כ לסוכות שיש אישש הפסקה מתחילה בלשון בלתי

רגילה «לא כדברי רב החובל ההיפך ימבלבל לימר שובה קידם כיפודי» אירבך מוזה את רב החובל ברמב"ם שמיסר את מנהג מקומו «ושבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין שובה ישראל». אפשר להסיק מסחימת דבריו של הרמב"ם שכן הדין אף בשנים שיש שבת בין ו"כ לסוכות, כדעת הבי"ט בא"י"ח סי' תכה. אך אפשר גם לימר שאין היא מדבר אלא על רוב השנים, כדברי הכסף משנה שם. מ"מ אין להעלות על הדעת שדחה חריפה כזו מכוונת לשיטה שאין בטחון בקיומה כל עיקר. ואמנם בהגהות המרדכי שציין אירבך מביאים דברי ר"ת בענין זה וכבר הוא מתבטא בחריפות נגד השיטה «אין רוח חכמים ואין רוח המקים ניתח ממנו». ישמא היה גם ענין זה כמנהגים אחרים של בית הכנסת שני במחלוקת בינו לבין רבינו אליהו ורבינו משולם. תסי' מוכיחים בהדגשה את השיטה האמירה שלא כשיטת ר"ת «לא כדברי רב החובל... אלא כדברי ר"ה».

ספרים כספרו של אירבך אף הבקורת המסיפה ביותר לא תיכל לנגוע אלא באותו מביסל מפרטיו. ולכן מעיקרו אין תפקיד הבקורת אלא לקבוע את מקום החיבור בתולדות המחקר ולציין את כיוון הדחיפות היוצאת ממנו. אם נכונה השערה כי אירבך עצמו לא הגיע לכמה ממסקנותיו החשובות אלא עם תום עבודתו, יש בכך רמז, מה גדול הכוח המפריה של הסיכום אף לגבי מי שהפרטים היו ידועים לו מכבר. תפיסת החימר בסקירה אחת מגלה סתומות, הסמויות מן העין כל עוד נעוץ המבט בפרט מן הפרטים בלבד. אמנם הסיכום גם מעלה בעיות חדשות, וזוהי דרך התקדמותו הטבעית של המדע : הפרטים מביאים לידי סיכום והסיכום תורר ומעיד לחקירת הפרטים, וסיפית אין, רק במדע היהדות, שצרכיו מרובים ועיבדיו מעטים, התרגלנו לכך שהחקירים מציאים את דבריהם טיפין טיפין, מאמרים מאמרים, והסיכומים נער יספרם. התקיה הקשורה בסיכום כזה ואף בחיבורו של אירבך אינה שהיא יעמיד לתמיד בכל פרטיו אלא שהיא יתן נקודת מיצא חדשה למחקר — עד שלא רק השגיו אלא כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש מעתה בתחמו ייוקף במדה לא קטנה לזכותו.

יעקב כ"ז

83 אסף, שמחה [Simcha Assaf]. תקופת הגאונים וספרותה; הרצאות ושיעורים מאת

הרב שמחה אסף. ערוכים עליידי מרדכי מרגליות. ירושלים, מוסד הרב קוק, (דפוס העברי, ירוקר), תשס"ו, 340, [2] ע' 8°.

הרב הפרופ. ש. אסף ז"ל (נפטר ב"ב חשן תשי"ד) שמש במשך כ"ח שנים מרצה ופרופיסור לספרות הגאונים באוניברסיטה העברית בירושלים. הספר הוא הראשון היול מתוך עזבונו. העורך השתדל לשוות להרצאות צורה אחידה (ההרצאות שבעזבונו היו מנוסחות כמה ניסוחים מומנים שונים), גישר על פני ההשמעות ומילא את החסר במקום זה עפ"י הנמצא אצל המחבר במקום אחר. כמו כן בדק את ההבאות וציין מראי מקומות וכיו"ב. אל ההרצאות נוספו שבעה מחקרים, שפירסם מחברם בשעתם בכת"ע שונים; יש בהם משום השלמה לנושאי ההרצאות.

התכן : חלק א' : תקופת הגאונים : היהודים בבבל בחקופת הגאונים. ראשי הגולה. הישיבות בבבל. היהודים בא"י. הישובים היהודים בא"י בתקופת הגאונים. העליה לא"י וארגון הישוב. הישיבה הא"י. הקשרים בין בבל וא"י ובין תפוצות הגולה. על התנוך בתקופת הגאונים. הקראים. סופן של הישיבות בבבליות. ב' : ספרות הגאונים : ראשיתה של ספרות הגאונים. פירושי

הגאונים למשנה ותלמוד. ספרי המבואות לתלמוד. השאלות. הלכות פסוקים והלכות גדולות. ספרות ההלכה בא"י בתקופת הגאונים. סדר רב עמרם. ספרי ההלכה של רס"ג. ספרי ההלכה של רב שמואל בר חנני. רב האי גאון וספריו ההלכיים. שאר חיבורי הלכה מתקופת הגאונים. תשובות הגאונים. ג' : מחקרים בספרות הגאונים : דרכי התלמוד וכללי ההוראה בתשובות הגאונים. א"י בתשובות גאוני בבל. האם כתבו הגאונים את תשובותיהם רק בכלה אדור? חלופי מנהגית והרואות בין ישיבת סורא ופומבדיתא. מכתבים מגאיני בבל. פירוש ששה סדרי משנה לרבינו נתן אב הישיבה. תשובות הגאונים מתוך גנוזי של ר' משה ביטריל.

84 אשר בן יחיאל. ספר תוספות הרא"ש על מסכת קדושין, מאת רבינו... אשר ב"ר יחיאל... יצאתי... להסיר כל הקמשונים שנפלו בדפוס הראשון... ועשיתי מ"מ וצינונים... משה לפשיטק... הארשא, בהוצאות בית מסחר הספרים יצחק מאיר אלטער... תרפ"ו. נסדו בדפוס של האחים חיינבערג בילגורייא. [תלאביב], (צולם ע"י «אורצלי, תשי"ד»). 37, 202, 11 דף. 8°.

ישעיה בן מלי הזקן די: תוספות רי"ד.

85 בן חנוך, יעקב. מלין דרבנן החדש; אלפיים פתגמים נבחרים מתלמוד בבלי, רובם הלכות... מסודרים על פי אלף בית... תלאביב, «סיני», (דפוס «הפועל המורח»), תשס"ו, 96 ע' 8°.

86 גוטמן, מתתיהו יחזקאל. אגדות הלמוד יר"ש למי, עם באיר קצר. מהדורת מתתיהו יחזקאל גיטמן. (תל אביב), בסיוע מוסד הרב קוק, (דפוס «הלים», תשי"ד), 200, [4] ע' 8°.

מהדורה מודרנית עממית של אוסף אגדות הירושלמי «יפה מראה» לר' שמואל יפה אשכנזי, עם השמטות ארוכות מאוד בסדרים נשים—טהרות. נוספו בטכסט סימוני הפסקי מתחתיו פירוש קצר ומועיל, בסיוע מפתח ענינים לפי סדר העמודים, אך לא נתנו מ"מ לירושלמי גופו. הפירוש לקוח מהוצאת «יפה מראה» בשם «כל אגדות הירושלמי...». הארשא, תרנ"ט, שאינה מכילה, אמנם, אלא מסכתות סדר זרעים, ולכן הוסיף המחזיר למקצתן של שאר מסכתות פירוש משלו כדרך פירוש זה.

87 גרוס, משה דוד. אצור האגדה מאמשנה והתיספתה התלמודים והמדרשים וספרי הזוהר. כרך ג : צ"ת ירושלים, מוסד הרב קוק, (דפוס «יהודה»), תשס"ו, [3], [1027], 1460, [4] ע' 8°. את הקידמים עיין ק. ס. שנה ל' ע' 144, שם גם ציון.

88 גרינולד, יקותיאל יהודה. הראו מסדרי הבבלי את הירו של מי?... פרק נכבד בדברי ימי ישראל... השפעת הירושלמי על ארבעה חלקי ש"ע, גם פרק ב' בדברי ימי ישראל... מספרי «דברי ימי ישראל»... לבני נעורים... מאת יקותיאל יהודה גרינשאלד... ירושלים — גנו יורק, המכון למחקר ולמדע הירושלמי, תשי"ד, 160 ע' 8°.

המחבר בא להוכיח, כי הבבלי לא הכיר את הירר שלמי, לכל הפחות לא בצורתו הערוכה הנוכחית; אך ייתכן שהכיר מסורות נודדות. שהרי רק מתוך הנחת איידידיעה אפשר להבין: א) את השקלא וטריא של הבבלי ומסקנותיו; ב) את הפסקים של גאונים זר"א שונים. «אחרי שסמכו על הירושלמי להלכה וככה פע" מים גם נגד ש"ס בבלי, די לנו להחליט שהבבלי לא ראה את הירושלמי, אלמלי ראה אותו, ולא הביא דבריו,