אמרתי אעלה בתמר: מתפאר אני בין חילות של מעלה בכם שאתעלה ואתקדש על ידיכם בתחתונים שתקדשו שמי בין האומות.. ויהיו נא שדיך: ועתה האמיתי את דברי שלא תתפתי אחר האומות, ויהיו הטובים והחכמים שביך עומדים ביפים להשיב דברים למפתים אותך שילמדו מהם הקטנים שבהם (ז, ט).

קווי־הדמיון לפרשנות הנוצרית — ו'דוגמא' בכללם — מתבארים אף הם על־פי מגמתו הפולמוסית של רש"י. נראה שהוא עיבד גישה פרשנית זו גם (או: בעיקר) משום שנתפסה על־ידו כיעילה ביותר לצורך פולמוס ענייני עם תכניה של הפרשנות הנוצרית. את המאמרים הפולמוסיים הפזורים בספרות המדרש[81] עיבד רש"י לכלל מענה כולל, עקבי ומבוסס על לשון הכתוב. וזה עיקרו של המענה: לא באחדות עתידה של חתן וכלה אמורים הדברים במגילה, אלא בהשבתה של 'חיבה ראשונה' בין איש לאשתו, אשר 'עוד היא אשתו והוא אישה' גם בתקופות של הסתר פנים.

האם ידע רש"י לטינית? האם הכיר כתבים נוצריים הכרות מעמיקה מזו הנקנית במשא־ומתן שבעל־פה? התשובה הכללית במחקר לשאלות אלה היא שלילית. ידיעה כזו מיוחסת לנכדו של רש"י, רשב"ם,[82] ולבן דורו הצעיר של הרשב"ם, בכור־שור.[83] עד כמה שידיעתי מגעת, האחד אשר טען, כי 'יש להניח שרש"י ידע לטינית והרבה לקרוא בספריהם', היה יצחק בער,[84] אך בער לא הביא ראיות מפורטות להנחתו זו וטענותיו לא נבדקו לעומקן על־ידי חוקרים אחרים.[85] נראה שראויים דבריו לעיון מחודש.

81 על מגמה פולמוסית אנטי־נוצרית בפירושי חז"ל לשה"ש ראה: אורבך (לעיל, הערה 60); R. Kimelman, 'Rabbi Yohannan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation', *HThR 73* (1980), pp. 567–595. על מגמה כזו בתרגום לשה"ש ראה R. Loewe, 'Apologetical Motifs in the Targum to the Song of Songs', *Biblical Motifs* (ed.: A. Altmann), Cambridge Mass. 1966, pp. 173–184.

82 עין: רשב"ם לבר' מט, י; שמ' כ, יג; ראה: רוזין (לעיל, הערה 34), עמ' 61, הערה 2; עמ' 98; עמ' 9, הערה 3 על וי' יט, יט. פאזנאנסקי (לעיל, הערה 34) לומד ממקומות אלה בפירוש הרשב"ם, כי '... ידע שפת לטין לעומת רש"י שלא ידע אותה' (שם, עמ' XLVII).

83 עיין: בכור שור לבמד' יב, ז; ספר יוסף המקנא (מהד' י' רוזנטאל, ירושלים תש"ל), עמ' 100. גם עליו מעיר פאזנאנסקי: 'וא"כ ידע הר"י בכור שור כמו הרשב"ם שפת לטין' (שם, עמ' LVI).

84 י' בער, 'רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו', ספר רש"י (בעריכת י"ל הכהן מימון), ירושלים תשט"ז, עמ' תצה. וכן ראה: י' בער, 'המגמה הדתית־החברתית של "ספר חסידים"', ציון ג (תרצ"ח), עמ' 5. שם טוען הוא, כי 'אין ספק שמפרשים כמו רש"י ואחרים קראו את החיבורים התיאולוגיים של הנוצרים וענו עליהם בספריהם'.

85 ראה: י' רוזנטאל, 'הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התנ"ך', רש"י — תורתו ואישיותו (בעריכת ש' פדרבוש), ניו־יורק תשי"ח, עמ' 47, הערה 21; עמ' 55; E. Shershevsky, 'Rashi and Christian Interpretations', JQR 61 (1970–71), pp. 76–86. שרשבסקי מצביע על ידיעותיו של רש"י בפרשנות הנוצרית, אך אינו רואה הכרח לייחס לו את ידיעת הלשון הלטינית, אם כי אין הוא מוציא זאת מכלל אפשרות. לדעתו ניתן להניח, שרש"י נעזר בכך ברשב"ם (שם, עמ' 77–78).

פירוש רש"י על שיר השירים והויכוח היהודי־נוצרי

אמרתי אעלה בתמר. מתפאר אני בין חיילות של מעלה בכם שאתעלה ואתקדש על ידכם בתחתונים שתקדשו את שמי בין האומות. אחזה בסנסיניו. ואני אאחוז ואדבק בכם... ויהיו נא שדיך. ועתה האמיתי את דברי שלא תתפתי אחר האומות, ויהיו הטובים והחכמים שביך עומדים ביופים להשיב דבר למפתים אותך שילמדו מהם הקטנים שבהם. וחכך יהיה כיין הטוב. הזהרי בתשובותיך שיהא כיין הטוב. הולך לדודי למישרים. לאמר זהירה אני להשיב לכם שאעמוד באמונתי...[1]

זהו פירושו של רש"י[2] לכתוב: 'אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו ויהיו נא שדיך כאשכלות הגפן וריח אפך כתפוחים וחכך כיין הטוב הולך לדודי למישרים...' (שיה"ש ז ט-י). מדבריו אנו שומעים כי מצווה היא, שיש עמה קידוש ה', להשיב למסיתים ולעמוד בפרץ. בפירושיו לשיה"ש ולמשלי חוזר רש"י כמה וכמה פעמים על האזהרה מפני נסיונות להעברת ישראל על דתו, ומצטיירת מציאות של 'פיתוי' התובעת מסירות הנפש וקידוש ה'.[3]

בצד עדות זו העולה מדברי רש"י, בולט היעדרו, כמעט, של פולמוס גלוי וישיר

1. המובאות מפירוש רש"י לשיה"ש הן על פי מהדורת י' רוזנטאל בתוך: ספר היובל לש"ק מירסקי, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 130-138.

2. פירוש זה כדמותו וכניסוחו הוא ככל הנראה מידיו של רש"י. יסודו של הפירוש במדרש המיסב כתובים אלה וכן את הכתוב הקודם להם: 'זאת קומתך דמתה לתמר', על נכונותם של חנניה מישאל ועזריה ליתן נפשם על קידוש ה'. ראה שיהש"ר על אתר.

3. ראה בפירושיו של רש"י לשיה"ש ב ב, ז; ז א; ח ג-ד, ז. את מראי המקום בפירושו של רש"י למשלי אסף י' רוזנטאל במאמרו 'הפולמוס האנטי־נוצרי ברש"י על התנ"ך', בתוך: ש' פדרבוש (עורך), רש"י — תורתו ואישיותו, ניו-יורק 1957/8, עמ' 45-49. בעיית המשומדים והאנוסים העסיקה את חכמי אשכנז וצרפת במהלכה של המאה ה־11, וסבלות הגלות הם מוטיב מרכזי בפיוטיהם של חכמים אלה, עוד לפני גזירות תתנ"ו. ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים — קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית — מראשית יישובם עד לגזירות תתנ"ו (1096), ירושלים תשמ"א, בעיקר עמ' 12-18; 99; 122-123; 160-165; 294-295. על השתקפות גזירות תתנ"ו בפירושיו של רש"י ראה י' בער, 'רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו', תרביץ, כ (תש"ט), עמ' 320-332. מוטיב המוות על קידוש ה' מצוי בכמה וכמה מדרשים על כתובים מתוך שיה"ש (ראה, למשל, מכילתא לשמ' טו ב, מהדורת הראוויטץ-רבין עמ' 127). לאור הדגש ששם רש"י על מוטיב זה בפירושו, יש לראות גם בפירושים שיסודם במדרש השתקפות של בעיות דורו.

בפירושיו. רק במקומות בודדים מציין רש"י שפירושו מכוון לתשובת המינים[4]. קשה להניח שרש"י הסתפק בתקופה של שמד ורדיפות באזהרות סתמיות בלבד בלא 'שהשיב דברים למפתים'. כלי הביטוי של רש"י היה פירוש הכתובים. בפיוט כמעט לא שלח רש"י ידו[5], ושעתם של ספרות הויכוח ושל חיבורים עיוניים טרם הגיעה. אם אמנם נענה רש"י לצורכי השעה, סביר הוא שתגובתו טמונה בפירושיו. ואמנם המחקרים המעטים שהוקדשו לשאלת הפולמוס האנטי־נוצרי בפירושי רש"י העלו מספר ניכר של פירושים שביסודם עומד מניע פולמוסי, אף שרש"י אינו אומר זאת במפורש[6]. על המקומות הללו, שכבר נזכרו במחקר, אני מבקשת להוסיף את פירושו של רש"י לשיה"ש. ואין דברים אמורים רק בפירושו של כתוב זה או אחר, אלא בפירוש לשיה"ש בשלמותו. המגמה הפולמוסית מתבטאת בתוכני הפירוש ובגישה המתודולוגית. מגמה זו עומדת הן ביסוד תפישתו הכוללת את משמעות המגילה ומבנהָ הצורני-ספרותי והן ביסוד פירושיו הבודדים.

קיומו של פולמוס סמוי, לפי טיבו, קשה להוכחה. איתורו של מניע זה בפירוש רש"י לשיה"ש מבוסס על כמה שיקולים: תוכני פירושו של רש"י לשיה"ש נושאים מענה לטענות נוצריות עקרוניות כלפי היהדות. בכך אין עדיין משום ראייה מכרעת שאמנם לשם פולמוס התכוון רש"י[7]. מכריעה יותר היא הזיקה שבהקבלה ובניגוד בין פירושו של רש"י לפרשנות הנוצרית לשיה"ש מן הבחינה התוכנית והמתודולוגית. שיקולים אלה קבעו את מהלך דיוננו. בחלקו הראשון נעסוק במגמתו הרעיונית של רש"י בפירושו לשיה"ש. בשני, נערוך השוואה מפורטת בין פירושיו של רש"י למספר פסוקים לבין הפרשנות הנוצרית לאותם פסוקים.

1.

רש"י פותח את פירושו לשיה"ש בדברי מבוא. עניינו של המבוא בשניים: הבהרת הגישה הפרשנית והגדרת תוכנו של שיה"ש. את גישתו הפרשנית מציג רש"י כחידוש לגבי קודמיו, היינו, לגבי פרשנות חז"ל. החידוש מתבטא במתן הדעת למשמעות המילולית,

4. ראה ש"א פאזנאנסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, וורשה תרע"ג, עמ' XX; י' וועליש, 'רש"י', הגרן, ו (תרס"ו), עמ' 16.

5. ראה א"מ הברמן, פיוטי רש"י, ירושלים תש"א. הברמן מציין: 'קרוב לוודאי, כי מעשרת הפיוטים המיוחסים לרש"י, רק שבעה הם שלו באמת', שם, עמ' ז. בסליחות אלה עיצב רש"י בדרך הפיוט רעיונות שביטא בפירושו לשיה"ש, ראה בעיקר הפיוט 'תורה התמימה' עמ' כא-כג. וכן עמ' טז ('ספר האם לשלוחים לא ניתן...')

6. ראה: בער (לעיל, הערה 3); רוזנטאל (לעיל, הערה 3); וועליש (לעיל, הערה 4); E.I.J. Rosenthal, 'Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries', *JJS,* XI (1960), pp. 124-126; E. Shershevsky, 'Rashi and Christian Interpretations of the Bible,' *JQR,* 61 (1970) pp. 76-86. עיין גם י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשל"ז, עמ' 25-34; S. Zeitlin, 'Rashi', *American Jewish Year Book,* 41 (1939-40), pp. 123-125.

7. אם כי, נראית בעינינו גישתו של Loewe, הרואה בזיקה פולמוסית בעניין עקרוני ראייה מספקת לקיומה של מגמה פולמוסית מכוונת, גם אם אין נקודות מגע מובהקות בין ביטוייהן הספרותיים של התפישות הנתונות במחלוקת. ראה: R. Loewe, 'Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs', A. Altman (ed.), *Biblical Motifs,* Cambridge MA. 1966, p. 174.

בהקפדה על התאמה בינה לבין המובן האליגורי ובשמירה על שלמות ההקשר והרצף העניָיני. שלושה אלה, לדברי רש"י, הם שהינחו את בחירתו מפירושי רבותינו[8]. גם בהגדרת עניינו של שיה"ש יש משום חידוש, אלא שרש"י עצמו אינו מעיד עליו. כרבותינו רואה גם רש"י בשיה"ש אליגוריה על אהבת הקב"ה וכנסת ישראל, אך, שלא כמותם, הטיל רש"י על המגילה אחדות צורנית ועניינית המשעבדת אליה את כל פרטי הפירוש, הן במישור המילולי והן במרומז. אחדות זו, בצד מגמתו הרעיונית, היא שקבעה את עצם בחירתם, עיבודם ושיבוצם של מדרשי חז"ל ששימשו את רש"י בפירושו, והיא אשר, ככל הנראה, אילצה את רש"י לסטות מדרכו ולהביא פירושים משלו משלא נמצאו לו פירושים הולמים במקורות[9]. לפי תפישתו של רש"י בהקדמתו:

> ... ראה שלמה ברוח הקדש שעתידין לגלות גולה אחר גולה, חורבן אחר חורבן, ולהתאונן בגלות זו על כבודם הראשון, ולזכור חבה ראשונה אשר היו סגלה מכל העמים לאמר אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה (הו' ב ט). ויזכירו את חסדיו ואת מעלם אשר מעלו ואת הטובות אשר אמר לתת להם באחרית הימים. ויסד הספר הזה ברוח הקדש בלשון אשה צרורה אלמנות חיות משתוקקת על בעלה מתרפקת על דודה מזכרת אהבת נעוריה אליו, גם דודה צר לו בצרתה מזכיר חסדי נעוריה ונוי יפייה וכשרון פעלה אשר נקשר עמה באהבה עזה להודיעה כי לא מלבו ענה (ע"פ איכה ג לג) ולא שילוחיה שילוחין כי עוד היא אשתו והוא אישה (והוא עתיד לשוב אליה).

הסיטואציה שמתוכה מתנהל הדיאלוג בין הדמויות בשיה"ש היא אחת ואחידה לכל אורך המגילה: מצב של אלמנות חיות. זהו ההוה בשיה"ש. תיאור מה שקדם למצב זה בפי הדמויות הוא בבחינת היזכרות, מה שלאחריו הוא בבחינת תקווה או משאלה. כל פרט בשיה"ש משובץ על ידי רש"י לאחת משלוש קטגוריות אלה. רש"י אינו חוסך מאמץ ומגדיר חזור והגדר את זמנם ומצבם של המדברים לעומת המצב והזמן שהם מדברים בו[10]. כך במישור המילולי. בהקבלה סימטרית אליו מגדיר רש"י את המרומז במישור זה:

8. 'אחת דבר אלהים שתים זו שמענו' (תה' סב יב). מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי משמעו. ואעפ"י שדברו הנביאים דבריהם בדוגמא, צריך ליישב הדוגמא על אופנה ועל סדרה, כמו שהמקראות סדורין זה אחר זה. ראיתי לספר הזה כמה מדרשי אגדה, יש סדורים כל הספר במדרש אחד, ויש מפוזרים בכמה ספרי אגדה מקראות לבדם ואין מתיישבין על לשון המקרא וסדר המקראות, ואמרתי בלבי לתפוס משמע המקראות, ליישב באורם על הסדר והמדרשות רבותינו קבעום מדרש ומדרש במקומו. אומר אני שראה שלמה ברוח הקודש שעתידין לגלות גולה אחר גולה...' (המבוא לפירוש שיה"ש).

9. שאלת הפירושים שלא על דרך הפשט בדברי רש"י, אשר לא נמצא להם מקור בדברי רבותינו, קשה. באשר לפירושו על התורה, סביר להניח שבמקום שהמקור אינו נמצא, אבד. בפירושו לשיה"ש, לעומת זאת, נראה שחלקם הגדול של הפירושים אשר מקורם אינו ידוע הם משל רש"י עצמו. תפישתו האחדותית והייחודית את המגילה איננה נחלת המקורות, וממילא לא נמצא לו בהם בכל מקרה, פירוש שיהלום את תפישתו. אולם גם הפירושים שהם מדעתו של רש"י נשענים על ספרות המדרש ומפתחים מוטיבים ומגמות המצויים בו ובספרות הפיוט — ראה גרוסמן (לעיל, הערה 3). אפשר שמדוייק יותר לראות בפירושים אלה עיבוד,פיתוח והרחבה רדיקליים של המצוי בספרות חז"ל. קרוב לוודאי שרבים מן הפירושים והלשונות שאחז בהם רש"י בפירושו לשיה"ש יסודם בספרות הפיוט. עניין זה עדיין טעון חקירה יסודית; עיין דברי רש"י בפירושו לשיה"ש ד י.

10. ראה א ב ('... מי יתן וישקני המלך שלמה... כאשר מאז'); א ד (גם היום) ב ו('... כל זה אני זוכרת עתה בגלותי); ב ה ('סמכוני עתה... כי צמאתי לו פה בגלותי').

כנסת ישראל בגלות זו היא האשה באלמנות חיותה. היא המתאוננת על כבודה הראשון ומזכירה את 'חסדיו ומעלם אשר מעלו...' דורו של רש"י הוא המדבר בשיה"ש! דומה שרש"י מצא דרך, המעוגנת בפשוטו של מקרא לפי תפישתו, לבטא את מצוקת דורו ולהתייחס אליה. כך יצא רש"י ידי חובת תביעותיו המתודולוגיות החמורות כפרשן וחובותיו כמנהיג רוחני של עמו. ייתכן שזהו אחד הטעמים העיקריים להגדרת עניינו הכולל של שיה"ש באשה באלמנות חיותה בשעתה של 'גלות זו'.

במקביל לאשה הצרורה אלמנות חיות ומזכרת אהבת נעוריה, מזכירה כנסת ישראל את תולדותיה: 'חבה ראשונה אשר היו סגלה מכל העמים', 'גולה אחר גולה חורבן אחר חורבן'. שיה"ש, במובנו האליגורי, הופך בידי רש"י לסקירת תולדות ישראל ממצרים ועד לגלות אחרונה. בסקירה זו מבטא רש"י תפישה היסטוריוסופית של דברי ימי עמו בעלת קווים רעיוניים ברורים. קווים אלה נושאים בחובם מענה לתפישת הנצרות את תולדות ישראל ואת משמעות גלותו.

כבר בעצם ה'דוגמא' של אשה באלמנות חיותה, מבטא רש"י את עיקר השקפתו על הגלות שארכה זמן רב כל כך, ואף זו סבה נכבדה לבחירת הדימוי. הגלות אין משמעה דחיית ישראל וביטול ייחודו ובחירתו על ידי הקב"ה. הגלות היא רק פירוד זמני שאף בו 'עוד היא אשתו והוא אישה' ואין 'שילוחיה שילוחין'. הרעיון שהקשר בין הקב"ה לישראל אינו ניתן להפרה לעולם חוזר ונשנה בפירושו של רש"י לשיה"ש בהדגשים שונים עד שעולה מהם תפישה מגובשת של מהות הגלות. כך, הכתוב: 'אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי' (ד ח) מתפרש על ידי רש"י:

> אתי מלבנון כלה. כשתגלו מלבנון זה אתי תגלו כי אני אגלה עמכם. אתי מלבנון, וכשתשובי מן הגולה אני אשוב עמך. ואף כל ימי הגולה בצרתך לי צר (ע"פ יש' סג ט) ועל כן כתב אתי מלבנון תבואי, כשתגלו מלבנון זה אתי תבואי ולא כתב אתי ללבנון תבואי, לומר משעת יציאתכם מכאן עד שעת ביאתכם כאן אני עמכם בכל אשר תצאו ותבואו.

גלות ישראל היא גלות השכינה[11].

ושוב, בפירושו לכתוב 'כרמי שלי לפני האלף לך שלמה ומאתים לנטרים את פריו' (ח יב):

> כרמי שלי לפני. ליום הדין יביאם הקב"ה במשפט ויאמר כרמי אעפ"י שמסרתיו בידכם שלי הוא... האלף לך שלמה. אלף הכסף שגבינו מהם הכל נחזיר לך... ויש לפרש ומאתים לנוטרים את פריו כדין הנהנה מן ההקדש שמשלם קרן וחמש אף אנו

11. הרעיון עצמו איננו חידוש של רש"י והוא עצמו מביאו בפירושו לדב' ל ג משמם של רבותינו: 'ושב ה' אלהיך את שבותך. היה לו לכתוב והשיב את שבותך. רבותינו למדו מכאן שהשכינה כביכול שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין, הכתיב גאולה לעצמו שהוא ישוב עמהם'. וכן השווה פירוש רש"י לשמ' ג יד, ד"ה 'אהיה אשר אהיה'. גם פירושו של רש"י לכתוב במקומנו מורכב מיסודות המצויים במקורות. השווה: 'אתי מלבנון כלה. כשהגליתי את השכינה מבית המקדש הגליתי אתכם עמה', שיה"ש זוטא (מהדורת בובר), על אתר; 'אמר להם הקב"ה כשגליתם לבבל עמכם הייתי שנא' (יש' מג יד) "למענכם שלחתי בבלה". לכשתחזרו לבית הבחירה בקרוב אני עמכם הה"ד אתי מלבנון כלה', שיה"ש על אתר. השווה עוד מדרש לקח טוב על אתר.

> נשלם על קדש ישראל לה' ראשית תבואתו (יר' ב ג) קרן וחומש חומשו של קרן ומאתים הן חומשו של אלף[12].

אף בגלות זו: 'קדש ישראל לה' ראשית תבואתה'. כוחה הפולמוסי של תפישה זו ברור. אם כך הוא, מה טיבה של הגלות? מה סיבתה ומה תכליתה? לסיבת הגלות מתייחס רש"י רק במקום אחד, בפירושו לכתוב 'לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב' (ו יב):

> לא ידעתי. כנסת ישראל מתאוננת לא ידעתי ליזהר מן החטא שאעמוד בגדולתי ובכבודי ונכשלתי בשנאת חנם ומחלוקת שגבר במלכי בית חשמונאי הורקנוס ואריסטובלוס עד שהביא אחד מהם את מלך רומי וקיבל מידו המלוכה ונעשה לו עבד ומאז נפשי שמתני להיות מרכבת להרכיב עליה נדיבות שאר אומות... נפשי שמתני אני בעצמי מניתים עלי...[13]

רש"י אינו אומר במפורש שהגלות היא עונשו של אלוהים על חטאו של ישראל. בניגוד לדרכו בתיאור תולדות ישראל במגילה, מסתפק כאן רש"י בציון העובדות הגלויות כביכול, ונמנע מהבהרת חלקה של ההשגחה בהן. המשתמע מפירושו זה של רש"י הוא, שגלות ישראל היא תוצאה של השתלשלות נסיבות היסטוריות, שאמנם יש בהן חטא של 'שנאת חנם ומחלוקת'. בניגוד לתיאור חורבן הבית הראשון, בו שימשו נבוכדנצר וחיילותיו 'לנקום נקמתו של מקום' (ה ז) ומלאכי השרת 'הם שהציתו בו את האור' (שם), הרי את הגלות הזו הביאו ישראל על עצמם — 'אני בעצמי מניתים עלי'. יתר על כן, את חורבן הבית השני אין רש"י מזכיר כלל בפירושו לשיה"ש. 'שנאת חנם' מציינת במקורות את החטא שבשלו חרב הבית[14]. בדברי רש"י, 'שנאת חנם' היא ראשיתו של תהליך היסטורי, שחורבן הבית הוא אחד מאירועיו[15] ו'גלות זו' היא תוצאתו.

לאור החשיבות שמייחס רש"י בפירושו לשיה"ש לפולחן ולמקומות הפולחן[16], קשה לראות הבתעלמותמחורבן הבית, מקרה לאור דרכו ההיסטוריוסופית הברורה בפירושו לשיה"ש נראה הסברו ההיסטורי־ריאלי לגלות מכוון. דומה שרש"י ביקש להפקיע את

12. לפירוש זה לא מצאתי יסוד של ממש במקורות.

13. לפירושו זה של רש"י לא מצאתי יסוד ואף לא נקודת אחיזה במדרשים המיוחדים לשיה"ש, בתרגום שיה"ש, ובמקורות נוספים כאשר השיגה ידי. לעצם הסבר ההיסטורי של רש"י השווה את התיאור הבא בספר יוסיפון: 'וידבר יוסף בן גוריון לאמר: כל זאת באתנו מיד הורקנוס ואריסטובלוס אחים כי הם אשר התגרו תחילה את הרעה הזאת בירושלים ונהיה עבדים אל רומא. מאז ירדנו מגדולה והיינו כנועים', מהדורת ד' פלוסר, ירושלים תשל"ט, עמ' 159. השווה פירוש הרמב"ן לבר' לב ד. ספר יוסיפון הוא אחד הספרים שהעתיק רבנו גרשום מאור הגולה; ראה גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל, הערה 3),עמ' 160.

ראה עמ' 31

14. ראה: 'מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים... אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים' יומא ט, ע"ב.

15. בהתאמה לשתיקתו של רש"י בעניין חורבן הבית עומדים דבריו על מיעוט כבודו של הבית השני לעומת הראשון. ראה; '... כך אמר הקב"ה במקדש זה אי איפשי להשיב לכם ארון וכפרת וכרובים, שהם הרהיבוני בבית ראשון להראותכם חיבה יתרה עד שמעלתם בי...' (ו ה). דברי רש"י יסודם ביומא כא ע"ב, אלא ששם אמורים הדברים ללא קשר לכתוב בשיה"ש.

16. ראה: 'מה יפו דודיך. כל מקום שהראית לי שם חיבה יפה הוא בעיניי, גלגל, שילה, נוב וגבעון ובית העולמים...' (ד י).

הגלות מגדר עונש, להעמידה על שיעבוד מלכויות ולהציג את ראשיתה כקודמת בזמן לחורבן הבית וכבלתי קשורה אליו במהותה. מערכת רעיונית זו יש בה משום הכחשת עיקריה המוסכמים של התפישה הנוצרית על הגלות שבה תופש חורבן הבית מקום מכריע. חורבן המקדש והפסקת העבודה בו מתבארים כעונש על הריגת ישו ודחיית תורתו ומשמשים כראייה לאמיתתו. הראייה מבוססת על הסמיכות בזמן בין מות ישו וחורבן הבית, הנתפשת כהתגשמות חזונו של דניאל: 'ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד... ישבית זבח ומנחה...' (ט כו-כז)[17]. לפי תפישתו של רש"י בטלה הראייה מן הסינכרוניזם. ואף הטענה התיאולוגית אין לה על מה שתסמוך שכן הגלות איננה במובהק עונש וממילא אין היא עונש על הריגת ישו[18].

קשה להניח שרש"י הסתפק בהסבר סיבתי זה לגלות. אולם הסבר סיבתי אחר אין הוא מביא. גם מצד התכלית אין רש"י מסביר את הגלות[19]. דומה שהדרך בה בחר רש"י להתמודד עם שאלת הגלות היתה על ידי תיאור טיבה. רש"י מקנה משמעות דתית עליונה, כמעט שליחות דתית לקיומו של ישראל בגולה. הגלות איננה תקופה של 'בין הזמנים', בין חורבן לגאולה, אלא היא 'זמן' בעל ערך עצמי. קידוש שמו של הקב"ה על ידי לימוד תורה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, קיום מצוות, קבלת יסורים באהבה ומסירות הנפש הם מהותה של הגלות. קיום 'גלותי' זה של ישראל החל לפי רש"י זמן רב לפני חורבן הבית. למעשה החל בד בבד עם בנייתו. תפישה תמוהה זו מתבטאת בפירושו של רש"י לכתוב 'דודי ירד לגנו לערגת הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים' (ו ב):

> דודי ירד לגנו. צוה לנו לבנות היכלו ויהיה שם עמנו... לרעות בגנים. ועוד ירד לרעות צאנו בגנים אשר נפוצו שם, אותם שלא עלו מן הגולה משרה שכינתו עליהם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. וללקוט שושנים. שומע ומקשיב נדברים בתורתו ללקוט זכויותיהן לכותבם בספר זכרון לפניו...[20]

17. הפרשנות הנוצרית הלטינית לכתוב זה מבוססת על נוסח הוולגטה המאפשר באופן ברור יותר את הפירוש הנוצרי. רש"י מסב את הפסוק על אגריפס ומפרש 'משיח' במשמע שר וגדול.

18. כתובים אלה מספר דניאל חוזרים ונזכרים בספרי הוויכוח הנוצריים והיהודיים. טרטוליאן, בחיבורו 'נגד היהודים', פרק VIII (*Adversus Judaeos, Corpus Christianorum*, series Latina, II, Turnholt, 1954, pp. 1356-1364) פיתח בפירוט את החישוב הכרונולוגי מימות דניאל עד מות ישו וחורבן הבית, לשם ביסוס הקשר הסיבתי בין שני המאורעות, כהתגשמות נבואת דניאל. על הכתובים מדניאל בספרות הוויכוח הלטינית בימי הביניים עד למאה ה־11 ראה: B. Blumenkranz, *Les auteurs chretiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaisme*, Paris 1963, p. 290 (index biblique).

19. הסבר מצד התכלית מצוי בפירושו של רש"י לפרשת 'הנה ישכיל עבדי' בישעיהו נב, יג-נג. ייתכן שההסברים לגלות המצויים במקורות לא סיפקו את רש"י והסבר שהוא כולו מדעתו נמנע מלהביא. הסברים כגון שנאת חנם חד פעמית או דמעותיו של בעל שהונוהו בשעה מסויימת בעבר הרחוק (גיטין נח ע"ב) לא יכלו להוות הסבר וצידוק לגלות שנתארכה כל כך ולגזירות תתנ"ו. והוא הדין בהסברי הגלות מצד תכליתה כגון, 'לא הגלה בשהש"ב הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים' (פסחים פז ע"ב).

20. מבין המדרשים הרבים לכתוב זה הקרוב ביותר הוא המדרש הבא בשיה"ר על אתר: '... דודי. זה הקב"ה. לגנו. זה העולם. לערוגת הבשם. אלו ישראל. לרעות בגנים. אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. וללקוט שושנים. לסלק את הצדיקים שבישראל'. הדמיון היחיד בין רש"י למדרש זה הוא פירוש 'גנים' במשמע 'בתי כנסיות ובתי מדרשות'. בלקח טוב על אתר מתפרש 'לרעות בגנים' — 'לשרות שכינתו ביניהם'. הדברים אמורים לעתיד לבא, לפי מדרש זה, ואין הם קשורים כלל לעניין בתי כנסיות ובתי מדרשות. מן המצוי לפנינו בספרות המדרש נראה שפירושו של רש"י הוא מדעתו, והוא בא להביע עניין בעל חשיבות לפרשן.

ירידתו של אלהים ל'גנו' ול'גנים' אחת היא. בהיכלו ובבתי כנסיות ומדרשות שבגולה שורה השכינה. דפוס חייו של ישראל בגולה נקבע, לפי רש"י, דווקא בשעה של חסד, בשעת בניין ההיכל, ולא בשעת חורבנו! ומה שנקבע אז, נמשך לאורכה של הגלות ומתקיים גם עתה. כנסת ישראל ב'גלות זו' מעידה על עצמה:

> אני חומה. חזקה באהבת דודי. ושדי כמגדלות. אלו בתי כנסיות ומדרשות המניקים את ישראל בדברי תורה. אז באמרי זאת הייתי בעיניו כמוצאת שלום ככלה שנמצאת שלימה ומוצאת שלום בבית בעלה (ח י)[21].

לרגע זנח רש"י את דמות האשה הצרורה אלמנות חיות. קיומו של ישראל בגולה מכח התורה אפשרי גם ככלה המוצאת שלום בבית בעלה. דמותו של ישראל בגולה איננה זו של עם נעזב ונדחה הנושא את עוונו, אלא של עם החי חיים דתיים שלמים[22]. ישראל, שהוא קדש לה', מקדש את שמו של ה'. כך הווה מאז גלות ראשונה וכך הווה גם בגלות זו:

> השבעתי אתכם. האומות אנשי נבוכדנצר שראיתם בחנניה מישאל ועזריה מוסרין עצמן לכבשן האש, ואת דניאל לגוב אריות על עסקי התפלה, ואת דורו של מרדכי בימי המן. אם תמצאו את דודי. לעתיד לבא ליום הדין שיבוקש מכם להעיד עלי... שתעידו עלי שבשביל אהבתו חליתי ביסורין קשין ביניכן, יבוא נבוכדנצר ויעיד, יבוא דריוש ויעיד, יבוא אליפז וצופר וכל נביאי האומות ויעידו שקיימתי את התורה. מה דודך מדוד. כך היו האומות שואלין את ישראל: מה אלהיכם מכל אלהים שכך אתם נשרפים עליו, נצלבים עליו, שככה השבעתנו להעיד על אהבתך (ה ח-ט)[23].

לקראת סופה של המגילה, לפי רש"י, מדובר במפורש בגאולה העתידה, שעתה טרם הגיעה אף כי בוא תבוא[24]. רש"י איננו מקדיש מקום רב לימות המשיח בפירושו (המשיח עצמו אינו נזכר כלל). הדבר מסתבר מצד שיקוליו המתודולוגיים של רש"י. שיה"ש במשמעו האליגורי מהווה סקירה של דברי ימי ישראל על הסדר הכרונולוגי. מקומה של הגאולה הוא לקראת סופה של הסקירה. אולם נראה שיש לכך גם סיבה אידיאולוגית: רש"י מבקש למצוא את טעמה ומשמעותה של הגלות בה בעצמה, כל עוד היא נמשכת ולא בקיצה. עם זאת מתפישת הגלות ומעיצובם של תולדות ישראל, בפירושו של רש"י, מתחייבת הגאולה העתידה. הדבר משתמע כבר מעצם דוגמת היסוד של שיה"ש: אשה באלמנות חיותה. תמונה זו לא רק שוללת ניתוק מוחלט וסופי בין הקב"ה לכנסת ישראל, אלא מבטיחה חידוש ימים כקדם. חידוש זה נתפש על ידי רש"י באורח טיפולוגי: התגלות

21. לחלקו הראשון של הפירוש השווה: 'אני חומה זו כנסת ישראל ושדי כמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות' (פסחים פז ע"א). רש"י מבאר שם: 'כמגדלות שמגינין על הדור'. לכך מתאים נוסח פירוש רש"י שבנדפס שבו תחת 'המניקים' בא 'המגינים'. ללשון חלקו השני של פירוש רש"י השווה: 'ככלה הנמצאת שלימה בבית חמיה'. אף לשון זו היא מפסחים פז ע"א. אך שם אין שני חלקי הכתוב נדרשים על עניין אחד וכשלמות אחת, אלא הם משמשים לשני עניינים שונים, על כן, על אף הדמיון הלשוני אין כאן דמיון ענייני, ואף כאן הפירוש הוא פירושו של רש"י.

22. ראה פירושו לשיה"ש ז יד, ד"ה 'הדודאים נתנו ריח'.

23. לפירוש זה בשלימותו לא מצאתי מקבילה במקורות. כמה ממרכיביו יסודם במדרש. ראה מכילתא לשמ' טו ב; ילקוט שמעוני ברמז תתקפ"ח; לקח טוב על אתר.

24. '... ושדים אין לה. כענין שנאמר בגלות מצרים שדים נכונו (יח' טז ז) בהגיע עת הגאולה. אבל זו שדים אין לה עדין. לא הגיע עתה לעת דודים' (ח ח).

חדשה בדמותה של ההתגלות הראשונה בסיני[25]. גם נקודה זו, כמו שאר מרכיבי תפישת הגלות של רש"י, עומדת בזיקה פולמוסית, כמעט אירונית, לתפישה הנוצרית: ישראל לא נדחה, התורה לא בטלה, להפך היא טעמו וסוד קיומו של העם בגלות. והתגלות שנייה עתידה לבא, שלא 'כדעתכם' שכבר באה עם הופעת ישו[26].

סקירת תולדות ישראל ממצרים ועד לחורבן בית ראשון גם היא בעלת מגמה רעיונית ברורה. גם מגמה זו עומדת בזיקה וויכוחית למגמות שבתיאולוגיה הנוצרית. בהצגת גלות ישראל בולטת הימנעותו של רש"י מצידוק האל וצידוק הגלות על פי העיקרון הפשוט והחד משמעי של הגמול. לעומת זאת משמש עיקרון זה בהסבר תולדות ישראל שקדמו לחורבן. בכך נאמן רש"י לתפישת המקרא עצמו, אלא שלא פחות ממה שמדגיש רש"י את החטא מדגיש הוא את כפרתו המוחלטת. תולדות ישראל הם תולדות החטא והמחילה, ואין הם תולדותיו של חטא מתמשך, של מרי ועוורון ועקשות, שדחיית ישו היא שיאם[27].

בישראל מקויים הכתוב 'שחורה אני ונאוה...' (א ה) היינו:

> שחורה אני במעשי ונאה אני במעשי אבותי. ואף במעשי יש מהם נאים, אם יש בי עון העגל, יש בי זכות קבלת התורה...[28]

חטאי ישראל נושאים בכח את כפרתם. זו תמצית השקפתו של רש"י על החטא והוא מדגימה על פי החמור בחטאים — עוון העגל[29]. 'זכות קבלת התורה' נוטלת מחטא העגל את מימד המוחלטות והסופיות, עוד קודם לכל כפרה שהיא. וזכות זו היא שתעמוד לישראל בגאולה אחרונה כמשתמע מפירושו של רש"י לכתובים 'מי זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה... שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה...' (ח ה-ו).

> מי זאת. הקב"ה ובית דינו אומרים על כנסת ישראל מי זאת, כמה היא חשובה זאת שנתעלתה מן המדבר בכל מתנות טובות, שם נתעלתה במתן תורה ובדיבוק שכינה ונראתה חיבתה לכל ועודנה בגלותה... שימני כחותם. בשביל אותה האהבה תחתמני על לבך שלא תשכחני ותראה כי עזה כמות אהבה. האהבה שאהבתיך עזה עלי כנגד מיתתי שאני נהרגת עליך. קשה כשאול הקנאה והתגר שנתקנאו ונתגרו בי האומות בשבילך...[30]

אנו שומעים ש'זכות קבלת התורה' איננה מעשה של הכרעה חד־פעמית בראשיתו של

25. 'ישקני מנשיקות פיהו... על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים. ואותם דודים עריבים אליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה...' (א ב).

26. על כך ראה בהרחבה להלן עמ' 17-18. ראה עמ' 47

27. ראה סקירת תולדות ישראל שבמעשי השליחים ז כ-נג. סיכומה של סקירה זו הוא: 'קשי ערף וערלי לב ואזנים ממרים הייתם תמיד ברוח הקדש כאבותיכם גם אתם. מי מהנביאים אשר לא רדפוהו אבותיכם אף המיתו את המבשרים מקדם ביאת הצדיק אשר עתה הייתם אתם מוסריו ומרצחיו' (שם נא-נב); על כך ראה סיכומו של סימון: M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, pp. 203-207. תפיסה זו של מהות ישראל חוזרת ונשנית בין השאר, בספר הויכוח של אוגוסטינוס נגד היהודים. ראה דיוננו בפירושו של רש"י ל־א ה-ו (להלן עמ' 23-27).

28. למקורותיו של פירוש זה ולעיבודם על ידי רש"י ראה להלן עמ' 27. ראה עמ' 48

29. ראה להלן, עמ' 26-27; הערה 39. ראה עמ' 41

30. המקבילות במדרש לפירוש זה של רש"י הן (א) הסבת הכתוב על מתן תורה (ב) מוטיב קידוש ה' (ראה שיהש"ר ולקח טוב על אתר).

העם, אלא היא נמשכת בפועל בדברי ימיו. ואם כך, על אחת כמה וכמה שלא ניטל חסד האל מעמו.

תפישת יסוד זו של חטאי ישראל איננה מונעת את העונש ואיננה נוטלת מערכם של מעשי כפרה ותשובה. היא רק מבטיחה את נצחיות הקשר בין ה' לישראל, בכך שהיא מציגה את חטאי ישראל ועונשם כזמניים.

תולדות ישראל לפי תפישתו של רש"י — תוכם רצוף אהבה. אהבתו וחסדו של הקב"ה, חיבתם ונאמנותם של ישראל. היחס הוא דיאלוגי:

> דודי לי ואני לו. הוא כל צרכיו תבע ממני, לא צוה אלא לי עשו פסח, קדשו בכורות עשו משכן הקריבו עולות, לא צוה לאומה אחרת. ואני לו. כל צרכי תבעתי ממנו ולא מאלהים אחרים (ב טז)[31].

גם בגלות זו מתקיים 'כל צרכיו תבע ממני':

> אמרתי אעלה בתמר. מתפאר אני בין חיילות של מעלה בכם שאתעלה ואתקדש על ידכם בתחתונים שתקדשו שמי בין האומות... זהירה אני להשיב לכם שאעמוד באמונתי... וכך היא התשובה אני לדודי וגם הוא משתוקק לי (ז ט-י)[32].

החטאים הם בחינת סטיות ממצב טבעי זה, סטיות שכולן נתקנו, והחיבה חזרה לקדמותה. כך עולה מהצגת חטאי ישראל על ידי רש"י ממצרים ועד לחורבן בית ראשון[33]. הראשון בחטאים שמזכיר רש"י הוא חטא העגל. רש"י אינו מותיר שום ספק באשר לכפרתו המוחלטת של החטא כשם שאין הוא מותיר שום ספק ביחס לחומרתו: '... בעוד שהשכינה בסיני קלקלתי בעגל...' (א יב). אך החטא נסלח:

> צרור המור דודי נתן לי. דודי נעשה כמו שיש לו צרור המור בחיקו ואומר הרי ליך צרור זה שיתן ריח טוב מן הראשון שאיבדת, כך הקב"ה נתרצה לישראל על מעשה העגל ומצא להם כפרה לעוונת, ואמר התנדבו המשכן ויבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל. בין שדי ילין. אף על פי שמעלתי בו אמר לשכון שם בין בדי הארון (א יג)[34].

ולא רק זהב המשכן כיפר:

> הנך יפה רעיתי. אני הייתי בושה בקלקולי והוא חיזקני בדברי ריצויין לומר סלחתי כדבריך (במ' יד כ) והרי את יפה ויפה... מחלתי לך על עונך והרי את יפה בנעשה והנך יפה בנשמע, יפה במעשה אבות יפה במעשיך. כי עיניך יונים. צדיקים יש בך שדבקו בי כיונה הזו שמשמכרת את בן זוגה אינה מניחתו ותזדווג לאחר, כך ויאספו אליו כל בני לוי (שמ' לב כו) ולא טעו בעגל. ועוד: הנך יפה במלאכת המשכן שנאמר

31. הפירוש מבוסס על שיהש"ר על אתר.

32. תפישה שונה של חורבן בית ראשון והגלות מציע רש"י בפירושו לדב' ד כה, ד"ה 'ונושנתם'. עיין גם פירושו לדנ' ט יד, ד"ה 'וישקוד ה' על הרעה'.

33. דברי רש"י על שה"ש פרק ה, ב-ו.

34. הסבת עניינו של הפסוק על כפרת מעשה העגל היא ככל הנראה יצירתו של רש"י. מרכיבי הפירוש ('יבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל'; 'בין שדי ילין — בין שני בדי הארון') הם מן המקורות. ראה הערות רוזנטאל (לעיל הערה 1) לפירוש זה. חשובים דברי רש"י '... צרור המור... שיתן ריח טוב מן הראשון שאיבדת...', לאור ההתיחסות הנוצרית לתוצאות מעשה העגל.

והנה עשו אותה וגו' ויברך אותם משה (שם לט, מג) הרי שקילסם על כך (א טו)[35].
חטא העגל נסתיים בבניין המשכן. 'שלושים ושמנה שנה היו נזופים' (ג א) במדבר על שחטאו בעגל וחטאו במרגלים (ב יז). אך גם אלה נסתיימו בכיבוש הארץ ובמשכן שילה (ג ד). במשכן שילה 'ערבו עליו קרבנותיהן' (ד א) עד ש'חטאו לפניו בימי חפני ופנחס' (שם). ואז 'משחטאו לפני לחלל את קדשי ולנאץ את מנחתי בימי חפני ופנחס אסתלק מעליכם ואטוש משכן הזה ואבחר בהר המוריה כבית עולמים ושם כלך יפה ומום אין בך וארצה קרבנותיכם' (ד ו). ושוב חטאו לפניו: '... כשהייתי שלוה ושקטה בבית ראשון נואשתי מעבוד את הקב"ה כישינה ונרדמת...' (ה א). ואף ששלח הקב"ה נביאים להזהירם (שם) אמרה כנסת ישראל 'לא אשוב מן עבודה זרה שבחרתי בה' (ה ו). גזירת החורבן נגזרה, 'לא בטלה הגזירה אף על פי 'שבא חזקיה ושב בכל לבו לדרוש להקב"ה וכל דורו שלמים ולא קם דור בישראל כמותם...' (שם), ואף על פי שעל יאשיהו נאמר 'וכמוהו לא היה לפניו מלך... (מל"ב כג כה-כו). 'ואם תאמר והלא ירמיהו עומד ומתנבא בימי יהויקים וצדקיהו שובו אלי ואשובה אליכם, לא לבטל את הגזירה אלא להקל מן הפורענות ולהכין מלכותם בשובם מן הגולה לנוטעם מאין נטישה ולבנותם מאין הורס' (שם)[36].
אם כן, אין לך חטא בתולדות ישראל שלא כופר ואין לך עונש ומכה שלא הוכנה רפואתם. ומתוך חוקיות זו צא ולמד על 'גלות זו'. זהו ה'נפקא מינה' המכוון לדורו של רש"י. אלא שאף כאן ניכרים סימניו של פולמוס אנטי-נוצרי. פוטנציאל פולמוסי טמון הן בעצם תפישת החטא של רש"י והן בהצגת החטאים המסויימים ודרכי כפרתם. כאמור, לפי תפישת רש"י, חטאי ישראל מעצם מהותם אינם מוחלטים והעונש עליהם איננו סופי. תוקפם של זכות קבלת התורה וזכות אבות עומד לעולם. וגם בדור החוטא עצמו ישנם מעשים נאים. כך התנהגות בני לוי במעשה העגל (א טו), וכך חזרתם השלמה בתשובה של חזקיהו[37] ויאשיהו (ה ו). החטא, עליו מתעכב רש"י במיוחד, הוא חטא העגל. חטא זה, מדגיש רש"י, כופר ונסלח בשלמות. זכות קבלת התורה עמדה לישראל, המשכן ומסירות הנפש של בני לוי כיפרו. הדגשה זו של רש"י[38] על הכפרה המוחלטת יש בה תשובה על הקטרוג הנוצרי העקרוני, התולה בחטא העגל את ראשית השיבוש חסר התקנה

35. רוב מרכיביו של פירוש זה הם מן המקורות; ראה רוזנטאל (לעיל הערה 1). עיבודו של רש"י ניכר בכך שהגביל את המדרשים לעניין מעשה העגל וכפרתו. עד כמה שעלה בידי לבדוק, נראה שהסבת 'עיניך יונים' על נאמנותם של בני לוי במעשה העגל אין לה הקבלה במקורות. דימוי ישראל ליונה על שום נאמנותם נפוץ במדרשים לכתוב זה. ראה עוד הערה 40.

36. למבנה הסקירה ההסטוריוסופית ולמרבית פרטיה אין הקבלה במקורות. גם לתרגום, שאף בו ניתנת סקירה הסטוריוסופית על הסדר הכרונולוגי, מעטות ההקבלות. אלה הקיימות, אינן מובהקות ואינן מלמדות על תלותו של רש"י בתרגום.

37. ה ו. מאלף ההבדל בין הצגת חזקיהו בפירוש רש"י (ה ו) לבין האמור בפרקי דרבי אליעזר (פ' נב), אשר שימש מקור לפירושו זה של רש"י.

38. אמנם רש"י נוקט במגמה הקיימת במדרש, וכפי שהצבענו רבים מדבריו בעניין כפרת חטא העגל הם מן המקורות.

שביחסי עם ישראל והקב"ה[39]. מה שהוא ראשית השיבוש בתפישה הנוצרית הופך בידי רש"י כמעט לאב-טיפוס של ה'תיקון', של כפרת החטא בתולדות ישראל. יתר על כן, חטא העגל בתפישה הנוצרית מייצג את מהותו של ישראל כעם כפוי טובה וחוטא. בפירושו של רש"י (א טו) מייצגת התנהגותם של 'בני לוי' את תכונת הנאמנות המוחלטת של ישראל, שהיא יסודה של המרטירולוגיה[40]. מסירות הנפש של ישראל, מדגיש רש"י לאורך פירושו, היא מהות קיומו של ישראל בגלות, מאז גלות ראשונה, זמנם של דניאל חנניה מישאל ועזריה[41].
על פי הנחת מגמה פולמוסית מתבארת סקירת תולדות ישראל על ידי רש"י מנקודת הראות של בחירת מקומות הפולחן. המשכן במדבר, משכן שילה, ובית הבחירה — כל אחד מהם מסיים ופותח פרק חדש בתולדות ישראל בסימן של פיוס. רש"י מדגיש שהקרבנות הם לרצון לה' (ד ו), עריבים לו (ד א), ו'יפים בעיניו' (ד י)[42]. חוקי הקרבנות, לפי הגישה הנוצרית, אינם רק זמניים ויחסיים כשאר המצוות, אלא הם בחינת 'חוקים לא טובים' (יח' כ כה-כו), חוקים שלא היו לרצון לאל. הגישה נסמכת בין השאר על כתובים רבים מן הנבואה ומתהילים בהם מתבטא יחס ביקורתי ושלילי לקרבנות[43].
שני העניינים, אותם סקרנו, תפישת הגלות ותפישת תולדות ישראל, מסקנתם אחת: התורה ובחירת ישראל אינם ניתנים להפרה. מסקנה זו מכוונת לדורו של רש"י. כוחה הפולמוסי של מסקנה זו איננו בא להשיב ל'מינים' אלא גם הוא מכוון כלפי פנים, לבני עמו שלהם מיועד הפירוש. רש"י איננו מתווכח עם פרטי הדוגמה הנוצרית אלא עם תפישת הנצרות את היהדות בעבר ובהווה. כנגדה מעמיד רש"י בפירושו תפישה מגובשת, שעיקריה כבר בוטאו בספרות המדרש, אלא שלא הגיעו בה לכלל עיצוב שיטתי וכולל.

39. ראה דברי טרטוליאן בחיבורו 'נגד היהודים' (לעיל הערה 18), פרקים I, III; רופרט מדויטץ, הקרוב בזמנו ובמקומו לרש"י (יליד לייג' — Liège, חי בין השנים 1075-1129), מבחין בין הברית הבלתי-מותנית עם אברהם והברית המותנית עם ישראל ומציין שברית זו ניתנת להפרה וראשיתה של הפרה זו היה במעשה העגל: 'ההבטחות של התורה, מכיון שהן מותנות... בוטלו... וביטולן החל כבר מאז חטא העגל' Annulus, PL 170 c. 600 40-20, ראה סימון (לעיל, הערה 27), עמ' 199-200.

40. ראה לעיל, הערה 35. הדימוי 'עיניך יונים', החוזר שוב ב-ד א, פורש במדרש (שיהש"ר, בין השאר) על נכונותו של ישראל למות על קידוש ה'. בפירושו ל-ד א הביא רש"י את עניין קידוש ה' ('עיניך יונים. גוניך ומראיתך ודוגמתך כיונה הזאת שדבקה בבן זוגה, וכששוחטין אותה אינה מפרכסת אלא פושטת צואר, כך את נתת שכם לסבול עולי ומוראי'). את עניינו של א טו הסב רש"י על מעשה העגל, לפי הסדר הכרונולוגי. ייחוס מרטירולוגיה למעשה העגל לא היה אפשרי. עם זאת נטל רש"י מפירוש המדרש את יסוד הנאמנות המוחלטת שבדימוי ליונה והסב אותו על בני לוי. בכך, מדגיש רש"י, נתקיימה בבני לוי אותה תכונת הדביקות של היונה המציינת את עם ישראל.

41. ראה פירוש רש"י ל-ה ח-ט, המובא לעיל עמ' 7. ראה עמ' 37

42. המובאה לעיל, הערה 16. עוד יש להעיר על הערכתן של מצוות פולחניות נוספות המשתמעת מפירושו של רש"י. ראה: 'בנות ציון. בנים המצויינים לי במילה ותפילין וציצית' (ג יא); 'ריח שלמותיך. מצוות הנוהגות בשלמותיך ציצית תכלת בגדי כהונה איסור שעטנז'. הפירוש הראשון מבוסס על המדרש. על הפירוש השני מעיר רוזנטאל (לעיל, הערה 1): 'לא יכולתי למצוא את המקור של הדרש הזה', עמ' 160. על המגמה הפולמוסית העומדת ביסוד הדגשת הכפרה הפולחנית בתרגום לשה"ש עמד Loewe (לעיל, הערה 7).

43. ראה טרטוליאן, 'נגד היהודים' (לעיל, הערה 18), פרק V. רופרט מדויטץ (לעיל, הערה 39) עמ' 582-583, 593, 598. למראי מקום נוספים עיין סימון (לעיל, הערה 27), עמ' 201-202.

האם הכיר רש"י את הספרות הנוצרית? מסקירתנו עד הנה אין לכך ראייה. זיקתם הפולמוסית של דברי רש"י היא לטענות נוצריות ידועות היטב מכח חזרתן בספרות הנוצרית — הוויכוחית, הפרשנית והעיונית — לאורך הדורות. בדיון שלהלן נערוך השוואה מפורטת בפירושם של מספר כתובים בין רש"י לפרשנות הנוצרית מבחינה עניינית ומתודולוגית. המסקנה העולה מהשוואה זו היא שפירושיו של רש"י מגלים זיקה ישירה לפרשנות הנוצרית וכי הנחת זיקה כזו מאפשרת מתן הסבר למרבית מרכיבי הפירוש. מסקנה זו מחזקת את הנחתנו בדבר המגמה הפולמוסית העומדת ביסוד תפישתו הכוללת של רש"י את שיה"ש.

.2

לצורך ההשוואה בין פירוש רש"י לפרשנות הנוצרית בחרנו בפירושו של אוריגינס לשיה"ש[44]. לבחירתנו שני טעמים: (א) פירושו של אוריגינס השפיע על הגישה הפרשנית הנוצרית לשיה"ש, בין במישרין ובין בעקיפין[45]. (ב) קווי ההקבלה המתודולוגיים המובהקים קיימים רק בין פירוש אוריגינס לפירוש רש"י[46]. הפרשנות הנוצרית, אף אם הושפעה מפירושו של אוריגינס, לא אימצה במלואה את גישתו המתודולוגית. ואפשר שגם מטעם נוסף יש עניין בהשוואה לפירושיו של אוריגינס דווקא. על זיקה פולמוסית בין פירושי אוריגינס לשיה"ש לפירושי חז"ל הצביעו במספר מחקרים[47]. הזיקה בין פירושו של רש"י לפירושו של אוריגינס הוא נדבך נוסף בתולדותיו של הפולמוס המתבטא בפרשנות לשיה"ש. ההשוואה בין רש"י למדרשי חז"ל באשר לטיב הזיקה

44. מפירושו של אוריגינס לשיה"ש שרדו רק הפרקים א-ב טו, ואף זאת בתרגומו הלטיני של רופינוס. ביוונית, לשון המקור, נשארו פרגמנטים בודדים. כן מצויות שתי דרשות של אוריגינס לשיה"ש בתרגומו הלטיני של הירונימוס. הדרשות מקיפות אף הן את הפרקים א-ב. מהדורת פירושי אוריגינס העומדת ביסוד דיוננו להלן היא של W.A. Baehrens בתוך: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhundrte, Origenes,* Vol. 8, Leipzig 1925.

45. ראה: J. Leclercq, O.S.B., *The Love of Learning and the Desire for God* (trans. C. Misrahi), London 1978, pp. 118-123; idem, 'Origène au XIIe siècle', *Irenikon,* 24(1951), pp. 425-439; O. Rousseau, O.S.B., *Origène, Homélies sur le Cantique des Cantiques,* Paris 1966, pp. 55-56. להשפעת אוריגינס בימה"ב ראה: B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Notre Dame, Indiana 1964, pp. 12-14; J. Leclercq, in: *Cambridge History of the Bible, II, 1969, p. 195.*

46. אני מבקשת להציג כאן הסתייגות כללית שכוחה יפה לגבי כל האמור מכאן ואילך. בדברי על זיקה ישירה בין פירוש רש"י לפירוש אוריגינס אין בכוונתי לומר שרש"י ראה דווקא את פירושו זה של אוריגינס, כפי שהוא מונח לפנינו. ייתכן שהכיר דברי פרשן אחר הדומה לאוריגינס ודבריו נעלמו ממני. מן הבדיקה שערכתי בפירושים הרבים לשיה"ש המקובצים במהדורת Migne לא מצאתי פירוש שבו קווי הויכוח וההקבלה לרש"י בולטים כל כך כבפירושו של אוריגינס.

47. י' בער, 'עם ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטימוס סברוס ועד "פקודת הסבלנות" של שנת 313', ציון, כא (תשט"ז), עמ' 15-22; א"א אורבך, 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים, והוויכוח היהודי־נוצרי', תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 148-170; R. Kimelman, 'Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs', *HTR,* 41 (1981), pp. 567-595. על זיקה פולמוסית לפירושי אוריגינס בתרגום ראה Loewe (לעיל, הערה 7).

הפולמוסית מלמדת מכח הדמיון וההבדל על ייחודו של רש"י, ועל השינויים הרעיוניים והמתודולוגיים שחלו במהלך הדורות.

להלן נדון בכתובים הבאים: א ב; א ד; א ה-ו.

א. א ב: ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין.

ישקני מנשיקות פיהו. זהו שיר בפיה בגלותה ואלמנותה, מי יתן וינשקני המלך שלמה מנשיקות פיהו כאשר מאז, לפי שיש מקומות שנושקין על גב היד ועל הכתף אך אני מתאוה ושוקקה להיותו נוהג עמי במנהג הראשון כחתן על כלה פה אל פה. כי טובים לי דודיך מכל משתה יין, מכל עונג ושמחה. ולשון עברי הוא להיות כל סעודת עונג ושמחה נקראת על שם היין, כעניין שנאמר אל בית משתה היין דאסתר (ז ח), בשיר לא ישתו יין (יש' כד ט), והיה כנור ונבל וחליל ותוף ויין משתיהם (שם ה יב), זה ביאור משמעו, ונאמר דוגמא על שם שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים. ואותם דודים עריבים אליהם מכל שעשוע ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמי ומסתרי צפונותיה, ומחלים פניו לקיים דברו, וזה ישקני מנשיקות פיהו.

בפירושו זה, מיד בראשית המגילה, מעמיד רש"י את עיקרי הפולמוס הן מבחינת התוכן והן מבחינת השיטה. המשך פירושו של רש"י לשיה"ש מהווה פיתוח ויישום של העקרונות אותם הציג בפירושו לכתוב זה.

רש"י פותח בהגדרת מצבה של המדברת: 'זה שיר בפיה בגלותה ואלמנותה'. המשאלה 'ישקני...' היא משאלה לעתיד, להישנותו של מצב שבעבר: 'כאשר מאז', 'במנהג הראשון', '... על שם שנתן... ומובטחים מאתו להופיע עוד...'. השאלה המיידית העולה היא מה ראה רש"י לפרש כך? מובן זה איננו מתחייב ואף איננו משתמע מלשון 'ישקני...', ואין הוא מצוי במדרשים שלפנינו לשיה"ש[48]. עיון בפירושו של אוריגינס לכתוב זה עשוי להבהיר את התמיהה.

בראשית פירושו חוזר אוריגינס על מה שכבר אמר בהקדמתו, היינו שספר זה כתוב כשיר נישואין[49]. 'ישקני מנשיקות פיהו' מבטא את כמיהתה של הכלה לחתנה, היינו כמיהתה של הכנסייה לאחדות עם ישו[50]. רש"י מעמיד מיד בראשית פירושו דברים על דיוקם: אין זה 'שיר נישואין', 'זה שיר בפיה בגלותה ואלמנותה' — ואף רש"י חוזר בכך על דברים שכבר אמר בהקדמתו. הכמיהה שב'ישקני', לפי רש"י, איננה לדבר שעוד לא בא לעולם כבדברי אוריגינס אלא ל'נשיקות פיהו כאשר מאז'. על התוכן הפולמוסי בתמונה זו של

48. מקצת יסוד יש לתפישה זו במדרש, שאיננו מבטא את התפישה הרווחת במדרשים השונים לכתוב. אלא שבמדרש זה המדברת היא כנסת ישראל מיד לאחר מעמד הר סיני: '... מיד חזרו באו להם אל משה אמרו לו משה רבינו לוואי יגלה לנו פעם שניה, לוואי ישקני מנשיקות פיהו. לוואי יתקע תלמוד תורה בלבנו כמות שהיה' (שיהש"ר על אתר). כפי שנראה, גם תוכן המשאלה שונה מזה המבוטא בפירושו של רש"י.

49. 'ראוי להזכיר, מה שאמרנו בהקדמה שהספרון הזה שלפי צורתו הוא שיר נישואין, נכתב כדרמה' באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 89.

50. 'Spiritalis vero intelligentia secundum hoc nihilominus, quod in praefatione signavimus, vel de ecclesia ad christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de anima cum verbo Dei coniunctione dirigitur' (שם).

'אשה צרורה אלמנות חיות' עמדנו לעיל: הגלות איננה דחייתו המוחלטת של עם ישראל, אלא רק פירוד זמני. בהערות הזמן של רש"י בפירושו לכתוב זה, הוא ממחיש את התפישה הכוללת שהציג בהקדמתו. הערות אלה נוגעות לעבר ('כאשר מאז') להווה ('עריבים מכל שעשוע') ולעתיד ('ומובטחים להופיע עוד עליהם'). המטען הפולמוסי שב'אלמנות חיות' הוא בהדגשת רציפות הקשר בין הקב"ה לעמו מכח תוקפה של התגלות סיני, היינו, של התורה.

את הכינוי 'פיהו' מפרש רש"י כבא להוציא נשיקות על 'גב היד ועל הכתף' וכמציין דרך חתן בכלה 'פה אל פה'. פירוש זה מצוי במדרש[51]. אך רוב המדרשים לכתוב מפרשים את הכינוי כבא להוציא פיותיהם של אחרים ולמדים מן הכתוב על התגלותו הישירה של הקב"ה לישראל בסיני, בין בכל המצוות בין בחלקן, לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח[52]. מדוע נמנע רש"י מפירוש זה לכינוי?

אוריגינס מאריך מאד בדיוק ב'פיהו' כעומד בניגוד לפיות אחרים הן במישור האליגורי והן במישור המילולי. הוא לומד מתוך דיוק זה עיקר חשוב מאד בנצרות: ההתגלות לעם ישראל לאורך תולדותיו מסיני ואילך היתה במיצועם של מלאכים ונביאים ולא היתה אלא הכנה לקראת ההתגלות הישירה של האלהים באינקרנציה. הופעת ישו עולה על כן על ההתגלות בסיני.

תפישת יסוד זו של הכתוב איננה מיוחדת לאוריגינס. זוהי התפישה החוזרת ונשנית בפרשנות הנוצרית בימה"ב. בדרך זו נתבאר הפסוק בפירושיהם של קסיודורוס, גרגוריוס הגדול, איזידור מסיביליה, בדה, אלקואין ובגלוסה אורדינריה. אולם פרשנים אלה, אשר הושפעו מאוריגינס ישירות או בעקיפין, לא הלכו בעקבותיו בגישתם המתודולוגית והסתפקו בפירוש האלגורי בלא מתן הדעת למובן המילולי.

הסיטואציה המתוארת במישור המילולי, לפי אוריגינס, היא של כלה אשר עד עתה קיבלה מתנות אירוסין (הכרכים הרבים של התורה והנביאים), מחבריו של החתן והיא מתחננת עתה שיבוא 'הוא עצמו', וישקהָ 'מנשיקות פיהו'[53].

על ידי פירושו של רש"י נשלל פירוש זה מעיקרו באותם כלים ששימשו את אוריגינס, היינו, על ידי הפירוש המילולי: 'פיהו' לפי רש"י מציין את דרגת הקִרבה הגבוהה ביותר ובא להוציא דרגות פחותות ממנה ואין עניינו בניגוד שבין קשר ישיר לקשר שבמיצוע.

המדרשים המפרשים את הכתוב 'ישקני...' על התגלות סיני "פה אל פה", יש בהם פוטנציאל פולמוסי עם הפירוש הנוצרי על ההתגלות באמצעות מלאכים ונביאים. יש אף

51. '... לפי שמצינו מלכי מזרח ומערב נושקים על היד אבל להודיע חבתן של ישראל שאין נשיקותיו אלא על פה' (שיה"ש זוטא על אתר; ראה עוד לקח טוב על אתר). אפשר שאין ביסוד מדרש זה מגמה פולמוסית, אך בחירת רש"י בו משקפת כוונה פולמוסית. שלא בהקשר של פירוש הכתוב בשיה"ש נזכר העניין עצמו של 'דרכי הנשיקות' בברכות ח ע"ב, בפסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה ג (מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 60).

52. ראה, בין השאר, שיהש"ר על אתר, עיין להלן.

53. 'אליך אבי חתני אני מתפללת ומפצירה בך שתרחם על אהבתי ותשלח אותו סוף סוף, כדי שלא ידבר שוב אלי על ידי משרתים, המלאכים והנביאים, אלא שיבוא הוא בעצמו וישקני מנשיקות פיהו, כלומר שישפוך את דברי פיו אל פי, כדי שאשמע אותו מדבר בעצמו וראהו מלמד בעצמו' באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 90; שם הערות על המקורות הפאולייניים שבתפישת אוריגינס.

המייחסים למדרשים אלה כוונה מפורשת להתפלמס עם דברי אוריגינס[54]. למרות זאת לא הביאם רש"י. נראה שנמנע מהבאתם משום השיתוף ביניהם לבין הפירוש הנוצרי בתפישת היסוד של הכתוב. אלו ואלו שותפים לתפישה שבהתגלות ישירה כנגד התגלות שבמיצוע עוסק הפסוק. כוחה הפולמוסי של הודאה במקצת נופל מכוחה של כפירה בעיקר. רש"י אחז במקרה זה בדרך האחרונה. ואפשר שיש לכך טעם נוסף. במקורות חז"ל אין תמימות דעים ביחס לאפייה הישיר של ההתגלות בסיני וביחס לטיב חלקו של משה בה[55]. בתיאור שבמקרא עצמו ניכר תפקידו של משה כמתווך. אולי ביקש רש"י להפקיע את הכתוב מזיקה לשאלה זו מכל וכל, והסתפק בהיגד החיובי והכללי במידת מה: '... על שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים'. על יסוד השוואתם של דברי רש"י לדברי אוריגינס, נוכל לעמוד עתה על מלוא משמעותה הפולמוסית של הערת הזמן 'כאשר מאז'. גם התגלות סיני היתה 'נשיקות פיהו', היינו התגלות ישירה, תוקפה לא בטל עתה ב'גלות זו', התגלות עתידה שתחזיר עטרה ליושנָה עודנה מיוחלת ומובטחת.

בפירוש לחלקו השני של הכתוב 'כי טובים דדיך מיין' ממשיך רש"י בפולמוסו ובאותה דרך: התבססות על לשון הכתוב ועל המובן המילולי והימנעות ממדרשים שיש בהם שיתוף עם הנחותיה או תפישותיה של הפרשנות הנוצרית.

אף פירושו זה של רש"י מעורר תמיהות אשר בהנחת הפולמוס יש כדי ליישבן. שאלה ראשונה היא מה ראה רש"י שנמנע מפירוש 'יין' במשמעו הרגיל ופירשו כ'משתה יין', 'כל סעודת עונג ושמחה'. אמנם רש"י מתבסס על כתובים אחרים במקרא. אולם גם אם הפירוש אפשרי לדעתו, יש מקום לשאול מה טעם בחר בו כאן. יתר על כן, בפירושו למובן האליגורי של הפסוק נשאר 'יין' בחזקת משמעו המילולי — 'כל שעשוע'. ההימנעות ממתן משמעות אליגורית ל'יין' בולטת לאור המובנים הסמליים של 'יין' בספרות המדרש[56].

משמעותו האליגורית של הכתוב לפי אוריגינס היא:

> טובים הם דַדֶיו[57] של החתן, שכן אוצרות חכמה ודעת טמונים בו. ואלה כאשר יהיו פתוחים וגלויים לעיני הכלה ייראו לה נעלים הרבה מאותו היין הקודם של התורה ומן הנבואה[58].

אותו 'יין' — התורה והנביאים — טוב היה לשעתו כהכנה לקבלת 'דַדֶיךָ' — התורה המצויינת, העולה על הכל[59].

אוריגינס טורח הרבה, על פי כתובים מן המקרא ומן הברית החדשה, להוכיח את משמעותו הסמלית של 'יין' כמציין איכויות רוחניות. ואילו רש"י טורח, אף הוא על פי

54. עיין אורבך (לעיל, הערה 47), עמ' 152-155; קימלמן (לעיל, הערה 47), עמ' 574-577; על המטען הפולמוסי שבתרגום הארמי לכתוב זה ראה Loewe (לעיל, הערה 7), עמ' 177.

55. ראה, למשל, המדרשים לפסוק זה בשיהש"ר.

56. ניתן להבין מה טעם לא הביא רש"י את המובן הסמלי 'תורה'. זהו המובן המשמש בפירושו של אוריגינס. התרגום פתר 'יין', העולה בגימטריה ל־70, על שבעים אומות העולם: '... והוא מתמלל עמן אפין באפין כגבר דנשק לחבריה מן שגיאות חבתא דחבב לן יתיר משבעין עממיא'.

57. אוריגינס משקף את גרסת השבעים — דַדֶיךָ (Μαστοί). זוהי גם גרסת הוולגטה (ubera). הרבה טורח אוריגינס להסביר מה לאלה אצל חתן.

58. באהרנס, עמ' 97 (לעיל, הערה 44) וכן ראה עוד שם, עמ' 94, 5-15.

59. שם, עמ' 96, 21-26.

כתובים מן המקרא להוכיח ש'יין' האמור כאן אינו יין כלל. בהנחה שלפירושו של אוריגינס, או לדומה לו, התכוון רש"י, מתברר המניע לטרחתו זו. רש"י מציע פירוש מילולי ל'יין', כדרך שנהג בפירושו ל'פיהו' שבראשית הפסוק, הכורת את הבסיס מפירושו של אוריגינס מכל וכל.

בהנחת הוויכוח עם אוריגינס יש גם כדי להסביר את הימנעותו של רש"י מפירוש אליגורי ל'יין'. כנגד 'כל סעודת עונג ושמחה' במישור המילולי, עומד 'כל שעשוע' במישור האליגורי. אוריגינס ורש"י שותפים לתפישה ש'דדיך' מסמלים תורה מפיו של האל. לפי רש"י כוונתם למתן תורה, לפי אוריגינס כוונתם למסתורין של ישו. ועוד שותפים הם לתפישת המשפט כמשפט השוואה. בהימנעותו ממתן מובן אליגורי ל'יין', מעמיד רש"י את התורה מעל לכל השוואה לדבר שהוא מסוגה, אפילו תצא וידה על העליונה. ניתן להשוותה ל'כל שעשוע' אך השוואתה לישות רוחנית כלשהי פותחת פתח למינות.

העמדת התורה כיחידה ומיוחדת בסוגה מבהירה את הימנעותו של רש"י מן המדרשים לכתוב זה. מדרש, עליו מצביעים[60] כמשקף פולמוס עם אוריגינס הוא המדרש הבא:

חברייא בשם ר' יוחנן חביבין דברי סופרים מדברי תורה שנאמר כי טובים דודיך מיין (שיה"ש א ב, ב).

דברי ר' יוחנן ודברי אוריגינס נבדלים רק במובן הסמלי שהם מקנים ל'דדיך' לא בעצם הגישה לכתוב. לפי אוריגינס עדיפים דברי ישו על התורה המסומלת ביין, לפי רבי יוחנן עדיפים 'דברי סופרים'[61]. רש"י נקט אף כאן בדרך של כפירה בעיקר — אין עניינו של הכתוב כלל בהשוואה שבין 'תורות' תהיינה אשר תהיינה.

בסיום פירושו מסביר רש"י את טיבה של המשאלה המבוטאת ב'ישקני מנשיקות פיהו...': ישראל 'מחלים פניו לקיים דברו'. 'דברו' הוא הבטחתו 'לבאר להם סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה'. משמעות זו מיושבת היטב על פירושיו האחרים לכתוב זה. 'ישקני מנשיקות פיהו' לפי פירושו של רש"י, היא משאלה לעתיד בפיה של כנסת ישראל בגלותה להישנותו על מצב שבעבר. מצב זה הוא מתן תורה מפי הגבורה במעמד סיני. מדברי רש"י 'ואותם דודים עריבים אליהם מכל שעשוע', אנו מבינים שהתגלות זו עומדת בתוקפה. ואם כך מה משמעה של המשאלה להישנותה? תפישת המשאלה כביאור 'סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה' יש בה הישנות העבר בלא שיתחייב מכך ביטולו. הדמיון למתן תורה הוא בהתגלות פנים אל פנים הנוגעת לאותה תורה שניתנה בסיני. ומשום שאותה תורה עודה עריבה עליהם מייחלים הם לגילוי 'מסתרי צפונותיה'. לשון אחר, המעמד כולו עתיד לחזור ולהתרחש, ואותה התורה, ולא תורה חדשה, תהיה, כבעבר, עניינו.

פירוש זה של רש"י אינו מצוי במדרשים השונים לכתוב זה. הרעיון עצמו שלעתיד לבא ילמד הקב"ה בכבודו ובעצמו תורה לישראל מצוי במקורות, וכן גם הרעיון שלעתיד לבא

60. קימלמן (לעיל, הערה 47), עמ' 578-583. אורבך (לעיל, הערה 47) דן במדרש זה בהשוואה לפירושו של אוריגינס, לא מצד הזיקה הוויכוחית אלא מצד ההקבלה בין המדרש לדברי אוריגינס, והוא מניח שאוריגינס 'למד את הפירוש מחכמי ישראל', עמ' 155. לדיון מקיף במדרש זה ובמקבילותיו ראה קימלמן, שם.

61. על המשמעות הפולמוסית שבהעדפת תורה שבע"פ ראה א"א אורבך, חז"ל — אמונות ודעות, ירושלים 1969, עמ' 270-271 ושם ביבליוגרפיה נוספת. וראה עוד קימלמן, שם, עמ' 281-282.

יתגלו סתומות שבתורה ובכללם טעמי מצוות[62]. יישומן של תפישות אלה לכתוב זה בשיה"ש הוא, ככל הנראה, מדעתו של רש"י, והן משתלבות היטב עם מכלול תפישתו את הפסוק. עם זאת, פנייה לפירושו של אוריגינס גם בעניין זה עשוייה להעמיק את הבנת כוונתו של רש"י.

אוריגינס, כפי שראינו, מבאר את הפסוק על הופעתו של ישו. 'נשיקות פיהו' ו'דדיו' הם תורתו שהשמיע הוא עצמו או מוטב, הם המסתורין שנתבררו ונתגשמו עם הופעתו. 'דדיו' טובים מן 'היין', מהתגלות סיני, מבחינת האופן — שהראשונה היתה במיצוע, ומבחינת התוכן. הן אוריגינס והן רש"י מעמידים שתי התגלויות זו כנגד זו. לפי אוריגינס כבר נתרחשה השנייה, עלתה על קודמתה וביטלה אותה מתוך שהגשימה וחשפה את הצפון בה. לפי רש"י עוד לא נתרחשה השנייה ולכשתתרחש תהא כדמותה של הראשונה. מבחינת האופן — כראשונה אף השנייה תהא 'פנים אל פנים'. מבחינת התוכן לא באה השנייה אלא כדי להעמיק את הראשונה, לאשש את תוקפה ולא לבטלו.

הפוטנציאל הפולמוסי שבדברי רש"י בולט. אך על רקע הניגוד שבין אוריגינס לרש"י בתפישת ההתגלות השנייה ניכר הדמיון שביניהם במינוח המשמש לתיאורה, ובמידת מה אף בטיבה. בהופעת ישו, לפי אוריגינס, נחשפו ונתגלו אוצרות החכמה והדעת הצפונים בתורה ובנבואה[63]. לפי רש"י יתבררו בהתגלות שלעתיד לבא 'סוד טעמי ומסתרי צפונותיה' של התורה[64].

בתפישתו של רש"י את ההתגלות העתידה כמקבילה להתגלות סיני, מתבטאת זיקה

62. ראה אורבך, שם, עמ' 273-278, ובמיוחד הע' 70; 79. ייתכן שבהזכרת 'סוד טעמיה' מתכוון רש"י להתייחס לקטרוג הנוצרי על אופיין האירציונאלי של כמה מן המצוות לפי פשוטן. בעקבות חז"ל מזכיר רש"י טענות אלה בפירושיו לבר' כו ה; שמ' טו כו; וי' יח ד. וכן ראה פירוש רש"י לסנהדרין כא ע"ב, ד"ה 'לא נתגלו טעמי תורה'. וראה טענותיו של גילברט קריספין, בן זמנו של רש"י בחיבורו Disputatio Judei cum Christiano, ed. B. Blumenkranz, Utrecht-Antwerp 1956, pp. 29-32; 35-36. טענות אלה נשנות כמעט כלשונן בספר מלחמות ה' ליעקב בן ראובן, מהדורת י' רוזנטאל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 24-40.

63. המשל 'דומה מלכות השמים לאוצר טמון בשדה אשר מצא איש ויטמנהו ובשמחתו ילך ומכר את כל אשר לו וקנה את השדה ההוא' (מתי יג מד), משמש לאוריגינס להסבר '...טובים דדיך מיין': 'המקום בו גנוז האוצר איננו מקום שממה, הוא שדה — ועל כן סביר שיש בו כרמים העושים יין. האוצר הגנוז בו טוב מן היין הגלוי בו'. באותה דרך, אומר אוריגינס, טובים 'דדיו' של החתן הגנוזים כאוצר בתורה ובנביאים, מן היין, מן התורות הגלויות והמשמחות לב שומעיהן שבתורה ובנביאים. באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 97, 1-13.

64. הרעיון המקביל מתבטא בלשונות דומים. כאן וכאן ההתגלות מבארת ('... לבאר להם סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה') את הסתום. אוריגינס חוזר כמה וכמה פעמים על רעיון זה הן בפירושו על הכניסייה והן על הנפש האינדיבידואלית. 'נשיקות' הן הסברים, מובנים 'oscula id est sensus' שם, עמ' 91, 20. הנשיקה בה מדבר הכתוב היא הארה של המובן האפל 'obscuri sensus illuminationem' שם, 25. נוכחות החתן משמעה גילוי כל מה שהוא נעלם 'obscura et incognita', שם, 1-2, ובה נחשף המסתורין של חוכמתו 'mysteria sapientiae eius et scientiae', 91,6. שם 6). 'דדיו' של החתן הם אוצרות בהם צפונות ('reonditi', שם, עמ' 97, 7; 'absconditi' שם, 14) חכמה ודעת.

בפירושו לכתוב 'הביאני אל בית היין...' (ב ד), מפרש אוריגינס 'יין' על הבנת הסודות וגילוי המסתורין (שם, עמ' 186, 10-11).

דיאלקטית לתפישה הנוצרית, שיש בה קליטה ופולמוס כאחד[65]. בסופו של דבר, מעוצבת הכוונה הפולמוסית בתפישה חיובית בעלת קיום וערך עצמיים. אולי משום כך לא הוכד דיו היסוד הפולמוסי בפירושו זה של רש"י, כמו בפירושו לשיה"ש כולו.

תהליך דיאלקטי דומה ניכר גם בדרך הפרשנית בה אחז רש"י. רש"י מפרש תחילה את הסיטואציה המשתקפת במישור המילולי, את כוונתו ואת לשונו. לאחר מכן, בהתאמה לכך, הוא מפרש את המובן האליגורי. את הפירוש המילולי מסיים רש"י במלים: 'זה ביאור משמעו'. את פירושו האליגורי הוא פותח במלים: 'ונאמר דוגמא...'.[66]

זו דרכו של רש"י לאורך פירוש שיה"ש כולו וכזוהי גם דרכו של אוריגינס בפירושו לשיה"ש. ביסוד פירושו של רש"י לשיה"ש עומדת הבחנה ברורה בין האמור בהדייא בכתוב לבין המרומז בו. רש"י מביא פירוש כפול למקראות, כגון הפירוש הכפול לפסוקנו. הביאור האחד מבאר את האמור מילולית, השני את המשמע האליגורי. בכל אחד משני המישורים שומר רש"י על רציפות העניין ועל 'יישוב' הפרטים על הסדר הכולל אותו תיאר במבוא לפירושו. לרש"י מינוח מיוחד לכל אחד מן המישורים הללו. כזו היא גם דמות פירושו של אוריגינס לשיה"ש, וכמוה לא מצינו בפרשנות היהודית קודם לרש"י.

בסיום פירושו המילולי לכתוב 'משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו...' (א ד) מסכם רש"י: 'זה פשוטו לפי עניינו'.

בסיום פירושו המילולי של אוריגינס לכתוב זה מסכם הוא: 'זה המובן הספורי־מילולי לפי הסדר הדרמטי המוצע'[67]. מבנה שני המשפטים, תפקודם הפרשני ותוכנם זהה. 'עניינו' בדברי רש"י נראה כמכוון להקשר המצומצם או אולי אף לעניינו של שיה"ש כפי שהגדירו במבוא 'אשה צרורה אלמנות חיות...'[68]. המקבילה בדברי אוריגינס ל'עניינו' של רש"י הוא הסדר, הרצף, המשך העניינים הדרמטי. הגישה הפרשנית זהה: המובן המילולי[69] נקבע על פי ההקשר הכללי, על פי תכנה ואופייה של היחידה. הן אוריגינס והן רש"י ממשיכים לאחר משפטי סיכום אלה בביאור המשמעות האליגורית.

את פירושו המילולי לפסוקנו 'ישקני מנשיקות פיהו...' (א ב) מסיים רש"י: 'זה באור משמעו'. את פירושו המילולי לכתוב 'נאוו לחייך בתורים...' (א י) מסכם אוריגינס: 'זה ביאור סיפור הדרמה'[70]. אף כאן מבנה שני המשפטים, תפקודם הפרשני ותוכנם זהה. אף

65. ראה ע' פרנקנשטיין, 'התמורות שבוויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב', ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 143-144: 'היחס הדיאלקטי בין השפעות לפולמוס'.

66. ראה ש' קמין, '"דוגמא" בפירוש רש"י לשיר־השירים', תרביץ, נב (1982). ראה לעיל עמ' 13

67. באהרנס, (לעיל, הערה 44), עמ' 108.

68. 'עניין' בדברי רש"י במשמע הקשר, או תוכנה של יחידה. ראה 'כל העניין הזה לפי פשוטו לשון חבת פתוי שבחור מרצה את ארוסתו לילך אחריו...' (ב יג); 'וכן כל העניין לשון אשת נעורים המתאוננת על בעל נעוריה' (ה ה).

69. פשוטו; historicus intellectus. על historia כנרדפת ל־littera ומציינת את המובן המילולי, ראה E. Auerbach, *'Figura', Scenes from the Drama of European Literature,* New York 1959, p. 147.

70. בהארנס, (לעיל, הערה 44), עמ' 154.

כאן מתלווה פירוש אליגורי. 'משמע' משמש בדברי רש"י בפירושו למקרא[71] הן לציון המובן המילולי הצר של מלה או ביטוי, והן לציון משמעותו של קטע, עניינו, מובנו הכללי. במובן השני משמש 'משמעו' במקום הנדון, ובכך מקביל הוא ל'סיפור הדרמה' שבדברי אוריגינס.

המונחים 'פשוטו' ו'משמעו' אינם מיוחדים לפירוש רש"י לשיה"ש. 'פשוטו' ו'משמעו' נפוצים בפירוש רש"י למקרא כולו. אולם יש לתת את הדעת לכך שהשימוש במונחים אלה ביחס למובן המילולי של הכתוב הוא אחד מחידושיו העיקריים של רש"י[72]. על כן אף אם לידתם של מונחים אלה איננה בפירוש רש"י לשיה"ש, ההקבלות לפירושו של אוריגינס יש בהן כדי להאיר במשהו את חידת מוצאם ומקורם בפירוש רש"י[73], וקרוב בעינינו להניח כי הדרך החדשה שנקט בה רש"י בפירוש שיה"ש נבעה, בין השאר, מהשפעת הפרשנות הנוצרית. בעיוננו בפירושו לכתוב 'ישקני וגו'', הצבענו על השימוש הפולמוסי שעושה רש"י בפירוש המילולי. סביר להניח שכוחה הפולמוסי של דרך זו נובע מן העובדה שהיא זו אשר שימשה בפרשנות עימה מתמודד רש"י. אף אם אימץ רש"י גישה זו מטעם פולמוסי, כוחה העצמי כגישה הולמת המהווה מפנה וחידוש בפרשנות היהודית בעינו עומד.

פירושו זה של רש"י לראשית שיה"ש מעמיד את מוקד הפולמוס ואת שיטת הפולמוס. ישראל ואורייתא כערכים נצחיים הם תוכנו של הפולמוס. פירוש הלשון ועל יסודו פירוש המובן המרומז היא שיטתו. את שני אלה ניתן להבין מתוך זיקה לפרשנות הנוצרית ובמיוחד לפירושו של אוריגינס[74]. תכונות אלה ניכרות גם בפירוש הבא בו נעסוק.

ב. א ד: משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נזכירה דדיך מיין מישרים אהבוך.

משכני אחריך נרוצה. אני שמעתי משלוחיך רמז חיבה שאמרת למשכני, ואני אמרתי אחריך נרוצה להיות לך לאשה. הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך. וגם היום הזה עודנה לי גילה ושמחה את אשר נדבקתי בך. נזכירה דודיך. גם היום באלמנות חיותי תמיד אזכיר דודיך הראשונים מכל משתה עונג ושמחה. מישרים אהבוך. את אהבה עזה אהבת מישור בלי עקובה ורכסים אשר אהבוך אני

71. ראה ש' קמין, תודעתו הפרשנית של רש"י לאור ההבחנה בין פשט לדרש, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1978, עמ' 84.

72. ראה: R. Loewe, 'The "Plain" Meaning of Scriptures in Early Jewish Exegesis', *Papers of the Institute of Jewish Studies,* I, 1964, pp. 140-186 וכן קמין, שם.

73. הבחנה בין מישורי משמעות שונים עומדת ביסוד גישתו של אוריגינס לכתובים. ראה *De Principiis,* IV.ii. 4, *GCS* (see note 44, above), V., ed. P. Koetschau, 1913, p. 312 *(Philocalia,* I. 11, ed. J.A. Robinson, 1893, p. 17).

74. לתמיהות השונות שהעלינו לגבי מרכיבי פירושו של רש"י לכתוב זה ייתכנו תשובות שונות מאלו שהצענו. עם זאת, הנחת המגמה הפולמוסית מאפשרת מענה אחיד לכל השאלות והיא נראית בעינינו כהסבר המשכנע ביותר לתפישת רש"י את שיה"ש כיצירה רטרוספקטיבית. תנועת הדמויות מן ההווה לתיאור העבר ולתקוות העתיד איננה עולה מפשוטו של שיה"ש כדרך שאין היא עולה מפשוטו של הכתוב בו עסקנו (א ב). רש"י טורח הרבה לבסס זאת על הכתוב, ונדמה שהפונקציה הפולמוסית של תפישה ספרותית זו היא העומדת ביסוד מאמציו אלה.

ואבותי באותן הימים, זה פשוטו לפי ענייננו. ולפי דוגמתו הם מזכירים לפניו חסד נעורים ואהבת כלולות לכתם אחריו במדבר בארץ ציה וצלמות, וגם צדה לא עשו להם והאמינו בו ובשלוחו, ולא אמרו האיך נצא למדבר, לא מקום זרע ומזונות, והלכו אחריו, והוא הביאם לתוך חדרי היקף ענייניו, בזו עודם היום גלים ושמחים בו אף לפי עוניים וצרתם ומשתעשעים בתורה ושם מזכירים דודיו מיין ומישור אהבתם אותו.

עיקר פירושו של רש"י בא ללמדנו, כמו בפירושו לפסוק ב, את הזהות שבין ישראל בראשיתו לישראל 'גם היום'. זהות זו היא מכוחם של הזכרון ההיסטורי, ובייחוד מכח חיותה ותוקפה של התורה שנתנה בסיני. הקוטב הנגדי לתפישה הנוצרית בולט. לא בהתגלות חדשה שנתנה תורה חדשה וביטלה את ייחודו של 'ישראל לפי הבשר' מדבר הכתוב, אלא דווקא מכוחה של התורה שניתנה בהתגלות שבעבר מוסיף ישראל להיות עמו של הקב"ה.

נאמן לדוגמא הכוללת של שיה"ש, מבחין רש"י בין זמנה של המדברת לזמן שמדובר בו. ישראל בגלותם מזכירים את העבר. היסוד הלשוני לפירושו זה של רש"י הוא בחילוף הזמן של הפעלים (משכני... הביאני... נגילה). עם זאת הפקעת 'משכני...' מגדר משאלה המובעת על ידי כנסת ישראל ותפישתו כדבור עקיף המבטא את כוונת הקב"ה ('... שאמרת למשכני, ואני אמרתי...') מאולצות מבחינה לשונית. פירוש זה אינו מחוייב על ידי ההקשר שמעמיד רש"י או על ידי תפישתו הכוללת את שיה"ש. גם במדרשים השונים לכתוב אין הקבלה לתפישה זו. הכתוב נתפש בהם בין השאר, או כמשאלה שהובעה בעבר, או כמשאלה לעתיד לבא[75].

מדוע נמנע רש"י מפירוש הכתוב כמשאלה באחת משתי הדרכים הללו? ברור מדוע לא בחר רש"י בפירוש 'משכני...' כמשאלה שבוטאה בעבר. לו פירש כך צריך היה להסב גם את המשך הכתוב ('נגילה... נזכירה') על העבר כתוצאה ממילוי המשאלה. לו עשה כך, היה מפסיד את העיקר: את האישור שישראל 'גם היום', 'בעוניים וצרתם', הם עמו של הקב"ה כבעבר. אולם גם לפי פירוש הכתוב כמשאלה לעתיד היתה התוצאה דומה[76]. לו פירש רשי 'משכני...' כמשאלה לעתיד לבא, כי אז צריך היה להסב על העתיד את 'נגילה', 'נשמחה', 'נזכירה', ונמצא היה מפסיד גם כך את הסברו על 'גלות זו', 'גם היום'. ואולי

75. ריבוי המדרשים לכתוב זה מורה שנתקשו בתפישת משמע 'משכני'. רבות מן ההצעות מבוססות על תפישות לשוניות ואטימולוגיות רחוקות (כגון: לשון משכון, משכן, שכינה, שכנות — שיהש"ר על אתר. כמשאלה לעתיד ראה שיה"ש זוטא על אתר '... כנסת ישראל אומרת למי שברא העולם משכני אחריך נרוצה. משכני בגלות על מנת אחריך נרוצה לעתיד לבא. אמר לה אף אני הכתבתי לך ע"י נביא על כן משכתיך חסד...' [מהדורת בובר, ה ע"א], וכן ראה לקח טוב שם. כמשאלה שהובעה בעבר ראה תרגום שיה"ש ומדרש שיה"ש על אתר).

76. מתוך רצון להדגיש את ההווה, לא בחר רש"י ככל הנראה בדרך שנקט בה בפירושו ל'שקני', היינו כמשאלה לעתיד להישנותו של מצב בעבר. בדרך זו, נתפרש הכתוב בפירוש אנונימי לשיה"ש (המיוחס לרשב"ם), אשר פירושו של רש"י לשיה"ש שימש לו יסוד: 'משכני. משוך אותי אליך ונרוצה אחריך אני וכנסיא שלי כאז (הטעמה שלי) בשנות עולמים אשר הביאני המלך ידידי אל חדריו. וכאשר נרוץ אחריך נגילה ונשמחה בך ונזכירה דודיך ודברי אהבתך יותר ממשתה היין ומתוקה כי אהוביך כל בני עולם באהבת מישור, דמיון לכנסת ישראל המתאוננת ומתחננת לפני הק' להוציאה מגולה כאשר הוציא אותה מגלות מצרים והביא אותה חדריו לעשות לו משכן לעבוד לו עבודת תמיד לפניו', א' יעלינק, פירוש על קהלת ושיה"ש לרבנו שלמה בן מאיר ז"ל, לייפציג תרט"ו, עמ' 37-38. על ייחוס הפירוש לרשב"ם השיג רוזין; ראה D. Rosin, *R. Samuel B. Meir als Schrifterklärer*, Breslau 1880, pp. 17-19.

מטעם זה בחר רש"י להפקיע את 'משכני' מגדר משאלה מכל וכל ולייחסה לפעולת הקב"ה בעבר שגם היום מזכירה אותה כנסת ישראל ושמחה בה. נמצאנו למדים, אף מפירוש זה, ששאלת מעמדו של ישראל בימיו היא שהיתה בראש מעייניו של רש"י. ועוד, על ידי החלת הכתוב על עברו של ישראל ועל מעמדו בהווה, מציב רש"י הקבלה בין ישראל אז והיום במה שנוגע לאופיו של העם. תמונת העבר מדגישה את אמונתו המוחלטת של ישראל באלוהיו. הקב"ה בריבונותו בחר בישראל; ישראל נענה מתוך מסירות נפש, אמונה ואהבה. ראויים היו ישראל שיביאם הקב"ה לתוך 'חדרי היקף ענייניו'. וכאז, כשהלכו אחריו 'בארץ ציה וצלמות'[77] ... והאמינו בו ובשלוחו' אף עתה ב'עוניים וצרתם' הם 'משתעשעים' בתורתו ומזכירים 'מישור אהבתם אותו'. האין כאן טיפולוגיה מנוגדת לזו שמציג, למשל, פאולוס[78] על דור המדבר?

משנענתה כנסת ישראל ואמרה 'אחריך נרוצה' הביאם הקב"ה 'לתוך חדרי היקף ענייניו'. רש"י איננו מפרש את כוונתו בביטוי זה, ובמדרשים לכתוב אין לו הקבלה[79]. פירושו של רש"י לכתוב 'וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה' (במ' י לג) עשוי לסייע בהבהרת כוונתו כאן:

> וענן ה' עליהם יומם. שבעה עננים כתובים במסעיהם: ארבעה מארבע רוחות ואחד למעלה ואחד למטה ואחד לפניהם, מנמיך את הגבוה ומגביה את הנמוך והורג נחשים ועקרבים[80].

על פי ציור זה כוונת 'חדרי היקף ענייניו' היא דאגתו והשגחתו של הקב"ה. עיון במדרשים השונים ל'הביאני המלך חדריו' מורה שברובם מתפרש הכתוב על גילוי סודות ורזין[81]: חדרי מרכבה, חדרי בהמות, חדרי לויתן[82], גנזי המרום וחדרים שברקיע, חדרי גן עדן, חדרים שבמרום שהראה ליעקב[83], דברים שהיו מסותרין מן הבריות מששת ימי בראשית גלה הקב"ה לישראל[84], כן נדרש הכתוב על רבי עקיבא אשר מן הארבעה שנכנסו לפרדס 'נכנס בשלום ויצא בשלום'[85]. לאור זאת יש מקום לשאול מדוע לא הביא רש"י אף אחד

77. גם בפירושו של רש"י לכתוב ביר' ב ב, 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה', מדגיש הוא את יסוד האמונה שהאמינו בני ישראל בה': 'ומהו חסד נעוריך לכתך אחרי שלוחי משה ואהרן. מארץ נושבת יצאתם למדבר ואין צידה לדרך כי האמנתם בי'.

78. הראשונה אל הקורינתים, י א-יא. ראה לעיל, הערה 27.

79. לביטוי 'היקף ענייניו' השווה דברי רבי עקיבא בפירוש הכתוב 'צאי לך בעקבי הצאן' (שיה"ש, א ח) 'ר' עקיבא אומר ממה שהקפתי אותם בענני כבוד, המד"א (שמ' יג כא) "וה' הולך לפניהם יומם... לא ימיש עמוד הענן יומם": את יודע מה אני עושה להם בסוף בעקב ההי"ד (יש' ד ו) "וסוכה תהיה לצל יומם"', שיהש"ר על אתר.

80. פירושו זה של רש"י לקוח כמעט כלשונו מן הספרי, בהעלתך פג. עיין עוד פירוש רש"י לבמ' כא א; לג מ. ברי' כג מג, מפרש רש"י 'סכות' — 'עניני כבוד'.

81. למשמעויות אחרות ראה מדרש שיה"ש, הדורש את הכתוב על הכניסה לארץ: 'הביאני הקב"ה לארץ שהבטיח...' (מהדורת א' הלוי, גרינהוט, ירושלים תרנ"ו, דף ח); לקח טוב על אתר: 'חדריו — חדרי התורה והמצוות', 'חדרי מקדשו' (מהדורת א' גראינוף, לונדון 1909, עמ' 23), בתרגום מתפרש 'חדריו' — 'בית גנזך דרקיעא', אך התוכן הנמסר הוא 'אורייתך'.

82. שיהש"ר על אתר.

83. שיה"ש זוטא על אתר.

84. מדרש שיה"ש על אתר.

85. שיהש"ר על אתר.

מפירושים אלה, ופירש את הכתוב, ככל הנראה מדעתו, כדרך שפירש. תשובה אפשרית היא זו התולה את הפירוש בדרישות ההקשר. נכון הוא שאף אחד מן הפירושים המצויים במדרש אינו הולם את ההקשר שהעמיד רש"י, כפירוש אותו הביא. כמו כן, בפירושו ל־א ב דחה רש"י את גילוי מסתרי הצפונות לעתיד לבא. שיקולים אלה מסבירים את בחירת הפירוש עצמו אך אין בהם כדי הסבר מספיק לדחיית הכיוון המיסטי המתבטא במדרשים.

אולי דחה רש"י כיוון זה משום שהוא המתבטא בפרשנות הנוצרית לכתוב. כמדבר בהשגת מסתרי החכמה האלוהית מפרש אוריגינס כתוב זה. במישור המילולי מציינת הבאת הכלה לחדרו של המלך, ראיית עושר מלכותו והכרת 'סודות המלך ומסתריו'[86]. במישור האליגורי, המדבר בכנסייה הדבקה בישו או בנפש הדבקה בלוגוס[87], מציין 'חדרו' את 'המשמעות הנסתרת והחבויה של ישו'[88]. משמע המשפט כולו לפי אוריגינס: 'כאשר מוביל ישו את הנשמה להבנת משמעותו, נאמר שהיא מובאת לחדרו, בו גנוזים אוצרות חכמתו ודעתו'[89]. אולי העמיד רש"י במכוון כנגד פירוש רוחני ועל־זמני זה אליגוריה היסטורית. גם בפירושו מדגיש רש"י את הקרבה האינטימית של האל ('חדרי היקף ענייו'), אך זו מתבטאת בהשגחתו ברגע היסטורי נתון ולא בגילוי רזיו. כביכול ביקש רש"י לומר שאותה התגלות בה יבוארו 'סוד טעמיה ומסתרי צפונותיה' (א ב) טרם הגיעה שעתה.

גם בפירושו של רש"י לכתוב זה, כמו בפירוש הקודם בו עסקנו, ניכרת הקבלה מתודולוגית בין רש"י לאוריגינס, המתבטאת בלשונות דומים, אותם הזכרנו לעיל[90]. שניהם מפרשים הן את המישור המילולי והן את המישור המרומז בהתאמה זה לזה, תוך עקביות עניינית בכל אחד מן המישורים. בעקיבות העניינית של הפירוש בשתי הרמות — המילולית והמרומזת — ניכר ייחודו של רש"י. המדרשים הרבים לכתוב זה אינם עוסקים כלל במשמעו של האמור מילולית בכתוב, כמו גם בשאר כתובי שיה"ש. במישור האליגורי נדרש כל אחד מחלקי הכתוב ('משכני... הביאני... מישרים...'), כשהוא לעצמו, בלא מתן דעת להקשר העניני או הכרונולוגי בו הוא נתון.

ג. א ה ו: שחורה אני ונאוה בנות ירושלים כאהלי קדר כיריעות שלמה. אל תראני שאני שחרחרת שזפתני השמש בני אמי נחרו בי שמני נטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי.

שחורה אני ונאוה וגו'. אתם רעיותי אל אקל בעיניכם אף אם עזבני אישי מפני שחרות שבי, כי שחורה אני על ידי שזיפת השמש, ונאוה אני בחיתוך איברים נאים, אם אני שחורה כאהלי קדר המשחירים מפני הגשמים שהם פרוסים תמיד במדברות, קלה אני להתכבס ולהיות כיריעות שלמה, דוגמא היא זו, אומרת כנסת ישראל לאומות שחורה אני במעשיי ונאה אני במעשי אבותי. ואף במעשי יש מהם נאים, אם

86. 'Secreta regis et arcana', באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 108, 18-20.
87. שם, עמ' 108, 21-22.
88. שם, עמ' 108, 25.
89. שם, עמ' 109, 4. על הקבלה בין התרגום לבין אוריגינס (ודברי פאולוס שביסודם) עמד Loewe (לעיל, הערה 7), עמ' 179-180. לדעתו משמשת ההקבלה מטרה פולמוסית.
90. לעיל, עמ' 19-20.

יש בי עון העגל, יש בי זכות קבלת התורה. וקורא לאומות בנות ירושלים על שם שהיא עתידה ליעשות מטרופולין לכולן, כמה שניבא יחזקאל ונתתי אותם לך לבנות (טז סא), כמו עקרון ובנותיה (יהו' טו מה).

אל תראוני. אל תסתכלו בי לתמהון ובזיון שאני שחרחורת, לפי שאין שחרותי וכיעורי ממעי אמי אלא על ידי שזיפת השמש, שאותו שחרות נוח להתלבן כשיעמוד בצל, כך אני, בני אמי נחרו בי. בני מצרים שגדלתני ועלו עמי בערב רב, הם חירחרוני בהסיתם ופיתויים עד ששמוני נוטרה את הכרמים ושם שזפתני השמש והושחרתי, כלומר נתנוני עובדת אלהים זרים, וכרמי שהיה לי מאבותי לא נטרתי; מצינו פרנסים נקראים במקרא בלשון כרמים, שנאמר ונתתי לה את כרמיה (הו' ב יז) ומתרגמינן ואימני לה ית פרנסהא, וכן לא יפנה דרך כרמים (איוב כד יח).

פירושו האליגורי של רש"י לכתובים אלה מבוסס רובו על פירושי חז"ל[91]. כבר העירו חוקרים כי במדרשים אלה משתקף וויכוח יהודי-נוצרי שהתנצלות וקטרוג משמשים בדברי כל אחד מן הצדדים. במיוחד עמדו על הזיקה ההדדית בין מדרשי חז"ל לבין פירושיו ודרשותיו של אוריגינס[92]. מטעם זה אין ללמוד מפירושו האליגורי של רש"י על התייחסות ישירה לפירוש אוריגינס. הקבלה לדברי אוריגינס, שאין לה יסוד במקורות חז"ל, ניכרת בפירושו של רש"י לפשוטו של הכתוב. השאלה ביסוד הפירוש היא: 'אם שחורה למה נאוה. וכי יש שחורה נאוה?' (שמ"ר מט ב), או: 'וכי אפשר לשחור להיות נאה?' (שיה"ש זוטא על אתר, מהדורת בובר ו ע"א) היינו: כיצד אפשר שתהא אשה כעורה ונאה כאחד בצורתה החיצונית? ומשיב רש"י: הכיעור הוא בצבעה, הנוי — בחיתוך אבריה. הסבר זה אינו מצוי אף באחד מן המדרשים הרבים לכתוב זה, והטעם לכך פשוט: הקפדה על הסברו של המישור המילולי הוא חידושו של רש"י. אוריגינס שאף הוא מקפיד על הבהרת המכוון במישור המילולי מפרש במקומנו:

הכלה משיבה לבנות ירושלים אשר הקלו בה בשל כיעורה: אכן אני שחורה... במה שנוגע לצבע (קלסתר פנים?)... אך יפה אם בוחן מישהו את 'החיתוך הפנימי של

91. למראי המקום, ראה הערותיו של רוזנטאל (לעיל, הערה 1), עמ' 139-140.
92. בין השאר עסקו במדרש הבא: 'מעשה בקרתנית אחת שהיתה לה שפחה כושית שירדה למלאת מן העין היא וחברתה. אמרה לחברתה: חברתי למחר אדוני מגרש את אשתו ונוטלני לאשה. אמרה לה: למה? בשביל שראה ידיה מפוחמות. אמרה לה: אי שוטה שבעולם ישמעו אזניך מה שפיך מדבר. ומה אם אשתו שהיא חביבה עליו ביותר את אומרת מפני שראה ידיה מפוחמות שעה אחת רוצה לגרשה, את שכלך מפוחמת ושחורה ממעי אמך כל ימיך עאכ"ו. כך לפי שאומות העולם מונין לישראל ואומרים אומה זו המירו כבודם שנאמר (תה' קו כ) וימירו את כבודם, אומרים להם ישראל: ומה אם אנו לשעה כך נתחייבנו אתם עאכ"ו (שיהש"ר א ו, ג). ראה בער (לעיל, הערה 47), עמ' 17-19. הרואה בדברי אוריגינס תשובה על המדרש; אורבך (לעיל, הערה 47), הרואה את הזיקה כהדדית: 'דרשתו של אוריגינס לפסוק "שחורה אני ונאוה" נקראת כתשובה על דברי המדרש שהם שוב אינם אלא תשובה פולמוסית על טענותיה של הנצרות להיות יורשתה של היהדות' (עמ' 159); אורבך מצביע במאמרו על המקורות המדרשיים ששימשו את אוריגינס בפירוש זה; קימלמן (לעיל, הערה 47) רואה מדרש זה כתשובה על דברי אוריגינס (עמ' 593). על הזיקה הפולמוסית לאוריגינס בתרגום לכתוב זה ראה Loewe (לעיל, הערה 7), עמ' 174.

האיברים'... אל תבוזו לי, על כן, בנות ירושלים, בשל צבעי מפני שגופי אינו חסר יופי טבעי או נרכש על ידי תירגול[93].

השווה לשון רש"י:

אתם רעיותי אל אקל בעיניכם... מפני שחרות שבי כי שחורה אני על ידי שזיפת השמש, ונאוה אני בחיתוך איברים נאים...

בפירוש המיוחס לרשב"ם[94] אנו קוראים:

אתנה ריעותי הבתולות אל תבזוני ותכלימוני בשחרותי... שאם הייתי שחורה בפרצוף פני כאהלי קדר נאוה והגונה אני בגוף וקומה כיריעות שלמה...

פירושו של רש"י למישור המילולי מכין בדקדקנות את הבסיס עליו ייבנה הפירוש האליגורי. שני עניינים עולים מפירושו זה: (א) השחרות היא מקרה, אין היא מעצמותה של הדמות, היא תסור לכשתסור 'סבת זה המקרה'[95], היינו 'כשיעמוד בצל'[96]. לעומת זאת הנוי שבה, 'חיתוך אבריה', עומד גם בשעת כיעורה, ואולי ניתן להסיק מדברי רש"י שהוא 'ממעי אמה'. לכך מקביל המובן האליגורי: 'שחורה אני במעשיי ונאה אני במעשי אבותי'. 'זכות אבות' הוא היסוד שאיננו מקרי ועל כן נצחי. (ב) מכיון שהשחרות איננה טבועה בדמות היא ניתנת להסרה: 'וקלה אני להתכבס ולהיות כיריעות שלמה'; 'לפי שאין שחרותי וכיעורי ממעי אמי אלא על ידי שזיפת השמש שאותו שחרות נוח להתלבן כשיעמוד בצל'. לכך מקביל המובן האליגורי: 'ואף במעשי יש מהם נאים, אם יש בי עון העגל, יש בי זכות קבלת התורה'. פירושו של רש"י ל'בני אמי נחרו בי...' כמכוון להסתת הערב רב, רק בא להדגיש שהחטא, השחרות, איננו הכרח שבטבעו של העם.

בדבריו אלה מעמיד רש"י את ייחודו של עם ישראל ואת נצחיות הקשר בינו לבין אלוהיו. והוא מבססו על שתים: זכות אבות וזכות קבלת התורה. אפשר שיעזבנה אישה בשל שחרותה, אך כשם שאין שחרותה נצחית כן אין עזיבתה נצחית[97].

ההקבלה בין שני המישורים מלאה: האשה המתנצלת בפני רעותיה על שעזבה אישה היא כנסת ישראל המסבירה לאומות את טיבה ומשמעותה של הגלות.

הפירוש הוא פולמוסי. הוא מופנה לאומות העולם — אתן רעיותי — והוא משיב לטענת הנצרות לדורותיה בדבר דחיית עם ישראל בשל חטאיו, ובחירתה של הכנסייה הנוצרית תחתיו. הגלות היא עדות לדחייה זו לפי התפישה הנוצרית. הגלות היא רק שלב, לפי תפישת רש"י, בתולדות יחסי אלוהים וישראל שאיננו נוגע בעצם הקשר העומד לעולם.

93. באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 113, 14-17. 21-23. בתרגום האנגלי של פירוש אוריגינס (R.P. Lawson, *Origen - The Song of Songs Commentary and Homilies,* London 1957, p. 91) מוצע כתרגום ל-'the features of my inward parts 'membrorum liniamenta interna'. אנו בחרנו בתרגום 'חיתוך פנימי של האברים', כש'פנימי' עומד בניגוד לצבע או למראה (color) החיצוני. אך יש להעיר שיפי הגוף וחיתוך האברים בדברי אוריגינס, אפילו במישור המילולי, איננו מכוון באורח חד משמעי לאספקט הגופני ויש בו קונוטציה של יופי פנימי־מוסרי. התרגום האנגלי משקף אי בהירות זו. ראה עמ' 329 הערה 3 בתרגום האנגלי.

94. ראה לעיל, הערה 76.

95. ראה פירוש ראב"ע על אתר. וכן עיין לקח טוב על אתר: 'אינו דומה כיעור ממעי אמו לכיעור מקרי' (מהדורת א' גראינוף, לונדון 1909, עמ' 23).

96. משמעו הסמלי של 'צל' בפירוש רש"י לשיה"ש הוא זכויות. ראה פירושו ל־ב יז; ד ו. כאן אין רש"י אומר זאת במפורש.

97. עיין לעיל, עמ' 8-9. ראה עמ' 38–39

לפי תפישתו של אוריגינס, משמשים פסוקים אלה אפולוגיה בפי 'הכנסייה המקובצת מן העמים' על מוצאה הנחות. בנותיה של ירושלים 'הארצית', 'העם הקודם', החביב בשל 'בחירת האבות' אך אויב מצד 'הבשורה', בזות לכנסייה על שאין היא יכולה לייחס עצמה על 'אברהם יצחק ויעקב'. והיא משיבה להן:[98]

שחורה אני אמנם, בנות ירושלים, משום שאין מוצאי משבט אנשים מפורסמים ומשום שלא קבלתי את הארת תורת משה, אך יש בי יופי משלי... אני שחורה בשל מוצאי הנחות אך נאה בשל התשובה והאמונה, כי קיבלתי את בן האלוהים, את הדבר שנעשה בשר... ונעשיתי נאוה[99].

בהמשך פירושו הופכת האפולוגיה לגינוי מפורש של עם ישראל:

כמו שאני בעבר לא האמנתי ואתה נבחרת והישגת רחמים... כך עתה כשאתה נעשית בלתי מאמין ובלתי צייתן, אני מקווה ששמש הצדקה תסתכל בי ואשיג רחמים[100].

דברי רש"י 'שחורה אני במעשיי ונאה אני במעשי אבותי' וכו' נקראים כתשובה על פירושו של אוריגינס כנגד הכניסייה שאין לה זכות אבות אך יש בה יופי עצמי — קבלת ישו — הרי ישראל יש להם זכות אבות ויש להם יופי עצמי — קבלת התורה. כנגד אי האמונה ואי הציות שבשלהם, לדברי אוריגינס, עברה הבחירה מישראל, עומדת לפי רש"י קבלת התורה כמעשה שבו נתבטאו ציותו ואמונתו של ישראל. שתי תכונות אלה, האמונה והציות, מדגיש רש"י גם בפירושו לכתובים אחרים: 'והרי את יפה בנעשה והנך יפה בנשמע...' (א טו) וכן: '... והאמינו בו ובשלוחו, ולא אמרו האיך נצא למדבר לא מקום זרע ומזונות, והלכו אחריו...' (א ד). תכונות אלה לפי רש"י הן תכונותיה של כנסת ישראל 'גם היום'[101].

אוריגינס מדבר על העברת הבחירה. רש"י שם בפיה של כנסת ישראל 'היום' מענה על קטרוג זה. בהקשר זה, בא אזכורו של חטא העגל לא רק לשם עצמו, אלא כדי ללמד על שאר חטאי ישראל, בהיותו החמור שבהם: אם שקולה זכות קבלת התורה כנגד מעשה העגל, על אחת כמה וכמה ששקולה היא כנגד כל שאר החטאים[102]. אין כל הכרח להניח שרש"י מתכוון לוויכוח עם דברי אוריגינס. אוריגינס אינו מזכיר את חטא העגל ורש"י אינו מתייחס לאי האמונה והציות, המכוונים בדברי אוריגינס לדחיית ישו. אולם אין זה מן הנמנע שרש"י מגיב גם לדברי אוריגינס. אי הזכרת דחייתו של ישו הולמת את אופיו

98. באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 113, 25-114, 7.

99. שם, 114, 7-10; 22, 26. אוריגינס מרחיב את הדיבור על דמויות 'כושים' במקרא כאבות־טיפוס של הכניסייה המקובצת מן הגויים (שם, עמ' 114-123). הוא מזכיר את 'האשה הכושית' (שם, עמ' 114-115; 117-118); מלכת שבא (שם, עמ' 118-122); עבד מלך הכושי (שם, עמ' 116-117); וכן הוא דן בפסוקי מקרא בהם נזכרת כוש: תה' סח לב (עמ' 122, 13), צפ' ג ח (עמ' 122, 30-123, 7).

100. שם, 126, 15-19. זהו פירושו של אוריגינס ל'אל תראני שאני שחרחרת ששזפתני השמש...' אוריגינס מבקש בפירושו זה למתן את השחרות שבמוצא ובא להוכיח שהשחרות שמדובר בה כאן 'איננה מצב טבעי שבו נוצרה אלא מקרה' (שם, עמ' 125, 19-20). כך בדיוק מתפרש הכתוב במדרש (לעיל, הערה 85), ועל ידי רש"י ('שאין שחרותי וכיעורי ממעי אמי'). דבריו אלה של אוריגינס נשמעים כמענה לדברי חז"ל. אך כיון שפירש אוריגינס 'שחורה' כנוגעת לגזע של כוש, שבו השחרות על ידי שיזוף השמש היא ממעי אמם, נאלץ להוציא את 'שזוף השמש' מגדר פשוטו ובסס את פירושו מבחינה לשונית, כשגירסת השבעים מסייעת לו.

101. ראה לעיל, עמ' 7-9. ראה עמ' 37–39

102. ראה לעיל, עמ' 8-9. ראה עמ' 38–39

של הפולמוס בפירושו של רש"י לשיה"ש. רש"י אינו מזכיר בו שום טענה נוצרית מובהקת. אך בתוכן פירושו יש משום מענה גם להאשמה שבדברי אוריגינס.

יסוד פירושו של רש"י ל'שחורה אני ונאוה...' הוא במדרש הבא:

שחורה אני ונאוה. שחורה אני במעשי ונאוה במעשי אבותי. שחורה אני ונאוה אמרה כנסת ישראל שחורה אני בפני עצמי ונאוה בפני קוני... דבר אחר שחורה אני במצרים ונאוה אני במצרים. שחורה אני במצרים (יח' כ ח) וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי. ונאוה אני במצרים בדם הפסח ובדם המילה דכתיב (שם טז ו) ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמייך חיי. זה דם הפסח. ואמר לך בדמיך חיי זה דם המילה. דבר אחר שחורה אני בים... ונאוה אני בים... שחורה אני במרה... ונאוה אני במרה... שחורה אני בחורב שנא' (תה' קו יט) יעשו עגל בחורב. ונאוה אני בחורב שנא' (שמות כד ז) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. שחורה אני בעכן... ונאוה אני ביהושע... שחורה אני במלכי ישראל ונאוה אני במלכי יהודה... (שיהש"ר א ה).

'שחורה אני במעשי ונאוה במעשי אבותי' הובא על ידי רש"י כלשונו. את המניין הארוך של עוונות וזכויות שקולים מסכם רש"י במשפט 'ואף מעשי יש מהם נאים'. על ידי הכללה זו חורג רש"י מן הגבולות הכרונולוגיים שבמדרש (ממצרים ועד לבית ראשון), ומנסח עיקרון שכוחו יפה עד ימיו, שכן הדמות המדברת היא כנסת ישראל בגלות זו. יתר על כן, המניין שבמדרש עומד בפני עצמו, כהסבר אפשרי נוסף ל'שחורה אני במעשי ונאוה במעשי אבותי', רש"י קושר את שני הפירושים לכדי פירוש אחד, שבו המשפט 'ואף במעשי יש מהם נאים', מסייג את הקביעה 'שחורה אני במעשי'. בחירתו של רש"י בקבלת התורה כנגד עוון העגל, מבין העניינים הרבים הנמנים במדרש, גם היא, כאמור, איננה מקרית[103]. ועוד, מדרש זה איננו בהכרח פולמוסי. בפירושו של רש"י, מכח ההקשר הפולמוסי ('אתם רעיותי אל אקל...') הופכים תכניו לפולמוסיים. לעומת זאת אין רש"י מביא בפירושו את המדרש המתפלמס במובהק עם טענת הדחייה של ישראל[104]. הטעם לכך ברור: מדרש זה אינו מעוגן בכתוב ואינו מהווה לו פירוש. הוא מספר 'מעשה בקרתנית אחת...' שנקודת האחיזה היחידה שלו בכתוב היא המילה 'שחורה'. עם זאת הביא רש"י את עיקרו של מדרש זה בפירושו ל'אל תראני שאני שחרחרת ששזפתני השמש...': '... שאין שחרותי וכיעורי ממעי אמי אלא על ידי שזיפת השמש...' ועל כן 'נוח להתלבן כשיעמוד בצל'[105].

103. התפישה שחטא העגל נסלח וכופר במלואו חשובה לכשעצמה בעיני רש"י. בפסוקינו מיסב רש"י את הכתוב 'בני אמי נחרו בי...' על הסתת הערב רב שעלו עם ישראל ממצרים. פירוש זה בא להדגים, לפי רש"י, את המכוון ב'אל תראני שאני שחרחרת ששזפתני השמש...'. כלומר, חטא העגל איננו עדות לטבעו החוטא של ישראל אלא הוא מקרי, תוצאה של הסתה ולכן 'נוח להתלבן'. עיון במדרשים הרבים לכתוב זה מלמד שהכתוב לא נדרש על הסתת הערב רב. מראי המקום שמציין רוזנטאל (לעיל, הערה 1) כמקור לפירוש רש"י מדברים רק בחלקו של הערב רב בחטא העגל אך אינם קושרים את העניין לפסוקנו. באבות דרבי נתן (נ"א פ"כ, לז ע"א במהדורה ש"ז שכטר, ניו־יורק תשכ"ז), נדרש הכתוב על מעשה העגל אך אין הערב רב נזכרים בו.

104. שיהש"ר א ו, ג. המובאה, לעיל הערה 85.

105. ראה: '... את שַׁכֶּלֶך מפוחמת ושחורה ממעי אמך כל ימיך אעכ"ו...', שם. וכן: 'ועוד ישראל אומרים לאומות העולם נאמר לכם למה אנו דומין. לבן מלכים שיצא למדברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרכמו פניו, נכנס למדינה במעט מים ובמעט מרחץ מן המרחציות נתלבן גופו וחזר ליופיו כמו שהיה. כך אנו. אם שמשה של עבודת כוכבים שזפתני אבל אתם שזופים ממעי אמכם...' (שם).

פירוש רש"י לפסוקים ה-ו מעוגן, כפי שראינו, במדרשי חז"ל שאופיים הוא פולמוסי. את המדרשים הללו, העומדים בפני עצמם, נטל רש"י מבין מדרשים אחרים בעלי מגמה ותפישה שונה ועיבדם לכלל פירוש ענייני אחיד לכתוב בשלמותו. עניינם של הפסוקים ה-ו, לפי פירושו של רש"י, הוא בהדגשה שחטאי ישראל אין בהם כדי לגרום להסרת הבחירה ולהפרת הברית. עניין זה מוכח על פי חטא העגל. בדרך זו נמצא רש"י משיב גם על הקטרוג המכריע, אותו 'מונין לישראל ואומרים אומה זו הימירו כבודם...' (שיה"ש א ו, ג)[106].

לפי שיטתו מקדים רש"י פירוש מילולי לכתוב. פירוש זה הביא רש"י ככל הנראה מדעתו. הצבענו על הדמיון בין פירושו המילולי של רש"י לזה של אוריגינס.

ההבדל בין רש"י למדרשי חז"ל אותם עיבד בפירושו, הוא רעיוני ומתודולוגי. במגמות הרעיוניות אין ההבדל מהותי. בתחום המתודולוגי סלל רש"י דרך חדשה.

במהלך הדיון במאמר זה עמדנו על הזיקה בין פירושו של רש"י לשיה"ש לבין גישות ותפישות תיאולוגיות בנצרות. זיקה זו ניכרת בתחום הרעיוני ובתחום המתודולוגי. בתחום הרעיוני הצבענו על הזיקה הפולמוסית; בתחום המתודולוגי — על הזיקה שבהקבלה. הפרדה זו היא במידה רבה מלאכותית: בעצם גישתו הפרשנית של רש"י לשיה"ש, בעצם התפישה הצורנית־ספרותית של היצירה, מתבטאת כוונתו הפולמוסית. ומאידך, בתפישתו הרעיונית ניכרת הקבלה בתכנים ובדפוסי חשיבה. הסקירה ההיסטוריוסופית של תולדות עם ישראל בפירושו האליגורי של רש"י איננה עומדת בזיקה ישירה לחיבור נוצרי מסויים כלשהו. בסקירה זו, על עיקריה הרעיוניים, יש משום תשובה עקרונית לטענות עקרוניות של הנצרות לדורותיה בדבר מעמדה של היהדות. קווי הקבלה לחיבור נוצרי מסויים — פירושו של אוריגינס לשיה"ש, ראינו בגישתו המתודולוגית של רש"י ובפירושו לפסוקים הראשונים של שיה"ש.

ההקבלה בין רש"י לאוריגינס בפירוש שיה"ש היא בעיקרי הגישה המתודולוגית. תפישת היצירה כאחדות תכנית וצורנית משותפת לשניהם, ושניהם מציגים אחדות זו במבואות לפירושיהם. תמונת האשה באלמנות חיותה — כנסת ישראל בגלות זו — היא התמונה המבריחה את כל חלקי המגילה לכדי שלמות בפירושו של רש"י. גם אוריגינס פותח את פירושו בהגדרת עניינו של שיה"ש, סוגו הספרותי וצורתו. 'הספר הקטן הזה' לדעתו הוא שיר נישואים שצורתו הספרותית היא הדרמה[107]. הדמויות הלוקחות חלק בדרמה הם החתן וחבריו והכלה וחברותיה, דו־שיח מתנהל לחילופין בין הדמויות השונות, המופיעות על הבמה לסירוגין[108]. אוריגינס חוזר על הגדרות אלה בפתיחתו לפירוש הפסוק הראשון בספר. הוא מדגיש כי צורה דרמטית זו תהא צורת הספר לכל אורכו ועל פיה יוסבר המישור המילולי[109]. המכוון בדמויות האוהבים בשיה"ש הם הכניסייה או הנפש האינדיבידואלית בכמיהתן לאחדות עם ישו, הלוגוס האלהי[110].

106. על הפולמוס האנטי־נוצרי בפירושיהם של רש"י ורשב"ם לפרשת העגל, ראה א' טויטו, 'פשט ואפולוגטיקה בפירוש הרשב"ם לסיפורי משה שבתורה', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 235-237.

107. באהרנס (לעיל, הערה 44), עמ' 61.

108. שם, עמ' 61; 63.

109. שם, עמ' 89.

110. שם, עמ' 89. את המכוון בדמויות הרעים והרעות מגדיר אוריגינס במהלך פירושו לפי העניין כמלאכים, נביאים, האבות ואף השליחים (ראה שם, עמ' 156; 186).

תפישתם של רש"י ואוריגינס את עניינו של שיה"ש שונה. לפי אוריגינס זהו שיר נישואים, גיבוריו הם חתן וכלה, לפי רש"י זהו שירם של איש ואשתו. על אף ההבדלים, הדמיון הנתון ביניהם הוא מהותי. הוא נתון בעצם הגישה הפרשנית ואילו השוני הוא בביטוייה של גישה זו. שניהם, אוריגינס ורש"י, מטילים 'סדר', צורה סיפורית, דרמטית, דינמית על החומר ההיולי של שיה"ש. ואמנם 'סדר' הוא מונח מרכזי בחלק המתודולוגי של מבואו של רש"י לשיה"ש והוא מונח החוזר ונשנה בפירושו של אוריגינס.

בשורות הספורות שמקדיש רש"י לחלק הראשון, המתודולוגי, של המבוא, חוזר השורש סד"ר חמש פעמים. תביעתו הפרשנית היא: '... צריך ליישב הדוגמא על אופנה ועל סדרה כמו שהמקראות סדורין זה אחר זה'; הפגם שמצא במדרשי האגדה הוא שאינם 'מתיישבין על לשון המקרא וסדר המקראות'. כוונתו בפירוש היא 'לתפוס משמע המקראות, ליישב באורם על הסדר[111]' מובן השורש בהקשר זה הוא ארגון פרטים לפי עקרון מסויים. הצירוף 'סדר המקראות' וכן המשפט '... המקראות סדורין זה אחר זה' אינם מתכוונים לרצף החיצוני, הטכני של הכתובים אלא לרציפותם ההגיונית הפנימית, לקשר העניינים שביניהם. פעם נוספת בפירוש רש"י לשיה"ש בא שורש זה בהקשר של דברי ביקורת על המדרשים: 'יש מדרשי אגדה רבים ואינם מתיישבים על סדר הדברים כי רואה אני שנתנבא שלמה ודבר על יציאת מצרים ומתן תורה והמשכן וביאת הארץ ובית הבחירה וגלות בבל ובית שני וחורבנו' (ב ז). 'סדר הדברים' כאן משמעו הרצף הכרונולוגי. נראה כי ה'סדר' וה'יישוב על הסדר' עיקר הם בעיני רש"י בפירושו לספר זה.

מונח מקביל, המבטא תפישה פרשנית דומה, נזכר פעמים רבות בצירופים שונים בפירושו של אוריגינס. כוונתנו למונח ordo. מונח זה בא לרוב במשפטי פתיחה או סכום להסבר המישור המילולי־סיפורי, ובהם מתברר הקשרה העניינים של היחידה המתפרשת. כך, למשל, בסכמו את הפירוש המילולי לשיה"ש א ט כותב אוריגינס: 'נראה שזהו סדר הדיבור עצמו וזוהי כוונת המלים'[112].

במשמעות של רצף ענייני עקיב של הכתובים משמש ordo בדברי אוריגינס בצירופים הבאים: ordo historicus[113], ordo sermonis(num)[114], ordo dramatis[115],

111. המובאה המלאה, לעיל הערה 8.
112. שם, עמ' 151.
113. שם, עמ' 204, 7.
114. שם, עמ' 151, 2; 192, 1.
115. שם, עמ' 101, 12; 108, 20; 136, 8; 142, 22; 153, 26; 223, 12; 235, 12.

ordo expositionis[116], ordo mysticus[117], ordo verborum[118], או ordo בלבד[119].

האם מלמדת הקבלה זו על השפעה ישירה או עקיפה של פירושו של אוריגינס, או שאין היא אלא פרי התפתחות עצמאית[120]? נראה לנו שקווי הדמיון בגישה וההקבלות המילוליות עליהן הצבענו חורגים מגדר דמיון מקרי ומטים את הכף להנחת קשר גנטי בדרך כלשהי[121]. השיקול המכריע בעינינו הוא החידוש בדרך הפרשנית, שאחז בה רש"י,

116. שם, עמ' 177, 27.
117. שם, עמ' 113, 24.
118. שם, עמ' 197, 26. ordo sermonis/um, ordo verborum שבדברי אוריגינס הם מקבילה קרובה לביטוי 'סדר המקראות'. הביטוי 'סדר המקראות' והצירוף 'סד"ר מקראות' איננו מיוחד לפירוש רש"י לשיה"ש (ראה רש"י לשמ' לג יג; וי' כז טז; יש' כו יא; תה' טז ז; מש' ה ו; קה' ד יב). אין בכך כדי להפחית מחשיבות ההקבלה לדרכו של אוריגינס. הביטוי בדברי רש"י באשר הוא בא הריהו חידוש (ראה במילונו של בן יהודה, כרך ח, עמ' 3972), בעיקר מבחינת הגישה הפרשנית המתבטאת בו וממילא עולה השאלה בדבר מקורה של גישה זו.
119. שם, עמ' 61, 24; 202, 15. אמצעי פרשני בולט של 'הטלת סדר' על היצירה, המשותף לרש"י ולאוריגינס, הוא הגדרת מיהות המדברים. אף כאן ניתן להצביע על הקבלה לשונית. רש"י: 'גם זה קילוס שרעותיה מקלסות אותה' (ז ג); אוריגינס: 'וגם זה, נראה לי שאומרות הנערות (א ד; באהרנס, עמ' 111-112); רש"י: 'עוד זה מדברי השכינה' (ב יא); אוריגינס: 'עוד הם דברי הכלה' (ב ד, שם, עמ' 184). רש"י: 'עכשיו כנסת ישראל מסבבת דבורה כלפי האומות' (ח ג); אוריגינס: 'עוד הם דברי הכלה אלא... מוסבים הם אל חבריו של החתן' (שם, שם).
120. חוקרים עמדו על העובדה כי בפירושי אוריגינס משוקעים תכנים השאובים מפירושי חז"ל. ראה: G. Bardy, 'Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène', *RB*,34 (1925), pp. 217-252; N.R.M. De Lange, *Origen and The Jews: Studies in Jewish- Christian Relations in Third Century Palestine*, Cambridge 1976; אורבך (לעיל, הערה 47), עמ' 148-170. ביחס לפירוש אוריגינס לשיה"ש ראה בער, אורבך, קימלמן (לעיל, הערה 47). העניינים בהם ראינו הקבלה בין רש"י לאוריגינס במאמר זה הם ייחודיים לאוריגינס ואינם שאובים מדברי חז"ל.
121. האם ידע רש"י לטינית והאם הכיר כתבים נוצריים? עדות לידיעת לטינית נמצאת בפירושיהם של רשב"ם ובכור שור; ראה רשב"ם לבר' מט י; שמ' כ, יג; בכור שור לבמ' יב ז; ספר יוסף המקנא (מהדורת י' רוזנטאל, ירושלים תש"ל), עמ' 100. על הרשב"ם מעיר פאזנאנסקי (לעיל, הערה 4), כי '... ידע שפת לטין לעומת רש"י שלא ידע אותה', עמ' XLVII. בדומה לכך מעיר הוא על בכור שור: 'וא"כ ידע הר"י בכור שור כמו הרשב"ם שפת לטין', שם, עמ' LVI. וכן: א"א אורבך, בעלי התוספות', ירושלים תש"מ, א, עמ' 135. על הרשב"ם כמעורה בתרבות תקופתו ראה מחקריו של א' טויטו (לעיל, הערה 106) עמ' 227-238; הנ"ל, 'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו', בתוך: י"ד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, תל־אביב 1982, עמ' 48-74. בפירושיו של רש"י אין עדות ישירה לידיעת לטינית. רש"י איננו מזכיר לשון זו בפירושיו, אין הוא מתייחס לתרגום הוולגטה, והוא ממעט, כאמור, לציין בהדייא את כוונותיו הפולמוסיות האנטי נוצריות. האם יש ללמוד מן השתיקה? נראה שהשתיקה יש בה כדי ראייה מסייעת, אך אין בה כדי ראייה בלעדית והכרחית. בער (לעיל, הערה 3) טען כי 'יש להניח שרש"י ידע לטינית והרבה לקרוא בספריהם...', עמ' 329. לדעת בער 'בשעת כתיבת פירושו של רש"י לספר דניאל, מונח היה לפני רש"י... פירושו של הירונימוס או דברי אחד הנוצרים המאוחרים שנתבססו עליו' (שם). עוד טען בער כי 'אין ספק שמפרשים כמו רש"י ואחרים קראו את החיבורים התיאולוגיים של הנוצרים וענו עליהם בספריהם', 'המגמה הדתית־חברתית של "ספר חסידים"', ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 5. בער לא הביא ראיות מפורטות לקביעותיו אלה והן לא זכו להד של ממש במחקר רש"י. רוזנטאל (לעיל, הערה 3), טוען כי 'חסרות עוד ראיות לחיזוק התיזה הקיצונית של בער', עמ' 55; וראה עוד שם, עמ' 47 הערה 21. שרשבסקי (לעיל, הערה 6), מביא כמה מפירושיו של רש"י שבהם, לדעתו, ניכרת ידיעה מעמיקה למדי של הפרשנות הנוצרית. שרשבסקי אינו שולל מכל וכל את האפשרות שרש"י ידע לטינית, אלא שלדעתו ניתן להניח שהרשב"ם הוא ששימש מתורגמנו של רש"י מן הלטינית. זהו פתרון של פשרה שקשה לסותרו כשם שקשה להוכיחו.

בתולדות הפרשנות היהודית. גישתו של רש"י איננה תוצאה הכרחית או טבעית של פרשנות חז"ל ואין היא נתונה ב'פשוטו של מקרא'. במדרשים מצא רש"י לקט פירושים, אליגוריים ברובם, ללא התייחסות ברורה ומובחנת למישור המילולי כמושא פירוש בפני עצמו, וללא עקיבות כרונולוגית ועניינית במישור האליגורי. רש"י עצמו כפי שראינו מעיד בדברי המבוא שלו לפירוש שיה"ש על החידוש שבדרכו. פירושי רבותינו שימשו לרש"י אבני בניין, אך התוכנית על פיה סודרו לא מהם באה לו[122].

רש"י בחר להשיב לנצרות במסגרתו של פירוש אליגורי לשיה"ש. בכך, ממשיך הוא את

122. החידוש בגישתו הפרשנית של רש"י איננו חל על פירושו לשיה"ש בלבד. פירושו לשיה"ש מהווה ביטוי לחידוש שבעצם פירושו של רש"י למקרא. על מלוא משמעות גישתו לפירוש שיה"ש ניתן יהיה, על כן, לעמוד רק על רקע בחינת גישתו הפרשנית הכללית.

במאמרי על המונח 'דוגמא' בפירוש רש"י לשיה"ש (לעיל, הערה 66), הצבעתי על החידוש בשימושו של רש"י במונח זה לציון 'אליגוריה'. החידוש שבשימוש במונח זה הוא אחד מסימני החידוש ובגישתו המיתודולוגית של רש"י בפירוש שיה"ש ואין הוא חידוש לשוני גרידא. על תפישה זו של 'דוגמא' השיג י' תא־שמע במאמרו 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור ויטרי', קרית ספר, נז (תשמ"ב), עמ' 707-708. טענתו של תא־שמע היא כי בפירוש לפיוט 'ארעא רקדא', 'שנערך... בסוף ימי רש"י לערך, או מעט אחריו אך נתחבר עשרות שנים לפניו' (שם, עמ' 707), בא המונח 'דוגמא' בשימוש דומה לזה של רש"י. מכאן מסיק הוא 'כי אין רש"י היחיד וגם לא הראשון, שעשה שימוש טכני שכזה ב'דוגמא' וכי המונח קדום 'הרבה לזמן רש"י' (שם, עמ' 708). קראתי וחזרתי וקראתי את מאמרו של תא־שמע ולא יכולתי למצוא בו יסוד לוודאות שבמסקנתו. את טיבו של פירוש זה לפיוטים ובכללו הפירוש ל'ארעא רקדא', מתאר תא־שמע בדרך הבאה; 'הפיוט עצמו נוסד... ככל הנראה לקראת סוף המאה העשירית... הפיוט החל להתפרש ככל הנראה סמוך לנתינתו...והוא הלך ונתרחב במהלך המאה האחת־עשרה בחוג תלמידי ישיבת מגנצא... עריכתו של הנוסח המודפס היא מאוחרת, וחלה לפי השערתי, בראשית המאה השתים־עשרה, שהרי ר' יוסף קרא, וספר הערוך כבר נזכרו בו ואילו פירושי רש"י ור"ח טרם הגיעו לידיו' (שם, עמ' 702). קשה להלום תיאור זה עם קביעותיו החד־משמעיות של תא־שמע כי הפירוש נתחבר 'עשרות שנים' לפני רש"י וכי השימוש במונח 'דוגמא' קדום 'הרבה לזמן רש"י'. תא־שמע רואה הקבלה בין פירוש זה של הפיוטים לבין 'ספר פירושי מגנצא' לתלמוד: 'ביסוד שני הספרים מונח היה טקסט־תשתית קצר ושוטף... מבחר פירושי תשתית כאלה, שימש בסיס להרחבה מתמדת במהלך המאה הי"א, עד לאחר ימי רש"י, וטקסט רחב ומאוחר שכזה הוא שהגיע אל הדפוס' (שם, עמ' 703). ובכן, על המבקש להוכיח ש'דוגמא' קודמת עשרות שנים לרש"י, חובה להוכיח שאיזכורה בפירוש שייך לרובד התשתית. זאת לא עשה תא־שמע. ולי נראה, שניתן להוכיח כי השימוש ב'דוגמא' אינו שייך לרובד התשתית.

תא־שמע טוען כי דרכו של 'המפרש' (?) היא 'שיווי משמעות לפשטי המשלים ("דוגמות" בלשון המפרש...), ובחשיפת הנמשל...' (שם, עמ' 702). הרושם המתקבל מדבריו אלה הוא כי לפנינו גישה פרשנית בעלת מינוח שיטתי. ולא היא. 'דוגמא' נזכרת פעמים בפירוש כולו, ורק בפירוש ל'ארעא רקדא' (מחזור ויטרי, ד"צ, ירושלים 1963, עמ' 311, 317). הפיוט 'ארעא רקדא' (שם, עמ' 336) מתאר את מעמד הר סיני על ידי משל האוהבים הנכנסים לחופה ולקידושין. הפירוש לפיוט ארוך (שם, עמ' 311-319) ומגובב בפירושים אלטרנאטיוויים. מתוך אלה רק בשנים נזכרת 'דוגמא' במשמע פשט המשל (ואין זה חופף לשימושו של רש"י במונח), אף שהיה מקום להזכירה, לפי טיבו של הפיוט, לאורכו של הפירוש. אף מקומות אלה הינם פירושים נוספים הבאים תחת הציון ל"א וע"א (אני נסמכת על הנדפס שעל נוסחו ביסס תא־שמע את דבריו). אינני סבורה שממצא זה מצביע על שייכות 'דוגמא' לנוסח התשתית של הפירוש. מה שטענתי על 'דוגמא' כוחו יפה אף לגבי המונח 'דמיון' שאף על קדמותו לומד תא־שמע מאיזכורו בפירוש 'ארעא רקדא'. המונח נזכר פעם אחת בפירוש (שם, עמ' 319), ואיננו משיטת הפירוש כלל. הראייה מפיוטי יניי איננה ראייה לקדמות השימוש במונח שכן אין הוא נזכר שם כמונח המבטא תפישה פרשנית. השגותיו של תא־שמע על דברי בהערה 22 יסודם באי־דיוק בדברי מאהרשען. על הפירוש המוצע שם לדברי מנחם אני חולקת, אלא שלא כאן המקום להאריך בזאת. עם זאת, הממצא שהציג תא־שמע חשוב. הוא נוגע בשאלה, שעדיין אין לה הכרע, בדבר חלקה של המסורת הפרשנית של אשכנז בפירושיו של רש"י למקרא.

מסורת הפירושים לשיה"ש, אשר משעה שנתפש כיצירה אליגורית, נוח היה לביטוי תפישותיהם, מצוקותיהם ותקוותיהם של פרשניו ובני דורם. ברוחה של מסורת זו, העמיד רש"י מענה יהודי הולם בדור ששוב לא סיפקוהו דרשות בודדות על כתוב זה או אחר בשיה"ש. דומה שרש"י דן ברוב הנקודות הנוגעות לתפישת היהדות את עצמה כעמו הנבחר של הקב"ה. נקודות אלה 'יישב' רש"י על לשון הכתוב, על משמעות המשל, על המשך העניינים ועל אופייה הספרותי של היצירה. בכך מילא רש"י אחר דברי הקב"ה האמורים בשיה"ש: '... ויהיו הטובים והחכמים שביך עומדים ביופים להשיב דבר למפתים אותך שילמדו מהם הקטנים שבהם, ונזהר בתשובותיו שיהיו 'כיין הטוב'[123].

123. פירוש רש"י לשיה"ש ז ט-י (המובאה לעיל, עמ' 1).

זיקתו של ניקולס דה־לירה לרש״י בפירושו לשיר השירים

בין המלומדים הנוצריים בימי־הביניים אשר נדרשו לפרשנות היהודית, בולט המלומד הפרנציסקאני ניקולס דה־לירה (1270–1349). כל כך הירבה מלומד זה להיזקק למקורות יהודיים עד שהיו מי שייחסו לו מוצא יהודי, או לפחות חינוך יהודי.[1] בין מקורותיו היהודיים, רש״י נוטל מקום של בכורה, ואת פירושיו דה־לירה מרבה להזכיר ולהביא, משמו ושלא משמו.[2] בפרולוג השני לפירושו המקיף למקרא ולברית החדשה,[3] לירה מצהיר על כוונתו להתרכז בפירוש Sensus litteralis, המובן המילולי של הכתובים.[4] לשם כך הוא מודיענו כי יפנה לא רק לפירושיהם של מלומדים נוצריים, אלא גם לפירושי היהודים, בעיקר לפירושו של רבי סלומון, שעליו אומר לירה כי ׳מבין המלומדים היהודיים דבר בחבונה רבה ביותר׳.[5] לפי עדותו שלו נסתייע אפוא לירה בפירושו של רש״י לצורך הפירוש המילולי. לאור זאת תמוהה תלותו בפירוש רש״י לשיר השירים, שכן פירושו של רש״י לשה״ש הוא פירוש אלגורי, הן לפי הגדרתו של רש״י עצמו והן לפי ההגדרה המקובלת בפרשנות הנוצרית. שלא כמצופה, אימץ לירה הן את גישת היסוד של רש״י לשה״ש והן פרטים רבים מפירושו.

לפי רש״י, שה״ש הוא אלגוריה היסטורית, המתארת את התקופה שראשיתה

1 ראה: H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars,* pittsburgh 1963, p. 144, n. 70; J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca-London 1982, p. 175 n. 9

2 לזיקתו של ניקולס דה־לירה לרש״י הוקדש מספר לא גדול של מחקרים. המקיף שבהם הוא ספרו של היילפרין, שם. קדמו לו: W. Neumann, *Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les postillae perpetuae de Nicolas de Lyre,* Paris 1894; A.J. Michalski, *Raschis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus, Numeri and Deuteronomium*, Leipzig 1915; ולאחרונה: א׳ סולטמן, ׳פירושו של ניקולס דה־לירה על מגילת רות׳, עיוני מקרא ופרשנות ב, ערך א׳ סימון, רמת גן תשמ״ו. אף מחקר זה מוכיח על תלותו של לירה ברש״י. המקורות היהודיים הנוספים על רש״י, הנזכרים בפירושי לירה למקרא, הם המדרש והתלמוד, התרגומים הארמיים, רבי משה הדרשן, הרשב״ם והרמב״ם.

3 השתמשנו בפירושו של לירה במהדורת ונציה 1588: *Biblia Sacra cum qlossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla ...*, Venetiis 1588. (להלן: Postilla).

4 המקבילה העברית המתבקשת הוא המונח ׳פשט׳, אבל בשל ריבוי המובנים והקונוטציות של המונח, אמנע משימוש בו.

5 יש שלירה מזכיר את רש״י בשמו Rabbi Salomon, יש שהוא מביא את פירושי רש״י תחת האמירה הסתמית Hebrei dicunt או Hebraica glossa, ויש שדברי רש״י משוקעים בפירושי לירה ללא ציון מקור.

ביציאת מצרים וסופה בימי רש״י עצמו. גם לפי לירה, שה״ש הוא אלגוריה היסטורית המתארת את התקופה שראשיתה יציאת מצרים — אך סופה בימיו של קונסטנטינוס. לתולדות ישראל שמיציאת מצרים עד לכיבוש הרומאי, לירה מקדיש, כרש״י, שישה מתוך שמונת פרקי המגילה, ובהם הקבלות רבות לפירושו של רש״י. רש״י מייחד את שני הפרקים האחרונים ל׳גלות זו׳, ואילו לירה מייחדם לימי בראשית של הכנסייה, כאמור, עד ימיו של קונסטנטינוס; התוכן גם בשני פרקים אלה הוא היסטורי — כמו אצל רש״י — על הסדר הכרונולוגי שבו, וכמעט שאין בו עניינים רוחניים על־זמניים.

הן בתפיסת שה״ש כאלגוריה היסטורית, והן במקום המרכזי שהוא מקדיש בפרשנותו לתולדות עם ישראל, לירה נוטה באורח מהפכני מן המקובלות בפרשנות הנוצרית. הפרשנות הנוצרית לדורותיה ראתה בשה״ש אלגוריה, אך לאו דווקא אלגוריה היסטורית — ובוודאי שלא בעיקר היסטורית — אלגוריה אשר מושאיה הם ישו והכנסייה, או הלוגוס והנפש האינדיווידואלית. עם ישראל אינו נזכר בפירושים אלה לשם עצמו, אלא רק בזיקתו לכנסייה, ומרבית איזכוריו הם לשלילה: עיוורונו של עם ישראל, סרבנותו, אשמתו בצליבה ורדיפתו את הכנסייה בראשיתה — כל אלה מודגשים כאן. גם בפרשנות היהודית לדורותיה נתפס שה״ש כאלגוריה, שמושאיה הם כנסת ישראל והקב״ה; וכן הוא בפירושו של רש״י, שבחלקו הגדול הוא נשען על המדרש. מובן זה מוגדר, הן בפרשנות הנוצרית והן בפירושו של רש״י, כמַשמע האלגורי, במובחן מן המשמע המילולי,[6] המדבר באהבה ארצית של בשר ודם. בפרשנות הנוצרית מלווה המשמע האלגורי במונחים הגזורים מן המונח ׳אלגוריה׳, ובפירושו של רש״י עומדים זה כנגד זה המונחים ׳פשוטו׳ (הפירוש המילולי) ו׳דוגמא׳ (הפירוש האלגורי).[7] שני מישורי משמעות מצויים בשה״ש, לפי תפיסתו של רש״י. המישור האחד, המילולי, מדבר ׳בלשון אשה צרורה אלמנות חיות משתוקקת על בעלה מתרפקת על דודה׳,[8] ובו נזכרים עניינים כגון ׳אשה הנאהבת לחתן׳ (ד, א) ׳קילוס נוי באשה׳ (ד, ג) או להבדיל ׳אשה המנאפת׳ (ה, ג). רש״י מכנה מישור זה כ׳פשוטו של מקרא׳. המישור האחר מדבר בכנסת ישראל ובקב״ה, ואותו מכנה רש״י כאמור במונח ׳דוגמא׳. זוהי גם הגישה הפרשנית הנוצרית לשה״ש, — אך ניכר ההבדל במושאי האלגוריה. אמנם במרבית הפירושים הנוצריים פורש רק המישור השני, אך הוא הוגדר כמובן האלגורי וצויין במונחים כגון, ad allegoriam allegoria וכד׳. אוריגינס למשל, שנתן דעתו לפרש את שני מישורי הכתוב, ליווה את פירושו למישור הראשון במונחים כגון ad litteram, secundum litteram וכד׳.

6 Similiter intendo non solum dicta doctorum catholicorum, sed et Hebraicorum, maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores Hebraeos locutus est rationabilius ad declarationem sensus literalis inducere (Postilla 1, 3g). אמנם, לירה מציין, ברוח הזמן — בצד שבחיו לרש״י — כי יביא אף מפירושיהם של היהודים שאינם מתקבלים על הדעת (valde absurda), אשר יוכיחו עד כמה פשה בקרבם העיוורון.

7 ראה: שרה קמין, ׳דוגמא בפרוש רש״י לשיר השירים׳, תרביץ נב (תשמ״ג), עמ׳ 11–58. ראה עמ׳ 13–30

8 המבוא של רש״י לפירוש שה״ש.

אם כך, הרי אלה ואלה — פירושי הנוצרים ופירושי היהודים — דברי אלגוריה הם. מה ראה לירה להעדיף את המשמע האלגורי של רש״י על האלגוריה הנוצרית? מה ראה לפנות עורף לזרם העיקרי בפרשנות הנוצרית ולהציע פירוש שאין לו תקדים? אם ב־sensus litteralis חשקה נפשו, מדוע לא אימץ את גישת אנטיוכיה — שהדיה נשמעו בימי־הביניים — אשר פירשה את שה״ש כמדבר באהבה ארצית בין שלמה המלך לבת פרעה?

מתקבל הרושם, שבפירושו לשה״ש חרג לירה מן המצופה ממנו, ופנה לרש״י שלא לצורך בירור ה־sensus litteralis. ברם, פירושו של לירה לשה״ש, הנראה בעינינו אלגורי, לא נראה כך בעיני המפרש, והוא הגדירו כ־sensus litteralis, כאילו צפה את התמיהה והשיב עליה. כיצד הצליח לירה לתפוס את פירושו האלגורי לשה״ש בגדר המובן המילולי? האם לפנינו לוליינות סמנטית, או שזו תפיסה מהותית חדשה של ה־sensus litteralis? דומה שהאפשרות השנייה היא המתקבלת על הדעת. שורש העניין נעוץ בכך, שהערכתו של לירה והגדרתו ל־sensus litteralis שונות, הן מאלה של רש״י והן מאלה ששררו בקרב דורות של פרשנים נוצריים עד למאה השלוש־עשרה — ופירושו של רש״י, האלגורי, הלם הגדרה זו. בפרולוג לשה״ש, לירה מגדיר בבירור את פירושו, האלגורי כאמור בעינינו, כ־sensus litte-ralis של המגילה. כיצד? לירה מתבסס על אבחנה שהיתה מקובלת קודם זמנו,[9] בין מלים (voces) לבין דברים (res), שאותם מציינות המלים, הוא טוען, כי במקרים של פַּראבולה, משמעותה המלולית של הפראבולה איננה בדברים (res) שמציינות המלים, אלא במה שמציינים הדברים שצוינו במלים;[10] היינו, לפנינו שתי דרגות של סיגניפיקאציה ושני סוגים של אובייקטים: אלה שצוינו במלים, ואלה שצוינו בדברים. לירה דן בשה״ש כבפראבולה.

כדי לסבר את האוזן, לירה מביא כדוגמה את משל יותם. העצים והאטד, לדידו אינם משמעו המילולי של המשל; משמעו המילולי הוא מה שהעצים והאטד כדברים (res) ולא כמלים (voces) מציינים — היינו: אבימלך ובעלי שכם; כלומר, אבימלך

9 הבחנה כזו מצויה למשל בחיבוריו של הוגו מסנט־ויקטור, במחציתה הראשונה של המאה ה־12, דווקא לשם הגדרת ההבדל בין המובן המילולי לאלגוריה; לדעתו, ב־res נושאי המשמעות יש תכונה המייחדת את כתבי הקודש כדיבור אלוהי, שהיא היסוד לאלגוריזציה. ראה חיבורו: *Didascalicon — De studio leqendi*, ed. C.H. Buttimer, Washington 1939, pp. 96–97; וראה: G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1984, pp. 67-76; De Scripturis et scriptoribus sacris PL 175: 13–15
אין בידינו פירוש לשה״ש משל הוגו או משל אנדריאס מסנט־ויקטור. ועל כן קשה לדעת מה היה הוגו מציין כמובן המילולי של שה״ש, והאם היה נוהג כלירה. בידינו פירוש לשה״ש משל ריכרד מסנט־ויקטור, שאמנם איננו ממגיני הפשט כהוגו וכאנדריאס, אך הוא בכל זאת מבית מדרשם. פירושו נוהג על־פי הגישה הנוצרית המסורתית, ואת פירושו על ישו ועל הכנסייה הוא מציין במונח ׳אלגוריה׳.

10 Et est hic sensus literalis, non ille qui per voces significatur, sed qui per res significatas primo intelligitur. (Postilla 3:335d)

ובעלי שכם הם ה־sensus litteralis של משל יותם. כך יש לדון את שה״ש; כפראבולה, בדיוק כמו את משל יותם. מכאן, טוען לירה, ה־s.l. של המגילה איננו הדוד והרעיה ואהבתם, אלא מה שהדוד והרעיה מציינים: היינו, האל וה־ecclesia. לפי הגדרת לירה הכנסייה כוללת את עם ישראל בתקופת הברית הישנה, ואת עדת המאמינים בישו בזמן הברית החדשה.[11]

ונשאלת השאלה: מה הועיל לירה בתקנתו? מה נפקא מינה אם אותה משמעות עצמה מכוּנָה sensus allegoricus או sensus mysticus או sensus litteralis? איזו חשיבות היתה בעיני לירה לעניין, שנראה תרגיל סמנטי גרידא? מסתבר שדווקא הסמנטיקה היתה חשובה בעיני לירה: בהגדירו את המובן האלגורי כמובן מילולי, עָקַר לירה את שה״ש מידי פִּשוטו לגמרי. למובן המילולי ממש, היינו, לאהבת בשר ודם שמתוארת בו, אין תוקף של משמעות, שכן אין לו תחום להתגדר בו, ומכאן שהדברים, לפי משמעם המילולי, כאילו לא נאמרו. מן ׳ישקני מנשיקות פיהו׳ ועד ׳הרי בשמים׳ בסופה של המגילה חשובים כאילו לא נאמרו כלל, כביכול לא היו ולא נבראו.

הגיונו זה של לירה מתברר מתוך דבריו בפרולוג הפותח את פירושו המוראלי לכתובים. גם שם הוא דן בכתוב ׳הלוך הלכו העצים למשח עליהם מלך׳ שבמשל יותם (שופטים ט, ח), ובכתוב מתוך מתי ׳ואם ידך הימנית תכשילך קצץ אותה והשלך ממך׳ (ה, ל). על שני כתובים אלה, אומר לירה, יש לטעון אחת מן השתים: או שאין להם מובן מילולי כלל, שכן אי אפשר שיהיה דבר שקר בכתבי הקודש, והרי לא מצינו עצים הולכים למשוח מלך, וישו בוודאי לא התכוון לכריתת היד ממש; או שיש לראות — כאפשרות עדיפה — אחרי משמעם המילולי של כתובים אלה במובן הפראבולי. מכל מקום, לפי שתי האפשרויות, נעקרת המשמעות המילולית המְיֻדֶּדת לגמרי. לירה מודע לכך, שה־sensus parabolicus איננו בדיוק (proprie) ה־sensus litteralis, והוא אמנם אומר שהגדרת המובן הפראבולי כ־s.l. היא רק בדרך של large Leguendo, היינו לאו דווקא. לירה אף מסביר מדוע ה־s.l. תופס את המקום הראשון בסדר המובנים של הכתוב; אך משאין לכתוב s.l., בא במקומו המובן הפראבולי. מכיוון שבמקום הראשון עומד ה־s.l., הרי משהופך ה־s.p. לראשון, הוא הופך large logendo ל־sensus litteralis.[12] על שה״ש הוא מסיק,

11 Igitur in hoc libro sponsus accipi videtur ipse Deus, sponsa vero ipsa ecclesia complectens statum utriusque testamenti (*ibid*).

12 Quod autem aliqui doctores dicunt sensum parabolicum esse literalem, hoc est intelligendum large loquendo, quia ubi non est sensus per voces significatus, parabolicus est primus, et ideo large loquendo dicitur literalis, eo quod literalis est primus quoniam non est ibi alius, et ad hoc significandum. ipsi dicunt parabolicum contineri sub literali, et hoc modo loquendo ego sensum parabolicum vocavi in pluribus locis literalem, scribendo super libros sacrae scripturae (Prologus, Nicolai de Lyra in Moralitates Bibliae, Postilla 1:4G).

שאין לו בדיוק מובן מילולי (s.l), ועקירת המובן המילולי היא הסיבה כנראה להגדרתו את שה״ש כפראבולה בדומה למשל יותם.

לירה ידע היטב, ששה״ש במובנו המילולי מדבר בדברי חשק. הוא נתן את לבו לפרש בקפידה את מלות הכתוב, וטרח והעיר על נוסח הוולגטה במקומות שניכר בהם הבדל בין הנוסח העברי לנוסח הלטיני.[13] גם לפי הגדרת הפראבולה, משמעותו של המישור המילולי חשובה, שהרי הוא המצביע על המובן הפראבולי. מכאן ברור, שההגדרה הפורמאלית היא שהיתה עיקר בעיניו.

עקיפת המובן המילולי של שה״ש והמאמץ המכוון להימנע מהגדרתו כמובן מילולי, מתבארים מתוך המשמעות הערכית החיובית שהוענקה למובן זה במהלכה של המאה ה־13, מגמה שלירה היה שותף לה.[14]

בפרולוג לפירוש שה״ש אומר לירה בבירור, שלא ייתכן שאהבה מסוג האהבה בין שלמה המלך לבת פרעה תהא עניינו של ספר, שנאמר ברוח הקודש. ׳ומכיוון שספר זה׳, הוא אומר, ׳על דעת היהודים ועל דעת הנוצרים נמנה עם הספרים הקאנוניים, כמו שמשתמע מהגדרת הירונימוס לא נראה שיהא עניינו באהבה כזו׳.[15]

אך לירה לא היה ראשון למוטרדים מתיאורי האהבה שבשה״ש, ולפיכך ראו הן המסורת היהודית והן המסורת הנוצרית בשה״ש משמעות של אהבה נעלה ורוחנית ׳שכולו יראת שמים וקיבול עול מלכותו׳ (רש״י על שה״ש א, א). פרשנים נוצריים, שקדמו ללירה, התנצלו על התיאורים הגשמיים שבשה״ש, ופירשו אותם באומרם כי הם נתונים רק במובן המילולי, דהיינו רק ב־s.l, ואילו המשמעות האמיתית והיחידה היא המשמעות הרוחנית, הנתונה במובן האלגורי. גם רש״י יכול היה לומר משהו מעין ׳זהו רק פשוטו של מקרא׳. לירה היה מנוע מפתרון זה, הוא לא יכול היה לומר ׳זהו רק ה־s.l׳, בשל חשיבותו של המובן המילולי בעיניו, חשיבות שלעצמה, ולא צל גשמי של יֵשות רוחנית, אמיתית. לפי לירה, מה שמוגדר כ־s.l חייב להיות בעל ערך נורמטיבי,[16] ולפיכך אי אפשר שתיאורי האהבה שבשה״ש יוגדרו כ־s.l.

כאמור, לירה משקף שינוי בהערכת המובן המילולי, שינוי שנסתמן סמוך לימיו. המובן המילולי נתפס בפרשנות הנוצרית כראשון בשלושה מובנים בו־זמניים, או

13 בפירושו לשה״ש נזקק לירה לפירושו של רש״י — לצורך הבהרת המובן המילולי במובנו המקובל. בכלל בירור זה הוא גם משווה את הנוסח העברי לנוסח הלטיני, כשיש ביניהם שוני, כגון: ׳הרי בתר׳ (שה״ש ב, יז) בנוסח המסורה — כנגד ׳הרי בתל׳ בנוסח הלטיני שהיה בפניו. לירה מעיר על הבדלים אלה במבוא לפירושו לשה״ש: ‘[...] translatio nostra in pluribus locis discrepat a litera Hebraica et similiter signatio capitularum’, ולשם כך הוא נזקק לפירושו של רש״י. משמעה של מלה על־פי הנוסח העברי בפירושו של לירה הוא לרוב משמעה על־פי רש״י.

14 ראה: B. Smalley, ‘William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law’, *St. Thomas Aquinas 1274–1974 Commemorative Studies (Pontifical Institute of Medieval Studies),* Toronto 1974, vol. II, pp. 37–46; 52–68

15 ‘[...] hic liber qui semper fuit ab Hebraeis et Latinis inter canonicos libros reputatus, ut patet oer Hier. in prologo galeato, non videtur de hoc amore conscriptus

16 ראה להלן, הערות 19, 20.

בארבעה, של הכתוב. לפי התבנית של ארבעה מובנים, שהיתה התבנית הרווחת בימי־הביניים, שלושת המובנים האחרים הם המובן האלגורי, המובן הטרופולוגי־מוסרי, והמובן האָנָגוגי שעניינו במסתורין שמעבר לעולם הזה. שלושה מובנים אלה נתפסו כמובנֵי־משנֶה של המשמעות הרוחנית, וכך החלוקה היסודית היא דיכוטומית, מובן מילולי כנגד מובן רוחני. תבנית זו חוזרת ונזכרת בחיבורים נוצריים, ואף לירה מזכירה בניסוחה המסורתי.[17] כמוהו גם תומס אקווינס בן המאה ה־13 והוגו מסט׳ ויקטור, בן המאה ה־12. שני האחרונים, כל אחד בזמנו ועל פי שיטתו, נִמנים עם מחוללי השינוי בהערכת ה־sensus litteralis. אולם גם פרשנים קודמים, שעמדו על חשיבות המובן המילולי, לא עשו כן בשל החשיבות כשלעצמה, אלא על שום שמובן זה הוא בסיס ויסוד הכרחי לפרשנות רוחנית מוצקה ומבוססת. המובן המילולי כשלעצמו אינו נחשב אלא כפיגורה, כסימן למשמעות האמיתית — ולא כנושא משמעות זו (להוציא נבואות המדברות בישו לפי פשוטן).

השינוי בהערכה זו של המובן המילולי ניכר במאה ה־13. מעתה הוכר המובן המילולי כבעל חשיבות עצמית, כנושא המשמעות האמיתית — ולא רק כסימנה; כמבטא את כוונת המחבר, כבעל ודאות אובייקטיבית יותר מזו של המובנים הרוחניים, ועל כן כבעל תוקף בלעדי לצורך הוכחה. תומס מאקווינס טען, כי אין להביא ראָיה, אלא מן המובן המילולי, ונסמך על דברי אוגוסטינוס, כי אין שום תוכן הכרחי לאמונה ולישועה שאיננו מבוטא בכתבי הקודש באופן מילולי.[18]

לירה חוזר כמה וכמה פעמים על רעיון זה בפירושו למקרא, אם כי אין הוא מזכירו בפירושו לשה״ש. בפרולוג השני לפירושו למקרא ולברית החדשה, הוא קושר קביעה זו לחשיבות לימוד המובן המילולי: ׳הכרחי להתחיל בהבנת הסנסוס ליטראליס, בעיקר משום שרק מן הסנסוס ליטראליס ולא מן הסנסוס מיסטיקוס ניתן לטעון לצורך הוכחה או להבהיר מקומות מסופקים.[19]

לאור הערכה זו, ברור מדוע מבקש לירה להוציא את האהבה הארצית מגדר ה־sensus litteralis של שה״ש. באופן פרדוקסאלי, ככל שעולה חשיבותו של המובן המילולי, כך הוא הולך ובולע לתוכו תכנים בעלי חשיבות של אמונה, שמלכתחילה יוחדו למישורי המשמעות האחרים, וכך הוא הולך ומסלק מתוכו תכנים בלתי נורמטיביים, אף שבוטאו במפורש. הגדרתו הולכת ומתרחבת עד שנעלם הקשר בינו לבין המובן המילולי, כמובן הדקדוקי, הלקסיקאלי וכמובן ההקשר של הכתובים.

17 ‘Litera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia’ (המבוא הראשון לחיבורו, Postilla 1:3e)

18 *Summa Theologica* 1.Q.1 Art. 10

19 Volentibus proficere in studio sacrae scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus, literalis maxime cum ex solo sensu literali, et non ex mystico possit argumentum fieri ad probationem, vel declarationem dubii (Postilla 1:3g). בפירושו למזמור ב, לירה חוזר על קביעה זו ומוכיח, כי יש להבין את המזמור ad litteram כמדבר בישו; וכן ראה את פירושו למזמור ק; ראה: היילפרין (לעיל, הערה 2), עמ׳ 178, 183.

כאלה הם גלגוליו של המושג ׳פשט׳ בפרשנות היהודית, ובלירה ניכרת ראשית תהליך דומה בפרשנות הנוצרית.

עדיין עומדת בפנינו השאלה, מה ראה לירה לאמץ לו דווקא את המשמע האלגורי של שה״ש שהציע רש״י. הלא לפי הגדרתו של לירה, כי שה״ש צורתו כפראבולה, יכול היה גם ליישם את s.l גם על ישו והכנסייה; ואכן, כך נחשב משמע זה בשני הפרקים האחרונים של היצירה, המדברים, לפי לירה, בישו ad litteram.

לשאלה זו ניתן להשיב כמה תשובות, שאינן מוציאות זו את זו. ייתכן שגרם לכך הקשר המסורתי בין ה־s.l להיסטוריה במובן של אירועים שנתרחשו (res gestai). המובן המילולי מכונה גם ׳מובן היסטורי׳, ועניינו — לפי ההגדרה בספרות הנוצרית — ההיסטוריה בשני מובניה: סיפור סתם, וסיפור הקורות. התכנים המוסריים והרוחניים יוחדו למובנים האחרים של הכתוב.[20] אולי ברוח תפיסה זו סבר לירה, שאלגוריה יאה למובן שהוא הגדירו כמובן המילולי. גם כשפירש לירה את שני הפרקים האחרונים של המגילה על ישו והכנסייה, הוא הגביל עצמו כמידת האפשר להתרחשויות היסטוריות. לכך יש להוסיף עוד את התנגדותו להפלגה בפרשנות האלגורית של המקרא, התנגדות המובעת בפרולוג השני לפירושו למקרא ולברית החדשה; אין ביקורתו זו נדירה במאה ה־13. לעומת אופיָה הספקולטיבי של האלגוריה, התכנים ההיסטוריים נושאים ודאות; אין הם פרי השערה בעלמא, אלא באה עליהם ראָיָה מן הכתובים. ההיסטוריה המסופרת במפורש במקרא ובברית החדשה, היא המקור העיקרי לפירוש של לירה; היינו, את תוכן פירושיו הוא שואב, כדרך שעשה רש״י מן ה׳ליטרה׳ של המקרא. נטייה לפירושים, העומדים במבחן המציאות הטקסטואלית וההיסטורית הולמת בוודאי את מי שבחר להתרכז בפירוש המילולי — ומי כרש״י יכול לסייעו בכך. לשון אחר: בפירושו של רש״י מצא לירה יישום של אלגוריזציה היסטורית, שהלמה כנראה את צרכיו. זאת ועוד: ייתכן כי הערכת תולדות ישראל בתקופת המקרא קשורה להערכה המחודשת של המובן המילולי. שניהם בעלי ערך עצמי; אין תולדות ישראל בחינת צל, פיגורה או פריפיגוראציה של העתידות. תולדות הכנסייה, מן האינקארנאציה ואילך אינם רק הגשמת פיגורה שנתגלמה בתולדות ישראל, אלא הם — לפי פירושו של לירה לשה״ש — המשך ישיר של תולדות ישראל שבמקרא.

בדברי המבוא לפירוש שה״ש, לירה מבקר הן את הגישה הנוצרית והן את הגישה היהודית על שום הבלעדיות שבהן: הנוצרים מפרשים את הכתוב רק על הכנסייה, ואילו היהודים — רק על כנסת ישראל. לירה טוען, שעניינו של שה״ש ב׳כנסייה האחת׳ (una ecclesia), המורכבת מעם ישראל בתקופת המקרא ומעדת המאמינים בישו בתקופת הברית החדשה גם יחד; את ברית סיני הוא רואה כמאורע שכונן אותה ׳כנסייה אחת׳. מן המעט שהבאתי ברור, כי לדעתו להיסטוריה המקראית כשלעצמה, משמעות תיאולוגית חיובית.

טעם אפשרי אחר לאימוץ האלגוריה ההיסטורית של רש״י בפרשנותו של לירה

20 המובן האלגורי, המובן הטרופולוגי (מוסרי), והמובן האָנָגוגי (מיסטי).

הוא הטעם הפולמוסי, וזאת בשתי פנים: א. כדי להוכיח את טעותו של רש״י — מתוך שיטתו דווקא; ב. כדי לתמוך את תפיסות הנצרות בדבריו של גדול המפרשים היהודיים.

פירושו של רש״י לשה״ש הוא פירוש בעל מגמה פולמוסית ברורה ועקרונית,[21] כל־כולו לא נועד אלא לומר ולהדגיש, שהברית בין הקב״ה לעמו לא הופרה, ושאין היא בת־הפרה לעולם. הברית היא נצחית, מלמדנו רש״י, וכל התהפוכות בתולדות ישראל נעים במעגלותיה של ברית נצחית זו, וממנה נובעים מלוא משמעותם. מתוך מגמה זו עיצב רש״י את כל פירושו לשה״ש, את התפיסה הכוללת ואת פרטיה. הכלה שבשה״ש, כדברי רש״י במבואו לפירוש המגילה, היא ׳אשה צרורה אלמנות חיות, משתוקקת על בעלה... גם דודה צר לו בצרתה... להודיעה כי לא מלבו ענה ולא שילוחיה שילוחין כי עוד היא אשתו והוא אישה׳. זהו כל עניינו של שה״ש; כנסת ישראל ב׳גלות זו׳ — היינו בדורו של רש״י בכלל — עודנה עַמו של הקב״ה; הסתר הפנים הוא זמני, והוא עתיד לשוב אליה.

פירושו של לירה מעלה מענה עקרוני לא פחות לתפיסתו העקרונית של רש״י. לפי תפיסתו של לירה, שה״ש מדבר בכנסייה האחת (una ecclesia) בשתי תקופותיה, תקופת הברית הישנה ותקופת הברית החדשה. ה־ecclesia בתקופה הראשונה היא עם ישראל, שאירש אותו האל בברית סיני במתן תורה; בתקופה השנייה, לאחר האינקארנאציה היא עדת המאמינים בישו. ומכאן המסקנה: עם ישראל לאחר האינקארנאציה יצא מכלל בחירה כיחידה אתנית־לאומית, והברית עמו הופרה. ניתן לנסח את תפיסתו של לירה בלשון רש״י: שילוחיה שילוחין, אין היא אשתו ואין הוא אישה.

רש״י לא אמר בשום מקום שפירושו לשה״ש הוא לתשובת המינים; את פירושו הוא הציג כביכול לפי תומו, כמפרש מה שראה שלמה ברוח הקודש. גם לירה לא ציין שפירושו משיג על תפיסתו של רש״י, אך ההקבלה שבניגוד כה סימטרית עד שקשה להניח שיש כאן מקריות.

נראה שהמגמה הפולמוסית היתה אחד ממניעיו של לירה באימוץ האלגוריה ההיסטורית של רש״י. רש״י ולירה הם פרשני טקסט בעלי מצפון פרשני חמור, המציב תביעות מתודולוגיות מחייבות; אך בה בעת, שניהם גם בנים נאמנים לאמונתם. לא קל לצאת ידי חובת שני יסודות אלה. רש״י עיצב את פירושו לשה״ש כך ששני הרכיבים לא יצאו ניזוקים: הוא לא הסתפק בהטפה דרשנית של רעיונותיו, אלא השתדל לעגנם על הסדר בכוונת הכתוב, מבנהו ולשונו. הרעיון עצמו, של העברת הברית ודחיית ישראל, בוטא לא אחת בפרשנות האלגורית הנוצרית לשה״ש; אלא שלירה כפרשן, ולא כמאמין, לא היה כנראה שלם עם ביסוסם הטקסטואלי של פירושים אלה. בפירושו של רש״י מצא לירה גישה, שדיברה אליו כפרשן, ואיפשרה לו לבטא את תפיסותיו כמאמין.

21 ראה: שרה קמין, ׳פירוש רש״י על שיר השירים והוויכוח היהודי־נוצרי׳, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ז–ח (תשמ״ד), עמ׳ 218–248.

ראה עמ׳ 31–61

במקום אחד בפסוקי הסיום של שה״ש, לירה מתווכח עם רש״י ואף מזכירו בשמו. את הכתוב: ׳ברח דודי ודמה לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים׳ (ח, יד), לירה מפרש כתחינתה של הכלה לגאולה לעתיד לבוא מחבלי העולם הזה: ׳נהג אותי עמך הוליכני עמך מתוך סבלות העולם הזה מהר אל השמים מקום מנוחת הנבחרים׳ (שם).[22] רש״י מפרש:

> ברח דודי מן הגולה הזאת ופדינו מביניהם. ודמה לך לצבי. למהר הגאולה והשרה שכינתך, על הרי בשמים. הוא הר המוריה ובית המקדש שיבנה במהרה בימינו.

לירה רואה את הדמיון שבינו לבין רש״י ומדגיש אותו; הוא רואה בו בסיס לאמיתות פירושו, ועל כן ההכחשה בעלת יתר תוקף לפירושו של רש״י. ואלה דבריו:

> ובדרך כזו, היינו על הגאולה העתידה, פירש [...] רבי סלומון, אלא שהיטה את הכתוב לעבר הטעות היהודית באומרו כי בדברים אלה מביע העם היהודי את משאלתו להיגאל בידי המשיח מגלות זו שבה הוא שרוי עתה, אך פירוש זה יסודו בטעות ומוטב לפרש את הכתוב כפי שפירשתי.[23]

לירה הבין היטב את כוונתו של רש״י. הביטוי ׳גלות זו׳, המופיע הרבה בפירושו של רש״י לשה״ש, חוזר בדברי לירה (captivitate ista), המסביר את כוונת דבריו של רש״י: ׳הגולה בה שרוי העם היהודי עתה׳. ׳הטעות היהודית׳ היא הציפייה למשיח לעתיד לבוא. עם זאת, לירה מדגיש את הדמיון שבין גישתו לגישתו של רש״י, היינו, שבגאולה העתידה הכתוב מדבר, והוא נשען על סמכותו של רש״י למתן יתר תוקף לפירושו; בכך, באופן פרדוקסאלי, גם הכחשת גישתו של רש״י מקבלת יתר תוקף.

דרך דיאלקטית זו של פולמוס, המתבטאת במקומות נוספים בפירושו של לירה לשה״ש, אופיינית לוויכוח הנוצרי עם היהדות במאה השלוש־עשרה. ניתן ללמוד על תלותו של לירה ברש״י בפירוש שה״ש בכללו, כביכול נתווכח עמו במה שהוא עצמו התווכח. עם זאת, נחטא כאמור לאמת אם נראה במניע הפולמוסי גורם בלעדי ואולי אפילו גורם עיקרי, לתלותו של לירה ברש״י ולעיצוב פירושו לשה״ש.[24] פירוש רש״י לשה״ש הלם את תפיסתו הפרשנית של לירה,[25] שהתפתחה ללא קשר לפרשנות

22 '[...] id est e me tecum de miseria praesentis seculi ... transferendo me tecum ad celos [...] quia ibi est suavissima requies electorum' (Postilla 3:368c)

23 Et per talem modum exponit hanc fugam Rabi Salomon trahendo tamen literam ad errorem iudaicum, dicens quo plebs iudaica per hoc petit liberari a captivitate ista in qua est modo, per Messiam futurum. Sed hec expositio fundatur super falsum fundamentum (postilla 3:367h)

24 ראה כהן (לעיל, הערה 1), עמ׳ 129–195.

25 נטייתו של לירה לאלגוריזציה היסטורית איננה מיוחדת לפירושו לשה״ש; היא מאפיינת למשל גם את פירושו לחזון יוחנן, שבו הוא מתרכז לא רק בפרטים היסטוריים, אלא אף גולש לעניינים בני־הזמן. ראה: H. de Lubac, Exegese Medievale: les Quatre Sens de l'Ecriture, Paris 1959, Seconde Partie, II, pp. 344–367.

היהודית או לרש״י. במקומות רבים בפירושו קיבל לירה את רש״י ללא כל הסתייגות; הוא נעזר בו להשוואה בין הנוסח העברי לנוסח הלטיני, ויש שהוא מעדיף במוצהר את רש״י על פני הפרשנים הנוצריים. יתר על כן, בפירושו של לירה לשה״ש אין דברי פולמוס גלויים, לבד מפירושו לפסוק המסיים את שה״ש, שהבאנו לעיל. הפולמוס הסמוי איננו בולט גם הוא, לבד מן הפולמוס העקרוני בדבר בחירת ישראל ובואו של המשיח. הפירושים הנוצריים שקדמו ללירה גדושים בדברי בלע ונאצה ל׳סִינגוֹגָה׳ על עיוורונה, עיקשותה, חטאיה בעבר ומעמדה בהווה; היא נאשמת על צליבתו של ישו ועל רדיפת הכנסייה בימיה הראשונים.

לכל אלה אין זכר בפירושו של לירה. אפילו בפירושו של רש״י מוצגים תולדות ישראל עד ׳גלות זו׳ באור שלילי יותר, מתוך אהבה וכאב כמובן. אילו היתה תכלית פירושו של לירה רק הפולמוס, או בעיקר הפולמוס, היה מעצב אחרת את תולדות ישראל שבששת הפרקים הראשונים של פירושו הנזכר. אפשר שאז לא היינו מוצאים בדבריו את הסיכום של תולדות ישראל:

> אחר השיבה מגלות בבל היה עם ישראל נתון תמיד בשיעבוד תחילה לפרסים אחר ליוונים ואחר לרומאים, ובכל זאת עמד עם ישראל בנאמנותו לעבודת האל האחד עד ימיו של כריסטוס.[26]

לשון אחר: מזמן האינקארנאציה ואילך, פשה עיוורון בקרב עם ישראל; גם גישה זו היא ברוח הפולמוס הנוצרי במאה ה־13. חציו של פולמוס זה כוונו כלפי היהדות הבתר־מקראית, והוא הדגיש דווקא את ההבדל בין ישראל של תקופת המקרא לבין היהודים שמזמנו של ישו ואילך.

לא אהבת ישראל הניעה את לירה בתיאורו החיובי של תולדות ישראל ובהערכתו למקורות היהודיים; הוא לא אהב את היהודים ואת היהדות, ועל כך יעידו שני כתבי הפולמוס שחיבר. ייתכן שאפשר לתלות את תיאורו החיובי במצפונו הפרשני; שהרי לפי לירה, שה״ש הוא שיר אהבה, ובפירושו הוא מתאר כמעט רק את הנוגע באהבה, היינו, את חסדי האל ומסירותם של מאמיניו. אכן, לירה אינו יכול להתעלם מחטא העגל, למשל, או מחטאים אחרים הנזכרים במקרא, אך אין הוא מפליג בתיאורם — אף לא במידה של רש״י.

לסיכום: הזדקקותו של לירה לרש״י בפירוש שה״ש מורכבת. מניעים פולמוסיים ומניעים פרשניים משמשים בה בד בבד, וקשה לקבוע את משקלם היחסי, עם זאת, ניתן לומר שאין לראות בפירושו לשה״ש כתב פולמוס, אלא קודם כל יצירה פרשנית. לא פחות משביקש לירה להוכיח שעם ישראל יצא מגדר הבחירה, הוא ביקש להראות ששה״ש יצא מגדר פשוטו, כמְדַבֵּר בדברי חשק.

לירה נעזר ברש״י ובמקורות יהודיים אחרים כדי לברר את ה־sensus litteralis,

26 '[...] quia post reditum captivitatis Babylonice semper fuit populus Israel in subiectione, primo persarum, secundo graecorum, tertio romanorum. Stetit tamen fideliter in cultu unius Dei usque ad Christum (Postilla 3:365d). פירושו לשה״ש ז, א.

לפי תפיסתו. בכך הוא ממשיך את המסורת הנוצרית שתחילתה באבות הכנסייה, ובמיוחד בהירונימוס (לירה מזכיר את עצתו לפנות לנוסח העברי וליהודים במקומות מסופקים); בכך הוא ממשיך גם את המתח הבסיסי השורר בין הגישה הלמדנית־החיובית כלפי הפרשנות היהודית, לבין שלילת עולם האמונה שבה.

יש מן האירוניה בעובדה, שלירה נעזר, לצורך בירור ה־sensus litteralis, במה שרש״י עצמו לא הגדיר כ׳פשוטו של מקרא׳. זאת אולי ׳הטעות הנוצרית׳; או שמא נתקיים בו, ברש״י, הפסוק ׳הפוך בו והפוך בו כי הכל בו׳.

הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר׳ יוסף בכור שור

בכור שור רואה בפסוקים הבאים הוכחה ניצחת נגד הפרשנות האליגורית, יהודית כנוצרית, לתורה:

> ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה׳ במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת ה׳ יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה (במדבר יב ו–ח).

את פירושו להם הוא חותם במסקנה נחרצת:

> ובכאן נשברו זרועם של אומות העולם שאומרים על מה שאמר משה רבינו אלגיריא הם כלומר חידה ומשל ואינו מה שהוא אומר ומהפכין הנבואה לדבר אחר ומוציאין הדבר ממשמעותו לגמרי[1].

פירושו זה של בכור שור הוא מן המקומות הבודדים בוויכוח היהודי־נוצרי, בו נסמכת שלילת הגישה האליגורית על עדות הכתוב ולא על ראיות שבשיקול הדעת[2]. ממילא אין כתובים אלה בכלל אוסף הכתובים הטיפוסיים החוזרים

1 מהדורת י׳ ניימאן, ברסלוא תר״ס, במדבר א–טו. מהדורה זו וכן מהדורות פירושו של בכור שור לספרי התורה האחרים שייזכרו להלן, קובצו בדפוס צלום בהוצאת מקור, ירושלים תשל״ח.

2 שלילת הגישה האליגורית, או הגבלתה, נשענת בעיקר על הנימוק שכל עוד הכתוב מובן ומסתבר כמשמעו, היינו אינו עומד בניגוד לנלמד על פי החוש, השכל, כתוב אחר, ולעיתים אף בניגוד לקבלת חז״ל, אין להפקיעו מידי פשוטו. נימוק זה מקורו בדברי רס״ג (ראה, בין השאר, הקדמתו לתרגום התורה) והוא חוזר בחיבורים שונים. כך טוען הראב״ע בהקדמתו לתורה, שיטה אחרת, כנגד ״חכמי הערלים האומרים כי כל התורה חידות ומשלים״ שיש ״לפרש כל מצוה ודבר ומלה כאשר הם כתובים אם המה אל הדעת קרובים״. רי״ק טוען כנגד ה״מין״: ״אבל דע באמת כי אין התורה כולה כמשמעה ולא כולה דרך משל. ודבר