

תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הט"ז-הי"ז והוויכוח על הפלפול

מאת
אלחנן ריינר

"כי בעו"ה הסמוכים מרובים, היודעים
מועטים ונוחזי הדעת נתרבו שאין אחד
מכיר מקומו"
מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא ח, נח

[א]

עניינו של מאמר זה הוא בתמורות שהתחוללו בישיבה האשכנזית במעבר ממוצאי ימיהביניים לראשיתה של העת החדשה. תמורות אלו ייבחנו להלן לאור גורלה של הוראת הפלפול בתכנית-הלימודים של הישיבה האשכנזית בעת ההיא, ובעיקר בתמורות במעמדה במאות הט"ז-הי"ז. תמורות אלו מכונות כאן "הוויכוח על הפלפול". בשימושו כאן מתייחס ביטוי זה להופעתן הקאטיגורית של התביעות לביטולה המוחלט של הוראת הפלפול ולהימנעות מוחלטת מן השימוש בו במסגרת תכנית-הלימודים בישיבות. תביעות אלו, בניגוד למקובל בעיני מחברים אחדים, לא ליוו את הפלפול משחר ימיו.¹ תחילה לא הצמיח מיסודה של הוראת הפלפול בישיבות כל

נוסח ראשון של מאמר זה הוגש בכנס שהתקיים באוניברסיטת הארזוד באוקטובר 1988 לרגל מלאות שלושים שנה להופעת ספרו של י" כ"ץ, מסורת ומשבר – החברה היהודית במוצאי ימיהביניים, ירושלים תשי"ח. מחקר זה נתמך ע"י קרן הזכרון לתרבות יהודית.

1 עמדה קרובה ראה: מ' ברויאר, "עלית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז", ספר זכרון לרבי יעקב יחיאל וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמט. דומה, שדוברה העיקרי של התפיסה המזהה ויכוח מתמיד בין שוללי הפלפול ותומכיו הוא ד' רפל, שחיבורו, הוויכוח על

התנגדות, לפחות לא בחברה האשכנזית עצמה, צרכניתה של שיטת לימוד זו. חדירת הפלפול לישיבות בימי-הביניים לא לוותה, ככל הידוע עתה, בשום ייכוח, והוראתו התקיימה בלא הפרעה, בצד הוראתם של שאר המקצועות שתכנית-הלימודים בישיבות האשכנזיות התכוונה להנחיל לתלמידיהן.²

הפלפול, תל-אביב תש"ס, ערוך כולו על-פי חלוקה זו, אך הרים של תפיסה זו מופיעים במחקרים רבים נוספים. בגלל נוחות השימוש בחיבורו של רפל, שהוא אוסף נרחב של טקסטים הנוגעים לתולדות הפלפול, נסיף להלן, בין סוגריים ולאחר ההפניה לחיבור המקורי במהדורה שבה השתמשנו, גם את מספרו של הקטע הנדון בחיבורו של רפל. עם זאת יצוין, שהמונח "פלפול" כפי שמשמש בו רפל בחיבורו רחב יותר לאין-שיעור ואינו זהה במלואו למונח ולמסגרת ההיסטורית שאנו משתמשים בהם כאן.

2 יוצאות מכלל זה טענותיו של מחברו האלמוני של ספר **ארחות צדיקים**, שיש לייחס למחצית הראשונה של המאה הטי"ו, סמוך מאוד להופעתו של פלפול-הישיבה; ראה: **ארחות צדיקים**, ירושלים תש"ח, פרק כו, "שער התורה", עמ' קפד-קפו; רפל (לעיל, הערה 1), מס' 20. ברואר מגדיר את דבריו של המחבר כ"קריאת התגר הגדולה הראשונה על הפלפול החדש"; ראה: "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רג-רגא. ואכן, אין ספק, שהמחבר מכון את דבריו כלפי המציאות החדשה בישיבות, שכן הוא מדבר במפורש על זמן מיוחד שהוקדש במשך היום ללימוד הפלפול: "ועוסקין באותו לימוד כחצי היום". באותה מידה זהו אפוא גם התיאור הקדום ביותר – אף-כי חלקי – של פלפול-הישיבה. תכנית-לימודים זו, הקובעת שעה קבועה ביום ללימוד הפלפול, דומה לזו שמתאר קפשאל בישיבתו של יהודה מינץ בפאדובה (להלן, ליד ציון הערה 12). ושם זו תכנית-הלימודים האשכנזית-האיטלקית המאוחרת בת המאה הטי"ו ואילך, בניגוד לתכנית האשכנזית בת המאה הטי"ו, שבה נועד להוראת הפלפול "זמן תוספות" (ראה להלן, ליד ציון הערות 4-5). בכך גם נמצאת מחזקת ההנחה, המקובלת עתה על הכול, בדבר מקומו של המחבר באיטליה או בסביבתה. אמנם זוהי גם תכנית-הלימודים שנהגה במאה הי"ז במוראביה ובפולין, ומן-הסתם גם בחלקים אחרים של תחום התרבות האשכנזי (וראה להלן, ליד ציון הערות 29 ו-45). וראה: ח"ו דימיטרובסקי, "על דרך הפלפול", **ספר היוכל לכבוד ש' ברוך**, ירושלים תשל"ה, עמ' קיד, הערה 15. דימיטרובסקי מעיר על דברי ברואר, שאין כאן קריאת-תיגר, אלא טענה כלפי ההפרזה בפלפול, הממעטת את ערך הבקאות, שהיא עיקר הלימוד. אלא שטענה זו היא עצם קריאת-התיגר, ואין ספק, שבדבריו פסל בעל **ארחות צדיקים** פטילה כוללת את דרך הוראת הפלפול בישיבה האשכנזית. וראה עוד אצל דימיטרובסקי (שם), עמ' קעד-קעו. דימיטרובסקי מאחר את מועד חיבורו של הספר לשלהי המאה הטי"ו או לראשית המאה הטי"ז. ככלל, אין לראות בדברי בעל **ארחות צדיקים** קריאת-תיגר מן הסוג העומד במוקד דיוננו, שכן המחבר בלא ספק איננו אשכנזי היוצא נגד סביבת-שלו, אלא זר – צרפתי – שחי, כפי הנראה, באיטליה, פגש בה את סדרי הלימוד האשכנזיים ויצא נגדם בשם מסורת לימוד אחרת. אל מול הדגם האשכנזי מצוי המחבר את הדגם הצרפתי, שהתקיים מבחינתו עד גירוש צרפת. כוונתו מן-הסתם לגירוש של שנת 1395, שיצר ריכוזים צרפתיים משמעותיים בצפון איטליה. כמו בעל **ארחות צדיקים** מסתייג מן הפלפול גם יוחנן טרווס, אף הוא חכם צרפתי בן הזמן; ראה: **שו"ת מהרי"ל החרשות**, מהדורת י' סץ, ירושלים תשל"ז, סימן קפה, עמ' רפט (וראה להלן, הערה 6). מבחינה זו דומה ביקורתו של בעל **ארחות צדיקים** לביקורתו של בעל **עלילות דברים**, שאף מוצא

התביעה להפסיק את הוראת הפלפול, או, ליתר דיוק, להפסיק את השימוש בו לצורך הוראת התלמוד, לא הושמעה קודם לשני העשורים האחרונים של המאה ה"ז, והיא חלק מתמורות תוכניות ומבניות במוסדות החינוך היהודי וביעדיהם בראשית העת החדשה. הוויכוח על הפלפול מכון כלפי מקומו של הפלפול בתכנית הלימודים של הישיבות כפי שהיה בזמן פרוץ הוויכוח, ולא כלפי עצם קיומו של הפלפול כשיטת לימוד בצד שיטות אחרות. היה זה ויכוח על ערכו החינוכי של הפלפול, או, ליתר דיוק, על ההשחתה שגורם – לדעתם של השוללים – המשך הוראת הפלפול כדרך שהדבר התקיים בישיבות בזמן הוויכוח. בכוונתנו לתארך ולמקם כאן את הוויכוח ולעמוד על הגורמים שהביאו להתפרצותו במקום ובשעה שפרץ.

לעומת זאת נימנע מן הדיון בפלפול כמיתודה פרשנית או כסוגה ספרותית, וכך נימנע גם מדיון בטכניקות הפרשנות האופייניות לו. סוגיות אלו ואחרות הנוגעות להיבטים הספרותיים, הפרשניים והביבליוגרפיים הכרוכים בפלפול זכו בשנים האחרונות לשורה ארוכה ומכובדת של מחקרים, שלא זו בלבד שאין בידינו להוסיף עליהם, אלא הם שאיפשרו את הדיון בשאלה שתידון כאן.³ ענייננו הוא, כאמור, במהלכים שהביאו להתפרצות הוויכוח על הפלפול – לאמור, בסדקים שניבעו בתכנית הלימודים המקורית בסמוך להתפרצות הוויכוח בשלהי המאה ה"ז – ובנסיבות התהוותם.

מחוץ לתחום התרבות האשכנזי (דיון בביקורת זו ראה להלן, הערה 27). וראה עוד: י' אלבוים, פתיחות והסתגרות – היצירה הרוחנית-ספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 390–394 והערות 1–2.

3 המחקרים החדשים העיקריים שדנו בפלפול האשכנזי הם: ש' הכהן וינגרטן, "דרכי הלימוד של נירנברג-רגנסבורג", סיני, לו (תשט"ו), עמ' רסז–רעו; מ' ברויאר, "הישיבה האשכנזית בשלהי ימי הביניים", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, עמ' 75–122; הנ"ל, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1; ושם, בהערה 2, ביבליוגרפיה קודמת); י' תא-שמע, "תוספות גורניש" – מהותן ויחוסן אל שיטות הפלפול ו"החילוקים", סיני, סח (תשל"א), עמ' קנב–קסא (ושם, בהערה 5, ביבליוגרפיה קודמת); הנ"ל, "יריעות חדשות על תוספות גורניש ו"עניינן", עליספר, ב (תשל"ז), עמ' 79–90; דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2); א"א אורבך, בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ם, ב, עמ' 753–770; א' חבצלת ו' פלס, "ממשיכי בעלי התוספות – תוספות גורניש", מוריה, יח (תשנ"ב), גליון ה-1, עמ' יב–יד. על הפלפול הספרדי ראה: ח"ז דימיטרובסקי, "בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' מא–קב; ח' בן-טוב, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה", שם, יג (תשל"א–תשל"ח), עמ' ה–קב; ד' בויראין, "מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד", שם, יז (תשמ"ג), עמ' 166–184; הנ"ל, העיון הספרדי, ירושלים תשמ"ט.

[ב]

הדיון המחודש בפלפול נפתח על-ידי מ' ברויאר, שהראה אל-נכון, כי הפלפול אינו סוג ספרותי או מיתודי פרשנית בלבד, אלא אחד ממרכיביה הקבועים, החשובים והיוקרתיים של תכנית-הלימודים השיטתית של הישיבות באשכנז.⁴ הפלפול לא הוכנס לתכנית-הלימודים הישיבתית על-מנת להנחיל לתלמיד הישיבה תכנים, אלא על-מנת להנחיל לו כישורים מסוימים. על-פי תכנית-לימודים אחת, שנהגה בישיבות אשכנז במאה ה-19, נקבע לצורך זה "זמן" (סמסטר) מיוחד בשנת הלימודים: "זמן תוספות". על-פי תכנית-לימודים אחרת, שנהגה, כנראה, באותן ישיבות למן המאה ה-20 ואילך, נקבעה שעה בתכנית-הלימודים היומית, היא "פלפול-הישיבה".

יש, כמובן, להבחין היטב בין פלפול-הישיבה לפלפול כשיטה פרשנית. הפלפול כדרך לימוד שיטתית נועד להבין את הטקסט, לחשוף את הנסתר בו ולספק פירוש קוהרנטי, "אמיתי", ובעיקר לגיטימי. אלו היו יעדיו של לימוד ה"עיון" בישיבות ספרד, וכך גם היו יעדיו של לימוד הפלפול בקרב למדנים אשכנזיים. בידנו חיבורים אשכנזיים אחדים שנכתבו בדרך הפלפול, וכן ידועה מערכת המושגים ששימשה את החכמים שנוקקו לשיטה זו.⁵ הידיעות המוקדמות ביותר שהגיעו לידינו על השימוש בפלפול בקרב למדנים אשכנזיים הן מן המחצית השנייה של המאה ה-17. הן מלמדות על-אודות נפוצותה של השיטה בקרב חכמים אשכנזיים ועל ייחודו של הפלפול האשכנזי לעומת זה הספרדי.⁶

4 ברויאר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1). המונח "פלפול-הישיבה", שנכנה בו להלן את שיעור הפלפול, נזכר אצל קפשאל, להלן, ליד ציון הערה 12, אלא שאינו שגור בפי כול לציון שיעור זה. בחרתי להשתמש בו על-מנת להבחין בין שיעור הפלפול, שהוא חלק מתכנית-הלימודים, לבין המיתודה הפרשנית כשלעצמה.

5 הספרות על העיון הספרדי ראה בעיקר לעיל, הערה 3. על חיבורי הפלפול האשכנזיים ראה מאמרי של תא-שמע הנזכרים שם ומאמרו של דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2). מערכת המושגים שעמדה לרשות המפלפל האשכנזי נחקרה תחילה במאמרו של וינגרטן (לעיל, הערה 3), והיא הלקה ונחשפה במחקריהם של ברויאר, (לעיל, הערה 3), עמ' 83-84. את התרומה עמ' רמז-רמט, ותא-שמע, "ידיעות חדשות" (לעיל, הערה 3), עמ' 83-84. את התרומה המכרעת להבנת מושגי הפלפול בגלגולם האשכנזי (אמנם על-פירוב המאוחר, בן המאה ה-17) תרם דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2). לדוגמה: "חילוק", עמ' קיד-קיס; "סברא מבחין", עמ' קל-קלו; על סוגי "חילוקים" שונים ראה עמ' קלו-קלח; על דרכי הפלפול האשכנזי ("נירנבערגער", "רעניגשבורגער" או "אוישברעגער") ראה עמ' קמב-קמט; על עוד שורה של מונחים טכניים (לדוגמה: "בלא זאת", "ותימא" ו"קיצור וסתירה") ראה שם, עמ' קמט-קס.

6 תא-שמע ("ידיעות חדשות", לעיל, הערה 3, עמ' 82-85, ליד ציון הערה 20) ובעקבותיו

לעומת זאת עדיין הן אינן מלמדות על הוראת הפלפול במסגרת תכנית הלימודים הישיבתית, ובוודאי לא על קיומה של מסגרת עצמאית בתכנית הלימודים – כדוגמת פלפול הישיבה – שנועדה להוראת השיטה או מרכיבים שלה. סימנים ראשונים לקיומה של מסגרת מיוחדת להוראת הפלפול בסדר הלימוד האשכנזי מופיעים במקורות מאמצע המאה ה"ו, וניתן לעקוב אחרי תהליכי התגבשותה, עד להפיכתה לחלק בלתי-נפרד מתכנית הלימודים הסדירה, לא יאוחר מראשית המאה ה"ז.

סמוך לשנת 1453 פרץ ויכוח בין מיישטרליין, רב הקהילה בווינר-נוישטאט (Wiener Neustadt), לשלושה תלמידי-חכמים שהגיעו להוראה והתכוונו לפתוח במקום ישיבה לעצמם. בעקבות נסיונו של מיישטרליין לעכב בעד השלושה לפתוח את ישיבתם מכוח "חוקת רבנות" שבידו, פנו השלושה לישראל איסרליין, שתשובתו מלמדת על טיבן של הטענות שנשמעו במהלך הוויכוח. לדברי הפונים לא נהג מיישטרליין ללמד פלפול בישיבתו כלל ועיקר: "הוא אין חפץ כלל בראשונים, כאשר לא למד בהם ימים רבים", ועל-כן החליטו שלושת החכמים לקבוע "קיבוץ זולתו" (ישיבה לעצמם), וכוונתם היתה, לדבריהם, "לחזק בדקי התורה ולרפה!" > מזבח ההרוס, ואי אפשר להגדיל תורה ויאדיר כ"א בראשונים". על כך מוסיף המשיב:

הדין עמכם בדבר זה, שהפלפול מתקיים ומתרבה יותר בראשונים ובפרט במקום שאין קושיות מוסכמות באחרונים, שהכל לומדים באותם המקומות.⁷

אורבך (לעיל, הערה 3, עמ' 754–755) ייחס את "תוספות גורניש" לאמצע המאה ה"ד על-פי זיקתו של יוחנן בן מתתיהו טרווס לסוג עיון זה "בימי חורפו"; ראה דבריו: שו"ת מהרי"ל החדשות (לעיל, הערה 2), סימן קפח, עמ' רפט. על תשובה זו ראה: ר"י יובל, חכמים בדורם – המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 338, הערה 35. יוחנן טרווס מת בשנת 1429, ואם יש לתארך את הידיעות הראשונות על הפלפול על-פי נעוריו, יפה להן המחצית השנייה של המאה ה"ד; ראה: יובל, שם. טרווס עצמו, שהיה רבה של פאריס, מציין את הפלפול האשכנזי כבר בשנים 1386–1387 בפולמוסו עם רבה של סבויה, ישעיה אסטרוק בן אבא מארי, שאותו הוא מוקיע כחסיד שיטת הפלפול. ראה: שאלות ותשובות בר ששת (הריב"ש), וילנה תרל"ח, סימן ער, דף עד; וראה גם: יובל, שם, עמ' 337–338. תארוך זה מתאים גם למסקנותיו של ר' בונפיל, שייחס את החיבור עלילות דברים, שבו מותקף הפלפול האשכנזי בחריפות, למחצית השנייה של המאה ה"ד (וראה על כך להלן, הערה 27).

שאלות ותשובות ישראל ברונא, ירושלים תשל"ג, סימן רכח, עמ' קנה. על ויכוח זה ראה: בריואר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רנב; וראה עתה בפירוט: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 388–390.

מתשובתו של איסרליין עולה, שלימוד ה"ראשונים" משמעו שיעור פלפול, המבוסס על טקסט שמקורו בקורפוס המוגדר במאה ה"ט" כ"ראשונים".⁸ כן עולה מדבריו, שהרקע המוצהר לפולמוס היה העדרו של פלפול-הישיבה בתכנית-הלימודים בישיבתו של מיישטרליין והופעתו כחידוש בישיבתם של בעלי דבבו. הם מייסדים אפוא ישיבה שחידושה הוא בשיעור הפלפול המתקיים בה, ובכך הם זוכים לתמיכתו הנלהבת של ישראל איסרליין, ראש וראשון לחכמי אשכנז בזמנו. היכולת לבסס ישיבה מתחרה על יסוד הכוונה ללמד בה פלפול מלמדת היטב על יוקרתו העולה של הפלפול באותה תקופה, ודומה שאף על יותר מכך – על ראשית הנהגתו של פלפול-הישיבה בישיבות אשכנז.

בידנו עדות נוספת על תהליך התמסדות פלפול-הישיבה שמקורה בפראג. בעקבות ויכוח נוסף בשאלת "חוקת הרבנות", שהתחולל שם בין רב הקהילה אליה לבין אליעזר מפסאו (Passau), חכם שהתכוון להתיישב בפראג, התחייב האחרון שלא להסיג את גבולו של אליה. ב"כתב קשר" (הסכם) שחתם בשנת 1455 מתחייב אליעזר, בין השאר, כי:

לא יעשה [...] ישיבה לבד כשמהרר"א בפראג אלא ילמד בישיבת מהר"א, מלבד פירוש זמן, כח יש ביד מהר"ל להיות לפניו ה' בחורים להגיד להם ההלכה.⁹

הוא מתחייב אפוא להחזיק תלמידים רק ב"פירוש זמן", כלומר, ב"זמן" שנועד ללימוד דף הגמרא ומפרשיו, ה"הלכה". תורף התחייבותו הוא שלא ללמד ב"זמן התוספות", כלומר, ב"זמן" שנועד להוראת הפלפול. ב"זמן" זה הוא חייב להימנע עם ישיבתו של אליה ולקבל את מרותו. הוראת הפלפול נמסרת אפוא בידי ראש הישיבה לבדו. הוראתו על-ידי אחר משמעה חתירה תחת מעמדו ופגיעה בזכות בלעדית שלו. זהו גם פירוש דבריו של ישראל ברונא, הכותב למהרי"ק בשנת 1471, בקירוב: "עיקר הרבנות תלוי בפלפול". הוראת שיעור הפלפול היא אפוא עיקר מהותה של ראשות הישיבה. דומה, שהשגותיו החריפות של מהרי"ק על קביעה זו והצגתו את תוכני ההוראה של "פירוש זמן" כעיקר

8 באמצע המאה ה"ט" התייחס המונח "ראשונים" לקורפוס שאחרון המחברים הנמנה עמו היה הרא"ש, שנפטר בשנת 1327 (וראה להלן, הערה 85). לשימוש במונח זה כאן יש אותה משמעות שהייתה למרכיב "תוספות" בביטוי "זמן תוספות", לאמור, קביעת הטקסט שיעמוד במוקד פלפול-הישיבה.

9 ישראל ברונא (לעיל, הערה 7), סימן רעח, עמ' קצא. וראה: ברויאר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רמג-רמד; יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 384-388.

מלמדים, שבאותה עת חשיבותו של פלפול-הישיבה לגבי מעמד ראש הישיבה עדיין לא היתה שווה בכל מקום.¹⁰

היעדים החינוכיים של הוראת הפלפול בישיבות היו ידיאקטיים בלבד. כוונתה היתה לחדד את הרגישות הטקסטואלית של התלמיד ולהנחיל לו כישורים העשויים לסייע בידו להגיע להבחנות דקות בתוך הטקסט התלמודי. הוראת הפלפול כשלעצמה לא התכוונה ליצור מוצר מוגמר, שנועד לשמש פירוש מקיף, שלם ושיטתי של הטקסט המתפרש, כלומר, להיות "טקסט" בפני עצמו. כדרך לימוד שיטתית של הטקסט התלמודי ביכרה הישיבה האשכנזית דרכים אחרות, שהיו קרובות מן הפלפול ליעדי ההוראה שרווחו בתחום התרבות האשכנזי.

בחירת פלפול-הישיבה על רקע שאר תוכני הלימוד בישיבה האשכנזית מלמדת, שלמרות יוקרתו התקיים בשוליה של תכנית-הלימודים. מרכיביה העיקריים של תכנית זו היו לימוד שיטתי ועוקב של דף הגמרא ומפרשיו ("הלכה" או "גפ"ת") ולימוד ה"פוסקים". מגמתה של תכנית-הלימודים היתה בראש ובראשונה להכשיר את התלמיד "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא", כלומר, להכשיר את התלמיד להשתמש בחומר שלמד לצורך פסיקת הלכה, מטרה ששיעור הפלפול לא יכול היה לסייע בידה במישרין. אי-אפשר היה לפסוק ישירות על-פי הסוגיה התלמודית בלא תיווכה של מסורת הפסיקה המאוחרת, שהיתה סמכותית ומחייבת, ואשר תכניה והתייחסותה לטקסט התלמודי נלמדו דווקא בשני מרכיביה האחרים של תכנית-הלימודים.

[ג]

התיאור השלם ביותר של פלפול-הישיבה כפי שהתנהל בישיבה האשכנזית במוצאי ימי-הביניים יצא מעטו של אליהו קפשאל, שתיאר בפרוטרוט את סדר הדברים בישיבתו של ר' יהודה מינץ בפאדובה בראשית המאה ה"ז. ישיבת פאדובה היתה ישיבה אשכנזית מובהקת, וסדריה, כפי שמתאר אותם קפשאל, משקפים את מסורת הישיבה האשכנזית.¹¹ סדרי פלפול-הישיבה המתוארים כאן מתאשרים, על-אף איחורו היחסי של המקור, משורה ארוכה של רמזים

10 דברי ישראל ברונא מצוטטים על-ידי מהרי"ק, ודבריו מובאים להלן, בהערה 23.

11 על המסגרת המתוארת כאן באיטליה ראה: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרינסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 18-23; וראה עוד: ברויאר, "הישיבה האשכנזית" (לעיל, הערה 3), עמ' 67-69.

ותיאורים מקוטעים בני המאה ה־ט':

לאחר התפלה היה הולך רב עם תלמידיו [...] בבית אחד קטן שהיה בחצר בית הכנסת הגדול של פדואה, והוא הנקרא ישיבה. והיו סביב סביב הבית כסאות וסמוכות של עץ שמה ישבו כסאות למשפט התלמוד. ואז היו מתקבצים יתר הרבנים והלומדים עם תלמידיהם והיה הרב מתחיל להקשות וכל אחד משיב לו איש איש כפי מעלתו ואחר כך כל אחד היה מקשה ומתרחץ ומוציאים לאור תעלומה. וזהו הנקרא פלפול הישיבה. והיה מפלפל כל אחד עם בן זוגו הגדול כגודלו והצעיר כצעירותו והפלפול הזה היה נעשה מבחוץ, רצוני מבלתי שיפתחו ספר, כי היתה ההלכה שגורה בפי הכל ולא היה שם אתם בלתי גמרת הרב שבו היה מראה להם ההלכה יומי [...] והיו יושבים שמה בישיבה כשעה אחת פחות או יותר כפי פלפולו וצורך ההלכה. ולבסוף היה הרב של הישיבה מהר"ר יודא הנ"ל פותח ספרו ומראה להם עד אנה יעיינו ההלכה ולא יוסיפו ולא יגרעו ממנו. לאחר כך היו קמים ובאים בבתיהם והיה לומד כל אחד מהרבנים עם תלמידיו ההלכה של יום המחרת. וכמו כן היה עושה ראש הישיבה עם תלמידיו.¹²

לעומת שני תחומי ההוראה האחרים שנלמדו בישיבה האשכנזית – לימוד עוקב של דף הגמרא ו"פוסקים" על-פי סדר סוגיות הגמרא, תחומים שהיו נלמדים בהדרגת מורים שונים, וראש הישיבה בכללם – נערך פלפול-הישיבה על-ידי ראש הישיבה לבדו. אין ספק, שזכותו הבלעדית של ראש הישיבה ללמד את פלפול-הישיבה שימשה ביטוי לסמכותו כלפי המרחב שבו פעל: כלפי הקהילה, כלפי שאר החכמים שבעיר וכלפי תלמידי הישיבה. אך מלבד סמל המעמד יש לראות בבלעדיות זו גם ביטוי למקומו של הפלפול בתפיסה החינוכית של הישיבה האשכנזית באותה עת, ובעיקר למקומו ביחס לשאר מרכיביה של תכנית-הלימודים.

12 אליהו ב"ר אלקנה קפסאלי, סדר אליהו זוטא, מהדורת א' שמואלביץ, ש' סימונסון ומ' בניהו, ב' ירושלים תשל"ז, עמ' 246–247. קטע זה נדון גם על-ידי ברויאר, דימיטרובסקי, בונפיל ושאור העוסקים בסוגיית הפלפול והישיבות. הביאור שלהלן לא בא לחזור על דברים שנאמרו, אלא להסב את תשומת-הלב לפרטים החשובים לעניינו של מאמר זה. יש מקום לדון בויקתו של הטקסט המתואר כאן למוסד הוויכוחים (Disputationes) באוניברסיטה האירופית בימי-הביניים, אך דיון זה הוא מחוץ למסגרת הזמן שמאמר זה עוסק בו. יש להניח, שהתמורות הנדונות כאן במבנה פלפול-הישיבה ואופיו במאה ה־ט' הן התפתחויות פנימיות שהתחוללו בלא זיקה ישירה למתרחש באוניברסיטה באותה עת.

מדבריו של קפשאלי עולה, שפלפול-הישיבה הוא השיעור היוצר, למעשה, את המסגרת המוסדית של הישיבה. זוהי המסגרת הלימודית היחידה שבה נוטלים חלק כל המורים והתלמידים שבעיר, ועל-כן זו המסגרת שמושג הישיבה מקבל בה את ביטויי כשם כולל לכלל המערכת החינוכית של הקהילה. כן דומה, שזו הפעם היחידה שכל המורים והתלמידים הפועלים בתחומה של הקהילה נוכחים במקום אחד.

פלפול-הישיבה הוא מסגרת לימינאלית מובהקת, הנבדלת לחלוטין מסדר-היום הרגיל של תלמיד הישיבה וראשה. הסדר ההירארכי המקובל בקרב חוג הרבנים והתלמידים לא נשמר כלל, ובמקומו נוצר סדר שונה לחלוטין. "הרבנים והלומדים" שווים לתלמידיהם; כל אחד מן הנוכחים, מלבד אחד, הוא, למעשה, רב ותלמיד כאחד. כל אחד בזמנו מקשה, מתרץ ו"מוציא לאור תעלומה". גם בכורתו של ראש הישיבה כפי שהיא באה לביטוי בטקס אינה ממין בכורתו בשאר ימות השנה. אם בכל ימות השנה הוא ראשון בין שווים, הרי בתוך המסגרת המתוארת כאן הוא שליט יחיד.¹³ מעבר לגבולותיה של ההווה הלימינאלית – עם סיומו של פלפול-הישיבה – חוזר הכול לסדרו: "היה לומד כל אחד מהרבנים עם תלמידיו [...] וכמו כן היה עושה ראש הישיבה". זו אפוא ההזדמנות היחידה שעליונותו וסמכותו של ראש הישיבה מופגנות על-פני כל מרכיביה של מערכת ההוראה והלימוד בקהילה, לדרגותיהם.

אמנם למעמדו של ראש הישיבה בשיעור הפלפול, ולמבנה השיעור בכללו, יש משמעות נוספת, ודומה, שהיא העומדת ביסוד הדגשת מעמדו המיוחד במהלך פלפול-הישיבה. דומה, שהמבנה הטקסי ואף הדראמאטי המיוחד של

13 והשווה לדברי כרוניקן עברי מפראג: "רנ"ח לפ"ק, הגיד הראש <ישיבה> הגאון מהר"ר מאיר פפערקארין מסכת בבא בעל פה גמרא, ופירש מידי יום ביומו הלכה. והתחיל אחרי חנוכה וסיים כ"ח ואדר <אדר שני> בק"ק אובין, תנצב"ה"; ראה: א' דוד (מהדיר), *כרוניקה עברית מפראג מראשית המאה הי"ז*, ירושלים תשמ"ה, עמ' 5. כוונת הכותב היתה לציין, כי בזמן החורף של שנת רנ"ח/1498 שימש מאיר פפרקורן ראש ישיבה בקהילת אובין. את זה הוא מלמד את הקורא על-ידי האמירה שפפרקורן "הגיד" את השיעור "בעל-פה", כלומר, הוא לימד גם את פלפול-הישיבה ופירש מידי יום ביומו את ה"הלכה", כלומר, הוא לימד גם את הטקסט היסודי, את דף הגמרא, הנלמד, בהבדל מן הפלפול, מידי יום. ראוי לשים לב למינוח: את פלפול-הישיבה "מגידים", את דף הגמרא, לעומת זאת, מפרשים. השימוש במושג הלימינאליות כאן מתייחס למושג כפי שפותח על-ידי ו' טרנר במאמרים תיאורטיים רבים ונבחן בשורה ארוכה של מקרי-מבחן. הכוונה כאן היא בעיקר למצב של העדר הריבוד החברתי הנוהג בחברה בחיי השיגרה שלה, קיומם של קשרים ישירים ושוויוניים בין המשתתפים בפלפול-הישיבה, בידולה של המסגרת הנדונה והעדר ההמשכיות. ראה, למשל: V. Turner, "Liminality and Communitas", *The Ritual Process*, Ithaca 1985, pp. 94–130

השיעור — המקום המיוחד, "תכנון הפנים" של המקום, קציבת משך השיעור, מעמדו הדומיננטי של המנחה והמבנה האוראלי המופגן של השיעור — נועדו להגביל את הוראת הפלפול ולהכניסה למסגרת נוקשה, שתמנע בעדה לפרוץ אל מעבר לגבולות שנקבעו לה בתכנית-הלימודים. נראה, שהכוונה להגביל את הוראת הפלפול היא שהביאה גם להמרת "זמן התוספות", ה"זמן" שנועד במאה ה־ט"ו בשלמותו להוראת הפלפול, בפלפול-הישיבה, בשיעור יומי שזמנו קצוב, שהעדות הקדומה ביותר לקיומו הם דבריו של קפשאל. דומה, שהצורך בהגבלת הוראת הפלפול נבע מן הסתירה שהיתה בין מגמותיה הפונקציונאליות המובהקות של הישיבה האשכנזית בימי-הביניים ובין אופיו הפרשני המובהק של הפלפול, הנטול זיקה, ואולי אף מנוגד, לדרכי השימוש בטקסט הקאנוני לצורך פסיקה.

מבנה השיעור היה אוראלי מעצם הגדרתו; ביסודו לא היה אלא דיאלוג בין ראש הישיבה לתלמידיו. אופיו האוראלי של השיעור מסומל בבהירות על-ידי גמרת ראש הישיבה — הספר היחיד המצוי בחדר בזמן השיעור — שהיתה מונחת סגורה על "סמוכת העץ" של ראש הישיבה כל משך הדיון, ואשר במופגן לא נעשה בה כל שימוש במהלכו. לעומת שאר מרכיביה של תכנית-הלימודים הישיבתית — ה"הלכה" וה"פוסקים" — שהוראתם היתה, למעשה, הוראת טקסטים יסודיים ומפרשיהם, היה שיעור הפלפול, למעשה, נטול טקסט, אף שלהלכה נסב הדיון על טקסט נתון. בפלפול-הישיבה אמנם שימש הטקסט נקודת-מוצא לדיון בעל אופי דיאלקטי, אך לתוצאותיו לא יוחסה כל משמעות ממשית, והתוצר הסופי לא התקבל כפירוש ה"אמיתי" של הטקסט הנלמד.¹⁴ הדעת נותנת, שזו הסיבה, כי בתיאור מהלך השיעור חסר השלב המכריע: סיכום הדיון על-ידי ראש הישיבה. אילו היה קיים, היה נותן גושפנקה כלשהי לדברים שנאמרו בשיעור, משמש להם מעין חתימה ומעניק להם מעמד משל עצמם. שלב הסיכום היה מנוע מדעת על-פי עקרונותיו של השיעור, על-מנת למנוע ממנו להפוך ל"טקסט", לאמור, למנוע מן הסיכום שנמסר מפי ראש הישיבה, שהיה בעל הסמכות למסור סיכום זה, לשמש הפירוש המוסמך של הטקסט התלמודי שנדון בשיעור. הפלפול לא נכתב, ובעיקר לא סוכם, לא בעל-פה על-ידי ראש הישיבה ולא בכתב על-ידי התלמידים. השיעור לא היה אלא מהלך רצוף של שאלות ותשובות לשמן, דבר שהודגש על-ידי ניהול השיעור בלא

¹⁴ על ערכם היחסי של החידושים המופקים בשעת פלפול-הישיבה ראה דברי מהרש"ל המובאים להלן, ליד ציון הערה 76. גם דברי מהרש"ל אלו מתייחסים לפלפול כאל מרכיב בתכנית-הלימודים הישיבתית התחום במסגרת של זמן.

ספרים: "לא היה שם אתם בלתי גמרת הרב", שגם היא לא נפתחה אלא כדי להראות "עד אנה יעיניו ההלכה ולא יוסיפו ולא יגרעו ממנו", כלומר, גם ספר זה לא נועד, לכאורה, אלא להודיע על הטקסט שהיה עתיד לעמוד ביסוד הדיון הבא. יעדו של השיעור היה אפוא ללמד את התלמידים "לנסות ולהמציא סברות מדעתם כדי להבין קטע מן הסוגיה עוד בטרם יעיניו במפרשים המקובלים ואף לפני שיעיניו בקטע שאחריו".¹⁵ כוונת הכותב היא, כי "הפלפול הזה נעשה רק מבחוץ", כלומר, בלא הקשרים ספרותיים, בעזרת "סברות מבחוץ", בלא שאומרן יתחייב מחויבות כלשהי לטקסט.¹⁶ המחויבות היחידה היתה ליעדו הדידאקטי של השיעור: "כל אחד יקשה ויתרץ ויוציא לאור תעלומה". יעדו של השיעור היה להכשיר את התלמיד לחשוף את הרובד הנסתר שבטקסט, שאין לגלותו אלא בעזרת הסתירות-לכאורה ויישובן, הן המה ציוני הדרך של הפלפול.

קפשאלי אינו מזכיר את קיומו של איסור כתיבה של החומר שנלמד בפלפול-הישיבה, אך דומה, שזו משמעותן של ההגבלות על שעת הפלפול העולה מתיאורו. אופיו האוראלי המכוון של השיעור והמסגרת הטקסטית הנוקשה, שהותירה את הלומדים בלא ספרים, הדגישה את מטרת השיעור כתרגיל, ולא כהקניית תכנים. דבר זה נועד, כאמור, למנוע מן הדיון, שהתייחס לחומר "קאנוני", להפוך לטקסט עצמאי, בעל מעמד דומה לזה של הטקסט שהתפרש. משמעות הדברים היא מניעת שימורו של הדיון – של ה"פלפול" – כלומר, מניעת כתיבתו. איסור הכתיבה שחל על תוצרתו הספרותית של פלפול-הישיבה היה ידוע בישיבות פולין במפנה המאה ה"ז, אלא שדומה, שאז כבר התקיים בעיקר בטענותיהם של מתנגדי הפלפול, שהתכוונו להצביע על הסטייה מכללי הוראת הפלפול בישיבות.¹⁷ לעומת זאת, אידיאולוגיה הטוענת לאיסור כולל של כתיבת הלכה, שטיבו עדיין טעון בירור אך בלא ספק היה קשור לכללי ההוראה בישיבות, רווחה באשכנז ובפולין במאה ה"ז. היא נזכרת בקשר ללימוד הישיבה או לדמויות הנקשרות בדימוין ההיסטורי לראשות הישיבה ולפלפול, ובראש ובראשונה ליעקב פולק, הנחשב לאביו של "פלפול החילוקים", שיטת פלפול שרווחה בישיבות פולין במאה ה"ז, או לתלמידו ממשיכו שלום שכנא מלובלין. מכל-מקום, בזמנם של המדווחים על ההגבלות, דור אחד בלבד אחרי

15 ברואר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רמז.

16 על ה"סברה מבחוץ" ראה: ברואר (שם), עמ' רמז-רמח; דימיטרובסקי (לעיל, הערה 5).

17 "ואם ניתן רשות לראש הישיבה לחדד התלמידים ולהלהיב הלבבות [...] אין זה אלא בעל פה בישיבה [...] אבל דברים כאלה לא ניתנו להכתב בספר ובדיו, כל שכן להדפיסם"; ראה: יואל סירקיס, בית חדש, על טור יורה דעה, הקדמה (רפ"ל, לעיל, הערה 1, מס' 39; והשווה לעיל, הערה 13).

ימיהם של יעקב פולק ושלוש שכנא, כבר לא התקיימו הללו כצורתן, והרקע לקיומן בעבר לא היה ידוע לאשורו.¹⁸

הצורך להגביל את הוראת הפלפול נבע מן האיום שאיימו תכניו של שיעור זה על מטרות היסודית של לימוד התורה כפי שנתפסה בישיבות אשכנז בימי הביניים: להקנות לתלמיד הישיבה את היכולת לפסוק, הלכה למעשה, לכך כווננו גם הוראת דף הגמרא עצמו וגם הוראת ה"פוסקים". היו אלה שני תוכני הלימוד העיקריים בישיבה, אשר להוראתם יוחד, כאמור, עליפי תכנית-

18

"וחי נפשי עולמים דומנין סגיאין בקשתי עם הרבה לומדים ממנו <מאביו שלום שכנא> שיעשה פוסק ותשובתו היתה [...] ואמר: 'ידע אני דשוב לא יפסקו כ"א כאשר אכתוב מטעם דהלכה כביתא, ואין רצוני שיסמכו העולם עלי', ומה'ט לא עשה נמי רבו הגאון מהר"ף 'יעקב פולק' שום ספר. גם שום תשובה ששלחו למרחוק לא העתיקו בביתם אלו הגאונים מה'ט, אף כי היה נחשב בעיניהם כיוהרא"; ראה: ישראל בן שלום שכנא, בתוך: **שאלות ותשובות משה איסרלש** (רמ"א), קראקוב ת' סימן כה, דף סו ע"ב. הגבלת כתיבת ההלכה בבית-מדרשו של שלום שכנא נזכרת גם על-ידי חיים בן בצלאל, אחי מהר"ל: "ולזה מנעו הראשוני' מלחבר שום ספר מיוחד על דיני איסור והיתר לקבוע המנהג והלכה לרבי' [...] כי בעת שלמדנו יחד בישיבת הגאון המופל' מהר"ר שכנא ז"ל ושמענו מפיו השערים מדורא אנחנו תלמידיו הפצרנו בו פעמים הרבה שיראה לחבר וללקט יחד כל דיני איסור והיתר בסדר נכון ואמר נושא לדברינו ואין ספק שאינו אלא מטעם שכתבתי"; ראה: **ויכוח מים חיים**, אמסטרדם תע"ב, דף א ע"ב. הסיפור כפי שסופר כאן משמש, בצורה שבה נמסר, את צורכיהם של שני המוסרים: הבן והתלמיד. האחד מפרש את דפוס ההתנהגות הקדום לצרכים אפולוגטיים, על-מנת להסביר מדוע לא נותרו כתבים מאביו, ולחזק דב-ריו — גם מרבו של אביו, יעקב פולק. האחר, לעומת זה, מפרש אותו לצרכים פולמוסיים, על-מנת לטעון, שרמ"א, בפרסום ספרו תורת חטאת, קראקוב שכ"ט, פעל בניגוד למסורת הפסיקה האשכנזית. ההבדלים בין שני הנוסחים נובעים אמנם מן היעדים השונים שהועיד כל מוסר לגירסתו, אך המציאות החבויה בשני הסיפורים היא אחת: הגבלת האפשרויות להעלות את החומר הנלמד בשיעור בישיבה על הכתב. גרעין הסיפור, הנמסר על-ידי שני עדי ראיה, מתאר שיעור של ראש ישיבה, במקרה זה — של שלום שכנא, בצירוף מסורת שנמסרה על-ידי ישראל בן שלום שכנא, שכן נהג גם יעקב פולק. העובדה שמדובר בשיעור נלמדת מדברי המספר האחד מכללל: "בקשתי עם הרבה לומדים ממנו", ומדברי האחר — במפורש: "בעת שלמדנו [...] בישיבת [...] מהר"ר שכנא ז"ל ושמענו מפיו השערים מדורא". חיים בן בצלאל לברו מצוין מה היה הטקסט שנלמד בשיעור שהוא מתאר: שערי דורא, התיבור היסודי ששימש להוראת דיני איסור והיתר בישיבה האשכנזית. אך גם לפי דברי ישראל בן שלום שכנא ברור, שאילו הטקסטים הנלמדים היו מועתקים, היו עלולים לשמש לצורך פסיקה, ואת זאת התכוונו הגבלות הכתיבה למנוע. הבאת המסורת על יעקב פולק מלמדת, שישראל בן שלום שכנא רואה במעשה אביו דבר המעוגן במסורת הישיבה הפולנית, ואולי אף האשכנזית. דיון בקטעים אלו בדרך אחרת ראה: מ' אלקן, **המשפט העברי — תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו**, ירושלים תשל"ג, עמ' 1120; י' תא-שמע, "הלכתא כביתא" — בחינות הסטוריות של כלל משפטי", **שנתון המשפט העברי**, ו-1 (תשל"ט-תש"ם), עמ' 406-408 והערות 16.

לימודים אחת, "זמן" החורף, הארוך מבין שני הסמסטרים, שכונה "פירוש זמן". על-פי תכנית לימודים אחרת, כמו זו המתוארת על-ידי קפשאל, יוחד להם עיקר יום הלימודים, מלבד ראשיתו, שיוחדה לשעת הפלפול.¹⁹ לימוד זה נועד ללמד את הדרכים לפסוק הלכה ואת ההלכה הפסוקה עצמה כפי שנהגו בתחום התרבות האשכנזי וכפי שהתפתחו בו ונמסרו עד לימיו של ראש הישיבה.

בשיעור ה"פוסקים" נלמדו ספרי השימוש העיקריים שעמדו לרשות הפוסק לצורך פסיקת ההלכה ולרשות ראש הישיבה לצורך הוראתה. המדובר בקבוצה קטנה יחסית של חיבורי הלכה, שהיו, למעשה, את עיקר ספרייתו של איש ההלכה האשכנזי במאות ה"ד והט"ו. קבוצה זו כללה את ארבעה טורים לר' יעקב בן אשר, שהיה ספר הפסיקה העיקרי שעמד לרשות הפוסק האשכנזי למן אמצע המאה ה"ד; את ספר המרדכי, שהיה, יחד עם קבצים שונים של תשובות מהר"ם מרוטנבורג, הצינור העיקרי שדרכו עברה מסורת בעלי התוספות אל ימיה הביניים המאוחרים; את הרא"ש; את ספר שערי דורא על איסור והיתר; את ספר מצוות גדול ("סמ"ג") למשה מקוצי; ואת ספר מצוות קטן ("סמ"ק") ליצחק מקורביל.²⁰ חלק חשוב מתורתו של ראש הישיבה נוסח אגב הוראתם של

19 זוהי התכנית המתוארת גם בשני הטקסטים האחרים הנדונים במאמר זה (וראה לעיל, הערה 2).

20 הספרות שנלמדה בישיבה האשכנזית במוצאי ימיה הביניים ובראשית העת החדשה ודרך לימודה מצפות עדיין למחקר. לפי שעה העדויות החשובות ביותר על ספרים שנלמדו בישיבות, הן בטקסט סמכותי הנלמד במסגרת לימוד ה"פוסקים" הן בטקסט המשמש יסוד לפלפול הישיבה, הן ההעתקות הרבות של כל אחד מן החיבורים הנזכרים בצירוף "הגהות", כלומר, הערות בשולי הדף המוסיפות על הנאמר בגוף הטקסט, ותוכנן משקף את דרך הוראת הספר על-ידי ראש הישיבה. הוא הדין באשר לתופעת ה"קיצורים" של חיבורי הלכה קאנוניים, שהיו, למעשה, עיבודים של חיבורים קאנוניים לצרכים דידיאקטיים, ואליהם נלוו בדרך-כלל הגהות. גם ספרות הקיצורים, כמו ספרות ההגהות, תלויה באופן מוחלט בהוראה ובלימוד בישיבה. ממידתן של העתקות אלו הוא, שרובן לא הוכנו בידי סופר, אלא בידי בחורי-ישיבה לצורכיהם-שלהם. וראה עוד בעניין זה: א' ריינר, "מאשכנז לירושלים – חכמים אשכנזים בארץ-ישראל לאחר 'המאות השחורות', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 29–30 (ושם ביבליוגרפיה נוספת, הערות 6* ו-11). וראה עוד: אורבך (לעיל, הערה 3), עמ' 559, הערה 26. אורבך אמנם ייעד לקיצורים ייעודי דידיאקטי, אך לא קשר אותם להוראה בישיבה דווקא. בגלל מעמדם המרכזי בספרייתו של הפוסק וראש הישיבה זכו ארבעת הטורים ליותר העתקות והגהות מכל חיבור אחר. רשימה ארוכה וחלקית של קובצי הגהות על הטורים, בעיקר מפולין במאה ה"ז, ראה: אלבוים (לעיל, הערה 2), עמ' 72–73. על אופייה הדידיאקטי של ספרות ההגהות על הטורים מלמדות הגהות המהרש"ל לחיבור זה, שנוסחיהן ששרדו אינן תלויות זו בזו, שונות זו מזו באופן ניכר ונכתבו-נערכו בזמנים שונים ובידי תלמידים שונים. בידינו הגהות על הטורים שמוצאן מכל אחת מן הישיבות הגדולות של פולין וליטא במאות ה"ז-ה"י: קראקוב, לובלין, פוזנא, בריסק, גרודנא ועוד. על הוראת ספר המרדכי מעידים קיצורים, שרווחו כבר למן המאה ה"ד: מרדכי הקצר של ר'

חיבורים "קאנוניים" אלו בשיעורי-הקבע בישיבה. העתקות החיבורים בידי התלמידים, הכוללות "הגהות" – הממוקמות בדרך-כלל בשולי הטקסט, ולעתים גם בגופו – שיקפו, למעשה, את תורתו של ראש הישיבה כפי שנמסרה בשיעורי-הקבע בישיבה וסוכמה על-ידי תלמידיו. הטקסט המועתק כפי שהועלה על הכתב היה צירוף של טקסט מקורי ופרשנות, שקדמה בדור אחד לזמן ההעתקה, או אף היתה בת זמן ההעתקה.

תכניו של פלפול-הישיבה – העיון לשמו, או פרשנות הטקסט בעלת האופי האנאליטי הפילולוגי-לכאורה, הנטולה לחלוטין הקשרים ספרותיים ואינה תלויה כלל בשיקולים הלכתיים-משפטיים – חרגו מיעדי הישיבה כפי שתוארו לעיל, ואף סתרו אותם מיניה וביה. באותה מידה עמדו תכניו של פלפול-הישיבה בסתירה לשני מרכיבים מרכזיים בתודעה האשכנזית: מסורת הפסיקה ומקומו של המנהג הנוהג. למרות זאת נדרשה, על-פי התפיסה החינוכית בת הזמן,

שמואל משלטשטאט, מרדכי של ר' שמשון וכיו"ב. הגהות ועיבודים של הספר רווחו עד ראשית המאה ה-19, עד ימיהם של מהר"ל מפראג ושל בני דורו. ראה: ברוך בן דוד מגנין, גדולת מרדכי, האנאו שע"ה, שם כונסו הגהות מהר"ל, יצחק חיות ואליעזר אשכנזי על המרדכי. על הגהות מהרש"ל למרדכי ראה: מ' רפול, "עוד על המהרש"ל", סיני, קח (תשנ"א), עמ' קצא, הערה 3. רמ"א מעיד על הוראת המרדכי בישיבתו: "בחורף הקרוב, כשהגדתי שנית המרדכי לתלמידים; שו"ת רמ"א, סימן לח; וראה שם על הפניה שמפנה רמ"א עצמו לקובץ הגהות שלו, שהועתק בידי תלמיד. דומה, שהגהותיהם של ישעיה הלוי הורוויץ ובנו שעפטיל למרדכי חותמות את תולדותיו של סוג ספרותי זה; ראה: בגדי ישע לסדר מועד, אמסטרדאם תקי"ו, למסכתות מסדר נשים ונויקין, ירושלים תשל"ח (וראה עוד להלן, הערה 55). בביאור טור אורח חיים שלו (בכתב-יד) מספר חיים בן בצלאל על הגהות שכתב על הרא"ש במהלך לימוד החיבור מפי רבו: "מצאתי כת' בביאור אשרי שכתבתי כשלמדתי האשרי ממורי מוהר"ר שכנא". על כך מעיד גם רמ"א: "ומ"כ בביאורי אשרי שכתבתי כשלמדתי האשרי ממורי הגאון מהר"ר שכנא"; ראה: דרכי משה, טור אורח חיים, פיורדא תק"ך, סימן קב, סעיף קטן א, דף יז ע"ב. על הוראת שערי דורא בישיבה ראה דבריו של חיים בן בצלאל (לעיל, הערה 18). לענין זה חשובות שתי המהדורות השונות של הגהות מהרש"ל על שערי דורא: עטרת שלמה, באול שניט-ש"ס; לובלין ש"ט. שתי מהדורות אלו מבטאות שני נוסחים שונים של הספר, כלומר, סיכומים של תלמידים שונים. על מקומם של פירושי המרדכי ושערי דורא ביצירה ההלכית בפולין במאה ה-19 ראה: י. אלבוים, "זרמים ומגמות בספרות המחשבה והמוסר באשכנז ובפולין במאה ה-19", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א, נספח ד, עמ' 520-522. אך אלבוים לא עמד על הזיקה שבין ריבוי החיבורים מסוג זה לספרות שנלמדה בישיבה. על הוראת ספר מצוות גדול וספר מצוות קטן בימי הביניים ראה: תא-שמע, "ידיעות חדשות" (לעיל, הערה 3), עמ' 84, הערה 18. על דבריו שם יש להוסיף הפניות לקיומן של הגהות על ספר מצוות גדול בפולין במאה ה-19, וממילא, על-פי דרכנו, גם להוראת הספר בישיבות. ראה, למשל: עמודי שלמה למהרש"ל, באול שניט. הדברים שהובאו כאן אינם אלא ציוני דרך למחקר שראוי שיעשה בסוגיה זו.

היכולת הטכנית שהיתה ברוכה בעיון על-מנת לחדד את התלמיד ולהכשירו ללימוד עצמאי.

הבעיה העיקרית שיצר הפלפול לגבי התודעה האשכנזית המסורתית היתה, שהשימוש בו לא נשאר תמיד בתחום הדידאקטי לברו. בהדרגה גבר השימוש בטכניקה הדיאלקטית, שנועדה על-פי ההגדרה "לחדד את התלמידים" בלבד לצורך הסקת מסקנות פרשניות, ואף הלכתיות. לעתים נעשה שימוש בשיטה גם לצורכי פסיקה, דבר שנגד את העקרון הבסיסי שעליו הושתת מלכתחילה קיומו של השיעור במסגרת תכנית-הלימודים הכללית. לשימוש בטכניקה הפלפול לצורך פסיקה נודעה חולשה יסודית אחת, שאי-אפשר היה להתחמק ממנה: הדיון הדיאלקטי לא נדרש להתייחס למכלול הטקסטים הרלוואנטיים לצורך פסיקה. הוא לא נדרש למסורת ההלכה — כלומר, לפסיקה כפי שהתפתחה עד לדורו של המשיב — אלא רק לטקסט במובנו הלוגי והפילולוגי.²¹

המסגרת האקסקלוסיבית האליטיסטית של שיעור הפלפול כפי שמתאר קפשאלי נועדה אפוא לתחום את הפלפול במסגרת נוקשה, שתימנע ממנו להיות דרך לימוד מקובלת, בלתי-מבוקרת, המאיימת מעצם הגדרתה על מסורת

21 כאלו הן, למשל, קובלנותיו של יעקב וייל בשלהי המחצית הראשונה של המאה ה"ט על ישראל איסרליין (ראה להלן, ליד ציון הערה 24). באותה לשון כותב גם איסרליין בתשובתו לישראל ברונא: "וטפי אית לן לתמוה עלך שתכתוב דקדוקים אלו למרחקים דמעילת פילא בקופא דמחטא כדי לסתור הדין"; **תרומת הדשן** — **פסקים וכתבים**, וארשה תרמ"ב, סימן רכא, דף כג ע"ב. וראה: ברויאר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רמא-רמב והערה 7, שם נקבע סדר המקורות הנוגעים לוויכוח זה (וראה להלן, ליד ציון הערה 24). אם אמנם "בשעת עלייתו של הפלפול החדש אין קנה מידה אחיד [...]" לגבי שיעור החריפות הכשר לפסיקת דין" (להלן, הערה 26), הרי התגובות החריפות, בפולין ומחוצה לה, על פסקיו המפולפלים של שלום שכנא בעניין סבלנות — כפי שנדפסו בפסקים, קראקוב [חש"ד; לפני שנת ש'] — מלמדות, שבמחצית השנייה של המאה ה"ט כבר היו אמות-מידה כלשהן לכך. וראה בעניין זה את דבריו של בנימין סלוניק, תלמיד מהרש"ל ורמ"א, שפעל במפנה המאה ה"ט: "וראיתי להרב הגדול הגאון מוהר"ר שכנא ז"ל שכתב בתשובה אחת והפליג מאד להחמיר בכהאי גוונא, ולא מלאני לבי להביא דבריו בתוך דבריו זה, בהיות כי הרב הנזכר עם שהיה חכם גדול ומופלג מאוד סמך עצמו על גדולתו ורחב לבבו ובחר לו לעצמו ביאור חדש בפירוש הסוגיא ומתוך פירושו יצא לו הדין לחומרא. ואנו אין לנו פסק בפירושים חדשים, רק אנו סומכים עצמנו על-פירוש רש"י ובעלי התוספות ושאר המחברים הראשונים אשר היו לפנינו ומימיהם אנו שותים לא נסור ימין ושמאל מכל הדברים והפירושים אשר העמידו לפנינו וכל רבותי ושאר גדולי הדור היו כולם תלמידי הגאון הנזכר ואף על פי כן לא חשו לדבריו"; **משאת בנימין**, וילנה תרנ"ד, סימן טז, דף יח ע"ב. רמ"א בתשובותיו מותח ביקורת רמוזה בלבד על פסקי רבו: "מורי הגאון מוהר"ר שכנא זקצ"ל החמיר מאוד בענין [...] ורצה להראות מתוך פלפולו הגדול [...]"; **שו"ת רמ"א**, סימן ל, אך עם זאת הוא פוסל את מסקנותיו בהחלטיות.

ההלכה; כלומר, על התפיסה שפסיקה איננה מתבקשת מן הטקסט לבדו, אלא מן "החוק הנוהג", מן המנהג ומן המסורת הפרשנית והמשפטית ברציפותן כאחד. ההתמקדות במשמעויות הדידאקטיות של הפלפל לבדן, מזה, והפחתת ערכם של תוצרי הפרשניים, מזה, עוררו את הצורך להתמודד עם היוקרה הרבה שנתלוותה לעיסוק בדרך לימוד מתוחכמת, מורכבת ומסובכת זו, אשר מיקמה את המיטיב לפלפל בראש הסולם החברתי בשכבת תלמידי-החכמים. היכולת האינטלקטואלית והשנינות שנדרשו על-מנת לפלפל כראוי עמדו ביחס הפוך למעמדו הנחות, לכאורה, של הפלפל על-פי האידיאולוגיה שעמדה ביסוד תכנית-הלימודים. רמז לדירוג המשתמע מן היכולת לפלפל כבר מופיע בדברי קפשאל עצמו: "והיה מפלפל כל אחד עם בן זוגו, הגדול כגודלו והצעיר כצעירותו", אך הוא מפורש בכל כתבי הביקורת המאוחרים, המדגישים את חלקה של היוקרה שנתלוותה אל המיטיב לפלפל, בהשחתת המפלפל והפלפל כאחד.²²

על-כן שוב ושוב מודגשת ההיירארכיה הפנימית האידיאלית בתוך תכנית-הלימודים, זו המעלה את הלימוד השיטתי של הטקסט ההלכתי למינהו ומגמדת את הפלפל. כך, למשל, מציין מהרי"ק בשלהי המאה הטי', כי הוראת הפלפל וההשתתפות ב"זמן התוספות" אינן מקנות סמכות רבנית של רב כלפי תלמידו. סמכות זאת נרכשת, לדבריו, רק בעקבות הוראת "פשט ההלכה על דרך האמת והיושר" והשתתפות התלמיד ב"זמן הפירוש", לאמור, השתתפות ב"זמן" אשר נועד ללימוד הלכה ואשר לפלול-הישיבה אינו מתקיים בו כלל. אותה טענה חוזרת גם בדברי רמ"א כמאה שנה לאחר-מכן.²³ הדגשת ההיירארכיה

22 [...] לבלתי לכת אחרי הבחורים <המפלפלים> [...], שאין מגמתם ותכליתם רק להונות הבריות להשיא להם בתם לאשה ולהפריז להם גדוניה ופרנסה"; ראה: מרדכי יפה, **לבוש מלכות**, פראג שפ"ג, הקדמה, דף ג ע"א (רפל, לעיל, הערה 1, מס' 33); "והנה שמעתי דבת קצת מחכמי הדור האומרים: באם לא עוד החילוק, מה גבר בגוברין? כי אז יקומו הרבה לתפוס ישיבה"; ראה: ישעיה הלוי הורוויץ, **ספר שני לוחות הברית** ("של"ה"), אמסטרדאם ת"ח-ת"ט, מסכת שבועות, דף קפא ע"א (רפל, שם, מס' 37); [...] והגם ש-המפלפלים מתמיהים <מפליאים> הנשים וההמון"; ראה: י"ש דלמדיג, **מצרף לחכמה**, אודיסה תרכ"ה, עמ' 60 (רפל, שם, מס' 38). על היוקרה הרבה שנודעה לבעלי כשרון הפלפל מספר גם נ"ע הנובר בדבריו המובאים להלן, ליד ציון הערה 45.

23 "ואשר כתבת, שעיקר הרבנות תלוי בפלפל [...] אומר אני דלאו כלל, דודאי מי שלומד בפני רבו בפירוש זמן' והרב מעמיד התלמיד על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר ודאי בענין זה נעשה תלמידו וחייב בכבודו [...] אבל הדרכים שעושים היום ב'תוספות זמן' וכל אחד אומר הדרך כולו, יהיה אמת או שקר, בענין זה אינו רואה בו שום רבנות"; ראה: **שאלות ותשובות יוסף קולון** (מהרי"ק), וארשה תרמ"ד, סימן קסט, דף צה ע"ב (רפל, לעיל, הערה 1, מס' 25). והשווה דברי איסרליין (לעיל, הערה 21), סימן רלז, דף כז ע"א. והשווה

האידיאלית היתה בלא ספק נסיון להתמודד עם המשיכה שנודעה ללימוד העיון לעומת הזולזל בלימוד השיטתי היעיל, אך המייגע וחסר הברק. בביקורת הפלפול יש אפוא להבחין בין מקורות המבקרים שימוש בלתי-נכון או בלתי-מבוקר בשיטת הפלפול לבין התנגדות קאטיגורית לעצם הוראת השיטה או השימוש בה. גם קודם להתפרצותו של מה שקרוי כאן "הוויכוח על הפלפול" נשמעו דברי ביקורת חריפים על השימוש בשיטת הפלפול מחוץ למחיצתה, אך ביקורת זו לא התכוונה להשמיט את הקרקע מתחתיה, אלא להתריע על החריגה מן התחום הפרשני-הידאקטי ועל השימוש חסר-האחריות בפלפול בהקשרים שאינם לגיטימיים. עצם קיומה של ביקורת זו מצדיק, למעשה, את המשך קיומו של הפלפול במקום הנועד לו על-פי תכנית-הלימודים המסורתית. כאלו הן, למשל, טענותיו של יעקב וייל כלפי ישראל איסרליין ברבע השני של המאה ה"ז:

ועוד תמיהני על הרב [...] דאסיק על דעתייה לפסוק הדין להתיר אשת איש לעלמא מדיקדוק כל דהוא, כי ודאי כשאנו מפלפלים ולומדים חריפות כמו בזמן התוספות או אנו רגילים למשקל ולמטרך בדקדוקים ובחילוקים דקים כמיעל פילא בקופא דמחטא, אבל לפסוק הדין או להתיר האיסור אין להתיר האיסור אלא בראיות ברורות מלובנות ומחוזרות מתוך פשטים סוגיה דשמעתתא ולא מתוך הדקדוק כי האי.²⁴

בדברים אלו אין כל ביקורת על עצם השיטה, המוצגת במפורש כלגיטימית במסגרת שנועדה לה: בתוך "זמן התוספות", שהוא הזמן "למשקל ולמטרך בדקדוקים ובחילוקים דקים". לעומת זאת היא אינה לגיטימית כלל בתחום הפסיקה. אותה עמדה מביע גם ישראל איסרליין עצמו, הבולט שבחכמי אשכנז בדור ההוא, בתשובתו לישראל ברונא. הוא מזהיר אותו מפני פסיקה על-פי דרך

דבריו של רמ"א: "בימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר"; הגהות רמ"א לשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמב, סעיף ל. דברי רמ"א תלויים בדברי מהרי"ק, כפי שכבר הראה דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיג, הערה 12. ואולם, הקירבה הספרותית הברורה שבין שני הקטעים אסור לה שתקפה את חשיבותה של העובדה, שרמ"א כותב את דבריו סמוך מאוד לראשיתו של המאבק הגלוי נגד פלפול-הישיבה כפי שהתקיים בעת ההיא, ומן-הסתם בזמן שכבר נשמעו נגדו דברי ביקורת צלולים דיים.

24 שאלות ותשובות יעקב וייל, ירושלים תשי"ט, סימן קסד, עמ' קטז = שו"ת ישראל ברונא, סימן כט, דף עמ' כה (רפ"ל, לעיל, הערה 1, מס' 23; וראה לעיל, הערה 21).

הפלפול ובאותם מטבעות לשון שהשתמש בהם יעקב וייל כלפיו.²⁵ גם אם אכן "בשעת עלייתו של הפלפול החדש אין קנה מידה אחיד בין החכמים לגבי שיעור החריפות הכשר לפסיקת דין",²⁶ הרי גבולותיו התיאורטיים של הפלפול מוסכמים על הכול. תפקידו הוא "לחדד התלמידים", ומשמעותו היא אפוא דיאקטית בלבד, ועל-כן אין לאפשר לו לחזור אל תוך לימוד ה"הלכה" וה"פוסקים", שני תוכני לימוד הקשורים בטבורם בפסיקה, הלכה למעשה.

"הוויכוח על הפלפול", שהוא השם המקובל לסך התביעות הקוראות לביטולה של הוראת הפלפול בישיבות, לא התקיים אפוא בחברה האשכנזית בימי-הביניים. כל המקורות שנתפרשו במחקר כקריאת-תיגר על הפלפול במאה הטי"ו אינם מצביעים אלא על סטיות מן המסגרת שנועדה לפלפול בתכנית-הלימודים של הישיבות. היו אלו טענות ענייניות, שהצביעו על שימוש בלתי-ראוי בפלפול, על הגזמה בו או על יוקרה מופרזת שיוחסה לו שלא כדין. ביקורת זו לא התכוונה לערער על מקומו של פלפול-הישיבה בתכנית-הלימודים ולא קראה לביטולה. אין אפוא לדבר על "הוויכוח על הפלפול" במאה הטי"ו, ואף לא ברובה של המאה הטי"ז.²⁷

25 ראה לעיל, הערה 21.

26 בריואר, "עלית הפלפול" (לעיל, הערה 1), עמ' רמב, הערה 7.

27 ראוי לתת את הדעת על חיבורים מספר התוקפים את הפלפול בשלב מוקדם מזה שנוכר כאן, מלבד ארחות צדיקים, שנדון לעיל, הערה 2. ראשון להם היה מחברו האלמוני, לכאורה, של החיבור עלילות דברים, התוקף את הפלפול האשכנזי בחריפות רבה; ראה: אוצר נחמד, ג (תרכ"ד), עמ' 179–214 (וראה עיקר דבריו: רפל, לעיל, הערה 1, מס' 27). התקפתו על דרך הפלפול אינה "ויכוח" במובן שאנו עוסקים בו כאן, אלא — כפי שנטען לעיל לגבי ביקורתו של בעל ארחות צדיקים — היא ביקורת של מבקר חיצוני, במקרה הזה ספרדי, שאינה מלמדת על אימוץ או דחיית התופעה בחברה שבה רווחה. לאחרונה פתר ר' בונפיל את עיקרה של חידת עלילות דברים ובירר את זמנו, סביבתו וכנראה אף את זהותו של מחבר החיבור. לדעתו נכתב החיבור בידי מחבר ספרדי בשנות השישים של המאה הי"ד. בנדודיו יכול היה להכיר את דרכי הלימוד האשכנזיות בדרום איטליה, או — כפי שבונפיל נוטה להניח — בקאנדיה. ביוגרפיה שכזו, כמו גם העמדות הפרשניות והפילוסופיות שבחיבור, מתאימות לתולדות חייו ועולמו הרוחני של יוסף טובי-עלם הספרדי, שבונפיל מציע, בדרך משכנעת בהחלט, לזהותו עם מחבר החיבור. ראה: ר' בונפיל, "ספר עלילות דברים" — פרק בתולדות ההגות היהודית במאה הארבע-עשרה, אשל באר-שבע, ב (תשמ"ב), עמ' 254–263, ובעיקר הערה 131. דומה, כי על השחזור שעשה בונפיל לתולדות חייו של טובי-עלם יש להוסיף רק פרט אחד. סמוך לזמן שמאמרו של בונפיל ראה אור התפרסמו כמה מאמרים שחשפו פעילות אינטלקטואלית אשכנזית נרחבת בירושלים במחצית השנייה של המאה הי"ד. פעילות זו התרחשה סביב חבורת חכמים אשכנזיים, שעלתה לארץ אחרי פרעות "המאות השחורות", ופעילותה בעיר חופפת גם את התקופה שיוסף טובי-עלם פעל בה. תוצרתה הספרותית הידועה של חבורה זו גדולה

[ד]

מבנה דומה לפלפול-הישיבה כפי שתואר אצל קפשאלי חוזר כעבור כמאה ושלשים שנה גם ב"כתב רבנות מקהל בקהילה גדולה". כתב-רבנות זה הועתק באגרון שנערך בפראג סמוך לשנת 1640, והוא מבטא אפוא מושגי הוראה ורבנות שהיו תקפים בבוהמיה, ומן-הסתם גם בחלקים אחרים של תחום התרבות האשכנזי, במחצית הראשונה של המאה הי"ז.²⁸ כתב-רבנות זה, מראשוני כתיבת-הרבנות שהגיעו לידנו, נכתב שעה שהוויכוח על מעמדו של הפלפול בתחום התרבות האשכנזי כבר היה בעיצומו. למעשה, הוא נכתב כבר אחרי שהקריאה הדראמאטית להפסקת הוראת הפלפול בישיבות יצאה – דווקא מפראג – ממזרח-ל ובני חוגו:

[א] הראשון לכל דבר שבקדושה הוא המתנשא לכל ראש ישיבה ואב בית דין של מעלה [...] והוא המשביר והמסביר לכל עם הארץ להרביץ תורה בישראל ללמוד וללמד להחזיק ישיבה שיש עמה סמיכה, באוקמי גירסא בסייעתא דשמיא, בהוויות דאביי ורבא, בפלפלא חריפתא, במתניתן ומתנית', בסתמן ופירושן בתלמודא ותוספת', ושאר ספרא דבי רב בפוסקי' ובמפרשי' במקום המיוחד לישיבה אשר גבלו ראשוני'. והוא יעלה בראש ומעיינותיו יפוצו חוצה דבר יום ביומו השכם והערב בזמן בית המדרש בעלי אסופ' כולם ילמדו מרועה אחד [...] כולם יבואו בזמן בית המדרש אל עמק השוה [...].

[ג] סדר משנה כך הוא: בכל יום אב"ג מימי השבוע, מן ר"ח חשון ואייר

לאין-שיעור מן התוצרת הספרותית האשכנזית הידועה מקאנדיה או מאיטליה באותה עת. לאור זאת הניח י"י יובל, כי טוב-עלם למד על דרכי לימודם ועיונם של חכמי אשכנז בתקופת שהותו בירושלים, וכי אין אפוא צורך לטלטל לאשכנז לצורך זה. ראה: I. J. Yuval, "Magie und Kabbala unter den Juden im Deutschland des ausgehenden Mittelalters", in: K. E. Grözinger (ed.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt 1991, p. 185, n. 9. על האשכנזים בירושלים במאה הי"ד ראה: מ' בית-אריה, "כתבי-יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים", פרקים בתולדות ירושלים בימי-הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 261–268; י"י יובל, "חרומות מנירנברג לירושלים (1375–1392)", ציון, מו (תשמ"א), עמ' 182–197; ריינר (לעיל, הערה 20), עמ' 27–62.

28 כ"י אוקספורד, בודליאנה, Opp. 615 (מס' 2230 ברשימת נויבאוואר). פרסום שטר זה ושניים נוספים, שטרות לו-לח באגרון, ראה: ר' כ"ץ, "לתולדות הרבנות במוצאי ימי הביניים", ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 285–294. הדעת נותנת, שהשטר הועתק מכתב-רבנות אותנטי, שמקורו בפראג.

ואילך עד ט"ו בשבט ובאב, מחויבי כל הלומדי' ובחורים אשר ישנו פה קהילתינו יצ"ו, הן המקבלים פרס משלחן גבוה של אמ"ץ יצ"ו או שאר תושבי' ובני קהילתינו יצ"ו ודסמיכין עלוהי, הכל כאשר לכל מחויבי' לילך לבית מדרשו של הגאון אמ"ץ יצ"ו. ושום אדם בעולם כל אשר נמצא פה עמנו לא ירים את ראשו לעלות בראש ולישיב בישיבה בחבורת תלמידי' בזמן בית המדרש של הגאון אמ"ץ יצ"ו, רק בזמן ההוא הנ"ל יהי' כל בתי מדרשות שבעיר בטילין וכולם יהי' נאספים לשמוע דברי אלקים חיים מפום ממלל רברבן של הגאון נר"ו. וכן יהי' מדי יום ביומו כל זמן הנ"ל עד זמן אכילת בוקר. אמנם לאחר הצהרים בשוב הגאון לבית מדרשו ללמד לתלמידיו חידושי גפ"ת מחויבי' לילך כל המוספקים ולא שאר כל אדם, ואז הרשו' נתונה ג"כ לשאר כל אדם לקבץ יחד חבורת חבורת אגוד' אגודת וללמד את בני ישראל כפי שיורו אותם מן השמים [...].

[ד] מזמן הנ"ל ואילך שאין הגאון אמ"ץ מחדש בטובו בכל יום תמיד כמו בהתחלת הזמן, אזי ילמוד עם הבחורים ונערי' המוספקי' מקהל יצ"ו עוד לימוד אחד, באיזה ענין וספר אשר יבחר.²⁹

בין התפקידים שהיה על ה"רב בקהילה גדולה" למלא עליפי כתב־הרבנות תפסה מקום בראש החובה "להחזיק ישיבה שיש עמה סמיכה", כלומר, לעמוד בראש ישיבה שיש בידה לסמוך את תלמידיה להוראה, משמע, להעניק את התואר "מורינר". חלק נכבד מסעיפיו מייחד הכתב לזכויותיו ולחובותיו של הרב במעמדו כראש ישיבה, ובכללם גם לתפקידו ל"אוקמי גירסא [...] בפלפלא חריפתא". לזכויותיו ולחובותיו באשר לפלפול־הישיבה יוחד הסעיף השלישי כולו, כאשר חובותיו כלפי ההוראה השיטתית — כלומר, כלפי הוראת הטקסט התלמודי וה"פוסקים" — מפורטים בנפרד בהמשך כתב־הרבנות.³⁰ הטענה שהסעיפים המצוטטים לעיל עוסקים בפלפול־הישיבה מתאשרת דייה מתוכנם של ארבעת הסעיפים הראשונים. היא גם עולה מתוכנו של הסעיף החמישי, הדין בתפקידי הרב בסוף ה"זמן", תקופת שנה שבה "אין הגאון אמ"ץ מחדש בטובו בכל יום תמיד כמו בהתחלת הזמן", משמע, תקופה שבה ראש הישיבה שוב אינו נותן בשלהי ה"זמן" את שיעור הפלפול בבתחילתו. על הפסקת הוראת הפלפול בשלהי ה"זמן" מספר גם נתן נטע הנובר, המתאר באותן שנים עצמן את סדר

29 כ"ץ (לעיל, הערה 28), עמ' 291–292.

30 סעיף ו: "אך גם מזה אל ינת ידו, תמיד משך כל השנה ילמוד עם הלומדים בכל יום ויום שיעור הפוסקים"; שם, עמ' 292.

הלימוד שנהג בישיבות פולין.³¹ השוואת תיאור השיעור הנזכר כאן לפלפול-הישיבה שנערך בפאדובה, ובעיקר לזה שנהג בישיבות פולין כפי שתואר על-ידי נתן נטע הנובר (בתיאור סדר הלימוד הנזכר, שעיקרו יצוטט וינותח במפורט להלן, בסעיף ה), מלמדת בלא ספק, שאף-על-פי שבכתב-הרבנות לא כונה השיעור "פלפול-הישיבה", גם לא בשם אחר היכול להסגיר את היותו שיעור פלפול, הרי זה היה טיבו של השיעור. דומה אפוא, שהביטוי "אין הגאון מחדש" בהקשר זה כוונתו לומר: "אין הגאון מפלפל" או: מלמד את פלפול-הישיבה;³² נראה, שה"חידוש" במשפט זה שווה ל"פלפול".³³

כתב-הרבנות מתייחס לרב כאל "ר"מ ואב"ד", שהוא למן המאה ה"ט" התואר המיוחד בתחום התרבות האשכנזי לעומד בראש המערכת הרבנית בקהילות גדולות, ונשאו ממלא הן את תפקיד ראש הישיבה הן את תפקיד אב"ד בית-הדין. אף שמשורות אלו היו יכולות להיות מאושרות – ולעתים גם היו – בידי שני נושאי תפקיד, הרי תואר זה מתכוון לתפקיד אחד: ראש ישיבה, שהוא גם אב"ד בית-הדין.³³ שלושה-עשר סעיפים מתוך שלושים ושמונת סעיפי כתב המינוי

31 "ומחג השבועות או מחנכה ואילך עד חג הפסח או עד ראש השנה הראש ישיבה אינו מרבה כל כך בחילוקים"; ראה: יוני מצולה, מהדורת י' היילפרין, תל-אביב תשי"ז, עמ' 85 = להלן, ליד ציון הערה 45.

32 והשווה: "[...] אחר כך שתקו כולם, והראש ישיבה אמר מה שחדש בהלכה ואחר שאמר כל החידושים, אמר הראש ישיבה חילוק"; שם, שם. אמנם הביטוי "חידושי גפית", הנזכר בסעיף ג, בוודאי אינו קשור בפלפול, אך הביטוי "חידוש", הנאמר בהקשר לשיעור העיון, הוא, כפי הנראה, פלפול. מכל-מקום, אזכורם בנפרד של תוכני הלימוד האחרים, ה"גפית" וה"פוסקים", והשוואת אופייה של המסגרת המתוארת כאן לזו שמתאר קפסאלי מלמדים, שהמדובר בשיעור הפלפול או בגלגוליו. ה"חידוש" או ה"חידושים" בפלפול-הישיבה הפולני היו אפוא ההנחות שעליהן התבסס "חילוקן" של ראש הישיבה. מכל-מקום, אמירת ה"חידושים" פותחת את חלקו של ראש הישיבה לאחר שנסתיים פלפול התלמידים, ואחריו נאמר ה"חילוק". עוד על ה"חידוש" ראה דבריו של שמואל בנו של יחזקאל לרא, בעל נודע ביהודה, בתוך: דימטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיח, ושם הערה 30; עמ' קעו-קפא (נספח ד). על ה"חילוק" ראה להלן, ליד ציון הערה 50.

33 על התואר "ר"מ ואב"ד" ראה: ח"ה בן-ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 163-164; וראה גם: בונפיל (לעיל, הערה 11), עמ' 79. בונפיל רואה ברכיב "אב"ד" מתוך ה"ר"מ ואב"ד" תואר המכוון לראש ישיבה, ולא לאב"ד בית-דין הפועל בנפרד מן הישיבה. על תארוך הופעת ה"ר"מ ואב"ד בקהילה האשכנזית ראה להלן, הערה 40. על איש שני התפקידים בידי שני חכמים בארפורט במאה ה"ט" ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 351. בתעודה המצוטטת שם מכונה האב"ד, ר' אברהם, "ראש הקהל", ובתעודות לועזיות – Hochmeister; ראש הישיבה הוא יום-טוב ליפמן מילהוין. וראה להלן, הערה 40, תעודה מפוזנא משנת 1622. השוואת כתב-הרבנות זה לשני כתב-רבנות מפראנקפורט מן המאה הי"ז, זה של ישעיה הלוי הורוויץ משנת 1606 (מ' הורוביץ, רבני פרנקפורט, ירושלים

מתייחסים לתפקידו של הרב כראש ישיבה – ראש ישיבה בעל סמכות נרחבת – העומד בראש שתי המערכות הקהילתיות: המערכת החינוכית והמערכת המשפטית.

הישיבה וראשה היו מקור הסמכות הדתית בקהילה האשכנזית בימי הביניים, בטרם היות הרב ממונה מטעם הקהל. הישיבה האשכנזית בראשיתה לא היתה תלויה כלל בקהילה, אלא היתה מוסד של ראש הישיבה, ותכופות גם מומנה על-ידיו. מלכתחילה נזקק ראש הישיבה רק להסמכה – לתואר "מורינו" – על-מנת לפתוח ישיבה בכל מקום, בלא שנוקק להסכמת הקהילה או להסכמתו של נסמך אחר, שהחזיק אף הוא ישיבה באותו מקום. במהלך המאה ה-17, עקב בצד אגודל, נאלצה התביעה הפרסונאלית של הנסמך להתפשר עם אינטרסים טריטוריאליים קהילתיים, שהביאו לעימותים חוזרים ונשנים בין תלמידי-החכמים לבין עצמם. בהדרגה הלכה אפוא הישיבה, שהחלה את דרכה כמוסד פרסונאלי ולא-קהילתי, והשתעבדה לקהל ולקהילה. ואכן, מעמד ראש הישיבה, בזיקתו המוחלטת לישיבה, שמר על אופיו המדיואלי המסורתי של התפקיד. על-כן היתה, לפחות להלכה, תלות הדדית בין ה"לומדים" לבין ראש הישיבה, כלומר, בין הישיבה לראשה. סמכותו נשאבה מעמידתו בראש הישיבה לא פחות מאשר מיוקרתו האישית. על-כן, שעה שראש הישיבה תיקן תקנות בשביל הסביבה שבתוכה הוכרה סמכותו הקפיד בדרך-כלל לציין בחתימתו, שהתקנה נתקנה על דעתו ועל דעת בני ישיבתו, והוא הדין בחרם. מעשה זה לא היה מעשה סמלי בלבד. על-מנת לתת תוקף לתקנה או לחרם, היה עליו להישען על הסמכות הרבנית כפי שנתפרשה בימי הביניים ובראשית העת החדשה, זו שקשרה בין סמכות הרב לישיבתו.³⁴ השינוי העיקרי במעמדו של ראש הישיבה

תשל"ב, עמ' 322–324) וזה של ר' מנדל באס מקראקוב משנת 1644 (כרם שלמה, ה, תשמ"ב, עמ' נד–נו), מגלה שוני עמוק בין שני טיפוסים כתבי-הרבנות. כתבי-הרבנות מפראנקפורט אינם מתייחסים כלל לחובותיו וחביותיו של הרב כלפי הישיבה, אלא לזכויותיו וחובותיו כלפי הקהילה, בעיקר כאב-בית-דין. עם זאת דומה, ששני הכתבים אינם כתבי-הרבנות העיקריים, שכן הם חסרים את הפתיחה החגיגית, את המליצות ואת תוארי הכבוד. חובותיו של הרב כלפי הישיבה אינן נזכרות בהם ככלל, אלא רק כאשר נזכרות זכויות הגבאים. לדוגמה: נזכר הצורך לקבל את רשותם על-מנת לסמוך חכמים בסמיכת "מורינו". עם זאת אין ספק, שהוריוץ היה ראש ישיבה בפראנקפורט, וכמוהו גם מנדל באס. יש מקום להניח, כי במקומות שונים נכתבו כתבי-הרבנות בעלי הדגשים שונים, וכי כתבי-הרבנות הבוהמי הדגיש את מעמדו של הרב כראש ישיבה, ולא תיאר בפרטות את מערכת יחסיו עם הגבאים, נושא העומד במוקד עניינו של כתבי-הרבנות הגרמני. מכל-מקום, אין בידנו פתרון מניח את הדעת לבעיה, אף שאין בכך כדי לשנות את מהלך הדברים הנזכר.

כפי שעולה מכתב המינוי בן המאה הי"ז הוא עצם מינויו על-ידי הקהל, ובעיקר – הכפפתם של שאר ראשי הישיבות שפעלו בעיר ל"ר"מ ואב"ד. כתב המינוי "בקהילה גדולה" משקף אפוא את סמכותו הדתית של ראש הישיבה, סמכות מסורתית בעלת שורשים מדיואליים, שהוכפפה במעבר לעת החדשה למוסדות הקהילה.

באותו אגרון שבו הועתק "כתב רבנות מקהל בקהילה גדולה" הועתק גם כתב-רבנות נוסף, שניתן על-ידי "קהל בקהילה קטנה שקיבלו עליהם רב". כתב-רבנות זה שונה באופן ניכר מזה שניתן לרב ב"קהילה גדולה": תפקידו של הרב כראש ישיבה אף לא נרמז בו.³⁵ על-פי כתב זה הרב אינו אלא ספק שירותים לקהלו; הוא אינו אלא אחד ממשועבדי הקהל, אף שאולי הבכיר שבהם. התפקיד המוגדר כ"ר"מ ואב"ד" היה קיים אפוא, לכאורה, רק ברבנות ב"קהילה גדולה", והוא היה קשור במהותו בוויקה ההכרחית שבינו למוסד הישיבה.

שני כתבי המינוי מתעדים אפוא שני טיפוסים שונים לחלוטין של רבנות ורבנים. האחד, "כתב-הרבנות מקהל בקהילה גדולה", עוסק בסמכות רבנית שמקור סמכותה הוא הישיבה, והאחר, "כתב רבנות מקהילה קטנה", עוסק בסמכות רבנית שמקור סמכותה הוא הקהל והקהילה.

ה"ר"מ ואב"ד" שאב את סמכותו מעמידתו בראש פיראמידה, שכללה את כל המערכת החינוכית והמשפטית של הקהילה: את הישיבה. בבסיסה של הפיראמידה עמדו ה"נערים", ועליהם – ה"בחורים". מעליהם נמצאו ה"לומדים", שהשתייכו לשכבה החשובה ביותר בישיבה, לפחות בחכמה,

למטה; תקנות ר' יהודה מינץ משנת רס"ז, פורסמו בתוך: ר' בונפיל, "קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי איזור וויניציאה בראשית המאה הט"ז, ציון, מא (תשל"ו), עמ' 70. ועוד: "[...] כאן אוסטרוא מותא [...] אשר ממנה תצא תורה לרבים ולא מצד עצמה, אשר בע"ה אין לה קצין ומורה, כ"א מצד חברים המקשיבים לתורת ה'"; שו"ת מהרש"ל, לובלין של"ד-של"ה, סימן ח; "מצאתי שפסק אב בית דין הזקן מוריני ורבינו רבי קלונימוס אשר כבוד מנוחתו לעת עתה בק"ק בריסק בשבת תחכמוני וכל בעלי תריסין אבני פז הנמצאים שם עמו הסכימו"; שם, סימן לו; "אם אחר כל זאת תמאן או תדע שנצא לקראתך עם ישיבתנו הגדולה, עם שאר רבתי וחברי ויתר זקני עמי לעשות מעשה אשר לא יעשה"; שם, סימן נה; "וכן העליתי בהסכמת הישיבה", מהרש"ל, ים של שלמה, גיטין, ברלין תקכ"א, פרק ב, סימן יב. מהרש"ל משתמש בהסכמת הישיבה במקרה זה על-מנת לפסוק כנגד פסיקת הטור, כלומר, נגד המקובל. על "תקנת השופרות", שתיקן יום-טוב ליפמן מילהוין בארפורט בשנת 1421 וחתומים עליה "עשרה בחורים בהסכמתם", כלומר, בני ישיבתו של מתקן התקנה, ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 351. דומה, שה"תשובה", בעלת האופי ההלכתי המובהק ונטולת ההקשר הציבורי, שלא כמו התקנה או החזר, נתפסה כהכרעה אישית של הרב, ועליכן לא נזקקה לחותמת המוסדית.

35 כ"ץ (לעיל, הערה 28), עמ' 285-287.

אף-כי לא במניין, והיתה אפוא היסוד המעמיד שלה. עיקר מניינה של שכבה זו היו, כנראה, "חברים", ומיעוטם נסמכים בעלי התואר "מורינו".³⁶ לבד מתפקידם כמורים וחונכים היה על ה"לומדים" למלא גם תפקידי דינים בצד אברית-הדין, הוא ראש הישיבה.³⁷ מעל חבורת ה"לומדים" — מעל ה"חברים" והנסמכים — עמד ה"ר"מ ואב"ד.

כתב-הרבנות מביטח בראש ובראשונה את אחריותו המלאה של הרב לשלימותה של המערכת, אך הוא מבטא גם את כפיפותה לרב הנבחר, כלומר, את בכורתו של ראש הישיבה על-פני הנסמכים האחרים שבקהילתו. על בכורה זו מעיד בראשונה קפשאל בקטע שנדון לעיל, ובשלישית — נתן נטע הנובר, בדברים שיידונו בהמשך. ביטויה העיקרי הוא בחובתם של שאר ראשי הישיבות שפעלו בקהילה להשתתף בפלפול-הישיבה ובאיסור שהוטל עליהם ללמד את תלמידיהם באותה שעה. מכאן, שמעמדו של ראש הישיבה בישיבה האשכנזית בראשית העת החדשה היה שונה מזה של עמיתו בימי-הביניים.

מעמדו של ראש הישיבה שוב לא היה מעמד פרסונאלי, ששאב את סמכותו מסמיכת "מורינו" לבדה, כפי שנהג הדבר בימיה הראשונים של הסמיכה האשכנזית. שורה ארוכה של מחלוקות, שנתגלעו במאה הטי"ז על רקע נסיונותיהם של רבנים ותיקים למנוע את חדירתם של נסמכים אחרים לתחומם ולתבוע מונופול על העמדה הרבנית בקהילה, הביאו לפסיקות, שאף שניסו תחילה להעמיד את הסמיכה על חזקתה, החלו בהדרגה, למרות התנגדויות

36 "ולכן היו בכל קהילה וקהילה <בפולין, קודם לפרעות ת"ח> הרבה חכמים, אם היתה קהילה מחמישים בעלי בתים היו שם עשרים חכמים שנקראו בשם מורינו או בשם החבר"; ראה: יון מצולה (לעיל, הערה 31), עמ' 84.

37 שם, על מעמד ה"חבר" במאות הי"ד-הט"ו ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 280-321. ספק אם מסקנות הדיון שם יפות גם למאות הט"ז-הי"ז, שבהן חל כרסום שיטתי בערכם של שני התארים, ה"חבר" וה"מורינו". דומה, שהשינוי המכריע היה הפקעת זכותו הבלעדית של ראש הישיבה להעניק את התארים והתערבות הקהילה בהכרעתו בעניין זה. בלא ספק יש לקשור את המהלך הזה להכפפת הישיבה וראשה למוסדות הקהילה שתוארה למעלה. על מעמדם של הנסמכים במאות הט"ז-הי"ז ראה: י" כ"ץ, מסורת ומשבר — החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים תשי"ח, עמ' 227-228; מ' ברויאר, "הסמיכה האשכנזית", ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 15-46; על הסמיכה באיטליה ראה: בונפיל (לעיל, הערה 11), עמ' 27-66; וראה עתה גם: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 322-350. ברויאר ובעיקר בונפיל מקבילים את מסלול הישיבה למסלול האקדמי בן הזמן, ועל-כן את סמיכת "מורינו" — לתואר הדוקטור; ראה: בונפיל (שם), עמ' 56-60. יובל, לעומת זאת, מציע לראות במסלול הישיבה עד הסמיכה מסלול מקביל לזה של בעלי-המקצוע בארגונים הכלכליים בעיר האירופית, בגילדות. לדעתו יש להקביל את הנסמך לרבנות ל-Meister, האומן; ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 342-388.

מהוססות, להגדיר את תחומיה הטריטוריאליים של הרבנות.³⁸ בכך נסללה הדרך להפיכת ראשות הישיבה למשרה קהילתית.

המחלוקות שנתגלעו במאה ה"ז על תחום סמכותו של ראש הישיבה התנהלו בדרך-כלל בין החכמים לבין עצמם, על-פירוב בלא שהנהגות הקהילות היו מעורבות בהן. ככל הידוע לנו עתה, לא הקהילה קבעה במאה ה"ז את תחום שררתו של הרב. הקהילה הפכה לגורם מכריע בהגדרת תחום הרבנות רק עם הופעתה של הסמכות שבאה לידי ביטוי בתואר "ר"מ ואב"ד" בחיי הקהילה. ה"ר"מ והאב"ד" היה, למעשה, ראש ישיבה ממונה מטעם הקהל. דמותו של ראש ישיבה מסוג זה התגבשה עד לשלהי המאה ה"ז, ואולי אף מאוחר יותר. תחומי סמכותו היו מוגדרים היטב גם מן הבחינה הטריטוריאלית: הם חפפו את תחומי סמכותה של הקהילה. בתחומים אלו נהנה מבלעדיות ומבכורה; סמכות ראש הישיבה היתה מוקנית לו לבדו, ושאר החכמים, אף נסמכים כמותו, היו כפופים לו מכוח תנאי כתב המינוי. ראש ישיבה מעין זה היה אפוא דרגה נוספת על "חבר" ו"מורינו", אלא שזו לא הוענקה על-ידי הישיבה, אלא על-ידי הנהגת הקהילה.³⁹ מעמד מסוג זה לא התקיים בעולמה של הישיבה האשכנזית קודם-לכן. היה זה אפוא מוצר מובהק של הקהילה האשכנזית בראשית העת החדשה.⁴⁰

38 דיון נרחב בסוגיות אלו ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 364–393; הדיון כאן מבוסס בחלקו על פרק זה. ראה בעיקר את שתי העמדות המנוסחות בסיכום הפרק, זו השמרנית, השוללת לחלוטין את המונפול ברבנות ומיוצגת על-ידי יעקב וייל וישראל ברונא, וזו המתפשרת עם התביעות הטריטוריאליות, המיוצגת על-ידי איסרליין.

39 על התערבות הקהילה בהענקת תוארי ה"חבר" וה"מורינו" ראה: כ"ץ (לעיל, הערה 37), עמ' 228 והערה 33; ברזיאר, "הסמיכה האשכנזית" (לעיל, הערה 37), עמ' 34–39.

40 תאריך הופעת התואר "ר"מ ואב"ד" אינו ברור דיו. דומה, שהופיע לראשונה במחצית השנייה של המאה ה"ז, ואולי אף רק בסופה. התואר נזכר פעמים אחדות על-ידי גאנו בצמח דוד, שנדפס בפראג בשנת ש"ב (1592). גאנו משתמש בתואר זה רק לגבי רבני זמנו ממש. מלבד רבני פראג, המכונים כולם בתואר זה, רבני פולין הם "ראשי ישיבות". יוצאים מכלל זה הם רבני מדינה: אהרן (לאנד) הוא "ר"י ואב"ד על כל מדינת גרוש פולין", וכמוהו גם רבני פוזנא אחרים; ראה: דוד גאנו, צמח דוד, מהדורת מ' ברזיאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 140. בדיקה בפרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בריאן העלתה, שהתואר אינו נזכר בספרי השאלות והתשובות שהתחבר בפולין במאה ה"ז. בחיבורים שהוקלדו נזכר התואר לראשונה, ופעמים רבות, בשאלות ותשובות ואל סירקש ("שו"ת הב"ח הישנות"), פראנקפורט תנ"ז, ובשאלות ותשובות בית חדש החדשות, קורץ תקמ"ה, במחצית הראשונה של המאה ה"ז. אך אין לתארך דבר על-פי נתון זה, שכן הקורפוס האשכנזי מימי הביניים ומראשית העת החדשה שהוקלד חסר את הספרים הבסיסיים ביותר, שבלא סריקתם אי-אפשר להגיע למסקנות היסטוריות, בין כמותיות ובין סודיות. זאת ועוד, החומר החשוב ביותר לענייננו – תקנות ופנקסי קהילות – נמצא מחוץ לתחום עיסוקו של הפרוייקט ואינו מוקלד. דומה, שקטע מספר הזכרונות של קהילת פוזנא משנת שפ"ב (1622) מלמד על

בניגוד ל"רב בקהילה גדולה", לא היה ה"רב בקהילה קטנה" אלא ספק שירותי רבנות בקהילה, ממונה באופן ישיר על-ידי הקהל ומקבל שכר כאחד ממשועבדיו. במחקרו על ההנהגה הדתית בגרמניה במאה ה־ט"ו עקב ישראל יובל אחרי סימנים ראשונים של פרופסיונאליזאציה של מעמד הרבנות באשכנז וזיהה אותם באמצע המאה ה־ט"ו. יובל הצביע בעיקר על מחלוקות על-אודות "חוקת הרבנות", על ראשית קבלת השכר תמורת שירותים דתיים ועל התבססותה של הרבנות הממונה. ואולם, באותה עת עדיין לא התקיים, לדבריו, מינוי קהילתי

תהליך חירות תפקיד הר"מ והאב"ד ל"קהילה גדולה" מן הסוג שאנו עוסקים בו ועל אופיים של הגורמים שהיו מעוניינים בנושא או בדחייתו. בסיכום של דין־דברים שהתנהל בין ועד מדינת פולין גדול לקהל פוזנא, שנרשם בספר הזכרונות ביום ב' בחשוון שפ"ב (17 באוקטובר 1621), נמסר, שוועד המדינה הציע "שלא לברר מכאן ולהבא שום ראש ישיבה מבלעדי האב"ד, אך האב"ד שיהיה, יהיה אב"ד וראש ישיבה". כוונתו של ועד המדינה היתה להכפיף את הישיבה לאב"ד, שהוא מינוי קהילתי, ובמקרה דנן – גם מינוי של ועד המדינה. למעשה המדובר במהלך בעל כוונה ריכוזית מובהקת, שמשמעו הכפפת המוסד הסמכותי העל-קהילתי למוסדות הקהילה, ובמקרה זה – למוסדות ה"מדינה". אלא שהצעה זו נדחתה על-ידי "בני הקהילה": "וע"ד מה שבקשו שלא לקבל שום ראש ישיבה מבלעדי האב"ד, גם זה לא עלתה להם, אך בני הקהילה יצ"ו יכולי לקבל עליהם ראש ישיבה ככל חפצם ורצונם לכל זמן ועת לכל חפץ". האינטרס של "בני הקהילה" – שיש להותו, כנראה, עם האינטרס של בני הישיבה – הוא אפוא להשאיר את שתי הרשויות לעצמן ולשמור על מעמדה של הישיבה. בעקבות דחיית ההצעה הן הקהל בהצעה חילופית מטעם ועד המדינה, שעיקרה היה לבחור ראש ישיבה רק שעה שיש אב"ד לעיר, וזיהה אם אין אב"ד, שומה על הקהילה לבחור תחילה אב"ד, ואחריו – את ראש הישיבה. הצעה זו התקבלה בהסתייגויות מסוימות. הוועד דאג אפוא לנוכחות של סמכות דתית שהיתה מזוהה עמו בזמן בחירת ראש הישיבה; אב"ד פוזנא היה, כאמור, גם אב"ד מדינת פולין גדול. אין ספק, שבתקנה זו דאג ועד המדינה להגן על האינטרסים שלו בשעת בחירת ראש הישיבה, לאחר שלכאורה לא עלה בידו להשתלט על משרה זו על-ידי איחודה עם משרת האב"ד. עם זאת כבר בשנת 1630 נבחר ר' חיים ב"ר יצחק כ"ץ לר"מ ואב"ד פוזנא. יש אפוא לראות בתקופה זו את התקופה שבה השתרש תפקיד הר"מ והאב"ד בקהילות הגדולות. סיכום הדין־דברים בין ועד המדינה לקהל פוזנא ראה: L. Lewin, *Die Landessynode der grosspolnischen Judenschaft*, Frankfurt a. M. 1926, p. 70 (No. 11) 76–77 (מס' 21 24) על בחירת ר' חיים כ"ץ לר"מ ואב"ד; וראה שם, עמ' 72–73, "תנאים שנידברו והותנו בין האב"ד". זהו הסכם עם אב"ד ששמו לא פורש, המלמד על מעמדו של האב"ד בקהילה ביחס למעמד ראש הישיבה ומדגיש בהתמדה את זכויות ראש הישיבה שאינן ניתנות לאב"ד. כך, למשל, האב"ד אינו קובע לבדו את המסכתות שילמדו, שלא כמו ה"רב בעיר גדולה"; "האב"ד אין רשאי לשלוח לשאר רבני בחורי לשמוע ממנו תוספות או חילוק", זכות השמורה, כאמור, לראש הישיבה. באותה מידה כוללים התנאים סעיפים המכפיפים את האב"ד לישיבה. בכך עדיין לא מוצה נושא הרבנות בפולין, ובעיקר עניין הר"מ והאב"ד, ובדעתי לחזור אליו בעתיד הנראה לעין.

לרבנות ששכר קצוב בצדו.⁴¹ תמונה דומה עולה גם ממחקרו של ראובן בונפיל על הרבנות באיטליה בתקופת הרינסאנס, שלפיו ראשית הופעתו של הרב הממונה על-ידי הקהל היתה באמצע המאה ה"ז.⁴² המציאות שהוא מתאר, ובכלל זאת דמותו של הרב הממונה, השונה באופן מהותי מדמותו של ראש הישיבה, קרובה מאוד למציאות העולה משני כתבי המינוי הבודהייים ולמצב הרבנות בקהילות פולין, בודהייה ומוראביה.

הופעת הרב הממונה מטעם הקהל, כדרך שהיא נדונה כאן, התרחשה שעה שהתמלאו חמשת התנאים האלה:

- א. מינוי מוסכם של הקהל, המוענק לחכם על-מנת שישמש רב בקהילתם.
- ב. התניית המינוי בתשלום המוענק לרב על-ידי מוסדות הקהל.
- ג. הגבלת המינוי בזמן.
- ד. שמירה על רציפות המינוי, כלומר, הקפדה על איש רצוף של התפקיד.

41 יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 398-404. בדיונו מראה יובל אל-נכון, שער לשנות השבעים של המאה ה"ז לא התקיימה רבנות בשכר. שכר מסוים, שולי בהכנסה הכוללת, ניתן לרב בתמורה לשירותים דתיים שנתן, אך הוא נטל מבעלי הדבר, ולא מן הקהילה. לעומת זאת הפנה יובל את תשומת-הלב לתשובת מהר"ק המופנית לגרמניה, שבה נזכר רב "מושכר", שמשמעו, לדעתו, רב המקבל שכר מן הציבור; ראה שם, עמ' 403. זהו המקור היחיד המציין את המושג הנזכר, והוא מופיע שם בדרך מעורפלת; וראה: יובל, שם, הערה 211. שם מצביע המחבר על קריאה אפשרית אחרת של המשפט. מכל-מקום, זהו אזכור יחיד, ואין לו את ורע עד שלחי המאה ה"ז. דומה, שתפקיד הרב הממונה, העונה על חמשת התנאים הנזכרים (להלן, ליד ציון הערה 43), לא התקיים לפחות עד לאמצע המאה ה"ז גם אליבא דיובל. לאחרונה שב א' מרקוס להגן על ההשקפה המקובלת משכבר, שלפיה אפשר למצוא את ראשיתה של הרבנות בשכר כבר במאה ה"ג. ראה: I. Markus, "Die politischen Entwicklungen im mittelalterlichen deutschen Judentum, ihre Ursachen und Wirkungen", in: K. E. Grözinger (ed.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt 1991, pp. 86-87, n. 52. מרקוס מתפלמס עם טענתו של יובל, אשר הצביע על עשרות רבנים במאות ה"ז והט"ו שלא זכו לשכר מהקהילה. במקום זאת הוא מסתמך אך ורק על תשובתו הנודעת של מהר"ם מרוטנבורג, שאלות ותשובות, דפוס פראג, מהדורת מ"א בלוק, בודאפשט תרנ"ה, סימן תתקמב, שם נזכר מקרה של שכירת רב. מרקוס מקבל את הדברים כפשוטם ודוחה את הפרשנות שמציע יובל, שלפיה המדובר בשכירת מורה לצורכי הוראה פרטית. לשם הוכחת טענתו מפנה מרקוס אל שו"ת מהר"ם, שם, סימן רפו, מקור שאין לו כל שייכות לענייננו. לגופו של דבר, פרשנות של טקסט צריכה להביא בחשבון את ההקשר ההיסטורי ואת סבירותו. פרשנותו של מרקוס מובילה אל המסקנה הבלתי-מתקבלת על הדעת, שהרבנות הממונה בשכר התקיימה במחצית השנייה של המאה ה"ג ונעלמה במאות הי"ד והט"ו, עד להופעתה ה"מחודשת" במאות ה"ז-ה"י.

42 בונפיל (לעיל, הערה 11), עמ' 67-121, ובעיקר עמ' 67-68.

ה. הענקת בלעדיות מוחלטת לרב, משמע, שלילת זכותו של כל חכם אחר לפעול בקהילה בסמכות זהה.⁴³

אף אחד מתנאים אלו לא התקיים ברבנות בימיהביניים, ואילו כולם התקיימו ברבנות הממונה, כפי שעולה מכתב-הרבנות "מקהל בקהילה קטנה שקיבלו עליהם רב". בהגדרתה על-פי תנאים אלו מוסכם על הכול, כי התפקיד לא התקיים קודם לאמצע המאה ה־17. יתר-על-כן, על-פי המידע העומד לרשותנו עתה אי-אפשר להצביע בבירור על קיומו של תפקיד זה בפולין, בבוהמיה או במוראביה — כלומר, בחלקים המזרחיים של תחום התרבות האשכנזי — קודם לשלהי המאה ה־17 או אף לראשית המאה ה־17. מציאות זו באזורים שבהם אנו דנים דומה לזו שחשף בונפיל בצפון איטליה באותה עת. בראשית העת החדשה התקיימו אפוא שתי מגמות מקבילות בתולדות הרבנות האשכנזית הנוגעות לענייננו. האחת היא הופעת ראש הישיבה הממונה מטעם הקהל, זה שכונה לימים "ר"מ ואב"ד". מגמה זו קשורה בהפיכת הישיבה למוסד הנתון לפיקוח הקהילה ובאימוץ ראש הישיבה כדמות הדתית הסמכותית היחידה בקהילה. מהלך זה משקף שינוי חד במערך היחסים שבין הקהילה לישיבה לעומת ימיהביניים. המגמה השנייה היא הופעת משרת הרב הממונה מטעם הקהל, רב שעיקר תפקידו הוא אספקת שירותי פסיקה, והוא אינו נתמך על-ידי ישיבה שהוא עומד בראשה. גם משרה זו לא התקיימה בימיהביניים ונוצרה רק במפנה המאה ה־17. שתי המשרות הרבניות הנזכרות משקפות מעמד רבני שונה, מתייחסות לסוגים שונים של קהילות, ואין הן מחליפות זו את זו; האחת מקומה ב"קהילה גדולה", והאחרת — ב"קהילה קטנה". ענייננו הוא בעיקר במעמדו של זה המשרת ב"קהילה הגדולה", כלומר, בראש הישיבה הנהנה מן הזכות הבלעדית ללמד את פלפול-הישיבה, וזכות זו משמשת ביטוי למעמדו.

בחינתו של "כתב הרבנות מקהל בקהילה גדולה" מלמדת, שגם בבוהמיה באמצע המאה ה־17, כמו גם בפאדובה בראשית המאה ה־17, פלפול-הישיבה הוא שיצר את מסגרת הישיבה, והוא שהעניק לכל מסגרות-המשנה שהרכיבו את מערכת החינוך את תחושת ההשתייכות לגוף חי אחד, היירארכי, שבראשו עמד ראש הישיבה. זמן פלפול-הישיבה היה מועד התכנסותם היחיד של כל תופסי הישיבות ותלמידיהם בקהילה. הללו כללו, כמובן, גם את ה"מסופקים",

43 וראה השלבים שמונה יובל בתהליך התמסדותה של הרבנות עד שלהי המאה ה־17, ובעיקר שאלת קבלת השכר, שהיא שלב ההתפתחות המכריע לעניין הנדון כאן; ראה: יובל (לעיל, הערה 6), עמ' 338.

כלומר, תלמידיו הישירים של הרב שקיבלו את "הספקתם" מן הקהילה בתוקף הסכם שנוסח בכתב-הרבנות. לעניין פלפול-הישיבה לא היה כל הבדל בין מרביץ תורה אחד למשנהו ובין תלמיד שקיבל את "הספקתו" מן הקהילה לזה שקיבל אותה ממקור אחר — כולם שמעו את פלפול-הישיבה מפיו של אותו מורה. דומה, שהעובדה שכל מרכיביהן של מערכות הדין והחינוך היו גוף אחד — "ישיבה" — לא באה לביטוי אלא בקיומו של שיעור זה, ועל-כן היה סמל המעמד העיקרי של ראש הישיבה.

כתב המינוי כתוב בחגיגות רבה, ובגלל ייעודו הישיר הוא מדגיש בעיקר את ביטויי הכבוד המשתמעים מן המעמד המוקנה לרב. ואולם, מבעד לשפה הכבדה והמליצית של כתב המינוי ניתן להבחין בקירבתה של המסגרת המתוארת בה לזו שתיאר קפשאל כמאה שנים קודם-לכן. כוונת שני התיאורים היתה בראש ובראשונה להפליג בכבוד מושאיהם של שני הכתבים שצוטטו: האחד — בכבודו של יהודה מינץ, ראש ישיבת פאדובה, והאחר — בכבוד נמענו האלמוני של כתב-הרבנות המקורי. אך לא זו בלבד שהם חושפים את המשמעות הטקסית של פלפול-הישיבה, אלא הם חושפים גם את מערכת ההגבלות שנועדה למנוע מן התוצרת הספרותית של פלפול-הישיבה לחרוג מן המקום שנועד לה בתכנית-הלימודים.

הענקת הזכות הבלעדית ללמד את פלפול-הישיבה לסמכות הדתית העליונה בישיבה או בקהילה כביטוי כבוד המונחל לרב מעצם תפקידו כראש ישיבה משמעה היה באותה מידה גם שלילתה של זכות זו מכל סמכות דתית אחרת. כפיית כל מורי הקהילה ותלמידיהם להיות נוכחים בפלפול-הישיבה, האיסור ללמד כל דבר אחר בקהילה באותה שעה וקביעת המקום לשיעור זה "במקום המיוחד לישיבה אשר גבלו ראשונים" — כל אלה מלמדים על המסגרת האליטיסטית הנוקשה שנועדה לשיעור, שבחינת מרכיביה מלמדת על הכוונה לשמור בכל מחיר על ייחודיותה.

שני הטקסטים שנדונו עד עתה מלמדים אפוא על המסגרת האידיאלית המסורתית של פלפול-הישיבה בישיבה האשכנזית בטווח של למעלה ממאה שנה.

[ה]

התיאור השלישי של פלפול-הישיבה נמסר קודם לשנת 1653 על-ידי נתן נטע הנובר ביון מצולה, אגב תיאור דרכיו של ראש הישיבה הפולנית ואגב שבחיהן של ישיבות פולין. התיאור נכתב סמוך מאוד לזמנו של "כתב הרבנות מקהל

בקהילה גדולה" ולמעלה ממחצית המאה לאחר שמהר"ל מפראג דרש והדפיס את הדרוש על התורה – כתב הפולמוס החריף ביותר שפורסם נגד הפלפול.⁴⁴ תיאורו של הנובר מלמד אף הוא, לכאורה, על המשך קיומה של המסגרת המסורתית של פלפול-הישיבה, תוך שמירה עקבית על מרכיביו העיקריים של הטקס, כלומר, על מעמדו הסימבולי של פלפול-הישיבה לגבי המסגרת המוסדית של הישיבה ועל מעמדו האקסקלוסיבי של ראש הישיבה בתוך אותה מסגרת. וכך כותב הנובר:

עמוד התורה. המפורסמות אין צריכין ראייה, שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין. בכל קהלה וקהלה היו תופסין ישיבות, והיו מרבין שכר לראש ישיבה שלהם, כדי שיוכל לתפוס ישיבה בלא דאגה ולהיות תורתו אמנותו. ולא יצא הראש ישיבה כל השנה מפתח ביתו לחוץ אם לא מבית המדרש לבית הכנסת [...] ולכן היו בכל קהלה וקהלה הרבה חכמים אם היתה קהילה מחמשים בעלי בתים היו שם עשרים שנקראו בשם מורינו או בשם החבר, והראש ישיבה היה על כלן וכל החכמים היו נכנעים תחתיו והיו הולכין אצל הראש ישיבה על הישיבה [...] והיו הולכין כל החכמים והבחורים שבקהלה וכל מי שיש בו ריח תורה על הישיבה אצל הראש ישיבה, והראש ישיבה לבד ישב על כסא וכל החכמים ושאר בני ישיבה נצבים עליו סביב לו. והיו מפלפלין זה עם זה בהלכה קדם שבא הראש ישיבה על הישיבה. וכשבא הראש ישיבה על הישיבה, כל אחד היה מקשה לראש ישיבה מה שקשה לו בהלכה והוא מתרץ לכל אחד ואחד. אחר כך שתקו כלם והראש ישיבה אמר מה שחדש בהלכה ואחר שאמר כל החדושים, אמר הראש ישיבה חלוק, דהינו שמקשה בגמרא או ברש"י או בתוספות שדבריהם סותרים זה את זה, מקשה קצורים או סתירות בגפ"ת ומתרץ אותם והתרוצים גם כן סותרים זה אל זה. ואמר על קשיא אחת תרוץ שני וכדומה לזה עד שהלכה עומדת על בריה. ולפחות אינם הולכין מן הישיבה עד אחר צהרים בקיץ. ומחג השבועות או מחנכה ואילך עד חג הפסח או עד ראש השנה הראש ישיבה אינו מרבה כל כך בחילוקים [...] וכמה שבועות לפני ט"ו באב או ט"ו בשבט הראש ישיבה הזה מכבד לבני ישיבה שלו כל אחד ואחד, שיאמרו חלוקים על הישיבה במקומו, הן לחכמים הן לבחורים, והם היו

44 יהודה ליוואי בן בצלאל, דרוש על התורה, בתוך: ספר דרשות מהר"ל מפראג, ירושלים תשל"א, עמ' ג-ב. על חיבור זה ראה להלן, ליד ציון הערה 86 ואילך.

אומרים החלוקים והראש ישיבה שומע אליהם והיה מפלפל עמהם, כדי שיחדרו הבני ישיבה.⁴⁵

דבריו של הנובר תואמים, לכאורה, להפליא את המסגרת הטקסטית של פלפול-הישיבה כפי שתיארו הן קפשאלי הן, ובעיקר, מנסחיו של כתב-הרבנות. ואולם, בניגוד לכתב-הרבנות הבוהמי מתייחס הנובר למורה כראש ישיבה, והוא אף אינו רומז למעמדו ולפעילותו כרב הקהילה, כאב"ד. הנובר גם לא משתמש בתואר "ר"מ ואב"ד", שהיה מקובל, כאמור, ככינוי לרב בקהילות גדולות במזרח אירופה ובמרכז.⁴⁶ למרות זאת אין ספק, שכוונתו לרב מן הסוג שתואר בכתב-הרבנות, שהרי מדובר במינוי קהילתי, ובמינוי לשררה הגבוהה ביותר בקהילה.⁴⁷

תיאורו של הנובר את ראש הישיבה מתמקד בסמל המעמד שלו: אחריותו לפלפול-הישיבה. בדבריו חוזרים כל מרכיבי השיעור כפי שהופיעו בכתב-הרבנות הבוהמי, ובעיקר כפי שתיאר אותם קפשאלי. הוא מציין את הכפפת כל החכמים בעיר לראש הישיבה, את חובתם להיות נוכחים בשיעורו ואת קיומו של השיעור "בישיבה אצל ראש הישיבה". גם בתיאור חזרת המסגרת

45 יוון מצולה (לעיל, הערה 31), עמ' 83-85.

46 אמנם דומה, כי בתעודות שמקורן בפולין משמש לעתים התואר "ראש ישיבה" בהוראה של "ר"מ ואב"ד". ראה בעיקר: צמח דוד (לעיל, הערה 40), עמ' 140 (לשנת ש"ז) ועמ' 142 (לשנת של"ג), שם מתואר כל חכם פולני כ"ראש ישיבה". וראה עוד: "כל זקני גדולי המורים הגאונים הגדולים שבכל מדינת פולין וליט"א ורוסי"א הלא המה הגאון הגדול מהר"ר מרדכי יפה יצ"ו אב"ד דק"ק פונו"א והגאון המופלא מהר"ר משה אב"ד דגליל קראק"א והגאון המופלא בתורה וחסידות מהר"ר ליב אב"ד דק"ק בריס"ק וכל מדינת ליטא [...] אחריהם נמשכים כל יתר ראשי ישיבות של כל ארצינו ואין צורך להביא את כולם על החתום"; ראה: שאלות ותשובות מהר"ם לזבלין, וארשה תרמ"א, סימן פח, דף לח ע"ב; "כל זה איז תקנה של ראשי ישיבות של ק"ק הראשיות דמדינת הנ"ל בצירוף ראשי המדינה ההיא יצ"ו"; ראה: י' היילפרין (עורך), פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ח, עמ' 64, וכאלו מקומות רבים.

47 ייתכן, כי הנובר רומז לאופיו של התפקיד במשפט אחד, סתום, לכאורה: "ולא יצא הראש ישיבה כל השנה מפתח ביתו לחוץ, אם לא מבית המדרש לבית הכנסת". כוונת הדברים היא, כמובן, לציין את גודל התמדתו של הרב, שמלבד מילוי תפקידיו אינו עוסק כל העת אלא בתורה. את זאת הוא מעביר לקוראיו באמצעות התייחסות למשולש, שכל אחד מקודקדיו מציין תחום אחר בסדר-היום של ראש ישיבה פולני אידיאלי, מן הסוג שאותו הוא בא לתאר: הקודקוד העיקרי לצורך העניין הוא ביתו, שם הוא עוסק בתורה בכל עת שהוא פנוי מן העיסוקים המוטלים עליו מכוח תפקידו. עיסוקים אלו מיוצגים על-ידי שני הקודקודים האחרים: בית-הכנסת, זירת פעילותו כרב הקהילה וכאב"ד, ובית-המדרש, זירת פעילותו כראש ישיבה.

שהתקיימה, אליבא דקפשאלי, כבר בישיבתו של מהר"י מינץ בפאדובה: ראש הישיבה ישב ובני ישיבתו סביבו; אמנם בפאדובה ישבו, ואילו בישיבה הפולנית עמדו.

הוא הדין, לכאורה, בתיאור דרך פעולתו של ראש הישיבה להקניית מיומנויות הפלפול לתלמידיו. אצל הנובר, כמו אצל קפשאלי, עיקרו של המרכיב הדידאקטי בשיעור היה החלפת שאלות ותשובות בין ראש הישיבה לתלמידיו, תרגול שנועד, כאמור, להקנות לתלמידים את היכולת להקשות ולתרץ כראוי, ואגב זאת לחשוף את משמעויותיו הסמויות של הטקסט. התנהגות ראש הישיבה בישיבה הפולנית לא היתה, לכאורה, שונה באופן מהותי מזו שמתאר קפשאלי. בשני התיאורים מתחלק פלפול-הישיבה לשני שלבים: באחד מדרין ראש הישיבה את התלמידים בדרכי הפלפול, ואילו באחר מפלפלים הבחורים זה עם זה. על-פי קפשאלי נפתח חלקו הראשון של השיעור בפאדובה בקשיותיו של ראש הישיבה, שהופנו לתלמידים, וכל אחד על-פי רמתו ניסה את כוחו בתירוצ. בחלק השני, לאחר תרגול התירוצים בהדרכת ראש הישיבה, הקשו התלמידים ותירצו בינם לבין עצמם.⁴⁸ סדר הדברים בישיבה הפולנית היה הפוך. פלפול-הישיבה נפתח בפלפול התלמידים בינם לבין עצמם, עוד קודם שראש הישיבה הגיע לבית-המדרש. התערבותו של ראש הישיבה התחילה רק לאחר שלב זה נסתיים, ועיקרה, לדברי הנובר, היה יישובן של קשיות התלמידים. כלומר, הבסיס למהלך השיעור היה עבודת התלמידים, שהיתה המוצא לדיונו של ראש הישיבה.

האם נודעת משמעות כלשהי לסדר הדברים? אין ספק שכן. סדר דברים זה רומז לשינוי דראמאטי ביעדיה החינוכיים של הישיבה האשכנזית, וממילא גם בתפיסתה העצמית. סדר הדברים מלמד, שעקב בצד אגודל הצטמצם תפקידו הדידאקטי של פלפול-הישיבה, והבמה שנועדה לשמש לדיאלוג זהיר, מונחה בקפידה על-ידי ראש הישיבה, החלה משמשת בעיקר לצורך מסירת תורתו של ראש הישיבה עצמו. פלפול-הישיבה הפך לשיעור עיוני, שמגמתו היתה להציג טקסט פרשני שלם, סגור, שהמרכיב הדידאקטי לא שימש בו מטרה כשלעצמה, כפי שהיה הדבר בעבר, אלא נקודת-מוצא לדיון שערך ראש הישיבה לבדו. שיעור ראש הישיבה, שהסתיים באמירת ה"חילוק", היה בסופו של דבר לפירוש מקיף על הסוגיה בדרך הפלפול. השלב הדידאקטי המצומצם שמתאר הנובר היה, למעשה, שריד אחרון ומנוון ממה שנותר בישיבה הפולנית מן השיעור הדידאקטי המחושב של ראשית המאה ה-19. לאחר שנדמו קולות התלמידים

48 לעיל, ליד ציון הערה 12.

הפכה הבמה לנחלתו הבלעדית של ראש הישיבה: "אחר כך שתקו כלם והראש ישיבה אמר מה שחדש בהלכה, ואחר שאמר כל החדושים, אמר הראש ישיבה חלוק [...] עד שהלכה עומדת על בריה". מעתה מייצר השיעור טקסט, דבר שממנו הוא נמנע בראשית דרכו. בלעדיותו של ראש הישיבה בשלב זה של השיעור היא שהפכה את סדר הדברים בפלפול-הישיבה. השינוי משקף אפוא את שינוי יעדיו של פלפול-הישיבה, וממילא גם את שינוי יעדיה החינוכיים של הישיבה.

מתוך דברי הנובר ניתן להבין מה היה ה"חילוק" ומה היה "פלפול-החילוקים", שאת "המצאתו" מייחס דוד גאנו ל"אב המייסד" של הישיבה הפולנית, ליעקב פולק.⁴⁹ לפי הנאמר כאן ה"חילוק" הוא התוצר האחרון של המהלך שאליו מובילים שלביה השונים של דרך הפלפול. ה"חילוק" הוא פירוש קוהרנטי מקיף של הסוגיה, המבוסס על ה"פלפול", כלומר, על שורה של סתירות ויישובן ועל שרשרת של קושיות ותירוצים הסותרים תכופות זה את זה. הוא מיישב את כל המגמות הסותרות שעלו אגב המהלך הדיאלקטי של הפלפול, מסיים את התהליך הדיאלוגי המציין את שיעור הפלפול ומספק פירוש מקיף של הסוגיה, המבוסס על יישובן של כל נקודות התורפה שנחשפו אגב תהליך הפלפול. ה"חילוק" היה אפוא טקסט עצמאי, לגיטימי, שהרי נמסר על-ידי ראש הישיבה. לא זו בלבד שלא התקיים כמותו בעבר במסגרת ההוראה בישיבה, אלא שאף היה מנוגד לעקרונות-היסוד שלה.⁵⁰

פלפול-החילוקים היה המסגרת להוראת הפלפול והחילוק בישיבה הפולנית למן המאה ה"ז. הוא נקרא כך על שם ה"חילוק", המרכיב שהתחדש בפלפול-הישיבה בישיבה הפולנית. המרכיב "פלפול" שבשם "פלפול-החילוקים" לא בא

49 ראה להלן, ליד ציון הערה 60 ואילך. על ה"חילוק" ראה: דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קטז-קטז (וראה להלן, הערה 50). דימיטרובסקי, שפתח את הדרך להבנת מושגי הפלפול בכלל, ומושג ה"חילוק" בפרט, לא הבהיר די הצורך אם לדעתו המושג "פלפול-החילוקים" הנזכר אצל גאנו הוא מושג לעצמו, כלומר, אם הוא סוג של פלפול, או אינו אלא "חילוק". מכל-מקום, הוא טוען, שגאנו מייחס ליעקב פולק את "המצאת החילוקים" (שם, עמ' קכב), ולא דק, שכן הוא מייחס לו את "המצאת פלפול-החילוקים".

50 "יחידה קטנה שהיא כוללת קושיא ותירוץ, שאלה ותשובה, היא 'פלפול'. שרשרת של יחידות כאלה, שמצד התוכן הן עוסקות בסוגיה המקומית 'בעומק העיון' והן מקושרות בהמשך נאה – 'חיבורי פלפולים' – היא 'חילוק'. נמצאנו למדים שהחילוק מהווה מעין בניין-על, שהוא נשען על מסד הפלפול [...] בניגוד אל הפלפול, שהוא בעיקרו אנאליטי, מפרק ומפרד את הסוגיה לפרטיה, החילוק הוא סינתטי באפיו ומגמתו לארגן ולהרכיב את הפרטים לתוך המסגרת הכללית של הסוגיא"; ראה: דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיח. וראה עוד: בויראין, "מחקרים בפרשנות התלמוד" (לעיל, הערה 3), עמ' 180–182.

להגדיר סוג מסוים של פלפול, שכן לא ידוע לנו סיווג של סוגי הפלפול על-פי התחילית "פלפול-ה-X". כוונת הביטוי היתה לציין שם של שיעור, כדרך הביטוי "פלפול-הישיבה". הכוונה היא אפוא לשיעור שהתקיים בתכנית-הלימודים המסורתית במאות ה"ז וה"ח וכונה כך משום שהוא — בהבדל ממה שהיה נהוג בישיבה בעבר — נסתיים ב"חילוק", דבר שהיה בו די כדי לייחדו מן המקובל, לטוב או לרע. מבנה זה של השיעור, שראשיתו בפלפול וסופו ב"חילוק", נתחדש, כנראה, לראשונה כחלק מתכנית-הלימודים בישיבה הפולנית, והיה, כאמור, שינוי מהותי בעקרונות המסורתיים של פלפול-הישיבה.⁵¹

הופעתו של פלפול-החילוקים לא היתה הסתייה היחידה מעקרונות הוראת הפלפול בישיבה האשכנזית. קריאה בוחנת של דברי הנובר מלמדת על הבקיעים שהחלו ניבעים במסגרת הנוקשה של פלפול-הישיבה, והם שעמדו ביסוד מה שמכונה "הוויכוח על הפלפול" במקום ובשעה שפרץ. ראוי לזכור, שהוויכוח על הפלפול לא נסב על טיבה של המיתודה הפרשנית כשלעצמה או על הלגיטימיות של השימוש בפלפול ככלי פרשני, אלא על שאלת מעמדו של פלפול-הישיבה, כלומר, על שאלת מקומה של הוראת הפלפול בתכנית-הלימודים של הישיבות. בדברי הנובר נקל להבחין בהישרדותה של המסגרת הטקסית של פלפול-הישיבה למרכיביה. חשוב לא פחות להבחין גם בהתרופפותה של מסגרת זו. מדבריו עולה, שנפרצו בהדרגה ההגבלות המהותיות שחלו על פלפול-הישיבה, שנועדו למנוע ממנו לחרוג מן התחום שנועד לו: התחום הדידאקטי המובהק במסגרת אוראלית-פרונטאלית סגורה.

התרופפות מסגרותיו הנוקשות של פלפול-הישיבה עולה מהשוואת משך השיעור שמציין קפשאל לזה שמציין הנובר. בעוד שלדברי קפשאל התקיים השיעור "בשעה אחת פחות או יותר", ביטוי המדגיש, על-אף אופיו הנזיל מעט, את הזמן הקצוב שיוחד לשיעור ואת מגמת הצמצום, מציין הנובר, כי "לפחות אינן הולכין מן הישיבה עד אחר צהרים בקיץ", ביטוי הבא לציין דווקא את הזמן הרב שיוחד לפלפול-הישיבה, התופס את עיקרו של יום הלימודים, וכוונתו להדגיש את ההרחבה.⁵²

התרחבות הזמן שיוחד לשיעור הפלפול לא היה די בה שתבוא על חשבון

51 "חילוק" עצמו כמושג טכני בתהליך הפרשני הכרוך בפלפול היה ידוע כבר במאה ה"ו. ראה: תא-שמע, "ידיעות חדשות" (לעיל, הערה 3), עמ' 87-88. אך אין "חילוק" זה וזה ל"חילוק" שעליו מדובר במאה ה"ז במסגרת פלפול-הישיבה; וראה: דימטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיג, הערה 11.

52 ייתכן, שגם הגדרת הזמן "עד זמן אכילת הבוקר", המופיעה בכתב-ההרבנות הבהמי כמועד סוף השיעור, מלמדת על הגבלת זמן קרובה לזו הנזכרת בדברי קפשאל.

לימוד החומר שנועד, לכאורה, להיות ביסוד תכנית-הלימודים — בלימוד השיטתי של דף הגמרא עם רש"י ותוספות, ובעיקר בלימוד ה"פוסקים" — אלא חשוב מזה: היא מלמדת, שלימוד ממין הפלפול הפך לעיקר בישיבה. הוא תפס את עיקר היום ואת עיקרה של שנת הלימודים, ומן-הסתם — גם את עיקר תשומת-הלב. התפרקות המסגרת הימייניימית של שיעור הפלפול בישיבות פולין עולה בחדות רבה גם מדברים שכתב מהרש"ל קודם לשנת 1573, המתפרסמים להלן בנספח בסוף המאמר.

רומה, שגם היעלמותה של השיטה הימייניימית, שחילקה את תוכני הלימוד בישיבה על-פני תקופות שונות — "זמן תוספות" ו"זמן פירוש" — והועידה להוראת הפלפול תקופה מוגדרת בשנה ותו לא, היתה קשורה ב"חילת" לימוד העיון אל מוקד תשומת-הלב. מכל-מקום, למן ראשית המאה ה"ז הפך פלפול-הישיבה לשיעור קבוע, שהתקיים לאורך כל שנת הלימודים, לבד משלהי ה"זמן". כך הוכשרה דרכו לגלוש אל מחוץ לתחום שהוקצב לו תחילה, על חשבונם של תוכני לימוד אחרים.

התרופפות המסגרת הימייניימית באה לביטוי גם בויתורו של ראש הישיבה על בלעדיותו בתחום הוראת הפלפול. כשם שהנובר אינו יודע על מחויבותו של ראש הישיבה ליעוד הדידאקטי לבדו, כך גם אינו יודע על אחריותו הבלעדית להשמעת דרכי הפלפול. ביון מצולה מתוארת לראשונה מציאות חדשה: התלמידים אומרים "חילוקים" בעצמם. האקסקלוסיביות שיוחסה להוראת הפלפול, אשר שימשה מתרס שנועד להגן על אופייה הדידאקטי, נפרצה אפוא כליל, ומכאן ועד להפיכת דרך זו לנחלת הכלל, או לפחות לנחלתו של כל תלמיד שנון, קצרה הדרך. ראוי לזכור, שעצם הופעתו של פלפול-החילוקים היתה שלב מכריע בהפיכתו של הפלפול עצמו — לאמור, של תוצר פלפול-הישיבה — לטקסט בעל קיום עצמאי ולגיטימי. אכן, היא בישרה את הוויתור על הכוונה לשמור על אופיו הדידאקטי של השיעור.

[1]

ההשוואה בין דברי קפשאל לדברי הנובר מצביעה אפוא על הדרך שעשה פלפול-הישיבה למן תחילת המאה ה"ז ועד לאמצע המאה ה"י, סמוך לימי ת"ח-ת"ט. פלפול-הישיבה כפי שמתאר קפשאל אינו אלא מערכת של שאלות ותשובות מונחות, חסרת משמעות פרשנית קוהרנטית העומדת בזכות עצמה, ואילו זה שמתאר הנובר הוא מערך פרשני שלם, סגור, העומד לעצמו ומשמש אינטרפרטאציה לגיטימית של הטקסט התלמודי.

הפלפול חדל אפוא להיות מכשיר דיאקטי, שעמד לרשות ראש הישיבה לבדו לצורך "חידוד בני הישיבה" והפך לשיטת לימוד עצמאית – אחד מן התכנים שתלמיד הישיבה רכש לעצמו, ואולי אף החשוב שבהם. פירותיו של הפלפול – ה"חידוש" וה"חילוק" – הפכו לטקסטים עצמאיים, מרכיבים לגיטימיים של היצירה הספרותית האשכנזית. למהלך זה נודעו משמעויות אחדות, שהחשובה שבהן לענייננו היא, שתכנית הלימודים החדשה הלכה ודחקה את הלימוד השיטתי של חומר הלכתי – של ה"פוסקים" וה"הלכה" או ה"גפ"ת" – מן הבכורה. את מקומם של אלו תפס הלימוד העיוני, שמוקד עניינו היה פרשנות הטקסט, ולא דווקא ההיבט ההלכתי-משפטי שלו. ביטוי הספרותי המושלם ביותר של מהלך זה הופיע בדפוס רק במאה הי"ח, עם הופעתם בדפוס של ספרי פרשנות המסודרים על-פי סדר הסוגיות בתלמוד. החשובים שבהם היו תחילה ספר פני יהושע ליעקב יהושע בן צבי הירש פאלק וציון לנפש חיה ("צל"ח") ליחזקאל לנדאו.⁵³

במהלך המאה הט"ז התחולל אפוא שינוי מהותי בתכנית הלימודים של הישיבה, ובעיקר במטרותיה. הישיבה חדלה לראות בהכשרתם המקצועית של תלמידיה ייעוד עיקרי ונטתה יותר ויותר לראות את תפקידה בהקשרים אינטלקטואליים מובהקים. הישיבה האשכנזית פנתה אפוא לפרשנות טהורה, ולא ראתה עוד בטקסט התלמודי אסמכתה ל"הלכה למעשה" בלבד. כיוון שכך, גם לא נזקקה למסורות ההלכה האשכנזיות של ימי הביניים כפי שזקקה להן בעבר. האידיאל החינוכי של הישיבה האשכנזית בימי הביניים – "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" – חדל אפוא למשול בכיפה לבדו.

דומה, שאת השינוי ביחס לפלפול-הישיבה – כלומר, את השינוי ביעדיה של הישיבה האשכנזית – יש להבין בקשר לתמורות המבניות שהתחוללו בקרב העילית הדתית והאינטלקטואלית בחברה האשכנזית במעבר מימי הביניים לעת החדשה.

ויתורה של הישיבה האשכנזית על יעדה המסורתי – הכשרת תלמידים לפסיקה – והפנייה אל הטקסט והפרשנות נבע, בין השאר, מן העובדה, שבמהלך המאות הט"ז-הי"ז הלך מעמד הרבנות ונכבד, והרב הפך לבעל-מקצוע מוגדר, בין אם היה בן דמותו של הרב בקהילה גדולה ובין אם היה בן דמותו של עמיתו מן "הקהילה הקטנה".⁵⁴ תכנית הלימודים שנועדה להכשיר תלמידים

53 על הספר ציון לנפש חיה ראה: דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קעו-קפא. כן ראה: י' תאישמע, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד", קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 325-336; הנ"ל, ספר הזכרון לספרות הרבנית בדורות האחרונים, מבוא (בדפוס).

54 ראה לעיל, סעיף ד.

לפסיקה התאימה עתה רק למיגזר מסוים ומוגדר היטב בתוך תלמידי הישי-
בה – לאלו שבחרו לעסוק ברבנות הקהילתית. זאת ועוד, קליטתה כצורתה של
ספרות השימוש ההלכתית מבתי-מדרשותיהם של יוסף קארו ורמ"א לא זו בלבד
שהביאה להנמכת התביעות מנושאי התפקידים הרבניים בקהילה, שכן מלאכתו
של בעל הסמכות ההלכתית בקהילה שוב לא תבעה בקיאות נרחבת כבעבר,
אלא בעקבות אימוץ השולחן ערוך עם הגהות רמ"א איבד חלק חשוב מתכנית-
הלימודים המסורתית את משמעותו. בעקבות ההכרה שהתקבלה, שהגהות
מבטאות את מסורת ההלכה האשכנזית, הפכה הוראת ה"פוסקים", שהיתה
בעיקרה הוראת ספרות ההלכה האשכנזית של ימי-הביניים, לאנאכרוניסטית.
מכל-מקום, אין ספק, שהלכה והתמעטה הוראת חיבורים כדוגמת ספר המדרכי,
שלימודם השיטתי היה בעבר חלק בלתי-נפרד מתכנית-הלימודים.⁵⁵

תפוצתו של הספר הנדפס, ובפרט המיפגש שהתקיים, בתיווכם של בתי-הדפוס
האיטלקיים, בין תלמידי-החכם האשכנזי לספרות הספרדית, מילאו תפקיד
מרכזי בשקיעתה של הספרייה האשכנזית, שעליה התבססה תכנית-הלימודים
הישנה. בתי-דפוס אלו הפגישו את הלמדן האשכנזי עם ספרייה שעיקר מרכיביה
לא נכללו בעבר בספרייה האשכנזית, וברובם אף לא נודעו לה. ספרות ההלכה,
הפרשנות והפילוסופיה הספרדית, שחלחלה אל תוך הספרייה האשכנזית של
המאות ה"ז-ה"ח, שינתה את פניה מספרייה קטנה יחסית, חד-נושאית בדרך-
כלל, המבטאת את המסורת הספרותית המקומית, לספרייה הכוללת יצירות
רב-נושאיות מתחומי תרבות שונים. ניתן אפוא לומר, שההיגמוניה של ספרות
המנהג וההלכה האשכנזית הימית-בינימית בספרייה האשכנזית הגיעה לקץ
דרכה במפנה המאה ה"ז.⁵⁶

55 ראה, למשל: ברוך בן דוד מגניזן, גדולת מדרכי, האנא שעי"ה, שם צוינה בהקדמה שקיעת
לימוד ספר המדרכי בישיבות. המחבר מנהל, למעשה, תעמולה ללימוד ספר המדרכי
בישיבות, ומכאן, שהיתה נטייה להפסיק להשתמש בספר זה. הספר עצמו כולל את הגהות
מהר"ל, יצחק חיות ואלעזר אשכנזי על המדרכי.

56 על-מנת להמחיש את משמעות תוצרתם של בתי-הדפוס האיטלקיים לגבי הספרייה
האשכנזית, נסתפק לפי שעה באילוסטראציה לעניין זה. היא לקוחה מ"ויכוח פוזנא",
שהתקיים אחרי שנת ש"ט בין יוסף אשכנזי לאברהם הורוויץ, שני בחורי ישיבה צעירים,
המייצגים בויכוח מגמות הפוכות שרווחו בזמנם במקביל בישיבות פולין. הם חלוקים
ביניהם, לכאורה, בשאלת היחס לפילוסופיה, ובעיקר לספר מורה הנבוכים. דבריו טוען
הורוויץ כלפי אשכנזי: "והיכף בואך הנה ק"ק פוזנא הוספת לחרף ולגדף והיית מלעיב
במלאכי אלהים [...] ואלה האנשים נקובי השם אשר חרפת וגדפת והלעגת עליהם:
הרמב"ם והרמב"ן והשר יצחק אברבנל ור' יצחק עראמה ור' שם טוב ור' אברהם אבן
עזרא ורבינו בחי' הזקן ורבינו בחי' השני והרלב"ג ור' דוד קמחי ור' יוסף אלבו ור' יצחק

מן העבר השני של השפעת הדפוס על המבנה החברתי של העילית האינטלקטואלית ניצבת תופעת התקבלותם של ספרי השימוש ההלכתיים, ובעיקר התקבלותם של השולחן ערוך עם הגהות רמ"א. התקבלות ספרי השימוש סייעה להיווצרותה של שכבה חדשה של נושאי תפקידים רבניים, שלא השתייכה בהכרח למעמד החברתי שמילא בעבר את שורות בעלי הסמכות ההלכתית בקהילות. היא גם גרמה, שרבני קהילות שוב לא היו אמורים להזדקק לתשתית הספרותית הרחבה שנדרשו לה, לכאורה, קודמיהם. הנמכת הציפיות מן הסמכות הרבנית המקומית הביאה לקיטוב עמדות בין יורשיה של העילית הדתית המסורתית לבין מייצגיהם של היסודות החדשים. קיטוב זה בא לידי ביטוי, בין השאר, בביקורת המוטחת שוב ושוב בספרות הרבנית בת הזמן כלפי רבנים הפוסקים על-סמך ספרי שימוש, ויכולת הכרעתם אינה מבוססת על שליטה נרחבת במקורות הראשונים.⁵⁷ הוא בא לידי ביטוי בעיקר במאבק הממושך, החוזר ונשנה, שניהלה העילית המסורתית במשך עשרות שנים – למן שנות התשעים של המאה ה־17 ועד שנת 1640, לפחות – נגד קניית רבנות בכסף. נקל

הישראלי השני והרש"ב והחכם ר' יונה שחבר פירוש על האלפסי ורבינו סעדיה גאון, אמרת: 'אלה לא יראו יד בארץ החיים'; ראה: P. Bloch, "Der Streit um den Moreh des Maimonides in Posen um die Mitte des 16. Jahrhunderts", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XLVII (1903), p. 264. קשה למצוא מכנה משותף לכל המחברים שמנה הורוויץ בשמו של אשכנזי, ובוודאי אין לראות בכולם מחברים אשר "תורת חסד פילוסופי" על לשונם. גם ההאשמה המעורפלת כי "הוציאו האגדות של התלמוד מן פשוטיהם" אינה חד-משמעית לגביהם. לעומת זאת, המכנה המשותף למרבית החכמים הנוכרים הוא, שאין בהם אף לא אשכנזי אחד. רובם הם ספרדים או פרובנסאליים, והחשוב מכול – ספריהם של מחברים אלה נדפסו בדפוס איטליה, בעיקר בוויניציה, קודם לשנת ש"ט. טענותיו של אשכנזי בפי הורוויץ מלמדות אפוא, שקליטתם של ספרים אלו בחוגי הישיבות יצרה את התסיסה שהתעוררה, בין השאר, ב"יכוח פונא". זוהי אפוא הספרייה שזעזעה את הקאנון האשכנזי באמצע המאה ה־17. גם מדבריו של הורוויץ ניתן להבין, שהוויכוח לא התנהל בן שני צורבים לעצמם, אלא שכל מתפלמס מייצג, למעשה, קבוצה מגובשת בישיבות פולין ובוהמיה – תלמידים שהושפעו מן הספרות החדשה, מזה, ומתנגדיה, מגיני המסורת הישנה, מזה.

57

הביקורת על הפסיקה על-פי ספרי סיכום נפוצה ביותר, והיא מופיעה אצל מרבית מחברי הספרים בתקופה: מהרש"ל בהקדמותיו ליום של שלמה, רמ"א בהקדמותיו לדרכי משה ולהגהותיו לשולחן ערוך, מהר"ל במקומות שונים ואחיו, חיים בן בעלאל, בחיבור הפולמוס שלו ויכוח מים חיים. וראה: משה מפיונץ, ריש משה, קראקוב ש"ט-ש"ן, אצל אלבוים (לעיל, הערה 2), עמ' 73. עד עתה לא סוכמו הדברים בצורה נאותה. דבריו של טשרנוביץ ("רב צעיר"), המצוטטים תכופות בהקשר זה, רב בהם ההרהור הלב, ויותר משהם מוסיפים להבנת הסוגיה הם גורעים ממנה. ראה: תולדות הפוסקים, ג, ניריורק תש"ז-תש"ז, עמ' 137-75.

להוכיח, שמאבק זה כוון ביסודו נגד הרבנות הממונה, שקצה הקרחון שלה – שכלפיו כוונו חיצו הפולמוס – היו ההסדרים הכלכליים שהיו מקובלים בין הקהילות לרבנים המיועדים. בסופו של דבר היתה זו מלחמת מאסוף נגד תמורות חברתיות שאיש לא יכול היה לעוצרן.⁵⁸

הישיבה האשכנזית גילתה אפוא בראשית העת החדשה את הטקסט כשלעצמו, וכתוצאה מכך הפכה הכשרתו של התלמיד להתמודד עם הטקסט ליעדו העיקרי של החינוך בישיבה. ראשיתו של התהליך היה במסגרת פלפול-הישיבה, ובהדרגה השתלט על עיקר תכנית-הלימודים של הישיבה. זה, למעשה, הרקע ההיסטורי להופעתם של ה"חידושים", הרווחים בספרות הלמדנית בעת החדשה. זהו ז'אנר ששמו לקוח כצורתו מן המינוח של הפלפול הישן. זה גם הרקע להתפרצותה של הביקורת בת שלהי המאה הט"ז על הפלפול, ביקורת המכוונת נגד שורשיה של המגמות שנסקרו זה עתה. היא מכוננת, למעשה, נגד המגמות העיקריות שעיצבו את פניה של הישיבה האשכנזית בראשית העת החדשה.

[ז]

הטקסט היחיד הידוע לנו לפי שעה המדבר מפורשות – בדרכו-שלו – על-אודות "ויכוח על הפלפול" ומציג את שאלת הפלפול בנושא שעל היחס אליו מתקיים עימות בין שני צדדים שווי-ערך נכתב בעשור האחרון של המאה הט"ז על-ידי תלמיד רמ"א ומהר"ל, הכרוניקן והתוכן איש פראג דוד גאנו, בספרו **צמח דוד**, שנדפס בפראג בשנת שנ"ב (1592).⁵⁹ בדבריו על שנת ר"ץ (1530) הוא כותב

58 הפעילות הראשונה נגד קניית רבנות בכסף כבר התנהלה בשנת ש"ן (1590), והיא נזכרת ב"כרוז ירוסלאב" משנת ת' (1640), שהוא התעודה העיקרית שהגיעה לידנו בעניין זה. ראה: פנקס **ועד ארבע ארצות** (לעיל, הערה 46), סימן קעח, עמ' 62–65, וראה עוד שם, סימנים קעז, עמ' 61; קעט, עמ' 66. וראה בעניין זה: יו"ט ליפמן הלר, **מגילת איבה**, בתוך: א' כהנא, **ספרות ההסטוריה הישראלית**, ב, וארשה תרפ"ג, עמ' 287–288. S. B. Nisenbaum, "Additions à l'autobiographie de Lipman Heller", *Revue des Études Juives*, XXI (1890), pp. 270–277.

59 על דוד גאנו ראה: מ' ברויאר, "קיום לדמותו של ר' דוד גנו בעל 'צמח דוד'", **ספר בריאילן**, יא (תשל"ג), עמ' 97–118; הנ"ל, **צמח דוד** (לעיל, הערה 40), מבוא; א' נהר, "חומר חדש על ר' דוד גנו כתוכן", **תרביץ**, מה (תשל"ז), עמ' 138–147; הנ"ל, **דוד גנו וזמנו**, ירושלים תשמ"ב; י' אלבוים, "פרק בתרבות יהודי אשכנז במאה השש-עשרה", **תרביץ**, נה (תשמ"ז), עמ' 145–157.

על יעקב פולק כדברים אלו:

רבי יעקב פאלק הוא הרב הגדול אשר שמעו יצא מסוף העולם ועד סופו [...] ואומרים שהוא רבי יעקב פאלק היה הראשון אשר המציא ברוב שינון חדרו וחריפתו את המצאת פלפול החילוקים שנוהגים בו ראשי ישיבות במדינות אלו לחדד בהם את התלמידים מזמנו עד היום הזה, אף שאין דרכם מקובלים אצל כל החכמים וישרי לב. ורבים מראשי הגולה גדולי עולם זקני ומופתי דורותינו, אין דעתם נוחה הימנו.⁶⁰

עיקר תוכנו של הקטע הוא, כי ב"מדינות אלו" נוהגים ראשי הישיבות לחדד את התלמידים בפלפול-החילוקים, כי "אין דרכם" של ראשי ישיבות אלו מקובלים אצל כל החכמים וישרי לב", וכי "רבים מראשי הגולה, גדולי עולם, זקני ומופתי דורותינו, אין דעתם נוחה הימנו". לשון אחר: בכל הישיבות בזמנו נהגה ההוראה בעזרת פלפול-החילוקים. אמנם מיעוט של חכמים, הנותר, לכאורה, באלמוניותו – ודומה, שגאנו מונה עצמו עמם – מתנגד לשיטת הוראה זו: "אין דרכם מקובלים אצל כל החכמים [...]" ורבים מראשי הגולה [...] אין דעתם נוחה הימנו". אמנם ממשפט זה עצמו גם משתמע, שיש חכמים שדרכם של בעלי פלפול-החילוקים מקובלת עליהם, ואם אמנם רבים מראשי הגולה אין דעתם נוחה הימנו, הרי דעתם של אחרים דווקא נוחה. על שאלת הפלפול התקיים אפוא, אליבא דגאנו, ויכוח בין שווים.

מה מעמדו של יעקב פולק בסיפורו של גאנו? בזמנו של גאנו, ואף בדור הקודם לו, כבר לא נותרה כמעט כל מסורת כתובה מיעקב פולק, מלבד שברי ידיעות אחדים, ששרדו כמסורות שבעל-פה ונודעו בדרך-כלל מכלי שני או שלישי, בדור שבו הלכה ונוצרה המסורת הספרותית האשכנזית-הפולנית הכתובה לא נודע דבר מתורתו של פולק.⁶¹ בתודעה ההיסטורית של יהודי פולין, לעומת זאת,

60 צמח דוד (לעיל, הערה 40), עמ' 138.

61 על יעקב פולק ראה בעיקר: שוח"ה, "שני ר' יעקב פולק", ישורון, ה (תרכ"ה), עמ' קנ-קס; N. Brüll, "Jacob Pollak", *Jahrbücher der Jüdischen Geschichte und Literatur*, V (1883), pp. 31–37; ש"י פין, כנסת ישראל, וארשה תרמ"ו, עמ' 563–564; פ"ה וטשטיין, "רבי יעקב פולק ולימוד החילוקים", השלח, ה (תרנ"ט), עמ' 536–543; הנ"ל, "חלודות ישראל וחכמיו בפולין", האשכול, ו (תרס"ט), עמ' 218–222; M. Balaban, "Jakob Polak, der Baal Chillukim", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LVII (1913), pp. 59–73, 197–210; idem, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304–1868)*, I, Krakow 1931, pp. 106–118; ר' שיפער, קולטור געשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאַלטער, וארשה 1926, עמ' 139–141 והמפתח. עד היום לא נכתבה ביגראפיה מקיפה על יעקב פולק, ומאז פרסום המאמרים המצוינים לעיל לא

מילאה דמותו תפקיד חשוב ביותר: הוא היה ל"אב מייסד". "אב מייסד" בסיפור הייסוד היהודי הוא בדרך-כלל מייסדה של ישיבה, ראשון לשלשלת חכמים.⁶² על-פי המסורת שעיצבה את דמותו כ"אב מייסד" היה יעקב פולק מעבירה של המסורת האשכנזית לפולין, מייסדה של הישיבה הפולנית והחוליה הראשונה בשלשלת היחס של חכמי פולין. דמותו של יעקב פולק מילאה בתודעה ההיסטורית של יהודי פולין אחר שתי התביעות היסודיות שנתבעו מ"אב מייסד": הוא היה חוליה מקשרת עם העבר המיתי, מזה, ואבן-פינה למהלך היסטורי חדש, מזה. התפיסה שראתה בישיבה הפולנית למן המאה ה"ז פרק חדש בתולדות עולם התורה האשכנזי התייחסה אל יעקב פולק כאל אביה מייסדה, בלא שהדבר שיקף באופן ישיר פרק ריאלי בתולדות חייו. עם זאת אין ספק, שפולק אכן היה החכם הראשון על אדמת פולין ששמו נודע לדורות הבאים, שהיה בעל ייחוס למדני ידוע, והחשוב מכול — שהותיר אחריו

התפרסם מחקר המבוסס על מקורות שלא פורסמו בעבר או שופך אור חדש על המקורות הירועים.

- 62 על המסורות — ובעיקר על העמדות ההיסטוריוגרפיות — בדבר ראשית היישוב היהודי בפולין ראה: B. D. Weinryb, "The Beginning of East-European Jewry in Legend and Historiography", *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Leiden 1962, pp. 445–502 ואולם, הדיון במסורות מן הסוג שאנו דנים בהן כאן הוא מחוץ לתחומו של מאמר זה. על סיפור הייסוד בספרות העממית העברית בימי-הביניים ראה: ש' צפתמן, **בין אשכנז לסם-רד** — לתולדות הסיפור היהודי בימי-הביניים (ברפוס). ניתוח מופת של סיפור ייסוד ימי-ביניים מי ראה: G. D. Cohen, "The Story of the Four Captives", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIX (1960–1961), pp. 55–151. מחקרים נוספים שעניינם סיפורי ייסוד עבריים ראה: א' גראבויס, "דמויות האגדיות של קארל הגדול במקורות העבריים של ימי-הביניים", **תרביץ**, לו (תשכ"ז), עמ' 22–58; א' גרוסמן, "הגירתה של משפחת קלונימוס מאיטליה לגרמניה", **ציון**, מ (תשל"ה), עמ' 154–185; הנ"ל, **חכמי אשכנז הראשונים**, ירושלים תשמ"א, עמ' 29–44. J. Shatzmiller, "Politics and the Myth of Origins — The Case of the Medieval Jews", *Les Juifs au regard de l'histoire — Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris 1985, pp. 49–61. ר' בונפיל, "בין ארץ-ישראל לבין בבל — קווים לחקר תולדות התרבות של היהודים באיטליה הדרומית ובאירופה הנוצרית בימי-הביניים המוקדמים", **שלם**, ה (תשמ"ז), עמ' 1–30; הנ"ל, "מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? — עיון במגילת אחימעץ", **תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים**, קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 99–135. וראה גם: I. G. Marcus, "History, Story and Collective Memory — Narrativity in Early Ashkenazic Culture", *Prooftexts*, X (1990), pp. 365–388. התבטאויותיו של המחבר כלפי עמיתיו חוקרי ימי-הביניים היהודיים, אגב מיונם, סיווגם והערכתם, משווים למאמר זה נופך מיוחד, מעבר למתבקש לעניינו. תגובה על מאמר זה, על שני מרכיביו, ראה: B. Chazan, "The Facticity of Medieval Narrative — A Case Study of the Hebrew First Crusade Narratives", *AJS Review*, XVI (1991), pp. 31–56.

תלמידים שהתייחסו על בית-מדרשו. ייחוסו הלמדני של פולק קשר אותו, וכמובן גם את שושלת החכמים שהתייחסה על בית-מדרשו, לישיבות אשכנז בשלהי המאה ה־ט"ו, וממילא גם לאילן היוחסין של חכמי אשכנז הראשונים. פולק כדמות של "אב מייסד" העניק אפוא לישיבה הפולנית ייחוס למדני אשכנזי, ובכך העניק, למעשה, לגיטימציה למהלך החדש בתולדות המסורת האשכנזית, כלומר, לשלב הפולני שלה.⁶³ אין אפוא לראות במסגרת הסיפורית שמשתמש בה גאנו ידיעה היסטורית הנדרשת כלשונה. גאנו אינו מוסר כל מסורת פראגמטית, אלא משתמש במערכת סמלים ודימויים בת זמנו, שהתפתחה בשולי התמורות שנזכרו לעיל, והוא מתייחס לראשיתו של הוויכוח על הפלפול.⁶⁴ החיפוש אחר שלשלת יחס – אחר ייחוס משפחתי, קיבוצי, דתי או אינטלקטואלי – הוא תופעה רווחת בכל חברה, אך נודעת לו חשיבות מיוחדת בחברת מהגרים שרצף הווייתה נקטע, וחבריה נאלצים, כיחידים וכקבוצה, לבנות מחדש את תודעתם ההיסטורית ולעצב מחדש את עברם. החיפוש אחר שלשלת היחס של חכמי פולין ידוע בניסוחים שונים למן אמצע המאה ה־ט"ז, למן דורם של מהרש"ל ורמ"א, לאמור, למן הדור הראשון של חכמי פולין שיצירתו הספרותית הגיעה לידנו בדרך שיטתית, פחות או יותר. מהרש"ל, משנדרש לשאלה זו, הרחיק את עדותו לעבר שלשלת היחס האשכנזית הקדומה בלא שנדרש במפורש לשאלה כיצד עברה זו לפולין.⁶⁵ רמ"א, לעומתו, בתוספותיו למהדורת ספר יוחסין, קראקוב ש"ם–ש"א, המשיך את מהלכה של שלשלת היחס האשכנזית לפולין וגם קבע את חולייתה הראשונה. לאחר שהרכיב פעמים אחדות את "המאור הגדול מהר"ר יעקב פולק" על ענפים שונים באילן היוחסין של חכמי דורו, קבע רמ"א את דמותו כמעביר המסורת האשכנזית

63 נוסף על מסורות הייסוד הקשורות בדמותו של פולק שהובאו כאן (לעיל, ליד ציון הערה 60; להלן, הערה 66) אפשר למצוא התייחסות מעניינת ביותר לדמותו של פולק בסיפור העממי המזרח-אירופי המשקף את הדימוי ההיסטורי של פולק כ"אב מייסד". אחד מנוסחי הסיפור ראה: י' סופר, ספורי יעקב, הוסיאטין תרס"ד, סיפור כד; עיבוד מחדש ראה: מ' בן-יחזקאל, ספר המעשיות, ג, תל-אביב תרפ"ח, עמ' לט–מג.

64 דימיטרובסקי הבין את המסורת הזאת כפשוטה וקבע, כי פלפול-החילוקים אכן נתחדש במאה ה־ט"ו, וכי יש לייחס את "המצאתו" ליעקב פולק, כנאמר. תימוכין לדבריו הוא ראה בעובדה, שדוד גאנו היה בן פראג, עירו של פולק, ועל-כן המסורת שמסר היא מסורת מקומית שיש לקבלה כלשונה; ראה: דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיא–קיב. וראה בעניין זה גם את דברי טשרנוביץ (לעיל, הערה 57), עמ' 37–38. עם זאת דומה, שמקשות על תפיסה זו שמונים השנים שחלפו מאז שעזב יעקב פולק את פראג עד שגאנו כתב שם את ספרו והתמורות המפליגות שהתחוללו בישיבה האשכנזית, ובעיקר בישיבה הפולנית, מאז העשור הראשון של המאה ה־ט"ו, מועד שהותו של פולק בקראקוב.

65 שו"ת מהרש"ל, סימן כט; וראה להלן, סעיף ת.

לפולין: "וסוף ימיו" – כלומר, כבר בעת שהותו בפולין – "מגדולי תלמידיו, היה מ"ו מהר"ר שכנא ז"ל אשר כל גדולי ארץ הזאת הם תלמידיו".⁶⁶ בכך קבע את המסורת ה"אמיתית" בדבר שלשלת היחס של חכמי פולין, כפי שנתפסה על-ידי נציגיו של הזרם העיקרי בישיבות פולין במחצית השנייה של המאה ה"ט", זרם שרמ"א, כתלמידו של שלום שכנא, היה חלק ממנו. שלשלת יחס זו משקפת תפיסות היסטוריות שאין להקדימן לימי רמ"א, ומקורן היה בפולין דווקא.

משמעותה של המחלוקת המתקיימת בחברה בדבר טיבו של סדר היחס שלה חורגת הרחק מעבר לשאלת העיצוב המחודש של התודעה ההיסטורית שהצבענו עליה לעיל. היא משקפת מערכת מתחים ומאבקי-כוח סמויים, המתקיימים בין קבוצות שונות בתוך העילית בחברה. גם כאן נודעת משמעות מיוחדת להופעת השאלה בתוך חברת מהגרים, שחבריה משתמשים בייחוסם במאבק על מעמדם בהווה, או, ליתר דיוק, הם מדגישים את ייחודם בתוך סביבתם החדשה על-פי מעמדם, לכאורה, בשלב המיתי של ההיסטוריה של סביבתם.

66 **ספר יוחסין**, קראקוב ש"ס-שמ"א, דף קסד ע"ב עד דף קסה ע"א. למעשה אלו הן הערותיו של רמ"א לפרק יח של החלק הרביעי של ספר יסוד עולם ליצחק הישראלי, שנדפס אף הוא באותה מהדורה. קריאת הקטע היא קשה, ועל-כן יובאו כאן המרכיבים הבסיסיים של דרך תיאורו של רמ"א. יעקב פולק נזכר בדבריו שלוש פעמים, אגב תיאור חכמי הדורות הסמוכים לרמ"א. לראשונה הוא נזכר בהיותו בפראג: "ובנו <של רבי יעקב מרגלית> היה רב עם רבי יעקב פולק בפראג". הקטע החשוב ביותר הוא זה המתייחס למעמדו של יעקב פולק בקרב חכמי איטליה: "[...] ומהר"ם מפדואה שאירי ז"ל, והוא היה מגדולי תלמידיו של רבי יעקב פולק ז"ל, ובימיו <של יעקב פולק> היה [...] כל אלו היו גדולי ישראל במדינות לועז לבד, בימי מהר"ר יעקב פולק. וסוף ימיו, ומגדולי תלמידיו מהר"ר יעקב פולק הנזכר היה מ"ו מהר"ר שכנא ז"ל אשר כל גדולי ארץ הזאת הם תלמידיו". כלומר, השלב המכריע הוא המעבר מ"ימיו", המתייחס לתולדות חייו של פולק בשלב המוצא של הביוגרפיה שלו, אל "סוף ימיו", המתייחס לשלב שבו עבר יעקב פולק לפולין. את מעברו לפולין מציין היותו רבו של שלום שכנא, ראש הישיבה הפולני, הנמצא כבר בתחום ההיסטורי הברור. על-אף האופי הכרוניקאי של הקטע והעדר המימד הסיפורי בו, הרי נחשפת בו מסורת ייסוד, ממש כפי שעולה מסורת ייסוד מסיפור ארבעת השבויים, מסיפור התישבותה של משפחת קלונימוס בשפייר ועוד (וראה לעיל, הערה 62). כאן נמסרת מסורת הייסוד לא על-ידי סיפור, אלא על-ידי ארגון המידע. במסגרת הספרותית שמשמש בה רמ"א כדי לצייץ את מרכזיותו של חכם בדורו, שעיקרה ציון שמו של חכם וכריכת בני דורו ומקומו אחריו – "בשנה פלונית היה הרב אלמוני ובימיו היו פלוני ופלוני" – נעשה שימוש רב גם על-ידי גאון בצמת דוד, ואין זו הראיה היחידה לשימוש שעשה גאון בהגותו של רמ"א. ראה: **צמת דוד** (לעיל, הערה 40), עמ' 165. כן ראה: מ' ברויאר, מבוא לצמת דוד, עמ' כג. ברויאר קובע, כי לפני גאון עמדה מהדורת **ספר יוחסין**, קראקוב ש"ס-שמ"א, עם הגהות רמ"א; וראה שם גם עמ' כה, הערה 39.

גם גאנו עושה שימוש בדימוי "האב המייסד" שדבק ביעקב פולק בבית-מדרשו של רמ"א בקראקוב, אך בדרך שונה לחלוטין מן השימוש שעשה בו רמ"א. כדרכו של כרוניקן הוא מייחס למוסדות או לתופעות התחלה מודעת, המעוגנת בנקודת זמן ברורה והקשורה בדמות ארכיטיפית. נושא דבריו הוא הוראת פלפול-החילוקים בשיבות "במדינות אלה". ההקשרים האסוציאטיביים הנקשרים בשמו של יעקב פולק אינם מותירים ספק בלב הקורא המיועד של צמח דוד, שכוונת המחבר היא לישיבה הפולנית, ולא לענף אחר של הישיבה האשכנזית, על-אף ההגדרה המעורפלת, לכאורה, של המסגרת הגיאוגרפית. הביטוי "במדינות אלו" מוסב אפוא על פולין. על-מנת לתאר את הישיבה הפולנית מייחס גאנו לפולק — "המייסד" — את הדבר שזוהה עמה יותר מכול: את פלפול-החילוקים. את דבריו יש אפוא להבין כך: הישיבה הפולנית, זו שהמציין אותה יותר מכול הוא פלפול-החילוקים שראשי הישיבות נוהגים בו היום, נוסדה על-ידי יעקב פולק, אלא שהשימוש בפלפול-החילוקים לצורך חידוד התלמידים אינו מקובל על כל החכמים.

עיקר עניינם של דברי גאנו אינו אפוא בתיאור דמותו של יעקב פולק, וגם לא בדימוי "האב המייסד" שדבק בו ואשר גאנו עצמו משתמש בו לצרכיו. עניינם הוא בפולמוס נגד פלפול-החילוקים. פולמוס זה לא התקיים כלל בימי יעקב פולק, ואף לא שני דורות אחריו — הוא החל בימיו של גאנו עצמו, ובסביבתו הקרובה. את הפולמוס פתח והוביל מהר"ל, רבו האחר של גאנו, הנזכר כמעט במפורש בדבריו, והוא התחולל, למעשה, בפראג לבדה.⁶⁷ פלפול-החילוקים נתפס אפוא על-ידי גאנו כסטייה הקשורה באופן ישיר במוסד הישיבה, ויותר מכך — דווקא בישיבה הפולנית. הוא אינו מייחס לשיטת לימוד זו מסורת עתיקה, להיפך, הוא מייחס לה את הרע מכול, את החידוש. בעיני גאנו פלפול-החילוקים אינו המשך של מסורת לימוד קדומה, ועל-כן לגיטימית, אלא להיפך, זוהי דרך לימוד חדשה, שנתחדשה על-ידי יעקב פולק, חכם ששייכותו למסורת האשכנזית ולשלשלת היחס הישנה, הקאנונית, אינה מובנת מאליה. פולק כאבי הענף הפולני, החדש, של השלשלת יכול היה להיתפס בעיניו של

67 אין ספק, שבביטויים "רבים מראשי הגולה גדולי עולם זקני ומופתי דורותינו, <ש>אין דעתם נוחה הימנו" — כלומר, מפלפול-החילוקים — מתכוון גאנו דווקא למהר"ל. באותם ביטויים הוא משתמש שעה שבא לדבר במהר"ל או במשפחתו: "ר' ליווא הוא הרב הגדול, נזר החכמים, מופת דורותינו"; ראה: צמח דוד (לעיל, הערה 40), עמ' 145. כך הוא גם מתאר את ארבעת האחים בני בצלאל: "כולם מופתי דורותינו ראשי גולת אריאל"; שם, עמ' 142. אלו הן, כנראה, הפעמים היחידות שגאנו משתמש בספרו בביטויים אלו, וכולם מכוונים להלכה כלפי מהר"ל ומשפחתו, ולמעשה כלפי מהר"ל עצמו.

חכם היושב בפראג — אחד ממרכזי הלימוד האשכנזיים הקדומים — כפורש, או לפחות כחכם שמעמדו כממשיך לגיטימי של המסורת עדיין לא הוכרע. מכאן, ששיטת הלימוד המזוהה עם הישיבה הפולנית אינה המשך של המסורת האשכנזית הקדומה, כי אם דווקא סטייה ממנה. אלא שהמרכיב הנתפס כסטייה בעיני האחד — בעיניו של דוד גאנו — נתפס כהתפתחות וכשלב גבוה יותר בעיניו של האחר: בעיניו של נתן נטע הנובר, הכרוניקן הנודע של גזירות ת"ח.⁶⁸

[ח]

יש מקום להניח, שסדר היחס שקבע רמ"א לא היה מקובל על קרובו מהרש"ל. הווייתו של זה בתוך העילית האינטלקטואלית היהודית בפולין נשענה על שלשלת יחס שונה מזו שהעמידה את יעקב פולק בראש ואת שלום שכנא אחריו. דומה, כי בעיני מהרש"ל מסמלה של התפצלות הענף הפולני מאילן היוחסין האשכנזי היה סבו, יצחק קלויבר, איש פוזנא. חכם זה מתואר על-ידי נכדו כ"זקן מופלג מתושבי עירו", המחזיק בידע אוטורי: ברשימת משפחות פסולות ומיוחסות, כלומר, הוא יודע את מוצא המשפחות עוד מארץ מוצאן, הוא ניצב מעל לערפל המכסה בארץ החדשה על מוצאן, הוא הגשר שבין העבר המיתי אל ההווה. את דבריו על סבו מסיים מהרש"ל בלשון זו: "ואחרי מות הזקנים שב העם מדרך הישר".⁶⁹ במקום אחר נשאל מהרש"ל "מעניין התפילה [...] אם יש לו קבלה מזקנים", שאלה המתפרשת על-ידי מהרש"ל כמכוננת כלפי מנהגי התפילה של סבו.⁷⁰ דורו של קלויבר, בן זמנו, בקירוב, של יעקב פולק, הוא אפוא דור ה"זקנים" — תואר הוזהר למה שקראנו כאן "אבות מייסדים" — וקלויבר עצמו הוא הבכיר שבהם, הוא זה המחזיק את מפתח הייחוס ויודע מי פסול ומי כשר, מי משתייך לשלשלת היחס האמיתית ומי לא. הוא גם היודע את "ענין התפילה", כלומר, את המסורת ה"אמיתית", את מסורת האבות. ה"זקנים", בני דור המהגרים, בני הדור הראשון בארץ החדשה, חותמים אפוא, בלשונו של מהרש"ל, את השלב המיתי. זוהי אפוא מסורת ייסוד שונה, אלטרנאטיבית ומנוגדת לזו של רמ"א, אף שהיא באה לענות על אותם צרכים. זוהי, לכאורה,

68 ראה לעיל, ליד ציון הערה 45 ואילך.

69 שו"ת מהרש"ל, סימן יב (וראה להלן, הערה 98). על יצחק קלויבר עדיין לא נכתב דבר, דומה, שגם לא נודע דבר מלבד מה שכתב עליו נכדו בחיבוריו. ראה סיכום חלקי של הידיעות עליו: ש' אסף, "משהו לתולדות מהרש"ל", ספר היובל ללוי גינצבורג, ניו-יורק חש"ו, החלק העברי, עמ' מה.

70 שו"ת מהרש"ל, סימן סד.

משמעות דבריו של מהרש"ל לרמ"א, דברים שנדונו פעמים הרבה בהקשר זה:

כי בעו"ה ממריד' תלמידי המורדים ופושעים בי וסומכין ובוטחין על גבורת הזק"ן ובנו הגאון יצ"ו הם המוציאים אותי חוץ למחיצתי ומחסרים גופי ובריאת שכלי [...] או יהפך ליבם ל"ב האבן והאכזר ללב בשר או יתן לי חיל ואמיץ כח להציל את נפשי ונפש התלמידים הכשרים מידיהם. ואף בהיותי בארץ אויבי וכפוי תחת ידם לא מאס וגעל ה"י להפך בריתי אתי והרבה גבולי בתלמידים הגונים מכל ד' קצוי ארץ והם כקוצים בעיניהם.⁷¹

"הזק"ן ובנו" כבר זוהו בתחילת המחקר עם שלום שכנא ובנו ישראל מלובלין, זיהוי שאינו מוכח, וגם אינו מוכרח, אף שהוא אפשרי.⁷² לענייננו, עוד קודם

71

שם, סימן טז = שו"ת הרמ"א, מהדורת א' יז, ירושלים תשל"א, סימן ס, עמ' רפג.

72

דומה, שהראשון זיהה את "הזק"ן ובנו" עם שלום שכנא ובנו היה גרץ: *Geschichte der Juden*, IX, Leipzig 1866, p. 469, n. 1. וארשה תרנ"ז, עמ' 340. בסמוך לכך אימץ את הזיהוי גם רבינוביץ ופיתח אותו בהרחבה: ראה: רנ"ן רבינוביץ, הערות ותוקונים לס' עיר הצדק מהר"מ צונץ, ליק תרל"ה, סימן קא = הנ"ל, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' סב-סג; אחרים הלכו בעקבותיהם; אחד היה רש"י פין, שזיהה את השניים עם מהר"ם מפאדובה ובנו מהרשיק; ראה: קריה נאמנה², וילנה תרע"ה, עמ' 60. על קטע זה ראה עוד: אסף (לעיל) הערה 69, עמ' מז; ובעיקר: דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קיד-קטז (וראה על דבריו להלן). כאמור, זיהוי "הזק"ן ובנו" עם שלום שכנא ובנו אינו מוכח מן הקטע. אף שיש בידנו ידיעות מספיקות יחסית על החיים הדתיים בקהילות פולין, ידיעותינו על תחום זה בליטא — הסביבה שבה פעל מהרש"ל רוב ימיו — הן אפסיות. זיהוי "הזק"ן ובנו" עם שלום שכנא ובנו משול אפוא לחיפוש אבירה מתחת למנורה, בפולין, במקום לחפשה במקום שאבדה, בליטא. אין להוציא מכלל אפשרות, שמקורם של דברי מהרש"ל הוא במתח ששרר בליטא עצמה בין מהרש"ל לאחד מראשי הישיבות שם. כך, למשל, אנו יודעים על מתח שהתקיים בין מהרש"ל וחותנו קלונימוס, שהיה ראש ישיבה בבריסק, לבין יצחק בן בצלאל, שהיה ראש ישיבה בלודמיר ודמות מרכזית בחיי הקהילות בליטא. ראה: שו"ת מהרש"ל, סימנים לה-לו; על זיהוי של "המורה" הנזכר שם עם יצחק בן בצלאל ראה: יוסף כ"ץ, שו"ת שארית יוסף, קראקוב ש"ן, סימן יז. דברי מהרש"ל בתשובה האמורה רומזים למתח בין שתי ישיבות. דברי מהרש"ל "ואף בהיותי בארץ אויבי וכפוי תחת ידם" (המיוחסים בדרך כלל לתקופת חייו האחרונה בלובלין, שעה שהיה, כביכול, תחת "רשותו" של שלום שכנא) יכולים להתייחס באותה מידה לליטא עצמה. הרי מהרש"ל הגיע לבריסק מן המערב, כנראה מפחזא שבפולין גדול, ומשם, עוד קודם ל"איחוד הלוברלינאי" של שנת 1569, הוא עקר לאוסטראה. ידיעה יחידאית מציינת, שגם ישב בלבוב שברוסיה האדומה; ראה: סדור מה"ר שבתי סופר, מהדורת י"ס, א, ירושלים תשמ"ו, הקדמה כללית, עמ' 89-90; S. Reif, "Some Observations on Solomon Luria's Prayer-Book", in: J. Sacks (ed.), *Tradition and Transition — Essays Presented to [...] I. Jakobovits*, London 1986, pp. 248, 254. התחרות בין ישיבתו לישיבה אחרת בסביבתו הקרובה, כפי שהדבר היה במקרה שנוכר לעיל,

לזיהוי הדמות, יש לתת את הרעת על הביטוי "זקן", המודגש באמצעות גרשיים. דומה, שכונתו של מהרש"ל לציין, שהוא מעומת עם בית-מדרש שבראשו עמד או עומד "זקן", ולפיכך מסורת הלימוד והפסיקה בו נהנית מן היוקרה המתבקשת ממעמד זה. אם אכן המדובר בשלום שכנא ובנו, רואה מהרש"ל את עצמו ואת ישיבתו מעומתים עם בית-המדרש הקשור במסורת הרואה ביעקב פולק את ראשון חכמי פולין, בשלום שכנא — את ממשיכו, ומוסרה הוא רמ"א, תלמידו של שלום שכנא, קרובו של מהרש"ל ונמענה של התשובה המצוטטת לעיל.

טיבה של מרידת התלמידים ופשעם אינו ברור ואינו מתפרש מתוך הטקסט. דימיטרובסקי טוען, כי "מתוכן תלונתו המרה של מהרש"ל מוכח [...] שמרידת התלמידים היתה כרוכה בהבדל שבין שיטות הלימוד שהיו נהוגות בשתי הישיבות", וכי "בישיבה האחרת היה נהוג פלפול מסוג אחר, שלא היה ידוע בישיבת מהרש"ל". אך לדברים אלו אין כל אחיזה בטקסט, ודומה, שגם לא במציאות ההיסטורית.⁷³ נראה, שמקור מרידתו של מהרש"ל אינו בוויכוח

יכלה בנקל להעניק לו, לזר שמוצאו מפולין גדול, את התחושה, שהוא שרוי "בארץ אויביו וכפוי תחת ידם". הבעיה העיקרית המעיבה על כל פתרון אפשרי היא הכרונולוגיה של חיי מהרש"ל. אין ספק שמהרש"ל לא הגיע ללובלין קודם לשנת 1568, כעשר שנים אחרי מותו של שלום שכנא, שכן באפריל אותה שנה הוא נזכר בהרכב של בית-דין באוסטראה. ראה: S. A. Bershadskii, *Russko-Evreiskii arkhiv*, II, St. Petersburg 1882, No. 273, pp. 201-203. לאוסטראה הגיע לא יאחר משנת שי"ד (1554); ראה: שו"ת מהרש"ל, סימן ח. בתשובה המצוטטת לעיל, לעומת זאת, נזכר "הזקן" בברכת החיים י"צ"ר, והיותו עדיין בחיים בזמן כתיבתה מתבקש מתוכנה. אם אכן המדובר כאן בעימות שהתחולל בין מהרש"ל לשלום שכנא, צריך היה להתקיים קודם לכסלו שנת שי"ט (נובמבר-דצמבר 1558), מועד מותו של שלום שכנא, שעה שמהרש"ל היה עדיין באוסטראה שבוהלין, שהיתה אז בתחומה של ליטא. "ארץ אויביו" באותה עת לא היתה לובלין, ואף לא מקום אחר בפולין, שהרי ווהלין היתה אז מחוץ לתחומה. כוונתו אפוא למקום שבו גר ופעל בזמן כתיבת התשובה (שלא כדברי גרץ; ועיין שם). מכאן, שהפירוש המוסכם על הכול כאילו מהרש"ל מדבר בשלום שכנא ובנו אינו מוכרח, ויש לבחון מחדש.

דימיטרובסקי (לעיל, הערה 2), עמ' קטו-קטז. בהתייחסו לקטע זה רצה המחבר להוכיח, כי בישיבת מהרש"ל למדו פלפול, אך בלא שהבחין בין לימוד הפלפול המסורתי לבין המגמות בלימוד הפלפול שעמדו ביסוד הוויכוח. הוא הביא ראיות לדבריו מן הקטע שהובא להלן, ליד ציון הערה 76, אך שם מתייחס מהרש"ל למסגרת ההוראה המסורתית. נוסף על כך הביא דימיטרובסקי, בשמו של יעקב אבי"ד לובלין, מסורת לימוד פלפול המיוחסת לבית-מדרשו של מהרש"ל. אלא שלאחרונה הוכיח מי רפלד בראיות מוצקות, כי למוסר המסורת לא היתה כל אפשרות להעיד עדות ראייה על הנעשה בבית-מדרשו של מהרש"ל, וכי הכוונה היא, כנראה, לר' שלמה בן יהודה ליבושיץ, "מהרש"ל השני"; ראה: מי רפלד, "מהרש"ל והים של שלמה", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בריאלין, רמת-גן תשנ"א, עמ' 259-260. חיבורו של רפלד הגיע לידי בשלב תחילת המאמר, בלא שהיה סיפק בידי לקרוא אותו לעומק ולהתייחס אליו כראוי לו. על

תיאורטי על-אודות שיטות לימוד, אלא בעזיבתם של תלמידים מישיבתו ליישבתם של "הזקן ובנו". הוא אינו תובע את עלבוננו מן "הזקן ובנו", אלא מתלמידיו, שבעזיבתם הוא רואה "מרידה" ו"פשע". נושא הקטע הוא אפוא בריחת התלמידים, ולא "גבורת הזקן" – שקיעת יוקרתה של ישיבת מהרש"ל אל מול יוקרתה העולה של ישיבה אחרת.⁷⁴ אישיותם של ראשי הישיבה המתחרה היא שולית למדי בדברי מהרש"ל: "גבורת הזקן ובנו הגאון" הוא ביטוי המוסב על כוחם של השניים בתורה, ולא על השררה שבידם; מכל-מקום, אין בביטוי זה כל רמז לזלזולו של מהרש"ל ב"גבורה" זו. התבטאותו החריפה ביותר של מהרש"ל – "בהיותי בארץ אויבי וכפוי תחת ידם [...] הרבה גבולי בתלמידים הגונים מכל ד' קצוי ארץ, והם כקוצים בעיניהם" – מלמדת יותר מכול, שדבריו של מהרש"ל מתייחסים להתחרות שבין הישיבות, בלא שהדבר נקשר למחלוקת בדבר שיטות הלימוד הראויות. בקטע זה מהרש"ל אינו מופיע בעיני עצמו כלוחם בשיטת לימוד אחת, וגם לא כמבשרה או כמגינה של האחרת.⁷⁵

אף שטיבו של הוויכוח אינו ברור דיו, דמות ישיבתו של מהרש"ל, בנקודות העומדות במוקד דיונו, ברורה בהחלט, והיא אכן עומדת לעצמה בעולם הישיבות בפולין. התבטאויות פוזרות בכתבי מהרש"ל מלמדות, שתכנית-הלימודים בישיבתו היתה זהה, בקירוב, לתכנית-הלימודים המסורתית שנהגה בישיבות אשכנז, לפחות לגבי מקומו של פלפול-הישיבה בתוכה. את עמדתו בדבר ערכם היחסי של החידושים המופקים בשעת פלפול-הישיבה מבהיר מהרש"ל שעה שהוא בא לבטל את ערכו של תירוץ שמצא לפניו: "ותירץ זה

עמדותיו של המחבר בשאלות הנוגעות למאמר זה למדתי באופן נקודתי בלבד, אך גם מעט זה לימד בנקל על חשיבותו של החיבור. אני מקווה להתייחס לעבודה זו כראוי בעתיד. אמנם גם בריחת התלמידים אינה נזכרת במפורש, אך סופם של דברי מהרש"ל, המתנחם בריבוי תלמידיו ומציין כי "הם כקוצים בעיניהם" של מתחריו⁷⁶, מלמד, שכאן טמונה עילת המתח. בריחת התלמידים עומדת לעצמה, ואין כל צורך לחפש קשרים בין דברי מהרש"ל אלו לדברים שאומר מהרש"ל בסמוך להם, דברים שאכן נוגעים לתפיסות ייחודיות של מהרש"ל בענייני פסיקה. את מררתו על תלמידיו הוא שופך כבר בתחילת תשובתו לרמ"א, מחוץ לכל הקשר: "[...] ומי שאמר לעולמו די, יאמר לצרתי די מתלמידים הפושעים בי". אכן, על-מנת להמחיש את עלבוננו משתמש מהרש"ל בביטויים יוצאי דופן. ראוי להוסיף על אלו שצוטטו גם את דבריו לרמ"א: "ורחמנא ליחוס וליפרק מר ממרעין בישין כאלו, חי 'זה' שלא היה עומד מר בנסיו' כאלו אפי' חודש ימים, כי לא ניסה וזכה לשני עולמות בחייו". כל אלה מלמדים על המימד האישי של הפרשה העלומה ומכבידים את פירושה במישור האינטלקטואלי.

אין זה מן הנמנע, כמובן, שבשני בתי-המדרש נהגו מסורות לימוד או פסיקה שונות, ואולי אף מנוגדות, אלא שלא בכך עוסקים דברי מהרש"ל שלפנינו.

בדוחק יספיק על הישיבה בזמן שמעיילין פילא בקופא דמחטא לחדודי בעלמא.⁷⁶ דברים אלו גם מלמדים, שמשך הוראת הפלפול היה תחום בזמן ומוגדר כשיעור לעצמו. תכניו של הפלפול נדונים בדברי מהרש"ל על רקע שאר מרכיביה של תכנית הלימודים, ובעיקר במובחן מלימוד ה"הלכה", כלומר, מלימוד דף הגמרא על-מנת "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא". כך, למשל, כותב מהרש"ל על אבחנה שמצא בתשובת מהרי"ק:

וכל זה כתב לפי עומק פילפולו דרך משא ומתן להראות גדלו ותפארתו כמו דאנו מעלי' בישיבה פילא בקופא דמחטא אבל אין מכוונים דבריו על פי תוקף פסק הלכה.⁷⁷

ההוראה השיטתית של "פוסקים" בישיבתו של מהרש"ל עולה, כפי שכבר נטען לעיל, מהגותו של מהרש"ל לספרות זו: לספר מצוות גדול, לשערי דורא ולטורים.⁷⁸ תכנית הלימודים בישיבתו של מהרש"ל שמרה אפוא, לכאורה, בקפדנות על מרכיביה של תכנית הלימודים האשכנזית המסורתית. דומה, שהשתלטותו של פלפול הישיבה על תכנית הלימודים — שהיתה קשורה, כאמור, בהופעת פלפול החילוקים בסדר הלימוד בישיבות פולין — פסחה על ישיבתו של מהרש"ל.

מהרש"ל אינו ממקד את ביקורתו ישירות בהוראת פלפול, אינו נוקב בשמו של פלפול החילוקים כלל, וגם אינו מזכיר את השינויים שהתחוללו בישיבות פולין בעקבותיה של תכנית הלימודים המסורתית,⁷⁹ אך בפעילותו הפרשנית בספרו "הגדול" (כפי שהוא מכנה תכופות את ספרו ים של שלמה) הוא מתמודד עם המציאות שנגדה יצאו לימים בעלי הפולמוס. העמדת הפלפול במוקד הדיון הציבורי היתה הרגשת היבט אחד של הבעיה — ההיבט החינוכי — והתמקדות בשאלת תוכני החינוך הרצויים והפסולים. מהלך זה הונחה כולו על-ידי מהרש"ל מפראג, שהיבט זה עמד במוקד עיונו ופעילותו הציבורית. אך הבעיה לא

76 ים של שלמה, ביצה, לובלין שצ"ו, פרק ב, סימן כב.

77 שם, יבמות, אלטונה ת"ך, פרק ח, סימן כט; וראה: גם דבריו שם, חולין, קראקוב שצ"ג-שצ"ה, פרק ח, סימן א. שם הוא מבחין בין "דרך פלפול" ל"דרך האמת". על יחסו של מהרש"ל לפלפול ראה גם: רפלד (לעיל, הערה 73), עמ' 266-284.

78 ראה לעיל, הערה 20.

79 מהרש"ל אינו מתייחס לעניין הפלפול בהקדמותיו לים של שלמה, אף-על-פי שהוא דן בהן בשאלות לימוד, הוראה ופסיקה. להלן, בנספח שבסוף המאמר, מתפרסם קטע שייתכן שהיה טיוטה להקדמה השנייה לים של שלמה, ושם אכן מתייחס מהרש"ל למעמדו של הפלפול בישיבות זמנו.

הצטמצמה רק בהיבט זה, ולא זה ההיבט שאנו התמודד מהרש"ל. בהבדל ממהר"ל הוא מתמקד בעיקר במשמעותן הספרותית של התמורות שהתחוללו בעולם האינטלקטואלי האשכנזי במאה ה־ט"ז, ולא דווקא באלו שהתחוללו בדרכי ההוראה. עניינו היה בעיקר בשאלת הסמכות ההלכתית, שאלה שהפכה למכרעת יותר ויותר בעקבות המיפגש שהתקיים בישיבות אשכנז עם ספרות ההלכה הספרדית. מיפגש זה, שכבר נזכר לעיל, הכניס לספרייה האשכנזית שורה של ספרים שתבעו לעצמם, לכאורה, מעצם הגדרתם, סמכות הלכתית וסייעו בכך לערפול ולערעור מושגי הסמכות שנהגו באשכנז קודם לתקופת הדפוס.⁸⁰

מהרש"ל מתמודד, למעשה, עם השבר שחולל הדפוס בקאנון הספרותי האשכנזי של ימי־הביניים. בחיבורו הוא יוצר מפה חדשה של מושג הסמכות ההלכתית, המותאמת למציאות הספרותית החדשה שנכפתה על העולם האשכנזי על־ידי הדפוס, ולמעשה הוא גם מנסח בכך מחדש את עקרונות הפסיקה האשכנזית. עמדתו נוסחה בבירור בשתי הקדמות היסוד שהקדים לים של שלמה ומומשה בספר עצמו. נקודת־המוצא לדיונו היא ריבוי המסורות בעלות הסמכות, לכאורה, אך למעשה כוונתו אינה לריבוי כשלעצמו, אלא להתנגשות בין שתי מסורות הפסיקה: המסורת המקומית הצרפתית־האשכנזית, מזה, והמסורת הספרדית, שעיקרה נודע בתחום התרבות האשכנזי זה עתה בעקבות חדירתו של הדפוס המסחרי לאוצרות הספרים של הישיבות, מזה. כוונתו של מהרש"ל אינה למרחב האשכנזי לבדו. כוונתו היתה להגדיר מחדש את המרכיבים הקאנוניים שבתוך הקורפוס הספרותי החדש, אלו שיוכרו כבעלי סמכות מחייבת, ואת היחסים הספרותיים שביניהם, בדרך ששוב לא ניתן יהיה "לבעל דין לחלוק ולומר 'קים לי בחד מנהון' — הספרדי כספרדים והצרפתי כצרפתים".⁸¹

לצורך זה הוא קובע, כי קיים טקסט סמכותי אחד בלבד: התלמוד.⁸² הוא דוחה

80 ראה על כך לעיל, ליד ציוני הערות 56–58.

81 ים של שלמה, חולין, קראקוב שצ"ג–שצ"ה, הקדמה.

82 להעמדת התלמוד כטקסט מרכזי יחיד, תוך הנמכת או אף ביטול משמעותה הקאנונית של הספרות המאוחרת, היו הדים במאה ה־ט"ז אצל מחברים נוספים, שניתן למצוא קשרים, לפחות ספורתיים, בינם לבין מהרש"ל. החשוב שבהם הוא מהר"ל מפראג, שעמדה זו מוצאת ביטוי בתפיסותיו החינוכיות (וראה מעט על כך בסעיף הבא). עמדות קרובות ניתן למצוא גם אצל אחיו, חיים בן בצלאל מפרידבורג. לא פחות חשובה לעניין זה היא עמדתו של אהרן לאנד, ר"מ ואב"ד בקהילות פראג ופוזנא, כפי שהיא מצוטטת, כביכול, בדברי הוויכוח של אברהם הורוויץ: "[...] ולא כמו שדרש החמור הגדול חותן הסכל הנ"ל בשבת

את הסמכות שמקורה בסדר ההיירארכי של הספרות ההלכית לתקופותיה. ספרות זו, שהפוסק נוקק לה וחייב להכיר אותה היטב, משמשת, לדבריו, מכשיר עבודה חשוב בידי הפוסק, אף-כי נעדר סמכות. תפקידה אינו אלא לסייע בידו להכיר את כל האפשרויות הפרשניות של הטקסט התלמודי. וכך הוא אומר:

וזהו היא שיטתי להביא כל הדיעות: קדמאי, אמצעי ובתראי, פוסקים ומחברים ומנהגים, הלכה והלכה, בעלי תשובות כותבים איגרת, קובעים וליקוטים, כדי שלא יבוא בעל דין לחלוק ולומר 'ראה איך שכתב מחבר זה דיניו ופסקיו לפי דמיונו בראייה מספקת. אלמלא ראה מחבר זה דברי הספר או איגרת תשוב' של הרב ההוא לא נקט לבו לחלוק, ובודאי היה חוזר מדבריו, ובואת יראתי והבאתי כל הדיעות קדמאי וקדמאי ובתראי דבתראי בלי נשאר אחד מהם [...] ולא נשאתי פנים לשום אחד מהם או לבטל דעת האחרונים [...] והייתי יושב ומתון בכל דין ודין קודם שחתמתיהו וחקקתיהו בספר.⁸³

לפוסק אין מחויבות לספרות זו, ובעיניו אין היא בבחינת תקדים מחייב. בכך אינה שונה ספרות "ראשונים" מספרות "אחרונים", ושתיהן אינן משנות את מעמדו של הפוסק עצמו הנדרש לפסוק. מלבד התלמוד, כל המחברים שווים, כולם חשופים באותה מידה לסכנה של טעות, ובעל הסמכות הוא הפוסק לבדו. אין לפניו תקדימים, אלא הטקסט התלמודי כשלעצמו, שעליו ורק עליו הוא חייב להתבסס בפסיקתו:

כי מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים או מן האחרונים, אלא מי שיכשרו דבריו להיותן מיוסדים במופת חותך על-פי התלמוד והירושלמי ותוספת' במקום שאין הכרע בתלמוד.⁸⁴

הבסיס הקאנוני, הטקסט הסמכותי, הוא אפוא התלמוד לבדו. אין זו אידיאולוגיה המנוסחת בהקדמה בלבד — זהו תורף הספרים של שלמה, שהיחידה הפרשנית בתוכו עשויה על-פי העקרונות שנוסחו בהקדמה. זוהי דרך פראגמטית, החוזרת

הגדול שנת ש"ט ואמר בעזות מצחו שאין צריך שום יהודי ללמוד דבר, רק התלמוד לבד וכל שאר הספרים הם ספרי המירס"; ראה: בלוך (לעיל, הערה 56), עמ' 167. עמדות דומות מייחס הורוויץ גם ליוסף אשכנזי, חתנו של לאנד; ואכן, ניתן למצוא את עקבותיהם בדבריו. ראה, למשל: ג' שלום, "דיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי, ה'תנא מצפת", תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 220-221 ו-235.

⁸³ ראה לעיל, הערה 81.

⁸⁴ שם, שם.

לתפיסה היסודית האשכנזית, לפחות לגבי יעדיו היסודיים של הלימוד: לימוד התלמוד משמעו "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" על-פי "תוקף פסק ההלכה", על-פי "דרך האמת". אף שדרך הלימוד המוצעת בים של שלמה ובהקדמותיו שיקפה בעיני עצמה את דרך הלימוד המסורתית, היו בה יסודות חדשניים, ומכל-מקום היא עמדה בניגוד מוחלט לדרך הלימוד שרווחה בישיבות פולין באותה העת: היא עמדה בניגוד מוחלט להעתקת מרכז-הכובד אל הפרשנות לשמה ולהעמדת הלימוד כשלעצמו במוקד תכנית-הלימודים, מגמות שהיו מתוצאות התרחבותה של הוראת הפלפול — מהופעתו של פלפול-החילוקים בישיבה. היא שרטטה מחדש את מפת הסמכות ההלכתית, בניגוד לדרכי הפסיקה שהיו מקובלות בתחום התרבות האשכנזי משכבר.⁸⁵ עמידתו של מהרש"ל מול המהלכים העיקריים שהתחוללו בישיבות זמנו עשתה אותו אפוא למבשרו של הפולמוס.

[ט]

"הוויכוח על הפלפול" — או הנסיון להעלות את שאלת הפלפול על סדר-היום הציבורי — קשור בדמותו הציבורית, האינטלקטואלית וההיסטורית של יהודה ליווא בן בצלאל, הלוא הוא מהר"ל מפראג. בהבדל ממבקרי הפלפול שקדמו לו, שראו בפלפול חלק בלתי-נפרד מתכנית-הלימודים בישיבה האשכנזית והסתפקו בהקפדה על המסגרות הלימודיות שנקבעו לו, לא הוטרד מהר"ל מתופעות-הלוואי של הפלפול, אלא מעצם קיומו. עוד קודם לשנת שנ"ב (1592) השמיע בציבור את התביעה החד-משמעית להפסיק את הוראת הפלפול בישיבות, הפיץ את תביעתו בחומר מודפס ונקט צעדים לארגון תמיכה ציבורית בתביעתו. בדרשת חג השבועות שנשא מהר"ל בפוזנא בשנת שנ"ב, זמן קצר לאחר שהגיע מפראג לתקופת רבנות קצרה שלאחריה היה עתיד לשוב לפראג, תקף בחריפות את סדרי החינוך הקלוקלים בחברה היהודית וקרא לשורה של תיקונים. במוקד דבריו עמדו שתי תביעות, שזן אחת: התביעה להפסיק את הוראת הפלפול, מזה, והתביעה לשוב ללימוד הטקסטים היסודיים, כלומר,

85 כך, למשל, הוא אינו מקבל את תוקפו של הכלל "הלכתא כבתראי", כפי שהובן באשפזו למן המאה ה-17. על כלל זה ראה: תא-שמע, "הלכתא כבתראי" (לעיל, הערה 18); כן ראה: י"י יובל, "ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni — תודעת זמן ותודעה עצמית בקרב יהודים ונוצרים בימי הביניים" (הרצאה העתידה להדפס). יובל ראה, כי כלל זה אינו תקף לגבי מחברי כל הזמנים, אלא לגבי ה"ראשונים" לבדם, עד לימיו של הרא"ש. יוצאת מכלל זה היא אמירתו של ישראל בן שלום שכנא, המייחס לאביו מעמד של "בתרא" (לעיל, הערה 18), אך זו היא אמירה יחידאית, ואין לה אח.

"הלכה" — דף הגמרא בפשוטו — ו"פוסקים", מזה.⁸⁶ דומה, שזו הפעם הראשונה שמהר"ל הציג את עמדותיו בשאלות חינוך, ובכלל זאת את ביקורתו על הוראת הפלפול בשיבות, לפני הציבור. כעבור פחות משנה פרסם חתנו של מהר"ל, יצחק בן שמשון כ"ץ, את הדרוש על התורה בפראג וצירף לדרוש שיר משלו, שבו רמז לעיקרה של הדרשה: התקפה על לימוד ה"שקר", הפלפול. מלבד הדרוש על התורה כללה מהדורת הדפוס גם את ה"דרוש על המצוות", דרשה שדרש מהר"ל, כנראה, בניקלסבורג או בפרוסטיץ קודם לשנת של"ג (1573). עוד בזמן היותו רב המדינה במוראביה.⁸⁷ יעדיה התעמולתיים של מהדורה זו גלויים לעין: שתי הדרשות התייחסו לבעיות חברתיות שעמדו על הפרק ונחתמו בתביעות חד-משמעיות מן הציבור, האחת — בתביעה לתקן את סדרי החינוך, והאחרת — להפסיק את שתיית "יין נסך" ולהרחיק ממשרתם חכמים הנכשלים בעוון זה. יעדים אלו, וכן שלבי פעילותו הציבורית של מהר"ל בעניין הפלפול, נרמזים בהקדמתו למהדורה הנדפסת של הדרשה:

ותיתי לי כי מיום עמדי על דעתי נתתי את לבי לדעת חכמה והוללות מעשה הדור בהנהגת התורה והלמוד ולא ישרו בעיני באמרי לא זו [...] לכן התגברתי לפני איזה שנים שעברו לתקן בזה מה שהעלתה דעתי ולא עמדה לי כי בני הדור הזה אומרים אחרי רבים נלך. ובפני זמן מה נתעוררתי לכתוב למדינות פולין ורוסיה לגדור איזה דברים הראויים לגדור בזה גם היא לא עלתה בידי [...] ואף כי כתבנו הדברים בכמה מקומות ראינו ליחד לזה דבור בפני עצמו כי לפי גודל יקר מעלת וחשיבות הדר וגודל הזלול שמזלולין בני אדם בדברים אשר עליהם העולם עומד.⁸⁸

86 דרוש על התורה (לעיל, הערה 44), עמ' מג-מח (וראה קטעים נבחרים: רפל, לעיל, הערה 1, מס' 31). על משנתו החינוכית של מהר"ל ראה: א"ה קליינברגר, *המחשבה הפרדוקסית של המהר"ל מפראג*, ירושלים תשכ"ב. על משמעותה ההיסטורית של משנתו ראה: א"ד קולקה, *"הרקע ההיסטורי של משנתו הלאומית והחינוכית של המהר"ל מפראג"*, ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 277-320 (ושם, בהערה 2, ביבליוגרפיה ערכית נבחרת); וראה עוד: י' יודלוב, *"תשובות מהר"ל מפראג"*, ספר הזכרון לר"ב זילטי, ירושלים תשמ"ז, עמ' רסד-רסט.

87 התוכחה נאמרת בגוף ראשון רבים לבני מעהרן ("ואתם בני ברית היושבים במדינת מעריין"), שבקרבם, לדברי מהר"ל, פשה הנגע יותר מאשר אצל בני פולין, רוסיה ו"פיהם" = בזהמיה, שעליהם מדבר המחבר בגוף שלישי. על תקנה שתיקן מהר"ל נגד יין נסך וסתם יינם במוראביה ראה עוד: *תקנות מדינת מעהרין*, מהדורת י' היילפרין, ירושלים תשי"ב, עמ' 89 והמפתח. יש אפוא לתקן את דבריו של שרווין, הטוען, ששתי הדרשות נאמרו בפונא באותה שנה. ראה: B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent — The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London-Toronto 1970, p. 41

88 דרוש על התורה (לעיל, הערה 44), עמ' ח.

המחבר מציין, שהדברים כבר נאמרו ב"כמה מקומות" בכתביו, אך "ראינו ליחד לזה דיבור בפני עצמו", והוא רומז אפוא למשמעותה התעמולתית של הדפסת ה"דרוש".⁸⁹ את פעילותו הציבורית בעניין זה התחיל מהר"ל, לדבריו, "לפני איזה שנים", בנסיון לתקן תקנה שתוכנה אינו ידוע, אך "לא עמדה לי". "בפני זמן מה", כלומר, סמוך להדפסת הספר, פנה בכתב "למדינות פולין ורוסיה" — מן הסתם לראשי הישיבות שם — על-מנת "לגדור בזה", אך "גם היא לא עלתה בידי". הסיבה היא, כי "בני הדור הזה אומרים 'אחרי רבים נלך'". הסטייה "מן הדרך שהלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים" היא אפוא, לדברי מהר"ל, דרך-המלך שעליה הולכות ישיבות זמנו. על היות מתנגדי פלפול-החילוקים מיעוט מול עיקר "ראשי ישיבות במדינת אלה" כבר דיווח, כזכור, דוד גאנו, שספרו יצא לאור באותה שנה עצמה שבה דרש מהר"ל את ה"דרוש על התורה" בפוזנא.⁹⁰ אם נניח, שמכתביו של מהר"ל כווננו למקום אשר בו התחוללה הסטייה ואשר משם היא נפוצה, אזי כווננו חיצוני כלפי ישיבות פולין, מרכזי הלימוד של התקופה. בגוף החיבור מכון מהר"ל את דבריו במפורש כלפי פלפול-החילוקים, שהיה, כזכור, מסימני הוזהו של הישיבה הפולנית.⁹¹ הדעת נותנת, שהחלטתו של מהר"ל לפתוח במאבק על תוכני הלימוד בישיבה הפולנית ועיתוים של הדרשה ושל המכתבים קשורים בהגעתו של מהר"ל לפוזנא כר"מ ואב"ד של העיר ושל מדינת פולין גדול. מכל-מקום, על-פי הנתונים שבידנו — מועדי הדרשה, המכתבים וקטעי הפולמוס — יש לייחס את ראשית מאבקו הציבורי של מהר"ל בפלפול-החילוקים לשלהי שנות השמונים, ובעיקר למחצית הראשונה של שנות התשעים של המאה ה-19.⁹²

כבר בימי מהר"ל ומעט אחריו נשמעו קולות נוספים שתקפו את הוראת הפלפול בישיבות. אחת ההתקפות החריפות ביותר היתה זו של אפרים שלמה מלונטשיץ, תלמיד מזהר"ל, ראש ישיבה בלבוב עד שנת 1604 ודרשן בפראג למן אותה שנה. ההתקפות הראשונות על הפלפול כבר נדפסו בשנת 1595, עוד

89 על מקומות נוספים בכתבי מהר"ל העוסקים בשאלת הפלפול ראה: נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק ה, ירושלים תשל"א; דפוס ראשון: פראג שנ"ה (1595). עמ' כה; תפארת ישראל, פרק נו, ירושלים תשל"א; דפוס ראשון: וויניציה שני"ט (1599). עמ' קסח-קסט. וראה גם: דרוש נאה לשבת הגדול, בתוך: הגדה של פסח למהר"ל, ירושלים תשל"א; דפוס ראשון: פראג שמי"ט (1589). עמ' רכח; נתיבות עולם, נתיב התורה, טו, עמ' סח-סט. לעיל, ליד ציון הערה 60 ואילך; וראה להלן, ליד ציון הערה 97.

90 דרוש על התורה (לעיל, הערה 44), עמ' מז-מו. על הויקה שבין פלפול-החילוקים לישיבה הפולנית ראה לעיל, ליד ציון הערות 66-67.

92 ראה לעיל, הערה 87. לדעת שרווין השלים מהר"ל את תפארת ישראל בשנת 1586, ואילו את נתיבות עולם — בשנים 1593-1597; ראה: שרווין (לעיל, הערה 87), עמ' 46.

בהיותו בלבוב, ובדבריו הוא כבר מסתמך על מהר"ל. באחד מחיבוריו המאוחרים הוא אף מספר, שנטל חלק בפעילות ציבורית נגד הוראת הפלפול:

ועם חכמי הדור הגדולים היה לי ויכוח פעמים רבות לבטל את הלימוד שקורין "חילוק" ולא יכולתי לנצחם.⁹³

כמוהו מרדכי יפה, קרוב לוודאי יליד פראג, אף הוא תלמיד מהרש"ל, שהביא אפיה שלו משיקה תכופות לזו של מהר"ל. בדבריו על הוראת הפלפול הוא מדווח על עמדת המיעוט של המתנגדים ועל עמידתם, למעשה, מחוץ לישיבה או מחוץ להסכמה הכללית:

ואין איש שם על לב כי אם אחד מעיר ושנים ממשפחה — אחרי רואם שאין מי שימחה [...] הם <מתנגדי פלפול-החילוקים> מתבודדים בחדרי משכית לקבוע לעצמם בית מדרש וד' אמות של הלכה.⁹⁴

מעט מאוחר יותר עומד פלפול-החילוקים גם במוקד ביקורתו של ישעיה הלוי הורוויץ, בעל ספר שני לוחות הברית ("של"ה"). הורוויץ, שהיה צעיר משני קודמיו, היה בן לתלמיד מובהק של מהרש"ל, יליד פראג אף הוא ותלמיד ישיבתה וישיבות פולין. בהבדל משאר מבקרי הפלפול הוא מבחין היטב בין הפלפול הקדום שעמד ביסוד פלפול-הישיבה בעבר, שאותו הוא משבח, לבין פלפול-החילוקים הנוהג בזמנו:

ענין החילוקים יהיו בטלים ומבוטלים ומי יתן שלא היו בעולם [...] רק דבר זה היא מצוה ובו ידבקן ויהיה ג"כ חידוד [...] דהיינו לתרץ בדרכים אמתיים כל או"ש ברענגע"ר וכל ניר"ן בערג"ר וכל רעג"ר שפורג"ר [...]

93 אפרים שלמה מלונטשיץ, עמודי שש, פראג שע"ה, דף יב ע"א (רפל, לעיל, הערה 1, מס' 36). והשווה: "צא ולמד מאופן הלימוד אשר כהיום נתפשט בכל גלילות אלו שיעקר הלימוד הוא הפלפול שקורין חילוק והמקרא והמשנה טפלים אליו, [...] ולא די לנו בזה אלא הוא נקרא עיקר לימוד הזמן [...] כמו שהאריך לדבר מזה הגאון מהר"ר לייב נר"ו בספר דרך החיים"; ארח לחיים, לובלין שנ"ה, דרש לפסח, מאמר כח-כט, דף נח ע"ב עד דף נט ע"א (רפל, שם). ראוי לתת את הדעת על התיאור הסאטירי של פלפול-הישיבה המופיע בהקדמת הספר, דף ג ע"ב.

94 מרדכי יפה, לבוש מלכות, הקדמה, פראג שפ"ג, דף ג ע"א (רפל, לעיל, הערה 1, מס' 33). על עולמו האינטלקטואלי של יפה ועל עמידתו בין שני רבותיו, מהרש"ל ורמ"א, ראה: L. Kaplan, "Rabbi Mordechai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century", in: B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.) 1983, pp. 266–282.

חבל על דאבדין מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי, עויתי, פשעתי, על כן באתי להזהיר הדורות הבאים ובזה יתהפכו זדונותי לזכויות.⁹⁵

דברים אלו נכתבו אגב הצעת תכנית-לימודים מפורטת מינקות ועד זיקנה, מלימוד מקרא ועד קבלה. עיקרי תפיסתו החינוכית של הורוויץ לקוחים כמעט כלשונם מתכניות-הלימודים שהציע מהר"ל. על-אף השוני בפרטים רבים, היתה השפעתו של מהר"ל על הצעותיו של הורוויץ מכרעת.

"הוויכוח על הפלפול", או, ליתר דיוק, הוויכוח על פלפול-החילוקים, היה כרוך אפוא באישיותו של מהר"ל. מתנגדיו הנחרצים של הפלפול במאה הי"ז – בסוף ימיו של מהר"ל או סמוך לאחר מותו – היו קשורים כולם בדרך זו או אחרת לחוג שבתוכו פעל והיו מושפעים מן הרעיונות שרווחו בחוג זה, בעיקר בענייני חינוך ולימוד. הביוגרפיה של שלושת החכמים שצוטטו לעיל, ושל אחרים שלא נמנו, כוללת נקודות-מגע רבות: שלושתם פעלו תקופה מכרעת בחייהם בפראג, והיתה להם זיקה כלשהי למהר"ל או לבני חוגו; שלושתם למדו פרקי-זמן שונים בישיבות פולין ופעלו בקהילותיה כרבנים או כראשי ישיבות; ולשלושתם היתה זיקה כלשהי גם לחוגו של מהרש"ל.

דומה אפוא, כי ניתן להגדיר בזהירות את הקולות שנשמעו בפראג נגד פלפול-החילוקים כ"חוג" – "חוג פראג" או "חוג מהר"ל" – וכי אפשר להצביע על קשרים מסוימים, לפחות אידיאולוגיים אם לא חברתיים, שהתקיימו בין הדוברים העיקריים בסוגיה זו בינם לבין עצמם ובינם לבין מהר"ל.⁹⁶ "חוג מהר"ל" יצא אפוא נגד הזרם המרכזי של ישיבות פולין, שבו רווחה הוראת פלפול-החילוקים, סוג לימוד שנתפס בעת ההיא כחידוש הבולט ביותר של ישיבות פולין. ספק אם חכמי פולין עצמם ראו בפלפול-החילוקים המשך לגיטימי של מסורת הפלפול הקדום, אך אין ספק, שבעיני מתנגדיו נחשב לסטייה ממסורת זו ולחידוש הרסני, הפוגע בעקרונות-היסוד של החינוך המסורתי. הביקורת ביטאה בלא ספק עמדת מיעוט, ששיקפה בעיקר את האידיאולוגיה ואת הערכים החינוכיים שרווחו בחוג מהר"ל עצמו ובפריפריה שלו. העדר

95 ספר שני לחזון הברית (לעיל, הערה 22), מסכת שבועות, דף קפא ע"א (רפ"ל, לעיל, הערה 1, מס' 38).

96 וראה: ברויאר, "קיום לדמותו של ר' דוד גנו" (לעיל, הערה 59). ברויאר היה הראשון שהציע לראות בדמויות שפעלו בקירבת מהר"ל בפראג "חוג", אף שהגדרותיו שונות מעט מאלו שנרמזו כאן. ככלל, סעיף זה הוא תמצית של מחקר נרחב יותר על חוג מהר"ל שאני מתכוון לפרסם בעתיד. שם גם ינומקו טענות שאינן מנומקות כאן די צורכן.

תגובה של ממש על הטענות מלמד, שמהר"ל ובני חוגו לא הצליחו להעלות את הנושא לדיון על שולחנם של ראשי ישיבות פולין, לא בדורו ולא בדורם של ממשיכיו, כפי שהלין מהר"ל עצמו, והחרה החזיק אחריו אפרים שלמה מלונטשיץ.⁹⁷ המגמה שהסתמנה בישיבות פולין הלכה והעמיקה. ביקורתו של מהר"ל לא עצרה את התהליך, והאוטופיות החינוכיות שלו לא זכו למימוש, בלתי-אם בחוגו הקרוב, וגם זאת רק במשך זמן קצר ביותר.

לעומת הביקורת על הזרם המרכזי של ישיבות פולין ניתן לעמוד על סימני קירבה שהתקיימה בין חוג מהר"ל וממשיכיו לבית-מדרשו של מהרש"ל, מעבר למתבקש מן היחסים שבין שני האישים ומשפחותיהם.⁹⁸ דומה, כי העניין בחיבוריו הפרשניים של מהרש"ל בחוג זה – שכלל, כאמור, תלמידים ישירים של מהרש"ל – היה רב במיוחד. חוג זה עמד, כנראה, מאחורי הדפסת והפצת ים של שלמה למסכת בבא קמא, החלק הראשון של ספרו של מהרש"ל, שיצא לאור בפראג בשנת שע"ו (1616), הרבה לפני שחלקיו האחרים של הספר הופיעו בדפוס במקומות אחרים.

ב"סיום והתנצלות לספר" מספר המו"ל, אליעזר אלטשול, כי העתיק את הספר בלובלין בשנת שנ"ב "מכתיבת ידו דהמחבר עצמו", ו"כי <כתב-היד> בא לידו בהיתרא".⁹⁹ הוא המתין עשרים וארבע שנים –

באולי יתעורר אחד מזרעו או ממשפחתו של הגאון המחבר זצ"ל שיזכה את הרבים להוציא לאור תעלומות החכמה, חכמת שלמה וחקרתי ודרשתי כל הימים ולא שמעתי מאומה.

הוא ניגש אפוא להדפסת הספר רק לאחר שנתברר לו, שהספר לא נדפס בפולין ולאחר שחכמי פראג ביקשו ממנו לעשות זאת. ככל שנוהר מן השימוש הדווקני במליצות המתבקשות מטיבה הספרותי של ה"התנצלות", ברור, שעוד בשנת

97 ראה לעיל, ליד ציוני הערות 88 ו-93.

98 מוצאם של שני החכמים היה מפונא; משפחותיהם היו מחותנות ביניהן וקיימו יחסי קירבה הדוקים: "זקני [...] מהר"ר יצחק קלויבר ז"ל [...] ואביהם של הבנים האלופים [...] כבוד ר' בצלאל בר חיים ז"ל והיה לו שייכת מחותנת משפחתו לאבי אמו הנ"ל מצד זוגתו הרבנית, ומאוד היה מקרבת אליו וגם הם היו מקורבים אליו לכל דבר שבקדושה", שו"ת מהרש"ל, סימן יב. מהרש"ל היה הראשון שנחלץ להגן בתוקף על משפחת מהר"ל מחשד ממזרות שדבק בה (וראה שם). לפחות אחד מבין ארבעת האחים, חיים בן בצלאל, למד אצל מהרש"ל; ראה: ספר החיים, לבוב תרי"ט, דף ח ע"א. בן ראה: א' זימר, ר' חיים בן מהר"ר בצלאל מפריבורג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 44.

99 ים של שלמה, בבא קמא (לעיל, הערה 79), דף קסה ע"א.

שנ"ב, קרוב לעשרים שנה לאחר מות מחברו, עמד כתב־היד של יום של שלמה לדורשיו בלובלין, ובחוריו ישיבה כדוגמת אלטשול יכלו להגיע אליו ולהעתיקו. למרות חשיבותו וזמינותו לא נדפס החיבור, לא אז ולא במהלך עשרים ושש השנים שלאחר־מכן, קרוב לשבעים שנה לאחר שנתחבר ולמעלה מארבעים שנה לאחר מות המחבר. העובדה שהספר התקבל בהתלהבות רבה על־ידי חכמי פראג בשנת הופעתו עולה לא רק ממליצותיה של ה"התנצלות", או מדברי השבח המופלגים שבהסכמות חכמי פראג, שיש לנהוג בהם זהירות המתבקשת מסגנונה המקובל של ה"הסכמה", אלא בעיקר מן הכרוז שהוכרו בבת־הכנסת בפראג עם הופעת הספר וקרא לציבור לרוכשו. זהו בהחלט מיסמך חסר־תקדים בתחום המו"לות בת הזמן, המלמד על יחס יוצא דופן לחיבורו של מהרש"ל.¹⁰⁰ על הכרוז חתומים הבולטים שבחכמי פראג בעת ההיא, שהיו ברובם קשורים בחוג שכונה כאן "חוג מהר"ל", ובכללם: אפרים מלונטשיץ, יצחק כ"ץ, ישעיה הורוויץ ויוס־טוב ליפמן הלר. מלבד בפראג הוכרו הכרוז בבת־הכנסת בפוזנא, בווינה ו"בקהילות גדולות במדינת מערהרין". העדרן של קראקוב, לובלין ולבוב מתחומי תפוצתו של הכרוז מסמן אולי את תחומי העניין בחיבוריו של מהרש"ל, ולא פחות מכך — את תחומי השפעתו של חוג מהר"ל. מלבד וינה, היו שלוש הקהילות האחרות שהוכרו בהן הכרוז — לאמור, שבהן ציפה המו"ל, כלשונו, "להקפצת רב הקונים" — מקומות שבהם כיהן מהר"ל ברבנות.

מקור העניין שגילה חוגו של מהר"ל בחיבוריו הפרשניים של מהרש"ל נבע מקירבתם של שני בתי־המדרש האשכנזיים האלו זה לזה, מעמידתו של מהרש"ל מנגד למגמות שאפיינו את הזרם העיקרי של ישיבות פולין במאה ה־ט"ז ומעמידתו בתוך מסורת הלימוד האשכנזית הקדומה. לא פחות מכך תרמה לכך הקירבה הרבה שהיתה בין תביעותיו החינוכיות של מהר"ל לדרכו של מהרש"ל בלימוד הגמרא כפי שנוסחה בהקדמותיו ליום של שלמה ומומשה בחלקים נרחבים של הספר.

[י]

הביקורת "דבי מהר"ל" על הפלפול שונה באופן מהותי מן הביקורת הימ־יניימית. היא תבעה את סילוקו המוחלט של הפלפול מתכנית־הלימודים והציבה אלטרנאטיבה לתכנית־הלימודים הקיימת. אלטרנאטיבה זו נתפרשה

100 שם, דף קסו ע"ב. על העניין שגילה חוגו של אלטשול במהרש"ל ועל זיקתו של הלה לחוג מהר"ל ראה עוד להלן, הנספח בסוף המאמר.

במחקר החדש כריפורמה חינוכית מרחיקת-לכת ונקשרה תכופות לריפורמות החינוכיות שהתחוללו סמוך לזמנו של מהר"ל בסביבתו הקרובה – בקרב האחים הבוהמיים – או לאלו הקשורות בדמותו של יאן קומניוס.¹⁰¹ פרשנות זו הצביעה על החותם הריפורמאטורי של תכנית-הלימודים של מהר"ל, אך קיפחה מרכיבים אחרים שלה.

בחינת דברי הביקורת של מהר"ל על שיטות החינוך שבזמנו, עוד קודם לבחינת תכנית-הלימודים שלו, מלמדת, שאת ביקורתו הוא ממקד, למעשה, בתמורות שהתחוללו במהלך המאה ה"ז בדרכי ההוראה והלימוד בישיבות אשכנז, ובעיקר באלו שנהגו בישיבות פולין. דבריו מכוונים כלפי המגמות הפרשניות החדשות, שהקנו לתלמיד יכולת פרשנית עיונית, מיומנות שבאה על חשבון למידה שיטתית של הטקסט היסודי, על חשבון לימוד לצורך "בקאות" ופסיקת הלכה.

עם כל חידושה למעשה של תכנית-הלימודים שמציע מהר"ל, הרי להלכה, בעיני מנסחה, היא אינה אלא ממשיכה של דרך הלימוד הישנה, היא "הדרך שהלכו בו אבותינו וקדמונינו הקדושים". בהבדל מן הגישות הראדיקאליות שאפיינו את מתקני החינוך הפרוטסטנטים במאות ה"ז-ה"ח, יש לראות בתכניתו של מהר"ל מגמה לחדש את הערכים החינוכיים המסורתיים של סדרי הלימוד.

האידיאל החינוכי שמציע מהר"ל הוא השיבה אל הלימוד השיטתי של הטקסט, תוך ויתור מוחלט על החינוך שמטרתו המודעת היא העיון. יש לראות את תכניתו בהקשר פולמוסי המכוון נגד המגמה הפרשנית לשמה. מבחינות מסוימות יש בניסוחיו של מהר"ל – כמו בניסוחיו המבריקים של מהרש"ל בהקדמותיו ליום של שלמה ובניסוחיו המתוחכמים פחות של אחי מהר"ל, חיים בן בצלאל – ראייה אנאכרוניסטית של המסורת האשכנזית הקדומה. ביסודה היתה הגנה על האקסקלוסיביות של הלמדנות ושל הפסיקה, מגמה שאין להתעלם ממשמעותה החברתית בדור שבו התקבלות ספרי השימוש טרפה את קלפיה של העילית הדתית.

אין ספק, שיש חידוש רב בתפיסתו החינוכית של מהר"ל. כך, למשל, אין ספק, שהאידיאל החינוכי שמציב מהר"ל מורחב הרבה מעבר לתפיסת הלימוד השיטתי כפי שרווחה בישיבה האשכנזית הקדומה. הוא לא מתייחס לטקסט התלמודי לבדו, זה שעמד ביסוד תכנית-הלימודים הישנה, אלא לכלל הטקסטים

101 ראה: קולקה (לעיל, הערה 86), עמ' 287-307, שהצביע על צינורות הקומוניקציה האפשריים בין מהר"ל לכת האחרים.

הקאנוניים — המקרא, המשנה וחלקים בתלמוד שלא נלמדו בדרך-כלל בישיבה האשכנזית. אך ביסוד הדברים עומד מהר"ל מנגד למגמות אשר הלכו ותפסו מקום בעולם האינטלקטואלי האשכנזי למן שלהי המאה ה־ט"ז, ואשר בסופו של דבר עיצבו את אופיין של הישיבה האשכנזית ושל היצירה הספרותית ההלכתית בעת החדשה. את חידושו יש להבין באורח דומה לריפורמות שהתקיימו במערכת החינוך הקאתולית לאחר הריפורמאציה. אלו גם אלו היו ריפורמות שכוונתן היתה לחזק את הישן מול איומיו של החדש.

המהלך המכונה בספרות ההיסטוריוגרפית "הוויכוח על הפלפול" הוא אפוא קצה קרחון של זרמים חברתיים, של מגמות אינטלקטואליות מנוגדות ושל תמורות בישיבה האשכנזית במעבר שבין ימי-הביניים לעת החדשה.

נספח

מהרש"ל על ישיבות פולין בזמנו

הספר דקדק יצחק, כתיב־יד אוקספורד, בודליאנה, Opp. 624 (קטלוג נויבאוואר, מס' 1497), הוא ספר דקדוק אשר נכתב על־ידי יצחק ב"ץ קוסקס, ש"ץ ומדקדק, ונערך על־ידי חתנו אליעזר אלטשול, מו"ל ים של שלמה לבבא קמא, שגם צירף לו הקדמה רבת־עניין.¹⁰²

בהקדמתו מביא אלטשול "העתקת דבר חידוש אשר העתיק האלוף החסיד והפרוש מוה"ר יצחק בן כמ"ר קוסקא חז"ן ממדינת רוסי"א [...] מכתבת ידו של האשל הגדול הגאון מוהר"ר שלמה ז"ל". שלמה זה הוא בלא ספק מהרש"ל, שכן קטע מתוך ה"חידוש" מופיע כמעט כלשונו בהקדמה השנייה לים של שלמה.¹⁰³ להלן סיפור הדברים מפיו אלטשול, קטע מדברי חותנו ובעיקר "דבר

102 על הספר דקדק יצחק ראו: אלבוים (לעיל, הערה 2), עמ' 196–197; על המוזכר ראה: שם, המפתח. וראה גם: א' בריק, "רבי אלעזר אלטשול־פרלס — גאון ומקובל במאה השבע־עשרה", שנה בשנה (תש"ן), עמ' 482–492. אלטשול ופעילותו הספרותית ראויים בהחלט לתשומת־לב. בדעתי לשוב ולעסוק בו בהרחבה במסגרת מחקר שאני עוסק בו עתה.

103 קטע זה כבר נזכר על־ידי אלבוים, שם, עמ' 197, הערה 55, שגם ציטט ממנו משפטים אחרים. אלבוים הציע לזהות את הכותב עם שלמה לייבוש'ס (ראה עליו להלן, הערה 127).

החידוש של מהרש"ל¹⁰⁴

הנה גם ה' הקרה לידי העתקת דבר חידוש אשר העתיק האלוף החסיד והפרוש מוה"ר יצחק בן כמ"ר קוסקא חז"ן ממדינת רוס"א מכתובת ידו של האשל הגדול הגאון מוהר"ר שלמה ז"ל. ובהיות, שאלוף מוהר"ר יצחק חזן ה' בק"ק רובשו"ב חזן והאלוף התורני מוהר"ר יוסף נקרא ר' יוסף קאדרל"א היה בעת ההיא אב"ד ור"מ שם ובקש ממנו להעתיק גם את החידוש. וזהו תורף תשובה על בקשתו מן מהר"ר יצחק חזן ה' ז"ל: "ואשר כתבת לי להעתיק לך מה שכתבתי על גליון ספר אורחות צדיקים, הנני מעתיק לך בקצרה וזה לשוני:

ויש מרבנים שנשארו עוללות,¹⁰⁵ שלומדים כל ימיהם כמו חצאי מסכתות,¹⁰⁶ ובהן ינהגו רבנות. ויש מהם שאינן חושבים את היושבים לפניהם אם ידעו אם לא ידעו, רק שידעו ויעידו שהוא רב, וזו תורה שלא לשמה ומשניאי אותה. ומתחילה היה בא זכות על ידי התורה ועתה בעונותינו, על ידי שלומדים אותה שלא לשמה, פורשין ממנה ובאין לידי עבירה. ויש מן התלמידים לומדים להשתרר ולקרותם רבנים ולא יחושו על הלומדים אם <מבינים הם אם>¹⁰⁷ לאו ואומרים קבוצי סברות מבחוץ, כלומר, תדעו שאני רב וגדול ומרבה לומר הן בטוב הן ברע, ורוב היושבי' לא יבינו מה יאמר. ופעמים יאמר קושיות בלא פירוש וצורת ההלכה,¹⁰⁸ ואותו לימוד נקרא פיגול הוא ולא ירצה, כי את הצורך לא יאמרו ושאינו צריך יאמרו בעל פה,¹⁰⁹ וכשעומדים משם כל הדברים פורחים באויר. והיותר מן התלמידים שלא ידעו מתחלה ועד סוף, הרי יש

104 כתב"יד אוקספורד, בודליאנה, Opp. 624 (קטלוג נויבאואר, מס' 1497), 15 דף ע"ב עד דף 16 ע"ב; מספרו במכון לתצלומי כתב"יד עבריים בירושלים הוא 16416. אני מודה להנהלת הספרייה באוקספורד על הרשות שהעניקה לי לפרסם קטע זה. כתב"יד אינו אוטוגראף, אלא העתקה שנעשתה בשנת 1712 בשביל דוד אופנהיים. זה גם מקורם של שיבושים אחדים הנמצאים בקטע. על הטוב ייזכר ידידי ד"ר רניאל פרנק איש אוקספורד, שקרא את התעודה שנית, במקור, ושיפר מאוד את נוסחה.

105 בהבדל מ"אנשי אשכולות".

106 מקורו של ביטוי זה הוא בדברי משה תקן, המצוטטים על-ידי מהרש"ל (וראה להלן).

107 השמטה "על-ידי הרמות".

108 כלומר, שילמד פלפול בלא שילמד "פירוש" ("גפ"ת") או "הלכה" תחילה (ראה לעיל, סוף סעיף ב).

109 הכוונה לפלפול-הישיבה הנלמד בלא ספרים (ראה לעיל, הערות 13 ו-17).

מכשול למלמדים ולתלמידים בלימוד זה. וגם בעלי בתים נכשלים בזה הדבר, כשיודע בנו לקרות גמ', או אינו יודע, מיד שולחו לישיבה להחשיב עליו שם, שבנו לומד בישיבה ולומד חידושים וקושיות, כדי לגנוב דעת הבריות ולהשיאו אשה ולהפטר ממנו.¹¹⁰ ולא דיי שלא יצליח, אלא פורש, ונמצא לא נשאר בו לא פי' ולא חידושים, וכל מה שעסק כדי להיות טפש ולא חכם. וראה ממעשה אלישע אחר, שלמד שלא לשמה, מה עלתה בסופו. ואם יש עתה אחד ממאה שמצליח להבין יכנס גאון בלבו להשתרר על חבריו,¹¹¹ ואפילו אם יצליח לעשות מלמד, יתגאה לרם לבבו ולא יודה על האמת ועומד באותו מנהג כל ימיו, גם לעת זקנתו, ולא ישיגו לחיים הדבר ולזכור, ויאבד הגמרא והסברה, כי לעומת שבא כן ילך (וילכו שניהם יחדיו ר"ל).¹¹² ורבים מתחתנים¹¹³ על הדברים,¹¹⁴ כי רבינא ורב אשי כתבו את התלמוד כי ראו, שאינם <! מתקיים על פה כאשר נהגו דורות הראשונים ועשו כדי להרבות ולקיים הגירסא ותהא נוחה הגמרא בפיהם ובלבבם כדי לקיים התלמוד ולקבל שכר ואעפ"כ לא כתבו הגמ' רק לד' סדרים והניחו שני סדרים שאינם נוהגים כדי שיוכלו להספיק ללמוד בד' סדרים ואנו מניחים רובם ומעמי'קים במקצת חצאי מסכתות וניעורים יום ולילה בעמוד אחד (שלכל היותר) ולמחר התעיף עיניך בו ואינינו. וכל זה נסינו ומצאנו הטורח והיגיעה ומצאנו בחכמים המצירים על הדבר, ראו בחזיון לילה כי כמה וכמה גדולים מרביצי התורה נענשו על הדבר, כי על ידם נתמעטו התורה ולומדיה ובו נגלה להם בחזיון לילה, כי על ריבוי¹¹⁵ הדעות נתחדשו הגזירות. ושמענו כי רבינו יעקב, כשראה תוספת כתובות ודקדוקים וגילגולים על פירושיה,

110 ראה לעיל, הערה 22.

111 ראה שם; וראה גם דברי מהרש"ל, לעיל, הערה 124.

112 רחמנא ליצלן. כלומר, התלמיד יאבד את שני תוכני הלימוד: את ידיעותיו בגמרא ואת יכולתו בסברה.

113 מובנה של המלה מסופק, ודומה, שחלה כאן טעות העתקה.

114 כאן מתחיל הציטוט מדבריו של משה תקו ב"יריעה קטנה"; וכך בנוסח הנדפס: "והנה חכם רבי משה בר חסדאי שהוזכר בין הגדולים בתשובו' שחיבר כתב תמים נגד הפילוסופי', ועשה יריעה קטנה, ובו מצאתי ח"ל: 'רבינא ורב אשי זכר'".

115 כאן הושמט משפט שהוכנס ב"טעות על-ידי הדומות": "כתיבות ודקדוקים וגילגולים על פירושיה וירע בעיניו". משפט זה, המופיע להלן, הוכנס בין סוגריים על-ידי הסופר, שהבחין בטעותו.

וירע בעיניו ונצטער על התורה שתתמעט ואמר מה שאמר בן אחרות, הקדוש רבינו יצחק בר שמואל: "ראוי להמתין עד עת ביאות הגואל שיתקיים בנו 'ושפכתי את רוחי על בניכם' וגו',¹¹⁶ אבל עתה מי שיוכל להסיר מכשול זה מלפנינו, תורה על פירוש, כאשר היו לומדים בימי האמוראים עד דורות אחרונים",¹¹⁷ ע"כ כתיבו ידו של מהרר"ש ז"ל.

ועוד השארתי הרבה מכתובות ידו שלא העתקתי, רק מה שהעתקתי על גליון ספרי כתבתי לך עתה. ותמהתי על מהרר"ר יוסף י"צ אשר נכספה נפשו לדעת זה ואם מפני זה כדי שיידע אם מהרר"ר שלמה ז"ל הרגיש בזה המכשול ולא הרימו, הנה גם כל הלומדים מודים שאינם לומדים דרך הישר, וגם אני שמעתי מפי מהרר"ש ז"ל מלובלין שגינה את דרך לימודם הזה וגם אמר אלי על כל תלמידיו הבחורים שאין גם אחד מהם טוב, ועם כל זה הם תופשים הרגלם לקיים "ויד יי ס",¹¹⁸ כאשר יסדו הפייט, וז"ל: (צַעֲקֵנוּ בְּפִינוּ חֲטָאֵנוּ פִּתְּלוּל וְעִיקֵשׁ לִבֵּינוּ)¹¹⁹ ומה אוסיף לדבר בזה קראו להם הנביאים ולא הטו אוזן רק כל אחד אחד דרכו אשר הוא יחזה וכללו

116 פסוק בזה לא קיים כצורתו. בנוסח הנדפס מצוטט הפסוק ביזאל ג: א (וראה להלן, הערה 117).

117 הנוסח בהקדמה הנדפסת הוא רחב יותר: "ואמר מה שאמר, והקד"י ר' יצחק בן שמואל בן אחרות, החוצב בהר ומשבר סלעים בשמיר, היורד לעומקה של תורה והלכה, ומהר לגלות הסוד בפלפול, אמר: 'ראוי להמתין עד ביאת גואל עד שיתקיים המקרא 'ואשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם' וגו' (ויאל ג: א), ונהיה לומדים ולא נהיה שוכחים, שנאמר 'כי זאת הברית אשר אכרות את בני ישראל בימים ההם נאם ה' ונתתי את תורתי בקרבכם ועל לוח לבם אכתבנו' וגומר (ירמיהו לא: לב; מצוטט בשיבושים), כי אז יהיו הימים הרווחים ושנים ארוכים ויאבד לב טיפש ואז נוכל להגיע ולקדם, אבל עתה אשרי מי שיוכל להסיר המכשול הזה מלפנינו כו', ע"כ". אין ספק, שההבדל בין שני הנוסחים הוא תוצאה של עריכה, שהתאימה את דברי ה"יריעה" לנושא הקטע: בנוסח הנדפס – לעניין ריבוי הדעות והפירושים, ואילו בכתב-היד – לביקורת הפלפול ולעדיפות הידיעה. ראוי לשים לב למשפט האחרון בנוסח כתב-היד, החסר בנוסח הנדפס, הרואה בלימוד "האחר" – כנראה הפלפול – לימוד חדש, וממילא פסול, לעומת הדרך "שהיו לומדים בימי האמוראים עד דורות האחרונים". על התנגדות לבעלי התוספות באשכנז בימי הביניים ראה: י"נ אפשטיין, "תוספות אשכנזיות ואיטלקיות קדומות", מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית, ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 663–664, הערה 6; ד' תא-שמע, "מצות תלמוד-תורה כבעיה חברתית-דתית ב'ספר-חסידים'", ספר בר-אילן, יד-טו, רמת-גן תשל"ז, עמ' 98–113, *AJS Review*, 1 (1976), pp. 311–357.

118 קיצור הפסוק "יד יי היתה בם" (דברים כז: טו).

119 לא הצלחתי לאתר את קטע הפיוט המצוטט. הניקוד במקור.

של דבר אמר שלמה ע"ה אם תכתוש את האויל וכו', ואמרו חז"ל על זה מה שאמר¹²⁰ וד"ל. השי"ת ברחמיו ישיבנו אליו וישוב אלינו וישיבנו אליו במהרה בימינו, כעתירות אהובך יצחק ב"ץ ש"ץ".

וכל זה העתקתי מן ספר הישיש כמר קוסקא אביו של מהר"ר יצחק הנ"ל בגליון ספרו שערי תשובה <לרבינו יונה, ביריד גניזן, יום הי"א, חי"ת ימים לחדש אייר, שנת ירוון>! את <! דש"ן ביתר >! ונחל עדניך תשקם, אמן, וכן יהי רצון. אח"כ זה כמעט שלשה שנים רצופים הקרה ה' ונשאתי את בתו זווג ראשון ואחרון של האלוף, הפרוש, החסיד, מהר"ר יצחק ב"ץ ש"ץ י"צ, בחמשה עשר יום בכסליו שנת שני"ז לפ"ק, בק"ק פרעמס"לי אשר הוא היה שם לעת ההוא ראש הכנסת וחזן וכהן ומורה צדק לאלוקים, והיום הזה ערב יום כיפור וסליחה לעוונותינו שנת ש"ץ סמ"ץ לפ"ק הננו כולנו יחד פה עיר מולדתי קהלת קדש פראג המעטרה עד ביאת משיח במהרה אמן.

ל"דבר החידוש" שני חלקים. בחלק ראשון, שהוא העיקר, מבקר המחבר את המצב בישיבות פולין בזמנו. בחלק שני – המתחיל במלים "כי רבינא ורב אשי" עד סוף הקטע – מביא המחבר ראיות, לכאורה, לטענות הפדאגוגיות המשתמעות מן הביקורת שמתח בחלק הראשון. קו התפר בין שני החלקים בקטע שלפנינו אינו ברור דיו, ולכאורה נראה כאילו הכותב ממשיך את הדיון שהחל בו ומחזק את עמדתו על-ידי דרשה וסיפור, אך לא היא. החלק השני בשלימותו מופיע בשינויים קלים, אך בעלי עניין, בהקדמה השנייה של מהרש"ל לים של שלמה למסכת חולין, ולדברי מהרש"ל מקורו הוא ב"יריעה קטנה" שעשה משה בן חסדאי – הוא משה תקו – "שחיבר כתב תמים נגד הפילוסופים".¹²¹ ההפניה ל"יריעה קטנה" חסרה בהעתקתו של ב"ץ. טיבה של אותה "יריעה", שאינה ידועה אלא מהקדמתו של מהרש"ל, אינו ברור. ייתכן, שהיתה חיבור עצמאי שזה היה שמו, אך גם ייתכן, שהיו אלו הערות שהעיר

120 משלי כז: כב. וראה בראשית רבה לח: ב; תנחומא נח: יח.

121 ים של שלמה למסכת חולין (לעיל, הערה 80). הקדמה שנייה, עמודה שנייה (אין עימוד). על משה בן חסדאי, הוא משה תקו, ראה: י"ג אפשטיין, "ר' משה תקו בן חסדאי וספרו כתב תמים", מחקרים (לעיל, הערה 117), א, עמ' 294–302; אורבך (לעיל, הערה 3), עמ' 420–425 ומפתח; י"דן, בתוך: כתב תמים, כ"י פאריס H711, מהדורת פאקסימילה, ירושלים תשמ"ד, מבוא, עמ' ז-כו. על "יריעה קטנה" ראה: אפשטיין, שם, עמ' 295 והערות 11–12; הנ"ל (לעיל, הערה 117), עמ' 663, הערה 6; י"ז זוסמן, "סוגיות בבליה לטורים זרעים וטהרות", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט, עמ' 32, הערה 7; אורבך, שם, עמ' 26.

משה בן חסדאי על גליון (=יריעה) של חיבור אחר. מכל-מקום ברור, שאין לזהות את היריעה הקטנה עם כתב תמים, ודומה, שדקדוקו של מהרש"ל על המחבר, "שחיבר כתב תמים נגד הפילוסופים", מלמד גם, שחיבור זה, שלא כמו כתב תמים, לא עסק בפילוסופיה, אלא בענייני לימוד תורה. הדעת נותנת, שכשם שבכתב תמים תקף משה תקן את העיסוק בפילוסופיה, כך ב"יריעה קטנה" תקף את מפעלם של בעלי התוספות.

החלק השני בדברי מהרש"ל מקביל אפוא לחלק מרכזי בהקדמה השנייה של ים של שלמה, אף שאינו זהה עמו במלואו. ייתכן, שמדובר בקטע מתוך דרשה או מכתב אשר כתב מהרש"ל על שאלות לימוד והוראה בישיבות פולין ואשר בחר לערוך אותו בדרך שערך את הקטע המקביל בהקדמתו. נראה יותר, שקטע זה לקוח מתוך טיוטה להקדמה השנייה לים של שלמה. לפי עדות המעתיק היה "דבר החידוש" רק חלק מתוך טקסט רחב יותר של מהרש"ל שהיה מועתק אצלו, אלא שבחר שלא להעתיק את כולו בשביל רבה של הרובישוב: "יעוד השארתי הרבה מכתובות ידו שלא העתקתי". אם אכן זו טיוטת ההקדמה, שינה מהרש"ל את נושא הקדמתו מן הטייטה אל הנוסח האחרון, זה שנדפס, אך שמר על המובאה מן ה"יריעה", שעדיין היה בכוחה לשמש אילוסטרציה לדבריו גם לאחר השינוי.

שינוי נושא ההקדמה מלמד על התלבטות מהרש"ל באשר לדרך שעליו לנקוט על-מנת להציג בפני הקורא את מטרות ספרו. דומה, שתחילה התכוון מהרש"ל למקד את הקדמתו במצב לימוד התורה בישיבות פולין בזמנו ולהציג את דרך הלימוד שבספר כאלטרנטיבה, לכאורה, לדרך לימוד זו. על-כן תיאר בחיוניות רבה את פגמיהן של שיטות הלימוד שנהגו בזמנו בישיבות. בסופו של דבר בחר להתמקד בשאלת ריבוי הדעות והמידע ובשאלת הסמכות ההלכתית הנגזרת ממנה. העמדת החיבור במישור הזה מפקיעה אותו מן ההקשר המקומי ומעמידה אותו במוקד השאלות הספרותיות העיקריות של התקופה. מהרש"ל ביכר אפוא את ההקשר הספרותי הרחב על-פני ההקשר החינוכי-החברתי המקומי.¹²²

בסופו של דבר לא קיבלה הביקורת על הישיבות כל ביטוי בהקדמות לים של שלמה, וגם בגוף הספר תפסה מקום שולי בלבד. בדבריו במסכת בבא קמא, אגב דיונו ב"דין שאין גובין עתה ליטרת זהב למי שבייש תלמיד חכם", מצא מהרש"ל מקום להיפרע מסוג מסוים של ראשי ישיבות שפעלו בזמנו. אף-על-פי שהביקורת הכוללת שבכתב-היד על סדרי הלימוד בישיבות הומרה בספר הנדפס, כמתבקש מן הסוגיה שבה שובצו הדברים, בביקורת נקודתית על דמותו החברתית של

ראש הישיבה המשתרר על הציבור, עדיין ניתן לגלות בו בנקל את עקבותיו של הקטע שלפנינו.¹²³

"דבר החידוש", לעומת זאת, הוא כתב ביקורת מקיף על סדרי הלימוד וההוראה בישיבות פולין באמצע המאה ה־ט"ז. ביקורתו של מהרש"ל דומה בכמה ממרכיביה לביקורתו של מהר"ל מפראג, אלא שהיא קדמה לה לפחות בשניים עד שלושה עשורים. זוהי אפוא הביקורת הקדומה ביותר שהגיעה לידנו על סדרי הלימוד בישיבות פולין.

מהרש"ל מכון את חיציו בעיקר אל לימוד העיון, ההולך ותופס מקום מרכזי יותר ויותר בתכנית הלימודים בישיבות פולין במאה ה־ט"ז, ואל ראש ישיבה מסוג מסוים, הכרוך בהחדרתו של לימוד זה בדרך זו לישיבות. לדברי מהרש"ל בוחרים ראשי ישיבות רודפי כבוד ללמד בדרך הלימוד היוקרתית ומזלזלים בהוראת תוכני הלימוד הבסיסיים. הם מלמדים "קושיות בלא פירוש וצורת ההלכה", כלומר, הם מלמדים פלפול בלא שלימדו תחילה את דף הגמרא – ה"הלכה" או ה"פירוש". בניגוד למה שהיה מקובל בעבר, כאשר ראש הישיבה לימד את תלמידיו לא רק את שיעור הפלפול, אלא גם את ה"הלכה", ראשי הישיבות אינם מלמדים עתה את דף הגמרא כלל ומסתפקים בהוראת הפלפול: "את הצורך <ההלכה> לא יאמרו, ושאנו צריך <הפלפול> יאמרו בעל פה". בגלל היוקרה הרבה שנודעה להוראת העיון העדיפו ראשי ישיבה ללמד בדרך זו בלא שיקחו בחשבון את יכולת הקליטה של התלמידים, כלומר, בלא ש"יחשוש על הלומדים אם מבינים הם אם לאו". חלק נכבד מן התלמידים לא הבין "מתחילה ועד סוף, הרי יש מכשול למלמדים ולתלמידים בלימוד זה". טיפוח דרך לימוד זו גורמת, שידיעותיהם של התלמידים מוגבלות, יכולתם הלמדנית דלה, וסופם ששוכחים את תלמודם ונותרים בלא גמרא ובלא סברה.

מקור הרעה הוא, שבישיבות פולין "יש מן התלמידים לומדים להשתרר ולקרום רבנים". ידיעותיהם של רבנים אלו, שגדלו על ברכיהן של דרכי הלימוד הקלוקלות, אינן מספקות. הם "נשארו עוללות, שלומדים כל ימיהם כמו חצאי מסכתות". ראשי הישיבות המלמדים בלא להתחשב ברמת תלמידיהם עושים זאת על-מנת שייצא שמם כ"רב וגדול". הם מלמדים את "היושבים לפניהם, אם ידעו אם לא ידעו [...] רק שידעו ויבינו שהוא רב". רבנים אלו מלמדים "תורה שלא לשמה ומשניאין אותה [...] ועתה בעונותינו, על-ידי שלומדים אותה שלא לשמה, פורשין ממנה ובאין לידי עבירה". אין להבין את עמדתו של מהרש"ל כלפי ה"רבנים המשתררים על הציבור" בלא להשוות את דבריו כאן, המעורפלים

123 את דברי מהרש"ל במלואם ראה להלן, הערה 124.

משהו, לעמדתו הנחרצת בים של שלמה.¹²⁴ שם הוא מגלה זלוול מוחלט ביכולתם הלמדנית של אותם רבנים, ש"אפילו סוגיא דשמעתא אינם מבינים לתכלית" ואינם יורדים לעומקה של הלכה כלל. כל כוונתם היא "להאריך הפלפול ולגדל השם, ובדרך זה הולכים עבשיו כל התלמידים".

שמו של הפלפול אמנם אינו נזכר במפורש, אך אביזריו אכן נזכרים בו שוב ושוב: "קבוצי סברות מבחוץ", "קושיות בלא פירוש" ו"חידושים וקושיות". כן הוא מציין את אמירתו "בעל-פה", אף דומה, כי הרמיה "ואותו לימוד נקרא פיגול" רומזת לשם הקרוב לו: "פלפול". אין ספק אפוא, שלימוד העיון היוקרתי שאליו מתכוון מהרש"ל הוא הפלפול, אלא שאינו זהה עם "פלפול הישיבה", כלומר, עם שיעור מוגדר בזמן ובמקום, כפי שהדברים תוארו על-ידי קפשאלי וחזרו ותוארו בכתבי-הרבנות מבוהמיה, שנדונו שניהם לעיל. מהרש"ל מתאר הווייה כוללת, שבה כל תוכני הלימוד מתגמדים, ולימוד העיון תופס את עיקר – ואולי אף את כל – תכנית-הלימודים.

המסגרת המוסדית העולה מן הדברים מתאימה בדיוק לזו העולה מתיאורו של הנובר, שדנו בו לעיל, אלא ששם היא נדרשת לשבח, ואילו כאן – לגנאי. שני המקורות מתארים, כל אחד בדרכו, את אותו המהלך: את מקומו המרכזי של לימוד הפלפול בישיבות פולין, אליבא דהנובר, הולך לימוד זה ותופס את עיקר שעות הלימוד בישיבה. מהרש"ל, לעומת זאת, מדגיש את העובדה, שלימוד הפלפול בא על חשבון תוכני הלימוד העיקריים בישיבה האשכנזית: ה"הלכה" – דף הגמרא ומפרשיו – ופוסקים. מהרש"ל מציין, למעשה, את הפיכתו של הפלפול לתוכן הלימוד העיקרי, ואולי היחיד, הנמסר על-ידי ראש הישיבה, והוא רומז על עלייתו של ראש ישיבה מטיפוס חדש, שאינו עולה בקנה אחד עם ציפיותיו של מהרש"ל ממשרה זו. הנובר ומהרש"ל התכוונו אפוא למציאות אחת.

קטע זה הוא היחיד הידוע עתה שבו התייחס מהרש"ל במישרין להוראת

124 ראה לעיל, ליד ציון הערה 123. והשווה דברי מהרש"ל בספרו: "כי בעו"ה הנסמך מרובי והיודעי מועטי ונזוהי דעת נתברו, שאין אחד מכיר מקומו, ומיד כשהוא נסמך מתחיל להשתתר ולקבץ בחורים בהן עתק כדרך השרים ששוכרים עבדים לרוץ לפניהם [...]. וכן יש זקנים בעו"ה שאפילו סוגיא דשמעתא אינם מבינים לתכלית, ואינם יורדים לעומקה של הלכה כלל, רק זקנים בשנים ובלא קניית חכמה, ג"כ הם המשתוררים על הציבור ועל הלומדים ומחרימים ומתירים ומסמיכי לתלמידים שלא למדו לפניהם, רק מקבלים תשלומים וגמולים ולהנאתן דורשי כל הימים [...]. ואפילו אם נמצא לפעמים חריף גדול ולמדן מ"מ מעשיו מקולקלים ואינו דורש לשמה ולקיים המצוה רק להאריך הפלפול ולגדל השם, ובדרך זה הולכים עבשיו כל התלמידים"; ים של שלמה, בבא קמא, פראג ש"ע, פרק ח, סימן נח.

הפלפול. אף שמהרש"ל, לא חסך, כאמור, את שבט ביקורתו מן הנעשה בישיבות זמנו, אין בנוסח ים של שלמה הנמצא עתה לפנינו כל ביקורת גלויה על הפלפול. ניתוח תפיסותיו הלמדניות של מהרש"ל אמנם מלמד בבירור על עמידתו מנגד בעת שהסתמנו בישיבה הפולנית המגמות שהוא תוקף בקטע שלפנינו, אך בלא שהדברים נאמרו במפורש.

שלא כמו מהר"ל, לא תבע מהרש"ל את סילוקה של הוראת הפלפול מתכנית הלימודים. כוונתו לא היתה אלא להצביע על ליקויים, ומן-הסתם להביא לתיקונם. הוא גם לא טען, שהסטיות שעליהן הצביע הן מעצם הווייתו של הפלפול, ואשר-על-כן אין לדבר תיקון אלא בשבירתו; לדעתו אין אלו אלא סטיות מקריות, שמקורן בהתנשאות, ביהירות וברדיפת כבוד, שהעניקו לעיסוק בפלפול בישיבות חשיבות גדולה מזו שהוא ראוי לה. תביעתו הסמויה של מהרש"ל היא אפוא לחזור אל הדגם המסורתי המאוזן של הישיבה, אשר יסוד ההוראה בו הוא הטקסט — דף הגמרא ומפרשיו — ואשר הוראת הפלפול מתקיימת רק בשוליו, בתוך מסגרת ברורה ומוגדרת היטב, ולא לכל אדם. הביקורת שמותח מהרש"ל על הפלפול קרובה אפוא מאוד לזו שרווחה בימי הביניים. הוא מבקר את הסטיות מן השיטה, אך לא אותה עצמה.¹²⁵

יצחק כ"ץ, מעתיק הדברים וכותב המכתב, נוקט עמדה שונה לחלוטין. בהבדל ממהרש"ל הוא תוקף את הפלפול ורואה בו רעה חולה שיש לעוקרה מן השורש, עמדה שיוחסה לעיל לחוג מהר"ל.¹²⁶ כ"ץ גם מודע היטב להבדל שבין גישתו-שלו לזו של מהרש"ל. בסיום מכתבו הוא תודה על פנייתו של רבה של הרובישוב אליו להעתיק בשבילו את הדברים: "ותמהתי על מהר"ר יוסף י"צ אשר נכספה נפשו לדעת זה, ואם מפני זה כדי שיידע אם מהר"ר שלמה ז"ל הרגיש בזה המכשול ולא הרימו, הנה גם כל הלומדים מודים שאינם לומדים דרך הישר". מהרש"ל, לדעתו של הש"ץ מהרובישוב, "הרגיש בזה המכשול ולא הרימו", ודרכו אינה שונה בכך מדרכם של שאר הלומדים. כולם מכירים את קלקוליו של הפלפול, אך אינם מוכנים להסיק את המסקנה המתבקשת מכך: לבטלו כליל. בדרך דומה הוא מגיב גם על דברים ששמע מפיו של מהר"ש מלובלין, הוא שלמה לייבוש'ס ("מהרש"ל השני"), ר"מ ואב"ד לובלין, שנפטר בשנת שנ"א (1591). מהר"ש לא נמנה עם מתנגדי הפלפול: "וגם אני שמעתי מפי מהר"ש ז"ל מלובלין שגינה את דרך לימודם הזה וגם אמר אלי על כל תלמידיו הבחורים

125 על הפלפול וביקורת הפלפול בישיבות אשכנז בימי הביניים ראה לעיל, סעיפים ב-ג; על הפלפול בישיבתו של מהרש"ל ראה לעיל, ליד ציון הערה 75 ואילך.

126 ראה לעיל, סעיף ט.

שאינן גם אחד מהם טוב.¹²⁷ גם אותו ואת תלמידיו הוא מבקר קשות: "ועם כל זה הם תופשים הרגלם לקיים יד יי היתה בם".
 כ"ץ לא היה ראש ישיבה, ואף ספק אם היה תלמיד-חכם בולט. הוא כיהן כש"ץ בקהילות שונות במזרח אירופה ובמרכז. היה יליד פראג, אך עשה שנים רבות כש"ץ וכמדקדק בשלוש קהילות, לפחות, ברוסיה האדומה: בהרובישוב, בפרמסלא ובחלמא. לאחר ששב לפראג נאלץ לגלות ממנה שנית — כנראה לפחנא — עקב "מחלוקת שהיתה לו לשם שמים" עם מהר"ל. בשנת חייו האחרונה שב עם משפחתו לפראג, ובה נפטר. חתנו מתאר אותו כ"האלוף הפרוש החסיד [...] ראש הכנסת וחזן וכהן ומורה צדק לאלוהים [...]", ואת עצמו — כ"חתן המלך וכהן גדול". הוא מכתיר את חמיו בשורה ארוכה של תארים, שאף אחד מהם אינו מתייחס להכשרתו או ליכולתו הלימודית של נושאם. לעומת זאת רומזים התארים למעמד דתי חשוב שהיה לו, ובלא ספק היה קשור בהיותו ש"ץ, ובעיקר מדקדק, שני תפקידים שהיו קשורים זה בזה. למעמדו המיוחד של הש"ץ בחברה האשכנזית יש אמנם מסורת ימי-ביניימית ארוכה, אך נודע לו מעמד מיוחד, עצמאי ושונה בתקופה שבה אנו עוסקים. תכופות מיוחס לש"ץ התואר "חסיד" או "פרוש", מיוחסת לו ידיעה בדקדוק, ונודעת לו סמכות בקביעת נוסח התפילה. שאלה זו עוררה עניין רב במפנה המאה ה"ט"ז עקב חזירת נוסחי תפילה חלופיים, שהיו שונים מן הנוסח האשכנזי הקדום, בעיקר נוסחים שיוקרתה של הקבלה היתה שפוכה עליהם. על מעמדו המיוחד של כ"ץ כש"ץ וכמדקדק בקהילות פולין בעשורים האחרונים של המאה ה"ט"ז מלמדת הסכמתו של משולם פייביש, רבה של קראקוב, לסידורו של שבתי הסופר מפרמסלא משנת ש"ז:

כי זה החסיד התורני מהר"ר שבתי יצ"ו הוא בקי בחכמת הדקדוק שאין כמותו במדינות אלו, כי למד ושמש ת"ח המופלג בחסידות המדקדק הגדול מהר"ר יצחק כ"ץ ש"ץ ז"ל שהיה נקרא בשמו ר' איציק קוסקוש, חזן

127 ראה עליו: י' לוי, "ר' שלמה ר' לייבוש" (מהרש"ל השני), הדרום, כב (תשכ"ז), עמ' 5-18. = **מבוקר לערב**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 89-102; מ' רפלד (לעיל, הערה 73), עמ' 82. ב"התנצלותו" הנוכרת לעיל, ליד ציון הערה 99, מציין אלטשול, שהגיע ללובלין "אל חדר הוראתו של הגאון מורי נ"י <נר ישראל> האב"ד ור"מ דק"ק לובלין". הכוונה קרוב לוודאי לשלמה לייבוש"ס, שכן מעט אחרי-כן מציין אלטשול, שבשנת ש"ב — שנה אחרי מותו של שלמה לייבוש"ס — העתיק בלובלין את ים של שלמה לבבא קמא. על יחסו לפלפול ראה דברי רפלד הנוכרים לעיל, הערה 73.

המופלג בדורו. וזה ר' שבתי שימש אותו בבית מדרשו הרבה והרכה שנים
עד שלמד חכמה זו.¹²⁸

כ"ץ היה אפוא רבו של שבתי הסופר, הנודע שבמדקדקים העבריים בתחום
התרבות האשכנזית בעת ההיא. שבתי הסופר שימש את כ"ץ בבית-מדרשו
שנים רבות, ודבר זה הוא שנתן לו את סמכותו בעיני רבו, רבה של קראקוב,
ומן-הסתם גם בעיני סביבתו. לימוד הדקדוק הוא אפוא לימוד קאנוני, שבדרך
הוראתו מתקיימת זיקת תלמיד ורב. המדקדק נוקק לסמכות, והיא מוקנית לו
באותה הדרך שבה מוקנית הסמכות הלמדנית. עם זאת אין ספק, שמעמדו של
המקצוע לא היה זהה למעמדו של לימוד התורה.

ואולם, בצטטו בחיבורו את כ"ץ אין שבתי הסופר עצמו מתייחס אליו כדרך
שהוא מתייחס לרבותיו שמהם למד תורה. הללו מתוארים כ"אדוני מורי ורבי"
(משולם פייביש מקראקוב), או "מורי" (מרדכי יפה בעל ה"לבושים"), ואילו את
כ"ץ הוא מכנה אגב ציטוטו "איש בריתי המדקדק החסיד", או "המשורר
>=החזן< החסיד".¹²⁹ בעיני שבתי הסופר רבו בתורה אינו דומה אפוא לרבו
בדקדוק.

דומה, שביניו של הקטע "דבר חידוש" מורה, שנלקח ממחברת חידושים של
מהרש"ל, שהגיעה בדרך כלשהי לידיו של יצחק כ"ץ. הלה העתיק את הדברים
כ"הגהה" על גליון ספר ארחות צדיקים שלו, ומשם הוא עצמו העתיקם בשביל
יוסף קאדראלא, ר"מ ואב"ד הרובישוב באותה עת, על-פי בקשתו. הדעת נותנת,
שכ"ץ רשם את דברי מהרש"ל בשולי הדף שבו נרפסה התקפתו של בעל ארחות
צדיקים על הפלפול. התקפה זו נזכרת על-ידי מהרש"ל בהקדמה הנרפסת לספרו,
מיד לאחר הציטוט מ"יריעה קטנה", כלומר, מיד לאחר הקטע המועתק במכתבו
של כ"ץ. יש מקום להניח, כי קטע זה הופיע גם בדברי מהרש"ל שהעתיק כ"ץ
בגליון ספרו, וכי זו היתה העילה שבחר לרשום בגליון הספר הזה את ה"הגהה"
ובה דברי מהרש"ל. לא היה כל צורך כי במכתבו לרבה של הרובישוב יוסיף כ"ץ
את אזכור מהרש"ל של "ספר מידות", הוא ספר ארחות צדיקים, שכן הספר נרפס

128 כ"י לונדון, ספריית בית-הדין, דף 3 ע"א; תצלום ההסכמה ראה: סדור מה"ר שבתי הסופר
(לעיל, הערה 72), עמ' לו. על שבתי הסופר ראה: רייף (שם).

129 על משולם פייביש ראה שם, עמ' 6; על מרדכי יפה ראה שם, עמ' 60 (ועוד רבים כמותו); על
כ"ץ ראה שם, עמ' 26 ו-60. יעמוד על הברכה הרב י' סץ, שחילק עמי את ידיעותיו הרבות.
הוא שהעמידני על התייחסותו של שבתי הסופר לכ"ץ בסידורו והעמיד לרשותי את
מראייה מקומות המתאימים.

שנים אחדות קודם-לכן והיה נפוץ דיו.¹³⁰ לעומת זאת ניתן לשער, כי יוסף קאדורלא גילה עניין דווקא בדברי מהרש"ל שבזמן כתיבת המכתב עדיין לא נדפסו. מכתבו של יצחק ב"ץ לרבה של הרובישוב הועתק פעם נוספת כ"הגדה" בגליון ספר **שערי תשובה** לר' יונה גירונדי, שהיה ברשותו של יקותיאל ("קוסקא").¹³¹ אביו של יצחק ב"ץ, ביום ה', ח' באייר ש"נ / 28 באפריל 1594, בירד גיאורג הקדוש בגניזן, העתיק אליעזר אלטשול לעצמו את "דבר החידוש" מספר זה. כעבור כשלוש שנים, ביום ו', ט"ו בכסליו ש"נ / 6 בדצמבר 1596, נשא אלטשול לאישה בפרמסלא את בתו של יצחק ב"ץ, וכעבור מעט פחות משלוש שנים נוספות, בערב יום-כיפור שנת ש"ס / יום ג', 28 בספטמבר 1599, השלים אלטשול בפראג את הקדמתו לספר **דקדק יצחק**, שבה שילב את ה"חידוש". באותה שעה כבר היו עמו בפראג אשתו, חותנו ואבי חותנו. הש"ץ והמדקדק יצחק ב"ץ, חותנו של אלטשול, נפטר בעיר מולדתו ביום ה', ט' בחשוון ש"ס / 28 באוקטובר 1599, חודש בדיוק לאחר חתימת ספר הדקדוק המשותף לו ולחתנו.¹³² תולדותיו של הטקסט עשירות לא פחות מגלגוליהם של מוסריו. למן כתיבתו על-ידי מהרש"ל — קודם למותו בשנת 1573 — ועד העתקתו בידי יצחק ב"ץ אחרי שנת 1591, שנת מותו של שלמה לייבוש'ס מלובלין, הנזכר בדברי המעתיק בצירוף ברכת המתים, השתנה מעמדו של הטקסט מן הקצה אל הקצה. מטקסט נייטראלי, לכאורה, המסתפק בקריאה בשמן של הרעות הכרוכות בפלפול בלא לתבוע תביעה ברורה שתערער את הסדר הקיים, הפך לכלי בידיהם של מתנגדי הפלפול, המבקשים לעוקרו מן השורש, כלומר, לחלק מן המהלך נגד הפלפול שנקשר בחוג מהר"ל. עתה היה זה טקסט תקיף, היוצא נגד הזרם המרכזי בישיבות פולין. כזה היה הטקסט ששלח יצחק ב"ץ להרובישוב, ובתור שכזה העתיק אותו אלטשול: דברי מהרש"ל עם פרשנותו ותוספותיו של המעתיק. זהו טקסט חדש, המתפקד במרחב אחר מזה שהועיד לו מהרש"ל ופונה לקהל שונה מזה שאליו נועד מלכתחילה.

130 ראה לעיל, הערה 2. אין ספק, שמדובר בספר **ארחות צדיקים**, פראג ש"א, מהדורת הרפוס שקבעה את השם "ארחות צדיקים" ל"ספר מידות".

131 קוסקא הוא צורת הקטנה (דימינוטיב) של השם יקותיאל, ומכאן כינוי בנו: קוסקיס, "של קוסקא". מהדורתו הרביעית של **שערי תשובה** ליונה גירונדי נדפסה בקראקוב בשמ"א.

132 בקולופון **דקדק יצחק**, דף 116 ע"א, חוזר אלטשול במדויק על נוסח חתימת ההקדמה, אלא ששם נרשמה שנת ש"ס"א. אין ספק שזו טעות המעתיק המאוחר, שכן, כאמור, בערב יום-כיפור ש"ס"א, ב"ץ, הנזכר בקולופון בברכת החיים, כבר לא היה ביניהם. תאריך מותו של ב"ץ נמסר על-ידי אלעזר אלטשול בחיבורו **קנה חכמה קנה בינה**, פראג ש"ע-ש"ע"א, דף יד ע"ב.

בהקשרו החדש עורר הטקסט עניין בחוג שאינו זהה עם חוג מהר"ל מן הבחינה החברתית, על-אף קירבתו האידיאולוגית. החוג — שכלל את החזן מפרמסלא יצחק כ"ץ, את אביו יקותיאל, את יוסף קאדרלא מהרובישוב ואת אלטשול — לא היה חוג של ראשי ישיבות, בני דמותם של אפרים מלונטשיץ, מרדכי יפה או יוסף-טוב ליפמן הלר, שאכלסו את חוג המהר"ל. הטקסט, כפי שנחשף בהעתקתו האחרונה בידי אלטשול, מבטא התנגדות לעולם הישיבות המתפתחת בשולי העילית האינטלקטואלית המסורתית, בחוגים שאוכלסו על-ידי חזנים, מלמדים, מגידים נודדים ובני דמותם, דמויות שפעלו מחוץ למסגרת הישיבה ובלא תלות במימסד הקהילתי.

כמנהג אשכנז ופולין

ספר יובל לחנא שמרוק

קובץ מחקרים בתרבות יהודית

עורכים

ישראל ברטל, חוה טורניאנסקי, עזרא מנדלסון

תדפיס



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל