

'הפשט המדרשי' של רש"י לעומת 'הפשט המילולי' של פניו

רקע

כל הלומד רש"י למקרא, שם-לב שפשט ודרש משולבים בו.¹ ח"ד שעוועל מציין, שלא היה לפני רש"י פרשן ראוי לשמו, שדבריו נכתבו בלשון הקודש,² ולכן היה עליו לבנות את פירושו מן 'החומר והלבנים' שהכינו החכמים שקדמוהו.³ שעוועל, כנראה, צודק בנוגע לצפון צרפת, אך ר' משה הדרשן ור' מנחם בן חלבו, תושבי פרובאנס,⁴ קדמו לרש"י בגישה הפרשנית, המשלבת פשט ודרש יחד,⁵ ורש"י מצטט בגלוי מפירושיהם.⁶

הגישות השונות להסבר נקודת המוצא של פירוש רש"י למקרא

חלוקים החוקרים, מה היה הבסיס למפעלו הפרשני של רש"י. האם ירש פירושי פשט והוסיף עליהם פירושי דרש, או שמא ירש פירושי דרש והוסיף עליהם פירושי פשט?

א"מ ליפשיץ ומנחם בנית טוענים, שלימודי הפשט התפתחו באופן טבעי מתוך לימוד מילולי של המקרא, כפי שהיה נהוג בדורות קדומים.

ליפשיץ טוען, שהיהדות הצרפתית קיבלה את דרך לימוד המקרא משיטת לימוד המקרא, כפי שהייתה נהוגה בארץ ישראל, מקור תרבותה. כמו-כן, בצרפת, 'בין בעלי מקרא ומלמדי-תינוקות, על כרחם לא חדל הפשט מימיהם, ומבאר זו חפרוה הדורות נתחדש הפשט תדיר'.⁷

מנחם בנית טוען, שלפני רש"י עמדו גלוסרים⁸ לתנ"ך בצרפתית עתיקה. המלמדים והתלמידים, הן

תאריכים: פרשנות, מדרש, הלכה, היסטוריה.

1. לדוגמה, סגל תש"ד, עמ' סא; ברגר 1982, עמ' 2; מלמד תשל"ח, כרך א', עמ' 358; טויטו תש"ס עמ' 52.
2. הפירוש של רס"ג נכתב בערבית, ופירושו של רבנו חננאל שנכתב בעברית, לא הגיע אליו.
3. סיכום דברי שעוועל במבוא לספרו תשמ"ג, עמ' 8. הדברים מועתקים מתוך: מושקוביץ 1998, עמ' 30.
4. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה: פוננסקי תרס"ד, עמ' 6. בנוגע לר' משה הדרשן, ראה מאק 1989, עמ' 113.
5. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה: פוננסקי תרס"ד, עמ' 14; גרוסמן תשנ"ה, עמ' 446.
6. בנוגע לר' מנחם בן חלבו, ראה אצל פוננסקי תרס"ד, עמ' 7-8. בנוגע לר' משה הדרשן, ראה לדוגמה: בראשית לה, ח; מת, ז; במדבר ז, יח; ז', כג; ח', ז; י"א, כ; י"א, כא; ט"ו, מא; י"ט, כב; כ"ו, כד; כ"ו, לו; כ"ח, יט; ל"ב, כד; ל"ב, מב; ל"ג, א; דברים כ"א, יד; כ"ז, כד; ל"ב, כד; יהושע ה', ט; תהלים מ"ה, ב; ס', ד; ס"ב, יב; ס"ח, יז; פ', ו; משלי ה', יט.

שנתון "yle" – תשס"ד כרך ט'

ברמות הנמוכות של הלמידה והן ברמות הגבוהות של הלמידה – השתמשו בהם להבנת הכתוב בתנ"ך. מצד אחד, רש"י, המשיך מסורת זאת ושכלל את התרגומים והפירושים, ולדעת בנית, יש להבין את פירושי הפשט של רש"י על רקע זה. מצד שני, הוסיף רש"י לפירושו מקורות מהתורה שבעל פה, ובכך פתח בפני קהל היעד שלו חלון לספרות חז"ל.⁹

לדעת רוזנטל, שרשבסקי וטויטו, התמונה הפוכה:

לפני רש"י עמדו פירושי חז"ל השונים על התנ"ך.¹⁰ יהודי צרפת בשעתו למדו תנ"ך כך. חידושו של רש"י הוא בהכנסת שיטה פרשנית חדשה, שיטת הפשט. לדעת רוזנטל, רש"י עשה זאת בעקבות הפולמוס הנוצרי האנטי יהודי.¹¹

לדעת טויטו, רש"י עשה זאת, הן בהשפעת רוח הרנסנס שהתחילה לפעם בתקופת זו,¹² הן בעקבות ההתעוררות הנוצרית שעסקה בפשט,¹³ והן כתשובה על טענות הנוצרים נגד היהדות.

שרשבסקי מסביר, שההתעניינות הגוברת של הנוצרים בטקסט העברי של התנ"ך, שעל רקעה התקיימו המפגשים התכופים בין יהודים ובין נוצרים, גרמה לעובדה, ששני הצדדים התחילו לפרש את התנ"ך מילולית בעזרת כלי ההיגיון, כי פרשנות אלגורית אי אפשר לדחות בעזרת פרשנות דרש, וכן – להפך.¹⁴

סגל וגרינברג קובעים את נקודת המוצא של לימודי הפשט בצרפת – בלימודי הגמרא, ולא בלימודי המקרא: לימוד התלמוד נעשה בדרך הפשט, 'ומכיוון שהתלמוד והמקרא היו להם שני צדדים של תורה אחת, לפיכך העבירו את שיטת הלימוד של התלמוד אל לימוד המקרא'.¹⁵

ביקורת הגישות הטוענות, שנקודת המוצא של פירושי רש"י למקרא הייתה פרשנות הדרש

החוקרים, הדוגלים בתזה הטוענת, שהרקע לפירושי רש"י הוא פרשנות הדרש, והחידוש של רש"י הוא הכללת פרשנות הפשט, מוכיחים את התיזה שלהם בעזרת רמזים הנמצאים בפירושיהם של

7. ליפשיץ תש"ז, עמ' קנו.

8. מילון של מילים עתיקות ונדירות, הערוך לפי סדר המילים בתנ"ך, כגון בנית 1972; הנ"ל 1995.

9. בנית 1966, עמ' 21-33; הנ"ל תשכ"ט, עמ' 252-267; הנ"ל 1993, עמ' 411-418.

10. טויטו תש"ס, עמ' 51.

11. רוזנטל 1960, עמ' 117.

12. טויטו תשס"ג, עמ' 11-33.

13. טויטו 1993, עמ' 98.

14. שרשבסקי 1963, עמ' 63-64.

15. סגל תש"ד, עמ' סא-סב.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

אנשי החוג הקרוב לרש"י.

1. דוגמה לכך הם דברי ר"י קרא:

'וידוע אני, שיליזו על פתרון זה כל בעלי אגדה ותלמוד, שלא יניחו מה שפתרו רבותינו בראש השנה (י"א ע"א), ובכמה מסכתות (יבמות מ"ב ע"א; נדה ל"ה ע"ב), וילכו אחרי פתרונם... (ר"י קרא לשמואל א, א, כ)!'.

ר"י קרא מצא עצמו אפוא במצב, שהיה עליו להתנצל על זניחת דברי המדרש בפירוש הכתובים. מכאן מסיק גרוסמן, שהדרך החדשה הייתה דרך הפשט, והדרך המסורתית הייתה דרך הדרש.¹⁶ אולם זו לא חייבת להיות המסקנה:

אפשר לפרש את דברי ר"י קרא גם בצורה אחרת: לא חייבים להניח, שהוא מתנצל על כך שהוא בחר את דרך הפשט. אפשר לפרש, שר"י קרא מתנצל על כך שהוא זנח את הסתמכותו על ספרות המדרש בפירוש הכתובים.¹⁷ לפי הסבר זה, החידוש של ר"י קרא הוא בכתיבת פירוש אוטונומי, שאינו נסמך על מקורות קדומים מקודשים. לפי אפשרות פרשנית זו לדברי ר"י קרא, לו היה ר"י קרא מוצא הסבר על דרך הפשט בין המדרשים השונים שעמדו לרשותו, לא היה ר"י קרא מתנצל על זניחת הכתוב במסכת ראש השנה ועוד. כלומר, לא בזניחת הדרש עסקינו, אלא בזניחת ספרות המדרש (הכוללת גם פירושי פשט) – כמקור בלעדי לפרשנות.

2. שרשבסקי מסביר את נוכחותם של המדרשים הרבים בפירושו של רש"י על רקע אמרתו של רש"י: 'ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע – מתחלקים לכמה טעמים'.¹⁸ אך שרשבסקי לא דייק, כי רש"י מביא פסוק זה מירמיהו כדי להסביר, שאף על פי שהוא אינו כותב דברי מדרש בפירושו הנוכחי, אין זה, משום דוחה את המדרשים, אלא משום שהוא בחר לו את דרך הפשט – ללא מדרש להסתמך עליו.¹⁹ וזו לשונו:

ורבותינו דרשוהו, שהקב"ה קראו ליעקב – אל. ודברי תורה 'כפטיש יפוצץ סלע' (ירמיה כג, כט), מתחלקים לכמה טעמים. ואני ליישב פשוטו ושמעו של מקרא באתי (רש"י לבראשית לג, כ)

הדברים עולים מפורשות מדברי רש"י לבראשית ג', ח:

'וישמעו – יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה (י"ט, ו) ושאר מדרשים; ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה, המיישבת דבר המקרא ושמעו דְּבַר דְּבֹר על אופניו. וכמשמעו: שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן'.

16. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 469.

17. עפענשטיין 1972, עמ' מח אינו מציין מקור בספרות המדרש לפירושו של ר"י קרא לשמ"א א, כ.

18. רש"י לבראשית ל"ג, כ (שרשבסקי 1963, עמ' 64).

19. ראה פרשני רש"י: לפשוטו של רש"י ורש"י השלם על אתר.

חייבים להקדים ולומר, שלדעת רש"י, הכתוב במדרשים אינו היפוך הפשט, כי יותר מתשעים אחוז מפירושי הפשט של רש"י נסמכים על מדרשים. רש"י אינו מנגיד אפוא את דרך הפשט לדרך המדרשים, אלא קובע, שפירושו, לבראשית ג', ה ולבראשית ל"ג, כ – אינם נסמכים על שום מדרש. ראה ברלינר,²⁰ ולפשוטו של רש"י לבראשית ג', ח.²¹ ברלינר אינו מציין מקור מדרשי לדברי רש"י לבראשית ל"ג, כ.²² בעלי הפירושים: 'לפשוטו של רש"י', ו'רש"י השלם' לבראשית ל"ג, כ – מתאמצים לשווא למצוא מקור לדברי רש"י במדרשים, ולא מוצאים משהו חד-משמעי. המאמץ הוא לשווא, כי לפי הבנתי, רש"י מזהיר במפורש, שפירושו הנוכחי אינו נסמך על שום מדרש. על-כן מתגונן רש"י וכותב, שאין זה משום שהוא מזלזל במדרשים ואינו מקבל אותם, אלא שהוא כן מקבל את המדרש, אבל היות שמצד אחד המדרשים כבר כתובים, ומצד שני, דרכו של רש"י הוא דרך הפשט, אין הוא מעתיק את המדרשים מחדש, אלא מתרכז בפשט, שבמקרה זה אינו נסמך על שום מדרש.

לטויטו דרך אחרת בהבנת דברי רש"י אלה:²³

לפי הבנתו, רש"י מתנצל על כך שבחר את דרך הפשט וזנח את דרך הדרש.

טויטו לא צודק, כי רש"י כבר כתב פירושי פשט לפני דבריו לבראשית ג', ח. רש"י מגדיר חלק מדבריו לבראשית א', א 'כפשוטו', לבראשית א', ד 'לפי פשוטו', לבראשית ב', ה 'פשוטו'. זאת – מלבד פירושים נוספים שהם לפי הפשט, בלי שרש"י הגדיר אותם כפשטים. מדוע לא התנצל רש"י עד כה, שהוא בוחר את דרך הפשט וזנח את דרך הדרש?

זו גם הסיטואציה הפרשנית של רש"י לשמות ו', ט, המקום הנוסף והאחרון שרש"י בו קובע, ש'לכך אני אומר: יתישב המקרא על פשוטו, דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש, שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כ"ג, כט), מתחלק לכמה ניצוצות. גם שם מסביר רש"י שקיימת רב-מובניות בתורה. הוא עושה זאת, משום שפירוש הפשט שהוא כתב – אינו נסמך על שום מדרש.²⁴

3. לדעת גרוסמן, האזכורים התכופים של רש"י: 'ורבותינו דרשו מה שדרשו' – בלי להביא את פירושה כלל – מעידים גם הם על הצורך בהתנצלות בפני הדוגלים בגישה המסורתית, שהיא לפי הבנתו של גרוסמן, פירושי הדרש.²⁵ לפי גישת גרוסמן, אין למדרשי חז"ל אלה שום חשיבות בעיני רש"י, והוא מזכיר אותם אך ורק לצורך התנצלות.

20. ברלינר-רש"י על התורה.

21. ולא כהשערת רש"י השלם על אתר.

22. ברלינר רש"י על התורה על אתר.

23. טויטו תשס"ג, עמ' 12.

24. ברלינר ורש"י השלם לשמות ו', ט.

25. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 470.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

אך אפשר להסביר את דברי רש"י גם בדרך אחרת:

גישת נ' ליבוביץ היא, שרש"י מזכיר לקורא, שישנם מדרשי חז"ל חשובים על פסוק מסוים, אבל הואיל ואין הם עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא, לא יכתוב אותם רש"י.²⁶

גישת ברגר היא, שרש"י מצביע על מדרשים העוסקים בפירושי פשט, אך הוא מסתייג מהפתרונות, מכיוון שהם אינם הולמים את הקריטריונים של הפשט, כפי שרש"י מבין אותם.²⁷

ביקורת הגישה הטוענת, שרש"י בחר את דרך הפשט – כחלק מפולמוס אנטי נוצרי סמוי

טויטו מבסס השערתו בדבר הפולמוס האנטי הנוצרי הסמוי של רש"י על מספר הוכחות:

1. תחילה הוא קובע, שסכנת הטמיעה בפולחן הנוצרי הייתה מוחשית וחזקה מאוד. טויטו מוכיח דבריו בעזרת ציטטה מפירוש לזולת²⁸ לשבת בראשית 'אחשבה לדעת עמל', הנמצא בספר ערוגת הבושם. לפי אורבך,²⁹ הפירוש הוא של ר"י קרא, תלמיד – חבר של רש"י. וכך מפרש ר"י קרא:³⁰

אף שקולטת דעתי את דבריהם ובלבי כלהבת-אש לטעות אחריהם, אף-על-פי-כן קרבתך לי טוב.³¹

טויטו מבין את דברי הפרשן באופן הבא:

הדעת משתכנעת מדברי השכנים הנוצרים ומעוררת נטייה עזה 'לטעות אחריהם', ורק תחושת הקירבה המיוחדת, שבה זיכה ה' את בני העם הנבחר מחזיקה את היהודי ביהדותו. הסכנה בהשפעת הנצרות על היהודים הייתה אפוא ממשית. על רקע זה, יש להבין את תביעתו של רש"י מטובי חכמי ישראל להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים.³²

פירושו של טויטו אפשרי, אך מעלה תהיות רבות:

לפי דבריו, הסכנה הנוצרית הייתה אינטלקטואלית: 'הדעת משתכנעת', כנגד הפיתוי האינטלקטואלי הנוצרי – מעמיד ר"י קרא את תחושת הקירבה לה'. כדי לחזק תחושה זו – ניגש רש"י לחבר פירוש למקרא. אולם, אין הסבר זה פותר את הבעיה, כי פירושו של רש"י פונה

26. ליבוביץ תש"ל, עמ' 504-508.

27. ברגר 1982, עמ' 20-19.

28. כינוי לפיוטים הנאמרים בשחרית בסוף החוליה השנייה של מערכת היוצר (פליישר תשמ"ד, עמ' 280, 699).

29. אורבך 1963, חלק רביעי, עמ' 181.

30. ערוגת הבושם, חלק ב' עמ' 220.

31. 'ואני קרבת אלהים לי טוב' (תהלים ע"ג, כח).

32. טויטו 1993, עמ' 99.

לרובד האינטלקטואלי של הקורא, ולא לתחושותיו הרגשיות – הקירבה לה'. זאת – ועוד: קשה להעלות על הדעת, שר"י קרא יכתוב, שמבחינה אינטלקטואלית לבו בוער כלהבת אש להתנצר, אך קירבת אלוקים הרגשית מחזיקה אותו בחיק העם היהודי: אין למצוא בפירושו של ר"י קרא אימוץ דעות נוצריות, אלא להפך: הוא מתפלמס אתן לאורך כל ספריו, ולדעת גרוסמן, 'יש לראותו כאחד מראשי המדברים בנושא זה (=הפולמוס האנטי נוצרי), ואולי אף כמי שעמד בראש המחנה באותה עת'.³³ התקפתו של ר"י קרא על הנצרות היא אינטלקטואלית, וכלי מלחמתו הם השכל והתבונה, ולא הרגש. שנית, אם 'הקירבה המיוחדת, שבה זיכה ה' את בני העם הנבחר, מחזיקה את היהודי ביהדותו', הרי לא נשקפת סכנת טמיעה בסביבה הנוצרית. לפי הסברו של טויטו לדברי ר' יוסף קרא, ההשגחה האלוקית תשמור על קיום העם היהודי. אבל היות שר' יוסף קרא כן מדבר על סכנת הטמיעה, הרי שיש לפרש בדרך אחרת את 'אף-על-פי-כן קרבתך לי טוב'.³⁴ אין לפרש את קרבת ה' כרגש, המוטבע באדם בידי ה', אלא כרגש, הנובע מהאדם והמופנה כלפי ה'.

לכן נראה יותר פירושו של ר' אברהם בר' עזריאל, בעל הספר ערוגת הבושם, וכלשון אורבך:

'דברי המפרש, ר' יוסף קרא, על הפיתוי המצוי בלב העדה ובווער 'כלהבת אש לטעות אחרים', עורר תמיהה. מחברנו (=ר' אברהם בר' עזריאל) דוחה תמיהה זו ברמזו לפירוש רש"י לתהלים ('ופ' קונ' ... כמעט נטיו רגלי ושופכו אשורי לנטות מאחרי המקום, כי הייתי מקנא בהוללים, במערבבי דרכיהם אשר ראיתי שלותם')³⁵ המדבר על הפיתוי לנטות מאחרי המקום (=הדת היהודית), אחרי שרואים את שלות הגויים'.³⁶

סיוע לגישתו של ר' אברהם בר' עזריאל בהסבר דברי ר' יוסף קרא הוא תאריך כתיבת הפירוש של ר' יוסף קרא לזולת 'אחשבה לדעת עמל'. פירושו של רש"י לתהלים, שר' יוסף קרא רומז אליו, התחבר לאחר מסע הצלב הראשון,³⁷ ומכאן, שפירושו של ר"י קרא לזולת לשבת בראשית 'אחשבה לדעת עמל', גם הוא נכתב לאחר מסע הצלב הראשון. לכן לא פיתוי אינטלקטואלי, אלא יצר ההישרדות הוא הבוער 'כלהבת אש' בקרב היהודים. כנגד יצר ההישרדות, המורה ליהודי להתנצר ובכך להציל את חייו ולזכות לחיי שלווה בעולם הזה – מעמיד ר"י קרא את 'קִרְבַּת אלקים לי טוב' (תהלים ע"ג, כח). זהו כלי פולמוס מתאים, כי כעת ישנם שני רגשות המתמודדים זה עם זה: 'קרבת אלקים' מהצד היהודי – מול 'חיים חומריים שלווים' מהצד הנוצרי. כדי לחזק את מימוש רגש קרבת האלוקים באמצעות הדת היהודית – מתקיף ר"י קרא באופן שיטתי את

33. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 264.

34. אני מודה לשועי רוז שהפנה את תשומת – לבי לבעיה זו שבדברי טויטו.

35. רש"י תהלים ע"ג, ב-ד.

36. אורבך 1963, חלק רביעי, עמ' 181-182.

37. גרוסמן תשנ"ו, עמ' 68-74 ובעיקר, עמ' 72-74.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

הפירוש הנוצרי למקרא ומראה, שפירושם מוטעה מן היסוד. בעשותו כך – הוא מראה, שאין שום אפשרות לקרבת אלקים באמצעות הנצרות, כי אין שום קשר בין הנצרות לבין דברי ה' במקרא. מגמתו של ר' יוסף קרא היא להביא את הקורא לידי מסקנה, שהנצרות לא תציל את נפשו של היהודי, כי בדת הנוצרית אין קרבת אלקים.

ההוכחה השנייה של טויטו נלקחת מפירוש רש"י לשיר השירים ז', ט-י; ח', ד:

ויהיו נא שדיך – ועתה האמיני את דברי, שלא תתפתי אחר האומות, ויהיו הטובים והחכמים שְׂפִינְךָ (=שבתוכך) עומדים ביופים להשיב דברים למפתים אותך, שילמדו מהם הקטנים שבהם. וחכך – יהיה, כיין הטוב – היזהרי בתשובותיך שיהיו כיין הטוב. הולך לדודי למישרים – זהירה אני להשיב להם שאעמוד באמונתי ... השבעתי אתכם – עכשיו כנסת ישראל מסבבת דיבורה כלפי האומות: אעפ"י שאני קובלת ומתאוננת, דודי מחזיק בידי, והוא לי למשען בגלותי. לפיכך השבעתי אתכם. מה תעירו ומה תעוררו, כי לא יועיל לכם.³⁸

טויטו מבין את דברי רש"י – כתביעה מטובי חכמי ישראל להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים, אולם פיתוי חיצוני זה הוא 'שאני קובלת ומתאוננת' (על הצרות), והכוח המחזיק את ישראל נגד לחץ האומות הוא 'דודי מחזיק בידי, והוא לי למשען', קרבת אלקים, שהוא משען לישראל בגלותו. טויטו צודק בנוגע לקריאת רש"י להתגייס למאבק נגד הפיתויים החיצוניים. טועה טויטו, בנוגע לטיבם של פיתויים אלה: הטענה של רש"י זהה לטענה של ר"י קרא: צרות הגלות, 'שאני קובלת ומתאוננת', ולא הטענה האינטלקטואלית הנוצרית – כהשערתו של טויטו, הן שמפתות את היהודי לערוק לדת הנצרות, אך אין בנצרות קרבת אלקים, ואותה אפשר למצוא רק ביהדות.

2. התאוריה של טויטו מבוססת על הצמיחה הפתאומית של פירושי הפשט במאה ה-12 ועל שקיעתם במאה ה-13, שעה שהיצירה היהודית לא פסקה בתחומים אחרים – כמו פירושי תפילה וספרות השו"תים. טויטו מסביר את פריחת פירושי הפשט אצל רבני צפון צרפת במאה זו – כתגובה על הפרשנות הנוצרית. מאה זו הייתה המאה, אשר בה פירשו הנוצרים פירושי פשט לתנ"ך, והוויכוח היהודי-נוצרי גם הוא נסוב סביב פירושי הפשט של המקרא.³⁹

איננו חייבים לפרש את הנתונים על הצמיחה ועל השקיעה של פירושי הפשט אצל חכמי צפון צרפת – כמצביעים על תלות בפרשנות פשט נוצרית. פירושי פשט לא צמחו בפתאומיות במאה ה-12. פירושי פשט החלו כבר לפני המאה ה-12⁴⁰ בגלל צרכים יהודיים פנימיים,⁴¹ והם הגיעו לבשלותם במאה זו. לא זניחת הנוצרים את פירושי הפשט היא שגרמה לשקיעת פרשנות הפשט

38. רונטל-רש"י על שיר השירים, עמ' 181, 183.

39. טויטו 1982, עמ' 50-51.

40. גרוסמן תשמ"א, עמ' 420; הנ"ל תשנ"ה, עמ' 462-466.

41. ראה על כך בהמשך.

אצל חכמי צפון צרפת.

שריפת התלמוד בפאריס (1240 לסה"נ) גרמה לשקיעה זו. היא גרמה להתדלדלות כללית בעולם התורני בצרפת – כדברי אורבך: '[החוק נגד התלמוד] ... גרר אחריו מיעוט לימוד התורה, ובמרוצת הזמן – ירידה גמורה בחיי הרוח של יהודי צרפת'.⁴² הרבנים המעטים התרכזו רק במקצועות החשובים ביותר, שהם מפעל השו"תים, שבהם ענו על השאלות הבודעות של היהודים, ופירושי תפילה, שאיפשרו המשך חיי בתי הכנסת, שהיו הציר המלכד של הקהילה היהודית בתקופה זו. לדוגמה, בתקופה זו – חובתה הראשונה של הקהילה הייתה להקים מקום קבוע לתפלה בציבור.⁴³

המחשה להתמעטות מספר תלמידי החכמים שבצרפת לאחר גזירת התלמוד – ניתנת בעזרת הטבלה הבאה.⁴⁴ היא מסכמת את מספר בעלי התוספות חכמי ההלכה, אשר כתביהם הגיעו אלינו⁴⁵, בצרפת ובשאר מדינות אירופה דור אחרי דור – החל מהדור הראשון שלאחר רש"י.

דור בעלי התוספות אחרי רש"י	בצרפת	מחוץ לצרפת
דור ראשון:	5 חכמים	5
דור שני:	9 חכמים	7
דור שלישי:	21 חכמים	11
דור רביעי:	16 חכמים	9
דור חמישי (גזירת התלמוד):	11 חכמים	19
דור שישי:	5 חכמים	9
דור שביעי:	2 חכמים	10
דור שמיני:	חכם אחד	0

אין ספק, שחכמי צרפת היוו את מרכז תנועת בעלי התוספות. בדור החמישי לבעלי התוספות התרחשו גזרות הכנסייה בצרפת, אשר הובילו לבסוף לשרפת עשרים וארבעה קרונות ספרי קודש בפאריס. מכאן ואילך, פוחת במחצית מספר בעלי התוספות בצרפת בכל דור. ארבעה דורות לאחר שריפת התלמוד בפאריס – לא נותר אפילו תלמיד חכם אחד בעל שיעור קומה בצרפת. רדיפות הכנסייה – מצד אחד, וקמילת התנועה בצרפת – מצד שני, הם שהשפיעו על התנועה מחוץ לצרפת, ושם נפסקה התנועה כבר בדור השמיני.

42. אורבך 1968, עמ' 377.

43. דינור 1966, עמ' 313.

44. הטבלה נבנתה עפ"י ספרו של שילת תשנ"ח, עמ' נח-צד.

45. שילת תשנ"ח, עמ' ג.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

מכאן, שאין לקשור את מגמת פירושי הפשט של חכמי צפון צרפת עם המתרחש בעולם הנוצרי בגלל צמידותם ההיסטורית. פרשנות פשט החלה באשכנז כבר לפני ההתעוררות הנוצרית לעסוק בפירושי פשט, והסתיימה עם הידלדלות העולם הרבני בצרפת בעקבות שרפת התלמוד בשנת 1240 לסה"נ.

לא כל הנוצרים בתקופת רש"י התפלמסו עם היהודים ברובד פשט המקרא

הטענה, שהיהודים בחרו לפרש את התנ"ך בדרך הפשט – כחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי, כי הנוצרים התפלמסו ברובד הפשט, כנראה, לא תמיד הייתה נכונה מזווית הראייה של הצד הנוצרי. כנראה, לא תמיד בחרו הנוצרים, להתווכח עם היהודים בנכונות פירוש הפשט היהודי, אלא הם הסתמכו על הכתבים הקדושים לנוצרים כגון תרגום השבעים, הוולגטה ועוד, וביכרו אותם על פני הטקסט היהודי. לדוגמה, Gilbert Crispin (שלהי המאה ה-11) כותב בנוגע לישעיהו ז', יד 'לכן יתן א-דני הוא לכם אות: הנה העלמה הרה נִי'לָדָת בן וְקָרָאת שמו עמנואל': 'היהודי מציע טענה פילולוגית פשוטה בהקשר זה ... על כך עונה הנוצרי, שאפילו השבעים תרגמו...'⁴⁶ אין טעם להביא טענה, המבוססת על פשט הכתוב לפי הנוסח העברי, אם הנוצרי מבכר את הנוסח הנוצרי השונה, או את הפרשנות הנוצרית האלגורית.

אין זאת אומרת, שפרשנות הפשט לא הייתה מקובלת אצל הנוצרים. לדוגמה, ההצגות הדתיות בימי הביניים התבססו על קריאת הכתוב על דבר הפשט בצד קריאה אלגורית.⁴⁷ אך כבמקרה של הספרות הפולמוסית – הוויכוח כאן אינו בעיקרו בפרשנות הפשט, אלא בפרשנות האלגורית. היו גם פרשנים נוצרים, שפירשו את המקרא בדרך הפשט⁴⁸, אך כתביהם, כנראה, לא הגיעו לידי רש"י, וראה על-כך בפיסקה הבאה.

העדות של פרטלומה, הבישוף של Exeter (בערך 1100-1170 לסה"נ) מחזקת את השערתנו: פרטלומה כתב בדיאלוגים שלו נגד היהודים:

הסיבה העיקרית לחילוקי הדעות בינינו ובין היהודים נראית לי זאת: הם מפרשים את הברית הישנה מילולית, בכל מקום בו הם יכולים לעשות זאת, אלא אם כן הכתוב עצמו מודיע ...⁴⁹

הבישוף מעמיד אפוא את הפרשנות האלגורית של הכנסייה, המובילה אל האמת הנוצרית – כנגד הפרשנות המילולית של היהודים, הגורמת להם שלא לראות האמת הנוצרית במקרא.

46. תורגם על-ידי, א.ז. מתוך ציטוט המובא במאמרו של דהן 1979, עמ' 96.

47. דהן 1979, עמ' 101-102.

48. סמולי 1970, פרקים 3-4.

49. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

לדעת רש"י הפולמוס הנוצרי האנטי יהודי מבוסס על פרשנות אלגורית

גם רש"י לא חשב שהכנסייה מתקיפה את היהדות בעזרת פרשנות פשט. אנו למדים זאת, מתגובת רש"י על התקפת אב הכנסייה הירונימוס (347-420 לסה"נ)⁵⁰ על גישת היהודים, המפרשים את הכתוב מילולית, כאשר הוא מציע במקומה פרשנות אלגורית.

בפירושו לתהלים צ"ח, ח כותב הירונימוס:

נהרות ימחאו כף. נשאל את היהודים המבינים לפי הכתוב: האם יש לנהרות ידיים? האם יש לנהרות קול? האם יש לנהרות רגליים? האם יש לנהרות קיבה?

מיישמו יכול לומר: לא נכתב [בתהלים פרק צ"ח] מאומה על קיבה, על רגליים, אבל אני אומר לכם: מאיבר אחד – אנו מבינים את האחרים, כי איננו יכולים להבין ידיים בלי רגליים, בלי קיבה, בלי שאר האיברים.⁵¹

האתגר, שהירונימוס הציב בפני היהודים, נענה בידי רש"י:

נהרות ימחאו כף – הנביאים דיברו בלשון שהאוזן שומעת. לא שיהא לנהרות כף, אלא לשון שמחה וחדוה.

ההוכחה, שרש"י נענה לאתגר של הירונימוס, מובאת על-ידי שרשבסקי, המעיר, שהביטוי 'ימחאו כף' מופיע גם בישעיהו נ"ה, יב 'וכל עצי השדה ימחאו כף'. הבעיה הפרשנית זהה בשני המקומות, אנתרופומורפיזם של הטבע. אולם אין רש"י דן בבעיה בפירושו לישעיהו נ"ה.⁵² מכאן – רגליים לדבר, שרש"י כנראה ידע את דברי הירונימוס, והתחשב בהם בפירושו לתהלים צ"ח.

החשוב לדיוננו הוא, שרש"י מצא לנכון להגן על הפרשנות המילולית היהודית כנגד עמדת הכנסייה. מכאן, שעמדת הכנסייה בתקופת רש"י – לפי הבנת רש"י – הייתה זהה לעמדתו של הירונימוס, שחי שש מאות שנים קודם לכן. לדעת רש"י, הייתה עמדת הכנסייה בתקופתו, שהפירוש המילולי אינו נכון, ויש להעדיף את הפירוש האלגורי.

רש"י אינו מתפלמס עם עמדתו של הירונימוס. שהרי רש"י אינו מוכיח להירונימוס, שדרך הפשט עדיפה על דרך האלגוריה. הוא מתכוון להזוף את התקפת הירונימוס על דרך פרשנות הפשט. הדבר נעשה על-ידי הצעת פירוש אלטרנטיבי על דרך הפשט – במקום הפירוש האלגורי המוצע בידי הירונימוס. יש לשים-לב, שפירושו של רש"י לתהלים צ"ח, ח, על דרך הפשט, אינו סותר את פירושו של הירונימוס על דרך האלגוריה, אלא רק מציב פירוש אלטרנטיבי במקומו. רש"י אינו תוקף אפוא את המתודיקה הנוצרית לפרש את הכתוב בדרך אלגורית.

50. מתרגם הוולגטה, הוא התרגום הלטיני של התנ"ך.

51. הירונימוס 1958, עמ' 166.

52. שרשבסקי 1963, עמ' 79.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

רש"י לא בחר אפוא את דרך הפרשנות המילולית כדי להתגונן נגד הפולמוס הנוצרי, המושתת על פירוש מילולי. הוא גם לא עשה זאת בגלל התעוררות נוצרית שעסקה בפשט, כי לדעת רש"י (וכך מעיד גם הבישוף פרטלומה), בתקופתו דגלה הכנסייה בפרשנות אלגורית והתנגדה לפרשנות מילולית.

אופי כתיבתו של רש"י אינו פולמוסי

אופי כתיבתו של רש"י הוא פרשני, ולא פולמוסי.⁵³ לרוב, הוא אינו טורח להביא את הטענה או את הפירוש הנוצרי, שהוא אמור להתפלמס עמו לפי גישת בער⁵⁴ וההולכים בעקבותיו.⁵⁵ גם כאשר נמצאת זיקה ישירה וברורה בין פירושו של רש"י לבין פירושים נוצריים, אין הוא מתקיף בדבריו את הפירוש הנוצרי, אלא מעמיד לצידו פירוש אלטרנטיבי.⁵⁶ לפיכך אין לראות בפירושי רש"י למקרא פולמוס סמוי גם בגלל אופי כתיבתו.

טענה זו היא, לכאורה, בעיתית, כי אני מקבל את הקביעה, שפירושי רש"י לשיר השירים ולתהלים רוויים פולמוס אנטי נוצרי סמוי,⁵⁷ אך גם שם, רש"י עוסק בעיקר בפירוש הכתוב ונוגע בפרשנות הנוצרית רק באותם מקומות, אשר בהם הפירוש הנוצרי קרוב מאוד לפשט הכתוב, כגון תהלים ב', ז 'יתצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו ... אספרה אל חק ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך' (תהלים ב', ז).

סיכום ביניים

הוכחות הטוענים, שפירושי רש"י צמחו מתוך למודי המקרא לפי הדרש, בגלל הפולמוס היהודי – נוצרי או בגלל רוח התקופה – אינן משכנעות, כי לא רק שאפשר לפרש בדרך אחרת את כל הטקסטים, שהם מביאים להוכחת טענותיהם, אלא שיש מקורות, השוללים לגמרי את הפרשנות המוצעת בידי בער וההולכים בעקבותיו.

53. גרינברג שלל המניע הפולמוסי האנטי נוצרי מראשוני הפרשנים – בטענה, כי הם אינם מרבים להתפלמס עם הדעות הנוצריות. (גרינברג 1983, עמ' 690)

54. על גישת בער – ראה בער תשט"ז, עמ' תצד-תק, ובמיוחד – עמ' תצד.

55. טענה דומה מעלה ברגר 1982, עמ' 155 בנוגע לרשב"ם.

56. ראה לעיל בדיון בפירוש לתה' צ"ח, ח.

57. ראה סיכום בסוף המאמר.

ביקורת הטענה, שלימודי הפשט הושפעו מלימודי הגמרא, שנלמדו ברובד הפשט

הטענה, שלימודי הפשט של המקרא צמחו באופן אורגני מלימודי הפשט של התלמוד – אינה עולה בקנה אחד עם העובדות. זאת, כי עד התפשטות פירושי של רש"י לתלמוד – היה רק קומץ חכמים, שהיה מסוגל ללמוד ולהבין גמרא.⁵⁸ לכן הגמרא לא נלמדה בקנה מידה רחב, ומכאן, שאי אפשר לדבר על תנועה המונית של לומדי גמרא ברובד הפשט, שהשפיעה על לומדי המקרא באותו רובד, הפשט. זאת – ועוד, לימוד פשט מאופיין בכך שהלומד מבין בעצמו את הכתוב, מתוך הכרת השפה.⁵⁹ המשמע הראשוני של הכתוב הוא בדרך כלל פירוש הפשט. רק באותם מקרים, אשר בהם אין השפה מובנת לקורא, עליו לחקור את פשר הכתוב. אם מגמתו היא פירוש פשט, עליו לעשות זאת במתודולוגיה, המתאימה להבנת פשט הכתוב.

אך לפי המחקר ההיסטורי, רוב רובם של היהודים לא הבינו את לשון הגמרא, הכתובה ארמית.⁶⁰ לימוד הכתוב נעשה על-ידי העברת פירושי המילים והמשפטים השונים – מדור לדור.⁶¹ אין זה לימודי פשט, כי הוא לא היה מבוסס על הבנה אינטואיטיבית של הקורא את הכתוב עקב שליטתו בשפה. יתר על כן, אין זה לימוד פשט, כי באותם מקרים, שהכתוב לא היה מובן באופן אינטואיטיבי, לא ניסו למצוא את הפירוש על-ידי חקירה לשונית לפי כללים ברורים ומוגדרים.

זאת – ועוד, עד תקופת רש"י רק בודדים למדו גמרא, ופירושי רש"י הם אשר איפשרו לימוד המוני של הגמרא.⁶² אי אפשר אפוא לתלות את לימוד הפשט של המקרא בידי המוני בית ישראל – בקומץ חכמים שלמדו גמרא.

לסיכום

בדקנו טענות שתי גישות, המסבירות – כל אחת בדרכה שלה – את הרקע למפעלו של רש"י. לא שכנענו אותנו הנימוקים של הדוגלים בתזה, שלפני תקופת רש"י למדו מקרא בעזרת פירושי המדרשים, ושחידושו של רש"י היה בהכניסו ללימוד המקרא את רובד הפשט בהשפעת רוח

58. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; גרובר 1998, עמ' 3.

59. על לימוד הגמרא בבבל בתקופת הגאונים – עיין גרוסמן תשנ"ה, עמ' 430-431. לדעת ש' אסף, לא היה צורך בכתיבת פירוש לגמרא לחכמי בבל בתקופת הגאונים, כי הם דיברו עדיין בלשוננו של התלמוד (שם, עמ' 430).

60. ראה בין השאר גרוסמן תשנ"ה, עמ' 431. לדעתו, גם תלמידי החכמים שבבבל אשר בסוף תקופת הגאונים התקשו בהבנת הארמית.

61. על ניצנים של לימוד ביקורתי באשכנז – ראה גרוסמן תשנ"ה, עמ' 442. שיטת לימוד הגמרא הייתה שונה מלימוד מלאכת הפסיקה, שמטרתה הייתה לחנך את התלמיד לפסוק לפי לבו, סברתו והבנתו. ראה דברי רש"י הבאים 'ואף כי לא שמעתי מפיו (=ר' יעקב ב"ר יקר) דבר זה, מ"מ (=מכל מקום) לבי וסברתי והבנתי מפיו יצאו' (רש"י כתב יד בית המדרש לרבנים בניו-יורק, Rab. 1087, דף 138ב-139א, מצוטט מתוך גרוסמן תשנ"ה, עמ' 127).

62. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

התקופה או הפולמוס האנטי נוצרי. כמו-כן אין הטענה, שפירושי הפשט למקרא צמחו באופן אורגני מתוך לימוד הגמרא ברובד הפשט, עומדת במבחן הנתונים ההיסטוריים.

ביסוס הטענה, שלפני תקופת רש"י למדו את המקרא עם פירוש מילולי – הערה מתודולוגית

לפני שננסה לבסס את גישתנו לבעייה, חובה עלינו לצטט את השורות הראשונות שכתב בונפיל במאמר, שהתפרסם בשנת תשמ"ז, אך דבריו נכונים גם היום:

מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה הוא, שדברי ימי עמנו בגלות אירופה הנוצרית בתקופה שלפני מסעי הצלבנים הראשון, לוטים בערפל רב בהרבה מזה העוטה את דברי הימים של העמים, שהיהודים באו אל קרבם. זו תקופת 'אופל' תיעודי לעם ישראל, וכוונת הדברים לאו דווקא להעדר תעודות הנוגעות ביהודים ... [אלא] אין למצוא כי אם תיאורים כלליים ...⁶³

את דברינו הבאים יש לקבל בהתאם לדברי בונפיל: הם משרטטים תמונה כללית, אשר ממנה אפשר להסיק מסקנות מסוימות בקשר לצורת הלימוד של היהודים בתקופה שלפני רש"י, אך התמונה כללית מכדי שיהא תוקף מוחלט למסקנות. לדעתנו, המשקל הסגולי של הנתונים נוטה לכיוון קבלת המסקנות שאנו נציע לבסוף, אך יש לזכור, שהן הוסקו מנתונים כלליים ולא ספציפיים הנוגעים לענינו.

נתחיל את דיוננו בכך שנוכח, שהחל מהמאה השנייה לספירה ועד תקופת רש"י למדו היהודים, שחיו בקיסרות הרומית ובמדינות שהושפעו מהמרכז הארץ ישראלי, את המקרא, בעיקר באופן מילולי. הם לא למדו מקרא עם פירושי דרש על כל פסוק, והמדרשים היחידים, שיהודים אלה הכירו, היו מדרשים שהושמעו בבתי כנסת בדרשות של שבת וחג. היו אלה בעיקר מדרשי רבה ותנחומא. המדרשים: ספרא, ספרי ומכילתא, שהם מדרשי הלכה, המפרשים את המקרא לפי סדר הפסוקים – היו מוכרים רק במרכזי התורה הגדולים. גם לו רצו בימי הביניים ללמוד מקרא בעזרת מדרשים, הרי לא היה בנמצא לקט מדרשי אגדה והלכה, המאורגן לפי סדר הפסוקים במקרא.⁶⁴

63. בונפיל תשמ"ז, עמ' 1.

64. ליקוטים כאלה הופיעו רק במאות ה-19 וה-20, וגם אלה כוללים את המקרא. ראה לדוגמה **חומש תורה תמימה** לרב ברוך הלוי עפשטיין ו**חומש תורה שלמה** לרב מנחם מנדל כשר.

המאה השנייה

הדיון שלנו מתחיל בברייטא העוסקת באיש, המציע נישואין לאישה, על-מנת שהוא יתחיל בלימודי קודש. הברייטא דנה בתחומי הלימוד השונים, ומה הוא מינימום הלימוד הנדרש כדי למלא את תנאי הנישואין. הגמרא מלווה את טקסט הברייטא, ומדי פעם בפעם היא מבהירה נקודות הטענות הסבר:

תנו רבנן: על-מנת שאני קריינא (= יודע לקרוא בתורה), כיוון שקרא שלושה פסוקים בבית הכנסת – הרי זו מקודשת. ר' יהודה אומר: עד שיקרא ויתרגם.⁶⁵

הברייטא מתחילה בהסבר, מהו מספר הפסוקים המינימלי הנדרש מחתן, המציע נישואין לאשה, על-מנת שהוא יודע לקרוא בתורה. על כך נותנת הברייטא שתי תשובות:

א. תנא קמא, התנא האלמוני הראשון, טוען, שדי בכך שהחתן המיועד יקרא שלשה פסוקי מקרא בבית הכנסת, כדי שהוא ימלא את תנאי הנישואין.

ב. רבי יהודה, תנא מהדור הרביעי, טוען, שלא די בכך שהוא יקרא שלשה פסוקים, אלא הוא חייב גם לתרגם אותם.

רש"י מסביר, מהי קריאת פסוק ללא תרגום:

המתרגם פסוק כצורתו – שבא לחסר תוספת התרגום שלנו לומר לא אתרגם פסוק זה אלא כצורתו, כגון: 'לא תענה על ריב' (שמות כ"ג, ב) – 'לא תסהיד (=תעיד) על דינא', הרי זה בדאי.

כלומר, לימוד מקרא ללא תרגום הוא לימוד עם פירוש מילולי. לדעת תנא קמא, בשעתו כך למדו מקרא.⁶⁶

בהמשך קובעת הברייטא, מה הם התנאים שחייב למלא חתן המתחייב להיות 'שונה' (=חוזר על הלימוד)

על-מנת שאני שונה – חזקיה אמר: הלכות, ור' יוחנן אמר: תורה. מיתיבי: איזו היא משנה? ר' מאיר אומר: הלכות. ר' יהודה אומר: מדרש! מאי תורה? מדרש תורה.

חזקיה, אמורא דור ראשון, אשר עדיין נקרא תנא,⁶⁷ טוען, שמי שמתחייב להיות 'שונה', חייב לדעת 'הלכות'. לעומתו, סובר ר' יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל בדור השני (נפטר בשנת 279), שעליו לדעת 'תורה'.

תשובתו של ר' יוחנן אינה מובנת, כי הרי החתן התחייב להיות 'שונה', ולא 'קריינא'. כחיזוק

65. קידושין מט ע"א-ע"ב.

66. ברוב קהילות ישראל היום קוראים את הפרשה בבית הכנסת ללא תרגום. רק התימנים מתרגמים כל פסוק בקריאת התורה בבית הכנסת.

67. רש"י חולין קו עמוד א ד"ה אין; תוספות ע"ז לח ע"א ד"ה: תנו רבנן.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

לשאלה, מביאה הגמרא ברייתא, אשר בה חולקים ר' יהודה ור' מאיר (גם הוא תנא דור רביעי) על במהות ה'משנה'. ר' מאיר סובר, ש'משנה' היא 'הלכות', ואילו ר' יהודה סובר, ש'משנה' היא 'מדרשים'. הסבר הגמרא לדברי ר' יוחנן הוא, שמי שמתחייב להיות 'שונה' – חייב לדעת את 'מדרש התורה'.

הגמרא עושה אפוא הבחנה טרמינולוגית בין לימודי תורה השונים. הגמרא יודעת לדבר על לימודי מקרא ללא מדרשים כלל, והחכם העוסק בזה נקרא 'קריינא'. הגמרא גם מבחינה בין מדרש ואגדה – מצד אחד, ובין לימודי מקרא עם מדרשים על סדר הפסוקים, הנקראים 'מדרש תורה' – מצד שני. רש"י אף מסביר לאילו מדרשים מתכוונת הגמרא, כאשר היא מדברת על 'מדרש תורה':

מדרש - ספרא וספרי, שהן הלכות של [מדרשי] מקראות.⁶⁸

לענייננו כעת אין זה חשוב, מה המשמעות ההיסטורית של 'מדרשי מקראות' בהקשר של הגמרא שלנו.⁶⁹ היות ואנו מעוניינים לדעת את תפיסת רש"י, חשוב לנו לדעת מה חשב רש"י בנדון.

מכאן, שלדעת רש"י, כאשר המדרשים והגמרות מדברים על לימודי 'מקרא', הם מתכוונים לפרשנות מילולית של הכתוב. לעומת זאת, כאשר המדרשים והגמרות מדברים על 'מדרשי מקראות', הם מתכוונים לפירושי דרש על סדר הכתובים – כמו ספרא וספרי. כאשר המדרשים והגמרות מדברים על 'מדרשים', הכוונה היא למדרשים על סדר הפרשה – כמו מדרשי רבה ותנחומא.

המאה השלישית

בעקבות פירוט המותר והאסור של המודר הנאה מחבירו – מבחינה המשנה בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש, הלכות ואגדות (נדרים פ"ד, מ"ג):

ותורם את תרומתו ומעשרותיו לדעתו ומקריב עליו קיני זבין, קיני זבות, קיני יולדות, חטאות ואשמות ומלמדו מדרש הלכות ואגדות, אבל לא ילמדנו מקרא, אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא ...

בעקבות המשנה, מבחין גם שמואל, אמורא בבלי מהדור הראשון, בין לימוד מקרא, מדרש, הלכה ואגדה.⁷⁰

68. רש"י לקידושין מט ע"א.

69. על ההבחנה בין המושגים ומשמעותם במחקר המודרני – ראה בין השאר אצל פרנקל 1996, עמ' 481-499, במיוחד עמ' 483.

70. נדרים לו, ע"ב. וכך גם מבחינה הגמרא בקידושין מט, ע"א-ע"ב.

מכאן, שבמאה זו למדו היהודים מקרא באופן מילולי – ללא פרשנות מדרשית. את המדרשים הם למדו בנפרד מהתורה שבכתב, ולימוד זה לא נחשב לימוד תורה שבכתב, אלא לימוד תורה שבעל-פה.

המאות הרביעית והחמישית

עדות חשובה, היכולה לשפוך אור על הבעייה, איך למדו יהודים מקרא בתקופה זו, היא זו של אב הכנסיה הירונימוס (347 – 420 לסה"נ).⁷¹ בפירושו לתהלים צ"ח, ח הוא כותב:

נהרות ימחאו כף. נשאל את היהודים, המבינים לפי הכתוב: האם יש לנהרות ידיים? האם יש לנהרות קול? האם יש לנהרות רגליים? האם יש לנהרות קיבה?

מישהו יכול לומר: לא נכתב [בתהלים פרק צ"ח] מאומה על קיבה, על רגליים, אבל אני אומר לכם: מאיבר אחד – אנו מבינים את האחרים, כי איננו יכולים להבין ידיים בלי רגליים, בלי קיבה, בלי שאר האיברים.⁷²

למדנו אפוא, שבתקופת האמוראים פירשו היהודים את התנ"ך 'לפי הכתוב', ולפי שאלותיו של הירונימוס, יש להבין את טיב הפרשנות היהודית 'לפי הכתוב' – כפרשנות מילולית. הירונימוס תוקף את גישת היהודים, המפרשים את הכתוב מילולית, ומציע במקומה פרשנות אלגורית. לדעתו בהמשך הפירוש, הנהרות הם הקדושים, המבשרים את בואו של ישו.

המאה החמישית

מדרש ויקרא רבה, שנערך במאה החמישית או בתחילת המאה השישית לספירה,⁷³ מבחין בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש:

אבל קרא אדם תורה, נביאים וכתובים ושנה משנה, מדרש, הלכות ואגדות...⁷⁴

מכאן, שגם במאה זו למדו מקרא ללא פירושם של מדרשים.

71. מתרגם הוולגטה, הוא התרגום הלטיני של התנ"ך.

72. הירונימוס 1958, עמ' 166.

73. מאק 1989, עמ' 75.

74. ויקרא רבה מהדורת מרגליות כרך א', פרק ג סימן ז עמ' ע"ד.

שנתון "Lee" – תשס"ד כרך ט'

המאה השישית

החוק של יוסטינינוס על העברים ששפורסם בשנת 553 לסה"נ⁷⁵, פותח במילים הבאות:

מן הראוי היה, כי העברים השומעים את ספרי הקודש, לא ייצמדו אל הכתובים כפשוטם, אלא יתבוננו אל הנבואות החבויות בהם, שבהן מברשים ספרי הקודש על האל הגדול ומושיע המין האנושי, ישו המשיח.⁷⁶

בהמשך אוסר הקיסר על היהודים את לימוד המשנה,

את הקרוי בפייהם 'δευτέρωσις' (=משנה)⁷⁷, לעומת זה, אנו אוסרים לחלוטין, שכן אינה כלולה בספרי הקודש, והיא לא נמסרה ממעל בידי הנביאים, אלא היא המצאה של אנשים, שהרבו פטפוט ממקור ארצי בלבד, ואין בהם מאומה מן האלוהי.⁷⁸

מכאן, שבאימפריה הביזנטית במאה השישית – למדו היהודים את 'הכתובים כפשוטם'. יוסטינינוס אוסר על היהודים ללמוד 'משנה', אך לא 'מדרשים'. מכאן, שהתורה שבעל-פה, שהיהודים היו רגילים ללמוד, כללה משנה, אבל לא מדרשים.

בסוף החוק מתפלל יוסטינינוס

כי יישמרו משחיתות המפרשים בשומעם את ספרי הקודש בשפה זו או אחרת, וכי לא יכוונו דעתם אל הכתובים כפשוטם, אלא יכירו את הדברים כמות שהם ויתפשו את הכוונות האלוהיות יותר...⁷⁹

יוסטינינוס חוזר כאן על דברים שהוא אמר כבר לפני-כן

כן אנו מצווים, שלא יהיה חופש דיבור למפרשים שיש אצלם, המשתמשים רק בלשון העברית כדי להשחית אותה, כפי שיעלה הרצון לפניהם.⁸⁰

היהודים למדו אפוא מקרא לפי הטקסט העברי, וכפשוטו, ללא פרשנות מדרשית כלשהי. כמו-כן למדו היהודים משנה. יוסטינינוס אוסר הן את לימוד המקרא בעברית ברובד הפשט, והן את לימוד המשנה.

סרנה מבין חוק זה בצורה אחרת: לדעתו, חוק זה מכונן נגד הפרשנות הרבנית למקרא באופן כללי,

75. Just. Nov. 146.

76. לינדר תשמ"ג, עמ' 299.

77. לינדר תשמ"ג, עמ' 298, שורה 45.

78. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

79. לינדר תשמ"ג, עמ' 301.

80. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

הכוללת גם מדרשים. שכן הוא מתרגם δευτέρωσις⁸¹ – second tradition, כלומר התורה שבעל-פה.⁸² גם לינדר, עם שהוא מתרגם δευτέρωσις – משנה, הוא מסביר, שהאיסור הוא על תורה שבעל-פה בכלל.⁸³ אך סרנה לא דייק בתרגומו, ולינדר לא דייק בפירושו:

יוסטינינוס מתנגד מפורשות רק ללימוד משנה ואינו מתנגד ללימוד התורה שבעל-פה באופן כללי, הכוללת בתקופתו גם את ספרות מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה.⁸⁴ אנו מבינים כך, כי יש לקרוא את דברי יוסטינינוס בהקשרם: הקשר הדברים הוא ההיתר שמעניק יוסטינינוס ליהודים, לקרוא את המקרא ביוונית, אך בהעדפה ברורה של תרגום השבעים, כי בתרגום השבעים 'עשו את מסירת ספרי הקודש, כאילו ראו, שהתגלות זו (של ישו) עתידה להתרחש, וכאילו האיר עליהם חסד של נבואה'.⁸⁵ בהקשר זה הוא ממשיך וקובע, 'שלא יהיה חופש דיבור למפרשים שיש אצלם, המשתמשים רק בלשון העברית (של המקרא) ...'.⁸⁶ בהמשך הוא מסביר את יתרונות תרגום השבעים, ורק לאחר מכן הוא אוסר על היהודים 'את הקרוי בפיהם δευτέρωσις.

כסיכום לגישתו הוא כותב:

יקראו אפוא את דברי הקודש עצמם, תוך שהם הוגים בספרי קודש אלה, אולם אל יסתירו תוך כדי כך את הנאמר בהם – מזה, ויקבלו מן החוץ הבלים בלתי כתובים, שהמציאות בעצמם לאבדן השוטים – מזה.⁸⁷

יוסטינינוס מבחין כאן בין פרשנות יהודית מוטעית של המקרא, המסתירה את האמת שבתרגום השבעים בעזרת הנוסח העברי 'אל יסתירו תוך כדי כך את הנאמר בהם – מזה', ובין לימוד דברים, שאינם קשורים בפרשנות המקרא, והם דברים 'מן החוץ, הבלים בלתי כתובים', כלומר המשנה. זאת – ועוד, היהודים מעולם לא כינו את התורה שבעל-פה – משנה תורה, והתייחסות יוסטינינוס היא במפורש אל 'הקרוי בפיהם δευτέρωσις.

לכן כוונת יוסטינינוס הייתה, שכאשר היהודים ישמעו את המקרא בתרגום השבעים, לא יקשיבו לרבנים, 'המשתמשים רק בלשון העברית', ומתקנים את התרגום לפי הנוסח העברי, ומסבירים ליהודים, שאין במקרא נבואות על ישו.

התרגום הנכון של δευτέρωσις בהקשר החוק Just. Nov. 146 שורה 45 הוא אפוא 'משנה'⁸⁸ –

81. δευτέρωσις (לינדר תשמ"ג, עמ' 298, שורה 45).

82. סרנה 1987, עמ' 10.

83. לינדר תשמ"ג, עמ' 296.

84. בתקופתו של יוסטינוס למדו גמרא רק במרכזים מועטים ביותר, ולכן מובן, מדוע הוא לא אסר זאת בצו כללי.

85. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

86. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

87. לינדר תשמ"ג, עמ' 300.

88. בן יהודה מתרגם במילונו 'משנה' - wiederholung; répétition; repeated study (בן יהודה 3403א). משמע זה מתאים

שנתון "Jee" – תשס"ד כרך ט'

כתרגומו של לינדר, ובמשמעות של קובץ דברי תנאים, שערך ר' יהודה הנשיא – כהצעה שלי, ולא כהבנת לינדר.

יוסטינינוס יוצא אפוא נגד הנוהג היהודי ללמוד מקרא ברובד המילולי, ומכוון אותם לפרשנות אלגורית. כמו-כן הוא מתנגד ללימוד תורה שבעל-פה, כאשר זו מיוצגת על-ידי המשנה, ולא על-ידי המדרשים. זאת – אף-על-פי שבזמנו כבר היו בנמצא קובצי מדרשים לרוב. ספרות האגדה החלה במאה הראשונה לספירת הנוצרים.⁸⁹ לדעת חלק מהחוקרים, סדר אליהו חובר במאה השלישית;⁹⁰ מדרשי התנאים: מכילתא דרבי ישמעאל, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, ספרא, ספרי במדבר, וספרי דברים – נערכו לדעת המקדימים במאה השלישית, ולדעת המאחרים בתחילת המאה החמישית;⁹¹ מדרש ויקרא רבה נערך במאה החמישית או בתחילת המאה השישית;⁹² מדרש בראשית רבה קדם למדרש ויקרא רבה, ונערך כנראה לקראת סוף המאה החמישית.⁹³

בתקופת יוסטינינוס עמדו אפוא לרשות היהודים מדרשים, רבים – כולל מדרשים על הפסוקים כמו המכילתות, ספרא וספרי. אף-על-פי-כן הם לא נלמדו בידי היהודים, ולכן לא ראה יוסטינינוס לאסור את לימודם. המשנה כן נלמדה, ולכן הוא אוסר את לימודה. באימפריה הביזנטית במאה השישית – לימוד המקרא בידי היהודים היה אפוא ברובד המילולי בלבד.

התקופה שבין המאה החמישית למאה העשירית

מדרש מאוחר יותר, קהלת רבה, שנתחבר בין המאות החמישית והשמינית לספירה,⁹⁴ מספר על שלושה חכמים שבדור המעבר בין תקופת התנאים והאמוראים, המבחינים גם הם בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש:

ר' חייא רבה ור' יונתן הוון מהלכין קומי ערסיה דר' שמעון בן יוסי בן לקוניא. הוה טליתיה דר' יונתן מהלכא על ארזניה. אמר ליה ר' חייא רבה: בני, טלי טליתך, שלא יהו אומרים: למחר הן באין אצלנו, והן מחרפין אותנו. אמר ליה רבי: לא כתיב 'והמתים אינם יודעים מאומה' (קהלת ט', ה)? אמר ליה: בני, מקרא את יודע, מדרש אין את יודע: כי 'החיים יודעים' – אלו הצדיקים, שאפילו במיתתן קרויין חיים. 'והמתים אינם יודעים' – אלו

לתרגום היווני, δευτέρως.

89. שנאן 1987, עמ' 11.

90. קדרי תשס"ג, עמ' 35 הערה 2. המחקר היום נוטה לאחר את עריכת המדרש עד המאה ה-8.

91. פרנקל 1996, עמ' 4.

92. מאק 1989, עמ' 75.

93. פרנקל 1996, עמ' 6.

94. מאק 1989, עמ' 90.

הרשעים, שאפילו בחייהן קרויין מתים...⁹⁵

עדות נוספת על הלימוד המילולי של המקרא אצל היהודים עד תקופת רש"י לפחות – אנו מוצאים ב"סדר אליהו", מדרש, שלפי ספרות המחקר חובר לדעת המקדימים במאה השלישית לספירה, ולדעת המאוחרים במאה העשירית לספירה.⁹⁶

המדרש יודע להבחין בין בעלי מקרא ובין בעלי מדרש.

לדוגמה:

כיון שקרא אדם תורה, נביאים וכתובים, שנה הלכה, שנה משנה, שנה מדרש, שנה הגדות, שנה תלמוד, שנה פלפול, מיד רוח הקודש שורה עליו, שנאמר 'רוח ה' דבר בי, ומלתו – על לשוני' (שם"ב כ"ג, ב).⁹⁷

המדרש מבחין בין לימוד 'תורה', נביאים וכתובים, ובין לימוד 'מדרש' ולימוד 'הגדות'. מכאן, שלימוד 'תורה', נביאים וכתובים' נעשה בנפרד מלימוד 'מדרש' ואגדות' בזמנו של כותב "סדר אליהו".

המאה העשירית

רבתי של רש"י למדו תורה גם ברמת הפשט, וכבר פירט גרוסמן את הממצאים,⁹⁸ וזה סיכומו:

כללו של דבר, על 'מהפכה' או 'חידוש גמור' בפרשנות המקרא בתחומיה של יהדות אשכנז – אי אפשר לדבר. לפחות יסוד מובהק אחד של השיטה החדשה – העמדת הפן הלשוני במרכז פרשנות הכתובים – כבר היה מצוי בגרמניה, בעת שרש"י למד בה.⁹⁹

תקופת רש"י

עדות פרטלומה, הבישוף של Exeter (בערך 1100-1170 לסה"נ) מחזקת את השערתנו. פרטלומה כתב בדיאלוגים שלו נגד היהודים:

הסיבה העיקרית לחילוקי הדעות בינינו ובין היהודים נראית לי זאת: הם מפרשים את הברית הישנה מילולית, בכל מקום בו הם יכולים לעשות זאת, אלא אם כן הכתוב עצמו מודיע...¹⁰⁰

95. קהלת רבה פרשה ט ד"ה א [ה] כי.

96. קדרי תשס"ג, עמ' 35 הערה 2. ובהערה 2 שם – חומר ביבליוגרפי בנדון.

97. סדר אליהו זוטא פ"א, עמ' 167. וכן פי"ח, עמ' 91; זוטא פט"ו, עמ' 198.

98. גרוסמן תשמ"א, עמ' 419-420; הנ"ל תשנ"ה, עמ' 462-466.

99. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 465.

100. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

מכאן, שבתקופת רש"י, למדו היהודים בצפון צרפת מקרא ברובד המילולי. שרשבסקי מבין את דברי פרטלומה בצורה אחרת. הוא מצטט את דברי הבישוף לשם הוכחת השפעתו של רש"י הן על היהודים והן על הנוצרים בני זמנו.¹⁰¹ נראה לנו, כי דבריו בנויים על הנחה מוטעית: היות והוא מניח, שהפרשנות היהודית לפני תקופת רש"י הייתה פרשנות דרש, הרי דברי הבישוף הם הוכחה להצלחת הדרך החדשה של רש"י. ולא היא: שרשבסקי לא הוכיח, שפרשנות המקרא לפני רש"י הייתה פרשנות דרש, אלא הניח זאת. מכאן, שאין לו במה להיאחז כדי לקבוע בעזרת הציטטה מפרטלומה, שמהפכת רש"י הצליחה. לדעתי, מצטרפים דברי הבישוף לדברי הירונימוס, המדרשים, ולדברי רש"י עצמו, ומוכיחים, שהנורמה בין היהודים בתקופת רש"י הייתה לפרש את התנ"ך פירוש מילולי, ואילו הנורמה בין הנוצרים הייתה לפרש את התנ"ך פירוש אלגורי. קביעה זו נכונה, אף-על-פי שאפשר לטעון, שהבישוף פרטלומה מייצג את הגישה הרווחת בכנסייה, אשר לפיה היהודים עיוורים למסר המקרא, המעיד על אמונת הנוצרים, ואין דבריו משקפים את המציאות בפועל, כפי שהייתה קיימת בימיו. זאת – הן בגלל סגנון דיבורו של פרטלומה, המעיד על דעה אישית: 'הסיבה ... נראית לי זאת!'. הוא לא כתב 'הסיבה ... היא' – דבר, היכול להתפרש כטענה מקובלת על הכלל, כדעה קדומה, אלא הוא בחר סגנון אישי, המעיד על מעורבות אישית בהסקת המסקנה. סיבה נוספת, אשר בגללה, לדעתי, דברי פרטלומה משקפים מציאות אמיתית, היא, שדבריו, לפי פרשנותי, משתלבים בתוך קבוצה של מקורות, שהמכנה המשותף ביניהם הוא, שהם מעידים על כך שהיהודים למדו מקרא ברמה המילולית. ואכן כך משתמע גם מהערה פולמוסית של רשב"ם:

מי שרוצה לעמוד על עיקר פשוטן של מקראות הללו – ישכיל בפירושי זה, כי הראשונים ממני לא הבינו בו כלל-כלל (= בכלל) (רשב"ם לשמות ג', יא).

אפשר להבין את דברי הרשב"ם בשני אופנים:

- א. הפרשנים הראשונים לא עסקו בפרשנות פשט, ולכן לא הבינו כלל במקראות, שהוא עוסק בהם.
 - ב. הפרשנים הראשונים עסקו בפשט, אך טעו בהבנת המקראות.
- דעתי נוטה לאפשרות השנייה, והיא מבוססת על השיקולים הבאים:

ראשית, רשב"ם מתכוון לקבוצה של פרשנים שקדמו לו, 'הראשונים'¹⁰² – בלשון רבים, ולא לפרשן בודד שקדם לו. מדובר אפוא בקבוצת פרשנים – כהבנתו של טויטו,¹⁰³ ולא כהבנת קלזנר,

101. שרשבסקי 1963, עמ' 78.

102. על זהותם של פרשנים ראשונים אלה – ראה הדיון בסוף מאמרנו.

103. טויטו תשס"ג, עמ' 70.

המבין את לשון הרבים של 'ראשונים' כאן ובשאר דברי רשב"ם, לאו דווקא כלשון רבים, אלא כלשון יחיד, ובדוק, אם רשב"ם התכוון לראב"ע או לרש"י.¹⁰⁴

שנית, אין בדברי רשב"ם פולמוס נגד הגישה הדרשנית, כי, לדעתו, הגישה הדרשנית היא 'עיקרה של תורה (ה)באת (= באה = בא) ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט, ההגדות וההלכות והדינים'...¹⁰⁵ מכאן, שביקורתו של רשב"ם היא על קבוצת חכמים שקדמו לו, שלדעתו, פירשו לא נכון – ברמת הפשט – את הכתוב בשמות ג', יא. לענייננו למדנו, שהיו חכמים, שחיו לפני תקופת רשב"ם, שפירשו את הכתוב ברובד הפשט.

כך גם משתמע מהערת רשב"ם בסוף פירושו לבראשית ל"ז, ב 'פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר'. רשב"ם שוב נוקט לשון רבים: 'פשטנים'. כאן מעיר ראזין בצדק, שרשב"ם מתכוון לקבוצה של פרשני פשט,¹⁰⁶ אך משער – ללא הוכחה – שפשטנים אלה הם בני זמנו של רשב"ם: 'מוכח מדבריו, שרבו רודפי הפשט בזמנו'. ולא היא: אין בדברי רשב"ם שום רמז, שהוא מתכוון לרודפי פשט בני זמנו. אפשר בהחלט לפרש, שרשב"ם מתכוון לרודפי פשט, שקדמו לו בזמן.¹⁰⁷ תעיד על אפשרות זאת לשון העבר שרשב"ם נוקט: 'פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר' (בראשית ל"ז, ג), 'הראשונים ממני לא הבינו' (שמות ג', יא).¹⁰⁸

עדות מעניינת על דרך לימוד המקרא בצרפת של תקופת רש"י, או קצת אחריה – אנו מקבלים מהספר 'חוקי התורה הקדומים'. ספר זה נמצא בכתב יד אשר הועתק בשנת 1309 לסה"נ¹⁰⁹. הוא מתאר את חוק הלימודים של ילד, שהמטרה היא לגדלו לתלמיד חכם. אין אנו יודעים מתי חובר הספר, אך שם הספר: 'חוקי התורה הקדומים' – מצביע על כך שהוא מתאר מציאות של לא פחות מארבעה דורות לפני כתיבת הספר: פרק זמן קצר יותר מארבעה דורות, לא ייקרא 'קדום', היות שבדרך כלל חיים יחד אנשי שלושה דורות, ואין המציאות של הסבא יכולה להיקרא בפי הנכד, 'מציאות קדומה'. לכן, גם אם נניח, שהספר חובר סמוך לתקופת העתקתו, הרי הוא מתאר את המציאות של שנת 1200 לסה"נ לכל המאוחר. לדעת גולב, הוא מתאר את המציאות בצפון צרפת לפחות מתקופת רשב"ם ורבינו תם ואילך, דהיינו בין השנים 1080-1160 לסה"נ.¹¹⁰

בחוק השביעי נאמר שם: 'וכן מנהג צרפתים (= יהודי צרפת) לקרוא (את) הסדר בשבת שניים

104. קלוזנר תשי"ז, עמ' 203.

105. רשב"ם על בראשית ל"ז, ב.

106. ראזין על אתר (רשב"ם, עמ' 51 הערה 5). חולק עליו לוקשין המשער, שאולי מתכוון רשב"ם-לרש"י (לוקשין 1989, עמ' 248 הערה 1).

107. וכך טויטו תשס"ג, עמ' 69.

108. הוכחה זו אמביוולנטית, כי בעברית אפשר להשתמש בצירוף: 'לא עמדו על העיקר' – גם בנוגע לפרשנים, שאתם בא רשב"ם במגע אישי (אני מודה לנפתלי זאנד על הערה זו).

109. גולב 1976, עמ' 38.

110. גולב 1976, עמ' 38-39.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

מקרא ואחד לעז כלשון בני המדינה'.¹¹¹ ברשימת תקנות הקדמונים נכתב שם:

אדם נותן בנו לתלמוד תורה ביד המלמד כבן חמש שנים בר"ח ניסן ... ומתמוז ועד תשרי ילמוד הסדר עברי שלם (= בעברית בלבד) בכל שבוע, ומתשרי ועד ניסן – לעז. והיא שנת ששי (= השנה השישית) לנער. ובשנה השנית שנת שביעי (= שנה שביעית) לנער ילמוד תרגום במכתב (= בכתב), ולא על-פה. וילעזו התרגום – כמו העברי, ובשמיני ובתשיעי (= בשנה השמינית והתשיעית ילמד) נביאים וכתובים.¹¹² אמ' (= אמרו) חכמים (אבות ה', כא):
בן עשר למשנה ...¹¹³

ברשימת הספרים, אשר התלמידים לומדים, פירוש רש"י אינו מוזכר, והדבר אולי מעיד על כך, שהספר חובר עוד לפני התפשטות פירוש רש"י למקרא.¹¹⁴ החשוב לענייננו הוא, שגם לימודי מדרש לא מוזכרים כלל. לימוד המקרא של הקטנים והמבוגרים גם יחד (הנשים ועמי הארץ)¹¹⁵ הוא פירוש מילולי בצרפתית לפסוקי המקרא. הספר אינו קובע, איך החכמים המבוגרים למדו מקרא. הדעת נותנת, שהם המשיכו ללמוד מקרא ברובד המילולי, כפי שלמדו אותו בצעירותם. זאת, כי בתכנית הלימודים של תלמידי החכמים שבספר 'חוקי התורה הקדומים' – לא נכללו לימודי מקרא ברובד אחר.¹¹⁶

זאת – ועוד, בתקופת רש"י לא היו הספרים מצויים אפילו בביתם של חכמים.¹¹⁷ לכן, לא יכלו אפילו החכמים הממוצעים ללמוד וללמד מקרא בעזרת מדרשי ההלכה וההגדה השונים.

שולוואס כותב, שמחירו של תנ"ך שלם – כולל הברית החדשה – היה שווה להכנסה השנתית של כומר בעל משרה טובה. כמו-כן מוסיף שולוואס, שהוא לא מצא במקורות, ספר יהודי, שמחירו היה פחות מזקוק אחד של כסף, אשר היה סכום ניכר בימים ההם. בעלות של ספרייה, שכללה ספרים

111. גולב 1976, עמ' 182.

112. כפי שעד היום הזה לומדים ב'חדרים' תנ"ך בעזרת תרגום מילולי ליידיש, לערבית, או לעברית.

113. גולב 1976, עמ' 184.

114. ברלינר 1903, עמ' 14 טוען, ששישים שנה לאחר מות רש"י התפרסם פירושו עד רומא, והיה כה מקובל, עד שראב"ע מצא לנכון לצאת נגד פירושי רש"י.

115. גולב 1976, עמ' 182, בתחילת פירוט החוק השביעי.

116. וראה על לימוד התנ"ך בתקופת רש"י ואחריו בעזרת השפה הצרפתית, בין השאר אצל בנית 1966, עמ' 27, והערות 1, 2 שם; הנ"ל תשכ"ז, עמ' 5-6 והערות 22-24 שם. הנ"ל תשכ"ט, עמ' 252-267. על תרגום הפרשה לצרפתית בבית הכנסת – ראה בין השאר: פרי תשט"ו, עמ' 431 והערה 41 שם; וראה גם הערות הרב זק"ש לתוס' ר' יהודה שירליאון עמ' פט הערות 580 – 586. נחון 1974, עמ' 66-67. אריה גרבוז יודע לספר על ראש המנזר של Stephen Harding, Cîteaux, אשר הלך בתחילת המאה ה-12 אל רב יהודי מפורסם מאוד, כדי שהלה יסביר לו באמצעות התרגום הצרפתי שבעל-פה שבידי היהודים את התנ"ך וכן את התרגום הארמי (גרבוז 1975, עמ' 618).

117. ברלינר 1903, עמ' 2; גרוסמן 1990, עמ' 533. אבל ראה גם תא-שמע 1993, עמ' 535-536 הטוען, שעד המאה ה-11 'כמעט כל ספר כתוב עברית ומוכר בתקופתם, היה נמצא בספרייתם' של יהודי גרמניה ויהודי צרפת גם יחד. לדעתו, מתכוון תא-שמע לספריית החכמים במרכזי התורה הגדולים, ואילו ברלינר וגרוסמן מתכוונים לספרייתם של החכמים הממוצעים, שלא גרו במרכזי תורה.

אחדים, נחשבה אצל תלמידי חכמים ועשירים, זכות גדולה.¹¹⁸ ספרייה בעלת שלושים ספרים נחשבה בתקופה זו ספרייה גדולה.¹¹⁹ בל נשכח: הש"ס כולל עשרים כרכים; התנ"ך – עשרים וארבעה ספרים; מדרש רבה כולל עשרה ספרים; מדרש תנחומא, מכילתא, ספרי וספרא הם עוד חמשה ספרים. ספרייה בהיקף כזה, כנראה, לא הייתה קיימת. ספרייה, שכללה את התנ"ך בלבד, נחשבה כבר לספרייה גדולה. הדעת נותנת, שהחזיקו בחמשה חומשי תורה ובספר הפטרות בלבד.¹²⁰ אם נוסיף עליהם סידור ומחזורים, מספר מסכתות חשובות – כמו מסכת שבת, עירובין, סוכות, פסחים, גיטין, קידושין ושלוש הבבות, וכן מספר ספרי אגדות לצורך הדרשות בשבת ובמועדים – הרי לנו ספרייה ממוצעת של רב אמיד, או של קהילה בינונית ומעלה. משום שאין ההלכה נקבעת על-ידי מדרשי ההלכה, הרי הוספת מדרשי ההלכה לספרייה היא מותרות, שלא היה בכיסו של יהודי ממוצע להרשות לעצמו. סביר להניח, שבביתם של יהודים פשוטים לא נמצאו שום ספרים, ושהספרייה של בית כנסת ממוצעת כללה ספר תורה וספר הפטרות, ספר על המסורה להגהת ספר התורה וההפטרות, וספר אגדה לדרשות.

מכאן, שיהודי צרפת בתקופה זו לא יכלו ללמוד מקרא עם פירושי מדרשים וגמרות – בשל העדר ספרים אלה בספריות הפרטיות ובספריות הציבוריות בבתי כנסת.

המאה השתים עשרה

אנו למדים מרשב"ם, דרך אגב, שלמדו בפאריס את הספרי, אך נראה, שלא למדו אותו עם התורה לפי סדר הכתובים, אלא בדרשות בבתי הכנסת. על כן כותב רשב"ם, שהוא ענה בדרשה – ולא בשעת לימוד בבית הכנסת – על שאלה, שהתקשו תלמידים בפאריס בעקבות קריאה בספרי:

ומדרש אגדה בסיפרי בסוף הפרשה 'ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן' (במדבר י"ב, טז). וכי שתי חצרות היו, שנסעו מזו ויחנו בזו ונסעו מזו ויחנו בזו? ומסופק לרבנותי, ונשאלתי עליו בפריש (=בפריס), ופירשתי בדרשה; כי זו אנו למדין מתחילת הפרשה, שכת' בה 'מקברות התאווה נסעו [העם] חצרות' ויהיו בחצרות (במדבר י"א, לה), ועל פסוק זה כת' בסיפרי: 'זה היה בשעה שנצטרעה מרים', וסוף דבר חוזר ומסיימו בפסוק האחרון של פרשה: 'ואחר נסעו העם מחצירות (שם שם שם). וכי שתי חצירות היו וכו', ופסוק זה הוא נדרש [מדלא כתב] 'מקברות התאווה נסעו העם ויחנו בחצרות' – כשאר כל מסעות וחניות, שכתוב בהן ויסעו ויחנו, אלא 'מקברות התאווה נסעו העם חצרות'. משמע, כי העם נסעו [כמו כן] מחצירות, ואחר כך ויהיו בחצירות – שחזרו לאחוריהם בחצירות, שכשנסע דגל הראשון מחצירות ועדיין לא הורד המשכן [ולא נסעו הלוויים], ומשה ואהרן ומרים, שהיו עדיין

118. קטן תשל"ז, עמ' 15.

119. שולוואס תשי"ח, עמ' 347.

120. לפעמים ההפטרות שולבו בתוך ספרי התורה, ולאחר כל פרשה נכתבה ההפטרות המתאימה.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

במחנה לוייה – קרא להם הק' (= הקב"ה) פתאום ונצטרעה מרים, וחזרו לאחוריהם, ונאספה מרים מצרעתה לסוף שבעה (ימים). ואחר – נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן... (רשב"ם במדבר י"א, לה)

הסבריו של רשב"ם הם ברובד הפשט, והוא מסביר, מה הייתה המוזרות בכתוב, שעוררה את בעל הספרי לדרוש את דרשתו. החשוב לענייננו, שרשב"ם כותב, שהתשובה על שאלת התלמידים בפאריס ניתנה בדרשה שהוא נשא, ולא בשיעור, שהוא לימד או שהם למדו.¹²¹

עדות נוספת על לימוד מדרש הלכה באה מאיטליה. שם חיבר ר' הלל בן אליקים, בן המאה ה-12, פירוש לספרא.¹²²

ברור, שבמרכזי התורה החשובים באשכנז למדו מדרש, ויעידו על כך מאות הפיוטים בני התקופה הספוגים מדרשים. גם ברור, שבשבת למדו מדרש בבתי כנסת בערי השדה, ולא פירוש מילולי של התורה: על כך תעיד מגילת אחימעץ,¹²³ המספרת על מעשה תעתועים של ר' סילנו, שהוציא מן הארון את מדרש הפרשה שבאותה שבת, שהיה עתיד לפרש חכם אחר, ומחק שתי שורות וכתב תחתיהן קיצור מעשה מריבה שהיה בעיר.¹²⁴

לפי דרכנו, למדנו, שבתקופת כתיבת מגילת אחימעץ (המגילה נחתמה בשנה 1054 לסה"נ) היה נהוג ללמוד בשבת מדרש לפרשת השבוע. ועוד למדנו, שמדרש זה לא היה 'מדרש המקראות',¹²⁵ כגון מכילתא, ספרי וספרא, אלא מדרשי אגדה, כגון בראשית רבה ותנחומא, הכוללים סיפורים ולקחי מוסר. רק בסוג זה של מדרשים יכול היה ר' סילנו למחוק שתי שורות ולכתוב תחתיהן קיצור מעשה מריבה שהיה בעיר. ב'מדרשי המקראות', יש דרשות הלכתיות, ואין סיפורים, והדרשן היה מגלה מיד את זרותו של הכתוב המשובץ.

אך אין ללמוד מעדויות אלה על המציאות בכל איטליה, אשכנז וצרפת. שהרי הישיבה בפריס הייתה ישיבה גדולה וחשובה, וכן היה קיים מרכז לימודים חשוב ברומא. לכן אפשר להסיק מכאן, לכל היותר, שבמרכזי התורה הגדולים באיטליה וצרפת – למדו ספרא, ספרי, וכנראה, גם מכילתא, אך ספק רב, אם אפשר ללמוד מהקורה בישיבות פאריס ורומא – על המציאות בבתי כנסת רגילים באיטליה, אשכנז, וצרפת: לא היה בהם, לא הכסף כדי לקנות ספרים אלה, לא תלמיד חכם מתאים שישמש כמורה, ולא קהל מתאים שיתעמק בלימודים אלה.

121. ואין להבין מדברי רשב"ם אלה, שלמדו את המקרא על הסדר עם מדרשי ההלכה – כדיוקן של טויטו תשס"ג, עמ' 12, כי משתמע מהרשב"ם, שדווקא בדרשה למדו את הספרי, אבל לא בשיעור.

122. ראה עליו בין השאר אצל פינקלשטיין תשמ"ט, כרך א' עמ' 19.

123. על המגילה ועל המחקרים על אודותיה – ראה בין השאר רשימה ביבליוגרפית אצל בונפיל תשמ"ז, עמ' 3 הערה 3.

124. מגילת אחימעץ, עמ' 16. אמנם מקורה של המגילה בדרום איטליה, אך הדעת נותנת, שהמציאות באשכנז וצרפת לא הייתה שונה.

125. בבלי קידושין מט ע"א ורש"י שם.

ראינו אפוא, שבמאה ה-12, למדו מקרא ברובד הפשט, הן במרכזי התורה החשובים והן בערי השדה. למדו מדרשים על סדר הפרשה בדרשות שבת וחג, ובמרכזי התורה החשובים למדו בדרשות את מדרשי ההלכה לפי סדר הפסוקים.

המאה השלוש עשרה

לדעת מאק, ילקוט שמעוני הוא מדרש מאוחר מימי הביניים,¹²⁶ ולדעת פרנקל, מדרש מהמאה השלוש עשרה.¹²⁷

המדרש יודע על ההבחנה בין לימוד תורה ובין לימוד מדרש:

משל לעם הארץ, שלימדוהו דברי תורה, הלכה, מדרש. משלמד את הכל, נעשה חכם.¹²⁸

ילקוט שמעוני הוא לקט מדרשים קדומים יותר, ועל כן אין אנו יודעים את זמן חיבורו המקורי של הקטע הספציפי שאנו דנים בו. עם זאת, קשה להניח, שהמלקט המאוחר היה מכליל בלקט קטע, המתאר מציאות לא רק אנכרוניסטית, אלא אף נוגדת את המציאות הקיימת בחוגו ובזמנו. בתקופה זו חכמי אשכנז וצרפת שכתבו את הטקסטים הקדומים כדי להתאימם להתפתחות האמונות, הדעות וההלכות.¹²⁹ כך גם היה המצב בעת עריכת ילקוט שמעוני, שנערך בהתאם לאמונות ולדעות של תקופתו.¹³⁰ מכאן, שהכתוב בילקוט שמעוני משקף את המציאות הדתית, כפי שהייתה קיימת בזמן עריכת הקובץ.

נראה, שמשמעה של התיבה 'מדרש' בדברי ילקוט שמעוני, היא מדרש לשם דרשה ברבים, כפי שמבין מילה זאת ר' יהודה בן הרא"ש, בן התקופה והאזור.¹³¹ בצוואה שלו הוא כותב בין השאר: 'גם תרגילו עצמיכם (=עצמכם) בדרשים ומדרשים' ובזה יגדל שכרם' כאשר תדרשו ברבים ותשיבון מעוון' (= תחזירו אנשים בתשובה).¹³² הדרשות ברבים (שלא במרכזי התורה הגדולים) היו אפוא מתוך מדרשי רבה ותנחומא, ולא מתוך הספרי והספרא.¹³³

תמונה דומה על תכולת הספריה היהודית הממוצעת אנו מקבלים על-ידי דוחות על ספרים שנשרפו על-ידי הנוצרים או ניצלו מידיהם. אין בהם זכר למדרשי הלכה וספרי תנ"ך שלמים. בשרפה

126. מאק 1989, עמ' 114-115.

127. פרנקל 1996, עמ' 567 הערה 98.

128. ילקוט שמעוני תורה פרשת דברים רמז תשצו.

129. תא-שמע תשמ"ה, עמ' 299-309; הנ"ל תשמ"ו, עמ' 581-582.

130. תא-שמע תשמ"ה, עמ' 302.

131. ילקוט שמעוני חובר, כנראה, באשכנז (בארון 1965, חלק ז', עמ' 115), מקום לידתם של הרא"ש וילדיו.

132. שעכטער 1885, עמ' 344.

133. ראה על דרשות בקהל בין השאר אצל בארון 1965, עמ' 115-119.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

הגדולה של עשרים וארבעה קרונות ספרים בפריס באמצע המאה השלש עשרה – נשרפו 'ספרי תלמוד והלכות ואגדות'.¹³⁴

המאה הארבע עשרה

בין חמישה עשר ספרים עבריים, שניצלו בארפורט עם השמדת יהודיה בשנת 1349 לסה"נ – נמצאים ארבעה ספרי תורה, ארבעה ספרים מן התנ"ך, ספר אחד על המסורה, ספר משניות אחד, מחזור אחד ושני עותקים מפירושו של רש"י.¹³⁵ אין מדרשים על הכתובים, ומכאן, שבהעדר ספרים מתאימים – למדו יהודים אלה מקרא רק בעזרת פירושי רש"י.

המאה החמש עשרה

שנים לאחר תקופת רש"י – תולה פרופיאט דורן, האפודי, את הגלות ואת היות ישראל 'למשיסה ולבוזים' – בהזנחת לימוד המקרא באשכנז. החשוב לעניננו הוא תאור טיב לימוד המקרא, שנהג באשכנז לפי האפודי:

בצרפת ובאשכנז, כאשר התעצלו מעסק המקרא והספיק להם ממנו שעה אחת מהשבוע לקרוא פֶּרֶשָה – שניים מקרא ואחד תרגום.¹³⁶

באשכנז ובצרפת שבזמנו של האפודי (בערך 1400 לסה"נ) למדו מקרא ללא פרשנות דרש, אלא בצירוף תרגום אונקלוס בלבד.

תלמג' מבין, שהאפודי מתאר את המציאות של זמנו בלבד.¹³⁷

כנגדו מוכיח קנרפוגל, שהאפודי מתאר את המציאות, כפי ששררה באשכנז ובצרפת כבר לאחר מסע הצלב הראשון, למעט החוג של חסידי אשכנז.¹³⁸

אוסף לדברי קנרפוגל, שאין להסיק מתוך דבריו של האפודי, כי מהפכת הפשט של רש"י הצליחה, שהרי לפי עדותו של האפודי עצמו, גם לא למדו את פירושי רש"י בתקופתו של האפודי בצרפת ובאשכנז. להפך, מהפכת רש"י לא השפיעה, והדברים נשארו, כפי שהיו לפני תקופת רש"י – לימוד מקרא ברובד המילולי בלבד.

134. שולוואס תשי"ח, עמ' 349.

135. שולוואס תשי"ח, עמ' 349.

136. מעשה אפוד, הקדמה, עמ' 14.

137. תלמג' 1987, עמ' 86-87.

138. קנרפוגל 1992, עמ' 187 הערה 141.

סיכום

ראינו רשימת עדויות נוצריות ויהודיות, המתארות תמונה זהה, החל מהמאה השנייה לספירה וכלה בתקופה שלאחר רש"י. לפי העדויות שליקטנו, הבחינו היהודים בין לימוד מקרא ובין לימוד מדרש ואגדה. הם למדו תנ"ך עם פירוש מילולי בלבד, והם שייכו את לימודי מדרשי המקראות, כגון ספרא וספרי – למקצוע של תורה שבעל-פה. מדרשים, כגון רבה ותנחומא – למדו בדרשות שבת וחג, ורק במרכזי התורה הגדולים למדו בדרשות גם מדרשי הלכה על סדר הפסוקים, כגון ספרא וספרי.

למי התכוונו הבישופים הנוצרים ובעלי המדרש, כאשר טענו, שהיהודים עוסקים בלימוד תורה ברמה מילולית? האם התכוונו לתלמידי חכמים, היושבים במרכזי תורה, או ליהודים מן השורה, הגרים מחוץ למרכזי התורה?

הדעת נותנת, שהבישופים באו במגע אינטלקטואלי רק עם האינטליגנציה היהודית, כלומר הרבנים. כמו-כן, שרטטו המדרשים והגמרות את התמונה שבמרכזי הלימוד החשובים, ולא בערי השדה. מכאן, שהתמונה המצטיירת היא זו של תלמידי החכמים, ולא של פשוטי העם.

למדנו אפוא, שהיו אלה תלמידי החכמים, שלמדו מקרא עם פירוש מילולי בלבד, והיו אלה תלמידי החכמים, ששייכו את לימודי מדרשי המקראות (ספרא, ספרי ועוד) למקצוע תורה שבעל-פה. היות שלפי העדויות שמצאנו לפני תקופת רש"י, למדו פשוטי העם רק מדרשים על הפרשה, כגון מדרשי רבה ותנחומא, יש להסיק, שהם למדו מקרא רק ברובד המילולי.

מהו חידושו של רש"י?

חידושו של רש"י היה אפוא הכללת עולמם של חז"ל בפירוש המקרא. אך פירושו של רש"י לא היה אוסף של מדרשי חז"ל, המאורגן לפי סדר הכתוב, אלא בחירה ועיבוד: בחירת אותם מדרשים, שמפרשים את הכתוב לפי הפשט, כפי שרש"י הבין אותו בשעתו, ועיבוד מקורות מדרשיים שונים לכדי פירוש חדש.¹³⁹

כנראה, כתב רש"י את פירושו למקרא מאותן סיבות, שהוא כתב את פירושו לתלמוד. פירוש מילולי לספר קדוש מתחייב, כאשר האנשים מתקשים בהבנתו. דורו של רש"י התקשה אפוא בהבנת הגמרא ברמה המילולית. השערנו מתאמת על-ידי הממצא ההיסטורי: לפני תקופת רש"י רוב היהודים לא למדו גמרא, לא על סדר המסכתות, ולא על סדר המקרא, כי הם התקשו בהבנת הכתוב. לדוגמה, לפי גרובר, הבינו רק קומץ אנשים את הגמרא, לפני שהתפשט פירושו של רש"י, ובעקבות פירושו של רש"י, הפכה הגמרא לנחלת הכלל של כל ישראל.¹⁴⁰ אורבך כותב, ש'רש"י פתח את

139. ראה בין השאר, ארנד 1997.

140. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; גרובר 1998, עמ' 3.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שערי התלמוד הבבלי בפני קהל הלומדים הרחב, ובפירושו עשה יותר להפצת לימוד הבבלי, מאשר עשו כל הגאונים והמפרשים שקדמו לו.¹⁴¹

עדות נוספת על המהפכה שחולל רש"י – אנו מקבלים מהשוואת מספר כתבי היד של ספרי קודש, שנכתבו לפני תקופת רש"י והגיעו אלינו, עם מספר כתבי היד של ספרי קודש, שנכתבו לאחר תקופת רש"י והגיעו אלינו: קיים הפרש מספרי גדול בין כתבי יד מצרפת וגרמניה, שנכתבו בשליש האחרון של המאה ה-12, ובין אלה שנכתבו במאה ה-11. נמצאו בין 30 ל-50 כתבי יד, שנכתבו במאה ה-12, אך לא נמצאו כתבי יד, שנכתבו במאה ה-11.¹⁴² לדעת תא-שמע, אי אפשר להסביר פער כה גדול בגין גזירות הנוצרים.¹⁴³ ההסבר נעוץ, כנראה, בהשפעת מפעלו הפרשני של רש"י, שפתח את עולם המקרא והתלמוד ליהודי המצוי.

הדעת נותנת, שאם היהודים בתקופת רש"י התקשו בהבנת המדרשים על המקרא הנמצאים בגמרא, הם התקשו גם בהבנת מדרשי ההלכה והאגדה בקבצים החיצוניים לגמרא. לכן לא יכלו אנשי דורו של רש"י ללמוד מקרא בעזרת הפירושים הטמונים במדרשים.

לאחר השלמת פירושו לגמרא – ניגש רש"י לפרש את המקרא ברמת הפשט,

...אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת (= באה = בא) אף... ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט, ההגדות וההלכות והדינים על-ידי אריכות הלשון ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל (רשב"ם בראשית ל"ז, ב).¹⁴⁴

כדי להבין את מדרשי ההלכה, שהם עיקרה של תורה – יש צורך להבין פשט, כי מוזרויות הפשט רומזות למדרשי ההלכה והאגדה.¹⁴⁵ רשב"ם צועד כאן בעקבות רש"י,¹⁴⁶ וכך הוא כותב בעדותו החשובה על טיב הדרשות של רש"י:

ואשר שם לבו לדבר יוצרנו (=יוצרנו, הקב"ה) – אל יזוז מנימוקי זקני, רבנו שלמה, ואל ימוש מהם, כי רוב הלכות ודרשות שבהם – קרובים לפשוטי המקראות, [ומיתורם או משינוי] הלשון – יש ללמוד כולם... (רשב"ם שמות מ', לה).¹⁴⁷

141. אורבך 1968, עמ' 15.

142. תא-שמע 1993, עמ' 538.

143. תא-שמע 1993, עמ' 538-539.

144. דומה לו: רשב"ם לבבא בתרא עח, עמ' ב.

145. ברגר 1982, עמ' 238.

146. אצל ברגר 1982, עמ' 239-252 יש דיון עקרוני בגישת רש"י ורשב"ם בנדון.

147. יש מקום לבדוק, אם רש"י הבדיל בין דינים שנלמדו ממדרשים, המשתלבים בתוך רצף הכתוב, ובין דינים שנלמדו ממדרשים התלושים מהקשר הכתוב. וראה מסקנתו של טויטו, שעמדת רשב"ם היא שילוי ההלכות והדרשות שברש"י לא היו "קרובים לפשוטי המקראות", ה"שם לבו לדבר יוצרנו" לא היה חייב להסכים להם' (טויטו תשס"ג, עמ' 72).

וכך אמנם מנמק רש"י במאות מקומות בפירושו את הלגיטימיות של הדרש. מוזרויות הפשט פותחות את הפתח לדרש.¹⁴⁸ וראה בנדון את עדותו של הבישוף פרטלומה, שהיהודים 'מפרשים את הברית הישנה – מילולית', ונוטים את דרך הפשט רק 'אם הכתוב עצמו מודיע',¹⁴⁹ והיא לשון רשב"ם 'כי עיקרה של תורה בא ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט, ההגדות...'¹⁵⁰

הבנה זו של הכתובים מצריכה פירוש עמוק יותר מאשר פירוש מילולי, שהיה מקובל עד אז. הפירוש הנדרש הוא פירוש, הבונה רצף מילולי ומאפשר בכך להצביע על 'המוזרויות', שהן הפתח לדרש. וראה הדגמת השיטה בדרשה, שנשא רשב"ם בפריס. הוא נשאל שם על קושי בספרי והסביר להם את ההיגיון שבדרשה בעזרת פירוש המקרא ברובד הפשט, הצבעה על מוזרויות הפשט, ופתרון הדרש לבעייה הטקסטואלית, כפי שמובא בספרי.¹⁵¹

היה צורך דחוף ביותר בעולם הרבני דאז להכין פירוש למקרא, הפותח צוהר לעולם הדרש, כי חכמי אשכנז נהגו לדרוש את הכתובים בשאלות של הלכה למעשה – באמצעות דרשות מחודשות לחלוטין ודרשות הרחבה של דרשות קיימות.¹⁵² כדי למנוע שימוש שרירותי בכלי הדרש – היה צורך דחוף

148. רש"י ויקרא י"א, ג; כ"א, ה; ירמיהו כ"ב, כד; תהלים כ"ז, יג; משלי ל', כט; אסתר ז', ה; **ברכות** טו ע"א ד"ה דכתיב ארחץ; **שבת** ע ע"א ד"ה תלמוד לומר; ע ע"א א ד"ה ועשה מאחת; קג ע"ב ד"ה הנה מהנה; קיד ע"א ד"ה עולת שבת; קלב ע"א ד"ה אלא מעתה; **פסחים** נח ע"א ד"ה בין הערבים; עט ע"א ד"ה דרחמנא אמר; צה ע"א ד"ה קא משמע; צה ע"ב ד"ה הנאכל לששה; **ראש השנה** ו ע"א ד"ה לה' אלהיך; ז ע"א ד"ה חדש בחדשו; ט עמוד ב ד"ה יובל היא; יז ע"ב ד"ה אכין ורקין; **יומא** ה ע"ב ד"ה תנו רבנן; כז ע"א ד"ה וניחא ליה; לז ע"א ד"ה תלמוד לומר; סא ע"א ד"ה לי חילק; סה ע"ב ד"ה חדש בחדשו; **סוכה** ב ע"א ד"ה למען ידעו; ו ע"ב ד"ה לגופיה; ו ע"ב ד"ה דורשין תחילות; **ביצה** כה ע"ב ד"ה צריכין לו; **מועד קטן** ד ע"א ד"ה אלא הלכתא; כא ע"א ד"ה רבים צריכים; **חגיגה** ג ע"א ד"ה רב אשי; **יבמות** יא ע"ב ד"ה ואי משום; כב ע"ב ד"ה וכן אין; **כתובות** לג ע"א ד"ה השוכב עמה; מא ע"ב ד"ה הא מני; **סוטה** ו ע"ב ד"ה טהורה – ואם; כז ע"א ד"ה אשר תשטה; **גיטין** ס ע"ב ד"ה רוב בכתב; **קידושין** ג ע"ב ד"ה ויצאה חנם; ד ע"א ד"ה מידי דהוה; יד ע"ב ד"ה אזנו – מיעוט; טו ע"א ד"ה ונאמר להלן; טו ע"ב ד"ה ר' יוסי; כב ע"א ד"ה ה"ג אמר; כז ע"ב ד"ה אמן אמן; לו ע"א ד"ה נכתוב – בתרויהו; נז ע"ב ד"ה אמר קרא; עג ע"א ד"ה הני נמי; פא ע"א ד"ה גולפי – מקום; **בבא קמא** לג ע"א ד"ה כמשפט הזה; מא ע"א ד"ה להיכא דסקליה; סד ע"ב ד"ה להכי איצטריך; סז ע"ב ד"ה ה"ג וכל' (=הכי גרסינן וכי תימא); **בבא מציעא** כז ע"א ד"ה כתב רחמנא; מא ע"א ד"ה משונה שליחות; מא ע"ב ד"ה ואני אומר; פז ע"א ד"ה לימדה תורה; צו ע"א ד"ה רבא סבר; **בבא בתרא** יד ע"ב ד"ה אשר שברת; **סנהדרין** ג ע"ב ד"ה סבר לה; לה ע"ב ד"ה אמר רבא; לו ע"א ד"ה אלא אמר; מ ע"ב ד"ה בשלמא הנן; שם, שם ד"ה ואתו נשרפין; מג ע"א ד"ה בלא כסותו; נג ע"ב ד"ה ותו – אי; נג ע"ב ד"ה ותו – אי; עה ע"ב ד"ה הכי קאמר; **שבועות** ד ע"א ד"ה מיניה משמע; ח ע"ב ד"ה אמר קרא; טו ע"א ד"ה וכן תעשו; **עבודה זרה** ג ע"א ד"ה ה דהששי; **זבחים** ג ע"ב ד"ה הכי גרסינן; שם, שם ד"ה הרא נמי ליתי; יא ע"ב ד"ה א"כ – דלכר"ש (=א"כ דלכרבי שמעון); יח ע"א ד"ה לא מוקים; כד ע"א ד"ה אלא אמר; לו ע"ב ד"ה לטומאה – להתחייב; פא ע"ב ד"ה ואין תמורתן; צה ע"ב ד"ה ה"ג (=הכי גרסינן) בתורת כהנים; קז ע"ב ד"ה מחוץ למחנה; קח ע"א ד"ה שאני התם; קטז ע"א ד"ה מהו דתימא; שם, שם ד"ה קמ"ל לחיות; **מנחות** ט ע"ב ד"ה אמר ליה; י ע"א ד"ה רגל – שמן; יט ע"ב ד"ה מלא קומצו; כח ע"א ד"ה היינו – דאיצטריך; **חולין** ס"ה ע"א דבי ר' ישמעאל; סה ע"ב ד"ה ת"ל למינהו; סו ע"ב ד"ה שיכול וכו'; סו ע"ב ד"ה ת"ל תאכלו; ע ע"ב ד"ה אי לאו; קיג ע"ב ד"ה אמר שמואל; קיג ע"ב ד"ה מחד קרא; קיג ע"ב ד"ה מחד קרא; קטז ע"א ד"ה קסבר ר"ע; קכז ע"א ד"ה או אינו; בכורות נד " ד"ה וכי תימא; **ערכין** ז ע"א ד"ה שניהם – מיותר; כה ע"ב ד"ה ת"ל לכהן; **תמורה** יז ע"ב ד"ה זכר – גבי; **כריתות** ד ע"ב ד"ה ה' לאוין; ו ע"ב ד"ה ואימא – סמים; ו ע"ב ד"ה אם כן; יג ע"ב ד"ה לא מוקים; כז ע"ב ד"ה גבי דלי; **מעילה** יז ע"א ד"ה א"ל דכתיב.

149. שרשבסקי 1963, עמ' 77-78.

150. רשב"ם בראשית ל"ז, ב.

151. המצוטט ברשב"ם לבמדבר י"א, לה.

152. גרוסמן תשמ"א, עמ' 154-155, 430-432; הנ"ל תשמ"א, עמ' 70-71.

שנתון "pse" – תשס"ד כרך ט'

לכתוב פירוש פשטי למקרא, המצביע על מוזרויות הפשט, שהן הפתחים לעולם הדרש.¹⁵³

וכך מתאר רש"י את תהליך הלמידה החל מן המקרא – וכלה בתלמוד:

(יג) נשכימה לכרמים – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. נראה, אם פרח הגפן – אלו בעלי מקרא. פתח הסמדר – כשהפרח נופל והענבים ניכרים, הוא פיתוח הסמדר. ולהם דימה בעלי משנה, שהם קרובים ליהנות מהם בהוראת התורה. הנצו הרמונים – כשהם גמורים והנץ שסביבותיהן נופל. הנצו – נפל הנץ. ולהם דימה בעלי תלמוד, שהם בחכמה גמורה וראויין להורות (רש"י שיר השירים ז', יג).¹⁵⁴

לדעת רש"י, הבסיס לכל ידע הוא לימוד המקרא, ולימוד זה נמשל לפרח. הפרי הגדל הוא בעל המשנה, והפרי הבשל הוא בעל התלמוד. לימוד המקרא, הנמשל לפרח, הכרחי, ובלעדיו אי אפשר להגיע ללימוד המשנה והגמרא, שנמשלו לפרי, כי תהליך גידול הפרי מתחיל בפרח, ואם אין פרח – לימוד מקרא, אין פרי – לימוד משנה וגמרא.

לאחרונה התלבט לוקשין בבעיה,¹⁵⁵ מדוע בחרה אישיות הלכתית כרשב"ם לכתוב פירוש לתורה על דרך הפשט, כאשר לא מעט מפירושו סותרים את ההלכה.¹⁵⁶

לוקשין לא מצא תשובה על בעיתו. תמיהותיו של לוקשין נכונות גם לגבי רש"י, 'שהיה נתון כל-כולו לעבודות חז"ל ולפוסקים',¹⁵⁷ וגם לגבי כל האסכולה הפשטית הצפון-צרפתית, כולל פרשני הפשט, שלא היו גדולי הלכה.

ההשערה שלי יכולה לתת מענה על תמיהות אלה:

מטרת פירוש הפשט של האסכולה הצפון-צרפתית מבית מדרשו של רש"י לא הייתה העבר, פירוש דברי הנביאים בהקשרם, אלא העתיד: לפתוח פתחים לפירושי דרש חדשים. נדגיש: **הדרש אינו עוקר את הפשט, אלא מתאפשר הודות למוזרויות הפשט**. מנגנון זה מאפשר לשנות את ההלכה הכתובה – בהתאם לרגישות המוסרית של הדור, ובו בזמן לראות את השינוי כנובע מרצון נותן התורה, ומתחייב מהכתוב עצמו. ראה לדוגמה, תשובות רש"י, ס' לא; לב; מ; מג; פג; פד. ראשית מפעלו הפרשני של רש"י מכוון אפוא כל כולו כלפי פנים העולם היהודי.

היו לו מספר מטרות במפעל זה:

א. לאפשר לפוסקים לדרוש את הכתובים בשאלות הלכה למעשה.

153. מטרה זו של רש"י באה לידי ביטוי רק בספרות חסידי אשכנז – בגלל זיקתם למסורת אשכנז הקדומה. רוב רבני אשכנז וצרפת אימצו את דרך הפסיקה הבבלי, ולא נזקקו לדרשות מחודשות של הכתוב (גרוסמן תשמ"א, עמ' 71-72).

154. רונטל-רש"י על שיר השירים, עמ' 182.

155. לוקשין 1989, עמ' 391-399.

156. קדמו לו טויטו תשמ"ד, עמ' 275 ועוד, ראה רשימה ביבליוגרפית שם, הערה 3. וראה מסקנתו שם, עמ' 288: 'מסתבר, שהמגמה הכללית של המצוות היא לחנך את בני ישראל למידות טובות כדי לקרבם לדרגת הקדושה'.

157. וייזר 1979, עמ' 10.

ב. לאפשר ליהודים ללמוד גמרא ומקרא באופן עצמאי – ללא הצורך ברב מומחה להסברת החומר הנלמד.

ג. מטרתו הייתה, כנראה, גם לנתק את התלות של בעלי-הבתים היהודיים בצרפת ובגרמניה – בישיבות החשובות בגרמניה, ולאפשר להם ללמוד גמרא ומקרא בכוחות עצמם, במקום מושבם – ללא הדרכה צמודה של מלמד. לא כל היהודים יכלו להרשות לעצמם לנסוע למרכזי התורה בגרמניה ולשהות בהם שנים מרובות כדי לרכוש מיומנות מספקת בלימודי תורה וגמרא, על-מנת שיוכלו להמשיך ללמוד באופן עצמאי במקום מושבם.

ואמנם, החל מזמנו של רש"י חלה צמיחה פתאומית של לימוד תורה באשכנז ובצפון-צרפת.¹⁵⁸ חידושו של רש"י בפירוש המקרא היה בכך שלראשונה נכתב פירוש, המסביר את המקרא כולו הן מילולית והן עניינית באופן שוטף ורציף. פירוש זה נכתב בלשון המדרש, אבל בשפה פשוטה, ובכך חנך רש"י את הלומד היהודי הן להכיר את לשון המדרש, והן לחבר בין המקרא ובין מדרשי האגדה וההלכה השונים.

כאשר גילה רש"י מוזרויות בפשט,¹⁵⁹ ולא ראה אפשרות – גם בעזרת שיבוץ מדרשים¹⁶⁰ – להפוך את הכתוב לטקסט רציף¹⁶¹ ולא מיותר, היה זה בשבילו פתח לדרש.¹⁶²

לכן פירושו של רש"י הוא מיזוג של פירושים, שנכתבו על דרך הפשט ועל דרך הדרש גם יחד.¹⁶³ אין קביעה זו סותרת את הצהרתו המפורשת של רש"י, שדרכו היא דרך הפשט, כי הוא חותר תמיד לפרש הכתוב על דרך הפשט, אך כאשר הדבר אינו עולה בידו, סימן הוא, שיש לפרש הכתוב על דרך הדרש. אולם, הדרש חייב גם הוא להשתלב ברצף הכתוב, ולכן אין רש"י בוחר דרש באופן אקראי, גם אם יהא הדרש חשוב ככל שיהיה הוא בוחר דווקא את הדרש, המשתלב עם רצף הכתוב בלבד.

רש"י נדרש לפרשנות ולפולמוס הנוצריים, אך באופן שונה מהשערת רוזנטל, שרשבסקי וטויטו. לפני מסעי הצלב העיר רש"י **במפורש** נגד התעמולה הנוצרית **רק ארבע פעמים**.¹⁶⁴ אין הוא מתקיף בפירושו את הנוצרים, אלא מעמיד פירוש אלטרנטיבי.

שאר הפירושים, שנכתבו לפני מסעי הצלב, ושהחוקרים הנ"ל מצביעים עליהם – כמתפלמסים

158. שולוואס תשי"ח, עמ' 337; אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

159. ניתוח חלק ממוזרויות אלה – ראה בין השאר אצל ברגר 1982, עמ' 14-21.

160. זהו פירושו של 'אגדה, המיישבת דברי המקרא ושמועו דְּכָר דְּבִיר על אופניו' (רש"י לבראשית ג', ח), ראה גרינברג תשמ"ב, עמ' 562.

161. ראה דוגמות אצל ניצן, נבו וגרוס 1999, כרך א, עמ' 68-69.

162. רש"י כתב פירושי דרש גם למטרות חינוכיות/ ראה בין השאר ארנד תשנ"ג, עמ' 99.

163. ראה, למשל, מלמד תשל"ח כרך א, עמ' 358, קמין תשמ"ו, עמ' 11, פונקנשטיין 1990, עמ' 20-21.

164. בראשית ו', ו; בראשית א', כו; ישעיהו ט', ו (בשתי הערות).

באופן סמוי עם הנוצרים, ניתנים להתפרש גם בדרך אחרת.¹⁶⁵

זאת – ועוד, ראינו, שלדעת רש"י, דחו הנוצרים בתקופתו את פרשנות הפשט. אין אפוא לראות בפרשנות הפשט של רש"י בתקופה שלפני מסעי הצלב – פולמוס אנטי-נוצרי סמוי. לאחר מסעי הצלב מבקר רש"י פעמיים את תפיסת הנוצרים מפורשות;¹⁶⁶ בשאר פירושו החליט רש"י לפתוח במלחמה סמויה נגד התעמולה הנוצרית, כאשר פירושיהם היו מנוגדים לפשט הכתוב. לפחות, שני פירושי ספרים שלפי השערת המחקר נכתבו לאחר מסעי הצלב: פירושו לתהלים ושיר השירים – רוויים פרשנות אנטי נוצרית מוסווית.¹⁶⁷

מסקנה

לסיכום אפשר לומר, שהרקע לפירוש רש"י למקרא הוא גם פירושי המילים, כפי שנהגו ללמד מקרא לפני תקופתו, וגם מדרשי ההלכה והאגדה, שנלמדו במרכזי התורה הגדולים, וכנראה – לא בצמוד למקרא. רש"י החליט לשלב בין שתי האסכולות – בכותבו פירוש, שמטרתו לאפשר ללומד אותו קריאה רציפה של הכתוב – מצד אחד, ומצד שני, לאפשר לו כניסה לעולמם של חז"ל. בפירושו לספרי תהלים ושיר השירים – קיים רקע נוסף, והוא התעמולה הנוצרית.

העדויות, שמצאנו בנוגע ללימוד המקרא ברמה מילולית בכתבי הנוצרים, המדרשים, וחכמינו – מצביעות על נוהגי הלמידה של החכמים, ולא של פשוטי העם. עדויות הבישופים עוסקות ביחסי בישופים ורבנים חשובים, ולא ביחסי בישופים ופשוטי העם היהודים. כמו-כן, עדות המדרשים עוסקת במתרחש במרכזי התורה, ולא בערי השדה. מכאן, שההבחנה הטרימינולוגית שמצאנו בין לימוד מקרא ברמה מילולית ובין לימוד מדרשים ואגדות – נכונה רק לגבי מרכזי התורה. כך מצאנו עדות לכך, שבמרכזי התורה הגדולים למדו לימודי מקרא ברמה מילולית וגם לימוד מדרשי-הלכה על סדר הכתובים במקרא (ספרי, ספרא ומכילתא), אבל גם ראינו, שמדרשים אלה, כנראה, לא נלמדו בבתי כנסת רגילים בתקופה זו. ואם במרכזי התורה החשובים למדו מקרא לפני תקופת רש"י ברמה המילולית, ק"ו שלמדו כך בערי השדה. גם ראינו, שבערי השדה כלל לא למדו מדרשים על סדר המקרא.

אף שמצאנו עדות לכך, שלמדו מדרשים ואגדות (כנראה, חלק ממדרשי רבה ומדרש תנחומא) הן במרכזי תורה והן בערי שדה בדרשות שבת ומועדים, אין בכך כדי לסתור את טענותינו: מדרשים אלה ערוכים לפי סדר הפרשה, ואינם ערוכים לפי סדר הפסוקים, וכל-שכן לא לפי סדר המילים.

165. ראה כל פרשני רש"י המסורתיים.

166. תהלים ב', א; כ"א, ב.

167. ראה שרשבסקי 1970, קמין תשנ"ב, גרוסמן תשנ"ו.

הדעת נותנת, שבהעדר פירוש מדרשי לפי סדר הפסוקים – למדו בערי השדה מקרא רק עם פירוש מילולי.

איך יש ללמוד את פירושי רש"י למקרא?

את פירושו של רש"י למקרא יש אפוא לקרוא לפחות בשני רבדים, ואילו את פירושו לתהלים ולשיר השירים – בשלושה רבדים.

הרובד **הבסיסי** הוא אותו פירוש, המצליח ליצור רצף מילים מובן ולכיד על-פי כללי הלשון, כפי שהכירם רש"י.

הרובד **השני** הוא הבנת הפתחים לעולמו של הדרש, המתגלים בעזרת מוזרויות הפשט, שהם אותם פסוקים, שרש"י לא הצליח לפרש בהם את רצף המילים באופן לכיד על-פי כללי הלשון, כפי שהוא הכירם. באותם מקרים יש ללמוד את ההקשר הקרוב והרחוק של פתחי דרש אלה, כי הקשרים אלה הם המעצבים את אופי הדרש הספציפי. כך יש להבין את מטרת פירושי הדרש של רש"י.

כדי להבין את פירושו של רש"י לתהלים ולשיר השירים, יש להוסיף קריאה ברובד **שלישי**, והוא הבנת הפולמוס האנטי-נוצרי הסמוי שבדברי רש"י. לשם כך יש להכיר את הפרשנות הנוצרית של הברית החדשה לספרים אלה, של הירונימוס לספר תהלים,¹⁶⁸ ושל אוריגנס לספר שיר השירים.¹⁶⁹

ניתוח שני קטעים של פירוש רשב"ם לתורה, העוסקים בדרך הלימוד של רש"י, לאור מסקנת מחקרנו

לאור המסקנה, שהגענו אליה בנוגע לטיב לימוד המקרא לפני תקופת רש"י, יש לפרש שני קטעי רשב"ם מפורסמים, העוסקים בבעייה שנדונה במאמר זה – באופן שונה מהמקובל.

1. פירושו רשב"ם לבראשית ל"ז, ב:

ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלימדונו רבותינו, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת (= באה) ללמדנו ולהודיענו ברמיזה הפשט ההגדות וההלכות והדינין על-ידי אריכות הלשון ועל-ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ועל-ידי שלוש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים – מתוך חסידותם – נתעסקו לנטות

168. שרשבסקי 1970, עמ' 81.

169. קמין 1984.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים: 'אל תרבו בניכם בהגיון' (ברכות כח ע"ב),¹⁷⁰ וגם אמרו: 'העוסק במקרא – מידה ואינה מידה; העוסק בתלמוד – אין לך מידה גדולה מזו' (בבא מציעא לג ע"א), ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות ... וגם רבנו שלמה, אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה, נביאים וכתובים, נתן לב לפרש פשוטו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר, חתנו זצ"ל, נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים – לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים... (רשב"ם בראשית ל"ז, ב).

מקובל לפרש דברים אלה – **כהתנצלות** של רשב"ם על כך שהוא בחר לפרש הכתוב בדרך הפשט, ולא בדרך הדרש, כפי שעושים רוב הרבנים.¹⁷¹ לשם כך הוא נשען על שני מקורות רבי חשיבות: א) חכמי התלמוד, שציינו שלוש פעמים בתלמוד ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (יבמות יא ע"ב; כד ע"א; שבת סג ע"א). ב) רש"י עצמו.¹⁷²

לדעתנו, יש לפרש את דברי רשב"ם בדרך אחרת:

המפתח להבנת רשב"ם כאן הוא חלקו האחרון של הפירוש, אשר בו הוא מסביר לקורא, שהפשט משתנה מיום ליום, ונשען לשם כך על סבו, רש"י. רשב"ם עושה זאת, כי יש לו פירוש חדש על דרך הפשט, שאינו נסמך על מקורות קדומים, והוא מבטל בכך את פירושי הפשט הקודמים לו. טענתו היא, שבניגוד לדרש, שהוא פירוש סטטי – הרי פירושי הפשט משתנים חדשות לבקרים.

זאת – ועוד, כאשר רשב"ם מתאר את לימוד המקרא, שהראשונים התרחקו ממנו, כי העדיפו ללמוד תלמוד, הוא כורך יחד לימוד בהגיון, לימוד מקרא ולימוד פשוטו של מקרא, ומעמת לימוד זה עם לימוד דרשות ותלמוד: 'אל תרבו בניכם בהגיון, וגם אמרו העוסק במקרא – מידה ואינה מידה; העוסק בתלמוד – אין לך מדה גדולה מזו, ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטן של מקראות'. לימוד המקרא נתפס אפוא אצל 'הראשונים' כלימוד פשוטם של מקראות – בלי דרש ובלי תלמוד.

מי היו 'ראשונים' אלה, שביכרו ללמוד מדרש ותלמוד על פני פשוטו של מקרא? האם היו אלה חכמי צרפת ואשכנז הראשונים, או חכמי בבל הראשונים?

רשב"ם מצטט מתוך הגמרא את דברי רבי אליעזר: 'מנעו בניכם מן ההגיון', ולכן הוא מתכוון,

170. על הבנת רש"י ובית מדרשו את ההיגד הזה – ראה בין היתר ברויאר תשל"ח, עמ' 242-251, ובייחוד – עמ' 242-245; תלמג' 1987, עמ' 85-86; 95 הערה 4.

171. ראה לדוגמה לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 1; קנרפוגל 1992, עמ' 84.

172. טויטו תשס"ג, עמ' 73.

כנראה, לחכמי התלמוד הבבלי¹⁷³ הסבר זה נובע מן העובדה, שהתלמוד הבבלי הגיע לעמדת השפעה באשכנז ובצרפת רק במאה העשירית.¹⁷⁴ לפיכך לפני תקופה זו באשכנז ובצרפת כלל לא ידעו את אמרתו של רבי אליעזר, המסתייגת מלימוד מקרא ברובד הפשט, ולכן גם לא נהגו על-פיה. גם אחרי שהתלמוד הבבלי הגיע לאשכנז ולצרפת, הוא חדר לשכבות העממיות רק בעקבות פירושו של רש"י.¹⁷⁵ מכאן, שכאשר רשב"ם טוען, ש'הראשונים' העדיפו את הדרש והתלמוד על פני לימוד הפשט של המקרא, הוא התכוון לחכמי התלמוד בבבל, ולא לחכמי אשכנז וצרפת.

כדי להוכיח את דבריי, שרשב"ם מתנצל על כך שהוא מפרש פירוש חדש, שאינו נסמך על פרשנות קדומה, נראה כעת את פירוש רש"י לכתוב ונבדוק על מי הוא מסתמך. לאחר מכן נראה את פירוש רשב"ם, ונבדוק, אם יש לו משהו, שהוא יכול להסתמך עליו בפירוש החדש.

אלה תולדות יעקב – אלה של תולדות יעקב, אלה יישוביהם וגלגוליהם, עד שבאו לכלל יישוב. סיבה ראשונה: יוסף בן שבע עשרה וגו' – על-ידו (דפוס רומא ר"ל. לעומת זאת, דפוס ראשון רל"ה ודפוס אלקבץ רל"ו: על-ידי זו) נתגלגלו וירדו למצרים. זהו אחר פשוטו של מקרא להיות דבור על אופניו. (רש"י לראשית ל"ז, ב)

כל מפרשי רש"י שבדקנו¹⁷⁶ מבינים, שלפי רש"י, 'תולדות' כאן, אלו הבנים הנולדים ממנו.¹⁷⁷ לפי רש"י כתוב בתורה: 'אלה (יישוביהם וגלגוליהם) "של בני" (=תולדות) יעקב'. רש"י נשען על שורה של מדרשים,¹⁷⁸ אבל פירושו אינו חסר קשיים, וכמעט כל מפרשי רש"י עוסקים בדבריו. רשב"ם מציע פירוש שונה,¹⁷⁹ ולפיו התיבה: 'תולדות' בפרשתנו משמעה: 'צאצאים', הכוללים גם נכדים:

אלה תולדות יעקב – כל 'אלה תולדות' האמור בתורה [ובנביאים] ובכתובים יש מהם, שמפרשים: בני האדם (=יש מהם שראוי לפרשם – ראזין), ויש מהם רבים שמפרשים: בני בנים, כאשר פירשתי באלה תולדות נח. ... ועתה כתב 'אלה תולדות יעקב', בני בניו שהיו

173. ברכות כז ע"ב.

174. בעשור השלישי של המאה התשיעית, נהגו יהודי ליאון שבצרפת בהלכות שחיטה וטרפה כפי שיטת הירושלמי (בונפיל תשמ"ו, עמ' 339-347). עד אמצע המאה התשיעית הייתה איטליה הדרומית עדיין תחת השפעתה התרבותית של ארץ ישראל (בונפיל תשמ"ז, עמ' 12). מסורות הלכתיות של חכמי אשכנז מסוף המאה ה-10, מעידות כבר על השפעה הולכת וגוברת של המרכז הבבלי. התפנית חלה לקראת אמצע המאה ה-11 (גרוסמן תשמ"א, עמ' 67).

175. אורבך 1968, עמ' 15; גרובר 1998, עמ' 3.

176. דבק טוב, משמרת הקדש, אלמושינו, משיח אלמים, קניזל, ספר זכרון, רא"ם, עמ"ר נק"א, משכיל לדוד, גור אריה, באר יצחק, ולאחרונה – טויטו תשס"ג, עמ' 70.

177. וכך רש"י גם לבראשית ה', א; ו', ט; כ"ה, יט; ל"ו, ט; במדבר ג', א. וראה עוד ספר זיכרון לבראשית ו', ט; כ"ה, יט.

178. בראשית רבה ס"ג ב; פ"ד א; אגדת בראשית כ"ד ז; ל"ז, א; שמות רבה ל', ג; תנחומא נ"ח, ב; וישב א' ועוד.

179. כהשערת ראזין, קלוזנר ולוקשין, שרשב"ם מתייחס כאן לרש"י (ראזין תש"ל, עמ' 49 הערה 10; קלוזנר תשי"ז, עמ' 203; לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 2).

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שבעים והיאך נולדו. כיצד? יוסף בן שבע עשרה שנה, ונתקנאו בו אחיו, ומתוך כך ירד יהודה מאת אחיו, והיו לו בנים בכזיב ובעדולם: שלה ופרץ וזרח. ונתגלגל הדבר, שיוסף הורד מצרימה, ונולדו לו במצרים מנשה ואפרים, ושלח יוסף בשביל אביו וביתו, עד שהיו שְׂקָעִים...

לפירושו של רשב"ם – אין מדרש, שהוא יכול להסתמך עליו.¹⁸⁰ פירושו הוא אפוא עצמאי, ועל-כן חייב רשב"ם להתנצל.

נראה לי, שבהתנצלותו אומר רשב"ם: אין להבין מתוך פירושי העצמאי, שאני מזלזל בפרשנות חז"ל ודוחה את, לא! כי עיקר לימוד התורה הוא ההלכה, הנלמדת בעזרת מדרשי חז"ל, אולם אני עוסק בפשט, ושיטה זו היא דרך, שגם חז"ל חייבו את קיומה. דרך הפשט שונה מדרך הדרש בכך, שהיא אינה סטטית; היא מתחדשת מדי יום ביומו.

כראיה לתכונה זו של הפשט – מצטט רשב"ם מדברי רש"י בנדון: רש"י מודה, שלא כל עקרונות הפשט, שהוא השתמש בהם לכתוב פירושו, תקפים היום, ועל כן יש לכתוב פירוש חדש (והודה (=רש"י) לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום).¹⁸¹ תכונת ה**חידוש** שבפשט מובילה בהכרח למצב, אשר בו הפשט החדש אינו מסמך על פרשנות קדומה.¹⁸²

לדעת טויטו, מסתייג רשב"ם בפירושו לבראשית ל"ז, ב מפרשנות, המבוססת על 'אגדה המיישבת דברי המקרא על אופניו' – כדרך רש"י, ולכן הוא מציע פרשנות פשט 'לפי הפשטות המתחדשים בכל יום'.¹⁸³

אך אין להבין את דברי רשב"ם, כפי שמבינו טויטו מכיוון שרשב"ם כבר הסביר בבראשית א', שדרכו היא דרך הפשט, כמעט באופן זהה, כפי שהוא מסביר את שיטתו מחדש בבראשית ל"ז, ב. טויטו מסביר את הכפילות בהסברת ההיגדים המתודולוגיים בכך שבשני המקומות האלה (בראשית א' ובראשית ל"ז) מתפלמס רשב"ם עם הפרשנות הנוצרית.¹⁸⁴ לדעתו, רשב"ם מטעים בשני המקומות האלה, שאם נפרש את הכתוב על-פי הפשט, תוכה הפרשנות הנוצרית כחסרת-היגיון.

דברי טויטו מעלים קשיים מספר:

180. ראה תורה שלמה, בראשית ל"ז, ב.

181. ולא כהבנת לוקשין, שרשב"ם מצטט את רש"י – כדי להצדיק את הלגיטימיות העקרונית של פרשנות הפשט (לוקשין 1989, עמ' 242 הערה 1).

182. טויטו תשס"ג, עמ' 13.

183. טויטו תשס"ג, עמ' 13.

184. טויטו תשס"ג, עמ' 100-101.

א. לדעת טויטו, מתפלמס רשב"ם באופן סמוי עם התפיסה הנוצרית גם בנוגע למשה.¹⁸⁵ אם צודק טויטו, שההקדמות המתודולוגיות, שמבכרות את הפשט, באות כהקדמה לפולמוס אנטי נוצרי סמוי, היינו מצפים למצוא גם בפתיחה לסיפורי משה הקדמה מתודולוגית כזו, אך רשב"ם לא כתב הקדמה כזו.

ב. טויטו טוען, שרשב"ם בבראשית לז יוצא נגד הפרשנות הנוצרית שבמחזה Ordo Ioseph, אשר בו נתפס סיפור יוסף – כראיה מראש של מה שאירע לישו. אם זו מטרת רשב"ם, אין תפיסה זו מבוססת, שהרי המחזה Ordo Ioseph בנוי על-פי פשט הכתוב.¹⁸⁶ רק בסופו של המחזה מוזכר הקשר בין סיפורי יוסף לסיפורי ישו. במחזה Ordo Ioseph אין הפשט סותר הראיה מראש, אלא הוא בסיסה. אין אפוא לראות בפרשנות הפשט של רשב"ם לסיפורי יוסף – פולמוס נגד מגמת המחזה Ordo Ioseph, כי גם הוא מבוסס על פרשנות פשט של הסיפור המקראי. היות ואין רשב"ם תוקף את הפרשנות האלגורית שבסוף המחזה, אין כאן פולמוס אנטי נוצרי כל-עיקר.

ההסבר שלנו לדברי רשב"ם – כוחו יפה גם בנוגע לרש"י:

שיטת רש"י היא לכתוב פירוש על דרך הפשט בעזרת הרכבת קטעי מדרש שונים שנערכו מחדש – לצורך שילובם בפירושו.¹⁸⁷ לכן, לא דרך הפשט הוא החידוש, אלא כתיבת פירושים חדשים, שאין למצוא אותם ככתבם במדרשי חז"ל. כדי לעקוף את ההתנגדות לכתיבת פירושים מקוריים – הלביש רש"י את פירושו לבוש מדרשי.¹⁸⁸

בדרך זו הלך גם ר' שמעיה. כאשר הוא טוען בפירושו ל"סילוק" של הקלירי, שאליהו אינו פנחס. הוא מבסס דבריו על מדרש, ולא על כללי הפשט. זאת – אף-על-פי שר' שמעיה היה פרשן פשט מובהק.¹⁸⁹

הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא משבט לוי' – אליהו יצא מזרע פינחס, דכת' בפינחס: 'בקנאו את קנאתי' (במדבר כ"ה, יא), וכתוב באליהו: 'קנא קנאתי לה' צבאות' (מל"א י"ט, יד). ובברשית רבה מצינו אמרין: 'אשכחיה פלני (=מצאו פלוני) לאליהו הנביא, דקאי (=שנמצא) בבית הקברות של גויים. אמ' להם: מר, לאו כהן את? אמר ליה: קברי גויים אינן מטמאין באהל'. והאומ' (= והאומר): אליה זה פינחס – תשובה להם מז' (= משבעה),

185. טויטו תשס"ג, 169-176.

186. ראה לדוגמה את דברי (דהן 1978, עמ' 101-102), בדבר התבססות המקראי בימי-הביניים על טקסט המקרא, ובהמשך דבריו כאשר הוא דן באפיוני המחזה Ordo Ioseph בפרט.

187. על דרכו של רש"י בהבאת מדרשים והשימוש בהם – ראה בין השאר: ליבוביץ תש"ל, עמ' 495-524; קמין תשמ"ו; ארנד 1997; גלס תשנ"ב.

188. כעין גישת המקובלים בימי הביניים להסוות את חידושיהם במסווה של כתיבה מדרשית. ראה על כך בין השאר אצל דן תשנ"ז, עמ' 87-107, ובעיקר – עמ' 99.

189. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 358-364.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

שקיפלו את העולם: עמרם ראה את [אחיה] השילוני ואחיה ראה את אליהו, ואליהו עדיין קיים. לדבריהם, די לנו בששה שקיפלו את העולם. [אחיה] עדיין ראה (את) פינחס, ופינחס עדיין הוא קיים.¹⁹⁰

שוב, הדבר אינו נובע מהיותה של פרשנות הפשט בלתי-לגיטימית, אלא שפרשנות חדשה, שאינה נסמכת על המסורת, לא הייתה מקובלת. על כן טרח ר' שמעיה לבסס את פירושו הפשטי על מדרש.

כך נהג, כנראה, גם ר' יוסף בכור שור: פירושו רוויים מדרשים וציטטות מהגמרא, עד שהרושם המתקבל הוא, שעניינו – בשיטות פרשנות שונות מהפשט.¹⁹¹ אולם רושם ראשוני זה הוא מוטעה, ופירושו של בכור שור מוגדר בידי החוקרים כפירוש פשט.

לדוגמה, סגל מגדירו כ'מרום התפתחותה של הפרשנות הפשטית של צרפת הצפונית'.¹⁹²

2. הטקסט השני הוא סיום הפירוש לתורה מאת רשב"ם

... אם יראו הרואים פירושי (=פירושים) קדומים, שנוטים לצד פשט אחר בעניינים אחרים, יתנו לב, כי אינם דרך ארץ לפי חכמת דברי בני אדם או כפי' הפסוק אינו כן, ואינו יכול לפרש כל כך ולפרש טעמי הקושיות אלא מעט מזער, כי לא יכיל דיו וקולמוס וקלף להספיק. הלא תראה מה פירש זקני זצ"ל (=רש"י) 'כי האדם עץ השדה לב' א מפניך במצור'...¹⁹³

קטע זה לא נמצא בדפוסים ובמהדורת ראזין. לשונו קשה, ואינה דומה ללשון רשב"ם הקולחת בטקסט המודפס של ראזין, או בפירושו לתלמוד. עם זאת, עמדו סוקולוב וטויטו על שיוכו של הקטע לרשב"ם.¹⁹⁴ אנו נתרכז בהבנת השורות הראשונות של דברי רשב"ם.

פירושים קדומים – סוקולוב מעתיק כאן את דברי גרוסמן: 'שרדו פירושים למקרא כמעט מכל חכמיה המובהקים של אשכנז באותם ימים',¹⁹⁵ ומוסיף סוקולוב: 'ר"ל, לפני רש"י'.¹⁹⁶

האם צדק סוקולוב, שרשב"ם מתייחס לפרשני פשט שקדמו לרש"י, או שמא מתייחס רשב"ם לפרשני פשט בני דורו של רש"י? לדעתי, מתייחס רשב"ם לפרשני פשט שקדמו לרש"י.

דבריי מבוססים על הנימוקים הבאים:

מתקופת רש"י ידועים לנו עוד שני פרשני פשט: ר"י קרא ור' שמעיה.

190. כת"י פרמה 665, 44-45א. מובא אצל גרוסמן תשנ"ה, עמ' 355-356.

191. קנרפוגל 1992, עמ' 84.

192. סגל תש"ד, עמ' עה. לאחרונה, ראה נבו – פרשנות, עמ' 80, ושם בהערה 1, ביבליוגרפיה בנדון.

193. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 משורה 8 ואילך; טויטו תשס"ג, עמ' 75.

194. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 74-77; טויטו תשס"ג, עמ' 75.

195. גרוסמן תשמ"א, עמ' 419-420.

196. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 הערה 39.

נוכיה כעת, שלא ייתכן, שרשב"ם מותח ביקורת על שני פרשנים אלה.
 אין לקבוע, שרשב"ם מתייחס כאן לר' יוסף קרא, כי מתודולוגית הפשט של ר' יוסף קרא הייתה
 אף רדיקלית יותר מזו של רשב"ם.¹⁹⁷ רשב"ם עצמו מצטט מפירושי ר' יוסף קרא.
 בבראשית ל"ז, יג הוא מתייחס אליו כאל 'חבירו':

הלא אחיך רועים בשכם – במקום סכנה, שהרגו אנשי המקום. זה שמעתי מר' יוסף קרא
 חבירנו והנאה לי (רשב"ם בראשית ל"ז, יג).

מפירושו של רשב"ם לבמדבר ד', י – אנו למדים, שהוא למד בצוותא עם ר' יוסף קרא,¹⁹⁸ והם
 התווכחו על פירוש הפסוק:

ונתנו על המוט – טועה היה בזה ר' יוסף קרא, מדלא כתיב כדכתיב במוט בשנים. והיה רוצה
 לומר, שכל המוט היה תחת הכלים מדכתיב על. השיבוטי ... (רשב"ם במדבר פרק ד', י).

וכך משתמע גם מפירוש רשב"ם לבראשית י', טו:

ושאל הרב ר' יוסף קרא את ר' שמואל: מאחר שלא נתבלעה משפחתו, למה לא כתב [ו] פוט
 ילד? ...

ייתכן, שגם את הפירוש של ר' יוסף קרא, שרשב"ם מצטט בפירושו לבראשית ל"ז, יג, הוא
 שמע תוך כדי לימוד בצוותא אתו.¹⁹⁹ לכן, קשה להניח, שרשב"ם יבטל – מצד אחד – את גישתו
 העקרונית של ר' יוסף קרא ללימוד פשט המקרא, ומצד שני, שהוא ילמד מקרא דווקא אתו.
 מכאן, שלא ייתכן, שרשב"ם מתכוון להכליל בביקורת שלו על 'פירושים קדומים' גם את פירושי
 ר' יוסף קרא.

פרשן הפשט השני מתקופת רש"י היה ר' שמעיה. גרוסמן מגדיר את 'פעולתו של ר' שמעיה
 בתחום פרשנות המקרא (כ)עומדת תחת צלו של רבו הנערץ, רש"י.²⁰⁰ קשה אפוא להניח,
 שרשב"ם מייחד לו משקל סגולי עצמאי וכולל אותו בקבוצת 'פירושים קדומים':

נימוק נוסף לחיזוק ההשערה, שרשב"ם מתכוון לפרשנים שקדמו לרש"י הוא הלשון 'קדומים',
 שהוא נוקט אצלנו, ולשון העבר שהוא נוקט – כדי לאפיין פרשנים אלה בפירושי לבראשית
 ל"ז, ג ולשמות ג', יא. רשב"ם הכיר את רש"י, את ר' יוסף קרא ואת ר' שמעיה, למד אתם
 והתווכח אתם. גם אם הם היו מבוגרים ממנו, הוא לא יכול להתייחס אל פירושיהם כאל פירושים
 'קדומים' וכאל פירושים שנאמרו בעבר.

197. על דרכו של ר' יוסף קרא בפירוש הכתובים – ראה בין השאר, ברגר 1982, עמ' 252-254; גרוסמן תשנ"ה, עמ' 316-323.

198. עוד על יחסי רשב"ם – ר' יוסף קרא, ראה ראזין תש"ל, עמ' XXX.

199. רשב"ם מצטט את ר' יוסף קרא ברביעית בפירושו לבראשית כ"ד, ס.

200. גרוסמן תשנ"ה, עמ' 358.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

נראה אפוא, שצדק סוקולוב: רשב"ם מתייחס כאן לפרשני פשט שקדמו לרש"י. בהמשך קובע רשב"ם שהמפנה חל אצל רש"י, אבל נשאר עוד מה לשנות, והוא, רשב"ם, יביא את השינוי המכריע. וראה על כך בהמשך.

שנוטים לצד פשט אחר – לפי סוקולוב, כמעט כל חכמי אשכנז המובהקים לפני רש"י פירשו אפוא את המקרא על דרך הפשט. גם אם לא נקבל הכללה זו, הרי חייבים להניח, שבאשכנז ובצרפת היו חכמים חשובים (שאם-לא-כן לא היה רשב"ם נדרש אליהם), שפירשו את המקרא על דרך הפשט. נגדם יוצא רשב"ם.

יתנו לב, כי אינם דרך ארץ לפי חכמת בני אדם – פירושי הפשט שקדמו לרשב"ם – לא התחשבו בהתנהגות המקובלת, ובחוקי הטבע.²⁰¹ לזה מתכוון רשב"ם באומרו: 'דרך ארץ'. יעידו על כך המשך דבריו, אשר בהם מדגים רשב"ם את גישתו על-ידי ביקורת פירושו של רש"י לפסוק 'כי האדם עץ השדה'. רשב"ם מבטל את פירושו של רש"י, משום שדבריו אינם הגיוניים לפי המציאות הטבעית: 'וכי מי הוא הדיוט וכסיל, שסבור שהעץ יש בו כח אדם?'²⁰²

אם ננסה להבין את גישת הפשט של הפרשנים שקדמו לרשב"ם, לפי דברי הביקורת של רשב"ם עליהם בסוף פירושו לתורה, הרי שהם התעלמו מהמציאות, ונשארו צמודים לטקסט בלבד. זהו המאפיין העיקרי של פירוש מילולי ופונדמנטליסטי לטקסט.

רשב"ם קובע, שאף רש"י, שניסה להתעלות מעל לפירוש המילולי של הטקסט, (הלא תראה מה פירש (אף)²⁰³ זקני זצ"ל), לא הצליח להשתחרר מ'הגירסא דינקותא' שלו, ופירש הכתוב בלי להתחשב במציאות הפיסית המתוארת בו.

למדנו אפוא, שגם לפי שני טקסטים של רשב"ם, אשר בהם הוא דן בפרשני המקרא שקדמו לו – פירשו החכמים שלפני תקופת רש"י את המקרא ברובד מילולי בלבד.

201. ולא כהשערותו של טויטו תשס"ג, עמ' 145.

202. סוקולוב תשמ"ד, עמ' 78 שורה 15.

203. כך יש להבין לפי דעתי את כוונת רשב"ם כאן, שאם-לא-כן, מדוע מביא רשב"ם דווקא את פירושי רש"י – כדי להדגים את הטעות המתודולוגית הבסיסית של פרשני הפשט הקדומים?

ביבליוגרפיה

ספרות מחקר

- מ' ארנד, 'פירוש רש"י לתורה', **מחניים**, 4, (א) (תשנ"ג).
 ארנד תשנ"ג
 ארנד 1997
- M. Ahrend, 'L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples a leur exégèse biblique', G. Dahan, G. Nahan, E. Nicolas (ed.), **Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen âge**, Paris – Louvain 1997, pp.137-149.
- א"א אורבך, **ספר ערוגת הבושם**, ירושלים 1963.
 אורבך 1963
- א"א אורבך, **בעלי התוספות**, ירושלים 1968.
 אורבך 1968
- ר' בונפיל, 'עדותו של אגובארד מיליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית', בתוך: י' דן, י' הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר ובהגות מוגשים לישיעתו תשבי במלאות לו שבעים וחמש שנים**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-348.
 בונפיל תשמ"ו
- ר' בונפיל, 'בין ארץ ישראל לבין בבל', **שלם**, ספר חמישי (תשמ"ז) עמ' 1-30.
 בארון 1965
- ש' בארון, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, תל אביב 1965.
 בן יהודה
- א' בן יהודה, **מלון הלשון העברית**, ירושלים-ניו יורק 1959.
 בנית 1966
- M. Banitt, 'Les poterim', **REJ** 125 (1966), pp.21 – 33.
 בנית 1966
- Menahem Banitt, 'The La'azim of Rashi and the French Biblical Glossaries', in: Roth (ed.), **The World History of the Jewish People; The Dark Ages**, Tel Aviv 1966, pp.291-296.
 בנית 1966
- מ' בנית, 'חקר הגלוסרים המקראיים של יהודי צרפת בימי הביניים', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, כרך שני, חוברת 10, ירושלים תשכ"ז, עמ' 1-15.
 בנית תשכ"ז
- מ' בנית, 'פירוש רש"י למקרא ולעז-העולם', בתוך: ע"צ מלמד (עורך), **ספר זיכרון לבנימין דה-פריס**, ירושלים תשכ"ט, עמ' 252-267.
 בנית תשכ"ט
- M. Banitt, **Le Glossaire de Bâle**, Jerusalem 1972.
 בנית 1972
- M. Banitt, 'La Langue Vernaculaire dans les commentaires de Raschi', in: G. Sed-Rajna (ed.), **Rashi 1040-1990**, Paris 1993, pp.411 – 418.
 בנית 1993
- M. Banitt, **Le Glossaire de Leipzig**, Jerusalem 1995-2001.
 בנית 1995
- י' בער, 'רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו', **ספר רש"י**, ירושלים תשט"ז, עמ' תצד-תק.
 בער תשט"ז
- M. B. Berger, **The Torah Commentary of Rabbi Samuel Ben Meir**, Ph.D. Dissertation, 1982.
 ברגר 1982
- מ' ברויאר, מנעו בניכם מן ההיגיון", בתוך: **מכתב לדוד – ספר זיכרון הרב דוד אוקס ז"ל**, רמת-גן 1978, עמ' 242-257.
 ברויאר תשל"ח

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

- ברלינר 1903
A. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Rashi – Commentare*, Berlin 1903.
- גולב 1976
נ' גולב, *תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים*, תל אביב 1976.
- גרבויס 1975
A. Graboys, 'The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century', *Speculum* 50 (1975), pp. 613-634.
- גרוסמן תשמ"א
א' גרוסמן, *חכמי אשכנז הראשונים*, ירושלים תשמ"א.
- גרוסמן תשמ"א-ב
א' גרוסמן, 'זיקתה של יהדות אשכנז לא"י', *עלי ספר*, ג' (תשמ"א), עמ' 57-92.
- גרוסמן 1990
א' גרוסמן, 'יצירתו הספרותית' של רש"י – בתוך: ליבוביץ וארנד, *פירוש רש"י לתורה*, ב', עמ' 526-543.
- גרוסמן תשנ"ה
א' גרוסמן, *חכמי צרפת הראשונים*, ירושלים תשנ"ה.
- גרוסמן תשנ"ו
א' גרוסמן, 'פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי-נוצרי', בתוך: דב רפל (עורך), *מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד*, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74.
- גרינברג תשמ"ב
מ' גרינברג, 'היחס בין פירוש רש"י לפירוש רשב"ם לתורה', י' זקוביץ, א' רופא (עורכים), *ספר יצחק אריה זליגמן*, ירושלים תשמ"ג, עמ' 559-567.
- גרינברג 1983
מ' גרינברג, *פרשנות המקרא היהודית, פרקי מבוא*, ירושלים 1983.
- דהן 1979
G. Dahan, 'L'interprétation de l'Ancien Testament dans les drames religieux (XIe-XIIIe siècles)', *Romania* 100 (1979) pp.71-103.
- דינור 1966
ב"צ דינור, *ישראל בגולה*, כרך שני, ירושלים 1966.
- דן תשנ"ז
י' דן, *על הקדושה*, ירושלים תשנ"ז.
- טויטו 1982
'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו', *עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל*, רמת גן 1982, עמ' 48 – 74.
- טויטו 1993
א' טויטו, 'הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית', בתוך: צ"א שטיינפלד (עורך) *רש"י – עיונים ביצירתו*, רמת גן תשנ"ג, עמ' 97-106.
- טויטו תש"ס
א' טויטו, 'דרכו של רש"י בשימוש במדרשי חז"ל', *טללי אורות*, ט' (תש"ס), עמ' 51-78.
- טויטו תשס"ג
א' טויטו, *הפשטות המתחדשים בכל יום*, רמת גן תשס"ג.
- לוקשין 1989
M.I. Lockshin, *Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis, an Annotated Translation*, Lewiston – Lampeter - Queenston, 1989.
- ליבוביץ תש"ל
נ' ליבוביץ, 'דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה', בתוך: ספרה: *עיונים חדשים בספר שמות*, ירושלים תש"ל, עמ' 495-524.
- לינדר תשמ"ג
א' לינדר, *היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית*, ירושלים תשמ"ג.
- ליפשיץ תש"ז
א"מ ליפשיץ, *רש"י*, ד"צ ירושלים תש"ז.
- מושקוביץ 1998
י"צ מושקוביץ, *פרשנות המקרא לדורותיה*, ירושלים 1998.
- מאק 1989
ח' מאק, *מדרש האגדה*, תל אביב 1989.

- מלמד תשל"ח ע"צ מלמד, **מפרשי המקרא, א-ב**, ירושלים תשל"ח.
- נבו פרשנות נבו פרשנות תשל"ח מלמד תשל"ח
- נחון 1974 Nahon, G. "Les Communautés juives de la Champagne médiévale" in: *Rachi ouvrage Collectif*, Paris 1974, pp. 35-78.
- ניצן, נבו וגרוס 1999 מ"י ניצן, י' נבו, מ' גרוס, **דרכים בפרשנות המקרא**, תל אביב 1999.
- סוקולוב תשמ"ד מ' סוקולוב, "הפשטות המתחדשים" – קטעים חדשים מפירוש התורה לרשב"ם, **עלי ספר, יא** (תשמ"ד), עמ' 72-80.
- סגל תש"ד מ"צ סגל, **פרשנות המקרא**, ירושלים תש"ד.
- סמולי 1970 B. Smalley, **The Study of the Bible in the Middle Ages**, Notre Dame 1970.
- סרנה 1987 N. M. Sarna, 'The Authority and Interpretation of Scripture in Jewish Tradition', in C. Thoma and M. Wyschogrod (ed.), **Understanding Scripture. Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation**, Mahwah 1987.
- עפענשטיין 1972 ש' עפענשטיין, **פירוש רבי יוסף קרא לנביאים ראשונים**, ירושלים 1972.
- פוננסקי תרס"ד ש"א פאזנאנסקי, **פתרונות רבי מנחם בר חלבו**, ווארשא תרס"ד.
- פונקשטיין 1990 ע' פונקשטיין, **סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים**, תל אביב 1990.
- פורגס 1913 N. Porges, 'Sur un fragment de polémique anti-chrétienne', **REJ 66-67** (1913-1914), pp.128-131.
- פינקלשטיין תשמ"ט ספרא דבי רב, **מהדורת פינקלשטיין**, ניו-יורק תשמ"ט.
- פליישר תשמ"ד ע' פליישר, **היוצרות בהתהוותם והתפתחותם**, ירושלים תשמ"ד.
- פרי תשט"ו ח' פרי (פלאום), 'התפילה והפיוט בלשון-לעז בימי הביניים', **תרביץ, כ"ד** (תשט"ו), עמ' 608-663.
- פרנקל 1996 י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש, א-ב**, תל אביב 1996.
- צייטלין 1939 Solomon Zeitlin, 'Rashi', **American Jewish Year Book 41** (1939-40), pp.111-140.
- קדרי תשס"ג ע' קדרי, 'תלמוד תורה בסדר אליהו' המשנה הרעיונית בהקשרה ההיסטורי-חברתי, **דעת 52-50** (תשס"ג), עמ' 35-59.
- קטן תשל"ז מ' קטן, 'עולם הספר בימי רש"י לאור הידיעות המצויות בפירושיו', **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, כרך ד'** (תשל"ז), עמ' 9-15.
- קלוזנר תשי"ז י' קלוזנר, 'הפרשן הלוחם של ימי-הביניים', **לשוננו, כ"א** (תשי"ז), עמ' 198 – 205.
- קמין תשמ"ו ש' קמין, **פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא**, ירושלים תשמ"ו.
- קמין תשנ"ב ש' קמין, 'פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי נוצרי', בתוך ספרה: **בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 31-61.

- קמין 1984 'פירוש רש"י על שיר השירים והויכוח היהודי-נוצרי', **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ז-ח (1984)**, עמ' 218-248.
- קנרפוגל 1992 E. Kanarfogel, **Jewish Education and Society in the High Middle Ages**, Detroit 1992.
- קראוס / הרברי 1995 Krauss / Horbury, **The Jewish Christian Controversy.1 History**, Tübingen 1995.
- רבין 1974 C. Rabin, 'La langue de Rashi', in: **Rashi, ouvrage Collectif**, Paris 1974, pp.103-122.
- רוזנטל 1960 E.I.J. Rozenthal, 'Anti-Christian polemic in Medieval Bible Commentaries', **JJS 11** (1960), pp.124 – 126.
- שולוואס תשי"ח מ"א שולוואס, 'לתולדות הספר בתחום התרבות של היהדות האשכנזית בימי הביניים', בתוך: א' ברנשטיין, ג"א חורגין (עורכים), **ספר יובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי**, ניו יורק תשי"ח, עמ' 337-349.
- שילת תשנ"ח י' שילת, **על הראשונים**, מעלה אדומים תשנ"ח.
- שנאן 1987 א' שנאן, **עולמה של ספרות האגדה**, תל אביב 1987.
- שעוועל תשמ"ג ח"ד שעוועל, **פירוש רש"י על התורה**, ירושלים תשמ"ג.
- שעכטער 1885 ז' שעכטער, 'צוואות ה"ר יהודא בן הרא"ש ואחיו ה"ר יעקב אחיו בעה"ט לבניו', **בית תלמוד, 3 (1885)**, עמ' 341-346; 372-379.
- שרשבסקי 1963 E. Shereshevsky, 'The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch', **JQR 54** (1963), pp.58 – 79.
- שרשבסקי 1970 E. Shereshevsky, 'Rashi's and Christian Interpretations', **JQR LXI** (1970), pp.76-85.
- תא-שמע תשמ"ה י' תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב', **קרית ספר, 60 (תשמ"ה)**, עמ' 298-309.
- תא-שמע תשמ"ו י' תא-שמע, 'נוספות למאמרי "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-הי"ב" (קרית-ספר, ס [תשמ"ה]), עמ' 298-309', **קרית ספר, ס"א (תשמ"ו)**, עמ' 581-582.
- תא-שמע 1993 I. Ta-Shma, 'The Library of the French Sages', in: G.Sed Rajna, **Rashi 1040-1990**, Paris 1993, pp.535-540.
- תלמג' 1987 E. Talmage, 'Keep Your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality', in: **Understanding Scripture**, New York 1987, pp.81-101.

מדרשים

אגדת בראשית	בתוך: בית המדרש , (מהדורת יעללינעק), לייפציג 1853.
ילקוט שמעוני	ילקוט שמעוני , ורשא תרל"ח (ד"צ ירושלים תש"ך).
סדר אליהו	מ' איש שלום (מהדיר), סדר אליהו , ירושלים תשכ"ט.
קהלת רבה	קהלת רבה , וילנא תרל"ח (ד"צ ירושלים ללא שנת הוצאה).
תורה שלמה	מ"מ כשר, תורה שלמה , ירושלים תשנ"ב.

ספרות רבנית

מגילת אחימעץ	מ' שפיצר (עורך), מגילת אחימעץ , ירושלים תשל"ד.
מעשה אפוד	ר' יצחק בן משה המכונה פרופיאט דוראן הלוי, מעשה אפוד , ווין תרכ"ה.
ערוגת הבושם	ספר ערוגת הבושם , א'-ד', מהדורת א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג.
רשב"ם	פירוש התורה אשר כתב רשב"ם , מהדורת ד' ראזין, ברעסלויא תרמ"ב (ד"צ ירושלים תש"ל).
תוס' ר' יהודה שירליאון	תוספות רבנו יהודה שירליאון , מהדורת הרב זק"ש, ירושלים תשכ"ט.
תשובות רש"י	תשובות רש"י , מהדורת אלפנבין, ניו יורק תש"ג (ד"צ ירושלים תשכ"ז).

הוצאות מדעיות של פירוש רש"י

ברלינר רש"י על התורה	א' ברלינר, רש"י על התורה ² (=מהדורה שנייה) פראנקפורט א. מ. תרס"ה.
גרובר רש"י על תהלים	M.I. Gruber, Rashi's Commentary on Psalms 1-89 , Atlanta 1998, pp.1-48.
מקראות גדולות הכתר	מקראות גדולות הכתר , מהדורת מנחם כהן, רמת גן 1997.
רוזנטל רש"י על שיר השירים	י' רוזנטל, 'פרוש רש"י על שיר השירים', בתוך: ש' ברנשטיין, ג"א חורגין (עורכים), ספר היובל לכבוד שמואל קלמן מירסקי , ניו יורק תשי"ח, עמ' 130-188.

סופרקמנטרים על רש"י

אלמושנינו	ר"ש אלמושנינו, פירוש לפירוש רש"י מהרב הגדול ש' אלמושנינו , מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח.
באר יצחק	יצחק הורוויץ, באר יצחק, א-ב , מהדורת צילום, ללא ציון מקום הוצאה ושנת הוצאה.
גור אריה	מהר"ל מפראג, חומש גור אריה , מהדורת הרטמן, ירושלים תש"ן.
גרובר 1998	M.I. Gruber, Rashi's Commentary on Psalms 1-89 , Atlanta 1998.

² שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

ר' ש' אושנבורג, ספר דבק טוב , ונציה שמ"ח (מהדורה מפוסקת ומנוקדת, בני ברק תש"ס).	דבק טוב
א' וייזר, הערות על פירוש רש"י לתורה , תל אביב 1979.	וייזר 1979
ש"פ גלברד, לפשוטו של רש"י , פתח תקוה תשמ"ג-תש"ן	לפשוטו של רש"י
ר"ד פארדו, ספר משכיל לדוד , ירושלים תשמ"ו.	משכיל לדוד
ר"י כלץ, משיח אלמים , מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשס"א.	משיח אלמים
הרב ח' אלמושנינו, משמרת הקדש , ליוורנו תקפ"ה.	משמרת הקדש
ספר זיכרון , מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשל"ח.	ספר זיכרון
ר"ע מברטנורא, ספר עמ"ר נק"א , בתוך: ספרי ביאורי רש"י קדמונים, ירושלים תש"ן.	עמ"ר נק"א
ר"י קניזל, פירוש לפירוש רש"י מהרב הגדול רבי יעקב קניזל , מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח.	קניזל
ר"א מזרחי, חומש הרא"ם , א-ו, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ד.	רא"ם
הרב ש"י כהן, רש"י השלם , ירושלים 1986.	רש"י השלם

ספרות נוצרית

S. Hieronymi Presbyteri, Tractatus Sive Homiliae in Psalmos , Turnhout 1958.	הירונימוס 1958
---	----------------

