

בימי הביניים חונכו על ברכיו המסורות היהודית בלבד, ללא חעובייה של השכלה וריה כפי שהיא נהוג בין יהודי ספרד. השכלתם היהת כולה תלמודית, ולמעשה עולמס הרוחני היה ועלמו הרוחני של התלמידו. הם היו סגורים בפני כל השפעה חיצונית, ומשאמיזומתם עט העולם הנוצרי שחויו בו היצטצט לחומי המשחר ועניניהם היוטים.

עלם הרוחני של חכמיו אלה מואר כעלם תמים, שלם עם עצמו ועם אל-להו, בלי סדרים ובלי תהווות, דוגמת העולם התלמודי שנתקפס משום-מה כעלם שלם ואחד, בלי Zusammensetzung ובלא תעויות, ללא מאבק עם העולם הנכרי הסובב ובלא תגוכחות של התורה כפיה מעלה נוכח סובלוחיו של עם ישראל באומות ימים.

תפיסה זו של הרקע הרוחני-יבשתי של חכמי צrather, השפעה, כמובן, על חקר פרשנותם של חכמיינו אל-לה. הפרשנאות הפשטית שצמחה ופרחה בצרפת צrather בסוף המאה ה-11, ובעיר במאה ה-12, נחספה כתופעה רוותנית יהודית-פנימית, המונתקת מן התופעות החדר בஹיות של הסביבה הנכירה. "לא דיפה מה החוץ גורמה לכך [להחפתחו הפשט]" כי אם עצם מהותם התלמודית [של חכמיינו אל-לה] והולדיה את הפשט".⁴ אין לפשיץ יכול להעתלם מהשפעת המגע עם העולם הנוצרי הסובב, אך אכן הוא בעדתו, כי פריחת הפשט היא ביטודה עניין היהודי פנימי.⁵ אפשר שકצת גרמו לחשפותה הפטישית הויכוחים הדתיים ... אולם אם גורמה סיבה זו לתחקודות התזועה לא השפעה על מהותה, על עצמות הshell של זהותה שנשאה טבעית *כמקודם*.⁶

עלם הפטשני של חכמיינו הצratherים, ועלם המרוחני, תואר אף הוא כעלם שלם אף כי מצומצם; אין הם נדרשים לביעות וואלויגיות ופלוטופיות. "ציריך להדוחות שארחות ההשכמה לא לקחה אצלו [אצל יש"] אותו מקום אשר אצל הפטרדים".⁷ גם רשב"ם לא הוטרד על-ידי בעיות פילוסופיות, אך מלמדנו ד' רוזין. אומנוו שרב"ם היהת אמונה ממלואה החמיתה. התורת הפילוסופיות אשר קשו דת וחשינה הגיונית, לא היו נחלתו רשות"⁸. "בכלל כמו כל הפטשנים דורך גם הוא [רשב"ם] מתחות ורומים מהשתולות

באותה עת במוריה, בספרד, באיטליה ... החרדר ערכים וריעוניו חרדים בתחום המתאפסיטה, האתיקה והאתරופטולוגיה עלי-ירדי התיאולוגים והפילוסופים היהודיים של התקופה ... הימה כמעט בלתי ידועה לכתילות היהודיות של גרמניה וברפובליקת הצפונית. אכן התלמידו נלמד בהתייחסות בלחני גגילה ... אך עניינו רב זה בלימוד התלמיד לא היה מלווה בהתחנויות של להבות בלחני גגילה ...".⁹ והוא מושתת בטעות על-ירדי רוזין, גומני, צרפת ואנגליה מהאה מאש קחשכה הסקוליארטטיבית" (ירושלים 1941, עמ' 79). והשותו יאלחרונה גם: "אי-איו, למלמד התורה בצרפתן אירופא": "הפטש של יהודי איטליה, גומני, צרפת והארופית מהאה רוי עד וזהה ורייג היהת מושתת בטעות על-ירדי רוזין, גומני, צרפת להסתמאות לשוניות, כמעט אין בספרות ושם נספרות בת'זמנה ולא מושכיבת האירופית במשר האלף והאשון לסתירות הנזירות". — "התוטויה של עם ישראל", ברוך שני "תקופת האופל", תל-אביב, תשל"ג, פרק ט, עמ' 255, הע' 1.

3 אמר לפשיץ, רשי', בקובץ "ספר רשי'", ירושלים, תשט' 1, עז' רסה-דרסו. השווה גם סגול, שם; וכן הניל, "מבוא המקרא", ירושלים, תש"י, כרך ז, עמ' 997.

4 לפשיץ, שם, עמ' רפס. ציין גם: שא פוננסקי, "מבוא על חכמי צrather המקרה", ווארוא, תרצ"ג, עמ' א'xa.

5 בר כהן ד' וויז' מגנוגראטה של רשב"ם: R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer, Breslau, 1880, p. 113

שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המיציאות ההיסטוריות של זמנו *

Touitou, Flavay

אלעזר טויטו

א

דעה רוותה בקרוב חוקר פרשנות המקרא היהודית היא, כי חכמי ישראל בצרפת הצפונית בימי הביניים, שלא כאחים בספרד, פעלו את פעולתם הפרשנית במסגרת המגורה של עולם היהורי. עולם זה חואר כהמשכו והויר של עולם התלמיד, עולם שקדם למחרות הרוחניות והחברתיות אשר פקדו את יהדותם בכל תחימת התלמיד ואת יהדות ספרד, ומילא עולם שלא נדרש לאמבקים שהיו כורכים בחומרות אלו. נדמה כי יוטיב אמר לפשיץ סכך את דעת החוקרים בני דורו ובני הדורות הקודמים, בדברים שנשא בירושלים בשנת ת"ש:

הרקע לחוי רשי' ולפועלו היה זה והזהות הצרפית של זמנו שהוא סלה מסורת, כולה תלמוד ... בארץ זו ... כמה יהדות שלא עבר עליה משביר, שלא נלחמה עם חירבות אחרת, שלא נאבקה עם דעות, שהכיל בה המשך, הכל המשך היסטורי, הפירושים של הפטשנים הצרפתיים ורש"י בתוכם נולדו בבי התאכזות עם קראים, בלי התangenש עם פילוסופיה יוונית וערבית. לנן מתגלית מידת התהומות שלהם בפירושיהם.¹

דעה זו מקובלת, בדורך-כלל, גם היה על רוב החוקרים.² לפיה, רבוטינו חכמי אשכנז

* בשלבים שונים של חיבורו עברודה זו שוחחנו על כמה מן ההשערות המובעות כה עם הפטש' א' סימונו מן המולקה לנויין באוניברסיטה, וגובהתהן עוזרו אוניברסיטה בר-אילן יומם ופרט' א' סילמן מן המולקה להסתוריה באותה אוניברסיטה, התודה לשיעיותם בהדורות זו. המאמר והעריו הזרות אזהות, האמפיתיאטרון האוניברסיטאי שעלה הר וצופים, ביום ו' בסיוון ת"ש. והרצאה פורסמה תחת השם 'רש'י — דמות אופיו' בקובץ 'מליל', מנצ'סטר, תש"ג.

¹ ראה למשל: מיצ' סגול, "פרשנות המקרא", ירושלים, תש"ב, עמ' ס-סב, ועוד. חוקרים שונים בתחוםם הקרוביים לשונו סברו גם הם, כי יהודי צרפת היה בקשרם בעולם התלמודי המגורי. השווא: ג' שלום, דמות אופיו' בקובץ 'מליל', מנצ'סטר, תש"ג. בפתחה לפרק הדון בחסרות אשכנז. כוונתם שלם: "במי הגננים היה יורי אשכנז רוחקים מזו הויכוחים על הבויות התיאולוגיות והפילוסופיות, שהשטיפו השפעה כה עמוקה על המתבשלה היהודית

החוונת בכללה? הרי במאה ה-13 ניכרה פעלוה ספרותית ענפה בחומריו השו"ת, מיון המצוות, הספרות החסידית-אשכנזית, הספרות הליטורגית ועוד... ודווקא הפשט חול לעניין את חכמיינו?

מיוט העניין בפירושים הפשטניים בא' לדי' ביטוי גם במצבים חפותם של תכבי-הדר עצם. עובדה זו היא כי נותר מספר מועט מאוד יחסית של חתניין של פירושי רשב"ם, י' יוסף בכור שור וחבריהם, ורק פירוש של רש"י וכי למופaza רבה בכל הדורות. נומה כי גם מן הבחינה הגיאוגרפית לא זכו הירושים הפשטניים של הצרפתיים להפוצה רחבה, שהרי לא שמננו כי יוכרו רבתינו הספרדים את הכלמי צורת מפרש ההוראה. אם אכן רשי' הוא יוציא מן הכלל. סכמה של שאלת מה פרש שתקה כלית ולמן סוף המאה ה-12?

2. מהו שגוי' חלמידי-חכמים בעלי תרירין בתורה שבבעל-פה לעסוק באינטנסיביות ובשחיתות בפשתו של מקרא? הרי איזו להחיל על חכמי מיה' הבנים דפס' אינטלקטואלי התהונגו המקבילים עליינו הום למלמר, כי הם רואו בפרשנות הפשט עיסוק אינטלקטואלי לשמי, ואשר אין לו השכלה כלשהן בחווי הימים. היסטוריון בו' ימיינו הטעים, כי "אין להזכיר את מיה' הבנים בלי לדעת כי היו אלה מי האמונה... אין לטעות ולהחליל אמונה" במה שנראה כוים בשם' השתקפת עולם דתית מבוססת. האמונה שבמי הבנים היהת... אווֹרִית חיים ונורמה של התהונגו".¹⁴ למעשה, כל מה שנעשה או הנהג או היה רווי מגמות אמונה-תאות. על רקע זה יש לשוב ולשאול: איזו משמעות דתית ראו רבתינו הטרפטים בעיטוק בפשת? שאלתו חריפה במוחוד ביחס לרשב"ם, כשהאנו שמים על לב שהוא הביע פעימות אחדות יראת כבוד כלפי הדרש ורואה בו "עלירה של תורה (אשר) באית למדנו ולצדען... ההגדות, ההלכות והדינים".¹⁵ כן אין לומר, שהחתרה לפשת היא ניתוי לחיקות האמת, שב' ברור שאלץ רבתינו הטרפטים אין האמת של הפשט תקפה יותר מזו של הדרש, ולהיפך — עדיף והדרש המהפט בשל אופיו המחייב את התהונגו של היוזרין.¹⁶

3. המאה ה-12 ידעה התנברות המאפק והרעיון של הנוצרים ביהודים. דווקא במאה זו חלו מורות בויכוחו הנוצרי-יהודי. הנוקדים הרשימים הוכרכו מחד'ם, אך גנוקים חדשים הועלו בויכוחם. בעיקר שכלל נוצרים את דרכי המאבק.¹⁷ והשוב לציין, כי רובם חכמי הנוצרים של המאה ה-12 ראו לעצם חובה לקחת חלק פעיל במאבק זה על-ידי

14. ח'ה ב'ישו', "פרק ב'תולדות היהודים בימי הבינים", תל-אביב, תש"ח, עמ' 7-8.
15. בכתבה פרושי לסתוריו יוס' אנו מביאים את דבריו על-פי המהורה של ד' רוזין, ברלאו, תרומ'ב, מהדורות מצולמת, ירושלים, תש'.

16. שאלת זו ממש בשאלת עלי'י חכמי אשכנז בראשית המאה ה-18, שהוחתפס לראשונה פירוש של רשב"ם לתורה: "מזהנו איננו גודל חירוף (!) ובקיאתו (!) של הר'ב (רשב"ם) בפירוש לשיס' ייד שנדר וילכו הכל ולא הניח דבר קטן וגדי. ושמעתה רבים אומרים לנפשו ומתי' מיהין על גודול כמותו, ראשון מון האשנויים: מה אוני לו, מה עשה ומה תיקו לנו בונה הפי על התורה, מה לנו לעסוק בדברים אלו לבנות בנה ימינו ושנוינו, ואני מಡקשו בדברי רק בערבה בעלמא, ובמקומות שאין להבוי פ' לטיבת דברים הגנ'י [מחמת שיבושים דפס' או כויא-בדלאה] מנגה פקידים לא עליינו המלאכה לגמור לטוטו לבנו אליו ולהבוי פ'...".
העט אשכנז, פ' דאור, תש'.

17. עיר': ע' פוננסקי, 'התורות בויכוח הדת שבין יהודים לנוצרים במאה ה-12', ציון, לג (תש"ח), עמ' 125-144.

לහדר מכשולם ולפרש הכתובים באופן שלא יתנגדו לשкопות מוסדות על הקרים נשגבות במאה הבורא ובדברי החרורה".¹⁸ ומיימות דחית גroleה זו היא המבוארת, לדעת החוקרים, את החרות שנקטו פרשנינו אלה כלפי המדרש בכלל ומדרשי-ההלהכה בפרט.

הפשט של האסקולה הזרפתית הוגדר כחיתה כנה וכמעט נטולת פניות להשתוררות מהדרש ולביורו המכובים על יסוד כלים פרשניטים, הנחשים עד היום מאפיינים את המשפט. דקדוק הלשון, החביר המשפט, הסביר העניין על-פי ההקשר שלו — אבל עסקו פרשנינו. רשב"ם הוא "איש אשר רך כונה אחת מגmorphו שכבא לפרש את הכתוב והוא — לדיד לעמך פשטונו של מקרא". ר' אליעזר מלגנזי מצלח לכ-כך להיות אובייקטיבי בפירושו עד ש"כמעט שלא ימצא אצלו דברמה שיראה על דורו ומנו שחי בה".¹⁹

sicomo של דבר, שני פנים לה לפרשנות הפעשית הזרפתית: השתחוררות מ"כבל הדרש" מחד גסא, וביאור המלים והפסוקים לפי משמעם הפשוט ולפי ההקשר מאידך ניסא.

תפיסה כללית זו מושרת מאוד במחקר, כאמור, ומשמעותם הם המחברים שהביאו הס"

חיגיות ממנה.²⁰ לא מיתחו של דבר הוא מושא באה בלא פתרון בעיות היסטוריות ופרשניות כה חשובות, עד כי מוצדקת לעתנו בדיקת כל הנושא מחדש והרי כמה מן הבויות הללו:

1. מהם גורמי התחזותה של פרשנות פשטית בczpon צרפת בסוף המאה ה-11, ומה היבוא לדעריתה בסוף המאה ה-12? הלווא שבסמך מן של כמה שנה צמה, פרחה ודעה חופה תרבויות בכיריה זו. מה היו שורשיה, מהו מניעיה ומה הביא לדולדלה?
פונגנסקי מציין את העובדה ההיסטורית בלי להסבירו.²¹ ליפשיץ ואחריו סגל מציעים לראות בימוד התלמוד את הגרום להתחזות הפשט.²² ספק אם הצעה זו מניחה את הדעת, שורי ה תלמוד כבר נלמד כמה דורות לפני רשי' והמשיר להילמד גם אחרי המאה ה-12, ומדובר דווקא במאה ה-12 גרם לימוד הש"ס להתחזות הפשט? דולדלה של הפעולה הפרטנית-פשטית בצרפת בסוף המאה ה-12, לא שימוש כמעט אליל מהחקר עד כה. סגל היה מהחידים שהתייחס לעניין זה. הוא סבר, כי הציגו הדריפת והצירות היא הסבה לדיעיכת הפשט.²³ וראה לי כי סבירה זו קשלה, שכן מירוע לא גורם הדריפות לדולדלה של היצירה

7. פונגנסקי, שם, עמ' אונא.

8. פונגנסקי, שם, עמ' וואך-וואך.

9. שם, עמ' CX. וישה זו מיזוגת בימיון על-ידי מורה פרופ' נחמה ליבוביץ. לשם הדוגמה והוא השוויה את "שרי מקומות מוצרי" של חון אמרטם לפירוש רש"י, וככלעה שבעודו שמשורר המודרני מושפע ממאורעות מלוחמת העולם והשניה, הרי רש"י למרות "חו"חו" מוציא מורות תנאי' גום קון עליהו", בכלז'אות "בגנוו' לפרש ספקים אין לפחות אל' לשון הקטור והקסטר". עיון' ודים' חדשים בספר שמוט", ירושלים, תש"ל, עמ' 126 הע' 1, עמ' 127.

10. עיון: י' בער, 'רש'י וממציאות ההיסטוריית של מונ', "ספר רש'י", ירושלים, תש'ו, עמ' חפט-תקב; י' וווננאאל, 'הפלמוס האנטינוצרי ברש'י על התנ"ך', הילג' 101-116; הילג' 115-135. ירושלים, תשכ"ו, עמ' 101-116; *Commentaries*, JJS, 11 (1960), pp. 115-135.

11. עיון: 'Un commentaire sur Job de la France Septentrionale', REJ, LII (1906). הושוו לכך דבורי של א' יורי: "אין לדעת בויק מה חני את רש'י' שהיתה נזון כולל לבחודה חילופסקי, להפסיך ולעבור לחבר פירוש פל תנ"ך". — "הערות על פירוש רש'י' לתורה", תל-אביב, תש'ג, עמ' 10.

12. ליפשיץ, שם, עמ' וסו; סgal, "פרשנות המקרא", עמ' סב דעה קרובת הביע גם ים גרינץ, "מבוא מקרא", תל-אביב, תש"ב, עמ' 157-165.

13. שם, עמ' צו.

כתיבת חיבורו כלשהו נגד היהודות והיהודים.¹⁸ קשיה לנו היום לשער בנטשו עד כמה הוטרדו הנוצרים מעצם קומה של האומה היהודית ומזבוקותם של היהודים בדתם העתיקה. הפולמוס נסוב על דוגמאות-היסודות של הנצרות, כגון אחדות האל, המשילוש, האינקונציה, ערכה של הברית ישנה לעומת הברית החדשה, ערכן של המצוות המעשיות ועוד. הנוצרים הציגו את עצם יישרל האמתי, "ישראל שברוח", בניגוד להווים שבימים שלא היו אלא "ישראל שבנשר", אך היהודים לא שתקו אל השיבו מלכמת אידיאולוגית שערת, ולא אחת העמידו את יריביהם בעמדות ויכוחיות נחותות.¹⁹ נכונה אף הוא שכתבו את חבורות של צרכיס פנימיים של הנצרות — דהיינו חיזקה מבפנים — הם שהכתבו את חבורות ספרי הוויכוח השונים, אלא גם צורכי האולם עם היהודים.²⁰ ידועים דבריו השונים של פטרוס וגיראנטיליס למארגני מסע הצלב השני (1146), שהמלחתה בכופרים היושבים בארץ הקודש הרוחקה אינה צריכה להסביר את הזורך במלחמה בכופרים היושבים בಥור הנוצרים, הללו הם היהודים.²¹

היהודים הגיעו, כאמור, על התקפות הנוצרים. כיצד הגיעו? מי הגיע? הרי קשה להניע שהסתפק בחשובותיהם של בעל "ספר יוסף המקנא" ובבעל "ספר נצחון ישן"²², חביריהם אלה שימשו את "עמר" בויכוחים שהשתגלו בשוקים וברחובות,²³ אך בשום אופן אינם מתכוונים להיות משל-נגד לספריהם האננס'י-יהודים הרוצניים של התיאולוגים הנוצרים. מאידך גיסא קשה להסכים לדעה הטוענת, כי יהודי אותה תקופה לא הכירו מעשה את התיאולוגיה הנוצרית. הרי תיאולוגיה נוצרית שיתנית עדין לא הייתה קיימת באזורה תקופה מקצוע עצמאי, ולמעשה תיאולוגיה ופרשנות היו בחינתם שהן אוחת.²⁴ הנוצרים ניסחו את אמונהיהםגב באור כתבי-הקדושים; המאבק הרווני בין היהודים לתהילה החל איזה יחס — יהוואי או שלילי — בהתאם לזהותם נחלק הסובב.

4. היטורוניונים שונים הצביעו על הקשיים החכומיים, הכלליים והתרגומיים, שהיו

קיימים בין יהודים לנוצרים בתקופה והדונה. היהודים שחרו עם הנוצרים, דיברו בלשונם,קרו לעצם בשם-הו של עזיזים.²⁵ חוקרי תורת הסוד של חסידי אשכנז כבר הטעינו את ההבדלים בין המיסטיקה היהודית למיסטיקה הנוצרית.²⁶ דרך לימודם של בעלי התוטפות נמצאה דומה לדרך לימודם של הסכלואטיקאנים.²⁷ היהיכן שודוקא בלמידה המקרא — זה הספר הקדוש לנוני שחי הדותות — תהה החיצת גמורה בין יהודים לנוצרים, עד כי הפרשנות היהודית תחוואר כפרי והפתחות פמיות?

מחלוקת של בריל סמולוי ושל תלמידיה הוכיחו בעיליל, כי הפרשנות היהודית השפיעה על הפרשנות הנוצרית של גמאליה-12, וביחור על פרשנים מן האסכולה הוויקטורינית.²⁸ פרשנים ווצרים שונים מעדים על עצם, כי התייעצו עם חכמים יהודים בשעת כתיבת פרישיהם. אין חכמוני נזירים בשם-הו, אך סביר להניח כי היו אלה חכמים מבית-הדורשו של רשי". יתכן מאו רשב"ם היה אחד מהם.²⁹ אם כן נימצת שאלת: כיצד הושפעו היהודים מקשרים אלה עם הנוצרים? כיצד השפיעה ההוראה העתיקה "דע מה שתשים לאפיקורוס" על בנייה שיטותיהם הדרשניות של החכמוני? עתה, שהולכים ונחשים קשרים שהיו קיימים בין יהודים לנוצרים בלמידה המקרא, קשיה מאוד להמשיך להסכים לדעה. כי הפרשנות הפטשית הצרפתית הייתה חפואה יהודית-פנימית, ללא קשר עם העולם הנוצרי הסובב.

יש אפוא מקום לבדוק מחדש את אופניה של פרשנות המקרא היהודית על יסוד הנחות מתודולוגיות שונות מאלו שהדריכו את החורקים עד כה. בדיליה כואת בהם לפירושו של רשב"ם לTORAH מוצעת במאמר זה. הנחתנו הבסיסית היא, כי על פירושו של שבח"ם לTORAH של הכלל הגותודולוגי, שנימצה י' בער: "הספרות הדתית של כל עם ושל כל תקופה הנהה לבטא איזה יחס — יהוואי או שלילי — בהתאם להיסטוריה".³⁰ בהתאם לה נחלק

Rabinowitz L. I., *Twenty-six social life of the Jews of Northern France in the XII-XV centuries, as reflected in the rabbinical literature of the period*, New-York 1972²⁶

27 עיין י' שלוט, שם, פרק על היסודות אשכנז; י' דן, *תורת הסוד של חסידי אשכנז*,

ירושלים תשכ"ח, עמ' 40–35.

28 עיין: א"א ארכוב, "ביבלי הרטופוטו", ירושלים, תש"י, עמ' 74–27.

B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle-Ages*, Notre Dame, Indiana, 1970²⁹

A. C. Hadfield, "Andrew of St. Victor, A 12th-Century hebraist", An investigation of his works and sources Thesis, Oxford, 1971³⁰

עבודה זו, שנכתבה בדורבתה של הגי' סמולוי, לא פרסמה והוא מנוחה במכונת כתיבה בעותקים מעטים. האב' סמולוי הוארלה אדריכלות היוצאת מגדר המקובל להשאיל לי לעין את העותק

הפטשי שלה, הירוי מודה לה על כך גם בדוחנותה זו.

31 עלי פעלתו ההוראתית של רש"ם כמנוכן התורה בפנון צרת ראה בפירושו לבנדבוריא, לא ד"ה

ד"ה מקברותת תהאיה: "ונשאתי לילו בפיש ופרשטו וכו'" ; וכן בפירושו לבנדבוריא, ב"ד"ה

�דבר משה אל ראשינו: "נסאלתי באניוב בכרך לושדו".³² עיין גם: נחום גוליב, "תולדות

היהודים בעיר רוזן בימי הביניים", תל-אביב, תש"י, פרק 1. פארט הדת חד ממדכון לילכודו

החשובים נצולם הנוצרי ואו. בפארט הגעה אסכולת טורייטו להישגים פשניטים מרשים.

33 הראק החביתי של הרטיא מהימנה", ציון, תשרי ת"ש, עמ' 2. השווה דברים דומים נאורים

ספרוט לאחרונה ג' וויה ביחס למגוונות של פרשנות טפוקא בימי הביניים. כאמור

"Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse 1, 1–3 dans le judaïsme post-biblique", in: *In principio*, interprétations des premiers versets de la Genèse, Paris,

1973, p. 9

18 עיין: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1925, Les Juifs p. 1882

19 על הוויסות והיהודים נכתבו מחקרים רבים, ואין המקום כאן לפטרם. ראה רשותם ביבליוי

גואפתי בספרו של ד"ר סלקר *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the*

Middle-Ages, Ktav, 1977

20 עיין: א"א ארכוב, *Exégèse Médiévale*, 2nd partie, Vol. I, p. 146–153, Paris, 1961

21 מובא על ידי ח' מהרביא, התרמוד באי נצורי, ירושלים, תש"א, עמ' 130.

22 על "ספר יוסף המקנא" ראה מחקרו של הרב צדוק כהן, *Le Livre de Joseph le Zélateur*, REJ, I (1880), pp. 222–246 III (1881).

23 הספר עצמו יצ'אל-אור מהדורות מודעית על-ידי מ'

על-ידי ר' רונטאל רוזלט, 1970. ראה גם מהדורות של דוד ברגה, פילדלפיה, 1979,

24 אמנים הספר נזכר דורות אחורין ש"ז לאחרונה במתורו של דוד ברגה, פילדלפיה, 1979,

המאה ה-12) (ראה על זה מבואו של י' ברוירר ושל י' ברגר למהדורות).

25 טוננסקי, שם, עמ' א'זח.

26 עיין על זה עוד להלן, עמ' 74, וכן הערות 152.

27 עיין על זה עוד להלן, עמ' 10, 12 ועוד.

היתה נחלתם של המונונים וגם של רבים מן המונחים הדתיים. על רקעה יש להסביר את פריחותם של רומים וכיתות דתיות שונות ומשונות באותה עת. גם הכנסייה הנוצרית הייתה "פתחה". נגומם דתים רבים עדין לא היו מוגשים וקובועים, ולא מעת מסורות האמונה טרם הגיעו או לידי יסודות הטופי. אפשר להבין על נקלה, כי מצב גול זה באמנות ובנהיגים טמן בחובו סכנתו ממשית לפחות הדתי והיהלוני גם יחד.

תהליך ההשתגורה, שהחל בראשית המאה ה-13,ainer כנראה אלא תגובתו של אממסט נוכח החוצאות הרות הסכנה של הפתוחות הקודמות. מסע ההיירר הפנימיים נגד הוצאות למיניהם, האיניקויזיה, החשדנות כלפי דעתו לא קוונפרמיות — כל אלה הם ביטויים של הประสงכות של אירופה הנוצרית במאה ה-13 ואילך. מזדקק מעתה לראות במאה ה-12, שקדמה להסתגורות זו, תקופה של רנסנס.

רנסנס זה — מהו גיאורי המובחן? הדעה הרווחת היום במחקר היא, כי העיטה היפסידית שחשיקה במאה ה-12 את אנשי הרוח, היא בעיתם היחס הנכון בין סמכות המומר לבון סמכות התבונה האנושית. אף כי בעיה ולא לדונה כשהיא עצמה באורתו שיטתי, הרוח צפה ומופיעה כמעט בכל הדינומים שהנהנו או בתוחומי הדעת השוניים. בחיבורו המתקף על הספרות והلتינית במאה ה-12 כתוב גליקן: "הבעיה הזאת [היחס בין מוטרת לבון התבונה] מופיעה בשאלות התאולוגיות הרבות החביבות על מהברי מההמאה ה-12", נזכיר בשאלות השימוש, אך גם בשאלות האינקרנזה ... בעיה זו עצמה מופיעה בוינוויכים הרובים על הקשר בין דיאלקטיקה לבין דוגמיה ... והדיה מגיעים עד לפולמוס האנטי-יהודיו ...³⁷.

בנ' המאה ה-12 קובל פהאמום מודעה חריפה של קווומו העצמאי של הטבע הוטוב איזו... רבים סיירבו להסתפק ברגעין היישן אשר הורה כי הבורא יציר עולם הארכמוני, אלא ובעו לדפש את חזקה של הארכמונייה והזה ואיפלו לתהות על הסיבות הריאנסות. הם לא ראו בכך בשום אופן פגיעה באמונה, וטענו שאין כלל האמונה אוסרט על האדם לשבות להבין את חוקי הטבע. בגללן מ鏘, הוגה-דעות חושב מושחת המאה ה-12, מחרעם מריה על אלה המסתיגים מן הרופש המדעי.³⁸ ככלפַי הטענה שהחנן' כבר תאר את בירתה העולם והאדם, הוא משיב: ויפוש סיבות הדברים ווקוות התהווות הוא עצמו מזוות האמונה. כן הוא מעתים, כי אין וזה מתקיריו של החנן' תלמידו את טבע הדברים, אלא וזה חפיקיה של הפילוסופיה. הווה אחר בן התקופה, ארנו מובניאל, סירב בפסות להתייחס ליריעין של הכאוס הראשוני שקדם בכיוול למשחה ברואשית, וטענו כי אין ועיוון זה תורם דבר להבנת סדרי הטבע.³⁹

J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au 12ème Siècle*, Bruxelles-Paris, 1946. 37
P. Lassere, *Abélard contre St. Bernard, un conflit religieux au 12ème s.* Paris, 1930, pp. 87—88
והשווה: 110, 113, 116 וע'ו.

: M. D. Chenu, *La théologie au 12ème Siècle*, Paris 1966, p. 21 *passim*. 38
יעין 124 ועוד. 39

דבריו מובאים על ידיינו שנו, שם, עמ' 26. מן ראוי להזכיר, כי נמצא לאחוריו תרגום צברי של ספרו הפלילובי של ליליאם מקונט; ראה ב' ורדה REI, 115(15), 1956 — Une version hébraïque de la "Summa Philosophiae" de Guillaume de Conches. 40
מובא בשנו, שם, עמ' 24.

את המשך דברינו לשני חלקים: בחלק הוואשון מתאר בקווים כלליים את הרקע ההיסטורי של המאה ה-12, זמנו של רשב'ם; בחלק השני נציג את התזה היסודית שלנו בדבר השפעת רקע זה על פירוש רשב'ם לתורה.

ב

ההיסטוריה הנגו לדבר על ימי הביניים (המאות ה-6—15) כעל חטיבה היסטורית אחת, בעל קווי איזדים פחות או יותר. קוים אלה היו בעיקרים בטינה לעומת העולם העתיק, וקייאה על השמרם בכל תחומי החיים. "מי שנגה את השם ימי הביניים" התכוון להערכה, רצה לומר — ימים אלה אין בהם חץ, מעבר הם בין תקופה מהירה שבaber ובין תקופה מהירה שבה... ימים בהם ישבו האנשים בטלים מתרבויות עד شب השען הרוחני עם הרנסנס".⁴⁰ במושג "רנסנס" מתחווים נסיבות לחיה הגדולה שפקדה את אירופה החל במאה ה-15. בדור האחרון חל שינוי בתפקיד מידת איחודה של התקופה המכונה "ימי הביניים". מחקרים שונים בחחומי ההיסטוריה, הספרות, ההייאוגרפיה ועוד העלו, כי המאה ה-12 בלטה לעומת התקופה של פנינה⁴¹ ושל אחריה. אם נקבל את ההגדרה, כי כל "רנסנס" הוא בעל שני פנים — התקדמות תרבותית בולטת ביחס לתקופה קודמת מחד גיסא, חורה מודעת למקרים עתיקים הנתפסים כקלאים מאירק ניסא — הרי מסביר כי המאה ה-12 וכי את כל זפק להגדירה "תקופה של רנסנס". כבר ב-1927 פרטם שהאסקינס על המאה הזאת חיבור מופיע בשם "La renaissance du twelfth century" (1927, Paré). ב-1933 טורטם עוד חיבור בשם "La renaissance du 12ème s. Les Ecoles Brunet, Tremblay et l'enseignement (Paris—Ottawa, 1933) (להלן P.B.T.) מאו נתרכו עבודות הבודקות חום זה והוא אחר של החיה שפקדה את אירופה במאה ה-12. כוים אין חולקים עוד על עצם קביעת קיומו של "רנסנס" במאה ה-12, והמחקר אינו אלא מתרם ומבהיר את גילויו החדש של רנסנס זה.

להלן נורחוב מעט את הדיון על אותו גילוי רנסנס, המשמש כנראה רקע לפריחתה של פרשנות ומקרא יהודית בINU צפת בוטן רשות המאה ה-11 ובמאה ה-12, וביתר ייחוד לפרשנותו הפשטית של רשב'ם.

ארורה בתקופה הנדרוגה אופיינה על ידי "פתחה" בכל החחמים, לעומת "סגידות" שתשלוט בה החל במאה ה-13 ואילך.⁴² ארורה ויתה פתחה בתרבותה, בדרכו, ובארה' גונה הכנסייתי. במא-הספר שליד הקאנדרואלות המרנו והחמלוא תלמידים צערירים. בסקס רגנות האינטלקטואלית הרבהה עטו צערירים אלה על ספרותם של אבות הכנסייה הראשונים, אך הם גם נמנעו מלקבל יסודות תרבותיים ורים ואיפלו פאגאניסטים.⁴³ פריחות תרבותית זו הייתה אפשרית בשל הפתוחות הדתית שהיתה קיימת במאה ה-12.⁴⁴ פתוחה דתית זו

32 ח'ה בונישון, שם, עמ' 12. 33 על החיה הקרוילינגית אין לנו נתונים כאן. 34 שני מושגים אלה, וכן כמה מן הערכות של הילן, שאוכבים מפותחו של פ' הר Mittelalter, 1961.

35 במאה ה-12 גוסטו, כידוע, האוניברסיטאות הריאנסות. 36 "בין הדוגמאות הרכבות הנוגעות לימי הביניים האפליים יש למנות גם את הדעה אשר ליה מי הבניים כולם היו תקופה של צורות מוזיאון ומונבלות, קנאות וקלריקאליט, קלנרטומיות והטגרות בתחום שיטה דוגמאנית. המיציאות ממש הופנה" — פ' הר, שם, עמ' 10.

השתכללו, והרווח הרעננה של הרנסנס ניכרה גם בפרשנותו המקרה. מחד גיסא החפשט והתמסד ליום כתבי אבות הכנסייה, ומצדך גיסא גנשה ליום זה ביקורתו. המחבר כי איי אידיות-דעות בין אבות הכנסייה, המכמי המאה ה-12 והלו תוחים בדבר היחס שיש לנקטו כלפי המסורת הפרשונית האפטרוסטתית.⁵⁰ הוגו מסנו-ויקטור, הונורויס מאוטון ואחרים הרים ממהפרשן להיוות נגןן לפרשנות הפטראטיבית; במקורה של חילוקי-דעות בין הוראות שונים, אין רשות לאחרונים להכריע. פרשנים אחרים, ובראשם רופרט מודיטי, מצחירים כי אין הראשונים סמכות בשל עצם רשותיהם; קורתה שוגם הם טועים, ויש אפוא לשקל את פירושיהם במאנגי הביקורת. בין שתי עמדות קוטבויות אלה הוצאה עדות פשרה על-ידי אלברט ואחרים.⁵¹ בהקשר זה וכלה לפרשנותם רב הפתגמם *"סמכות פטרוסטתית"* ובכך מכל מקום, ניכרת היפוכו ותירוחה לביקורתם של המושג *"סמכות פטרוסטתית"* ובכך נפתחה לנצח הדרך לעצמות פרשנות.

עצמות זו הייתה פועל-יוזאת של המגמות הרווחניות המדושות. שיבת אל המקורות הקלאסיים העתיקים העלה מחדש את השיבותם של אבות הכנסייה אשר פירשו את המקרה, כגון אוגוסטינוס, הירונימוס ואחרים. ברם מחושת והתקומות טיפה העזה פרי שנייה. מחוך הפרשנות הקלאסית והבלתי הרווחנית התובעים יהס של רצינות וכובד-ראש לפרשנות *"מיולית"*.⁵²

פרשנות *"הרוחנית"* המשיכה לחושם מקום מכובד, כמוון; אך פרשני המאה ה-12 דרשו, יותר מקודמים וביחיר תוקף, הבחנה ברורה בין *"המשמעות המילולית"* לבין *"המשמעות הרוחנית"*. הוגו מסנו-ויקטור, *"התיאוטיכון"* הגדול של הפרשנות האביבית⁵³ — האמור מוסיקה, תוכנה, שפת ההשכלה והרחה לאטינית. את הדברים בחיבור מייחד. לדעתו, קיימות שלוש דרכיהם פרשנות: הכבב...ההיסטוריה...הזרקן האליגורית והזרקן הטרופולוגית.⁵⁴ המתעלם ממשמעות המילה. לא...זיגע להבנת המשמעות הרוחנית, שהרי סימנה הראשון של זה הוא המלא עצמה. והמשמעות הרוחנית ודומה לפרי השקד דמיונה בקליפה, המלא. אין להציג את הפרי אלא אחריו טיפול נאות בקליפה, ואכן ניכרת התגברות טיפול בקליפה, הינו העיון בכחותם כשם לעצם, ממשמעות ההילטראליה.⁵⁵ מחים שונים כותנים פירושים המתוירים בבדיקה את המשכו, אחרים מתעניינים בטופוגרפיה של ארץ-ישראל, משתדלים לבאר את סיפור הכרזיה *"לפי הפעבע"*, secundum physicam. בעבודתו הפרשנית מצווה הפרשן להשתמש בשבע הארכומות.⁵⁶ המגמות החדשונות והוליו צורק להרהר בעקרונות הפרשנות, והגדיל ככל מהצוא העות על דרכי הפרשנות ממעט אצל כל הפרשנים באותה זאת. הגדיל ככלים העירירים, הוגו מסנו-ויקטור אשר חיבר, כאמור, ספר על כללי הפרשנות.⁵⁷ להלן הכללים העירירים.

50. ראה ספריך, שם, עמ' 75—73.

51. ראה ספריך, שם.

52. ראה ספריך, שם, עמ' 85—84.

53. ספריך, שם, עמ' 94.

54. שמו של היזנור הוא, P.B.T., שם, עמ' 218 ואילך.

55. ראה: A. Clerval, *Le ecoles de Chartres au Moyen-Age*, Paris, 1895, p. 242 pass. המנתה את חיבורו של Thierry de Chartres על ספרו הכרזיה. De sex dierum operibus

56. ראה ספריך עמ' 63, הע' 2.

57. ראה לעיל הע' 54.

ראייה אובייקטיבית ומטוכחת זו של הטבע ערורה, צפוי שאלות חמורות ביחס לסתורו הנשים שכחבי-הקווש. לכל לראש נחרבו הנסיבות לבאר את סיפור הבריאה שבבראשית אֶבָּב ב מגמה לתאמי עם חוקי הטבע. פירושים ל-*"Hexaemeron"*, היינו ל"מלאת ששת הימים"⁵⁸, היו או דבר שבאפנה.

המאה ה-12 ידעה גם התעוררות החודעה ההיסטורית.⁵⁹ אמנם בכך הוא, כי תכנית הלימודים בכתבי האולפן של מי היביגים לא כללה את המקצוע היסטורי,⁶⁰ אך עבדה היא כי אינטלקטואלים רבים החלו יותר ויותר לעסוק באורח *מדעי ההיסטוריה* כרוניתות חוברו זו על הולדות האנשות כולה והן על תולדות עמים שונים. הוגי-הוזעות שבין כותבי הכרוניקות ניסו להסביר את הכוון להתחזר את הכוון של התהילך ההיסטורי הכל-אנושי. הם העשו תיאוריית היכטויסופיה, וליתר דיוק תיאוריית שבעורחה פירושו מאר-רעות התקופה, כגון החמדודות בין שליטי אירופה כ-*"גביא ווילטורי"*.⁶¹ בכפוי שימוש המקרא ספר-יסוד גם בתחום זה. המקרא עצמו נחפס בספר היסטורי, אך הדעת נתינה גם להבנת והיסטוריוסופיה המקדמית. משה רבנו הגדיר כ-*"גביא ווילטורי"*,⁶² הספורות היסטוריוגנטפית המקראית נולדה מחדש מודש אינטנסיבית. חלוקת ההיסטוריה לחקופות על-ידי ספר דניאל שימה דוגמה לסופרים רבים.⁶³

במאה ה-12 ניכה, כאמור, נזית רבסם לבתי-הספר הכנסיים לשם רכישת השכלת הכללית. חכמת הלימודים היהת דו-שלבית. חילה *תעלמוד*, מקצועות ה-*"Trivium"*, דהיינו *דרקון, הגיון, טררכיה*; מאוחר יותר נלמדו מקצועות ה-*"Quadrivium"* — חישון, גנדסה, מוסיקה, תוכנה. שפת ההשכלה והרחה לאטינית, חورو בראש חכמת הלידי למוסמי הדרקון לאטיני, שהונחוו בתקופת הקדומה לשלהנו, חورو בראש חכמת הלידי מודים כבר במאה ה-11, ובשנת 1110 מיידי אחד מהכמי הדור: *"בכל ומקומו מלהבבים למען הדרקון"*.⁶⁴ יש להזכיר כאן, שהדרקון לא נחפס או כקובץ וחוקי הלשון בלבד, אלא ככינוי לדיסציפלינה מסוימת. לדידם "הדרקון היה הצורה המורכבת ביותר של הדעת החירותנית לדייסציפלינה מסוימת".⁶⁵ לשימושם של תלמידים שתחדפו על שעריו בות-הספר וובאו גלוסאים רבים, מעין מילונים דו-לשוניים לאטינית—צרפתית.

התחיה במאה ה-12 באה לידי ביטוי, כמוון, גם בלמידה בכתבי-הקודש. אחרי תיקות ארככה של *"יושב פרשני"* התעוררה תנועה של עיון מחודש בכתבי-הקודש.⁶⁶ דרכי העיון וההוראה

41. על-פי ניסוחו של רשב'ם, וראה על כך להלן.

42. ראה שנו, שם, עמ' 62; הר, שם, עמ' 289 ואילך.

43. גליק, שם, כד' ב, עמ' 90, מעיר כי רק נמזהה ה-19 אסלים האוניברסיטאות לכלל תות על נושאים היסטוריים.

44. הוגו מסנו-ויקטור (1097—1141) בהקדמה לפירושו לתורה, P.L. 175, עמ' 29.

45. גליק, שם, עמ' 93.

46. L. Halphen, *A travers l'histoire du Moyen-Age*, Paris, 1950, p. 278. H. de Lubac, *Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1958

47. שם, חלק 2, כרך 1, עמ' 87.

48. בדרך אחרתו רוסטמן וברורים אחדים על לימוד המקרא בימי היביגים באירופה הנוצרית.

C. Spicq, *Esquisse de l'une histoire de L'exégèze au Moyen-Age*, Paris, 1944; B. Smalley, *The study of the Bible in the Middle-Ages*, Indiana, 1970; H. de Lubac,

Exégèse Médiévale, 1961

49. ראה סמולין, שם, עמ' 44.

שברוח" ולא "ישראל שבבשר". מכיוון שהיה חוני לנצרות להציג את התיאוריה של נובססת על המקרא, הרי מוכן שביטייה המובהק של הירינות האינטלקטואלית הנוצרית יהודית ימוקר בפרשנות המקרא. עד אז נהלה כנראה והוויכוח על יסוד מתודות כך היה והמצב עד ראיית המאה ה-11. ברם נזנניה הראשונים של החתימה החדשנה ניכרו גם בדרך ניחול הוויכוח. מעתה תישמענה גם השגות מתחולגוליות. כבר באמצע המאה ה-11 תובעים המוחחחים זה מהו ראייזונאליות בטיעונים. החמורה הרו-חניות של הדנטאנס אודידוא גם לחוות הוויכוח. הצורך לפחות ייחס נאות בין הארץ לבין סמכות ומוסורת ניכר גם כאן. הנדרש הוא לא רק ראיות מן הכתובים אלא גם הסתמוכות על ההגיוון. שני אלה יחד, *ratio* ו-*auctoritas*, הם שיחיו יסוד לשיטת הוויכוחים.⁶³

במשך הזמן ניונו שתי הדריכים זו מזו, והעיוון בכתובים נשעה בדרך ראייזונאלית. הנזרות,

פתחחה קודם-לכן פרשנות מקראית ("רוחנית") כדי להוכיח את אמונות עקרונותיה, ודרשת

עתה לתהות על עצם הליטמיות של דרך פרשנית זו. נושא דגל הרנסנס ישומדלו מעתה

להוכיח גם בעות פרשנות ראייזונאלית את אמונותם.⁶⁴ בכך נפתחה למעשה הדרכ

לפריחת הפשט. יצא אפוא, כי צרלים אפלוגוטים והם-הם שהגינו את הפרשנים הנוצץ-

רים לטפח את הפשט.⁶⁵ מעתה הנושאים הקלאסיים של הויכוח הנוצרי-יהודית, כגון מידת

תקופותה של תורה משה, מהותה של אהדות האיל, מעמדם של ישראל ווועד, ידונו באורה

ראייזונאל ולואר מתחודה פרשנות פשטיות.

פעילות אינטלקטואלית רבה זו בתהום לימודי כתבי-הקדוש ארוכה היהת לאורה להתי-פתח לכדי הנוצה פרשנות פשטית בדת-היהק' וועשרה פירוט. למעשה לא היה הדראי לנויו-נוויהם הפרשניים של חכמי אסכולת סנדייקטו וומוסתס וכבר בסוף המאה ה-12 ניכרת מעין נסיגה מן העווה הפרשנית הקורתית. יותר ותוර נשמעו הקרים לאנווח את הטפל, את ה"קליפה", ולעטוק בערך ב"פרוי". מלומדים בעילישם שחוינו על ברכי האסכולה אווק-טורנית הצהירו בחיבוריהם כי הפליגו רוחוני ידיך מון ה"מלולי". Peter Comestor, Peter Comestor, מודים מודים כי אמנים בני-ישראל החווים הם צאצאים הביוולוגיים של עם ישראל המקרי, אך — מוטיפם הם — עם הופעת ישו אירע מאורע היסטורי כביר ששינה את פני ההיסטוריה. עם ישראל ההיסטורי, אשר המקרא מדבר עלי, סימס את מילוי תפקידו כמושא את בשורת האילוחים, חם חופה של ברית-תסני ובטלו תנאה המעשים של הברית, הינו המצוות. בכך גם והבולט ערכה הגומני של גבאות משה. התהילה תקופת היסטורי-דתית חדשה, שהתאפשרה בעיקר בתביעה לאמונה ולרוחניות. מהח שאל החמים הדתיים הועתק מון המעשיות (היהדות כל-כך) אל הרוחניות (הנוצרית).⁶⁶ ישראל האמתי הוא "ישראל

⁵ על רקע המציגות ההלכו-ירוחנית שתוארה לעיל, נראה כי תולדותיה, מגמותה הדריכיה של פרשנות המקרא היהודית בΈπον צופת בסוף המאה ה-11 ובמאה ה-12, ובמיוחד מומתו של רשב"ם בפרשונו לתורה, יובנו בתרור תורה ושם גם בידור דיקוק.

63 ראה י' הגמן, "זרבי האגדה", תל-אביב, תש"ז, עמ' 3, ה' 34.

64 ראה בלומנקרןץ, שם, עמ' 217 ואילך, ועיין להלן ה' 133.

"C'est d'abord et avant tout pour des fins apologétiques que les exégètes du moyen-âge apprirent l'hébreu et analysèrent le sens littéral". C. Spicq — Pourquoi le moyen-âge n'a-t-il pas davantage pratiqué L'exégèse littérale, in *Sciences Philosophiques et Théologiques*, I, 1941—1942, p. 176

65 השוו: ראה ס. מלוי, שם, עמ' 242—243.

66 ראה ס. מלוי, שם, עמ' 1096—1097.

M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948 : 435—135, לשנים 1096—1097.

B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, p. 272 *passim*.

67 יתנו שמדובר האנט-פילוסופית של רבינו יצחק האשכנז (וראה על זה עוד להלן) היא

תגובה נגד על הנטיות הספרוקלאטיביות של הנוצרים.

כמובן, הכל האמיןו במקורו הא-לוהי של דמוקריא באטען המוסף בו. רבם הנזהר כי ידע המקרא את "המקצועות החופשיים", היינו את מקצועות המדעים השונים, ועל-כן חובה לשחטמש בכללי המקצועות הללו לשם הבנה טוביה של המקרא. מודיע ה-*Trivium* (డקדוק, דיאלקטיקה, רטוריקה) הם מדעי המלים ובערותם חפורש משמעו הילולית של הכתוב, ואילו מדעי ה-*Quadrivium* (השבעה, הגאולוגיה, מוסיקה, חכונה) המטפלים בישויות, ישמשו את הפרשנות האלטרית והטרופולוגית.⁶⁸ לעומת זאת ענוו אחרים, כי אסור להשתמש בכללים של המדע החילוני, כולל כללי הדוקדק, להסביר את תכתי-הקודש.⁶⁹ והוא ובאים אחריו הובילו את נזירות התחשבות בהקשר של הכהובים. קטעי מקרה סוחבים יוסברו בעורות קשעים אחרים, ברורים יותר. בלבד מברור ממשמעו של הכהובים על המשן לברכו לו עוד שלושה דברים: כוכנת מחابر הספר, חכiliovo בחייבת הספר דרכו.

גורם גנט-השפצע מאור על התפתחות פרשנות פשטיות אצל הנוצרים במאה ה-12, הריוו הוויכוח הדתי עם היהודים. הווכחו הדתי בין נוצרים ליוצרים במאה הנוצרות. כמעט כל הטענות והמענות של הנוצרים מצוים למשל במקרה הפתוח במאה הנוצרות, אבות הכנסייה וראשיה במאה ה-12 נפטרו לסתירה המתווכים הראויים, מיידיבניים הרבה מה לחוש בתוכנם של הדריכים. והמייחד כל דור הוא בעצם מידת האנטנטביבות שבטיפול בנוסחים האקטואליים ואלו דור ובAMENTI הוויכוח.

יש להטעים כאן, כי בתהונת-עולםו של הנוצרי עצם קיוומו של היהודי כבנו של עם ישראל המקרי הייתה בעיה דתית חמורה. ברור שהיהודי איננו FAGANINI. כן אין להגידו כגרטי, שהוא לא זו בלבד שאין היהודי כוור בדמותו המקרוית⁷⁰ אלא להיפך — והוא דבק בה בעקבשנות. הבהיה נועזה בעזה הנקחת של היהודי העיקש של הנוצרים, שהרים הנוצרים מציגים בדיקות אחת אותה טענה. גם הם מציגים כי אמונותם ודוגמאותם מבוססות על המקרא. הבהיה אפויה היהת: מי משני הטוענים הוא הזרק? ממליצים אחרים: מי יהו ישראל האמתי? הנוצרים מודים כי אמנים בני-ישראל החווים הם צאצאים הביוולוגיים של עם ישראל המקרי, אך מוטיפם הם — עם הופעת ישו אירע מאורע היסטורי כביר ששינה את פני ההיסטוריה. עם ישראל ההיסטורי, אשר המקרא מדבר עלי, סימס את מילוי תפקידו כמושא את בשורת האילוחים, חם חופה של ברית-תסני ובטלו תנאה המעשים של הברית, הינו המצוות. בכך גם והבולט ערכה הגומני של גבאות משה. התהילה תקופת היסטורי-דתית חדשה, שהתאפשרה בעיקר בתביעה לאמונה ולרוחניות. מהח שאל החמים הדתיים הועתק מון המעשיות (היהדות כל-כך) אל הרוחניות (הנוצרית).⁷¹ ישראל האמתי הוא "ישראל

58 ראה P.B.T. עמ' 233 ואילך, ספק עמ' 80.

59 השווה אצלנו בהקדמה ל"ספר הרקמה", מהדורות מ' וילנסקי, ירושלים, תשכ"ד.

60 כששתנו רובי היכרות במאה ה-13 ישבנו בגזירות, שבעשו של תלמידו קופריס היהודים בדורות המקorioות; ראת ויכוח ר' יהיאל מפאריס, אוצר הוויכוחים, עמ' 82—83; השווה ס' נצחון יין, ס' ר"ז.

61 ראה על הימים, שם, עמ' 135—136.

62 B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, Paris 1960, p. 272 *passim*.

63 יתנו שמדובר האנט-פילוסופית של רבינו יצחק האשכנז (וראה על זה עוד להלן) היא

בוחת⁷³. וכן נגד ה-isos - הינו דרך התחדשות הדידית בין תלמידים, שבה זו תלויה הנזירים מטימיים בערב את יום לימודם⁷⁴ אנו קוראים בחוק המשיעי של "ספר וחוק התורה": "על המלמדים להרגיל הבוגרים לשאול וזה מהו בכל יום בכל שיחתדרו וייהיו מופלפים וכו'"⁷⁵. רמו לדרך למדוד הדומה ל-disputatio יש לדעתם למצוא בדברי רשב"ם לבראשית ול' ב: "וְאֵך אַיִן . . . נִתְחַכֵּת עָמֹן וְלִפְנֵיו וְהַדָּה לִי", וכן בביבטויים כגון "משוכה למים והודו לי"⁷⁶.

הhippos אחר גוסחה מודיעות של כתבי הקודש היה נפוץ או גם אצל יהודים וגם אצל נזירים⁷⁷. והנני שגילו חכמיינו בדקוק לשון המקרא גבר מאר בתקופה זו, כיoud, בדומה מה שהובחנו אצל הנזירים ביחס לאלאטינית. פרשנינו מרכיבים לבאר על-פי כללים דק-חוקים שניתח מנהם בן סרוק במחברתו, או שהם מתחוללים בעצםם להסביר הפעוע דקדוקיות שונות. רבנו שם מחבר "הכרעות" במחולקת שבין מנהם בן סרוק לבין דונש בן לבראט⁷⁸. רשי", ר' יוסף קרא ורשב"ם מרבים לנסה כללים המבאים את דרכי הסגנון המקראי. רשב"ם, ר' יוסף בכור שור ור' אליעזר מבנגזי עומדים בפרשיהם גם על דרכי קישור העניינים במקרא⁷⁹. שלושה וחומים אלה — דקדוק, סגנון, קישור עניינים — שהם עיקר שדה פעולתו של הפסטון, מקרים רבים לשלוות חלקיו של *trivium*⁸⁰. כשם שה*trivium* עוסק במידה ה"מליט" — *res verborum* — אך עוסקת בהבנת משמעו של מלה המקרא על-יסוד עקרונותיה הגינויים של הלשון עצמה, להבדיל מנושא העוסק במשמעות המזיאויות שמעבר למילים אשר הן שיוכות לתהום ה-*qua*-drivium⁸¹.

73 ראה רשי" בבלוי תענית ז ע"ב ד"ה קטעים מחדדי, וכן לברכות טג ע"ב ד"ה הם ואחר כרך כתה. שיטת השאלות הייתה נפוצה מאוד אצל בעלי התוטפות; עיין: "א" אורהך, "בעל מקרא", תלאי-ביב, תש"ז, עמ' 19, וכן שם הע' 27. ראה גם התערת הברהה.

74 ראה P.B.T., עמ' 223.

75 ש' אסף, שם, עמ' יב.

76 שהבטיו נתמכתיי "לפנוי" אינו מקרי וסתמי, אלא מבטא שיטה לימוד, אפשר להראות גם מבטאים כווון "אניPCR פרשטיי לפני רבו ונוי ול'" (בן-הדור ד' קמה ע"א, מונא על-ידי רוחין בספרו הגראני על רשב"ם, עמ' 6 הע' 2) וכן מן המספר שຫוטפות רשב"ם נכתבו "לפנוי רשי", ותוספו הרב יוסף "לפנוי רשב"ם" (mobya עלי-קיי א" אורבאך, שם, עמ' 19–20 ועיין שם גם הע' 25).

77 עיין פוננסקי, שם, עמ' VIIIX; א" אורבאך, שם, עמ' 47; א' גראבו, "הנוטה הענורי של המקרא והלמודנות הנזירית", פרק ביחסים בין יהודים לנזירים במאה ה-12/1, "מחקרים בתולדות עם ישראל ואוצר יהדות", לוך צבי אברבך, אוניברסיטת חיפה, תש"ל, עמ' 97–116. א' גראבו והחיב את דבריו אלה במאמרו ב- "The hebraica veritas and Jewish Christian intellectual relations in the twelfth century", *Speculum*, L, 4 (1975)

78 ספר תשובות דונש שם הכרעות רבונו שם בספר מהברת מנהם", הבא לדפוס ר' צבי פיליפ אוסטוק, לונדון ואידנבורג, 1885.

79 ראה אצל פוננסקי, מבוא על חכמי צורת פרשיש מקרא.

80 ר' יהודה בן תיבון מתאר את חסיבות הכתמת הלשון במילים אלה: "הכתמת הלשון [אשר] היא ראש לכל האচומות וטלים אל כל המעלות הרמות, ואם ארינה קודמת במנין היטודי, היא האdon העמוני וקודמת בסדר ה- *לימוד*" — בהקמתו לתרגום ספר הרקמה" לרוב"ג.

81 ראה P.B.T., עמ' 235–233, ובויהו המובהה מהו גמוניו-טיקטור בהע' 1 שבעמ' 234.

כל בראש בולטת עובדה אחת: פרשנות פשוטה למקרא פרחה בצרפת אזהה עת מושג גם אצל הנוצרים וגם אצל היהודים. הלווא דבר הוא שוגם אצל הנוצרים וגם אצל היהודים נציגי השפטות של העוון הרᾳזונאלי במקרא החל באמצע המאה ה-12, אצל בני שתי הדוחות מגעה עיוון והלשאים פרשנים נמאה ה-12, ואצל שניהם ניכרות נסיגת ודעה פרשנית סמרק לסתFI המאה ה-12.

לאמינו של דבר, גם בתחוםים אחרים הקשרו ללימוד המקרא قيمة התפתחות מק' בילה אצל יהודים ונוצרים באותה עת. בארכון ההוראה ובדריכת היה רב למדיז דמיון בין יהודים לנוצרים. אמתם, בוגדור למצוות בנסיבות הנוצרית של החומר ווואו, אין במקורותינו חומר רב שיאפשר *יעיהור* של ממש של תנאי הלמידים בישיבות במאות ה-11 וה-12. מיל-מקום, שימוש לגביה פרשוני, למונחים מסוימים המופיעים שם ושם ועוד לכיו"ב פרטם קטנים, עשויה לספק לנו אינפורמציה חשובה. P.B.T. מציין כי בכתבי-האולנא וגוצרים שמשת התקסט בתוכו יסוד ההוראה. העיוון בטקסט הכתוב הנקה *lectio divina* הפק למרכז פועלות ההוראה⁸². גם אצלנו נקבע המסמן הכתוב כיסוד ההוראה, חיללה המקור והש"ס ויתור מאחור ספרי הקונטראוטים והחותפות. על רקע זה שלבין את משמעותו של החוק השביעי של "ספר וחוק תורה", אשר חובר כנראה בaczפונ' צורפת באותה עת ליעץ: "על המלדים הנערם בעל פה כי אם במקtab"⁸³. המורה לה-*lectio* נקרא אצל הנוצרים כ*lector*. גראה כי קיימת הקבלה בין ה-*lectio* הנוצרי לבין ה-*krara* היהודי, הקבלה בתוכו המונה ואיפלו בגורונו. כבר שיער מ' בנית, על יסוד חקר הגלוסאים והמרקאים של יהוד צורת בימי הביניים כי "הו רבניים שהתחמו בהוראה (הלא הם ה-*פוחטים*) אף על פי שביחד נקראו יען או 'קרא'"⁸⁴. הבחנוו של רשי" בז' "בעל מקרא", "בעל משנה" ו"בעל תלמוד"⁸⁵ אינה דרשה בעלים אלא מבטא מצב קיים בזמנו, כפי שהוא מקובל מ"גראות הכותשים"⁸⁶. החוקרים סבורים בוובם, כי "בעל מקרא" אלה הם הקרים, שכן המלה "קרא" אינה שם משפחה אלא וואר, והוא תוארו של מי שעיקר עיסוקו הוא לימודי מקרא ובஹאותו⁸⁷. P.B.T. מוסיף כי מן ה-*lectio* התפתחו ורכוי הלימוד החדשנות בעקבות המדעית והתיאולוגית, הלווא ה-*questio* וה-*disputatio*. גם אצל היהודים פותחה שיטת השאלות כדרך הוראה משור-

67 ראה P.B.T., שם, עמ' 110–111.

68 ראה: ש' אסף, "מקורות לתולדות החינוך בישראל", כרך א, תל-אביב, תש"ד, עמ' יא. דיוון מפורט בספר וחוק תורה" ראה אצל נ' מורייס, "תולדות החינוך של עם ישראל", ספר שני, תל-אביב, 1964, עמ' 371–407.

69 ראה מ' בנית, 'חקר הגלוסאים המקרים של יהוד צורת בימי הביניים', 'דברי האקדמיה הלאמונית הישראלית לדמידות', כרך שני חוברת 10, ירושלים, תשכ"י עמ' 10.

70 מירשו לשער השירים ז, ג', החלק האנגי, מדורו בערבורון כא"ב.

71 "שללו תחי מדשות של תלמידי הכהנים למיניהם, יש מהו בעלי מישנה גנו..." — "ערוגת הבשש", מהדורות א" אורהך, חלק ג, ירושלים, תשכ"ג עמ' 289.

72 סיכום המחבר בנוסח וראה אצל אחד משה ארנד *Le commentaire sur Job de Rabbi Yoseph Qarâ*, Hildesheim, 1978, p. 2–3. ראה גם לילא לינגן, 'משקלו של שם קראי', 'לשוננו', לח (תשל"ז), עמ' 182–183, ותובתו של שלמה מוגן ב'לשוננו', מ' (תשל"ז), עמ' 298.

ומחשה" מפני "שיהה זהיר בדרשות ובקי ההלכות ובתשוכת המניין ולהבין ברמזיהם".⁹⁰ אנו סבורים כי פרשנות מקרה פשוטה היא אחת הדרכיהם, שבחן חשבה יהודות צפונן צפתה במאה ה-12 ל'האמית את דבר ה", וכי פירושו של רשב"ס לתורה הוא דוגמה מובהקת לבן.

ע Zus חיבורו של פירושים פשוטים למקרה היה וריה להסתגלותם של חכמי ישראל בצי'ת לרנסנס של המאה ה-12. החומרה לקביעה יהוד נאות בין סמכות המוסר לחסינות התבונה, שאפיינה כאמור את הרנסנס, גילויו בפרשנותו הוא קביעת יהוד נוכן בין דרש (סמכות המוסר) לפשט (סמכות ההגיון). תהייתם של רש"י ו/or סוף קרא על אости דכס המשונית נ"ז היא אפוא מסמני התקופה. מהקר שגען לאחרונה על פרשנות רש"י העלה אמן, כי "ההגנה בין 'פשט' ל'דרש' עדין איננה מוגדרת ומוגבשת בחורעתו של רש"י", אך ניצננה של הבחנה זו ניכרים בפירושיו.⁹² ונטייה של בני הדור לטפח את העין בכוח הרכיעותיו של פיטון, והוא מקבל למונח "נימוקים" מכנים את כובץ ביאורי הרכישותיו של רש"ס, והוא שוחח על יסודות מרכיבים של sententia.⁹³

בארוח שיטתי מביאורים בתחום הפרשנות הללו, כפי שחווכיה ש' יחת.⁹⁴

סביר מאוד להניח, שהדמיון הרב בין יהודים לנוצרים בתחום שפטו לעיל נובע מהשפעת "הרוח הכללית" של התקופה, אך מוחר לשער כי היו גם השפעות והידיות.⁹⁵ מכל מקום, משתבד רוח הרנסנס לפרשנות המקרא הנוצרית והוותיקת הדתית מישור הדרש למשיר הפשט, לא יכול עוד היהודים להחנכו ל"רווח המן", קרי לפשט. המסקנה היא אפא, שנגנו הנוצרים הראשונים להתחווות תנוועה, פרשנית פשיטת אצל רבוינו הצרפתם. הוו, כמו אצל שננים הנוצרים, השפעת הרנסנס נזרconi הקוליה היהודית בויזואה עם הנוצרים. מיל הטיפוס החדש של אינטלקטואל נוצרי פהו, סובלון, רדאצונאל' (במשמעות המונחים אלה או)⁹⁶ נחזק היה שיקום אינטלקטואל יהודי בעל היכולות מתקבלות. טبعי היה שאינטלקטואל כוה יקום בין "בעל המקרא" תלמידיהם דוקא. מנהגי הקהילה היהודית אף דרשו שיתיגטו "התובים" והחכמים שבבנין ישראל למאן המילולני גנד הנוצרים, כפי שיזוא מדברי רש"י לשיר השורים ז, טי: "זיהו נא שידיך — האמיתי את דברי, שלא תחפה תחמי אהורי האומה, ויהיו הטובים והחכמים שכבר עמדו בא" מונחים להשיב דברים למפתחם, שילמדו מוחם הקפאים שכם. וחך כין טוב — הזהרי בתשוכותך שייזו כין הטוב; והולך לדורי למשורדים — זיהירה אני להשיב להם שאעמוד באמונתך". במקום אחר מבאר רש"י, שהתאנא רב אליעזר וכחה להזכיר בעל עזה

90 פירושו לבבלי סוטה מט ע"ב ד"ה עצה ומחשה. בדפוסים מובה גנוזה "ובתשוכת האפיקוריסין" אך בכ"י גורמה הוא "ובתשוכת המניין". ראה על כרך ה' Studies in Bibliography and Booklore 1.2, Cincinnati, 1953, p. 76, ch. 22 גורת כתה".

91 כגון דברי רש"י לבראשית ג, ח, ודברי ר' יוסף קרא לשומאלא א, יז. ר' גנון דבון ר' יוסי הגליל, ועל ידי שלוש עשרה מדות של ר' י' ישמעאל", וכן על ידי קובלות מפי חכמים הראשונים.⁹⁸ ואילו פשטו של מקרה נלמד "לפי דרך אורן".

92 ש' קמין, "הידועה הפרשנית של רש"י יפת הגעה למסקנה" שאין למצואו בניסוחו ובמונחיו של הרשב"ס.⁹⁹ נדמה לי שחוור בהירות זה נועז בדרכו חשיבה שהוא אופייני לבני מקופת הרנסנס. הם הוחרים לחירותו אינטלקטואלית ולהתקדמות, אך באותה עת הם מודרים את התקדמותם במושגים הששובים מן הטורמיגונוגיה הקלאסית, אפילו תוך כדי

93 רש"י לבראשית לג, כ. ע"ז פהו מוננסל, שם, עמ' אXXXX—וXXXX; ארגד (עליל הערכה 72) עמ' 109—115.

94 ע"ז פהו מוננסל, שם, עמ' אXXXX—וXXXX; ארגד (עליל הערכה 72) עמ' 109—115.

95 בפירושו לבראשית לו, ב לויירא יג, ב.

96 בפתחת פירושו לפרשנת משפטים.

97 ש' יפת, שם, עמ' 86.

גם בסוגי הפירושים מעאננו דמיון בין יהודים לנוצרים. "הפרשנות [הנוצרית] כללה שלושה סוגים הסברים, הלווא הם ה-*sensa*, ה-*littera* וה-*sententia*. ה-*sensa* היא ההסביר; ה-*littera* הוא המשמעות המתΚבלת בקריאה ראשונה על-יסוד ה-*littera*; ה-*sententia* היא ההבנה העמוקה של מחשת מהחבר, התוונן הדוקטוריאלי"⁸², בבראור וה-*sententia* השתרמו הפורטים בגלוטארים כאמור.⁸³ גם אצלנו היי "ספר פחרונות", "פירוש" שים" ו"נימוקים". מונחים אלה שונים וזה מזה במובנים.⁸⁴ פחרון הוא ביאור למילים ולזרות דקדוקיות, וזה מטפל ב-*sensa*. ספרי התרבות מובסים על "ספר הלוויים" שהוא בידיו ה-*littera* או שחווכו על-ידי ה-*littera*. ה-*littera* דן ב-*littera* של הכתובם. יוצרנו אל יוזו מני מוקי זקי ורבנו שלמה ואיל ימוש מום, כי רוב הלוויות וזרות שבhem קרובים לפשוטי המקרוות".⁸⁵ נראה לנו שבמונה "נימוקים" מכנים את כובץ ביאורי הרכישותיו של פיטון, והוא מקבל למונח sententia.⁸⁶ פירושו של רש"ס ל Kohut מרכיב

באrhoח שיטתי מביאורים בתחום הפרשנות הללו, כפי שחווכיה ש' יחת.⁸⁷

סביר מאוד להניח, שהדמיון הרב בין יהודים לנוצרים בתחום שפטו לעיל נובע מהשפעת "הרוח הכללית" של התקופה, אך מוחר לשער כי היו גם השפעות והידיות.⁸⁸ מכל מקום, משתבד רוח הרנסנס לפרשנות המקרא הנוצרית והוותיקת הדתית מישור הדרש למשיר הפשט, לא יכול עוד היהודים להחנכו ל"רווח המן", קרי לפשט. המסקנה היא אפא, שנגנו הנוצרים הראשונים להתחווות תנוועה, פרשנית פשיטת אצל רבוינו הצרפתי. הוו, כמו אצל שננים הנזרים, השפעת הרנסנס נזרconi הקוליה היהודית בויזואה עם הנזרים. מיל הטיפוס החדש של אינטלקטואל נוצרי פהו, סובלון, רדאצונאל' (במשמעות המונחים אלה או)⁸⁹ נחזק היה שיקום אינטלקטואל יהודי בעל היכולות מתקבלות. טבעי היה שאינטלקטואל כוה יקום בין "בעל המקרא" תלמידיהם דוקא. מנהגי הקהילה היהודית אף דרשו שיתיגטו "התובים" והחכמים שבבנין ישראל למאן המילולני גנד הנזרים, כפי שיזוא מדברי רש"י לשיר השורים ז, טי: "זיהו נא שידיך — האמיתי את דברי, שלא תחפה תחמי אהורי האומה, ויהיו הטובים והחכמים שכבר עמדו בא" מונחים להשיב דברים למפתחם, שילמדו מוחם הקפאים שכם. וחך כין טוב — הזהרי בתשוכותך שייזו כין הטוב; והולך לדורי למשורדים — זיהירה אני להשיב להם שאעמוד באמונתך". במקום אחר מבאר רש"י, שהתאנא רב אליעזר וכחה להזכיר בעל עזה

82 P.B.T., עמ' 116.

83 ראה לעיל עמ' 56.

84 על הבחנה בין "פרטורן" לפירוש" עדכ בר מ' בית, (1966) "Les Poterim", in R.E.J., 125

85 סוף פירושו בספר שמות.

86 על גלגולו ממשמעות של המונח sententia המכנים את פירוש רש"י נימוקי מקרה. על דמיון 'גנוק' קיח ע"ב ד"ה מן השמים נלחמו) המכנים את פירוש רש"י נימוקי מקרה. על דמיון 'גנוק' ראה רש"י לגיטין ס"י ע"א ד"ה נימוק עמו וכו' במקבילות.

87 ע"ז ש' פה, פירוש ורשב'ס על מגנת קהילת, "תורבי", מה (תש"ה).

88 השווה א"א אורבן, שם, עמ' 27.

89 J. Le Goff, Les intellectuels על התהווות ואינטלקטואלית הבוניינית ועל קויה האופניינית עיין au Moyen-Age, Paris, 1957

רינות, ודוחק באיחס לפסוק שනopsis על-ידי רשב"ם כבנין-אך ל"דרך" כולה. בונתו פירושו לפסוק "וזה הוא אבי לנו" (בראשית ט, יח). השוואת פירושו של רשב"ם לפירושו של הוגו מס' יוקטור מראה קרבה יתרה אפילו בלשון הפיורות: "וזה הוא אבי לנו — משפט זה הווקט, מפני שהוא עמד מיד לקלל את לנו" בשל חטא, הוא אומר וחם הוא אב לנו"¹⁰⁰. אמנם רשיי היה בוגרת הראשון שפרש פסוק זה בדרך של הקדמה, אך נראה לי שדבריו הוגו מקרים יותר לדברי רשב"ם. בעיקר יש להדגיש את השימוש במושג "הקדמה", המשמש רשב"ם צורה שנייה ולא אצל רשיי.

הוגונה "דרך הארץ" הווא, כאמור, כמודמי, תרומה יהודית של רשב"ם לפירושו הפטיית הצרפתית והוגה מעוגן כלו ברוח הרנסנס, כפי שנראה מייד. בשולחה-עשר מקומות בפירושו משמש רשב"ם בביטוי "דרך הארץ"¹⁰¹. ב rms האיה לחשיבות העקרונית של המונח אינה המופיע אצל שנייהם ולא אצל רשיי.

הוגונה "דרך הארץ" הווא, כאמור, כמודמי, תרומה יהודית של רשב"ם לפירושו הפטיית הצרפתית והוגה מעוגן כלו ברוח הרנסנס, כפי שנראה מייד. בשולחה-עשר מקומות בפירושו משמש רשב"ם בביטוי "דרך הארץ"¹⁰¹. ב rms האיה לחשיבות העקרונית של המונח אינה בפוצחו המרובה יחסית, אלא בהצהרה הפורוגנטאטית של רשב"ם בראש פירשו לפירושו בבראשית¹⁰².

ב. פשט — נסח המקרא, דברי המקרא כפי נוסח הגלו. כך יש להבין מונח זה במשמעותם, כגון: "נכמת פשט על מקרה בלבד בשילובו של מילוד הימנו וגוי"¹⁰³, "עיקורה של מורה בתה למדנו ולהודיענו ברימות הפשט ההלכות וגוי"¹⁰⁴, "ואני לפреш פשט של מקרים באח"¹⁰⁵. פשט של מקרה כתוב לפי כללים דקדוקיים, סגנוניים וספרותיים מהווים יותר "דרך מקרים"¹⁰⁶.

ג. פשט — דרך פרשנות ארכיאולוגית. למעשה והמשמעות העיקרית של המונח "פשט" הבא בהקבלה ניגודית ל"דרש". נראה כי במקומות רבים ניתן גם להשופך את הגורם אשר מצדיק לנכונות פירוש מסוים בשם "פשט", לפחות שמו הוא מאובוט על דקדוק "לשונו הקדוש". לביאשיה כד, נג ("מקום לנו לני") הוא פשוט, שכן הוא לא מתחשר עליידי ההקשר עצמו. הביאור לביאשיה לח,טו הוא פשוט, כי הוא מתחשר עליידי ההקשר עצמו. גיא ואילך הוא פשוט, מפני שהוא מקשר את הפרטים השונים של הדורשיות בין ה' למשה כדי של ממשות רוענית אחת. הביאור ליקרא י, א-ג הוא "אמית פשט" של הספר, מפני שהוא מבוסס על ההג�ון המקביל ביחס אנוש רגילים.

יסודות אלה של פרשנות פשטית — דקדוק, הקש, קישור עניינים, הגיו, ובכל זאת המקרים — הם ביטאים מובהקים של העולם האינטלקטואלי של הרנסנס, והמאפיינים במידה רבה גם את פרשנות המקרא הנוצרית, כוכו. "דרך" אחת שהיתה מרכזית בשיטות של רשב"ם, הלא היא "הקדמה"¹⁰⁸, מצאה מושמעת גם באסכולה הפרשנית הוקיתו.

ראיה גם תפיסת Adnotaciones elucidatoriae in Pentateuchon, in Genesi, P.L. 175, p. 48¹⁰⁹
Eruditioonis Didascalicae, שם, עמ' 109.

100 דומה לעזרנו הפרשני "אין מוקדם ואין מאוחר בתורה" בחיבורו: P.L. 176, p. 806.
101 בראשית כד, נח; שם כת, יב; שם לד, כה; שם לו, ב; שם מא, ב; שם מא, לח; שם ט.
102 ירשו לבראשית לו, ב. 103 ירשו לבראשית ז, ט. 104 ירשו לבראשית א.
103 ירשו לשמות ז, ט. 105 ירשו לבראשית לו, ב.
104 בפתחה לפירושו לפשת משבט. 106 בפתחה לפירושו לבראשית א, וודר במקומות שונים.
105 עיין במלינו של בני-יהודה, כרך ב, עמ' 1000–1001.
106 עיין במלינו של בני-יהודה, כרך א, ירושלים, תש"ה, עמ' 461–464. יתכן שרשב"ם עצמו הורה גם דרש ולא המקרא", כרך א, ירושלים, תש"ה, עמ' 461–464. יתכן שרשב"ם עצמו הורה גם דרש ולא רק פשת, כיוצא מדבריו לבודד יא לה ד"ת מקבות התאות נטע העם חזרות: "לפי הפשט... ומפרש אגדה... ונשאלתי עלייו בפרש ופירש תיו בדרש ח...". ועין גם בנית, שם, הע' 39.

הוזאת מושגים אלה ממשמעותם הראשונית. בכך נשמר כביבול האזון בין הception לסתמאות המסתור לבין הגותיה להישמע לרוח הזמן. הדרך הפשוטה כבר כונתה על-ידי רשיי במונח "פשט של מקרה", הלקח כדיודע מן הגמורא. גם רשב"ם משתמש בו אך מציין רשיי גם מונח נסח, ישות חדש אף הוא — "פשט", הגוור בראה מן היבטי החלמודי אצלו גם מונח נסח, ישות חדש אף הוא — "פשט", וזהו ממשמעתו למונח "פשט" או "פשטו" מושיע בפשטה דקרה". יש לזכור, שהמונח "פשט" הזה ממשמעתו למונח "פשטו" אינו מושיע בפירושו של רשיי, אין יודע אם הוא חדש על-ידי רשב"ם, אך סביר שעצם השימוש הרבה בו צליידי רשב"ם מצביע על תודעה פרשנית מוגבשת¹⁰⁹. ברם יש להעיר, כי למושג "פשט" (או "פשטו") בלבדו רשב"ם יש לפורת שלוש ממשמעות:

א. פשט — פירוש. במשמעות זו יש להבין משבטים, כגון: "הפשטות המתהדים בכל יום"¹⁰⁰, "פשטות אחרים של ערומיות"¹⁰¹, "פשטות אחרים"¹⁰², "לפי הפשט שפירותי בבראשית"¹⁰³.

ב. פשט — נסח המקרא, דברי המקרא כפי נוסח הגלו. כך יש להבין מונח זה במשמעותם, כגון: "נכמת פשט על מקרה בלבד בשילובו של מילוד הימנו וגוי"¹⁰⁴, "עיקורה של מורה בתה למדנו ולהודיענו ברימות הפשט ההלכות וגוי"¹⁰⁵, "ואני לפреш פשט של מקרים של מקרים באח"¹⁰⁶. פשט של מקרה כתוב לפי כללים דקדוקיים, סגנוניים וספרותיים

המהווים יותר "דרך מקרים"¹⁰⁷.

ג. פשט — דרך פרשנות ארכיאולוגית. למעשה והמשמעות העיקרית של המונח "פשט" הבא בהקבלה ניגודית ל"דרש". נראה כי במקומות רבים ניתן גם להשופך את הגורם אשר מצדיק לנכונות פירוש מסוים בשם "פשט", לפחות שמו הוא מאובוט על דקדוק "לשונו הקדוש". לביאשיה כד, נג ("מקום לנו לני") הוא פשוט, שכן הוא לא מתחשר עליידי ההקשר עצמו. הביאור לביאשיה לח,טו הוא פשוט, כי הוא מתחשר עליידי ההקשר עצמו. גיא ואילך הוא פשוט, מפני שהוא מקשר את הפרטים השונים של הדורשיות בין ה' למשה כדי של ממשות רוענית אחת. הביאור ליקרא י, א-ג הוא "אמית פשט" של הספר, מפני שהוא מבוסס על ההג�ון המקביל ביחס אנוש רגילים.

יסודות אלה של פרשנות פשטית — דקדוק, הקש, קישור עניינים, הגיו, ובכל זאת המקרים — הם ביטאים מובהקים של העולם האינטלקטואלי של הרנסנס, והמאפיינים במידה רבה גם את פרשנות המקרא הנוצרית, כוכו. "דרך" אחת שהיתה מרכזית בשיטות של רשב"ם, הלא היא "הקדמה"¹⁰⁸, מצאה מושמעת גם באסכולה הפרשנית הוקיתו.

הדרשה", מתקבלת ממש ללביעתו של הו מוסנוקטבו: "הבנייה המשמעית האיסטיית [של הכתוב] מבוססת על מה שמסור לנו חיה להלן ידי המלים עזמן".¹²³ שניים היכרו שיש יstor אחד משותף לפשט ולدرש, הלווא הוא לשון הכתוב. לכארה היו מצים שבמישור התהוור של הבנת לשון הכתוב לא יהה מקום כלל ממש מקראי סובל את הפירוש למשמעותו סיתר את עצמו ומסביר במקומ אחר, שלא כל קטע מקראי סובל את הפירוש הפשט, וכי ישום קטעים שرك הביאו "הרוחני" יפה להם.¹²⁴ לעומת גישה סלקטיביסטית בין ההיסטוריונים של זמנו.¹²⁵ אמנם לא מזמן ברש"ם מונח מקובל למושג "היסטוריה", אך נראה לנו שהגדרת תפיקידי של משה "גביא ומוכיח"¹²⁶, מתחוו רשותם במושג "מכוכיח" לתוכן המובע במונח "היסטוריה", כפי שהבינוו בני זמנו. משה כתוב את סיפור יוסף "שלול והוכיחם בשבעים נפש וגוי..."¹²⁷, והוא כאן הוכחה. פרשת מקרה בירא כורים מוכירה את תלדותם עמן החל באברהם "וכסדר היה לו כי חם יהושע לישראל בעבר הנחר ישבו אבותיהם מעולם וגוי..."¹²⁸ — גם כאן מזכיר דבריהם ט, כה כתוב רש"ם: "זה הוכיח ישראל בא: שמא אמרו וככ..."¹²⁹ כאן הכוונה היא יוכוח וזכחה. שני מושגים אלה ביחס, הוכחה וזכחה, מגדירים את תפיקידי של ההיסטוריה.¹³⁰

אך לא במישור המתודולוגי-העקרוני בלבד, אלא גם במישור הפרשני-הఈוכני יש בפירוש רש"ם תרומה רבת לשיבות לעדמתה היהודית בזיהוי הדת עם הנוצרים. נפתחה את דברינו בהערה עקרונית. ראשית התיאולוגים הנוצרים הוו, כי בניהול ויכוח דתי עם היהודים על משאבות המקראות יש להשתקד בעקרונות ולא בכיוורי מילים ופסוקים בודדים. בתחום המצוומץ של בירורים פילולוגיים ופירושי עניינים צרים כשם עצם, ידים של היהודים תھא על העליונות אך יש להעתים — לימדו התיאולוגים הנוצרים — שמארוע היסוכורי כביר התרחש, הלא הוא בוא של המשוער, והוא האיר את המקרא באור מיוחד המשטיע על דרך הבנתו. הבנה אמיתית של המקרא — יסודותיה רמוים במקרא עצמו, אך עקריה יושן על-ידי ראייה ו邏輯ה ומקופה אשר תצליח לחשוך את המשמעות הרוחנית הקימת לדורות. הנוצרים סברו כי היהודים אינם מסוגלים, בשל דבקותם במשמעות המים לולאות של הכתובים, להציג כולוניות של המקרא.¹³¹

נראה לי שפרשוו של רש"ם לתורה מכונו ממש נגד התקpektyה הפלומוסית הנוצרית. מעיר ליליארים הפשטם למלים ולפסוקים מציה בפירוש רש"ם תפיסת פרשנית הרבהה, הנהנה בנושאים כגון מבנה ספר התורה, סידור חלקי, תפקיים לחלק בייחודה גדולה, ממוקמי של טוב תורה ועוד.¹³² אולם אין רש"ם מבהיר, שփיסתו פרשנית הכלולה נכתבה בחינתת "תשובה המתימסת לנושא-היסוד אשר על בוינוחם בין יהודים" משערו שיש בתפיסתו מושם החימוסת לנושא-היסוד אשר על בוינוחם בין יהודים לערבים. כבר בפירושו לסיפור הבריאה בבראשית א' מפתח רש"ם את דעתו בדבר מבנה ספר התורה, על-יסוד עקרון ה"קדמה" הוא קובע את הומר עצמאו התפקודית של

123 מובא על-ידי P.B.T., עמ' 123.

124 עיין פליק, עמ' 95.

125 עיקבות זו, ולא תמצמות הדתית, היא לדעתנו הasca לחרירות שנקט רש"ם גם כלפי מורשי הלהלה.

126 ברגר (לעל הע' 22) מטעים, כי הכל החשוב ביזור שהיה נקט בידי המתוחכמים היהודים היה הסתמכות על הקשו הכתובים. כלל חשוב אחר היה פיסח התונך' כל-שלמות אחת (המכאן האנגלי "ספּוֹרְט", עמ' 11–12). הרי אלו הם ממש כל-ההיסטוריה של הפרשנות הפשטית האיסטיית, וממנה ירושו המתוחכמים את דרכם מאבקם.

127 עיין דה-לובג, שם, עמ' 137. עיין גם Stephan Langton, *Commentary on the book of Chronicles*, edited with an introduction by Avrom Saltman, Bar-Ilan University, 1978. סולטמן מציין, כי הנוצרים הינו שתיהווים לא יוכלו להגיש לפרשנות נבותה.

128 ראה על-שיטתו של רש"ם, לעל הע' 117.

הפרשנות האיסטיית שמו לב לדרךם של רש"ם ובני דורו לפרש לפני כלל הטע"¹³¹. עתה ברור לנו גם הרקע לטטיה פרשנית חדשה זו, וכונראה גם למונח שהగירה זה.¹³² גם התعروרות תודעתה ההיסטורית שקדדה את תקופת הרנסאנס¹³³ באה לביטוי מובהק בפירושו של רש"ם. היא מובעת בעצם הדבחנה החדרה בין חלקה ההלכית של התורה לבין חלקה ה��טורי, ובנטוין לגלות את מגמותו של משה בכתיבת חלק ספורי זה.¹³⁴ כן היא מושעה בתפיסתו בדבר חילקת ההיסטוריה של עם ישראל לחקופות, תפיסה שיחקה נסוצה בין ההיסטוריה לבין ההיסטוריה של זמנו.¹³⁵ אמנם מזכיר מקובל למושג "היסטוריה", אך נראה לנו שהגדרת תפיקידי של משה "גביא ומוכיח"¹³⁶, מתחוו רשותם במושג "מכוכיח" לתוכן המובע במונח "היסטוריה" (פירושו גביא ומוכיח), כפי שהבינוו בני זmeno. משה כתוב את סיפור יוסף "שלול והוכיחם בשבעים נפש וגוי..."¹³⁷, והוא כאן הוכחה. פרשת מקרה בירא כורים מוכירה את תלדותם עמן החל באברהם "וכסדר היה לו כי חם יהושע לישראל בעבר הנחר ישבו אבותיהם מעולם וגוי..."¹³⁸ — גם כאן מזכיר דבריהם ט, כה כתוב רש"ם: "זה הוכיח ישראל בא: שמא אמרו וככ..."¹³⁹ כאן הכוונה היא יוכוח וזכחה. שני מושגים אלה ביחס, הוכחה וזכחה, מגדירים את תפיקידי של ההיסטוריה.¹⁴⁰

סבירומו של דבר: פירושו של רש"ם לתורה מעוגן היבט ברוח זמנו והמשבל היהודי היה עשוי בחיבור זה ביטוי נאה ל'ਪשוטות המתחדשים בכל יום'.¹⁴¹ ונורר לנו עתה להראות את השיבתו של הפירוש הזה למשמעותו היהודי שהתווכח עם עמיות הנוצרים. רש"ם בעצמו מטעים בשלושה מוקומות את מגמותו הפלומסנית — בפירושו לוירא יא לד', לוירא יט יט ודבריהם כב'ו. בשילושה מוקומות אלה הוא מצהיר כי פירושו הוא "לפי דרך ארץ ולתשובה המתימסת". להלן ננאר את דרכו של רש"ם ב"תשובה המתימסת". התרומה הראשונה של רש"ם לוויכוח היהודי-נוצרי על המשמעות הפשטית של המקרא היא בהצעת פשט כד רך פרשנית צ'זמאית, על כל המשתמעו מכון. ההצורה המפורשת של רש"ם: "נכתב פשטו של מקרא בלשון שיכלון למדוד זמנו עקר

141 עיין פוננסקי, שם, עמ' 57VA, וכן עמ' CLX.

145 גם ר' אליעזר מלובגנץ השתמש במונח דרכ' ארץ' במשמעות זו, ראה פירושו ליהוקאל א, כ: "روح החיים וניגות באופנים כד רך ארץ'".

146 ראה לעיל עמ' 56.

147 מסקנה זו היא חלק משיטתו הפרשנית של רש"ם. לתיאור השיטה כולה ראה: "על שיטתו של רש"ם בפירושו לתורה", "רבביין", מה (תש"מ), עמ' 248–273 (להלן: "על שיטתו של רש"ם").

148 ראה לעיל עמ' 56.

149 פירושו לשמות לו, טו.

150 פירושו לדברים כי, ה.

151 הזכרנו לעיל, עמ' 56, הע' 44 שהוגו מטזוקטור הגדריר את משה — "גביא והיסטוריון".

152 רש"ם בעצמו מבחרו בין שני טיפוסי יהודים: "המשכילים" (לבראשית א, א), "אובי סכל" (לבראשית לו, ב), "ירואי סכל" (חיהה לפירוש לפשתת מטהטיטים) מצד אחד; ומצד שני, החסדים אשר "טהור חסידות נתפסקו לוטות אחורי הדרשות שחון עירק", וכן היהורי אשר "שם לבו לדבר יוצרנו" והוא אנו ביך "לו"ז מני מוקרי וקי רבנו שלמה" המבוסס על מדרשי ההלכה (סוף ספר שמות). הפשט מכובן, כמובן, רק לאנשים מן הסוג הראשון. נזכר ר' יוסף קרא דבר על "גביא אגדה ותלמוד" לועמת "המשכילים". הרשונים לא יייחו מה שפטרו רבותינו, ואילו אחרים יישכלו לנויות הקרייה" (פירושו לשם א, א).

ובוהו), שלא היה שם שום דבר, כדכתיב בירמיה (ד, כג) ... והוא תוהו ובוהו, חורבו מאין יושב". מתחז עקיבות לשיטתו דוחה ושב"ם גם את המדרשים שייחסו מהות מיוחדת למני בראשית, והוא מדגיש שכלי יומ הוא "אחד מן הששה ימים שאמר ה' ב' הדברות"¹³², והיו ג' אחד מששת מי המעשה המשמעותי הנזכר לנו, ברכ' נזהה גם הפירוש האליגטורי הנזרqi, אשר וג' ...".¹³³

ראה בששת מי בראשית סמל לשש הפעולות האלוהיות העקרונות ההיסטוריות: בראשית אוד, תורה נח, שליחות אברם, מלכות דוד, גלות בבל, הופעת ישו¹³⁴. "וורה אלהים מוחפת על פניו המים" איה אל"ר יהו [מןשบท על פניו ומיטס], לומר הרוח הרגלה והנסחת ממייבשת את מים, להוציא מלכם של גוורים שמדובר כאן ברוח הקודש, אחד ממרכיבי השילוש. אגב כך דוחה רשב"ם גם את הטענה הנוצרית שראתה בנסיבות יסוסך על ידי רוח ה' ובמעבר בני-ישראל שם פריפרגראציה של הטבילה.

עמדת אנטיפילוסופיסטי זו של רשב"ם מקורה כנראה בתפישתו בדבר מהותה של החכמה, כפי שהוא ביטאה בפירושו לקוהרלה. לדעתו יש שני סוגים של הכמה, "חכמה רגילה, שאי נעה עומק, שהיא צריכה לעולם" מהד גיסא, ומайдך גיסא "חכמה עמוקה ותורה, שאי בני אדם צריכים לה ואין רגילין בה, שאינו יכול להבין ולעמדו בה, בגין מעשה מרכבה וספר יצירה".¹³⁵

ב. מطبع הדברים, ענין קיום מצות התורה היה נושא לדיוון בין יהודים לנוצרים. היהודים ראו בדבוקתם בקיום המצאות ביטוי לנאמנות לנונן המצאות. ראו לשים לב, כי הקושחה הראשונה שמציג אותו סוחר היהודי מגאנצה לבישוף ג' קרייספין מוסטמינסטר, בוכוח המפורס שהתנהלה ביןיהם בעשור האחרון של המאה ה-11 (אך לפני מסע הצלב הראשון), והוא תתקפה על ייחוס הנוצרים למצאות התורה: "אם מודים של תורה טובה והשיה נינה על-ידי אידך; אם כן, מדוע אתם מונים אותנו על קיום המצאות"? ואמנם יש בעממת הנוצרים כלפי התורה טהיריה פנימית. הם האמינו בחזקתה האלוהית ובוגזון פטרו את עצם מוחותם קיום מצאותה. ליישוב הסתירה הם סבירו, כי הופעתו של ישו

132 פירושו לפאוק ה ולפסיל ח.

133 עיין שוו, שם, עמ' 74–75.

134 פירושו לקוהרלה ב ג, יג וכן שם ז, כג, השווה גם רשי' לקוהרלה ז, כד, וכן ר' יוסף בכור שור בראשית א. א.

135 ראה: 1936–1936 Gisleberti Crispini, *Disputatio Iudei et Christiani*, P. L. 159, 1005 וכתה והציג בצורה יוזה, מלומת ומופסקת את עדמות הנוצרים והיהודים ברוב נשאי המחלוקת שביניהם. החוקרים המודרניים, אשר הרבו להידרש לחיבור זה, מתיחסים אל הוויכוח כל מארע היסטורי מיהימן, אך יש גם חוקרים הבכורים כי אין כאן אלא תיאר כתוב דמיוני. אין מעניינו כאן ללוון באלה ו. די לאן לאן, שבעו של הסטור הירושי מגאנצה מושמות שלוש טענות החשובות לנווה מחקרים: א. יש לנו את הוויכוח על-יסוד הכתובים וההגינוי גם יחו; ב. עדמת האנזרטים בנושא המצאות היא מופרcka ממנה ובה; ג. הוויכוח בין נזירים יהודים יהונתן קס בישור אשמעון והשפטת. מימי וונגו של הוויכוח ראה בספרו של ב' בלומנקרן *Le judaïsme*, Paris-La Haye, 1963. בלומנקרן הוציא מהדרה מדעית של הוויכוח, אוטרכט, 1956. חילקותו של החיבור של קריספין לחקר תלמידות היהודו-נוצרי במאה ה-12 "Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben — A study in the transmission of Medieval Polemic", *Speculum*, 49 (1974), p. 34–47.

136 עמ' 28 במדורות בלומנקרן.

סיפור הבריאה ואת תלותו הגמורה בעשרות הדיברות: "דרך המקראות שלויי להקדימות ולפרש דבר שאין צוריך בשלב דבר הנזכר לפניו במקומות אחרים ... גם כל הפרשנה הזאת של מלאכת שה ימים הקדימה משה רבנו לפרש לך מה שאמר ה' ב' בשעת מתן תורה וכור את ים השבת לקדשו וגוי ... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וג' ...".¹³⁷

רשב"ם ייחס חשיבות רבה הן לעקרון ההקדימה והן לתוצאות יישומו בפירוש סיפור הבריאה בפרט וסיפור ספר בראשית בכלל, כפי שנראה עוד להלן. אך יש לשים לב, שההנחה הבסיסית של פירוש זה, היינו שלא היהת צריכה להכליל אלא את המצוות, הנחיה זו איננה הכרה הפשט כלל. הייא באה לא מכוח העיון "אובייקטיבי" בנתביבים, אלא מטרחה לאש חופה פרשנית קיימת. בבר רשי' ביטס על זהה זו את השם פירושו בראשית א, א כוכו, אך המשפט "אם יאמרו אוכות העולם לישראל וכו'" שיאנו מופיע במקור המדורי יש אדר עליון בניו פירושו, משקף כנראה ויוכויס על זכות ישראל על ארץ-ישראל; ויכוחים ישרו זה התקיימו, ללא ספק, בזמנו מסעי צלב. בס פירוש רשב"ם לבראשית א יובן על רקע הפלמוס הדתי של ומנו, בזכות החופה, שאין לסייע הבראה תפיקד בפני עצמו וכי כל כלו לא בא אלא כדי לשמש ביאור למצאות שבת, השיג רשב"ם שני הישגים חשובים: ראשית, הוא הקבע את סיפור הבראה מכל פרשנות פילוסופית ומכל תיאולוגיות; שנית, הוא העלה באחת את ערכו של חלק ההלכי של התורה ועשה עקרה של תורה. הנה נבסס את דברינו.

א. סיפור הבראה בראשית א שימוש מאו ומחדיד מקור לכל מיני תיאוריות קוסמו-לוגיות וכל מיני אוניות מיאליות. משך הדורות מצאו הוגיידות בסיפור הבראה רומיות לרועינו, נגונ: בראית יש מאין, כאו שקדם לעולם המסתור, עולם ראה ועולם בלתי ראה, מעשה בראשית ומעשה מוכנה, מלאכים, לגונים, דוגמת השלוש וועוד. גדמה לי, כי אפשר להניחו בדבריו של רשב"ם התיחסות לכך מה הנושאים שהעיטקו את הפלמוסים הנוצרים של ומנו: "העולם הזה ... בניו ... מלא כל נובך" מרמו ל-*suntundus* הפלמוסים הנוצרים של ומנו: "העולם הזה ... בניו ... מלא כל נובך" מרמו ל-

132 היביטו "מלאת ששה ימים" (פסוק א) או "מעשה ששת הימים" (פסוק ב') מupliciter makrib בדיק למושג Hexaemeron הנפוץ מאוד בקרב החיאלאים הנוצריים (כו) מupliciter שאנו ורואים בעולם" (כו) מתייחס למושג הפלוסופי "עולם ונאה" ¹³⁴.

133 "דברים שאנו ורואים בעולם" (כו) מתייחס למושג הפלוסופי "עולם ונאה" ¹³⁵.

הסקולאציות פילוסופיות על כאס ואשוני ועל מנת שקדם למן הפלטנאי הנגד

על-ידי יום ולילה, נדחו על-ידי רשב"ם בירושו לפיסקים הראשונים של הפרשנה: "ברא"

שית ברא אלהים — כלומר בתחילת בריאת שמים ואוצר, ככלומר בעת שנבראו כבר שמיים

העלונים והארץ, וזה מרווחה הון זמן מועט, או זהארץ היהת, הבניה כבר ייתה תוויה

134 נראה כי המושג 'עולם ב גוי' היה מקובל על רובינו הזרפתים; השווה ר' יוסף בכור שור לבר' א' ג': ועתה ברא הקב"ה כל תקוני עולם להבדילacadם שרצו לבנות בית ... וכו' ר' משה תקו' וומיד העולם ב גוי" (רמב"ם מים", אוצר נחדר, ג', ווישו תרץ' ע"מ 84).

135 לופמת זו השווה רשי' לקוהרלה א, ב: 'יקלהת קורא תנור ואומר על כל יצירח שבעת

ימי בריאות ... שבעת הבלים נגנד מ שעה ש בעה ימי ברא שית'".

136 השווה: *Philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio*" Guillaume de Conches, de Philosophia Mundi, P. L.

137 . גם גוזו מסנווייקטו דיבר על בריאת שלם בלתי-גראיה יהוד עם הזלים גראיה;

ראה סמולוי, שם, עמ' 133.

ורק אחרי שחררו מפניהם קדושת הדינוור והסמייכו את משה להעיר להם את דבר ה¹⁴², רק או חל משה בפעולות מסורת והורה. תוקף המצוות נזוץ אפוא בשמיוחן עליידי ישראל מפני שהוא, אלא כל אמצעי, בשלב השני של מתן תורה עמד משה בין ה' לבין ישראל.

בירור מעמדה של נבואה משה בזיהה למתן תורה ובבאהו לא נבואות יתר הנביאים, געשה צורך והוו ליהודה ברוגע שכמה הנצרות טעונה, כי אם הופעתו של ישו בא נבואות משה על מימיושה ובכך כיימה את שליחותו. רס"ג בחיבורו הפיילוטופי ורmb"ם בחיבוריו הפילוסופיים וההילכתיים דני בנושא זה, כידוע. מصحاب שגדם בوثינו הזרחות נזקקו לוגיה זו ודנו בה לפני דרכם. ר' משה מקוצץ מצא לחוץ, ברכב העשוי של המאה ה-13, להקדים לחיבורו ההלכיתתלמודי, "ספר מצוות גודל" (סמ"ג), הקדמה ארוכה שבה הוא מבאר ומסביס את האמונה ביהודה נבואהו של משה. ר' משה מקוצץ, אשר היה ידיעו אחד מנוציני עמנו בוינוח המפרוסט על התלמוד ב-1240 לפ.א, מגלה כי "זאת ההקדמה דרושה לו ליתות ירושלים אשר בספר ולשאר גלויות אדרום, להמשיך לבם לעובdot א-לחי ישראל, ואחר כד היחי דורש להם בעניין המצוות"¹⁴³. הנה כי כן, מביבות הומו חיוו את הרשון להוכיח לשומציו את יהודו נבואהו של משה בטרם יחל לבא להם את המצוות עצמן. אך כבר כמה שלא פניו ר' משה מקוצץ חישע ורש"ם להתגלות ה' המסתורת בשמות לו—לד פירוש המתכוון, כנראה, להראות על-פי הפשט את יהודיה ואת נציבותה של נבואה משה. וה הוכחים בשבעים נשף ירדו אכוטיך מצירימה וגוי"¹⁴⁴. "חוcharת" משה "בשבעים נפש..." באה לבנסת את התביעה לשמר את מצוות ה', מכוכח מן ההקשר. רשב"ם סבר כנראה, שגמ' סיירוי האבוי לא נכתבו אלא כדי לבנס את מצוות מקריא ביכורים¹⁴⁵. יוצא מכך, שבכל ספר בראשית איןו אלא מעין הקדמה. וזה נכתבו אל-עלידי משה¹⁴⁶ כדי לשמש רקע לחלק החני של התורה, שבמוידע הדיל את רצונו לבני-ישראל, היינו לחלק ההלכתי. ההלכה של החורה קודמת אפוא בחשיבותה לחלק והיסטורי, להוציא מלכם של נזירים שטענו כי פג תוקף המצוות.

ביסוס נסף לקדימה זו מצוי בפירושו של רשב"ם לסיירוי מהן תורה ולפרשנות מעמדו המיחוד של משה. וחתוך התורה נאמרה לישראל תחילת עליידי 'ה' בעצמו במשמעות שלושת המרכיבים הללו של השלב הראשון של מתן תורה — מועדו, מקומו, 'ה' כנונתו הדרורית — מוטעים היטב עליידי רשב"ם. בשני מקומות בפירושו (לשמות נב' ג' ולבמדבר טו, כב—כב) אומר רשב"ם, שהחלימו של דבר ה' לישראל סיני עליידי מתן מצוות. כן מודיעש ושב"ם, שבני-ישראל היו אמרים לטעמו את כל המצוות מפני ה' בעצמו.

¹⁴² סמ"ג, הקדמה לחיק מצוות עשה, וינצ'יאה, ש"ז, צה ע"ב; ועיין: י' כז, "בָּנֵי יִהְוֹדִים לְגֻויִים".
¹⁴³ ירושלים, תשכ"א, עמ' 30–32. כמו יש רמו להתייחסות ריש"י לבביה זו בפירושו להושג "תרומות המניין", פירוש השונה מנגט מן הביאור של התלמוד עצמו. לפי התלמוד (ביבלי ברכות יב ע"א) ביטול חכמים את זכותם אמרית שערת הדרירות בתפילה בשתיה של תרומה שני צדדים. רשב"ם מוציא סיווע לפירושו בהמשך הסיפור: "וכתיב בתריה הנה Ancini כתה בריית נגיד כל עמר אעשה נפלאות" כמו שבקשת יונפלינו אני ועמר וגוז", "ויראה כל גוראה לו ה' קירון של יונפלינו אני ועמר" ועל פנוי ילכו...". שאל משה לה' קיטו בריית גוראה לו ה' שיראה לו בבריותה בריית"י אין אפוא בדבורי משה בקשה להתגלות ה' או בקשה לא-גיאלי סודות הא-אלות, אלא מעין משאיותם לשם כריתה בריית על עניין מזגדר מאד, ובמסגרת אותה נביתת בריית ייראה כמובן להבעל-בריותו, כמקובל בכל ריבית בין שני צדדים. רשב"ם מוציא סיווע לפירושו בהמשך הסיפור: "וכתיב בתריה הנה Ancini כתה בריית נגיד כל עמר אעשה נפלאות" כמו שבקשת יונפלינו אני ועמר וגוז", "ויראה כל גוראה לו ה' קירון של יונפלינו אני ועמר" ועל פנוי ילכו...

¹⁴⁴ שם, עמ' 32. והשווה גם ד' ברגור, במובאו האנגלוי למהדורתו ל"ספר נצחון ישן", עמ' 355.
¹⁴⁵ כבר רשותי החרים נגד "אotton ההופכים טמי התורה למדרש טעות ואليل" (בגנוי ברכות יב ע"ב). וראה דבורי החורפים של ר' יוסוף בכור שור נגד הפירוש האליגורי של המשות בפירושו לבמדבר יב, ח. עניין זה העתיק את חכמיינו גם במאה ה-13, ור' משה תקו כתוב: "המעט לנו קצת ורונו נדברי המניין תלמידי ייש, אשר עשוין מצוות התורה משליטים" — כתוב חמיים, עמ' 78 (מתוך אוצר נחמה, מחברת ג', ווישן חורין').

¹⁴⁶ פירושו לבראשית לו, ב.
¹⁴⁷ ראה בירוס השעה זו ביעל שיטונו של רשב"ם, עמ' 256.
¹⁴⁸ גם על סוגיות "כתב התורה" ראה שם, עמ' 259 ואילך.

ידמה. למשה בכך "שייזה לך מצוות שבחורה, ולא כנביא וחולם חלים שיאמר לך לעכור ע"ז". המשך הקטע בთורה מדבר על סימן אימונות הנבואה: "אשר דבר הנביא בשם ה' ולא יהיה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה'" (פסוק כב). סימן זה מהפרש על-ידי רשב"ם כסימן אינטלקטואלי ולא כסימן מוחשי, כאמור מוכח: צילא היה הדבר ולא יבא — וכawan שאין אינטלקטואלי ומעשים שניהם הקב"ה בשבילים", נדמה לי שבפירושו והיוזא רשב"ם נגד הדעה הנוצרית בדבר ביטול ערך המצוות ("מעשים") ובדבר האמונה בישו מקור היושעה.

ובכור עתיה לעניין אחר שנדון בויקוח הדתי בין יהודים לנוצרים, הלווא הוא נושא אחדות הארץ. הנוצרים השתדלו מאוד למצוא במקרא ראות או לפחות רמזים לאומנות השלוש. הם הסתיעו בבראשית א', בו ובפסוקים שונים המתארים את הופעתה ה', בגון בראשית ייח ו עוד ... רשב"ם מפרש את בראשית א',כו כך: "ויאמר ה' — למלאכיו בעלמינו — בצלם המלאכיות". ולחנן בפסקוב הבא: "ויברא אלהים את האדם בצלמו — בצלם המלאכים", והוא צלם מלאים מלאכים. פרוש זה מפתיע לפחות מתחי סיבות: א. הרי רשב"ם בעצמו כתוב באוטו פירוש ממצ" שלא כתוב משה כאן לא מלאכים כי" — כיצד יתפרק אפוא הפילוסוף "ויאמר — למלאכיו"? ב. הביאור "בצלמנו — בצלם המלאכים, בצלמו — של אדם" נראה רוחק מן הפשט הפשווי. אפשר אכן לומר, כי יש כאן נזין להרחקיק את ההגשמה, אך Zion בדרכו של רשב"ם בהסביר התగויות ה' מטה אוthon לחשוב שיש בפירושו גם מגמה פולומוסית אנטינזירית. רשב"ם קבע כלל: "בהרבבה מקומות כשהראה המלאך קורחו בלשון שכינה, כדכת", כי שמי בקרבו (שמות כג, כא) ¹⁴⁴, לפ"ז והאנשים שהחררו עציל אברהם ואברהם-ך אצל לוט והוא מלאכים, לדם מתכוון הפסוק: "וירא אליו ה'", הם הרים ומונחים שיחית עט אברהם ועם לוט גם נשאמר בכתוב "ויאמר ז' ¹⁴⁵; ופירושו של רשב"ם לבראשית יט, כד מכון, ללא ספק נגד הביאור הנוצרי שמצוות בפסק זה לשינויו בא-להות ¹⁴⁶.

ביבנו של דבר: פירושו של רשב"ם לתורה, הן בעצם פשוטו וכן בחפיטותו הפרשנית הכלילוות, הוא ביטוי להשתלבותו של ובנו ברוח התקופה ופרי התגניותו להגנה על בני

עמו בוויזום נגד הנוצרים. ציינו נוצר לנו עתה לנסות לעער את הסיבות שהביאו לדעיכתה של הפרשנות הפשיסטית. ציינו לפיריכן, כי תקופת הוויה של הפרשנות הפשיסטית בזפון צרפת, גם אצל היהודים וגם אצל הנוצרים, ארכה כמאה שנה. מדוע נסווה הפרשנות הפשיסטית החל בסוף המאה ה-12? החוקר ספיק ייקד ליבור שאלתנו זו מחקר מיהוד ¹⁴⁷. מסקנתו היא, כי במאבקם נגד היהודים קיוו

147 פירושו לבראשית יה, א. רשימת פירושי רשב"ם אשר יש בהם שמות הרחיקת ההגשמה, ראה אצל ע"ץ מלוד, שם, עמ' 470—471.

148 פירוש זה נראה עדין חילש מבחינה פולומוסית, ועל-כן כתוב ר' יוסף בכור שור, שנים אחדות אחרי רשב"ם: "ויהגה שלושה אנשים — לפי הפשט אנשים ממש . . . ומיהו אסור להורות שהוו מלאכיות, שהוא ראייה להם [לנוצרים] על תרפותם שאכל". נדמה, כל גישתו של ר' יוסף בכור שור לוושא המלאכים מושפעת מזרבי הוויכוח.

149 Les Auteurs chrétiens latins du Moyen-Age, עמ' 267.

"Pourquoi le Moyen-Age n'a-t-il pas davantage pratiqué l'exégèse littérale?", 150 Sciences Philosophiques et Théologiques, I, 1941—1942

העם ... את מעשה ה' כי גורא הוא' כדכת' ויראו מגשת אליו". להלן בפירושו ל-לה, י' חורר רשב"ם ומסכם את דעתו.

להבנת פירושו של רשב"ם נזכיר, כי התחנלותו בשמות לג—לד באה אחורי מעשה העגל. בשיתות העגל לא התחנונו בנישראל לטעית אלותות — "ויכי שותם היו לא היו יודעים שעגל זה שנוצר היו לא העולם ממצרים ?" (פירושו ל-לב, ד) — אלא טעםם של בני-ישראל היתה, בטעםם של עובדי עבודה רוחה, בהליך שב' אחר הרוח שפיעמה בעגל, והם לא ידעו "שהחרופים יש בהם רוח טומאה כמו הנבאים שיש בהם רוח הקודש". העגל (חרופים) נא אףא במקום משה (נבי). משנוכח משה בדורתו מן ההר, כי התעורר מעמדו בקרב עמו, כי וביקש שמעמדו הראשון יאשר חדש עלי-ידי ה' לעניין כל ישראל בכבוד מיהדות שחייבת בין ה' ומשה על הדבר הזה. ואכן גנתר ה' לבקשת משה. רשב"ם מודיע, שהיה כאן טקס ממש של כריתת ברית, והוא מודה ברית זו לשיברויות האחד רות ברית ה' עם בני-אדם ואשר במחוץ בריתו, הלווא הן ברית עם אברם (ברית בין הנתרים) וברית סיני עם ישראל ¹⁴⁸. אמרו מעתה: נבות משה, הינקת תוקפה מברית מיהדות עם ה', היא נבואה נצחית. אין היא תליה עוד בישראל, והיא מוסיפה להיות תקפה נס אם ייפורו ישראל את בית סני ¹⁴⁹.

להשלמת תיאור פירושו של רשב"ם על נבות משה עליינו להזכיר עוד שני עניינים. כפיו רושו לבראשיתכו, ה' דוחה רשב"ם את המדרש הידוע ¹⁵⁰ והוא מובא גם ברש"י ¹⁵¹ בדרכו שמירת מצוות התורה על-ידי האבות. לדעתו, הביטויים המתארים את התנהוגות הדתית של אברם מכוונים למאורעות מוגדרים שאברם ולא קבוצם המצויות. אשר למזוות, כגן איסור גול וויריות, הרי אלה מצוות ניכרות ... [ה' גורו גורגוני קדם ממן וורה אלא שוחחשו ונחתפו לישראל וכרכו בברית קדימין]. נדמה לי שבקבוק השיב רשב"ם שוחחו הנוצרים ¹⁵² בברית דתית "תורת אברם" על-ידי מישא שבסוף הפסוק השורה הנוצרית ¹⁵³ בברית דתית "תורת אברם" על-ידי מישא לדחיתת תורה משה על-ידי ישו. העניין השני נוגע לדברים ית, то: "נבי" מקרוב מאחרן כמוני קיים לך ה' אלהיך", שבו מזאו הנוצרים מזו לבואו של ישו. רשב"ם מביר, שהנביא

144 פירושו לשמות כד, יא ושם לג, ית.

145 עם כל הוהירות ודורשוה אנו מבקשים להציג השורה בדבר רקו של פירושו של פטר היא, שב้อม כתימת הירוש רוחף לנגד עניירוחו של רשב"ם החוגם לאטני של ספר שמות, וכי הירוש מכוון במוחך בנגד קראי הולגאהה. בשלושה מקומות לפחות מרמז רשב"ם על התיחסות לתרוגם האלטני, אשר תרגם שלא עלי-פי נסוח המשרה. הפסוק "הוועני נאת אררכיך ואאציך" (שמות לג, יג) מתווגם וולגאזה: ut ostende mihi faciem tuam: ut sema גוד תרגום-ביאור זה מתווגם ut suam: (הוואנייא את פנייך או אציך אוון, יג) מתווגם וולגאזה: ut להלא כחוב רשב"ם: "המה על עצמן, היאך מלוא לו למשה רבנו ליהנות מוי השכינה ? והלא כחוב משכחו יסתהר מטה פנו כי יוא מהביס אל האלות ? חס ושלום לא נחכון לא ברכות לו ברית גוי . . ." את קירון עיר פני משה מנאר רשב"ם — קרני הווד (שמות לד, בט), והוא מוסיך: "ההמודהו לקרני ראמ קרני אינו אל שותה". והנה הולגאהה היא שתורגמה את הפעל "קרר" מלשון קרנים: Moses ignorabat quod cornuta esset facies sua (Ex VII, XXX, 29). ונגה הרם של שלש. הפסוק "הנה אנכי כרת ברית נגד כל עמק וגוי" מתווגם בשבעים ובכמה גותאות של הולגאהה בתוספת המלה א ת ר כלומר: הנה אנכי כרת ברית א ת ר (!). והרי פירושו של רשב"ם ליפתונו מכך לברית שבסוף משה. לביאור העניין היא נגלויה חונן הבית שנרכחה בין ה' לברית משה.

146 מוכרת כבר על-ידי רס"ג, "אמונות ודעתות", מאמר ב.

עוד על מופלא שבבית-דין

אליעזר ארוי הלו פינקלשטיין

בספר היובל של האקדמיה האמריקאנית לחקר היהדות, (1979—1980), השתרדיqi לבר את הביריתא הסתומה בתוספת סנהדרין ריש פ"ח (מהדורות צוקרמןDEL, עמ' 427): "כל סנהדרין שיש בה שנים יודעים לדברי וכוין וראיין לשונו ואיה לעשות סנהדרי, שלושה בינוונית, ארבעה חכמה".

בירותי שהמדובר בסנהדרין של שכת הגזות אחר ומנו של שמעון הצדיק או אחריו נזהונים של החסמנוגאים. רוב חברי הסנהדרין של שכת הגזות היו או ראשית בתיהם של הכותבים או של המשפחות המיחסות בישראל, ולא חממי ישראלי — קלומר, צירוף או לסנהדרין אחד או שניים או אפילו יוחר מחכמי הפורושים ש"ידעו לדברי", כלומר ידעו לדון לפי ההלכה; והחכמים האחרים של סנהדרין היו שומם וונוטם על-פהיה. במאמרי שם בקוארא רביה פרשה ד (מהדורות מרגליות, עמ' עה):

עד ראייתי מתחת המשמש מקום המשפט שמה הרשות ומקומות הצדקה שמה ורשע (קוהלה ג, טו) ר' אליעזר ו' יהושע, ר' אליעזר אמר מקומות המשפט שמה הרשות, מקומות שסנהדרין גדולה שלישראל ישבת ווותכת דיניהן שלישראל, שמה הרשות שמה ויבואו [כל] שרי מלך בבל וישבו בשער התור (ירמיה לט, ג) מה קוא שער התור, שם חותכוין את ההלכה.

וכן גם בקהלת רבה ג, טו. בבבלי סנהדרין קג ע"א מובאת דרישה מעין זו על-ידי רבינו יוחנן בשם רב כי שמעון בן יוחאי. לפני המשמעות המשפט, לא היה שער החורק שער של בית-המקדש אלא שער העיר, כמו שפירש הרד"ק, לאחר שנבקעה חומת ירושלים באו שרי מלך בבל וישבו בשער, וудין היהתה שורת למלך צדקה לנוס מן העיר. בית-ידיון והשדקתו היה בשער, ואשר חבריו היו חממי ישראל, אין להוותם עם הסנהדרין של שכת הגזות, שהיתה מורכבת בעיקרה מראשי משפחות הכהנים והמשפחות המיותחות בירושלים. במדרש תנאים, דברים יי' ח, ע' 102, דרישו את הפסוק "ז' קמת וועלית": " מגיד שסנהדרין בגובהה של עיר". וזה בינוין לדרשת הספרי דברים, קנב, עמ' 206, שיצם

הנוצרים לנחת על-ידי העתקת המלחמה לשדה פרשנות האליגורית וזהו יותר מאשר עם פרשנות היהודית טיפוסית הנושאת בחובנה סכנות לאמונה הנוצרית. כבר בתחילת המאה ה-12 כונה אבלרד "בן האשה היהודית", כנראה בשל נטיותיו הרציניאלאטיסטיות. על פרירושו הפטשיים של אנדרי מסן ויקטור הוטחה יקרות קשה, והוא עצמו כינה בחרואת הלא-מכובד לכ-כך "מתיהה"¹⁵¹, הפרשנות הפטשית, מתוך של התבונה הילירה כל-כך לאנשי הרגנסנס של המאה ה-12, נתגלחה צפשו של דבר כסוכנת כמושג את אוביי הנוצרות. יותר ויתר נסמעו קולות לחדרו ממנה ולהתרכו בפרשנות ר' רוחנית". ואולם, החיאולוגים הנוצרים נעו לקרים ורד נפסקה היוזרת הפרשנות הפטשית אצל הנוצרים.

השערו של ספיק מקובל חיווק רב אם אנו בוחנים אותה על רקע תהליכי חברתיים שונים שלו במערב אירופה באורה עת הממסד הדתי (הנוצרי) אשר הש בסכנותה ה"פטיחות" של המאה ה-12, געשה וגייש לכל גטתי לכפרה. במסגרת המאבק הפעיל של כבונטיה נגד כתות הרטליטות למנהן, אפשר רקלוות להבין את הסתיגותה מפרשנות מקרא שלוליה היהת לסתור אמונה-יחס של הנוצרות. זאת ועוד: עד המאה ה-12 האמינו הכל, כי האמת הדתית אצורה כולה בכתובים. לא היהת הבחנה בין האמת הדתית כשהיא עצמה לבני גוייה בכחוב, היינו בין פרשנות לבין תיאולוגיה. עם התפתחותה של התיאוריה לוגיה כדייציפלינה עצמאית, החל במחצית השנייה של המאה ה-12¹⁵², ירד ערכיה של הפרשנות.

במקביל לחוליכים חברתיים-רווחניים אלה הלו תמורה גם באופיו של הויכוח הנוצרי-יהודי במאה ה-12. הנוצרים, בעורמות של מומרים, הלו מנהלים את מאבקם נשדה עיוני חדש — בספרות והתלמודית. גם החריות והחסית, שאפיינה את הויכוחים בתחילת המאה ה-12, הלכה ונעלמה ובוטף המאה שוכ לא העוו יהודים להתקיף זוגמות נוצריות בוגלי. חנו של הפשט סר, ובשל כך נעלמו רוב החיבורים הפטשיים מן השימוש ונותרו רק פירושיו של שישי, דוקא בשל הכמות הגדולה של הדרשות המצויה בהם. צורכי דמאה ה-12 הציגו את הפשט. צרכיהם אחרים של המאה ה-13 השיכחו את הפשט והצמיהו יצירות רוחניות אחרות שנעו על תביעות הזמן. יירת הקרב במאה ה-12 הייתה פשח המקרא; למאבק והtagoיסו טובי חממי ישראל. עתה שנשנתה הטاكتיקה הנוצרית, נאלצו רבו תינוי למצוא כלים אחרים בעורמות יוכלו להמשיך "למוד באמונתם".

¹⁵¹ על אנדרי מסן-ויקטור, מקורות פרשנותו והעותמי, ראה סמולוי, שם, פרק 4, וביחוד עמ'

.172-156

¹⁵² עיין : Chenu, *La théologie comme science au 13^e siècle*, 1957³