



(תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז) Antiqui et Moderni, ראשונים ואחרונים

Author(s): י' יובל / ישראל

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. ב' (תשנ"ב), pp. 369-394

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036234>

Accessed: 04/12/2011 08:43

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni

(תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז)*

מאת ישראל יעקב יובל

שרל פרו (Charles Perrault), מאספן של האגדות הנודעות כיפה אדומה, לכלוכית, החתול במגפיים ואחרות, חולל בשנת 1687 מהומה רבתי, כאשר בניגוד למוסכמות הטעם הקלסיציסטי של זמנו, יצא בשירו *Le siècle de Louis le Grand* נגד עליונותם של הקדמונים, בני יוון ורומא, על פני בני דורו. שיר זה פתח את הפולמוס הנודע בשמו *La querelle des anciens et des modernes*.¹ 'מריבה' זו היא המשכו של ויכוח שראשיתו בימי הביניים: כוחם של מי עדיף, של הקדמונים או שמא של בני הדור, המודרנים, המחדשים. פניה של ה-*querelle* מגוונים מאוד. היא נוגעת בשאלות יסוד של ההגות התיאולוגית, הטעם האסתטי והספרותי, מקור הסמכות הדתית, התודעה ההיסטורית ועוד. אין פלא אפוא, שנושא זה על הבטיו השונים הניב יכול עשיר ביותר של מחקרים היסטוריים כלליים. ואולם, אף על פי שיש ל'מריבה' זו הקשר יהודי ייחודי, לא התפרסם עד היום שום מחקר על נושא זה מלבד מאמרו של ישראל תא-שמע, 'הלכה ככתראי', שראה אור לפני שתיים-עשרה שנה.²

בעולם הנוצרי מוגדר המתח שבין הישן לחדש באמצעות צמד המונחים *antiqui* ו-*moderni*. בעולמה של היהדות משמשים לעניין זה עצמו המונחים 'ראשונים' ו'אחרונים'. מטרת העיקרית היא להציג את מסקנותי בנוגע להתפתחות ההיסטורית של

* אני מבקש להודות לפרופ' ישראל תא-שמע, על היותו כאן ובכל עניין עזר מפרה כנגדי. מאמרו 'הלכה ככתראי' (להלן, הערה 2), ובמיוחד השיחות המפרות שקיימתי עמו, הם שעוררוני להתעמק בנושא.

1 F. Martini, 'modern, die Moderne', *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, II, Berlin 1965, pp. 391–415

2 'תא-שמע', 'הלכה ככתראי' – בחינות היסטוריות של כלל משפטי, שנתון המשפט העברי, ו-1 (תשל"ט-תש"ם), עמ' 405–423. אוסף נאה של מקורות הדנים בכלל 'הלכה ככתראי' מובא בספר: המחלוקת בהלכה, א: מקורות, בעריכת ח' בן מנחם, נ' הכט וש' וזנר, ירושלים-בוסטון [1992], עמ' 243–291. מאמרו של הרב י' פצ'ניק, 'סיום של תקופות סמכות בהלכה', מנחת אהרן – מאסף תורני לזכרו של הרב אהרן שויקה זצ"ל, בעריכת י' שויקה וח' סבתו, ירושלים תש"ם, עמ' 199–221, מבוסס על מקורות שמן המאה ה'19 ואילך ובמיוחד על ספרות ההלכה של מאה השנים האחרונות. אף שאין בממצאיו כדי להאיר את הסוגיה ההיסטורית, הם מלמדים, כי לפי הדימוי המאוחר עבר קר-היתחום בין תקופת הראשונים לתקופת האחרונים במאה ה'19. להלן יתברר, כי דימוי זה הולם יפה את הממצא ההיסטורי.

המושגים 'ראשונים' ו'אחרונים' בקרב יהדות גרמניה במוצאי ימי הביניים. ואולם, כל דיון בהתפתחות המושגים הללו אי אפשר לו שיתעלם מהתפתחות המושגים antiqui-moderni. די בדימיון הסמנטי כדי לעורר את השאלה, האם לא מקופל בו דימיון מנטאלי עמוק יותר; בכך אדון בחתימת דברי. את התודעה הפריודית ואת שאלת ה-querelle בין ישן לחדש מן הראוי לחקור בכל תחומי היצירה הספרותית והביטוי האמנותי. חרף זאת מוגבל מחקרי לעולם ההלכה דווקא, וזאת בהשוואה להתפתחות בתיאולוגיה הנוצרית. בכך ייבחנו בהקבלה תחום הידע האוטוריטטיבי בכל אחת משתי הדתות.

א. Antiqui et Moderni

נפתח בנצרות. מי נחשבו antiqui וmoderni בימי הביניים? האב Chenu, מן הראשונים שחקר שאלה זו, הראה במחקר משנת 1928, כי במאות ה"ב והי"ג היו למושגים הללו הוראות מתחלפות.³ ואלה העיקריות שבהן:

- (א) ה-antiqui הם היהודים המאמינים בכרית הישנה, לעומת ה-moderni, שהם הנוצרים המאמינים בכרית החדשה;
- (ב) ה-antiqui הם הסופרים הפאגאנים, חכמי יוון ורומא, לעומת ה-moderni, שהם המחברים הנוצרים;
- (ג) ה-antiqui הם אבות הכנסייה, לעומת התיאולוגים חכמי ימי הביניים, שהם ה-moderni.

שתי ההגדרות הראשונות מגדירות את יחס הנצרות אל המורשת הקודמת לה, לא את יחסה אל מורשתה שלה. לענייננו חשובה במיוחד ההגדרה השלישית, זו המתייחסת אל צמד המושגים antiqui-moderni בהקשר של – אם להשתמש במינוח של ימי הביניים – ה-auctoritas של ה-auctores, כלומר הסמכות של המחברים. היא מחשיבה את אבות הכנסייה כ-antiqui לעומת ה-moderni magistri, שכל תפקידם לפרש את דברי הקדמונים ואסור להם לחלוק עליהם, הואיל וסמכות הקדמונים עדיפה ומחייבת.⁴ מערכת הירארכית ברורה זו הותירה בעינה את שאלת ה-querelle בנוגע לעדיפות הקדמונים או המודרנים. היו בין המודרנים מי שראו עצמם אפיגונים לקדמונים, ואילו אחרים החשיבו את עצמם 'ננסים על גבי ענקים', הגדרה המיפה את כוחם של המודרנים לפחות באופן יחסי.⁵

M.D. Chenu, 'Notes de lexicographie philosophique médiévale: Antiqui, Moderni', 3
Revue des sciences philosophiques et théologiques, XVII (1928), pp. 82–94

E. Gössmann, '“Antiqui” und “Moderni” im 12. Jahrhundert', *Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 9), ed. A. Zimmermann, Berlin–New York 1974, pp. 48–50 4

M.T. Clanchy, 'Moderni in Education and Government in England', *Speculum*, L 5
(1975), pp. 671–686. עוד על משל זה עיין להלן, הערות 37–38.

במוצאי ימי הביניים התגבשו הגדרות חדשות למושגים antiqui ו-moderni. במקום החלוקה הקודמת, בין ה-antiqui של תקופת אבות הכנסייה מזה ל-moderni של תקופת הסכולסטיקנים מזה, חלוקה שקו-התייחום שלה עבר אחרי איזידור מסביליה, כלומר בסוף המאה ה-9, התפתחה חלוקה שהיזה את קו התייחום הרבה קדימה. התפתחות זו קשורה להכנסתם לשימוש של שני מונחים חדשים: via antiqua ו-via moderna. מונחים אלה מגדירים את המחלוקת בין שתי אסכולות פילוסופיות באוניברסיטאות בגרמניה. via antiqua היא דרכם של מי שכינו מאוחר יותר בשם 'ריאליסטים', חסידי הסכולסטיקה של המאה ה-13. לפי זה ה-antiqui הם תומאס אקווינאס (Thomas Aquinas), אלברטוס מאגנוס (Albertus Magnus) ודונס סקוטוס (Duns Scotus). via moderna היא דרכם של אלה שכינו 'נומינליסטים', ממשיכי דרכו של ויליאם מאוקהאם (William Ockham), בן המחצית הראשונה של המאה ה-14.

עד לפני זמן לא רב שלטה במחקר הדעה, כי הוויכוח בין שתי האסכולות – ה-'Wegestreit' – יסודו ברבע השני של המאה ה-12, בעקבות הפולמוס שהתעורר על משנתו של ויליאם מאוקהאם. בכנס שהתקיים בקלן בשנת 1974 והוקדש כולו לנושא שלנו יצא ניל גילברט נגד השקפה זו. לדבריו, אין למצוא במאה ה-12 שום הוכחה לקיומה של פלוגתא אידיאולוגית בין שתי הדרכים. זו נוצרה רק בעשור השני של המאה ה-13, בימי המאבק שהתחולל בוועידת קונסטנץ בין ההוסיטים, תומכיו של ויקליף, המכונים 'ריאליסטים' וחסידי ה-via antiqua מזה, לבין מתנגדיהם, המכונים 'נומינליסטים', חסידי ה-via moderna ותומכיו הקו האורתודוקסי מזה.⁶

זה מקרוב העלה ויליאם קורטניי שורה של תיקונים לתיזה של גילברט, תיקונים שחשיבותם רבה אם משווים אותם לממצאים העולים מן הספרות היהודית.⁷ קורטניי מסכים שאין לדבר על אסכולה של via antiqua ו-via moderna לפני המאה ה-13. עם זאת, השינוי בהוראה הפריודית המקופלת במונחים antiqui ו-moderni התחולל, לדעתו, כבר בראשית המאה ה-12. אז החלו להגדיר כ-antiqui את הסכולסטיקנים בני המאות ה-12 וה-13, ואילו ה-moderni היה למונח המגדיר את בני הדור עצמם. ואולם בחלוף השנים, ה-moderni של הדור האחד לא הפכו ל-antiqui בעיני הדור הבא. ככל שאנו מתקדמים במאה ה-12, קו-התייחום המפריד בין antiqui ל-moderni אינו נע קדימה, אלא נותר בעינו סביב שנת 1310. סקוטוס, שלימד בשנת 1300, עודנו נמנה עם ה-antiqui, ואילו אוקהאם, שהיה פעיל עשרים שנה לאחר מכן, נקבע בין ה-moderni. באופן זה הפכו ה-moderni מבני הדור האקטואלי, אלה החיים עמנו היום, לבני העידן שלנו, ובכללם גם אלה שמתו משכבר. תיחום זה היה עדיין בעל אופי כרונולוגי יותר מאשר פריודי, מפני שהבדיל בין אנשים ולא בין קבוצות או אסכולות. רק במאה

N.W. Gilbert, 'Ockham, Wyclif, and the "Via Moderna"', *Antiqui und Moderni* 6 (לעיל, הערה 4), עמ' 85-125.

W. Courtenay, 'Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought', *Journal of the History of Ideas*, XLVIII (1987), pp. 3-10 7

הט"ו הפכו ה־antiqui וה־moderni לאסכולות בעלות תכונות סגוליות שונות, ובכך הושלמה הפיכתה של המאה הי"ד לעידן חדש בעל סגולות ייחודיות בהשוואה לעידן הקודם.

מה משמעותם של מונחים אלה מבחינת ה־querelle בין חדש לישן? למונח *moderna* לא היתה משמעות תעמולתית־חיובית מצד אלה המצדדים בעליונותה של התיאולוגיה החדשה. הוא שימש בתחילה דווקא כינוי גנאי בידי חסידי ה־*via antiqua*, לשם הבעת הסתייגות מדרכם של המחדשים. ואכן גורלן של שתי השיטות הפוך, מבחינה מסוימת, ממשמעות המונחים המציינים אותן. *via moderna* היתה דרכם של הנומינליסטים, אשר שללו את יכולת השכל האנושי לחדור אל מסתרי האלוהות. זו מתגלית, לדעתם, רק באמצעות האמונה ולא באמצעות השכל. לפיכך אומצה ה־*via moderna* בידי מתנגדי ויקליף והרפורמה ההוסיטית. לעומתם אימצו חסידי הרפורמה את ה־*via antiqua*, כשיטה המבטיחה את הביקורת השכלית ואת הסינתיזה בין האמונה ללוגיקה. אליזבט גסמן מזכירה אנקדוטה הממחישה היטב עניין זה. באמצע המאה הט"ו התקיימה בהיידלברג הפגנה של סטודנטים שמחו על כוונתו של הנסיך־הבוחר (ה־Kurfürst) להנהיג באוניברסיטה המקומית את לימודי ה־*via antiqua*, בנוסף ללימודי ה־*via moderna* הנוהגים בה משכבר. בעיני הסטודנטים, שהורגלו ל־*moderni*, נראו דווקא ה־*antiqui* חדשניים יותר מדי.⁸

נסכם את ממצאינו. במאה הי"ד הוסט קו־התיחום המבדיל בין ה־*antiqui* ל־*moderni* מסוף המאה הז' לראשית המאה הי"ד. הקו החדש קבע בתחילה הפרדה בין בני הדורות הקודמים לבין בני הדור. קו כרונולוגי זה הפך לקו פריודי עם הפיכתו לקו קבוע, שאינו מתקדם עוד בחלוף השנים. במאה הט"ו התגבשה תודעה פריודית, אשר ייחסה ערך דיפרנציאלי לכל אחד משני העידנים וראתה אותם כאסכולות, זו של ה־*via antiqua* וזו של ה־*via moderna*. ברוב האוניברסיטאות בגרמניה שלטה המגמה שראתה ב־*moderni* סמכות מחייבת. עמדה זו אין לה דבר עם חדשנות והיא נפוצה בחוגים שמרניים דווקא. בקרב החדשנים, חסידי הרפורמות, נפוצה ה־*via antiqua*.

עד כאן בנוגע למושגים *antiqui-moderni* בתיאולוגיה הנוצרית במוצאי ימי הביניים. נפנה עתה לבחינה מפורטת של הפריודיזציה בהלכה היהודית ולצמד המושגים 'ראשונים' ו'אחרונים'.

ב. ראשונים

בעיני היהודים לא נחשבו 'ימי הביניים' לימים של בינוניות תרבותית.⁹ ההיפך הוא הנכון. דווקא במאה הט"ו, כלומר בראשית תקופת הרנסנס באיטליה, התגברה בקרב אנשי

8 E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*, München-Paderborn-Wien 1974, p. 115

9 השאיפה להציע הגדרות ייחודיות לימי הביניים 'היהודיים' משותפת לכמה וכמה חוקרים. י' בער

ההלכה באשכנז ההכרה, כי הם שייכים לעידן חדש, נחות יותר מקודמו. כעמיתיהם הנוצרים, אף הם ביטאו את תודעתם העצמית מתוך זיקה ישירה לתקופה שלפניהם. היא זכתה לשם 'תקופת הראשונים', ואילו התקופה החדשה קיבלה את השם 'תקופת האחרונים'.

המושגים עצמם אינם חדשים. מקורם בשתי אמרות תלמודיות. האחת: 'אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים; ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים';¹⁰ והשנייה: 'טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים'.¹¹ חרף השימוש במושגים ישנים היה משום חידוש בעצם ההכרה, כי משהו יסודי ביותר השתבש ברצף הדורות.

בבואנו להעריך את השימוש במושגים 'ראשונים' ו'אחרונים' עלינו להבדיל בין משמעותם הכרונולוגית לבין משמעותם הפריודית. בכל הדורות השתמשו במושגים אלה כדי לבטא את ההערכה לקדמונים, אולם החל במאה ה'ט"ז משמשים שני המושגים לא רק לציון כרונולוגי של מוקדם ומאוחר, אלא יש להם משמעות חדשה, פריודית, שבעולם הפסיקה נודעה לה תוצאה ברורה: האיסור לחלוק על חכמי התקופה הקודמת.

כדי להבין את המנטליות העומדת מאחורי תודעה זו של חילופי תקופות, צריך להגדיר את ההקשר הספרותי המדויק שבתוכו צמחה ההבחנה בין ראשונים לאחרונים. אנשי ההלכה לא היו היסטוריונים וכל עניינם היה בהגדרת מעמדם כלפי סמכויות העבר. מדובר בהגדרה טכנית משהו, הנוגעת לפרוצדורות של פסיקה בדין, אך אין ספק כי מקופלת בה הרגשה החורגת הרבה מעבר לתחומים הצרים של תולדות המשפט. אין ענייננו כאן בתולדות ההלכה ובהערכת השגיה בתקופות הנדונות, אף לא בשיפוט היסטורי של הערכתם העצמית של בני אותם דורות, כי אם רק במחשבותיהם של יוצרי ההלכה על עצמם, על מעמדם ועל השגיהם שלהם.

עד ראשית המאה ה'י"ד לא חצץ בתודעתם של חכמי אשכנז שום פער פריודי בינם לבין קודמיהם, וכל התקופה שמאז חתימת התלמוד ועד ימיהם נחשבה לתקופה רצופה אחת.

תיאורם כימים העומדים תחת 'סבל הירושה' של העת העתיקה (ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 12). ח"י דימיטרובסקי הגדיר את 'הסבל' הזה: העמדת התלמוד במרכז עולמו של היהודי ('היש ימי הביניים יהודיים?', מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 265). ח"ה בן-ששון ראה אותם כ'תקופת שלטון האמונה' ('ימי-הביניים היהודיים – מה הם?', רצף ותמורה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשמ"ד, עמ' 365). בעיני י' כ"ץ השימוש במושג ימי הביניים מוצדק ואף הכרחי, כל עוד הוא נועד להגדיר את זיקת יהודי אירופה לסדרי החברה הסובבת ולתרבותה. אך אם באים אנו לתחום תקופות בתולדות ישראל, או אז יהיה השימוש בו מלאכותי ('מקומם של ימי הביניים בתולדות ישראל', מחקרים במדעי היהדות, שם, עמ' 224). גם מ"ד הר הביע את ההשקפה, כי ראוי לגזור את ההבחנות בין התקופות השונות של ההיסטוריה היהודית על פי 'קני מידה שמהותם פנימית' ('למשמעותו של המונח "ימי הביניים" בתולדות ישראל', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים – קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 97).

10 בבלי, שבת קיב ע"ב.

11 בבלי, יומא ט ע"ב.

קורהתיחום בין התקופה הקודמת והסמכותית לבין התקופה האקטואלית – אולי מותר לומר בין ה־antiqui ל־moderni – עבר אפוא במאה ה' לערך, אחרי חתימת התלמוד, או במאה ה', אחרי תקופת הסבוראים, שנחשבו ספיחי האמוראים יוצרי התלמוד. בספרד, לעומת זאת, התעורר ויכוח על מעמדה של תקופת הגאונים, תקופת הביניים, שבאה לאחר ימי האמוראים והסבוראים.¹² היו מי שראו בה תקופה סמכותית – השקפה שביטויה הקונקרטי היה בקביעה ההלכית, כי דיין שפסק נגד הגאונים דינו בטל. ויכוח מעין זה לא עמד על סדר יומם של בעלי התוספות האשכנזים. אין זה מקרה שהאשכנזים היחידים שמצאו לנכון לחוות דעה בסוגיה זו הם אשר בן יחיאל (רא"ש) ובנו יעקב בעל הטורים, שניים שהגרו לספרד. בניגוד לעמדתו של אברהם בן דוד (ראב"ד), האוסר לחלוק על הגאונים, גורס רא"ש:

אם לא ישרו בעיני (= של דיין בן הדור) דבריהם (= של הגאונים) ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם. ויכול לסתור דבריהם, כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות, אפילו לחלוק על דברי הגאונים.¹³

דברי רא"ש מלמדים על העדר כל חציצה פריודית מאז חתימת התלמוד ועד ימיו, בראשית המאה הי"ד. כדי להוכיח את חירות המחלוקת של חכמי דורו ציין רא"ש בהמשך דבריו, שגם אמוראים מאוחרים לא נמנעו מלחלוק על קודמיהם, ולא זו בלבד אלא שבכל מחלוקת אמוראים אנו פוסקים הלכה כמאוחרים דווקא. כלומר, היחס בין פוסק בן דורו של רא"ש לבין אחד מראשוני הגאונים הוא כיחס שבין אמורא מאוחר לאמורא מוקדם. שניהם שייכים לאותה תקופה, אך לאחרון יש עדיפות הואיל והוא יודע את סברת קודמיו. עדיפות זו אינה עומדת בסתירה לעיקרון של העדיפות הפריודית, המעניקה יתרון לתקופות מוקדמות דווקא. לאמוראים אסור אמנם לחלוק על תנאים, אך זכותם להכריע בין מחלוקותיהם – הכרעות שיחייבו את בני התקופה הבאה – וכמובן לחלוק בינם לבין עצמם. הוא הדין בבני העידן הבת־תלמודי (שבו נמצא רא"ש): אסור להם לחלוק על האמוראים, אך זכותם להכריע בין מחלוקותיהם וכמובן לחלוק זה על זה. עם זאת, בהכרעת מחלוקת האמוראים חייבים בני העידן הבת־תלמודי לפסוק כאחרוני האמוראים דווקא, ואין להם חירות להכריע כרצונם ולפי שיקול דעתם. בדבריו אלה רומז רא"ש לכלל הפסיקה הנודע 'הלכה כבתרא' (הלכה כאחרונים), כלל

12 י"א הלוי, דורות הראשונים, ג, ברלין תרפ"ג, עמ' 296; מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג, א, עמ' 63; I. Twersky, *Rabad of Posquières*, Philadelphia 1980, pp. 215 ff. ש"ז הבלין, 'על "החתימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 174.

13 רא"ש לסנהדרין, פרק ד, סעיף ו. על עמדה זו חוזר בנו, יעקב בן אשר, בקיצור פסקי הרא"ש (שם). דברי ראב"ד הובאו בספרו: כתוב שם השלם, מהדורת מ"ז חסידה, ירושלים תשכ"ט, מסכת סנהדרין, עמ' סד.

אשר נוסח על ידי הגאונים ונועד לקבוע את מדיניות הפסיקה שלהם במחלוקות אמוראים שלא הוכרעו. לכלל 'הלכה כבתראי' יכולים להיות אפוא שני שימושים:

- (א) בזיקה של בני מדרגה נמוכה אל בני מדרגה קודמת ועדיפה: אסור לבני המדרגה הנמוכה לחלוק על קודמיהם; עליהם לברור לעצמם מתוך דעות בני המדרגה הקודמת את הדעה המאוחרת יותר ולפסוק על פיה.
- (ב) בזיקה בין בני אותה מדרגה: מותר להם לחלוק זה על זה. לדעת רא"ש יש יתרון למאוחרים מבין בני אותה מדרגה, וברור שהוא נזקק ליתרון זה כדי לקיים ולהצדיק את חירות המחלוקת ואת זכותם של חכמים מאוחרים לחלוק על קודמיהם בני אותה מדרגה.

כפי שנראה להלן בפרוטרוט, והדברים מסתברים גם מניה-זביה, 'הלכה כבתראי' ככלל פסיקה יש משמעות כמעט אך ורק בהוראה הראשונה, כלומר בקביעת השיטה שלפיה על בני מדרגה נמוכה להכריע בין מחלוקות של בני מדרגה עדיפה. לעומת זאת, אין לכלל כמעט כל משמעות בהקשרה של הזיקה השנייה, שעניינה חירות המחלוקת בין בני אותה מדרגה. אין שום צורך להזדקק לעיקרון 'הלכה כבתראי', כל עוד חירות הפסיקה שרירה וקיימת וכל פוסק רשאי לפסוק על פי שיקול דעתו ולחלוק על קודמיו בני אותה מדרגה, שהרי 'יפתח בדורו כשמואל בדורו'. על עמדתו חזר רא"ש בהודמנות אחרת, ושם הזכיר במפורש את הכלל 'הלכה כבתראי'. דבריו נאמרו לרגל ויכוח שהיה לו בטולידו עם הפילוסוף ר' ישראל על אודות פרשנותה של תקנה הנוגעת לירושת נשים. ר' ישראל התבסס על פרשנות לתקנה של 'הזקן החכם רבי יעקב בן שושאן נ"ע', וטען: 'ומי יעלה על לבו להרהר אחריו ולבטל פירושו?'. על כך השיב רא"ש:

זו אינה ראייה. מי לנו גדול כרש"י וצ"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי ירכו ר"ת ור"י ז"ל, וסתרו דבריו, כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם... יפתח בדורו כשמואל בדורו... ועוד שאמרו הגאונים, דמאכ"י ורבא ואילך הלכה כבתראי, הילכך דידן עדיפא.¹⁴

ההשענות של ר' ישראל על סמכותו של יעקב בן שושאן סתרה את עולם המושגים האשכנזי של רא"ש, אשר דגל בחירות המחלוקת. כדי להפריך את עמדת בר הפלוגתא שלו גייס רא"ש שני נימוקים: (א) 'יפתח בדורו כשמואל בדורו'; (ב) 'הלכה כבתראי'. השימוש שהוא עושה בכלל 'הלכה כבתראי' נגד מתנגדו הספרדי הוא שימוש פולמוסי ולא עיקרון מנחה בפסיקת מחלוקות בעידן הבתרא-למודי. 'הלכה כבתראי' שבדברי רא"ש – כמוהו כפתגם 'יפתח בדורו כשמואל בדורו' – נועדו להצדיק את זכות המחלוקת, לא את הכרעת הדין. לא מצאתי בפסקי רא"ש שימוש בכלל 'הלכה כבתראי' כמכשיר לפסיקה במחלוקות בתרא-למודיות, כי אם רק לשם הכרעת מחלוקות בין אמוראים.¹⁵ גם בשו"ת

14 שו"ת רבינו אשר, וילנה תרמ"א, כלל נה, סעיף ט. ההדגשות כאן ולהלן שלי. על מחלוקת זו ראה: 'תא-שמע', שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה בספרד, ספונות, יח (תשמ"ה), עמ' 99–110.

15 רא"ש לבבא מציעא, פרק ג, סעיף ז; שם, פרק ד, סעיפים יט, כא; רא"ש לשבת, פרק כג, סעיף

רא"ש, שבהן נזכר הכלל 'הלכה כבתראי' פעמיים בלבד, הוא מובא רק לשם הכרעת מחלוקות בין אמוראים, לא בין פוסקים בתר-תלמודיים.¹⁶ ממצא זה הולם לגמרי את חידושו החשוב ביותר של ישראל תא-שמע,¹⁷ אשר הראה, כי במאות הי"ד-הט"ו חל מהפך בשימוש בכלל 'הלכה כבתראי'. לראשונה החלו להשתמש בו לא רק להכרעת מחלוקת בין חכמי התלמוד אלא גם למחלוקות בין חכמי ימי הביניים. ואכן, בכל קובצי השו"ת של המאות הי"א-הי"ג המצויים בפרויקט הממוחשב של אוניברסיטת בראאילן (גרשם מאור הגולה, רש"י, בעלי התוספות, מאיר מרוטנבורג וחיים אור זרוע) לא נמצא אף פעם שימוש ב'הלכה כבתראי' לשם הכרעת מחלוקות שבין חכמי ימי הביניים, כי אם רק של חכמי התלמוד.

ג. אחרונים

בנקודה זו עלינו לעבור מעולם המשפט אל עולם ההיסטוריה ולהבין את ההקשר ההיסטורי שבו התחולל שינוי זה. לשם כך יש לברר תחילה, מהו קרהתיחום המפריד בין תקופת הראשונים לתקופת האחרונים? היכן ומתי נוצרה הבחנה זו? המסורת הרכנית לא העסיקה עצמה בנסיבות ההיסטוריות שהולידו את קרהתיחום, ואף עצם הגדרתו נותרה מעורפלת. חוסר בהירות זה מוצא את ביטוי גם בחקר תולדות ההלכה ובניסיונות לקבוע נקודת זמן ברורה לחתימת תקופת הראשונים.

אדגים זאת בשתי עמדות שונות, שהובאו תחת אכסניה ספרותית אחת. בערך 'הלכה' ב-*Encyclopaedia Judaica* נקבע, כי חיבור השולחן ערוך במאה הט"ז הוא קרהתיחום המבדיל בין הראשונים לאחרונים.¹⁸ לעומת זאת בערך 'ראשונים' נקבע, שקרהתיחום הוא באמצע המאה הט"ו. יעקב לוי מולין (מהרי"ל, מת 1427) וישראל איסרליין (מת 1460) נחשבים מסיימי תקופת הראשונים.¹⁹ ההסבר ההיסטורי המוצע למפנה בין

א. ועיין עוד: אלון (לעיל, הערה 12), א, עמ' 233, הערה 42. אין להסיק מעמדתו של רא"ש, כאילו כל חכמי אשכנז נהגו באותה מידת עצמאות כמותו, אלא כל פוסק וטעמו. שיטתו של מהר"ם מרוטנבורג היתה, כי 'כל היכא דאיכא מחלוקת גאונים – ממונא היכא דקאי ליקום' (א' קופפר, תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג, עמ' 321, ושם נרשמו מקבילות). עמדה זו ודומות לה נובעות מן ההערכה הקבועה לקדמונים בעלי שם ולא מתוך הגבלה פריונית המבחינה בין תקופות בהלכה. את עמדת רא"ש אי אפשר היה כלל להבין אילו היתה מקובלת בימיו הבחנה כזו.

16 שו"ת רבינו אשר (לעיל, הערה 14), כלל מו, סעיף א; כלל נה, סעיף ט. והשווה: שו"ת זכרון יהודה לרבנו יהודה בן הרא"ש, ברלין תר"ו, סימן כג. הוויכוח שם נובע מאי-קליטת הפרשנות האשכנזית החדשה לכלל 'הלכה כבתראי' בספרד. העמדה המיוחסת שם לרא"ש, כאילו השתמש בכלל גם לשם הכרעת מחלוקות בין פוסקים בתר-תלמודיים, היא אינטרפרטציה מאוחרת של עמדתו, כפי שמוכח מבדיקת דבריו במקור הנזכר שם והמתואר לעיל, הערה 13.

17 לעיל, הערה 2.

18 L. Jacobs, 'Halakhah', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, VII, p. 1166, בעקבות

אלון (לעיל, הערה 12), א, עמ' 63–64.

19 I. Ta-Shma, 'Rishonim', *ibid.*, Jerusalem 1972, XIV, p. 193

התקופות הוא ייסוד הסמיכה האשכנזית בידי מאיר סגל במחצית השנייה של המאה הי"ד. דעה שלישית הביע שלמה ז' הבלין.²⁰ הוא הציע שני גורמים היסטוריים לחלוקה בין התקופות: (א) חיבורם של ספרי הלכה מסכמים בתקופה שבין הטור לשולחן ערוך, כלומר בין המאה הי"ד למאה הט"ז; (ב) המצאת הדפוס. גם הבלין נוטה אפוא לקבוע את המאה הט"ז כנקודת מפנה שבה החלה תקופת האחרונים.

עלינו לבדוק, אם להשקפות החוקרים יש בסיס היסטורי במקורות בני הזמן. האם מדובר בדימוי מאוחר או בתחושת משבר אותנטית? כפי שנראה להלן, תחושת המשבר העומדת ביסוד החלוקה הפריודית בין ראשונים לאחרונים היא אכן אותנטית, והיא מבטאת את הלך-הרוח באשכנז במאה הט"ז. מכאן שאפשר להסיר מעל סדר היום הסברים היסטוריים הקושרים את סיומה של תקופת הראשונים למפעלו של יוסף קארו או להמצאת הדפוס.

גם הטענה כאילו ייסוד הסמיכה בידי מאיר סגל הוא שהביא למשבר אינה נראית סבירה, בשל הטעמים הבאים:

(א) הסמיכה היתה חלק מתהליך המיסוד והפרופסיונליזציה של הרבנות, תהליך שאינו מלמד בהכרח על ירידה תרבותית. לעומת זאת, ההפרדה בין ראשונים לאחרונים מבטאת תחושה של ירידה פתאומית.

(ב) הקביעה כאילו מהרי"ל ואיסרליין שייכים עדיין לראשונים אינה מתיישבת עם ההסבר ההיסטורי האמור, שהרי מאיר סגל פעל דור אחד לפני מהרי"ל ושני דורות לפני איסרליין. בימי מהרי"ל כבר היתה הסמיכה לתופעה מבוססת היטב בנוף האשכנזי.

(ג) דווקא למהרי"ל, שלפי סברה זו שייך עדיין לתקופת הראשונים, היתה תחושה חזקה של שייכות לתקופה חדשה, נחותה מקודמתה.

ואכן מהרי"ל לא ראה את חכמי דורו כבעלי דרגה שווה לקודמיהם. בספר האגודה (מחברו נספה במוות השחור בשנת 1349) הובעה ההשקפה, שבעניינים מסוימים אין לראות את חכמי הדור כבעלי מעמד הלכתי של 'תלמיד חכם'. על כך כותב מהרי"ל:

זה המחבר היה קודם הגזירות (=המוות השחור), שידוע שאז היו גאוני ארץ. ועתה הדור היתום הזה שאין בו יודע בין ימינו לשמאלו, וצפרניהם של ראשונים ושיחתן עדיפה מכריסן ומתורתן של אחרונים, כלום יש בדור הזה [מין] שיש לו לפקפק בזה? ולא שייך בזה יפתח בדורו כשמואל בדורו, דהוא לענין דינא ולשמוע אליו אתמר, ולא לענין כבוד.²¹

חידושה של התבטאות זו אינו רק בעצם העמדת פרעות המוות השחור כקרת יחוס בין ראשונים לאחרונים, אלא גם בנסיגה חלקית מן העיקרון 'יפתח בדורו כשמואל בדורו'. כזכור, עוד רא"ש השתמש בו להצדקת הביקורת על פסקי הגאונים, ואילו מהרי"ל ראה

20 לעיל, הערה 12.

21 שו"ת מהרי"ל, מהדורת י' סק, ירושלים תשמ"מ, סימן סז.

בו אמצעי משמעותי גרידא לשם אכיפת חובת הציות לבתי הדין. אילו עמדה לפנינו רק התבטאות זו, היינו רשאים אולי לראות בה התבטאות עצמית מקובלת מפני סמכויות קודמות. אולם הכרתו של מהר"ל, שהמוות השחור משמש קריתחום בין ראשונים לאחרונים, עולה בקנה אחד עם שיטתו, לאמץ בקביעות את הכרעותיהם בדין של פוסקים שקדמו למוות השחור. מהר"ל הוא האיש שאצלו אנו פוגשים לראשונה את השימוש ב'הלכה כבתראי' בהוראתו החדשה. להלן מבחר דוגמאות:

ואחרי ה'בתראי' (=מאיר מרוטנבורג, מרדכי, רא"ש) אנו נגררין, שפסקו הלכה למעשה...
תמתיח מי הוא זה אשר מלאו לבו לחלוק על התוספות ועל המלך מהר"ם ויתר רבותינו שעמו
(=תשב"ץ, מרדכי, רא"ש), אשר כבר עשוהו יתד שלא תמוט.²²
בתריה דמהר"ם והרא"ש אזלינן דאינון בתראי.²³
אמנם מבטילנא דעתא ידידי מקמיה דעתא דהר' יעקב בן הרא"ש.²⁴
יש לחוש לדברי האגודה דבתראה הוא.²⁵

נימוק זה מובא עשרות פעמים בתשובות מהר"ל לשם הצדקת שיטת הפסיקה שלו. בדיקת שמות החכמים הנחשבים אצלו כבתראי מעלה, כי מדובר בחכמי התקופה שבין מאיר מרוטנבורג לספר האגודה, כלומר השנים 1250–1350 לערך.²⁶
על קליטת הכלל 'הלכה כבתראי' בתור כלל פסיקה חשוב מעידה גם תשובתו של

- 22 שו"ת מהר"ל החדשות, מהדורת י' סץ, ירושלים תשל"ז, סימן קצה.
- 23 שם, סימן קצ. תרגום: אחרי מהר"ם והרא"ש אנו הולכים מפני שהם בתראי.
- 24 שם, סימן קכו. תרגום: אמנם מבטל אני דעתי שלי מפני דעתו של הרב יעקב בן הרא"ש. עוד בנדון: שם, סימנים יח, צט, קא, קיג, קטז, קנד, קעז, קפח.
- 25 שו"ת מהר"ל, סימן צח. עוד בנדון: שם, סימנים לו, נו, עב, עה, פא, ק, קיב-קיג, קלח, קמט, קעא, קעד.
- 26 בכך חש כבר י"א דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 151, הערה 41: 'חכמי אשכנז במאה החמש-עשרה ראו באחרוני תלמידי בית מדרשו של המהר"ם מרוטנבורג מסיימי תקופה'. היש לתלות במהר"ל את השינוי? מסתבר שהוא אימץ לעצמו את נימוסי הזמן, ולא חידשם בעצמו. אמנם על רבו, שלום נוישטט (נפטר 1415), מספר שלמה לוריא: 'אמרו על אותו מהר"ש, כשהיה מורה איזה דבר היפך הטור אמר: גברא אגברא קרמית?' (שאלות ותשובות מהר"ל, למברג תרי"ט, סימן עט). מכאן עולה לכאורה, שדור אחד לפני מהר"ל עדיין לא חשו במעמדם המורם של ה'בתראי'. גם מהר"ל כותב לבנו של שלום נוישטט: 'ואפשר דלא ידע (=אביך) שהרא"ש בתראה הוא מקיל ביה, כי לא היה הגהה בטורים כולי האי' (שו"ת מהר"ל, סימן קלח). אלא שעמדה זו קשורה כנראה למעמדו הבעייתי של הספר ארבעה טורים. עוד במחצית השנייה של המאה ה'ט' כתב יהודה מינץ (שאלות ותשובות מהר"י מינץ, קרקוב תרמ"ב, סימן טו): 'היה ראוי לפסוק כבעל הטורים, שהיה אחרון והיה יודע דעת כולם. ויש מהרבנים שאינם רוצים אפילו לקרות בטור א"ת, ונותנין טעם שהבעלי בתים לומדים אותו'. הספר עורר הסתייגות, מפני שהוא טשטש את המחיצות שבין בעלי סמכות הפסיקה המקצועית לבין ההדיוטות. גם איסרליין העיד על עצמו: 'אינני רגיל לדקדק בטור' (פסקים וכתבים, בתוך: תרומת הדשן, ב, ורשה תרמ"ב, סימן קלו. הגרסה הנדפסת: 'לעיון בטוב'), ואף מהר"ל לא היסס לעתים לבקרו (שו"ת מהר"ל, סוף סימן קסד). מכאן שפרשת קליטתו של חיבור זה אינה קשורה למעמד הבתראי.

מהר"ל לאיסרליין. איסרליין שאל: 'הורני אדוני, היכא דנמצא דעות רבות בדין אחד, אי צריכנא למיזל בתר רוב דעות?'. על כך השיב מהר"ל:

שאלתא דא לית לה פתר, דלא להודיע כלל על זה. דזמנין אזלינן בתר רוב דעות, וזמנין בתר בתרא, וזמנין בתר חזקת מריה, וזמנין בתר סוגיה דעלמא, וזמנין לחומרא, וזמנין לקולא, וזמנין בתר מנהגא. וכל כה"ג צריכנא רבה וקבלה. אך ברוב מקומות נהגינן כשיטת התוספות וראבי"ה ומהר"ם.²⁷

גם יעקב וייל ואיסרליין ראו בחכמי דורו של מהר"ם מרוטנבורג בתראי, ולפיכך חשבו את פסיקותיהם למחייבות:

איפליגו ביה (=חלקו בו) רבותינו האחרונים במרדכי והגה באשרי.²⁸
האשרי הוי בתראה.²⁹

כיון דהגאונים ומהר"ם דהוא בתרא ונימוקו עמו פסקו... אנן לכל הפחות בדיעבד נסמוך עליהו.³⁰

ומהר"ם ואשרי דבתראי הוו, אין לבטל דבריהם מדברי ר"י מדורא.³¹

לכאורה בעצם ההתייחסות אל מהר"ם מרוטנבורג כאל בתרא לא חידשו חכמי המאה הט"ו דבר.³² כך כינה אותו כבר תלמידו המובהק, מאיר הכהן, שחיבר את הספר

27 שו"ת מהר"ל (לעיל, הערה 14), עמ' קסט, קעא. תרגום: הורני אדוני, היכן שנמצא דעות רבות בדין אחד, אם צריכים אנו לילך אחר רוב דעות? שאלה זו אין לה פתרון, שלא להודיע כלל על זה. שלפעמים הולכים אנו אחר רוב דעות, ולפעמים אחרי בתרא, ולפעמים אחר... וכל כיוצא באלה צריכים אנו לרב ולקבלה...

28 שו"ת למהר"ר יעקב וייל, ירושלים תשי"ט, סימן יט.

29 שם, סימנים כא, ע.

30 שם, סימן נד.

31 פסקים וכתבים (לעיל, סוף הערה 26), סימן רטו. ועיין עוד: שם, סימנים קסט, רכג, רלח, רמא ועוד; תרומת הדשן, א, ורשה תרמ"ב, סימן רכג ועוד. וכך גם עמדת משה מינץ (תשובות מהר"ם מינץ, שלוניקי תקס"ב, סימן צו).

32 ביטוי יפה להשקפתם מצוי בתשובה מאת נתן איגר (נפטר 1435 לערך) בכתב יד אוקספורד-בודלי, Hunt. 221, דף 9א. המשיב מציג את עמדות הפוסקים בבעיה שעל הפרק: 'כל הפוסקים פסקו כשמואל, מלבד האלפסי ומהר"ם הלוי וראבי"ה. אבל המיימוני והאשרי והרא"ם ממין והא"ז (=אור זרוע) והתוס' כולם פסקו כשמואל, דהיינו דורות אחרונים'. לפנינו שני מחנות, והמשיב מעדיף את מחנה ה'דורות אחרונים', את רא"ש והגהות מיימוניות, אף שבמחנה השני נמצא מהר"ם הלוי – גם הוא מאוחר בזמן. כדי להסיר תמיהה זו ממשיך המשיב ומוסיף: 'כי מהר"ם אינו מהר"ם הבתרא שאנו שותים מימיו תמיד והלכה כוותיה בכל מקום', כלומר הוא אינו מאיר מרוטנבורג אלא מאיר סגל, הבולט שבחכמי אשכנז אחרי המוות השחור. והלוא מבחינה כרונולוגית מאיר סגל הוא 'הבתרא' האחרון, ואיך אפשר ליישב דברים אלה עם מגמת המשיב להעדיף את פסקי ה'דורות אחרונים'? אין זאת אלא שבעיני המשיב, מאיר סגל אינו שווה ערך לפוסקים שפעלו בימי מהר"ם מרוטנבורג. לפנינו ראשיתה של הבחנה פריודית, והגבלת השימוש בכלל 'הלכה כבתראי' רק לחותמי התקופה הקודמת.

הגהות מיימוניות: 'ואנו אין לנו אלא דברי מהר"ם, דהוא בתרא ויודע דברי כולם'.³³ אלא שיש הבדל מכריע בין תלמיד שטוען כך בנוגע לרבו – כדוגמת יחסו של בעל הגהות מיימוניות למהר"ם מרוטנבורג – לבין חכם בעל עמדה כמו מהר"ל, אשר ראה בפוסקים שחיו שלושה עד שישה דורות לפניו סמכות אחרונה, מכרעת ומחייבת. בעל הגהות מיימוניות השתמש בביטוי בתרא בנוגע לרבו המובהק דווקא, ואילו מהר"ל ובני דורו קראו כך לכל חכמי דורו של מהר"ם, לתלמידיו ולתלמידי תלמידיו. כינויו של מהר"ם על ידי חכמי המאה ה"ז כבתרא אינו משקף עוד כפיפות של תלמיד לרבו, כי אם התבטלות של תקופה אחת לקודמתה. בתראי הפך במאה ה"ז לשם של פוסקים השייכים לתקופה חותמת וסמכותית. בשביל חכמי המאה ה"ז עדיפות הבתראי היא כפולה: כלפי הקמאי (=הראשונים) – שהרי הבתראי ידעו את דברי קודמיהם – וכלפי אחרוני האחרונים, כלומר חכמי הדור.

לאור זאת יש מקום לערוך רויזיה בתיאוריהם של מנחם אלון ושל ישראל תא-שמע לכלל 'הלכה כבתראי'. אלון ראה בו מכשיר לפסיקה חדשה, מעודכנת ואקטואלית.³⁴ לדעת תא-שמע, הגדרה זו יפה רק לשלבי התפתחותו המאוחרים של הכלל, במאות ה"ז והט"ז. לדעתו, היה זה מחידושם של חכמי אשכנז במאה ה"ז – חידוש שהתקבל אחר כך בפולין במאה ה"ז – 'לפרש' 'הלכתא כבתראי' כמתייחס גם לתקופת הפוסקים עד סוף הדורות, ואף הם עצמם במשמע'.³⁵ אלון ותא-שמע סבורים אפוא, שלכלל 'הלכה כבתראי' יש כוח אקטואלי יוצר, ולא נחלקו השניים אלא אימתי זכה הכלל לכוחו זה: אם כבר בימי הגאונים, כדעת אלון, או רק במאות ה"ז-הט"ז, כדעת תא-שמע. וכך סיכם תא-שמע את עמדתו:

למן המאות ה"ז והט"ז החלו האשכנזים בהחלת הכלל גם כלפי בית דין הפוסק בעצמו... מפנה זה נעוץ בשינוי המכריע שחל בעולם הרוח באירופה הנוצרית במהלך המאה ה"ב (ושנעשה ידוע ונפוץ בישראל במהלך המאה ה"ג), בשאלת היחס שבין חכמת הקדמונים וחכמת ההווה. עיקרו של שינוי זה, בהכרה שנתגבשה אז בדבר עקרון ההדרגתיות בתהליך השגת החכמה, ובהתקדמות המתמדת המתרחשת בנושא זה מדור לדור. שינוי זה, שמצא את ביטוי במשל 'הגנס והענק' לא נודע – ולא נקלט – בעולם האיסלאם, ומכאן האיחור הרב שבקליטת התפיסה החדשה של הכלל 'הלכתא כבתראי' בין חכמי ישראל בחוג תרבות זה.³⁶

כידוע, המשל 'גנס על גבי ענק' מובא לראשונה בחיבור *Metalogicon* של ג'ון מסולסברי

33 הגהות מיימוניות למשנה תורה, ספר זמנים, הלכות חמץ ומצה, פרק ת, אות ג. תיקנתי את הנוסח שם על פי ציטטות בשו"ת מהר"ל, סימן נח: שו"ת מהר"י מינץ (לעיל, הערה 26), סימן טו: שאלות ותשובות מהר"ק השלם, ירושלים תשמ"ח, סימנים פד, צד. במקור כתוב: 'דהוא בתרא והוא דברי שלום, ואין לכך כל מובן.

34 אלון (לעיל, הערה 12), א, עמ' 232-236.

35 תא-שמע (לעיל, הערה 2), עמ' 406-407.

36 שם, עמ' 423.

(John of Salisbury), והוא מייחסו לברנר משרטר (Bernard de Chartres) – שניהם בני המאה הי"ב.³⁷ משל זה מבטא היטב את האווירה בקרב חוגים משכילים באירופה באותה המאה. זמן לא רב אחר כך היה מופר המשל גם לחכמי ישראל, והוא נזכר במאה הי"ג אצל ישעיה די-טראני וגם אצל תלמידו, צדקיה בן אברהם, בהקדמה לחיבורו שבלי הלקט.³⁸ בהשקפה המקנה עדיפות לאחרונים החזיק גם שמשון משנץ, גדול בעלי התוספות בצרפת בראשית המאה הי"ג, הכותב: 'ופעמים נגלים לאחרונים [דברים] הצפונים מראשונים'.³⁹

אלא שקשה לקבל את הטענה, שהתפיסה המובעת במשל הננס השפיעה בפועל על דרכי פסיקת ההלכה במאה ה"ו דווקא. תמוה היאך נזקק רעיון זה לשלוש מאות שנה (!) כדי לחזור ולהשפיע על עולם ההלכה? ומדוע חדר דווקא בתקופה של דמדומים ושקיעה? ההשקפה בדבר 'ננס על גבי ענק' הולמת הרבה יותר את יצירתם העצמאית של בעלי התוספות וחותמיהם – כפי שראינוה בדברי רא"ש – מאשר את תחושת ההתבטלות העצמית של חכמי המאה ה"ו כלפי קודמיהם. ובעיקר: בכל עשרות ההופעות של הכלל 'הלכה כבתראי' בפסקי ההלכה של חכמי המאות ה"ו והט"ז, בתראי הם תמיד הפוסקים שלפני המוות השחור, לא בני הדור.

אלון עצמו חש אי נוחות לנוכח הסתירה העולה מפרשנותו לכלל בהשוואה לעקרון העדיפות הפריודית של הראשונים על פני האחרונים.⁴⁰ הוא כתב:

הערצה גדולה זו לדברי הראשונים לא מנעה מן ההלכה העברית לקבוע במשך הזמן כלל גדול בפסיקה העברית – שלכאורה מנוגד הוא לעיקרון זה של עדיפות הראשונים מן האחרונים, אך היה הכרחי לשם מתן סמכות לחכמי הדור האחרונים לקבוע את ההלכה על פי הנסיבות והבעיות המתעוררות בימיהם. כלל גדול זה קובע כי 'הלכתא כבתראי'.

אלון חש בסתירה, אך קשה להבין כיצד ביקש ליישבה. והנה, לא בכללי התלמוד של בצלאל אשכנזי, לא בספר יד מלאכי ואף לא באנציקלופדיה התלמודית לא נוכל למצוא איזו שהיא עמדה המפרשת פירוש סוחף כל כך את הכלל 'הלכה כבתראי', כאילו הוא מעניק עדיפות לחכמי תקופת האחרונים על פני תקופת הראשונים.⁴¹ להיפך, עדיפות

37 R.K. Merton, *On the Shoulders of Giants*, New York 1965

38 ד' זלוטניק, 'על מקור המשל ננס על גבי ענק', סיני, עז (תשל"ה), עמ' קפו; D. Zlotnik, 'The Commentary of Rabbi Abraham Azulai to the Mishnah', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XL (1972), pp. 165–166; 'אלובים', על מקור המשל הננס והענק וגלגוליו, סיני, עז (תשל"ה), עמ' רפז.

39 כתאב אל רסאיל, מהדורת י' בריל, פריס 1871, עמ' קלב.

40 אלון (לעיל, הערה 12), א, עמ' 233.

41 א' מארכס, 'כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי', לדוד צבי (ספר היוכל לכבוד דוד צבי הופמן), ברלין תרע"ד, כלל 306, עמ' 203; מלאכי בן יעקב הכהן, יד מלאכי – כללי התלמוד, הפוסקים והדינים, ברלין תרט"ז, כללים קסז–קסט; 'הלכה כבתראי', האנציקלופדיה התלמודית, ט, ירושלים תשי"ט, עמ' שמא–שמה.

הבתראי היא לעולם כלפי קודמיהם בני אותה תקופה, לא כלפי בני תקופה קודמת. הגבלת השימוש עד המאה הי"ד ב'הלכה כבתראי' למחלוקות בין חכמי התלמוד לבין עצמם בלבד נבעה מחירותם של הפוסקים באשכנז לחלוק אף על הגאונים ומכך ששום סמכות בתורתלמודית לא הצרה את צעדיהם. הסבת השימוש בכלל במאה הט"ו לשם הכרעת מחלוקות של ימי הביניים נבעה מהגבלת המחיצה שבין הפוסק בן-הדור לבין קודמיו ומאובדן הסמכות לחלוק על דבריהם. מה שהיו האמוראים לראשונים הפכו עתה הראשונים לאחרונים, ומכאן המהפך שחל בשימוש בכלל הזה.

שיטת פסיקה חדשה-ישנה זו זכתה לשימוש אינטנסיבי ביותר אצל יוסף קולון (מהרי"ק), בן המחצית השנייה של המאה הט"ו. בדיקת עמדותיו בסוגיה זו מאשרת ביתר תוקף את הטענה, שהכלל 'הלכה כבתראי' לא נועד כלל לייפות את כוחה של הפסיקה האקטואלית. בשימוש שעושה יוסף קולון בכלל אין שום יסוד מחדש, כי אם דווקא יסוד שמרני. הוא לא סבר, שעדיפות הבתראי היא 'עד סוף הדורות' ושכלל דור ודור רשאים חכמי ההלכה לראות את עצמם כבתראי, וכאילו אף הם עצמם במשמע'. להיפך, מעמדם העדיף של הבתראי שמור אך ורק לדור הפוסקים המסכמים שפעל לפני 1350, ופסקיהם מחייבים את חכמי המאה הט"ו. לא כלל מרחיב לפנינו, המאפשר, כדברי אלון, 'לחכמי הדור המאוחרים לקבוע את ההלכה על פי הנסיבות והבעיות המתעוררות בימיהם', אלא דווקא כלל מגביל, שצמצם את סמכות חכמי המאה הט"ו כלפי הפוסקים שלפני המוות השחור.

בוויכוח שהיה ליוסף קולון עם חכם אחד התעוררה שאלה, איזו דעה מחייבת, זו של פוסקים קדומים או זו של פוסקים מאוחרים. השניים הסכימו, כי הכלל 'הלכה כבתראי' מחייב, אך התווכחו אם עדיפות זו מוחלטת או מותנית. מתנגדו של קולון טען, שיש להעדיף תמיד את פסיקת החכמים המאוחרים. קולון גרס, שעדיפות זו מחייבת רק באותן פסיקות, שבהן ראו המאוחרים את דברי הקדמונים, אולם אם נעלמה מעיניהם דעה של ראשון, מותר לחלוק על הכרעתם בדיון:

כאשר ימצאו דברי הגאונים הקדמונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, והפוסקים האחרונים יפסקו בהפך דבריהם, בהא ודאי מדינא לך שיש להלך אחרי הפוסקים האחרונים. דודאי פשיטא הוא, שגם הם ידעו דברי הגאונים הראשונים, [ואם] אפילו הכי לא קבלו דבריהם, ודאי צריך לומר דטעמא חזו לחלוק על הראשונים, ואנו בעניתינו אין לנו להכריע כדברי הראשונים, אלא אחרי הפוסקים האחרונים יש לנו לפסוק, דהא הו' ידעי במילי דקמאי טפי מינן...

אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרוננו על ספר ידוע, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסק בהפך מהגאון הקודם לו, איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק האחרון, ואי שמע הוה הדר ביה.⁴²

42 שאלות ותשובות מהרי"ק (לעיל, הערה 33), סימן צד. עמדתו צוטטה כמעט מלה במלה על ידי משה איסרלש (ראה להלן), וכן בשפתי כהן לשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמב, קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר, סעיף ח. הוא חזר על דברי יוסף קולון אגב שינוי כוונתם המקורית.

'הגאונים הקדמונים', 'הגאונים הראשונים' או 'ראשונים' במקרה הנדון הם חכמי המאה הי"א, ואילו 'פוסקים אחרונים' או 'אחרונים' הם חכמי המחצית הראשונה של המאה הי"ד. בתשובות אחרות כולל יוסף קולון בין 'הפוסקים האחרונים' גם חכמים שפעלו מאמצע המאה הי"ג ואילך, כגון משה מקוצי,⁴³ רבינו פרץ,⁴⁴ יצחק מקורביל,⁴⁵ ספר הנייר האנונימי,⁴⁶ וכמובן מהר"ם מרוטנבורג.

על השקפה זו חוזר יוסף קולון פעמים כה רבות בתשובותיו,⁴⁷ עד שיש לראות בו את המנסח החשוב ביותר של כלל פסיקה זה. מהתבטאויותיו מתחורות התמונה הכרונולוגית שעמדה לנגד עיניו. חכמי אשכנז עד סוף תקופת בעלי התוספות הם 'הגאונים הראשונים'. בדורו של מהר"ם מרוטנבורג או קצת לפניו החלו מפעלי הסיכום של ההלכה האשכנזית הקודמת, מפעלים הכוללים בעיקר את חיבוריהם של רא"ש, מרדכי, הגהות מיימוניות, ארבעה טורים ועוד. אלה הם 'הפוסקים האחרונים'. חיבורים אלה היו עיקר בניינה ומניינה של כל ספרייה אשכנזית במאה הט"ו וכלי עיקרי להעברת פסקי ההלכה של 'הגאונים הראשונים'. לפיכך זכתה תקופה זו למעמד של 'פוסקים', ואילו קודמיהם נחשבו 'גאונים'. בהתאם לכך מגדיר יוסף קולון את יעקב בן רא"ש כ'אחרון לאחרונים', ומכאן שלדעתו תקופת 'הפוסקים האחרונים' אכן הסתיימה באמצע המאה הי"ד.

חכמי המאה הט"ו לא החשיבו אפוא את עצמם 'פוסקים אחרונים'. כל עניינם היה בהגדרת מעמדם כלפי קודמיהם, על ידי מיון חכמי הדורות הקודמים לשתי תקופות, האחת יצירתית ('גאונים ראשונים'), השנייה מסכמת ('פוסקים אחרונים'). במילים אחרות, יוסף קולון ובני דורו הבחינו למעשה בשלוש תקופות, לא בשתיים:

- א. ראשונים – בעלי התוספות, עד סוף המאה הי"ג;
 - ב. בתראי או אחרונים – חותמי התוספות, מסוף המאה הי"ג ועד אמצע המאה הי"ד;
 - ג. אחרוני אחרונים – בני הדור, מאמצע המאה הי"ד ואילך.
- באחת מתשובותיו מתח מהר"ק ביקורת חריפה על מאן דהו, אשר ביקש להוכיח את דעתו בהסתמכו על דעות הפוסקים ועל דעות בני דורו. אותו חכם טען: 'וכי כל הפוסקים ואנן וכולהו אחריניהו קטלי קניי' (= ואנו וכל האחרים קוטלים קנים?). על כך משיב לו יוסף קולון:

לא ידעתי תערוכת זה לעירוב הפוסקים עם אנשי הדור הזה. ותימה גדולה היא, הלא שותא פוסקים לא ידעין (= אמדן דעתם של הפוסקים אין אנו יודעים), ובפרט האיש הלזה ההולך לקראתם בדברי שטות ובדוחא, והיאך ישוה עצמו אליהם ולא יודעין מה

43 שו"ת מהרי"ק, שם, סימן קע.

44 סימנים קס-קסב, קע.

45 סימן קס.

46 סימן קסב.

47 סימנים פד, קעז, קפא, קפב, קצא ועוד הרבה בקובץ זה. וכן: שו"ת ופסקי מהרי"ק החדשים, מהדורת א"ד פינס, ירושלים תש"ל, עמ' 5-6, 78, 92 ועוד.

קאמרי רבנן? ... ודאי כי דרכי הפוסקים ישרים, צדיקים ומבינים ילכו בהם, ומי שאינו מבין אותם יכשל בהם.⁴⁸

בתשובה אחרת גילה יוסף קולון באופן נחרץ את דעתו נגד חכם בן דורו, אשר מתח ביקורת על פסק של ברוך, מחבר ספר התרומה (ראשית המאה הי"ג):

ועל דבריו נפשי נבהלה מאד, דאטו (= וכי) משום דלא ידע לתרץ דברי ר' ברוך ורבו ר"י, אשר כל חכמי ישראל שותים מימיהם, משום כך יקל ראשו לפקפק על דבריהם ולבלתי קבל דבריהם! ... דמי הוא זה ואי זה הוא בדור הזה ידמה אליהם ויחשוב לחסרם אפילו ככלב המלקק מן הים, הלא ידוע שהם היו כמלאכים ואין אנו כבני אדם ואפילו כחמורו של ר' פינחס בן יאיר. ומי יעלה עפר מבין עיני (מ)תלמידי תלמידיהם ויחפוץ לריב עמו, לא יעננו אחד מני אלף, לא הוא ולא אחר שיהיה בדור הזה.⁴⁹

במקום אחר כתב: 'ואנו מסורת בידנו ללכת אחרי דברי הפוסקים האחרונים, באשר ידעו דברי הראשונים טפי מינן'.⁵⁰ משפט זה מאלף, באשר הוא מוכיח עד כמה השתנתה התפיסה של 'ננס על גבי ענק'. הננסים הרכובים על כתפיהם של הענקים הראשונים אינם בני הדור, כי אם חותמי התקופה הקודמת. חכמי הדור הוצאו מהדימוי של ננס על גבי ענק, כי בהיותם רחוקים יותר מדי מן הענקים, לא נחשבו עוד כלל כמי שרוכבים עליהם. השוואה בין דברי יוסף קולון, שהפוסקים האחרונים יודעים בדברי הראשונים 'טפי מינן', לבין דברי בעל הגהות מיימוניות על מהר"ם מרוטנבורג ('וידוע דברי כולם'), ממחישה את השינוי שחל ביחסם של חכמי המאה הט"ו אל הבתראי. בעיני תלמידי מהר"ם היתה לרבם עדיפות על פני כל אחד מקודמיו לחוד, מפני שידע דברי כולם והיה יכול לשקול ולהכריע בין כל הדעות. אין באמירה זו שום דבר הגורע ממעמדם של חכמי הדור, להיפך. לעומת זאת, אצל יוסף קולון נוספה לעדיפות זו עדיפות נוספת: קרבתם בזמן של הבתראי לקמאי. משום כך סמכותם עדיפה 'טפי מינן'. הנמקה זו מעמידה חייך של זמן בין מעמדם הרם של הבתראי לבין מעמדם הנמוך של חכמי הדור. אמירות אלה ודומות להן, שכמותן מפוזרות הרבה בתשובות יוסף קולון, מוכיחות בברור, כי יוסף קולון לא חשב את עצמו או את חכמי דורו לבתראי. את עמדתו אפשר לתמצת במשפט אחד שיצא מקולמוסו: 'ואני הדיוט וחסר, אחר אחרון אני בא'.⁵¹

48 שו"ת מהרי"ק, שם, סימן קעא. בסגנון זה ממשיך שם יוסף קולון לשלול כליל את זכותו של חכם בן דורו לחלוק על דברי אחד מן 'הקמאי' או לבקר את דבריו. ולא רק לחלוק עליהם אסור לבני הדור הזה, אלא גם להכריע בין מחלוקותיהם. ואלה דבריו בסימן קסא: 'מי יוכל לטעון ברי לי שהדין הוא כרש"י ולא כר"ת, דמי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים? והלא אנן סהדי דליכא איניש בדור הזה שיוכל להכריע ביניהם... כל שכן וכל שכן בדור הזה, יתמי דיתמי ועניי הדעת, דאין לנו לטעון ברי לי כרש"י או כר"ת'.

49 בסוף שו"ת הריב"ש השלם, ירושלים תשל"ה, סימן לד; שו"ת ופסקי מהרי"ק החדשים (לעיל, הערה 47), סימן מט; סוף שו"ת מהרי"ק השלם (לעיל, הערה 33), עמ' תלח.

50 שו"ת מהרי"ק, שם, סימן קעז.

51 שם, סימן צא.

הכלל העולה מדברינו הוא, שבמאה ה'ט"ו נוצרה באשכנז תפיסה פריודית חדשה, שביטויה בתחום הפסיקה הוא בהחלת הכלל 'הלכה כבתראי' על הפוסקים שפעלו עד אמצע המאה ה'י"ד. שני מונחים פריודיים היו שגורים בספרות ההלכה של הזמן: בתראי ואחרונים. לכאורה אלה הן מלים נרדפות, אבל לא כן הוא השימוש בהן. הורתו של המונח 'בתראי' בכלל 'הלכה כבתראי', כלל המציין את עדיפותם של הבתראי, ואילו הורתו של המונח 'אחרונים' בפתגם התלמודי 'טובה צפורנן של ראשונים מכריסן של אחרונים', פתגם המבטא את נחיתותם של האחרונים. בתראי הוא כינוי השמור לחותמי תקופת הראשונים, בני העידן הקודם והסמכותי. לעומת זאת אחרונים היא לעתים מלה נרדפת לבתראי ולעתים היא מציינת את בני העידן החדש והנחות מקודמו, עידן האחרונים, וזאת כפועל יוצא מההשקפה המובעת בפתגם התלמודי האמור. חדירת הכלל 'הלכה כבתראי' לשיקולי הפסיקה במאה ה'ט"ו עוררה צורך לברר היטב את סדר הזמנים שבין הראשונים לבין עצמם, צורך שניכר במיוחד אצל יוסף קולון. ייתכן שהמודעות הגוברת להירארכיה הכרונולוגית שבין הפוסקים לבין עצמם היא שגרמה בסופו של דבר לכך, שהעידן הסמכותי הקודם קיבל את הכינוי תקופת הראשונים, וממילא זכה העידן הבא לשם תקופת האחרונים.

השימוש בצמד מונחים זה חרג כבר במאה ה'ט"ו מעולם הפסיקה, ושימש גם להבחנה בין קורפוסים ספרותיים. כך עולה מתיאורו של איסרליין על סכסוך שפרץ בווינר-נוישטט באמצע שנות החמישים של המאה ה'ט"ו בנוגע לזכותם של שלושה תלמידי חכמים צעירים לייסד במקום ישיבה שתעסוק בהוראת הפלפול. לכך התנגד רב הקהילה, מייסטרליין:

כתבו לי עתה שנהגתם יחד ללמוד בראשונים, ומהר"ם (=ר' מייסטרליין) בא לעכב על ידיכם לבלתי תקבעו תלמוד בקיבוץ זולתו, והוא אין חפץ כלל בראשונים, כאשר לא למד בהם זה ימים רבים. ובקשתם ממני להחזיק ידיכם על ככה, וכתבתם שכל כוונתכם לחזק בדקי התורה ולרפא מזבח ההרוס, ואי אפשר להגדיל תורה ויאדיר כי אם בראשונים. הדין עמכם בדבר הזה, שהפלפול מתקיים ומתרבה יותר בראשונים, ובפרט במקום שאין קושיות מוסכמות באחרונים שהכל לומדים באותם המקומות.⁵²

ספרות הראשונים מתוארת כאן כבסיס שעליו מושתת הפלפול, והכוונה ללא ספק לספרות בעלי התוספות. הזיקה ההדוקה בין הפלפול לבין ספרות הראשונים מעלה את הסברה, שתולדות הפלפול ותולדות הפריודיזציה כרוכות זו בזו. אפשר שרק הפיכתה של ספרות הראשונים לספרות קאנונית הכשירה אותה לשמש חומר גלם שראוי לפלפל בו. ואכן, העדויות על ראשית הפלפול חופפות למדי מבחינת זמן לידיעותינו על ראשית התגבשותה של התודעה הפריודית בעולם הפסיקה האשכנזי.

52 שאלות ותשובות מהר"ר ישראל מברונא, ירושלים תש"ך, סימן רכח. על הסכסוך עיין בספרי: חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 388-390. על תולדות הפלפול האשכנזי בכלל ועל פרשה זו בפרט עיין: א' ריינר, 'תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה'ט"ז-ה'י"ז והוויכוח על הפלפול', כמנהג אשכנז ופולין – ספר היובל לחנא שמרוק (בדפוס), ליד הערה 7.

תרומתם של חכמי המאה ה"ו לפריודיזציה של ההלכה לא הצטמצמה להמצאת מונח פריודי חדש, אחרונים או בתראי. עיקרה בקביעה, שהתקופה הקודמת הסתיימה והחלה תקופה חדשה. לפיכך מובן מדוע עצם הפיכת 'הלכה כבתראי' לכלל פסיקה שגור במאה ה"ו שללה מניה"וּבִיָּה את הרחבתו גם על פוסקי הזמן ההוא. למן הרגע שבו נקבע, שהננסים על גבי הענקים אינם בני הדור הזה אף לא בני הדור הקודם אלא רק בני התקופה הקודמת, נוצר שבר בתפיסה הכרונולוגית הרגילה, הרואה את ירידת הדורות כהליך מתמשך ומודרג. במקומה נוצרה תחושה של ירידה פתאומית ושל תקופה חדשה ונחותה. הבתראי היו לחותמי תקופה אחת וממילא למבשריה של תקופה חדשה. הטיב לנסח זאת משה אלשיך, ודבריו מלמדים אגב אורחא על הפצת התודעה הפריודית האשכנזית בקהילות המזרח במאה ה"ו. הוא דן במקרה אחד שבו יוסף קולון נקט בעמדה שלא עלתה בקנה אחד עם דברי התוספות:

אל יעלה על לב לומר דכיון דבתרא הוא נקטינן כוותיה... דע"כ לא אמרינן (=שכיוון שבתרא הוא נוקטים אנו כמותו... דעל כרחך אין אנו אומרים) הלכה כבתראי לגבי קמאי אלא כשאין בין בתראי לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמא לאמוראי בתראי. אבל היכא דאיכא בינייהו (=היכן שיש ביניהם) כהדרגה שבין אמורא לתנא, לא אמרינן הלכה כבתראי... ואם כן השתא (=עכשיו) אין ספק שמהר"ק שהוא מדורותינו אלה לא אמרינן עליו לגבי התוספות דהלכה כמותו שהוא בתרא לגבי דידהו. ואנן סהדי, דאי דעתיה הוה (=ואנו עדים, שאם דעתו היתה) שהתוס' סוברים דאסור, לא היה חולק עליהם... אלא אדרבא היה חוזר מקמי דידהו (=היה חוזר מפניהם).⁵³

במילים אחרות, הכלל 'הלכה כבתראי' והתודעה הפריודית צועדים יד ביד. כשם שבתקופת הגאונים השתמשו בכלל זה לשם הכרעת מחלוקות בין האמוראים, כך השתמשו בו האחרונים כדי להכריע במחלוקות בין הראשונים. הבנה זו של הכלל מסלקת מניה"וּבִיָּה את הסתירה שמצא אלון,⁵⁴ בין ייפוי כוחם של הבתראי לבין התודעה של ירידת הדורות.

ד. קיבועה של תודעת התיחום

בבואנו לבחון את השימוש בכלל 'הלכה כבתראי' בקרב חכמי ההלכה בפולין במאה ה"ו עולה לכאורה פירכה נגד הטענה, שהכלל לא הוחל על פסיקה אקטואלית של בני הדור. ישראל בנו של שלום שכנא, מחכמי פולין במחצית הראשונה של המאה ה"ו, מספר על לימודיו אצל אביו:

זמנין סגיאין (=פעמים רבות) בקשתי עם הרבה לומדים ממנו שיעשה פוסק, ותשובתו היתה מחמת רוב חסידותו וענותנותו... ואמר: יודע אני דשוב לא יפסקו כי אם כאשר אכתוב,

53 שו"ת מהר"ם אלשיך, לבוב תרמ"ט, סימן לט.

54 לעיל, הערה 40.

מטעם דהלכה כבתראי, ואין רצוני שיסמכו העולם עלי, ר"ל: כגון היכא דאיכא פלוגתא ביני רבנותא (=רצונו לומר, כגון היכן שיש מחלוקת בין גדולים) והוא יכריע או לפעמים יחלוק, ואין לדיין כי אם מה שעיניו רואות, לכן יעשה כל אחד כפי הוראת שעה, כאשר עם לבבו.⁵⁵

לכאורה גילה בכך שלום שכנא את דעתו, כי הכלל 'הלכה כבתראי' חל גם על בני דורו. ואולם, אם אמנם כזו היתה עמדתם של חכמי פולין במאה ה"ז, כיצד ניתן להסביר את העובדה, שלמדיניות פסיקה זו אין זכר בפסקיהם ובתשובותיהם, מלבד קטע זה, שכל עניינו התנצלות על אי כתיבת ספר? את הנימוק שמעלה שלום שכנא להתנגדותו לכתיבת ספר פסיקה אי אפשר לקבל כפשוטו. כמה שורות לפני הקטע האמור מציג ישראל את דעת אביו, שלום שכנא, על הכלל 'הלכה כבתראי':

הלכה כהפוסקים, כהרא"ש והמרדכי, דהו בתרייהו טובא... דמה"ט הלכתא כבתרא, דהוא חזא טעמא דקמא ואפ"ה פליג, ש"מ ידע דלית בה מששא, אבל קמא דלמא אי הוה שמע טעמא דבתרא הוה הדיר ביה. ע"כ יש לפסוק כתוספות, היכא דלא פליגי פוסקים עליהו. אמנם היכא דפליגי פוסקים בתראי כהרא"ש והמרדכי עליהו – הלכה כוותיהו.⁵⁶ וכן קבלתי הלכה למעשה מאדוני מורי אבי הגאון רבן ומאורן של כל בני הגולה מהר"ר שלום המכונה שכנ"ו זקצ"ל.

שום מלה אין כאן על כך שהבתראי כוללים גם חכמים מאוחרים יותר! ברור אפוא, כי המשמעות הפורמלית של הכלל היתה מוסכמת גם עליו, והיא תפסה רק בנוגע לדור הפוסקים שקדם למוות השחור. את התבטאותו של שלום שכנא יש לראות כהעדפת בתראי המצויים באותה מדרגה כמותו, עמדה המזכירה את דברי רא"ש שהובאו לעיל. הוא חשש, שמא יחשיבו הבאים אחריו את דבריו כמחייבים בכל הנוגע להכרעותיו במחלוקות שהתעוררו בין בני מדרגתו שלו. לפנינו שימוש ספרותי וחופשי בכלל הלכתי טכני ולא הגדרה של ממש בנוגע לתחולת הכלל. שלום התכוון לתאר מציאות תרבותית, שבה כל מחבר הופך לבעל סמכות בעיני הבאים אחריו. כקודמיו באשכנז – מהרי"ל למשל – סירב שלום שכנא לכתוב ספר פסק, כדי לעודד את העיון העצמאי של הדיינים, לא מפני שהעלה בדעתו שיצרפיהו לגלריה המפוארת והחתומה מזמן של אלה שהלכה כמותם מכוח הכלל הלכה כבתראי. ואכן חיים בן בצלאל מפרידברג מביא גירסה מקבילה לגמרי על התנגדותו של שלום שכנא לכתוב ספר פסיקה, אך אצלו נשמט הביטוי 'הלכה כבתראי', עובדה המוכיחה שהטעון 'הלכה כבתראי' המובא אצל ישראל בן שלום שכנא הוא ספרותי גרידא:

55 שאלות ותשובות הרמ"א, ורשה תרמ"ג, סימן כה.

56 תרגום: הלכה כהפוסקים כהרא"ש והמרדכי, שהיו אחרונים מאוד... שמטעם זה הלכה כבתרא, שהוא ראה את נימוקו של הראשון, ואף על פי כן חולק, משמע שידע שאין בו ממש, אבל ראשון שמא אילו היה שומע את טעמו של הבתרא היה חוזר בו. על כן יש לפסוק כתוספות היכן שפוסקים לא חולקים עליהם. אמנם היכן שפוסקים חולקים כבתראי כמו הרא"ש והמרדכי עליהם – הלכה כמותם.

וכמו שלא יערב לו לאדם רק המאכל שיתקן לו הוא עצמו... ואינו רוצה כלל להיות מצפה (= צופה) על שלחן חבירו, כך לא יערב לו הוראות וזולתו, אא"כ (= אלא אם כן) יסיכמו דעתו עליו. ובלתי ספק לא היה נעלם ממנו (= ממשא איסרלש) ג"כ, כי בעת שלמדנו יחד בשיבת הגאון המופלג 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 נואש לדברינו, ואין ספק שאינו אלא מטעם שכתבתי.⁵⁷

על קביעת נקודת ההתחלה של הבתראי בדורו של מאיר מרוטנבורג ועל סיומה בספר האגודה לא ערער איש במאה ה"ז. לא מצאתי פוסק אחד מפולין שהשתמש בכלל 'הלכה כבתראי' לשם הכרעה כדעת חכם שחי אחרי המוות השחור. המונח 'אחרונים', לעומת זאת, שימש גם לציון חכמי המאה ה"ז. את רא"ש מתאר שלמה לוריא במלים אלה: 'והנה כבר הכריע הרא"ש, שהוא ראש לכל האחרונים... ומי יחלוק על דבריו?'⁵⁸ באותו תואר הוא מכנה גם את יעקב וייל: 'הוא היה ראש בין האחרונים, וממיו שתו כל הבאים אחריו'.⁵⁹ על צירופם של חכמי המאה ה"ז לאחרונים מעידים גם דברי משה איסרלש (רמ"א), בהקדמתו לספרו דרכי משה:

ידוע שהרב המחבר בית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף... הרי"ף והרמב"ם והרא"ש... ואף כי הם קמאי ולא בתראי. ולא חש לדברים שצווחו בו קמאי דקמאי (= גאונים)... לפסוק הלכה בכל מקום כבתראי ולא לחוש לקמאי... וכן פסקו האחרונים תמיד ובראשם מהרי"ק ומהרא"י (= איסרליין)... ועל ידי זה הדבר סותר כל המנהגים אשר באלו המדינות, אשר רובם בנויים על הכלל הזה בפשטות ובתמימות... וכן מרגלא בפומא דאינשא לפסוק כדברי המרדכי ואשר"י וב"ה ריב"א (= ובנו הרב ר' יעקב בן אשר). ובדרך זו הלכתי ושאר הנחת.⁶⁰

בקטע שלפנינו עושה רמ"א שימוש שונה בתארים בתראי ואחרונים. לחכמי המאה ה"ז, יוסף קולון ואיסרליין, הוא קורא 'אחרונים', לא 'בתראי', מפני שהמונח 'בתראי' שמור אצלו לאלה שהלכה כמותם, כלומר לחותמי תקופת הראשונים. גם בשו"ת שלו הוא מכנה בתואר 'אחרונים' את מהרי"ל ואת יעקב וייל: 'מנהג שנתייסד ע"פ ותיקים ראשונים המזוהרים (= רשב"ם וריב"ם) ואחרונים כגון מהרי"ו ומהרי"ל ז"ל'.⁶¹ הביקורת של רמ"א על יוסף קארו היא על שהלה לא אימץ את כלל הפסיקה האשכנזי 'הלכה כבתראי', כלל שלדברי רמ"א הוא 'מרגלא בפומא דאינשא' (= מקובל בפי כל). הגדרת רמ"א לכלל זה לגמרי לזו שמצאנו בקרב חכמי המאה ה"ז: העדפת פסיקותיהם של המרדכי, רא"ש והטור, ללא צירופם של חכמי המאה ה"ז עצמם לאותם בתראי.

57 ויכוח מים חיים, אמשטרדם תע"ב, דף א ע"ב.

58 שו"ת מהרש"ל (לעיל, הערה 26), סימן לג (הובא גם בשו"ת רמ"א, סימן יג); שם, סימן לב.

59 ים של שלמה, שטטין תרכ"א, גיטין, פרק ב, סימן כד.

60 ארבעה טורים, חושן משפט, הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשי"ח.

61 שו"ת מהרש"ל, שם, סימן ה.

אחרונים אלה, איסרליין ויוסף קולון, נזכרים כאן רק לשם הוכחה, שמסורת אשכנזית ותיקה היא להעדיף את חותמי תקופת הראשונים. גם בהגותו לשולחן ערוך חוזר רמ"א כמעט מלה במלה על ניסוחיו של יוסף קולון הנזכרים לעיל בכל הנוגע לתוקפו של כלל זה.⁶² אפשר להסיק מכך, שעמדת רמ"א בנוגע ל'הלכה כבתראי' זהה לגמרי למסורת האשכנזית שלפניו.⁶³

שונה היא עמדתו של שלמה לוריא (מהרש"ל). הוא מיעט להשתמש בכלל 'הלכה כבתראי', ובמקומו נקט בגישה עצמאית וביקורתית כלפי כל הפוסקים שלפניו, בבחינת אין מוקדם ומאוחר בפוסקים.⁶⁴ ביקורתיות זו אינה עומדת בסתירה להכרה הפרייודית בדבר סמכותם העדיפה של הראשונים, אלא היא פועלת בתוך מגבלה זו בשיטות אחרות. טעות היתה עם טשרנוביץ בתארו את פועלו של מהרש"ל בחיבורו ים של שלמה במילים אלה: 'כי כן חשב בחבור ספרו זה מחשבה גדולה ונכבדה מאד, והיא, לבטל את האבטוריטט של כל החכמים שעמדו לפניו... מחשבתו היתה, כפי שאמרנו, לבטל את כל ספרי פסקי הראשונים ולעשות את ספרו שני להתלמוד'.⁶⁵ במקום אחר כותב טשרנוביץ: 'אין בעיניו כל אבטוריטט אחר חתימת התלמוד זולת הגאונים'.⁶⁶ ואכן בכך צדק! אלא

62 חושן משפט, סימן כה, סעיף ב. וכן: שו"ת רמ"א (לעיל, הערה 55), סימן יב: דרכי משה, אורח חיים, פב, ב; צב, ב; קבו, ב, ועוד הרבה. עמדות אלה רווחו במאה ה"ז גם בקרב הפוסקים האיטלקיים שעמדו תחת השפעה אשכנזית, כגון יהודה מינץ (שאלות ותשובות מהר"י מינץ [לעיל, הערה 26], סימן טו) ודוד בן יהודה סיר ליאון (כבוד חכמים, ברלין תרנ"ט, עמ' 78): 'יידוע בשיבות כולם, שאין אחר פסק המרדכי כלום, דבתרא דבתראי הוה'.

63 'בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 260–262, פירש את דרכו של רמ"א כ'העדפה של הגורם השכלתני על פני הסמכות'. הבנתי את העניין שונה.

64 לדעת מ' אלון: 'המהרש"ל אינו מייחס כל חשיבות מיוחדת לעקרון הפסיקה של "הילכתא כבתראי"' (המשפט העברי [לעיל, הערה 12], ג, עמ' 1156). ואכן, אין לומר שמהרש"ל נמנע כליל מלהשתמש בכלל זה. למשל, שו"ת מהרש"ל (לעיל, הערה 26), סימן לו: 'מהר"ם והרא"ש דבתראי הו'; ים של שלמה (לעיל, הערה 59), בבא קמא, פרק א, סימן יד: 'וגם ר"ן שהוא בתראי הסכים לדעת רש"י ז"ל'; שם, סימן לו: 'וגם הרא"ש הסכים לדעת הר"ף, ולא זכר דברי ר"ת', ובשל כך העדיף מהרש"ל את דעת ר"ף. כאן התבקש באופן ברור הנימוק 'הלכה כבתראי', אך מהרש"ל לא הביאו. לדוגמאות נוספות ראה להלן, הערה 68. עמדות אלה סותרות לכאורה את הכרוזותיו העקרוניות של מהרש"ל במקומות אחרים, למשל בים של שלמה (לעיל, הערה 59), בבא קמא, פרק א, סימן ה: 'ותדע דהא בסמוך... פירש הרמב"ם דלא נפשטה (=הבעיה בתלמוד), ועמד הרא"ש כמה שנים אחרי וכתב שנפשטה, אלמא דתלוי בשכלו של אדם והכרעתו'. וכן שם בהמשך: 'אבל מה שכתב שם (בשו"ת מהר"י ק, סימן קסא), שמי יכניס ראשו בין הרים גדולים בין רש"י ור"ת להכריע, וק"ו: 'אנו יתמי דיתמי, ע"כ – בזה איננו מסכים עמו, כי בודאי יפתח בדורו כשמואל בדורו... וכן הרא"ש היה מכריע גם כן כר"ת. ואני גם כן בעזרת השם בבואי לשם אכריע לפי אשר יראוני מן השמים'. המקרה הנדון שם הוא מעמדן של בעיות שנותרו בתיקו בתלמוד, והשאלה היתה אם מותר לפושטן.

65 ח' טשרנוביץ, תולדות הפוסקים, ג, ניו יורק 1947, עמ' 80, 83.

66 שם, עמ' 82.

שהוא לא שם לב לכך, ש'גאונים' אצל מהרש"ל היא מלה נרדפת ל'ראשונים'.⁶⁷ חדשנותו של מהרש"ל היא בהכרתו, שמותר להעדיף פוסק שדבריו מבוססים ומסתברים יותר על פני פוסק אחר, לא שמותר לאחרון לחלוק על דעתם של ראשונים בעניין המוסכם על דעת כולם. עצמאותו של מהרש"ל היא בהכרעת מחלוקות בין הראשונים ולא במחלוקת עליהם. זה פשר התנגדותו למשנה תורה, כפי שביטאה בשתי הקדמותיו לים של שלמה, שכן חיבור זה סיכל כל אפשרות לשקול ולברור בין פסקי הראשונים.

תמצית חדשנותו של מהרש"ל היא בהתנגדותו להעדפה לא מנומקת, לעתים אולי אף עיוורת, של ראשון אחד על פני משנהו. הוא התנגד לשיטתם של פוסקים רבים, לאחוז בקביעות בשיטתו של ראשון מסוים ולהעדיפו על פני אחרים. בשל כך נמנע מלהשתמש בכלל 'הלכה כבתראי' כנימוק להכרעה במחלוקות בין הראשונים, מפני שכלל זה לא סיפק את דרישתו לפסיקה המיוסדת על סוגיית התלמוד ועל סברה ישרה. את שיטתו הייחודית של מהרש"ל בהכרעת מחלוקות הראשונים אי אפשר להבין ללא השתרשותה של ההכרה בסמכות הראשונים, שרק בגינה התעוררה שאלת ההכרעה במחלוקותיהם.

יתכן שפתיחותו המרובה של מהרש"ל אל ההלכה הספרדית, שהלכה וחדרה באותם ימים לפולין, היא שמסבירה את מדיניותו, להימנע משימוש ב'הלכה כבתראי'.⁶⁸ כלל זה יפה כל עוד קיימת רציפות ספרותית הנבנית קומה מעל קומה. או אז יש מקום לנימוק שהכרעת פוסק מאוחר מחייבת, מפני שהיא מבוססת על הכרעה בין כל שיטות קודמיו. הכנסתו של קורפוס ספרותי חדש, מבית מדרשם של חכמי ספרד, שמטה את בסיסו של כלל זה ואת עצם הגיונו. שוב אי אפשר היה להניח, שמהר"ם מרוטנבורג וממשיכיו ראו וידעו הכל. עצמאותו היחסית של מהרש"ל כלפי ספרות הראשונים נבעה בהכרח מן הצורך להכריע בין ריבוי עצום של מקורות חדשים, משימה שהתממשה בחיבורו ים של שלמה. לעומתו נותר רמ"א כרוך הרבה יותר אחר מסורת הפסיקה האשכנזית ואחר הספרייה האשכנזית, ולפיכך דבק בכלל הלכה כבתראי.

העלאת תקופתם של הראשונים לכלל תקופה סמכותית היא העומדת אולי ביסוד

67 כך טוען מהרש"ל נגד רמ"א (כמובא בשו"ת רמ"א [לעיל, הערה 55], סימן ה): 'לא די שדברין סותרין דברי הגאונים, אלא דברין סותרין זו את זו'. ובהזדמנות אחרת הוא כתב לו (שו"ת מהרש"ל [לעיל, הערה 26], סימן יז): 'והאלהים, אפילו ישיב לי מר בליקוטים האחרונים מעשה בזה, לא אשגיח ביה, כי חשוב מר בעיני בשכלו הו"ך ככל אחד מן הגדולים האחרונים, אם לא שימצא הדבר בתלמוד או בפסקי הגאונים – אז אודה ולא אבוש'. משמעות הדברים שמהרש"ל לא נרתע מלחלוק על קודמיו, כל עוד הם בכלל אחרונים, אולם הוא נמנע מלעשות כן כלפי בני שתי המדרגות הקודמות, האמוראים והראשונים.

68 ואכן בתשובותיו מוצאים לעתים נטייה לכלול גם פוסקים ספרדים בין הבתראי כשיקול להעדפת פסקיהם. שו"ת מהרש"ל [לעיל, הערה 26], סימן כב: 'מי זה הוא ואיזהו שניקוט בלבו לחלוק על הגדולים האחרונים אזלינן בתרייהו ברוב דוכתי, הרא"ש ונימוקי יוסף'; שם, סימן כה: 'ואף שיש לזה האיש לומר מאן לימא לן דדברי הרא"ש עיקר... דלמא דברי הבתראים עיקר – הרשב"א והר"ן והמגיד משנה ור"א מביהם'; ים של שלמה (לעיל, הערה 59), בבא קמא, פרק א, סימן ה: 'אפילו בהאי דרשב"ם אין נראה כמותו, כי הרא"ש חולק עליו וגם ר"ן שהם בתראי'.

הטקסט הנודע שבשור"ת מהרש"ל, סימן כט, שבו נעתקו שתי רשימות כרונולוגיות קדומות של קדמוני אשכנז. מהרש"ל העתיקן לבקשת השואל, אשר ביקש לדעת את 'סדר היחס בין הגאונים המחברים ספרים'. הרשימה הראשונה, שנכתבה ברבע האחרון של המאה הי"ד, כוללת את שרשרת המסירה מרגמ"ה ועד מהר"ם מרוטנבורג. הרשימה השנייה, שנתחברה בחוג חסידי אשכנז, מסתיימת ביהודה החסיד. מהרש"ל ראה אפוא לנכון להעתיק לשואל שתי רשימות המשתרעות עד סוף המאה הי"ג, לא מעבר לכך. עובדה זו מלמדת על מבוקשו של השואל, שכאמור ביקש לדעת את 'סדר היחס בין הגאונים', מונח שמשמש אצל מהרש"ל בקביעות לציון חכמי אשכנז עד מהר"ם מרוטנבורג. התעניינות זו בשרשרת המסירה שראשיתה ברגמ"ה ואחריתה במהר"ם מרוטנבורג תואמת בדיוק להשקפה שעליה עמדנו, שמהר"ם מרוטנבורג הוא חותם התקופה.

על השתרשותה של התודעה הפריודית במאה הט"ז מעידות גם עמדותיו של חיים בן בצלאל מפרידברג, יליד פולין, ששימש ברבנות בוורמס, בפרידברג ובפרנקפורט. בהקדמה לחיבורו ויכוח מים חיים שטח את השגותיו על רמ"א.⁶⁹ חוזרת בהן ללא הרף ההבחנה בין פסקים והכרעות הלכיות שמקורם בראשונים לבין אלה שנתחדשו בידי האחרונים. הוא טוען כלפי רמ"א, כי אינו עקיב בקבלת סמכותם של הראשונים: 'יש בהם (= בדברי רמ"א) קצת זילותא אל גאוני עולם, חסידי עליון, מחברי הספרים הקדמונים, אשר להם משפט הבכורה'.⁷⁰ אגב ביקורתו על נטייתו של רמ"א להקל בדיני איסור והתר נחשפת בפנינו התפשטותה של התודעה הפריודית:⁷¹

ויש מורים זוחי דעת שרוצים לעשות מדרגות מדרגות בדיני איסור והיתר. ואומרים שהכל לפי מה שמוכר הדין או סברא היא אם בגמרא אם בדברי הפוסקים הקדמונים אם בדברי הפוסקים אחרונים, כך יש להקל או להחמיר. ולכאורה נר' שגם דעת הרב (= רמ"א) כן, שהרי בהקדמת דבריו מחלק ג"כ בין דברי הפוסקים הקדמונים ובין הפוסקים אחרונים...

וכבר כתבתי שאין בידינו לעשות הפרש בין דברי הפוסקים מסכרת נפשינו.

משמעות הדברים היא, כי רמ"א ואחרים 'זוחי דעת' ביקשו לשוות לאיסורים ההלכתיים ערך דיפרנציאלי על בסיס פריודי. כפי שחז"ל הבחינו בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, ביקשו אלה להבחין בין איסורים מן התלמוד, מן הראשונים או מן האחרונים.

69 ועיין עוד: א' זימר, ר' חיים ב"ר בצלאל מפרידברג אחי המהר"ל מפראג, ירושלים 1987, עמ' 36-24.

70 ויכוח מים חיים (לעיל, הערה 57), דף ב ע"ב (נדפס בשיבושים גדולים גם אצל טשרנוביץ [לעיל, הערה 65], עמ' 93-100). ובדף ד ע"א: 'הגאונים מחברי הספרים הראשונים היו יושבים על מעיינות חכמה מרחבי ים התלמוד והיה להם לב נכון לחדש ממנו דינים יום יום. ובזמנינו כבר נחתמו מעיינות החכמה'.

71 דף ז ע"א-ע"ב, סעיף יב.

דירוג זה אפשר לקבוע את כללי ההתר. אם עניין מסוים נהגו בו הראשונים התר ורק האחרונים החמירו בו, אפשר היה להתירו כליל ולהתעלם מהחומרה המאוחרת. אולם אם הראשונים אסרוהו ואילו בתלמוד הוא מותר, אפשר היה להתירו רק במקרה של 'הפסד מרובה'. לכך התנגד חיים מפרידברג, וזאת לא מפני שחלק על הפריודיזציה אלא מפני ששלל את מדיניות ההתרים של רמ"א ואת התכשורתו לחומרות המאוחרות.

ה. מסקנות

ניסיתי לתאר אל נכון היאך ומתי נוצר קו־התייחסות המפריד בין ראשונים לאחרונים. לא המצאת הדפוס או מפעלו הקודיפיקאטורי של יוסף קארו גרמו לכך. המאה ה־17 המשיכה קרתיחות פריודי שבא לה בירושה מן המאה ה־16. ומהעבר השני, חכמי ראשית המאה ה־17 – רא"ש ובני דורו – חשו עצמם עדיין ראויים לחלוק על קודמיהם. רק לאחר השבר הגדול של המאה ה־17 ועם השיקום בסוף אותה מאה ובראשית המאה ה־18 התבססה ההכרה, כי באמצע המאה ה־17 תמה תקופה בעלת סגולות איכותיות עדיפות וממילא מחייבות. כתוצאה מכך ניטלה מהפוסק האחרון הסמכות לחלוק על קודמיו הראשונים, וכל חירותו הצטמצמה מעתה להכרעה בין דעות שונות של הראשונים. האסכולה הגורסת 'הלכתא כבתראי', שיוסף קולון היה דובריה הנמרץ ביותר, העניקה עדיפות אוטומטית לפוסקים שחיו במפנה המאה ה־17 ובראשית המאה ה־18. תביעה להכרה בעדיפותם נשמעה כבר בראשית המאה ה־17, מפי תלמידיהם, אבל אז היא ביטאה הערצה טבעית של תלמידים לרבותיהם; במאה ה־18 נודעה לה משמעות פריודית, והיא הפכה לשיטת פסיקה גורפת.

הכלל 'הלכה כבתראי' קיבל במאה ה־18 משמעות של כוח משמך, ובכך ביטא את הערכתם העצמית הנחותה של חכמי התקופה. לא תמונה של ירידת דורות מתמשכת לפנינו אלא של התבטלות עצמית. אין זו רק עמדה של חברה מסורתית כי אם גם עמדה של חברה במשבר, אולי נכון יותר לומר של חברה לאחר משבר, שחיה בצלו.

ואכן המאה ה־17 מציינת תקופת שפל בהיסטוריה הפוליטית והתרבותית של היהודים בגרמניה. מאתיים שנה שלווה באופן יחסי – מאז ימי מסע הצלב הראשון בשנת 1096 – פינו מקומן לקראת סוף המאה ה־17 לשרשרת של פגיעות קשות, שהפילו אלפי חללים. כבר בשנת 1298, בגל הפרעות הגדול הראשון, המכונה גזירת רינדפלייש, נהרגו לפחות חמשת אלפים איש.⁷² יש לשער כי גם בפרעות ארמלדר, שהתחוללו בשנים 1336–1338,

72 נתון זה מבוסס על 3,441 נספים הרשומים בממורכך של נירנברג, מ־44 קהילות, ובהן הקהילות המובילות F. Lotter, 'Die Judenverfolgung des "König Rintfleisch" in Franken um 1298', *Zeitschrift für Historische Forschung*, XV [1988], p. 390. לפי רישום שבכתב יד השמור בספרייה הלאומית של וינה, Heb. 16, הגיע מספרן הכולל של הקהילות שנפגעו ל־146, ואם כן אפשר שמספר הנספים היה אף גדול מזה. במקור עברי אחד מדובר אף על 20,000 הרוגים: 'שלמה אלף עולות ביום אחד העלה / ואני כעשרים אלף בתוך הגולה' (א"מ הברמן, ספר גזירות

הגיע מספר הנספים לכמה אלפים.⁷³ לשיאן הגיעו הפגיעות ביהודים במגיפה השחורה, שבה פחתה האוכלוסייה היהודית בגרמניה בשני שליש. אסונות אלה השביתו כמעט כליל את הפעילות הספרותית. במחצית השנייה של המאה הי"ד לא נתחבר באשכנז שום חיבור הלכתי בעל רמה. לא רק על העדר המשכיות ביצירה הספרותית עלינו לתת את הדעת, אלא גם על העדר רציפות חיה של לימוד תלמיד מפי רב, שיטה שהיא אבן יסוד במסורת הלימוד האשכנזית.

הכרה עצמית זו משתקפת גם ב־Zeitgeist של חוגים רחבים בחברה הנוצרית בגרמניה באותה עת. הירידה הכלכלית והדמוגרפית של המאה הי"ד, אימי המגיפות והסכיזמה בכנסייה – כל אלה גרמו להשקפת עולם פסימית ולהתגברותה של דתיות ארצית וגשמית. החברה הגרמנית חיה במחצית הראשונה של המאה הט"ו בתחושה של בלבול, חוסר עצמאות ואף אובדן דרך. זו חברה הדבקה במסורות העבר ומזדהה הזדהות גמורה עם האופי ההירארכי של העולם הקאטולי, מול הכוחות החדשים המבקשים לקעקע את הסדר הכנסייתי הקיים.⁷⁴

מגמות הדור מצאו להן ביטוי גם בהגות התיאולוגית, בדמות אימוצה של ה־via moderna, שיטה שהובילה להעדפת האמונה על פני השכל.⁷⁵ על רקע זה יש להעריך את הדימיון המתגלה בין התפתחות המושגים 'ראשונים' ו'אחרונים' לבין antiqui moderni. בשני המקרים נעשה שימוש בנומנקלטורה ישנה ומושרשת היטב כדי לבטא הכרה מחודשת בלידתו של עידן חדש ובהיווצרותן של סמכויות חדשות. גם קרה־התיחום הפריודי של שתי הקבוצות חופף למדי. בשתייהן הוא מבדיל בין חכמי המאות הי"ב והי"ג, הנחשבים ל־antiqui או לראשונים מזה, לבין חכמי המאה הי"ד, הנחשבים ל־moderni או לאחרונים מזה. יש גם דימיון בתהליך קיבוצה של התודעה הפריודית החדשה. רק בהדרגה הפך קו־התיחום הכרונולוגי המגדיר את בני הדור לעומת קודמיהם לקו־התיחום

אשכנז וצרפת, 'ירושלים תש"ה, עמ' רלג). מבחינת ממדיהן היו כנראה הפרעות של שנת 1298 חמורות אף יותר מגזירות תתנ"ו.

73 K. Arnold, 'Die Armlederhebung in Franken 1336', *Mainfränkisches Jahrbuch*, XXVI (1974), pp. 35–62; F. Lotter, 'Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ("Rintfleisch") und 1336–1338 ("Armleder")', *Fälschungen im Mittelalter*, V (= *Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 33, V), Hannover 1988, pp. 533–583

74 F. Graus, 'Epochenbewußtsein im Spätmittelalter und Probleme der Periodisierung', *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, eds. R. Herzog & R. Koselleck (= *Poetik und Hermeneutik*, 12), München 1987, pp. 153–166; R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Halle 1929; P. Joachimsen, 'Humanism and the Development of the German Mind', *Pre-Reformation Germany*, ed. G. Strauss, London 1972, pp. 174–175; H. Heimpel, 'Characteristics of the Late Middle Ages in Germany', *ibid.*, pp. 43–72

75 M.H. Schank, 'Unless You Believe, You shall Not Understand'. *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*, Princeton 1988

פריודי, המייחס ערך סגולי שונה לכל אלה השייכים לעידן האחרון, האקטואלי. תהליך זה נמשך לכל אורך המאה הי"ד, והוא הגיע אל השלמתו רק במאה הט"ו. בנצרות הגיעו הדברים ליצירת אסכולות נפרדות בעשור השני של המאה הט"ו, ובקרב היהודים נמצא ביטוי ראשון לשיטת הפסיקה החדשה אצל מהרי"ל, שעיקר פעילותו היה בעשור השני והשלישי של המאה הט"ו. בשתי התרבויות אין מדובר בהכרעה ברורה בין חדש לישן. מדיניות הפסיקה האשכנזית של 'הלכה כבתראי' מזכירה את ה־*via moderna*, שיטה שנפוצה באוניברסיטאות בגרמניה.

אך ראוי לתת את הדעת גם להבדלים של ממש בתכנים של ההכרה הפריודית בכל אחת משתי הדתות, מה גם שקשה לצפות להתפתחות זהה במערכות מחשבה שונות כל כך כמו תיאולוגיה ומשפט. דוגמה אחת תמחיש את השוני בתכנים. ה־*Wegestreit* היה, כזכור, ויכוח בין חסידי הסכולסטיקה של המאות הי"ב והי"ג לבין תומכי התיאולוגיה האוקהאמית של המאה הי"ד. בהלכה היהודית אין למצוא זכר לוויכוח מקביל בין חסידי הראשונים לחסידי האחרונים. לכך מתקשר הבדל נוסף. הדרכים השונות של ה־*antiqui* וה־*moderni* הפכו ממושגים שהיתה להם במקורם משמעות פריודית-היסטורית למושגים המגדירים אסכולות תיאולוגיות בעלות הנחות פילוסופיות שונות, שאין להן עוד דבר עם תודעה פריודית. בהלכה היהודית, לעומת זאת, שמרה ההפרדה בין הראשונים לאחרונים על משמעותה הפריודית הבסיסית. הסיבה לכך נעוצה מן הסתם באופי השונה של מקור הסמכות בנצרות וביהדות. מקור הסמכות של האמת הדתית בנצרות היא ההירארכיה הכנסייתית, כלומר הסדר הקיים, האקטואלי. קודקודה של הפירמידה נעוץ בכס הקדוש ברומא, ומשם היא יורדת מדרגות מדרגות עד אחרון הכמרים. ביהדות, לעומת זאת, מקור הסמכות אינו בהירארכיה אקטואלית, אלא בהירארכיה פריודית של העבר. ראשיתה במעמד הר סיני, והיא יורדת מדרגות מדרגות עד הימים האחרונים. מעל הרב היהודי כמו מעל הכומר הנוצרי ניצב הר של הירארכיות, אלא שמושבה של האפיפיורות הנוצרית הוא ברומא הארצית ואילו 'האפיפיורות' היהודית שוכנת בהר סיני המיתי.

המשבר של המאה הי"ד פגע ביהודים ובנוצרים כאחד. בנצרות הוא זעזע את הסדר הכנסייתי בדמות ערעור על הסמכויות ההירארכיות הקיימות. ויקליף, יאן הוס ומשבר האפיפיורות הובילו בסופו של דבר לרפורמה הקונציליארית, להומניזם ולרפורמציה, כלומר ליצירת 'אני מאמין' תיאולוגי חדש, המבוסס על העדפת האמונה על פני השכל. בקרב היהודים הביא המשבר לאובדן האמונה בערך עצמם וליצירת מדרגה פריודית חדשה ונחותה יותר.

לסיכום, גם אם בתכנים הפנימיים של צמד המושגים *antiqui-moderni* וראשונים-אחרונים קשה למצוא דימיון, הרי קיים דימיון בעצם היווצרותה של תודעה פריודית, בעיתויה ובדפוסיה התגבשותה. מה שמשותף ליהודים ולנוצרים הוא הריתמוס של תודעת הזמן. לפנינו מקרה מובהק של מה שהיסטוריונים אוהבים לכנות 'רוח הזמן', מושג שערפולו הוא כנראה סוד קסמו וחיוניותו.