



# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות  
הספר העברי המודפס והדיגיטלי

כג

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי  
המודפס והדיגיטלי

כג

בעריכת

דב שוורץ • גילה פריבור



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי  
יוצא לאור על ידי המחלקה ללימודי מידע

**עורכים: דב שוורץ, גילה פריכור**

**חברי המערכת:** שפרה ברוכסון-ארביב, זאב גריס, קולט סיראט, יעקב שמואל שפיגל

**חברי המערכת המורחבת:** מלאכי בית אריה, מרדכי גלצר, שלמה זלמן הבלין,  
משה חלמיש, צבי לנגרמן, גר פרוידנטל, בנימין ריצ'לר,  
מנחם שמלצר, דניאל שפרבר, יוסף תבורי

כתובת המערכת:

המחלקה ללימודי מידע

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002

הספר יוצא לאור בסיוע:

הקרן ע"ש יהושע וברכה ברזילי ז"ל, אוניברסיטת בר-אילן

לשכת הרקטור, אוניברסיטת בר-אילן

סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-4754

© 2013

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

אין להעתיק חוברת זו או קטעים ממנה בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני,  
מגנטי או מיכאני (לרבות צילום, מיועור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.

נדפס בישראל — תשע"ג

דפוס לביא, תל-אביב

כתב העת "עלי ספר" מוקדש לזכרו של יהושע ברזילי ז"ל  
ביבליוגרף ואוהב ספר



## תוכן העניינים

5	רבין שושטרי	מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה
37	אבישי בר-אשר	"החלק הזה הרביעי לא בא להעתקה ולא להדפסה": לבעיית זיהויו של החלק האחרון בספר "שערי קדושה"
51	שאול רגב	ספר "דברי שלום" לר' יצחק ארדבי: בין מהדורת ויניציאה למהדורת ווארשא
63	גילה פריבור	"ספר הזיקוק" כמקור ביבליוגרפי
81	שלמה גליקסברג	"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי
121	מאיר בר-אילן	הגניזה: אוספי אנטונין וורטהיימר
139	אריאל רוט	הקורפוס הספרותי החב"די
<b>בשבילי הספר העברי – הערות וחדשות</b>		
165	ארלט ליפשיץ-אטלי	פירוש יוסף אבן כספי על משלי במהדורת יצחק לאסט, מכתב-יד פריס, הספרייה הלאומית, Hébreu 184
179	גבריאל יצחק רוונה	ספר "תניא רבתי" במהדורה חדשה
VII	תקצירים באנגלית	

המשתתפים:

**רבין שושטרי**, המרכז ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
**אבישי בר-אשר**, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים

**שאול רגב**, המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
**גילה פריבור**, המחלקה ללימודי מידע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
**שלמה גליקסברג**, מכללת אפרתה, מכון לנדר והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן

**מאיר בר-אילן**, המחלקה לתולדות ישראל, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן

**אריאל רוט**, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
**אָרְלֵט ליפשיץ-אַטְלִי**, חוקרת כתבי יד עבריים, פריס  
**גבריאל יצחק רוונה**, הספרייה המרכזית ע"ש ארן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע



# ALEI SEFER

STUDIES IN BIBLIOGRAPHY AND IN THE HISTORY OF  
THE PRINTED AND THE DIGITAL HEBREW BOOK

23



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

# ALẖI SEFER

STUDIES IN BIBLIOGRAPHY AND IN THE HISTORY OF THE PRINTED  
AND THE DIGITAL HEBREW BOOK

23

EDITED BY

DOV SCHWARTZ • GILA PREBOR



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN

# ALAI SEFER

**STUDIES IN BIBLIOGRAPHY AND IN THE HISTORY OF THE PRINTED  
AND THE DIGITAL HEBREW BOOK**

PUBLISHED BY THE  
DEPARTMENT OF INFORMATION SCIENCE

**Editors: Dov Schwartz, Gila Prebor**

**Editorial Board:** Shifra Baruchson-Arbib, Zeev Gries,  
Colette Sirat, Yaakov Shmuel Spiegel

**Advisory Board:** Malachi Beit-Arié, Mordechai Glatzer, Moshe Hallamish,  
Shlomo Zalman Havlin, Y. Tzvi Langermann, Gad Freudenthal,  
Binyamin Richler, Menahem Schmelzer, Daniel Sperber,  
Joseph Tabory

Address of Editorial Board:  
Department of Information Science  
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 5290002

Published with the assistance of:  
The Yehoshua and Bracha Barzilai Foundation, Bar-Ilan University  
The Office of the Rector, Bar-Ilan University  
Vice-President for Research, Bar-Ilan University

ISSN 0334-4754

© 2013

Copyright Bar-Ilan University, Ramat Gan

All rights reserved, including those of translation.

No part of this journal may be reproduced or utilized in any form or by  
any means, electronic or mechanical, including photocopying and  
recording, or by any information storage and retrieval system,  
without permission in writing from the publisher.

Printed in Israel 2013  
Lavi Ltd., Tel-Aviv

**‘Aleí Sefer’ is dedicated to the memory of Yehoshua Barzilai z"l,  
bibliographer and bibliophile**



## CONTENTS

RABIN SHUSHTRI: The Unique Place of Codex Munich 95 in the Version Tradition of Tractate Sukka	5
AVISHAI BAR-ASHER: 'This Fourth Part has been neither Copied nor Printed': On the Identification of the Last Part of <i>Sha'are Qedusha</i>	37
SHAUL REGEV: R. Isaac Aderbi's <i>Divrei Shalom</i> : Between Venice and Warsaw Editions	51
GILA PREBOR: <i>Sefer HaZiqq</i> as a Source for Hebrew Bibliography	63
SHLOMO E. GLICKSBERG: The Scandiano Synagogue Customs According to R. Joshua Segre	81
MEIR BAR-ILAN: The Genizah: Antonin's and Wertheimer's Collections	121
ARIEL ROTH: The Habad Literary Corpus	139
 <b>In the Paths of the Hebrew Book: Comments and New Studies</b>	
ARLETTE LIPSZYC-ATTALI: The Commentary on Proverbs by Joseph Caspi, its Edition by Isaac Last and Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Hébreu 184	165
GAVRIEL YITSHAK RAVENNA: A Review of the New Edition of the Book <i>Tanya Rabbati</i>	179
English Abstracts	VII

## רבין שושטרי

### מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה

#### פתיחה

אין לך כתב יד לתלמוד הבבלי המפורסם יותר מכ"י מינכן 95. כתב יד זה הוא היחיד המכיל את כל התלמוד (כולל המשנה).<sup>1</sup> כתב היד זכה לתיאור מפורט של רנ"ג רבינוביץ בספרו "דקדוקי סופרים"<sup>2</sup> ולהערכת גרסאותיו לרוב מסכתות התלמוד.<sup>3</sup> כתב היד תואר מאז פעמים נוספות על ידי חוקרים וחכמים רבים.<sup>4</sup> להלן פרטים עיקריים על כתב היד. המשניות רשומות בטור נפרד בצידו הפנימי של כל עמוד בכתב אשכנזי מרובע גדול. בתוך הגמרא יש פסקאות קצרות מהמשנה המסתיימות בתיבת וכו' או וגו' בתוספת רווח לפני הפסקה ואחריה.

על פי הקולופון בסוף קדשים ובסוף טהרות, נכתב כתב היד בשנת 1342 על ידי שלמה בר' שמשון.<sup>5</sup> בקולופון נכתב שכתב היד נכתב "למורינו הרב ר' מתתיה בן מורינו ורבינו הרב יוסף". אך רבינוביץ כותב שמילים אלו כתובות על הגדר, ולדעתו כתב היד נכתב עבור ר' יהוספיה בנימין שהיה קרובו של הר"ש מקינון.<sup>6</sup> יש בו מספר קטן של הגהות מאת הסופר הראשי. רוב ההגהות נכתבו על ידי ר' יהוספיה בנימין.

- \* מאמר זה מבוסס על ממצאים מתוך עבודת הדוקטור שלי, "מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי", אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע. אני מבקש בהודמנות זו להודות למורי ד"ר מרדכי סבתו על הנחייתו המסורה והערותיו למאמר זה. תודתי נתונה גם לפרופ' חיים מיליקובסקי ולד"ר יואב רוזנטל על הערותיהם ועצותיהם.
- 1 על ייחודו של כ"י מינכן 95 כמפעל לכתיבת כל הש"ס ראה ש"י פרידמן, תלמוד ערוך השוכר את האומנין – הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 77 ובהערות 42, 43. וראה ש"י פרידמן, "שני ענייני חנוכה בסכוליון של מגילת תענית", ציון, עא, א (תשס"ו), עמ' 30 הערה 100.
  - 2 רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרכ"ח, ברכות, עמ' 27-35.
  - 3 על מפעלו של רנ"ג רבינוביץ ראה י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, רמת גן תשנ"ו, עמ' 436 ואילך.
  - 4 ראה רשימתו של ד' גולינקין, "פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירושו", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח, עמ' מה-מו. התיאור להלן מסתמך על תיאורו שם, עמ' מה-נ.
  - 5 על איכות העתקתו ראה גולינקין (לעיל הערה 4), עמ' נ: "רבינוביץ, שטרק... כבר הרגישו שכי"מ מלא בשיבושים כרימון". גם בדקתי למסכת סוכה העלתה שיש בו שיבושים רבים, ראה ר' שושטרי, "מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע, עמ' 3-5. וראה פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 147: "כלל גדול הוא לגבי כ"מ, ששמות החכמים שבו נתקצרו (או שובשו) במידה שאינה רגילה בשאר כתבי היד. אפשר שענין זה שייך למגמה הכללית של סופר כ"מ לקצר את הכתיב ככל האפשר, ואף היא חלק מתוכניתו הרחבה לכתוב את כל הש"ס כיחידה אחת שלשמה אימץ כמה שיטות ותחבולות...".
  - 6 ראה דק"ס (לעיל הערה 2), עמ' 31 שמוכיח שכתב היד היה שייך לר' יהוספיה, שאם לא כן לא היה ממלא אותו גיליונות ועושה בו כבשלו וכן דוחה שם את האפשרות שקנה אותו מר' מתתיה או שהיו בעלים אחרים לפניו, עיין שם.

יש ספק באשר למקום הכתיבה של כתב היד. רבינוביץ סבור כי כתב היד נכתב באשכנז. גלצר מעלה אפשרות שכתב היד נכתב בצרפת מכיוון שאפשר להבחין בין שני צדדי הקלף, פרט שאיננו אופייני לאשכנז במאה ה"ד.<sup>7</sup>

בדיקת נוסח כתב יד מינכן על ידי מספר חוקרים הוכיחה את אשכנזיותו של כתב היד,<sup>8</sup> כפי שניתן היה לשער לאור מוצאו וזמנו של כתב יד זה.<sup>9</sup> בדיקת נוסח כתב יד מינכן למסכת סוכה מעלה תמונה מורכבת. במאמר זה אני מבקש לתאר מורכבות זאת באמצעות הצגת שתי תופעות המצויות בנוסח כתב יד מינכן למסכת סוכה. אקדים תחילה סקירה כללית על מסורות הנוסח במסכת.

למסכת סוכה בבבלי עדי נוסח ישירים רבים מתפוצות שונות.<sup>10</sup> בין העדים ישנם מאות חילופי גרסה. רוב החילופים מתמקדים בשינויי ניסוח, דהיינו טקסט שתוכנו זהה אך נמסר בניסוח שונה וכן בהוספת לשונות פירוש והבהרה. חילופים נוספים הנם תוצאה של הגהת הספרים על ידי החכמים והתלמידים במרוצת הדורות.<sup>11</sup> ניתוח החילופים במסכת סוכה מלמד על קיומן של שתי מסורות נוסח עיקריות:<sup>12</sup> א. מסורת הנוסח הרווח הכוללת בדרך כלל את העדים הספרדיים והאשכנזיים (מולסאנר) אך שורשה של המסורת במזרח (בעיקר בקטעי גניזה ולעתים אף בגאונים ובר"ח). ב. מסורת הנוסח המזרחית האלטרנטיבית שאינה נמצאת בנוסח הרווח ונמצאת לרוב בנוסח התימני (תב) ובמקרים רבים בעדים מזרחיים עקיפים (גאונים, ר"ח).

- 7 ראה גולניקין (לעיל הערה 4), עמ' נ.
- 8 ראה א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 109: "אבל כל טיבו מעיד שהסופר היה אשכנזי". וכן ראה גולניקין (לעיל הערה 4), עמ' נ: "כ"מ הוא כ"י אשכנזי מובהק המקורב באופן קבוע לכ"א וכ"ו...". וראה א' טל, "חלמור בבלי מסכת ביצה: עיונים במסורות הנוסח ובשאלות עריכה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 268: "מ נשאר הקיצוני השמאלי של קבוצת רוב העדים הרציפים, ומבחינה זו הוא שומר על מקומו כ'אשכנזי' ביותר מביניהם".
- 9 על מסורת המספרת שהגר"א ראה את כ"י מינכן ואמר עליו שהוא מהדורה קמא של רב אשי ראה שפיגל (לעיל הערה 3), עמ' 418 וכן ש"ז הבלין, "ר' ישראל לוי מברסלוי", נטועים, ה (תשמ"ז), עמ' 98 הערה 37.
- 10 נותרו בידינו שמונה כתבי יד שלמים, דפוסים וכן קטעי גניזה וקטעי כריכה. מוצאם של העדים הוא מתפוצות שונות: אשכנז, ספרד, תימן ומהמזרח. עושר כמותי זה ותפוצתם הרחבה של העדים מאפשרים לעמוד בצורה טובה על מסורות הנוסח של המסכת. להלן רשימת עדי הנוסח הישירים וסימונם (קטעי הגניזה והכריכה יצוינו בתוך הדוגמאות): מ = כ"י מינכן 95; 1 = כ"י וטיקן 134; ל = כתב-יד לונדון: British Library (Harl. 5508) = קטלוג מרגליות מס' 400; ס = כתב-יד סמינר: JTS RAB. 1608 = אדלר 850; א = כתב-יד אוקספורד: Oxford Bodleian (Opp. Add. Fol. 23) = קטלוג נויבאור-קאולי 366/3; ג = כ"י מינכן 140; ת = כ"י אוקספורד בודלי 2667 Heb. E-51; ב = כ"י ניו יורק ביהמ"ל 270 EMC, Rab. 218; ד = דפוס פיורו רע"ה; ת = כ"י ניו יורק ביהמ"ל 319 EMC, Rab. 108. לתיאור כתבי היד ראה מ"צ פוקס, "מהדורה ביקורתית של משניות סוכה עם מבא והערות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' סא-סח; גולניקין (לעיל הערה 4), עמ' כא-ג.
- 11 ישנם, כמובן, חילופים רבים שמקורם בטעות סופר אך הם אינם מייצגים מסורת נוסח ולכן לא אתייחס אליהם במאמר זה.
- 12 ראה שושטרי (לעיל הערה 5), עמ' 365-366.

נמצא, שהפילוג העיקרי של מסורות הנוסח של מסכת סוכה אירע עוד במזרח.<sup>13</sup> ברם, בתוך מסורת ענף הנוסח הרווח אנו מוצאים שכבה נוספת של חילופים שאינה נמצאת בעדים מזרחיים ומיצגת בעיקר בכתבי היד מולא.<sup>14</sup> חלק מהגרסאות בשכבה זאת הוא ככל הנראה תוצאה של פעילות אירופית מאוחרת בנוסח המסכת (הגהות רש"י ועוד).

לאור מוצאו וזמנו של כתב יד מינכן אין זה מפתיע שהוא שייך למסורת הנוסח הרווח. אך בדיקה שיטתית של נוסח כ"מ למסכת סוכה והשוואתו לעדי הנוסח הישירים והעקיפים של המסכת מעלה תמונה מורכבת לגבי כתב יד זה. בבסיסה מסורת הנוסח של כ"מ אכן שייכת למסורת הנוסח הרווח, אך נמצאות בה גרסאות משני מקורות נוספים: א. גרסאות אירופיות; ב. גרסאות מהמסורת המזרחית האלטרנטיבית של המסכת שאינן בנוסח הרווח<sup>15</sup> ונשתמרו במקרים רבים בכתבי היד התימניים.<sup>16</sup>

במאמר זה אתאר את קליטת הגרסאות בכ"מ משני המקורות הנ"ל:<sup>17</sup> א. קליטת גרסאות אירופיות בכ"מ. אתאר מספר דוגמאות וכן מקומות שבהם נמצאת גרסת כלאיים שכוללת גם את הגרסה האירופית. ב. גרסאות בכ"מ שאינן נמצאות בנוסח הרווח ומקורן במסורת המזרחית האלטרנטיבית. פירוט זה יתחלק למקומות שבהם המסורת המזרחית האלטרנטיבית נמצאת כמסורת היחידה ולמקומות שבהם נמצאת גרסת כלאיים שמורכבת משתי המסורות.

## 1. גרסאות אירופיות

ישנן דוגמאות רבות של גרסאות אירופיות שנקלטו בכ"מ. אפרט שש מתוכן (בשתי הדוגמאות האחרונות מדובר בגרסת כלאיים).<sup>18</sup> במקומות אלה אין לנוסח כ"מ חבר בעדים המזרחיים ואף לא בחלק מהעדים האחרים (בעיקר הספרדיים).

13 ראה א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 10, שמסיק שהפיצול לענפים במסכת פסחים אינו פיצול בין כ"י אשכנזיים לספרדיים או בין מזרח למערב, אלא נתהווה כבר במזרח עצמו. אחת הראיות שלו היא מכך שכבר בגניזה מיוצגים שני הענפים. גם מ' סכתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 333-337, מסיק שההתפלגות היסודית שבין הענף הרווח לענף התימני אירעה כבר במזרח, וזאת משום שברוב הציטוטים נוסח ר"ח זהה לנוסח המסורת הרווחת, ורק במיעוט מקרים נוסחו זהה לנוסח התימני. וראה ר' נעם, "מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י לתלמוד", סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 110-111, שמסכמת את המחקרים שמצאו פילוג בין שתי מסורות שהתרחש כבר במזרח.

14 ראה שושטרי (לעיל הערה 5), עמ' 85-92.

15 בכ"י ל נמצאו גרסאות ממסורת זאת אך לא באותו היקף. גם בכ"י א יש גרסאות ממסורת זאת אך בדיקה מדוקדקת מעלה שכפי הנראה הן הועתקו מר"ח ומהרי"ף ועל כך ארחיב במקום אחר.

16 ראה סכתו (לעיל הערה 13), עמ' 9, שבכ"מ למסכת סנהדרין נמצאה התאמה מסיימת לגרסאות הנוסח התימני הן בגוף הטקסט והן בהגהות, ובעמ' 338 מסכם: "חריג בולט במסורת האשכנזית מצאתי בהגהות של כ"י מינכן... מסתבר כי לפני מגיחו של כ"י מינכן, ר' יהוספיה בנימין, עמדה מסורת הנוסח של ת או מסורת קרובה לה". במסכת סוכה מסורת זאת נמצאת בגוף הטקסט ולא בהגהות. וראה טל (לעיל הערה 8), עמ' 100-102, שמצא במסכת ביצה דוגמאות לקונפליקציה בכ"מ. אך אין בדבריו הבחנה בין הרכבת גרסאות ממסורות נוסח קדומות להרכבת גרסאות אשכנזיות מאוחרות.

17 לא פירשתי מקומות המעידים על השתייכותו למסורת הנוסח הרווח, מכיוון שהם נמצאים בכל סוגיה וסוגיה ואינם צריכים להוכחה.

18 לא הבאתי דוגמאות להשפעת הגהות רש"י על כ"מ. לדוגמאות אלו ראה שושטרי (לעיל הערה 5), עמ' 358.

## 1.1 יב ע"א

המשנה אומרת: "חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין אין מסככין בהן". ובמשנה להלן (טו ע"א): "החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה". ר' יוחנן מבאר את טעם הפסול של משניות אלה משום גזרת אוצר ומשום תעשה ולא מן העשוי, והסתפק ר' יעקב על איזו משנה מוסב כל טעם. הסוגיה מסיקה שמשנת חבילי קש משום גזרת אוצר ואילו משנת החוטט בגדיש משום תעשה ולא מן העשוי. הסוגיה מוכיחה זאת מלשון הפסול השונה בשתי המשניות. הלשון "אינה סוכה" מורה שאפילו מדאורייתא אינה סוכה, ואילו הלשון "אין מסככין בהן" מורה שהסוכה פסולה רק משום גזרה. בדיוק לשוני זה יש חילוף גרסה. בנוסח הרווח הגרסה היא: "הכא דקתני אין מסככין בהן לכתחילה משום גזירת אוצר" (ב-אנד "הא מדאורייתא שפיר דמי". ב-לחב ליתא). ב-מס הגרסה היא: "הכא דקתני אין מסככין בהן משום גזירת אוצר הא מדאורייתא שפיר דמי".

ר"ח גורס את תיבת "לכתחילה" ואף מרגיש שרק לכתחילה אין לסכך בחבילי קש אך בדיעבד הסוכה כשרה.<sup>19</sup>

תוספות ד"ה אין (יב ע"ב) כותבים על גרסה זאת: "לא גרסינן לכתחילה דדיעבד נמי לא מהני מדרבנן מדיקאמר הא מדאורייתא שפיר דמי".<sup>20</sup> גרסת מס היא כגרסת התוספות וכן היא גרסת הרא"ה. יש לציין ש-לחב אינם גורסים "הא מדאורייתא שפיר דמי" שממש הוכיחו תוספות שאף בדיעבד פסול מדרבנן (ר"ח גורס זאת על אף שסובר שבדיעבד כשרה).

הר"ן מבאר את הגרסה "לכתחילה", ולדעתו המונח "לכתחילה" בסוגייתנו אינו מציין את התוקף ההלכתי אלא את תיאור המקרה שסיכך לכתחילה לשם סוכה.<sup>21</sup> הגרסה "לכתחילה" נמצאת ברוב העדים ובר"ח והיא אף הגרסה המוקשית וכפי הנראה המקורית. גרסת מ משנית וכפי הנראה נוצרה בהשפעת תוספות.

## 1.2 לב ע"ב

הסוגיה מביאה לפסוק "ענף עץ עבות" דרשות שמבארות כיצד לומדים מפסוק זה שכוונתו להדס. בדרשתו של ר' אליעזר בן יעקב ישנן שלוש גרסאות עיקריות:  
א. אתבת, ה"פ,<sup>22</sup> רי"ף: עץ שטעם עזו וענפיו שוה.

19 פירושי רבינו חננאל, מהדורת א' סולוביצקי וד' מצגר, ירושלים תשנ"ד, עמ' כד. מחלוקת בעניין הכשר סוכה זאת בדיעבד ראה בית יוסף סי' תרכט ובדרכי משה שם.

20 גם רש"י בביאורו לתירוץ אינו מזכיר שמהלשון אין מסככין משמע לכתחילה, ונראה שאינו גורס זאת.  
21 המונח "לכתחילה" כתיאור מקרה נמצא בשני מקומות בבבלי. בברכות כה ע"ב: "ת"ר כמה יטיל לתוכן מים כל שהוא ר' זכאי אומר רביעית אמר רב נחמן מחלוקת לבסוף אבל בתחילה כל שהן". כך הנוסח בכ"פ פריז ובדפוס. אך בכ"י מינכן 95 ואוקספורד 366 הגרסה היא "לכתחילה". בפסחים קב ע"א: "אמר רב יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים אבל לא הניחו שם מקצת חברים כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחילה". כך הנוסח בכל כתבי היד לפסחים מלבד ביהמ"ל 271 וקולומביה, שם הגרסה "כתחילה". על חילופי כתחילה/לכתחילה ראה י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1260-1261.

22 הלכות פסוקות, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, עמ' לב, וכן הוא בהלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, א, עמ' 349 (בדפוס ורשה של ה"ג "שטעם עזו ופריו שוה").

מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה

ב. ונר, ר"ח, העיטור, שבולי הלפט, רא"ש: עץ שטעם עצו ופריו שוה.

ג. מל, רא"ה, ריטב"א: עץ שענפיו חופין את עצו.

הריטב"א כותב:

עץ שענפיו חופין את עצו ול"ג עץ שטעם עצו ופריו שוה דהא מענף עץ עבות ליכא

למדרש הכי, שהרי אין בכתוב זכר פרי וגבי אתרוג הוא דדרשינן הכי.<sup>23</sup>

נראה שהגרסה המקורית היא "עץ שטעם עצו וענפיו שוה".<sup>24</sup> בעקבות הרמיון לנאמר אצל אתרוג הושגרה לכאן הגרסה "עץ שטעם עצו ופריו שוה" שנדרשת אצל אתרוג. עקב הקושי בגרסה זו הגיהו ל"עץ שענפיו חופין את עצו".

### 1.3 לר ע"ב

בבירייתא מובאות דעותיהם של ר' ישמעאל, ר' טרפון ור' עקיבא בשאלה כמה צריך לקחת מכל מין מארבעת המינים. ר' עקיבא אומר: "כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת". בהמשך מובאים דבריו של ר' אליעזר: "יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת אמרת וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים והלא לא נאמר אלא כפת". ישנו חילוף גרסה בפתיחת דברי ר' אליעזר:

א. ב-לסאתבת<sup>2</sup>, ובקטע גניזה:<sup>25</sup> ר' אליעזר אומ'.<sup>26</sup>

ב. מונד: אמ' לו ר' אליעזר.<sup>27</sup>

לגרסת מונד ר' אליעזר מקשה לר' עקיבא שמקיש בין אתרוג לשאר מינים. אך לגרסת לסאתבת<sup>2</sup> וקטע הגניזה ר' אליעזר אינו מקשה לר' עקיבא אלא זאת מימרה בפני עצמה.<sup>28</sup> נראה שהגרסה המקורית היא "ר' אליעזר אומר" כפי שנמצא בעדים המזרחיים ובחלק מהעדים הספרדיים, והוגהה כדי לקשר את דברי ר"א לנושא הברייתא.

### 1.4 מו ע"א

הסוגיה עוסקת בזמנן של ברכות הלולב והסוכה. הסוגיה מקשרת את הדיון המוזכר לעיל בברכות הלולב והסוכה לברייתא שעוסקת בברכות התפילין: "תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד". ביחס למחלוקת זאת מציגה הסוגיה מחלוקת אמוראים: "איתמר אביי אמר הלכתא כרבי ורבא אמר הלכתא כרבנן אמר רב מרי ברה דבת שמואל חזינא ליה לרבא דלא עביר כשמעתי". בהמשך דברי רב מרי יש חילוף גרסה:

23 חירושי הריטב"א על הש"ס, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ה, עמ' שו.

24 ביאור גרסה זאת ראה דק"ס עמ' 99 אות י.

25 אוקספורד (2671.3) Heb. d.54/11-16 (ראה נ' אלוגי, קטעי גניזה של תלמוד ומדרש, ירושלים תשל"ד, עמ' מח-מט וכן פוקס [לעיל הערה 10], עמ' נה-נו).

26 וכן הוא בהלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' לג. הלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 352. רי"ף והרא"ה.

27 וכן באור זרוע, ויטאמיר תרכ"ב, עמ' 135.

28 הרי"ד והרא"ש מנתקים את דברי ר"א מהברייתא וגורסים: "תניא אמר ר' אליעזר". בספרא יב, ט"ז ז: "רבי אליעזר אומר". ובהגהות הגר"א על הספרא מחק תיבות אלו והכל מדברי ר"ע.



א. נתב – ליתא.

ב. ל וקטע כריכה<sup>29</sup> – "אלא כל אימת דמנחי מברך".<sup>30</sup>

ג. מואד – "מקדים ועייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח תפילין ומברך".

גרסת מואד אינה מובנת, שהרי מתיאור מעשיו של רבא כשמשיכים אין הוכחה לסוגייתנו שדנה האם מברכים על תפילין כל פעם שמניחן. ב-ד נוסף "וכי איצטריך זימנא עייל לבית הכסא ונפיק ומשח ידיה ומנח תפילין ומברך" ומתוספת זאת אכן מוכח שמברכים כמה פעמים ביום.<sup>31</sup> בכל אופן, העדים המזרחיים מסכימים שאין לגרוס זאת ונראה שזאת תוספת מאוחרת.<sup>32</sup>

יש בכי"מ גרסאות כלאיים שמציגות גם את הגרסאות האירופיות:

1.5 כז ע"ב

ר' אליעזר משבח את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל. נחלקו הגרסאות במקור שמביא לדבריו:

ב-לסאטב מובא הפסוק משמחת הרגל "ושמחת בחגך".<sup>33</sup> ואילו ב-ונד מובא הפסוק ממעשר שני "ושמחת אתה וביתך" (בשינויים קלים).<sup>34</sup> ב-מ הרכיב את שתי הגרסאות וכך נוצר הנוסח המנומר: "ושמחת בחגך אתה וביתך".<sup>35</sup>

29 Fr. ebr. 1,3,5 Città di Castello, Archivio Storico Comunale

30 גרסה דומה נמצאת בשאילחות ררב אחאי (שמות, שאילתא מז), הלכות גדולות (לעיל הערה 22, עמ' 486), ר"ח, ערוך השלם (מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרל"ח-תרנ"ב, ב, עמ' 191, ערך "ברך"), רי"ף. רש"י מפרש: "דלא עבד כשמעתיה אלא כל זמן דמנח תפילין מברך". מרש"י נראה שלא גורס "אלא כל זמן..." אלא זהו פירושו, ואפשר שגם בעדים שמנתי לעיל זאת לשון פירוש.

31 הדק"ס עמ' 142 אות ו מעיר שגם לנוסח הדפוס עדיין קשה מדוע מציינים את מעשיו בעת שעמד ממיטתו, ולכן הדק"ס מעדיף את גרסת הרי"ד: "אלא קאי ועייל לבהכ"ס היינו שהיה עומד מתלמודו".

32 בבבלי בבא קמא יז ע"א נמצא המעשה הבא: "אמר רבה בר בר חנה הוה אוילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא כי הוה עייל לבית הכסא והוה בעינא מיניה מלתא לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך". ממעשה זה אכן מוכח שיש לברך על התפילין כל פעם שמניחן ואפשר שהועבר משם לסוגייתנו. ואפשר שתיבת "אקדים" אשגרה מבבלי ברכות יד ע"א: "האמר רב חייא בר אשי זמנין סגיין הוה קאימנא קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן פרקין ומנח תפילין והדר קרי קריאת שמע".

33 "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך" (דברים טו, יד). וב-תב "ושמחת אתה ובנך ובתך" וליתא "בחגך".

34 "ושמחת אתה וביתך" (דברים יד, כו). ב-ג הוסיף בין השיטין את הפסוק לגבי שמחת הרגל "ושמחת [בחגך אתה ובנך ובתך ובתיך] ושמחת אתה וביתך" וראה דק"ס עמ' 79 אות ה. תוספות פסחים קט ע"א ר"ה שנאמר מבארים שלומדים ממעשר שכתוב בו "ביתו" בהדיא. גם בתוספתא (ליברמן) סוכה פ"ב ה"א נמצא חילוף גרסה בפסוק. בכ"י וינה "ושמחת בחגך", אך בכ"י ערפורט ולונדון נוסף "אתה וביתך" (כגרסת כ"מ בבבלי). וראה א' שיף, "היחס בין הלכות בתוספתא סוכה ומקבילותיהן במשנה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"א, עמ' 114, שמכריע בפסוק שבשמחת הרגל ומבאר את השיבוש משום המילה "בית" במאמר ר"א "אין שבחו [...] להיות מניח את ביתו".

35 להרכבה דומה של הגרסאות ראה ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודים של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 31 הערה 37.

## 1.6 מא ע"ב

הברייתא מספרת על חכמים בספינה שהיה להם רק לולב שקנה ר"ג באלף זוז. הסוגיה דנה בפרט זה שמוזכר בברייתא<sup>36</sup> ונחלקו העדים במונח ההצעה:

לואד	סנ, ק"ג <sup>37</sup>	כ"י מינכן 95
למה לי למימר שלקחו	אמ' מר שלקחו באלף זוז	אמ' מר שלקחו באלף זוז
באלף זוז <sup>38</sup>	למה לי למימר	

הגרסה "למה לי למימר" אינה נמצאת בעדים המזרחיים ואף לא בחלק מהעדים הספרדיים ואפשר שהיא שיפור מאוחר של הנוסח שנועד לבאר את הקושי שהוביל למסקנה. בכ"י מינכן 95 הרכיב את שתי הגרסאות וכך יצא נוסח מנומר.

## 2. מסורת הנוסח המזרחית האלטרנטיבית

בסעיף זה אסקור את המקומות שבהם גרסת כ"מ מתאימה למסורת המזרחית האלטרנטיבית. גרסאות אלה נמצאות בעדים מזרחיים וברובן בנוסח התימני, אך אינן נמצאות בנוסח הרווח.

### 2.1 ב ע"א

הסוגיה דנה בטעמם של חכמים שפוסלים סוכה למעלה מעשרים אמה. רבא מבאר שחכמים סוברים שהסוכה צריכה להיות סוכת עראי ולכן פוסלים למעלה מעשרים אמה שהיא סוכת קבע.<sup>39</sup> אביי מקשה על רבא: אם כך יש לפסול סוכה שעשה את מחיצותיה מברזל. רבא מתרץ:

ער עשרי' אמ' דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ל' דירת קבע נמי נפיק למעלה מעשרי' אמ' דאין אדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ל' דירת עראי נמי לא נפיק.

בתירוצו של רבא יש חילוף גרסה. בנוסח הרווח הגרסה היא: "דאין אדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת עראי".

- 36 קטע זה לא נמצא בכה"י התימניים וכן ליתא בר"ח ובר"ף, ראה שושטרי (לעיל הערה 5), עמ' 250.
- 37 קיימברידג' T-S NS 329.506 (ראה פוקס [לעיל הערה 10], עמ' נח). וכן הגרסה בשאליתות (=הלכות גדולות [לעיל הערה 22], עמ' 342; י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 486), וכן בהלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' לו.
- 38 רש"י כותב: "ה"ג למה ליה למימר שלקחו באלף זוז והודיעך כמה מצות חביבות עליהם". ישנם כמה חילופים במשפט זה ויש שאינם גורסים אותו כלל, ולכן אין זה ודאי שרש"י בהגהתו מתייחס לחילוף שבו אנו עוסקים וראה נעם (לעיל הערה 13), עמ' 144 הערה 308.
- 39 על התפתחותן של הקטגוריות "סוכת קבע" ו"סוכת עראי" ראה: J. Rubenstein, "The Sukka as Temporary or Permanent Dwelling: A Study in the Development of Talmudic Thought", *HUCA* 64 (1993), pp. 137-166. וכן ראה ל' מוסקוביץ, "כולהו סבירא ליה", א' אדרעי, מ' בר אשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 309-347.

לגרסה זאת יש הקבלה בין שתי הצלעות של התידורן. למטה מעשרים אמה הדרך היא לעשות עראי ולכן כשרה אף אם יעשה קבע. סוכה למעלה מעשרים אמה אין דרך לעשותה עראי, ולכן אף אם יעשה עראי פסולה. העולה מכאן, שרבה טוען שלמאן דאמר סוכה דירת עראי צריך לעשות מבנה שהדרך לעשותו עראי ולא עראי בפועל. ב-מתב ליתא בצלע השנייה "כי עביד ליה דירת עראי".<sup>40</sup> לגרסת מתב אפשר שלמעלה מעשרים אמה אי אפשר לעשותה עראי, ולדעת רבא די בסוכה שאפשר לעשותה עראי.<sup>41</sup> ר"ח כותב:

ולמעלה מעשרים אמה ודאי דירת קבע היא ואינה דירת עראי לפיכך פסולה. אבל למטה מכ' אמה דמשכחת לה דעביד איניש דירת עראי אע"ג דעביד לה מעין דירת קבע כשרה.

לדברי ר"ח, סוכה שגובהה למטה מעשרים אמה אינה דירת קבע מכיוון שיש אנשים שבונים אותה עראי. מר"ח משמע שלמעלה מעשרים אמה אי אפשר לעשותה עראי, ואם כך אינו גורס "כי עביד לה דירת עראי" ולמעלה מעשרים אמה אי אפשר לעשותה עראי.<sup>42</sup> הגרסה "כי עביד לה דירת עראי" נמצאת ברוב כתבי היד לכר מ-מתב וק"ג. מתוך פירוש ר"ח ושאר ראשונים נראה שאינם גורסים זאת.

## 2.2 ח ע"ב

בסוגיה מובאות שתי ברייתות, אחת עוסקת בסוכת גנב"ך והשנייה בסוכת רקב"ש. הברייתות מסיימות שסוכות אלה כשרות ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. בהמשך יש חילוף גרסה. ב-ולסאר ובגיליון נ"מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל".<sup>43</sup> לגרסה זאת רב חסדא מבאר את דברי הברייתא.

40 ב-מ אפשר שדילג מחמת הדומות. אך ב-תב אי אפשר לומר כך כיוון שגורסים "דאין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע". מכיוון שגרסת ליתא נמצאת במסורת הנוסח (הריטב"א מביא גרסה זאת וכן עולה מראשונים רבים ראה להלן הערה 42) אין סיבה להניח ש-מ דילג מחמת הדומות.  
41 א וק"ג (קיימברידג' T-S F 2[1].201) גורסים: "דאדם יכול לעשות דירתו דירת עראי... דאין אדם יכול לעשות דירתו דירת עראי". לגרסת א וק"ג למעלה מעשרים אמה אינו יכול לעשותה עראי. אך א גורס בצלע השנייה לגבי למעלה מעשרים אמה "כי עביד ליה דירת עראי" ומשמע שיכול לעשותה עראי ואם כן גרסתו היא גרסת כלאיים. בק"ג גורס "כי עביד לה דירת קבע", ומגרסה זאת משמע שאי אפשר לעשותה עראי למעלה מעשרים אמה. הרא"ה גורס כעין גרסת א וק"ג: "עד עשרים אמה דאדם יכול לעשות דירתו דירת עראי... כי עביד לה דירת קבע לא איכפת לן אבל למעלה מעשרים דלא אפשר ליה למעבר אלא דירת קבע פסולה".

42 כך משמע מראשונים נוספים. רש"י ד"ה עד כותב: "... אלא לשם שיעור לתת לך שיעור בגובהה שתהא יכולה לעמוד ע"י יתדות עראי". רש"י תולה את הגדרת סוכת עראי ביכולת לעשותה עראי ולא בדרך. אך הריטב"א כותב שרש"י גורס "כי עביד ליה דירת עראי", וראה הנשקה (לעיל הערה 35), עמ' 175 הערה 59 על ציטוטי רש"י שבריתב"א למסכת סוכה. ובתוספות ד"ה כי: "בסוכה שאפשר לעשות עראי". הרא"ה כותב: "דסוכה ראוייה לדירת עראי בעינן" וכן בפירוש מבית מדרשו של רש"י (פירושי מסכת פסחים וסוכה מבית מדרשו של רש"י בצירוף מבוא והערות ע"י אפרים קופפר, ירושלים תשמ"ד), עמ' 133. ובתוספות רא"ש: "בסוכה שאפשר לעשותה עראי ולא לפוסלה אם עשאה דירת קבע". הריטב"א מביא את שתי הגרסאות ומעיר שהגרסה "כי עביד ליה דירת עראי" נמצאת בנוסחי עתיקי. הריטב"א מדרש גרסה זאת ודוחה את גרסת ליתא ע"ש.

43 וכן הוא בשלושה קטעי גניזה. בקיימברידג' T-S F2(2).49: "מאי <...> חסדא". בקיימברידג' T-S F2(1).28:

ב-**מנתב** בה"פ" בר"ף וברי"ד הגרסה היא: "אמ' רב חסדא והוא שעשויה לצל".<sup>45</sup> לגרסה זאת רב חסדא מוסיף על דברי הברייתא. גרסה זאת עולה גם מפירוש ר"ח שמציין את שני התנאים ואף הופך את סדרם:

תנו רבנן סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת כותים סוכה מכל מקום כשירה ובלבד שתהא עשויה לצל ומסוככת כהלכתא.<sup>46</sup>

אפשר שהשאלה "מאי כהלכתה" נוספה מכיוון שלא הובן הצורך באמירה זאת בברייתא.<sup>47</sup> מכל מקום, גרסת הנוסח הרווח נמצאת כבר בקטעי הגניזה ואינה גרסה אירופית.

### 2.3 ט ע"א

המשנה אומרת: "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין". הסוגיה דנה בטעמיהם של בית הלל ובית שמאי. ישנם שני פסוקים שנדרשים בסוגיה לבית הלל ולבית שמאי (ויקרא כג, לד "חג הסוכות שבעת ימים לה", ודברים טז, יג "חג הסכת תעשה לך שבעת ימים"). במהלך הסוגיה יש שתי גרסאות עיקריות:

הנוסח הרווח	מתב
מאי טעמא דבית שמאי	מאי טעמ' דבית שמאי
אמ' קרא חג הסוכות שבע' ימים לה'	אומ' קרא חג הסוכות תעשה לך שבע' ימי'
סוכה העשויה לשום חג בעינן	עשה סוכה לשם חג
ובית הלל ההוא מיבעי ליה לכדרב ששת	ובית הלל מיבי ליה לבי דרב ששת
דאמר רב ששת משום ר' עקיבא	דאמ' רב ששת משום ר' עקיבא
מנין לעצי סוכה שאסורין בהנאה כל שבעה	מנ' לעצי סוכה שאסורין כל שבעה
ת"ל חג הסוכ' שבעת ימים לה'	ת"ל חג הסוכות תעשה לך
ותניא רבי יהודה בן בתירה אומ'	ותניא רבי יהודה בן פתירה אומ'
כשם שחל שם שמים על החגיגה כך	מניין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך

"מסוככת כהלכת" <...> אמ רב חסדא (עפ"י גודל המקום החסר ניתן לקבוע בסבירות גבוהה שהשאלה נמצאת שם). בניו יורק בית המדרש לרבנים 2074.1: ENA "מאי כ...> שעשאה לצל". וכן גורסים רש"י, ריצ"ג (שערי שמחה, מהדורת י' במברגר, פירטה תרכ"א), עמ' פה, הרא"ה והמאירי.

44 הלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' כו וכן הוא בהלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 329.

45 וכן הוא במדרש הגדול, מהדורת ש' פיש, ירושלים תשל"ה, דברים, עמ' שסא שורה 20.

46 בפירוש מבית מדרשו של רש"י (לעיל הערה 42), עמ' 160-161 כותב: "ולא גרסינן מאי הלכתא דכי לא הוה ידע מאי הלכות סוכה". וכן לאחר ברייתת רקב"ש כותב: "ולא גרסינן נמי הכא מאי הלכתא". הרמב"ם הל' סוכה, ה, ט כותב: "סוכה שנעשת כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשת לשם מצוה והוא שתהיה עשויה לצל". הרמב"ם נוקט בשני התנאים (כהלכתה ועשויה לצל), ואם כך גם בגרסתו ליתא "מאי כהלכתה".

47 קאס ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' קסו-קסז שהגרסה "מאי כהלכתה" קשה משום שהמילה "והוא" אינה באה אחר שאלת פירוש (כך גורסים כל העדים אצל רב חסדא לבר מ-ג שגורס "ובלבד"). כמו כן, קשה לפרש את התנאי "שתהא מסוככת כהלכתה" המוסב על הסכך במובן שעשאה לצל המוסב על הסוכה כולה. את גרסת הגאונים מבאר הלבני שהמילים "ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה" הן עצה טובה שלא יסמוך שמן הסתם נעשו כהלכתן ומביא קצת ראיה לפירוש זה מהירושלמי, וראה J. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, p. 220, n. 146.

חל שם שמים על הסוכה	חל שם שמים על הסוכה
ת"ל חג הסוכות שבעת ימים ייי	שנאמ' חג הסוכות שבעת ימים לה'
חג ליי סוכה ליי	מה חג לה' אף סוכה לה'
ובית שמאי נמי מיבי לי להכי	ובית שמאי נמי מיבעי ליה להכי
איכתיב קרא אוחרינא חג הסוכות תעשה לך	אין הכי נמי אלא מאי טעמייהו דבית שמאי
עשה סוכה לשם חג	כתיב קרא אחרנא חג הסוכות תעשה לך
	סוכה העשויה לשם חג בעינן

הסוגיה פותחת בהבאת פסוק שממנו למדו בית שמאי ואת תשובת בית הלל ללימוד מפסוק זה. ישנם חילופי גרסה בפסוק המובא ובניסוח הדרשה הנלמדת ממנו. ב-**ולסאד** ובשני קטעי גניזה<sup>48</sup> מביאים את הפסוק מויקרא,<sup>49</sup> ואילו ב-**מנתב**<sup>50</sup> מביאים את הפסוק מדברים (ב-ג גרסת כלאיים "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים ליי"). ניסוח הדרשה מובא בשתי גרסאות עיקריות: ב-**מוסאד** ובשלשה קטעי גניזה<sup>51</sup> הגרסה היא: "סוכה העשויה לשום חג בעינן" (בשינויים קלים).<sup>52</sup> ב-**נתב**, רא"ה והרא"ש הגרסה היא: "עשה סוכה לשם חג". ב-ג גרסת כלאיים: "עשה סוכה לשום חג בעינן".

בדרשת רב ששת משום ר' עקיבא ישנו חילוף גרסה. ב-**ולסאנ** ובשני קטעי גניזה<sup>53</sup> מובא הפסוק מויקרא.<sup>54</sup> ב-**מתב** מובא הפסוק מדברים.<sup>55</sup> ב-**אנ** וברא"ה הוסיפו בדברי רב ששת את ביאור הראיה וגרסו "מה חג ליי אף סוכה...". בדרשת ר' יהודה בן בתירא כל העדים גורסים את הפסוק "חג הסוכות שבעת ימים לה".<sup>56</sup>

אברר תחילה את הדרשות בסוגיה לפי כל אחת מהגרסאות.

הגרסה "חג הסוכות שבעת ימים לה" שהובאה כטעמם של בית שמאי קשה ולא מובן כיצד דרשו מפסוק זה "סוכה העשויה לשום חג בעינן".<sup>57</sup> לעומת זאת, הגרסה "חג הסוכות תעשה" נוחה ומפסוק זה אכן משמע שצריך לעשות סוכה לשם חג הסוכות. משום שהביאו פסוקים שונים ניסחו את הלימוד בצורה שונה. ב-**נתב** הנושא הוא האדם (עשה סוכה) כפי שהוא בפסוק בדברים, ואילו בשאר העדים הנושא הוא הסוכה (סוכה העשויה) כפי שהוא בפסוק

48 קיימברידג' T-S F2(2).49; ניו יורק בית המדרש לרבנים ENA 2074.1.

49 כן גם גורסים רש"י, אור זרוע, רי"ד והרא"ה.

50 וכן הוא ברא"ש (בהגהות הב"ח הגיה ברא"ש "שבעת ימים לה" וראה להלן הערה 62).

51 ראה לעיל הערה 48 וקיימברידג' T-S F2(1).28.

52 וכן הוא בר"ח, אור זרוע וברי"ד.

53 קיימברידג' T-S F2(1).28; ניו יורק בית המדרש לרבנים ENA 2074.1.

54 וכן הוא בריצ"ג, ראב"ן, אור זרוע, רי"ד, הרא"ה ובמדרש הגדול, ג, עמ' תרנב שורה 11.

55 וכן הוא בהלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' כח ובהלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 334 ובמאירי. בבבלי ביצה ל ע"ב מובאת דרשת רב ששת ושם כל כה"י גורסים "חג הסוכות שבעת...". לכד מוטיסקן 134 שגורס גרסת כלאיים "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים ליי". אך בקטע גניזה (Oxf. Bodl. heb.e.52) "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים". בר"ח (ביצה): "חג הסוכות שבעת ימים לה" ולא כפי שכתב ע"צ מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, ירושלים תש"ג, סי' תתעב, עמ' 304.

56 ב-ג הגרסה "חג הסוכות" תעשה לך שבע ימים ליי. ונראה שהמילים "תעשה לך" הן אשגרה.

57 רש"י נדחק לפרש "דכתיב סוכות לה" לשם מצות המלך.

בויקרא (ב-ל גרסת כלאיים)<sup>58</sup> כמו כן, הגרסה בדבר רב ששת "חג הסוכות שבעת..." קשה ואינה מובנת וצריך ביאור כיצד לומדים מפסוק זה שעצי סוכה אסורין כל שבעה. נראה שלכן אג הוסיפו ביאור "מה חג לה..."<sup>59</sup>, אך תוספת זאת קשה, שהרי אם כן רב ששת היינו ר' יהודה בן בתירא. הגרסה בדבר רב ששת "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" נוחה ומובנת, שהרי מבואר שעשיית הסוכה היא לשבעה. נסכם ונאמר, שהפסוק "חג הסוכות תעשה לך" מתאים יותר לדרשות המובאות בסוגיה.

אך הגרסה "חג הסוכות תעשה..." קשה ממהלך הסוגיה. הסוגיה מנסה ללמוד מפסוק ודוחה שפסוק זה נצרך לרב ששת ולכן מסיקה שבית שמאי לומדים מהפסוק "חג הסוכות תעשה..."<sup>60</sup>, מכאן שהפסוק שממנו ניסו ללמוד אינו "חג הסוכות תעשה לך..."<sup>61</sup>. והנה, גרסת ל במסקנת הסוגיה היא: "כת' קרא אחרינא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים מה חג ליי אף סוכה ליי". קשה לדחות גרסה זאת, שהרי מדוע יטעה הסופר ויגרס "מה חג לה..."<sup>62</sup>. ברם, אם נגרס כ-מתב אפשר שהגרסה המקורית היא "כתוב קרא אחרינא חג הסוכות שבעת מה חג..."<sup>63</sup>. לגרסה זאת, הגמרא דוחה שהפסוק "חג הסוכות תעשה" אינו נצרך לדרשת רב ששת ואת ההלכה שעצי סוכה אסורין לומדים מ"חג הסוכות שבעת..."<sup>64</sup> וכו' יהודה בן בתירא.<sup>65</sup> המסרנים הבינו שהגמרא באומרה "כתוב קרא אחרינא" כוונתה להביא מקור אחר לדברי בית שמאי בסוכה ישנה, ולכן הגיהו זאת ל"חג הסוכות תעשה..." ואת הדרשות שלפני כן הגיהו ל"חג הסוכות שבעת..."<sup>66</sup>.

58 האור ורוע גורס "סוכה לשם חג בעינן" בתחילת הסוגיה שסוברת שלומדים לב"ש מ"חג הסוכות שבעת..."<sup>67</sup>, אך למסקנת הסוגיה שלומדים מ"חג הסוכות תעשה..." גורס "עשה סוכה לשם חג".

59 הדק"ס עמ' 20 אות ו מבאר שלגרסת כ"י מ לומדים בתחילת הסוגיה מ"חג הסוכות תעשה" ולמסקנה לומדים מ"חג הסוכות..."<sup>68</sup>, ולכן כותב הדק"ס שיש למחוק את המילה "תעשה" בכ"י מ (בתירוף "כתוב קרא אחרינא"). אך ביאור זה קשה שאם כן כיצד ב"ה לומדים מפסוק זה שעושין סוכה בחג. וראה י' בורגנסקי, "מסכת סוכה של תלמוד בבלי מקורותיה ודרכי עריכתה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשל"ט, עמ' 100-102.

60 בילקוט שמעוני, פ' ראה רמז תתק, הגרסה היא: "מאי טעמ' דבית שמאי אמ' קרא חג הסוכות תעשה לך סוכה העשויה לשם חג בענן ובית הלל ההוא מיבעי ליה לכדרב ששת מש"ר עקיב' מנין לעצי סוכה שאסורין בהנאה כל שבעה שנ' חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים ותני' ר' יהוד' בן בתיר' או' מנין שכשם שחל שם שמים על חגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות מה חגיגה ליי' אף סוכה ליי' ובית שמאי נמי מיבעי ליה להכי אין הכי נמי אלא מאי טעמ' דבית שמאי כת' קרא אחרינא חג הסוכות שבעת ימים סוכה העשויה לשם חג בענן". גם בילקוט הגרסה בדבר רב ששת היא "חג הסוכות תעשה" אך מהילקוט עולה שלמסקנה ב"ש לומדים מ"חג הסוכות שבעת". גרסה זאת קשה כפי שכתבתי בהערה הקודמת. ולפי מה שביארתי נראה שבמקור לא הופיע הלימוד "סוכה העשויה..." ותוספת זאת היא בעקבות ההבנה שבתירוף מביאים מקור לדעת ב"ש בסוכה ישנה, אך הכוונה המקורית היא להביא לימוד לכך שעצי סוכה אסורין. וראה במהדיר על ילקוט שמעוני (המהדיר י' שילוני בהערה 32) שמקשה למה דריש ברישא ממקרא המאוחר. אך כפי שפירשתי גרסה זאת הדרשה נשארת אף למסקנה כטעמם של ב"ש ואינה נדחית. עוד מקשה שם שדרשת ריב"ב מיושבת יותר על המקרא דשבעת ימים לה'. אך אין בכך קושי, שהרי כוונת הגמ' להקשות מדרשת רב ששת.

61 בנוסח הרווח גורסים בתחילת התשובה "אין הכי נמי אלא מאי טעמיהו דב"ש". לגרסה זאת התירוף "כתוב קרא אחרינא" משמש כטעם לדעת ב"ש. אך ב-תב ליתא למשפט זה ואם כך אפשר שהתשובה "כתוב קרא אחרינא" מתייחסת לאיסור שימוש בעצי הסוכה.

62 הרי"ף כותב על סוגייתנו כך: "מאי טעמ' דבית שמאי דאמ' קרא חג הסוכות שבעת ימים עשה סוכה לשם חג



גרסת מתב נמצאת בה"פ, ה"ג ובילקוט שמעוני, וכפי הנראה היא גרסת הרי"ף. גרסה זאת אינה מתאימה בסוגייתנו והצעת שחזור לסוגיה לגרסה זאת. גרסת הנוסח הרווח נמצאת כבר בקטעי הגניזה.

## 2.4 ט ע"א

הסוגיה עוסקת במחלוקת בית שמאי ובית הלל בסוכה ישנה. בית שמאי סוברים שצריך לבנות סוכה לשם חג ולומדים זאת מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים". בית הלל סוברים שאין צורך לעשות סוכה לשם חג ודורשים את הפסוק באופן שונה. הגמרא מקשה על בית הלל שמכשירים סוכה על אף שלא עשויה לשם חג מציצית שצריך לעשותה לשמה:

ובית הלל לית להו דרב יהודה אמ' רב דאמר רב יהודה אמר רב עשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הנרדין פסולה מן הסיסין כשרה כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי אף מן הסיסין נמי פסולה אלמא בעינן טויה לשמה הכא נמי בעינן עשייה לשמה.

רש"י מעיר על גרסת הסוגיה:

אלמא לא גרסינן אלא ה"ג אף מן הסיסין פסולה דבעינן טויה לשמה דמאן דגרס אלמא משמע דהאי דמותיב קאמר לה ואם כן לא מותיב אלא מרשמואל ולאו מילתא היא דרב נמי עשיה לשמה בעי.

רש"י סובר שהשאלה היא אף מרעת רב שפוסל מן הקוצין וטעמו משום שצריך עשייה לשמה. אך רוב הראשונים חולקים על רש"י וסוברים שהשאלה היא רק מרעת שמואל.<sup>63</sup>

ובית הלל ההוא מבעי ליה לכדרב ששת דאמ' רב ששת משום ר' עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים ליי ותניא ר' יהודה בן בתירא אומ' מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ת"ל חג הסוכות ליי מה חגיגה ליי אף סוכה ליי". העולה מהרי"ף שטעמם של ב"ש הוא מהפסוק "חג הסוכות שבעת ימים ליי" אך זה בניגוד למסקנת סוגייתנו שהלימוד הוא מ'חג הסוכות תעשה...'. כמו כן, קשה מנין ב"ש לומדים שעצי סוכה אסורין כל שבעה. אך ברי"ף לא מופיע "ליי" ואם כן אפשר שבמקור הפסוק הוא "חג הסוכות תעשה...". כמו כן, הדרשה היא "עשה סוכה לשום חג" שמתאימה לפסוק בדברים. ואכן ד"ר עזרא שבט מסר לי שכך הגרסה בכ"י אוקספורד 550 של הרי"ף ("תעשה לך") ולדבריו הוא כתב היר הטוב ביותר של הרי"ף (כך גם גורס הרא"ש שמביא בסוגייתנו את דברי הרי"ף וראה לעיל הערה 50). לגרסה זאת דברי הרי"ף כלל אינם מובנים, שהרי ב"ש לומדים מ'תעשה לך' וב"ה משיבים על הפסוק "חג לה". אם לפני הרי"ף עמדה הגרסה כפי ששחזרתי אותה (הפסוק "תעשה לך" כמקור לדברי רב ששת) אזי הרברים מובנים. ב"ש לומדים מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך..." ב"ה לומדים מפסוק זה שעצי סוכה אסורים וב"ש לומדים זאת מהפסוק "חג לה". בניגוד לסוגייתנו שלב"ה לומדים עשה סוכה בחג, הרי"ף סובר שאין צריך לימוד לכך שעושים סוכה בחג שהרי כלל לא דורשים שצריך סוכה לשבעה.

לדעת רש"י טעמו של רב הוא משום שצריך עשייה לשמה. בעל המאור כתב שלדעת הגאונים הטעם הוא שאין ג' מינים הללו ראויין לעשות מהן בגד שהם פסולת הצמר ואין בגד נעשה מכמותן. טעם זה נמצא אצל ל' גינצבורג, גאוןיקה, ניו יורק תרס"ט, עמ' 331 (=ב"מ ליון, אוצר הגאונים, ירושלים תשמ"ד, סוכה, עמ' 14). וכן בתשובות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 166 (=אוצר הגאונים, עמ' 14; תשובות רב נטרונאי, מהדורת י' ברורי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 635). לדעת הגאונים שאלת הגמ' היא מדברי שמואל ולא מדברי רב. בעה"מ מבאר שאע"פ שהשאלה מדברי שמואל נקט רישא משום סיפא והביאו גם את דברי רב. הרמב"ן במלחמות ה' מביא ראיה שלרב אין צריך לשמה אך הראב"ד חולק, ע"ש. וראה אוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"א, סוכה א, עמ' רלב.

המאירי מוכיח מכך שצינינו בשאלה את רב שהשאלה היא אף מדעת רב ואין לגרוס "אלמא". הריטב"א כותב שיש שאינם גורסים רב מכיוון שהשאלה היא מדברי שמואל. ואכן ר"ח כותב: "וב"ה לית להו הא דרב יהודה דאמר עשה..." בכל העדים הגרסה היא "דרב יהודה אמר רב" מלבד בר"ח ו-מ שליטא "אמר רב". גרסת כ"מ מדגישה שהשאלה איננה מדברי רב. גרסה זאת נמצאת כבר אצל ר"ח ואינה בנוסח הרווח.

## 2.5 כ ע"ב

המשנה באהלות דנה במקרים של אוהל שלא נעשה בידי אדם. ארון בחילוף גרסה באחר הפריטים:

מרבך – מ, גאון, "מרבך – ולסד, רש"י; נרבך – אנתב, רבינו אברהם מן ההר, מאירי, ריטב"א<sup>64</sup>; מרבג – ר"ח<sup>65</sup>; מרבך – רב נחשון.<sup>67</sup>

מצב העדים של המשנה הוא כדלהלן: קופמן, לו, פרמה 138, פרמה 497 וברפוס נפולי רנ"ב הנוסח הוא "מרבג",<sup>68</sup> וכן הגרסה בפירוש הגאונים לטהרות,<sup>69</sup> וכן היא גרסת הערוך.<sup>70</sup> בעדי הנוסח של הבבלי לא נשאר זכר לגרסה "מרבג", שכפי הנראה היא המקורית.<sup>71</sup> גרסת ר"ח "מרבג" היא הקרובה ביותר למקור. בשלב מאוחר שינו ל"מרבך" שיש לה שורש במקרא<sup>72</sup> ויש ששינו ל"מרבך" ו"נרבך".

64 תשובות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תש"כ, עמ' 139. וכן הנוסח בכ"י פריז של המשנה. יש להעיר שבמשנת אהלות גורס מ "מרבך".

65 הדק"ס עמ' 59 כותב שגרסת מ היא "מרבך" ואין זה נכון וגרסתו היא "מרבך".

66 בר"ח דפוס וילנא: מרבך, ונראה שהוגה עפ"י הדפוס בגמרא. בערוך השלם, מהדורת ח"י קאהוט, וינה תרל"ח-תרנ"ב, ז, עמ' 242 (ערך רבג) כותב: "בפ"ג באהילות ובר"ג דפ' הישן וכן מרבג של אבנים וכן סוור של קורות... ס"א מרבך פ' מרבג כמו בנין של אבנים זה ע"ג זה".

67 אוצר הגאונים (לעיל הערה 63), עמ' 93. הערוך מביא גרסה זאת בשם ס"א (ראה הערה הקודמת).

68 ראה מסכת אהלות מהדורה מדעית עם פירוש ומבוא, מהדורת א' גולדברג, ירושלים תשט"ו, עמ' 32. בכ"ק האותיות "בג" אינן מקוריות בכה"י.

69 פירוש הגאונים לסדר טהרות עם מבוא והערות מאת י"ג אפשטיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83 (=אוצר הגאונים לעיל הערה 63, עמ' 93).

70 ראה לעיל הערה 66. אך ראה בערוך (לעיל הערה 66), ו, עמ' 29 (ערך "סוור") שגרסתו היא "נרבך" וכן העיר במלאכת שלמה. וראה ש' אברמסון, "לחקר הערוך", לשוננו, לח (תשל"ד), עמ' 260-261 שהערך "רבג" מועתק מפירוש הגאונים לטהרות ואילו הערך "סוור" הוא ממקור אחר. אברמסון מציע ביאור נוסף שנרבך שמופיע בערך "סוור" אינו אלא אשגרת סופרים ולראיה שבערך "נרבך" לא הביא הערוך ממשנת אהלות. ראה ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, אורסה תרע"ד, ב, עמ' 278 שמפרש "מרבג" כאוסף של אבנים והשורש נוצר כך: רבן=רב=רבג. הרמב"ם מפרש משורש "רבך". קאהוט מבאר בערך "מרבג" שמילה זאת מוצאה מפועל ערבי ועניינה סביכה זה בתוך זה. ובערך "רבג" כותב מלשון ערבי דבק וחבר.

72 רב נחשון מפרש: "פירש האבנים שהם צבורות קצתם על קצתם נגזר ממרבכת תביאנה וכו' [שהוא מענין הסדור]". וראה במלאכת שלמה שמבאר את ההבדל בפירוש בין הגרסאות השונות. מרבך הוא מלשון "מורבכת תביאנה" שמשמעו סידור. כך פירש הרמב"ם בפירוש המשניות. הרא"ש מפרש שורה, ופירושו מתאים לגרסה מדבך והערוך גורס מרבג, שפירושו בניין אבנים זו על גבי זו. וראה באבן עזרא ליקרא ו, יד שכתב על "מורבכת" שאין לו אח. ובפירוש המשניות של הרב קאפח תרגם מלשון צביה, וכן נראה מהרמב"ם הלכות טומאת מת ג', א שכותב "שצבר אבנים או קורות". אך ראה, M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, New York 1967, p. 835 "מרבך": "an irregular pile".

גרסה מ אמנם אינה מקורית, אך מייצגת שלב קדום בנוסח שיש לו חבר כבר אצל הגאונים. גרסה זאת לא נמצאת בנוסח הרווח ואף לא בנוסח התימני.

## 2.6 כח ע"א

המשנה קובעת שנשים פטורות מסוכה. הברייתא לומדת זאת מכך ש"אזרח" שבפסוק פירושו בין גברים ובין נשים ומתוספת הה"א שבמילה "האזרח" ממעטים נשים מסוכה. על כך מקשה הסוגיה מיום הכיפורים, שם סוברים ש"אזרח" פירושו גברים ומתוספת הה"א שבמילה "האזרח" מרבים נשים. רבא מתרץ שהילכתא ניהו ואסמכינהו רבנן אקראי, ועל כך שואלים "הי קרא והי הלכתא".

בתידוצו של רבא ובשאלה שעליו יש חילופי גרסה: הגרסה בדברי רבא כפי שמופיעה בכל כה"י השלמים וברפוסים היא "הילכתא ניהו" (בשינויים קלים). לגרסה זאת אחד מהדינים נלמד מהילכתא ולא פירש מהו, ולכן הגמרא מקשה מהו הדין שנלמד מפסוק ומהו הדין שנלמד מהילכתא.

בק"כ<sup>73</sup> הגרסה היא: "חדא הילכת' וחדא קרא". גרסה זאת מדייקת בניסוח ולפיה רק אחד מהדינים הוא הילכתא.

תוספות ד"ה הלכתא מתייחסים לגרסה בדברי רבא וכותבים כך:

הלכתא היא גרסינן לשון יחיד דחדא מינייהו הלכתא ותו לא, ובריש בנות כותים גבי אין לי אלא אשה נקט לשון רבים לפי שמסופק על שניהם הי מינייהו הלכתא

תוספות טוענים שהגרסה היא "הלכתא היא", מכיוון שבסוגייתנו אין ספק איזו הלכה נלמדת מהילכתא, מה שאין כן בסוגיית נדה. לגרסה זאת רבא משיב שסוכה היא הילכתא.

גרסת התוספות קשה, שהרי הגמרא שואלת "הי קרא והי הלכתא" ומכאן שמסופקת בדבר.<sup>74</sup> בעדים הישירים אין עד שגורס כתוספות.<sup>75</sup>

נראה לבאר את תוספות שגרסו בשאלת הגמרא כ-מ "הא קרא והא הילכתא".<sup>76</sup> לגרסה זאת הגמרא מקשה שתוכן הפסוק ותוכן ההילכתא זהים, שהרי בפסוק נאמר "אזרח" שפירושו גברים, ואם כך אין צורך בהילכתא.<sup>77</sup> אם נבאר כך את השאלה, אזי הגמרא לא ביררה מהו

73 Fr. Ebr. 338.1 Bologna, Archivio di Stato

74 המהרש"ל נדחק לפרש את דברי התוספות וכבר דחה המהר"ם את פירושו. אך גם ביאור המהר"ם אינו מובן, ע"ש.

75 ר"ח גורס "הלכתא היא" אך מבאר גרסה זאת: "כלומר חדא קרא וחדא הלכתא". ביאורו לגרסה זאת אינו כתוספות ולדבריו אין הכרעה בדברי רבא איזו הלכה נלמדת מהילכתא. גם בתוספות רבינו פרץ מבאר גרסה זאת כר"ח.

76 ואין לתמוה כיצד הגיע נוסח ייחודי זה לבעלי התוספות שהרי עינינו הרואות שנמצא אף בכי"מ. כמו כן, ראה פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 48, שמצא בפרק השוכר את האומנין שבעלי התוספות מייצגים לרוב את נוסח פ"מ שלא כשום חיבור שנמצא לאחר תקופת הגאונים.

77 בבבלי נדה לב ע"א הגרסה ב-מ היא "הי קרא והי הלכתא", ומכאן סיוע לכך שהגרסה "הא" שבסוגייתנו משמעותה שונה. ביאור המשך הסוגיה לגרסה זאת ראה שושטרי (לעיל הערה 5), עמ' 324 ובהערה 127.

הדין שלומדים מהילכתא ולפיכך אינה מסופקת בזה ומוכנים דברי התוספות.<sup>78</sup> פירוש זה לשאלת הגמרא נראה גם מגרסת תב "היא קרא והיא הלכתא".<sup>79</sup> מסתבר שגרסה זאת היא המקורית והוגהה בנוסח הרווח על פי הסוגיה בנדה לב ע"א ששואלת "הי הלכתא והי קרא".<sup>80</sup>

## 2.7 כט ע"א

הברייתא אומרת: "היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור". הסוגיה מסתפקת האם השיעור הוא עד שיאור או שיעור. הסוגיה פושטת זאת מברייתא וישנן שלוש גרסאות עיקריות בקטע זה:

הנוסח הרווח	מ	תב
תא שמע עד שיאור ויעלה עמוד השחר	ת"ש עד שיאור וי[ע]לה עמוד השחר	תא שמע עד שיאור ויעלה עמוד השחר
תרתי אלא אימא עד שיעור	תרתי אל' אימ' עד שיאור	תרתי אלא אימא עד שיעור
ויעלה עמוד השחר	מאמתי משיעלה עמוד השחר	

78 עדות מזרחית קדומה לנוסח ופירוש זה ראה בקטע מפירוש קדמון (פירוש זה נרפס בסוף פירוש ר"א מן ההר, מהדורת בלוי, ניו יורק תשל"ה, עמ' שטז בשם "קטע מפירוש קדמון". וכן נרפס ע"י י' כהן, "פירוש קדום למסכת סוכה", מוריה, 17 [תש"ן], עמ' כו-כו. וראה בעמ' כא שכהן סובר שפירוש זה נכתב בתקופתו של ר"ת, וישנם אף סימנים המצביעים על קדימותו. הוא מזהה את כותב הפירוש כבן קירואן. קטע זה הוא עותק בודד שנשתמר בגניזה הקהירית ועל גלגליו ראה כהן, עמ' כא-כב. לטיבו של פירוש זה ראה א' סלוביצקי, "על פירוש קדמון למסכת סוכה", צפונות, יח [תשנ"ג], עמ' ט-יד): "אמ' לך רבא הוי יודע דהאי דאמרינן האזרח הילכתא היא, ואשכחי רבנן קרא שזכר לשון אזור ואסמיכו הילכתא אקרא וליכא מהאי קושיא. ואקשינן אם כן ואנו יכולין למילף מחדא מינייהו, מהילכת' או מקרא למה סמכונה רבנן אקרא". חכם זה מפרש את שאלת הגמ', מדוע הסמיכו את ההילכתא על הפסוק. פירוש זה אינו מתאים לגרסה "הי קרא והי הילכתא" שמבדרת מהיכן לומדים כל דין. פירושו מתאים לגרסת מ "הא קרא והא הילכתא", והשאלה היא שהיות שאנו יכולים ללמוד דין זה מהפסוק מדוע למדו זאת מהילכתא ורק הסמיכו זאת על הפסוק. בפירוש זה הגרסה היא "הילכתא היא" כפי שתוספות מעיר שיש לגרס בסוגייתנו.

79 רש"י כותב על סוגיה זאת: "ה"ג הי קרא והי הלכתא ותו למה לי קרא למה לי הלכתא". נראה שרש"י בא לדרחות את גרסת מתב וגורס "הי", והשאלה היא מי נלמד מהלכתא ולא על הצורך בהלכתא. וראה נעם (לעיל הערה 13), עמ' 142 הערה 285, שמתייחסת בהגהת רש"י רק לשאלה השנייה, ולא מתייחסת לשאלה הראשונה על אף שרש"י מזכיר אותה בה"ג. לאור כל האמור בסוגיה, נראה שרש"י בא לדרחות את גרסת מתב לשאלה הראשונה.

80 מתב גורסים "אמר רבא הלכתא ניהו..." גרסה זאת קשה, כפי שמעירים תוספות, שהרי רבא מסופק בדבר, וא"כ הגמרא צריכה הייתה לברר את הספק. לגרסה זאת צ"ל שדברי רבא אין מקורם בסוגייתנו, אלא הועברו ע"י העורך ממסכת נדה (נדה לב ע"א. וראה נ' עמינח, עריכת מסכת קידושין בתלמוד הבבלי, תל אביב תשל"ז, עמ' 312-313, שטוען שדברי רבא בסוגייתנו הועברו מנדה). נראה שהעברת העורך את דברי רבא גרמה לשנויי הגרסה בסוגיה. בנוסח הרווח הגיהו את השאלה, ואילו תוספות הגיהו את דברי רבא. וראה א' וייס, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 132, שמסווג את סוגייתנו כסוגיה בעלת התפתחות היסטורית נורמלית. וייס מסתמך על גרסת הרפוסים "רבה" אך נראה שאלו דברי "רבא" והועברו לסוגייתנו, ועיין בגליני הש"ס שמעיר עפ"י הגמרא בקידושין ובנדה שאפשר שצ"ל "רבא" (לפניו היה נוסח הרפוסים המאוחרים "רבה"), וראה בחי' הריצ"ד. וראה בורגנסקי (לעיל הערה 59), עמ' 408 שעפ"י ביאורו לסוגיה טוען שיש לגרס רבה, אך ביאורו לסוגיה רחוק מן הפשט ואכמ"ל.

בנוסח הרווח המסקנה היא "עד שיעור משיעלה עמוד השחר". בכל העדים המזרחיים הגרסה היא "עד שיאור" וכי"מ מצטרף לגרסה זאת.<sup>81</sup>

## 2.8 ל ע"א<sup>82</sup>

המשנה ריש פ"ג פוסקת שלולב הגזול פסול. הסוגיה מסיקה מסתימת לשון המשנה שלולב הגזול פסול בכל שבעת ימי סוכות. הגמרא מקשה על כך שהרי דין "לכם" הוא רק ביום טוב ראשון ומשיב ר' יוחנן בשם רשב"י שבשאר הימים לולב הגזול פסול משום שהוא מצווה הבאה בעברה ומביא ראיה לכך שמצווה הבאה בעברה אינה מצווה:

שנאמר והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה גזול דומיא דפסח מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש בשלמא לפני יאוש אדם כי יקריב מכם אמ' רחמנא ולא דידיה הוא אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה

במשפט המודגש בפיזור יש חילוף גרסה: ב-מא ובשלושה קטעי הגניזה<sup>83</sup> המשפט "לא שנא לפני יאוש לא שנא לאחר יאוש" מוסב על לולב ולכן הפסוק שמוכא הוא "לכם".<sup>84</sup> ב-ולסנדר מוסב משפט זה על קרבן ולכן מביאים פסוקים המתייחסים לקרבן.

בכתבי היד התימניים (תב) לא מוזכר הפסוק וגורסים "בשלמא לפני יאוש דלאו דידיה הוא".<sup>85</sup> גרסה זאת אינה מבארת האם משפט זה מוסב על לולב או על קרבן. אך כפי הנראה כוונתה ללולב, ולכן לא הוצרכה לפרש מכיוון שכבר מבוואר בסוגיה המקור לכך שלולב צריך להיות שלו.

בהלכות גדולות<sup>86</sup> מופיעה הסוגיה כך:

ולא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. לפני יאוש רכת' ולקחתם לכם לכם משלכם יהא בידיה<sup>87</sup> והוא רגזול. לאחר יאוש נמי<sup>88</sup> משום דהוה ליה מצוה הבאה

81 את רשימת העדים המלאה ודין בחילוף זה ראה דוגמה 1.8 במאמרי "הילכו שנים יחריו בלתי אם נועדו – הנוסח התימני למסכת סוכה (בבלי) ויחסו לרמב"ם", JSIJ, 9 (2010), עמ' 67–70.

82 על השתלשלות הנוסח בסוגיה ועריכתה ראה ר' שושטרי, "מאגדה להלכה: לגלגוליה של סוגיית מצווה הבאה בעבירה (סוכה כט ע"ב–ל ע"א)", HUCA, 81 (2010).

83 קיימברידג' T-S NS 329.427, ראה פוקס (לעיל הערה 10), עמ' נח; אוקספורד (2661.21) Heb. c. 17/59 (ראה לעיל הערה 25); קיימברידג' T-S Fl(1).3.

84 בגיליון כ"מ מביא את גרסת הנוסח הרווח. וראה דק"ס, עמ' 89 אות ח, שאינו מקבל שמשפט זה מתייחס ללולב ולכן אומר שלגרסה זאת מקרבנו או מקרבנכם דריש. וראה ש' מורל, "סוגיות התלמוד בספר הלכות פסוקות: מסורות ועריכות חולקות", HUCA, 50 (1979), חלק עברי, עמ' כב ובהערה 53 שנראה שסבור לגבי גרסת כ"י מינכן שהיא גרסת כלאיים ממסורת הגאונים ומסורת שלנו. אם כי הוא מסיים את דבריו לגבי גרסת כ"י מינכן "אבל ייתכן יותר שאין כאן אלא שיבוש".

85 גרסה זאת היא כפי הנראה המקורית ובשאר העדים הוסיפו את הפסוקים כפי שקרה בנוסח הגאונים, ראה להלן הערה 87.

86 הלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 346.

87 ברפוס ברלין: "דכת' ולקחתם לכם לכם משלכם אמר רחמ' והאי לאו דידיה הוא רגזול". ברפוס ורשה: "דידיה בעינן ולקחתם לכם משלכם והוא רגזול הוא (כך גם מצטט הרמב"ן אך ללא הפסוק והלימוד)". ה"פ: "בידיה דהוא רגזול אסיר". הלכות ראו: "בידו של גזול". וראה י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל אביב

בעבירה. אבל אקניה לאיניש אחרינא קאני ליה ונפיק בגויה. לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שיני.

לפי נוסח הגאונים כפי שמשתקף בה"ג המשפט "לא שנא לפני יאוש" מוסב על לולב. גם ר"ח מציג את המשפט "לא שנא לפני יאוש" בנוגע ללולב: "ובשאר הימים נמי לפני יאוש דהא אינו שלכם".

גרסת מ נמצאת בעדים מזרחיים רבים (גאונים, ר"ח, קטעי הגניזה ומשמעות כתבי היד התימניים).<sup>89</sup>

## 2.9 לב ע"א

הברייתא מונה לולבים פסולים: "תנו רבנן לולב כפוף כוץ סדוק...". ב-מלס, הלכות גדולות<sup>90</sup> ורבי"ה<sup>91</sup> מופיע פסול נוסף "כפוף כפות" וסומן למחיקה ב-ל. גרסה זאת מופיעה בשבולי הלקט<sup>92</sup> ומפרשה: "כפות דומה לאיש גבן".<sup>93</sup>

בברייתא מוזכרים פסולים נוספים שעוסקים בעקימות הלולב "כפוף... עקום דומה למגל". רש"י מפרש שכפוף הוא: "שראשו כפוף כאגמון דומות לאיש גבן והזקן שראשיהן שחין וכפופין למטה". הראשונים דנו בפסול של כפוף, ומדיניהם ניכר שפסול זה לא היה פשוט ולכן ניסו לצמצם את תחולתו<sup>94</sup> והמכתם אף מביא שיש שלא גרסו זאת בברייתא כיוון שדרך

1998, עמ' 131, שמתרגם את דברי הה"פ "הוא אחוז ביד הנגול". בהערה 63 כותב ברודי שהביטוי גרם לקושי אצל המתרגם של הלכות ראו שהשמיט את אסור ותרגם לפני יאוש בידו של גוזל, וכן לעורך הלכות גדולות ומעתיקי החיבור. וראה מורל (לעיל הערה 84), עמ' כב הערה 52: "אפשר שכל הפירוט אינו אלא הוספה... וניסוחו בא בשינויים במהדורות ה"ג. אם כך, אפשר שהסוגיה המקורית כלל לא השתמשה במדרש לכה משלכם". בכל אופן, בעדי הנוסח של ה"ג נוסף הפסוק שממנו לומדים את הצורך בבעלות "דכת' ולקחתם לכה משלכם" (בשינויים קלים בין העדים), דרשה זאת אינה נמצאת בהלכות פסוקות ובהלכות ראו. חילוף גרסה זה, לכאורה, הוא בעל משמעות בהצעת הסוגיה. לגורסים את הדרשה אזי משפט זה מוסב על לולב, ואילו לגרסת ליתא אפשר שמשפט זה מוסב על קרבן. אך מהמשך דבריו נראה שמשפט זה מוסב על לולב. המשפט שלאחר מכן הוא: "אבל אקני לאיניש אחרינא... לא שנא ביום טוב ראשון לא שנא ביום טוב שיני", אמירה זאת בוודאי מוסבת על לולב. משפט זה נראה כהמשך למשפט "לא שנא לפני יאוש", ולכן נראה שאף אם התוספת בה"ג היא מאוחרת היא אינה משנה את המשמעות ואכן משפט זה מוסב על לולב. ברפוס ורשה, הלכות פסוקות ובהלכות ראו ליתא.

88  
89 גם לפני הרא"ה (מהדורת אהבת שלום, ירושלים תש"ס, עמ' קסג) עמדה הגרסה "לכה", שהיא בגרסת הגאונים ור"ח. אך הרא"ה אינו מפרש משפט זה על לולב, עיי"ש.

90 הלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 348. אך ליתא ברפוס ורשה של ה"ג ובהלכות פסוקות.

91 רבי"ה, מהדורת א' אפסוביצר, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' 374.

92 שבולי הלקט, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ז, סי' שנא (עמ' 316).

93 באוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"ט, סוכה ב, עמ' קי הערה 261, הקשו על גרסה זאת שהרי הרמב"ם מפרש דדומה לגבן היינו עקום דומה למגל. ונראה שאין בקשייתם ממש, שהרי הרמב"ם כותב: "שהרי שדרו כגב בעלי חטורת פסול", דהיינו שהלולב כולו עקום כגב הגבן ואילו כפות כוונתו שתחילתו ישר ובהמשכו מתעקם כאיש גבן. והדק"ס עמ' 95 אות ר כותב: "כן הוא בספר יראים... ואיני יודע לפרשו".

94 הטור סי' תרמה פוסק שדווקא כששדרתו כפופה אבל עליו כפופין בראשו כמו שדרך להיות הרבה לולבין כשר. פסק זה הוא מדברי הרא"ש בתשובה (כלל כד סי' י). המאירי מביא שיש פוסלים דווקא כשנכפף מחמת לקות או איהו סיבה אך כפופים מדרך ברייתם כשרים הם. ניכר מדיוני הראשונים שפסול זה לא היה פשוט כל עיקר ולכן צמצמו את תחולת הפסול.



גדילתן הוא.<sup>95</sup>

אפשר שגם פסול הכפות לא התקבל משום דרך גדילתן הוא ולכן מחקוהו. מכל מקום, כבר בהלכות פסוקות ליתא וחילוף זה קדום.

## 2.10 לב ע"א

רב הונא סובר שדווקא לולב שנקטם פסול אך לולב שנסדק כשר. הסוגיה מקשה על כך מהברייתא שפוסקת שסדוק פסול. רב פפא מתירן שנסדק פסול כאשר עשוי כהימנך. יש חילוף גרסה במונח ההצעה בתירוץ של רב פפא: מ, ק"ג,<sup>96</sup> הלכות גדולות,<sup>97</sup> הערוך:<sup>98</sup> והוא; א: נסדק והוא; **תב**: כי תניא ההיא; **ולסנדר**, רי"ד, רא"ה: ליתא; ק"ג:<sup>99</sup> הוא. **ב-תב** דברי רב פפא מנוסחים כתירוץ לשאלה. וכן בין השיטין של ו הוסיפו "הא דקתני נסדוק פסול" כך שדבריו מנוסחים כתירוץ. לעומת זאת **ב-מא** בשני קטעי גניזה ובה"ג דברי רב פפא מוסבים על הברייתא וכלל לא מתייחסים לשאלת הגמרא. **ב-ולסנדר** ליתא למונח ההצעה.

עדים מזרחיים רבים תומכים בגרסת כי"מ. נראה לבאר גרסה זאת שדברי רב פפא מוסבים על הברייתא. עורך הסוגיה הציג את דברי רב פפא כתירוץ לשאלה ולכן בנוסח הרווח מחקו את המילה "והוא" ובכתבי היד התימניים אף הוסיפו מונח הצעה כך שדברי רב פפא ינוסחו כתירוץ לשאלה.<sup>100</sup>

## 2.11 לב ע"ב

רב יהודה בשם שמואל אומר שהרס וערכה שיעורם שלושה טפחים ולולב ארבעה. הגמרא מקשה על כך מהמשנה ומתרצת. בנוסח השאלה והתשובה ישנו חילוף גרסה בין כתבי היד.

הנוסח הרווח	מ
תנן לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע	תנן כל לולב שיש בו שלשה טפחים [לנענע בו]
בו כשר	
אימא וכדי לנענע בו כשר	אימ' ו[וכדי לנענע בו]

95 המאירי כותב שגדולי הפוסקים וגדולי המחברים לא כתבו פסול של כפוף כלל. יש לציין, שהרי"ף כ"י ניו יורק וברפוס גורס זאת אך הרמב"ם אינו מביא זאת.

96 קיימברידג' T-S NS 329.431 (ראה לעיל הערה 25).

97 הלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 348 (ברפוס ורשא ליתא). בהלכות פסוקות (לעיל הערה 22) עמ' לב ליתא לקטע זה. וייתכן שלפניו לא הייתה הפתיחה "אמר מר סדוק פסול" ודילג מחמת הרומות על קטע זה ל"אמ' רב פפא האיי לוליבא דסליק..." (המילה הדומה "רב פפא").

98 ערוך ערך "המנך".

99 קיימברידג' T-S Misc. 26.53/18 (ראה פוקס ולעיל הערה 10), עמ' נח וכן תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, יבמות, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 61.

100 ושלא כדק"ס עמ' 95 אות ש שהכריע בנוסח הדפוס נגר כי"מ.

לפי גרסת הנוסח הרווח הסוגיה מקשה מהמשנה שאומרת "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר", ומתרצת שיש להגיה במשנה "וכדי לנענע..."<sup>101</sup>. לגרסה זאת, במשנה שלפני הבבלי הופיע המשפט "כדי לנענע בו" והגמרא מוסיפה את האות וי"ו.

לפי גרסת מ הסוגיה מקשה מהמשנה "לולב שיש בו שלשה טפחים" ומתרצת שיש להוסיף למשנה את המשפט "כדי לנענע בו". לפי גרסה זאת, במשנה שלפני הבבלי לא הופיע המשפט "כדי לנענע בו" והסוגיה בתשובתה מוסיפה משפט זה.<sup>101</sup>

לנוסח הרווח פירושו של המשפט "וכדי לנענע בו" הוא שמלבד השלושה טפחים צריך טפח נוסף שאותו מנענעים. לפי זה, הנענוע נעשה בטפח העליון של הלולב שיוצא מההדס והערבה.<sup>102</sup>

לגרסת מ פירושו של המשפט "כדי לנענע בו" הוא שצריך לנענע את שלושת הטפחים של הלולב, ולכן צריך טפח נוסף לאחוז את הלולב בידו.<sup>103</sup> לפי זה, הנענוע נעשה בשלושה טפחים של הלולב שיוצאים מהיד.<sup>104</sup> בהלכות פסוקות<sup>105</sup> כותב:

לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר אמ' רב יהודה אמ' שמואל שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ארבעה טפחים...

בתחילת סוגיית שיעור לולב מצטט ה"פ את משנתנו כלשונה "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר" ולא הביא את הגהת הבבלי "וכדי" <sup>106</sup> ולא השגיח בסתירה שבין המשנה לדברי האמוראים שסוברים ששיעור לולב ארבעה. אם עמד לפנינו נוסח מ אזי המשפט "כדי לנענע בו" נוסף כדי להתאים את המשנה לדברי האמוראים ואדרבה הוא מתאים לדבריהם.

101 הרק"ס עמ' 98 אות ק כותב על גרסת כ"מ שכוונתו להוסיף תיבת "כדי" שלא נמצאת במשנת כ"מ. יש להעיר שגם בנוסח המשנה בכ"מ מופיעה המילה "כדי".

102 הריטב"א והר"ן (על סוגיית נענוע – סוכה לו ע"ב) מוכיחים מכאן שצריך לטרוף העלין ולא מספיק להוליך ולהביא. הוכחה זאת נכונה לגרסת הנוסח הרווח שלפיה מטרת הטפח היא לנענע בו, אך לגרסת מ אין כאן הוכחה שהרי אין מטרת הטפח הנוסף לנענע בו. אך ראה בפירושו המשניות לרמב"ם שמפרש לגרסת הנוסח הרווח שהטפח הנוסף הוא הטפח שמחזיק בידו, ואכמ"ל.

103 לגרסת מ יש לשאול א"כ מדוע צריך שהלולב יהיה ארבעה טפחים. והנה רש"י ד"ה שיהא מפרש: "כשם שהוא גבוה במינו מכולן", ואפשר שזה טעם השיעור. יש לציין שרש"י גורס כנוסח הרווח ומפרש על המשנה שמטרת הטפח היא לנענע בו, ואכן המהרש"ל מקשה על רש"י מדוע נזקק לטעם שהוא גבוה מכולן ולא מפרש שהמטרה של הטפח הנוסף היא לנענע בו.

104 לגרסה זאת שיעור ארבעה טפחים אינו תלוי בנענוע אלא הוא דין בפני עצמו. וראה באוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 93), עמ' קכט, שהאחרונים מקשים שמכיוון שכל הטעם שצריך טפח הוא בגלל הנענועים א"כ הניחא למ"ד לולב צריך אגד, אבל אנו ק"ל לולב אי"צ אגד, ואפשר אף לקחת ד' מינים כזה אחר זה לכמה פוסקים. ולגרסת מ קושייתם מיושבת, שהרי השיעור הוא דין בפני עצמו ואינו תלוי בנענועים. הרי"צ גיאת (לעיל הערה 43), עמ' צז, מבאיר דעה שמספיק שהלולב ד' טפחים אף אם ההדס והערבה גבוהים (רי"צ"ג דוחה דעה זאת). נראה שדעה זאת מבוארת עפ"י גרסת מ שלפיה מטרת הטפח אינה משום הנענוע.

105 הלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' לב. קטע זה אינו נמצא בהלכות גדולות.

106 והשווה לתשובת הגאון (גנוי שכטר, ירושלים תשכ"ט, ב, עמ' 60 = אוצר הגאונים [לעיל הערה 163], עמ' 48): "כי על זה אמרה המשנה לולב שיש בו כדי לנענע בו כשר ואמרנו בתלמוד וכדי לנענע בו כשר".

הירושלמי סוכה ג, א (נג ע"ג) אומר: "רבי שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן כיני מתניתא כדי לנענע בו כשר". דברי ר' יוחנן בירושלמי תמוהים, שהרי נוקט לשון המשנה.<sup>107</sup> אפשטיין<sup>108</sup> מבאר את הירושלמי:

היה לו לרבי יוחנן בנוסח משנתנו לולב שיש בו שלשה טפחים כשר בניגוד לברייתא לולב ארבעה. אבל הוא סובר ששלשה טפחים אלו הם מלבד שורה של לולב שהוא טפח. על כן הוא מגיה במשנתנו כדי לנענע בו כשר.

לאור שחזורו את נוסח המשנה שעמד לפני הירושלמי, מכריע אפשטיין כגרסת מ בסוגייתנו שגם לפיה נוסח המשנה שעמד לפני הבבלי הוא "לולב שלושה טפחים כשר" ותו לא.<sup>109</sup> על היווצרותו של הנוסח הרווח הוא כותב: "כל ספרי המשניות הוגהו על פי ר' יוחנן בירושלמי והגהת הבבלי... ואחרי שהוגהו המשניות הגיהו גם בבבלי".

פוקס<sup>110</sup> יוצא כנגד אפשטיין שמכריע כגרסת מ. עיקר טענתו של פוקס הוא שעורך הסוגיה (לב ע"ב) הכיר נוסח זה במשנה.<sup>111</sup> פוקס מסתמך על כך שהנוסח בכ"מ הוא בודד ומבודד, ומסכם: "בכלל היה מקומם של החוקרים הנ"ל לחשוך יותר ממה שנהגו בכתב יד זה הירוע כמלא הגהות...".

באשר לטענתו של פוקס על נוסח כי"מ אומר כי במאמר זה סקרתי מקומות רבים בהם מ נוקט בנוסח המזרחי הקדום, ולכן אין זה מופקע שגם במקרה זה הוא היחיד שנוקט בנוסח ואין זה מוכרח שמדובר בהגהה. בנוסף לכך, אף מהלכות פסוקות נראה שגורס כ-מ ואם כך אינו יחיד בגרסה זאת. כמו כן, חסר בדבריו של פוקס ביאור כיצד נוצר נוסח מ שהוא מאוחר לדעתו.

107 הריצ"ד מתקשה בירושלמי הנ"ל (ביפה עיניים נרחק בזה וכותב על הירושלמי "פירוש וכדי לנענע"). ולכן טוען הריצ"ד שר' יוחנן אומר שצריך שלושה ללולב ושניים להדס וערבה משום דבעינן כדי לנענע בו, וא"כ המשנה חולקת על הברייתא שנוקטת שיעור הדס וערבה שלושה ע"ש.

108 אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 273.

109 אפשטיין כותב על נוסח מ: "והוא הנוסח היחיד המדויק כאן. לפיכך לא היה לו אף לבבלי במשנתו אלא שיש בו שלשה טפחים כשר בלבד והוא הגיה והוסיף". נקודה מעניינת היא שהמשנה בכ"מ מינכן הוגהה לגמרי עפ"י הברייתא וגרסה ארבעה טפחים. לדעת אפשטיין מצטרף גם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק וירושלים תשס"ב, ד, עמ' 861-862. לעומתם טוען בורגנסקי (לעיל הערה 59), עמ' 484-490, שאין לקבל שמשפט זה כלל לא הופיע במשנה המקורית שהרי בירושלמי לא מוזכר שר' יוחנן בא ליישב את הסתירה בין המשנה לברייתא וא"כ מה טעם ההגהה. כמו כן, מדוע להוסיף משפט למשנה ולא להגיה ל"ארבעה טפחים" (את שאלתו השלישית לא הבאתי כיוון שאינני מבין כמה היא שונה מהשאלה השנייה). לכן מציע בורגנסקי שהמשנה שנתה "לולב שיש בו שלשה טפחים כשר לנענע בו" ומגיהם "לכדי לנענע בו" (ההגהה אינה תוספת וי"ו ולכן ביאורו מתאים אף לירושלמי). יש להעיר, שגם לביאורו של בורגנסקי אין זה ברור מדוע ר' יוחנן מגיה בסוגיית הירושלמי. לגבי שאלתו השנייה אפשר שהעדיפו להגיה ע"י הוספת משפט שהוא כעין אוקימתא והשארת גוף ההלכה כלשונה מאשר להגיה את המשנה.

110 פוקס (לעיל הערה 10), עמ' 78-79.

111 פוקס כותב: "לפי הנוסח הזה אין האימא אלא תירוץ לקושיית הבבלי על דברי שמואל ור' יוחנן, היינו, היא מפרשת את המשנה כדי לא לחלוק על דברי האמוראים הללו". ובהערה 5 מפנה לדיון ב"אימא" שאינה הגהה. אינני יודע מדוע פוקס מבאר את הנוסח הרווח בגמרא כפירוש ולא כהגהה, ונראה יותר שכוונת הנוסח הרווח היא להוסיף וי"ו.

על טענת אפשטיין מהירושלמי משיב פוקס: "יש לפרש את הירושלמי בהתאם לבבלי. דברי ר' יוחנן כיני מתניתא כדי לנענע בו כשר אינם הגהה במשנה אלא דיוק בתוך המשנה המדגישה את התיבה 'כדי' ומפרשת אותה כמחוברת למשנה...". הצעתו של פוקס להבנת הירושלמי נראית דחוקה. אמנם המונח "כיני מתניתא" משמש גם כפירוש למקורות תנאיים,<sup>112</sup> אך אם מדובר בפירוש – מדוע הירושלמי אינו מוסיף מילים המבהירות את תפקיד המשפט כהרגלו בהצעת פירושים על ידי "כיני מתניתא". מכל המוזכר לעיל, נראה כדברי אפשטיין וליברמן שאכן נוסח מ הוא הנוסח המקורי בסוגיה זאת.

## 2.12 לה ע"א

הברייתא דורשת את המילים "עץ מאכל" לגבי עורלה. על פי הדרשה כוונת הפסוק לעץ שטעם עצו ופריו שווה ואלו הפלפלין. בהמשך דברי הברייתא ישנו חילוף גרסה. בנוסח הרווח ובר"ח הגרסה היא: "שהפלפלין חייבין בעורלה ואין א"י חסרה כלום". ב-מתב, ת, הגרסה היא: "שאיין ארץ ישראל חסירה כלום".<sup>113</sup> ישנם שני קשיים בנוסח הרווח:

- א. הראשונים הקשו מדוע צריך לרבות פלפלין, שהרי לכאורה אין סיבה לפטור אותם.<sup>114</sup>
- ב. האחרונים הקשו מדוע דורש מילי ראגדה ולא הסתפק בהלכה הנלמדת.<sup>115</sup>

לגרסת מתב, ת, אכן הדרשה לא באה כדי לרבות פלפלין שחייבים בעורלה, אלא עוסקת רק בענייני אגדה.<sup>116</sup>

## 2.13 לז ע"ב

על המשנה "והיכן היו מנענעין" מקשה הסוגיה "נענוע מאן דכר שמיה". בתירוץ הסוגיה ישנו חילוף גרסה.

הנוסח הרווח	מ
התם קאי לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר	חסורי מחסרא והכי קתני כל לולב שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר

112 ראה אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 486-509. וכן ל' מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 276-278.

113 במקבילות בבלי (ברכות לו ע"ב ויומא פא ע"ב) גורסים כל העדים ואף כ"י מינכן 95 משפט זה מלבד כ"י תימני ליומא (ביהמ"ל 270). בילקוט שמעוני (פר' אמור רמז תרנא) מצטט את סוגייתו ומסיים "הוי אומר זה פלפלין" וכלל לא מביא את הלימוד וזאת משום שאינו נצרך בסוגייתו. אך בילקוט שמעוני (פר' קדושים רמז תרטז) מצטט את הסוגיה בברכות וביומא ומביא את הדרשה כנוסח הרווח.

114 ראה רש"י, תוספות ד"ה ללמדך, רא"ה והריטב"א.

115 ראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 93), עמ' רי.

116 דק"ס עמ' 107 אות ר כותב על גרסת כ"מ: "ונראה שטעות הוא דכל עיקר דרשה הוא דחייב בערלה דאי רק שאין א"י חסירה כלום מלא תחסר כל בה ידעינן ע"כ נראה שנשמט בשגגה". אין סיבה להשמטה עקב טעות סופר ולכן נראה שזהו הנוסח שעמד לפנייהם. דק"ס מעיר: "והנה גם הרמב"ם השמיטו ואולי לא היה לפניו".

חילוף גרסה זה תלוי, לכאורה, בחילוף לעיל לב ע"ב. לפי הנוסח הרווח המשפט "כדי לנענע בו" מופיע במשנה ולכן התירוץ הוא שחובת הנענוע מופיעה כבר במשנה ("התם קאי").<sup>117</sup> לעומת זאת, לפי נוסח מ המשפט "כדי לנענע בו" אינו מופיע במשנה, ולכן צריך להגיה ולהוסיף אותו ("חסורי מחסרא"). אם כי אפשר שגם לנוסח מ לאחר שכבר הגיהו והוסיפו בסוגיה לעיל לב ניתן להפנות אליו ב"התם קאי". בהלכות פסוקות<sup>118</sup> כותב:

לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר ובהיכן היו מנענעין בהודו ליי...<sup>119</sup>

אפשטיין<sup>120</sup> כותב על נוסח הגאונים:

ואמנם הל' פסוקות... סידרו משנת פ"ג מ"א שנית אצל פ"ג מ"ט לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר ובהיכן היו מנענעין וכו' אע"פ שהם הביאוה כבר במקומה... אבל בכל אופן גרסו ה"פ וה"ג אף הם "חסורי מחסרא והכי קתני" אלא שהם המשיכו למ"ט.<sup>120</sup>

נמצא אם כן, שבתלמוד של הגאונים הנוסח הוא "חסורי מחסרא" כפי שמופיע ב-מ. אך הגאונים פירשוהו על מ"ט ולא על מ"א, וא"כ אין כוונת הגמרא להגיה את מ"א.<sup>121</sup>

## 2.14 מד ע"א

הסוגיה עוסקת בשאלה מדוע לולב נוטלים כל שבעה זכר למקדש ואילו ערבה לא נוטלים כל שבעה. רב זביד משיב על כך שלולב יש לו עיקר מן התורה בגבולין מה שאין כן בערבה. העדים נחלקו בנוסח דבריו לגבי ערבה. בנוסח הרווח הגרסה היא "ערבה דלית ליה עיקר מן התורה בגבולין". ב-מתב הגרסה היא "ערבה דלית ליה עיקר מן התורה" וליתא "בגבולין".<sup>122</sup>

117 וכן משמע בר"ח שכותב: "כיון ששנינו לולב שיש בו ג' טפחים...". וכן הוא בעיטור, בריטב"א ובהמאירי.

118 הלכות פסוקות (לעיל הערה 22), עמ' לה, וכן הוא בהלכות גדולות (לעיל הערה 22), עמ' 354.

119 אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 273.

120 ראה פוקס (לעיל הערה 10), עמ' 78 הערה 2, שמעיר על מסקנתו של אפשטיין לגבי נוסח הגאונים: "כפילות זו בספרות הגאונים אינה שונה מאומה מן הכפילות בבבלי עצמו המביאה משנתנו במקומה סוכה לב ע"ב וכמצוטטת בסוכה לו ע"ב". השוואת הכפילות בבבלי לכפילות בגאונים אינה נראית. במידה והגרסה היא "התם קאי" מדובר בהפניה למשנה א, דבר המצוי במו"מ הבבלי. אך קשה להניח שהגאונים שאינם מרבים בציטוטים ובהבאת מור"מ ספרותי מעין זה ידרשו להביא הפניה כזאת. כפילות זאת תוסבר רק ע"י הוספת משפט למשנה באמצעות חסורי מחסרא.

121 ראה אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 274, שמכריע כגרסת כ"מ "חסורי מחסרא" ובהערה 5 מעיר שלשון ח"מ רגיל לאחר מאן דכר שמיה ולשון "התם קאי" לאחר תנא היכא קאי. אך ראה אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 610, שמעיר על גרסת כ"מ: "זהו מקרה יחיד במינו שח"מ מוסב על משנה אחרת", ולכן אפשטיין מכריע כגרסת הנוסח הרווח "התם קאי" ולשון חסורי מחסרא בא באשגרת מאן דכר שמיה. כמו כן, אפשטיין מעיר שהנענוע היה מנהג ידוע שלא היה צריך להיזכר בייחוד. ויש להעיר שלפי הגאונים אין הח"מ מתייחס למ"א אלא למשנתנו וכן אפשר לפרש גם את כ"מ, שהרי גם לכ"מ ההגהה במ"א כבר נעשתה (לעיל לב ע"ב) ואי"צ בח"מ. אך א"כ קשה למה צריך לתרץ בח"מ ולא תירצו שקאי על מ"א ואולי בכל אופן צריך להצמיד את חובת הנענוע למשנה זאת ולא להסתפק בהבאה אגב העיסוק בשיעור לולב וצ"ע.

122 דיון במשמעות חילוף זה ראה בסעיף 2.5 במאמרי (לעיל הערה 81). על חילוף זה כבר העיר ד' הנשקה,

### 3. גרסאות כלאיים

יש בכ"מ גרסאות כלאיים ממסורת הנוסח הרווח ומסורת הנוסח המזרחית האלטרנטיבית:

#### 3.1 ד ע"א

סוכה שגבוהה מעשרים אמה ויש בה איצטבא מהצד כשרה אם המרחק משפת האיצטבא לכותל הוא פחות מדי אמות משום שאומרים דופן עקומה. הסוגיה מקשה על כך שהרי את דין דופן עקומה אפשר ללמוד ממשנת בית שני שפחת וסיכך על גביו. בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה:

הנוסח הרווח	ב <sup>123</sup>	מ
התם דבדוכתה דופן מעליאתא	התם דמילתי' מחיצה מעלייתא הוא	
אבל הכא דבדוכתה לאו דופן מעליאתה	הכא לאו במילתיה ומ<...> יצה מעליית' היא [...] לישנא אחרינ'	
התם הוא דחזיא לדופן אבל הכא דלא חזיא	הני מילי היכא דחזיא לדופן אבל היכא דלא חזיא לדופן	

אין הכדל בתוכן בין הגרסאות ומדובר בהרצאה שונה של תוכן זהה. ב-מ הביא את שתי הגרסאות בשלמותן והפריד ביניהן על ידי המונח "לישנא אחרינא".<sup>124</sup>

#### 3.2 ד ע"ב

חכמים ור' יעקב חולקים במקרה שנעץ ארבעה קונדיסין וסיכך על גבן. רב הונא סובר שנחלקו בשפת הגג אבל באמצע הגג מסכימים שפסולה. הגמרא מקשה על רב הונא מבריייתא שממנה מוכח שחכמים ור' יעקב חולקים אף באמצע הגג. הגמרא מנסה להוכיח מבריייתא זאת שמסכימים בשפת הגג וגם מכך קשה על רב הונא. יש חילוף גרסה בניסוח השאלה:

ואר <sup>125</sup> ק"ג <sup>126</sup>	לנב	מ
לימ' בהא נמי תיובת' דרב הונא	לימא תהוי תיובתא דרב הונא בתרתי	לימ' בהא נמי תהוי תיובת' דרב הונא בתרתי

<sup>123</sup> "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ז), עמ' 109 הערה 22 (תורה ללקטור האנונימי על הפניה זאת).

<sup>124</sup> ב-ת דילג מחמת הדומות על קטע זה. גרסה זאת נמצאת גם בר"ח: "ודחינן שאני התם משום דבדוכתיה דופן מעליא היא דפחות מכ' היא אבל הכא שזה הדופן גבוה יותר מכ' אמה ולגבי זו הסוכה דופן פסולה היא אימא לא קמ"ל".

<sup>125</sup> נראה שבכ"מ טעה עקב דמיון גרפי וגרס "במילתיה" תמורת "בדוכתיה" וראה דק"ס עמ' 7 אות צ.

<sup>126</sup> כך בדפוס ראשון, אך בדפוסים מאוחרים "בתרתי".

<sup>127</sup> קיימברידג' T-S F2(2).49. ראה פוקס (לעיל הערה 10), עמ' נז.

אין הבדל בתוכן בין הגרסאות ומדובר בהרצאה שונה של תוכן זהה.<sup>127</sup> ב-מ הרכיב את שתי הגרסאות וכך יצא נוסח מנומר.

### 3.3 טו ע"א

המשנה עוסקת בהכשר סוכה בתקרה שאין עליה מעזיבה. ר' יהודה סובר שחולקים בזה ב"ה וב"ש ואילו ר"מ סובר שלכולי עלמא צריך ליטול אחת מבינתיים. הסוגיה מקשה מכך לשמואל שסובר שנסרים שיש בהם ארבעה טפחים פסולים ואם כן כיצד סובר ר' יהודה שב"ה מכשירים. נחלקו הגרסאות בניסוח התירוצין:

ואר, ק"ג <sup>128</sup>	לסנתב	מ
מר סבר בטלה בהכי	מר סבר	
ומר סבר לא בטלה	בטולי תקרה בהכי	
בהכי	ומר סבר בהכי לא בטלה	
	לישנא אחרינא	
ר' יהודה סבר תקוני <sup>129</sup> תקרה	ר' יהודה סבר בטולי תקרה בהכי	
לבית שמאי בנוטל אחד	ומר סבר לב"ש מיפקפק ונוטל אחת	
מבנתיים	מבינתיי' לב"ה או מפקפק או נוטל אחת	
	מבינתיים	
ואמ' ליה ר' מאיר בין בית שמאי	וא"ר [מאיר] בין ב"ש ובין ב"ה אי נוטל	
ובין בית הלל נוטל אחד	אחת מבינתיים אי לא לא	
מבנתיים אין אילא לא		

אין הבדל בתוכן בין הגרסאות ומדובר בהרצאה שונה של תוכן זהה. אך ב-מ מובאות שתי הגרסאות בשלמותן והפריד ביניהן במונח "לישנא אחרינא".

### 3.4 כא ע"א

ר' יהודה סובר שאוהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אוהל. הסוגיה מקשה על כך מדברי ר' יהודה לגבי תינוקות שהיו מגדלים לפרה ארומה ומשם מוכח ששוורים משמשים כאוהל וחוצצים מפני הטומאה על אף שאינם עשויים בידי אדם. רב דימי מתרץ שר' יהודה מודה באוהל שגודלו מלא אגרוף שאף על פי שאינו עשוי בידי אדם הרי הוא אוהל. הסוגיה מביאה לכך ראיה מדברי ר' יהודה עצמו ובראיה זאת ישנם חילופי גרסה:

127 ב-ס "לימא ליהוי תיובתא". ייתכן שזאת גרסת היסוד ועליה הוסיפו הבהרה בניסוחים שונים.  
 128 סנט פטרבורג פירקוביץ Yevr. II A 293.1. ראה פוקס (לעיל הערה 10), עמ' ס.  
 129 הלשון "תיקוני" נמצאת בכה"ה התימניים וראה בריטב"א: "ואית דגרסי בתקוני תקרה קא מיפלגי וכלה חדא עניינא הוא".

מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה

הנוסח הרווח	תב	מ
	דיקא נמי דקאתני מודה	דיקא נמי דקתני מודה ר' יהוד'
	בשקיפין ובסלעים	בשקיפין וסלעין תניא נמי הכי
תניא נמי הכי ומודה רבי יהודה		מודה היה ר' יהוד'
בשקיפין ובנקיקי הסלעים		בשקיפין וסלעין שאינו עשויין אהל אבל חשובי' אהל

חילוף הגרסה העיקרי בקטע זה הוא בין הגורסים "תניא נמי הכי", ולפיהם הראיה היא מברייטא, לגורסים "דיקא נמי דקתני" ולפיהם הראיה היא מהמשנה.<sup>130</sup> תוספות ד"ה תניא נמי הכי מעידים על הקושי בגרסה "תניא נמי הכי" שהרי דברי ר' יהודה נמצאים במשנה ומדוע מסייעים מהברייטא.

ר"ח כותב: "ומודה ר' יהודה כמלוא אגרוף... מרקתני [ומודה] ר' יהודה בשקיפין ובנקיקי הסלעים". ר"ח נוקט לציון מקור הראיה לשון "מרקתני" ואם כן הגרסה שלפניו היא "דיקא נמי דקתני".<sup>131</sup>

הרא"ה נוקט גרסת "דיקא נמי דקתני": "דייקא נמי דקתני... הכי גרסי' בנוסחי דוקאני וכן מצאתיה בספרי ספרד וכן עיקר דסיפא דההיא מתניתין היא".<sup>132</sup>

ביאור לגרסת "תניא נמי הכי" נמצא בתוספות יום טוב (אהלות פ"ג מ"ז) בשם המהר"ם: "משום דמתניתין הוה משמע שקיפין וסלעים חלולים גדולים ראויים לדירת אדם, אבל נקיקי סלעים הם חורים קטנים".<sup>133</sup> יש המבארים גרסה זאת שמשפט זה אינו מקורי במשנה והוא תוספת מאוחרת.<sup>134</sup> יש המבארים חילוף זה כהשלמה מאוחרת.<sup>135</sup>

זה המצב בעדים הישירים: בענף הנוסח הרווח הגרסה היא "תניא נמי הכי"<sup>136</sup> ואילו בענף התימני "דיקא נמי דקתני". ב-מ הגרסה היא גרסת כלאיים<sup>137</sup> ומביא את שתי הגרסאות

130 ראה אפשטיין (לעיל הערה 21), עמ' 824.

131 ר"ח מצטט את המשנה כולה בתחילת הסוגיה ולכן כשאומר "מרקתני" כוונתו למשנה שציטט.

132 הריטב"א דוחה את גרסת "תניא נמי הכי" ולדבריו בספרים ישנים הגרסה היא דיקא נמי דקתני סיפא. וראה ד' רזונטל, "על הקיצור והשלמות: פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד ג, ב (תשס"ה), עמ' 823 הערה 133.

133 וראה בערוך לנר שמקשה על תירוץ המהר"ם ממקומות רבים שבהם נקיקים הם חלל גדול, והערוך לנר מבאר שהביאו מהברייטא כיוון שאת המשנה אפשר היה לפרש שמודה משום שעשויים בידי אדם, מה שאין כן בנקיקים.

134 ראה מסכת אהלות (לעיל הערה 68), עמ' 32, שלדעת אלבק זאת תוספת מאוחרת. להנחה זאת אין ראיה טקסטואלית. וראה הלבני (לעיל הערה 47), עמ' קצ.

135 ראה רזונטל (לעיל הערה 132), עמ' 822-823, שמבאר חילוף זה כהשלמה מאוחרת של מקור שנרמז אליו בקיצור יש שהשלימו מהתוספתא ויש שהשלימו מהמשנה.

136 נמצא כבר בקטע גניזה קיימברידג' T-S F2(2).70 (ראה פוקס [לעיל הערה 10], עמ' נז).

137 בתשובות הגאונים אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 139-140 (התשובה לא נמצאת באוצר הגאונים): "ודומיא דשקיפים [סלעים] וקאמר דיקא נמי דמודה ר' יהודה בשקיפין ובסלעים שאף על פי שאינו אהל אבל חשובין כאהל ראמרין ומודה ר' יהודה [בשקיפין ובסלעים דלא אהל] הוא". הגאון מצטט פעמיים את דברי ר'



### 3.5 ל' ע"א

רב חסדא מונה שלושה דברים ששם השתנה לאחר חורבן בית המקדש. לגבי ערבה יש חילוף גרסה:

הנוסח הרווח	סג+כה"י התימניים	מ
ערבה חילפי	ערבה צפצפה	צפצפה חילפא
חילפא ערבה	צפצפה ערבה	ערבה ערבא

בתשובת גאון<sup>139</sup> הגרסה היא: "כי דקא אמרינן צפצפה ארבה"<sup>140</sup> ארבה צפצפה...". בבבלי, שבת לו ע"א הגרסה היא "ערבה צפצפה...". נראה שבסוגיית סוכה הגיהו בנוסח הרווח ל"ערבה חילפא..."<sup>141</sup>, עקב הסוגיה הקודמת שעסקה בחילפא.<sup>142</sup> ב-מ הרכיב את שתי הגרסאות וכך נוצר הנוסח המנומר.<sup>143</sup>

### 3.6 לו ע"א

רבא שואל מה הדין באתרוג שנולדו בו סימני טרפה. הסוגיה מנסה לפשוט זאת מברייתא שפוסלת אתרוג תפוח סרוח ומפרשת הגמרא שתפוח מבחוץ וסרוח מבפנים. הגמרא דוחה פירוש זה ונחלקו הגרסאות בניסוח הדחייה:

- יהודה. נראה שבפעם הראשונה מצטט הגאון את הברייתא מהתוספתא, שהרי התוספתא "שאף על פי שאינו אהל אבל חשובין כאוהל" דומה לתוספתא שבתוספתא (ראה להלן הערה 138). ההשלמה של אסף "וקאמר דיקא נמי דמודה ר' אינה נכונה, וצריך להיות מונח המציין הבאת ברייתא, ראה רחנטל (לעיל הערה 132), עמ' 823 הערה 129, שכבר זוסמן ציין שהשלמתו של אסף צריכה תיקון (בנוסף לכך, השלמתו של אסף "בשקיפין ובסלעים דלא אהל" אינה נכונה, שהרי לר' יהודה שקיפין וסלעים הם אהל). נמצא א"כ שבתשובת הגאון מובאת הברייתא תחילה ולאחר מכן הציטוט מן המשנה. ייתכן שהגרסה שלפניו היא: "תניא נמי הכי... דיקא נמי דקתני", אך אפשר שהוסיף את אחד המקורות כפירוש ולא כגרסה.
- 138 בתוספתא אהלות ה, ד (צוקרמנדל): "מודה רבי יהודה בשקיפין ובסלעין אף על פי שאינו כאהל אבל חשובין כאהל". ב-מ ובגיליון וז מופיעה תוספת דומה לסוף ההלכה בתוספתא "אע"פ שאינו...". אפשר שהשלימו את הציטוט של הברייתא כדי להביאה בשלמות. ואפשר שתוספת זאת מהותית ובגינה העדיפו את הברייתא על פני המשנה. דק"ס עמ' 60 אות מ מבאר שהביאו את הברייתא משום הסיפא, אך לא רק משום תוספת הביאור אלא משום שאת המשנה ניתן היה להבין שמודה כי נעשה בידי אדם משא"כ בברייתא מפורש בסיפא שלא נעשה בידי אדם. הסבר זה הוא כעין ביאור הערוך לנר (ראה לעיל הערה 133), אך יתרון הברייתא הוא מהסיפא ולא מהמילה "בנקיף". וראה בחסדי דוד שמשער מדעתו שבבבלי חסר סוף הברייתא.
- 139 גאוןיקה, ניו יורק תרס"ט, עמ' 321 (=תשובות רב נטרנאי, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 573. אינה נמצאת באוצר הגאונים).
- 140 על הצורה "ארבה" ראה ברודי (לעיל הערה 139), הערה 3.
- 141 ונמצא כבר בקטע גניזה אוקספורד (2671.3) Heb. d.54/11-16 (ראה לעיל הערה 25).
- 142 ראה ליברמן (לעיל הערה 109), ד, עמ' 859 שבשבת לו ע"א "ערבה צפצפה..." וכן צ"ל בסוכה. בסידור רס"ג עמ' רל: "ותיאור הערבה... והראשון נקרא בארץ ישראל ומצרים צפצפה והשני ערבה. וראיתי אנשי הארץ הזאת מחליפים את שני השמות הללו". בר"ח הגרסה "חילפא אסא אסא חילפא" וצ"ע.
- 143 דק"ס עמ' 105 אות א כותב: "ומשובש הוא וצ"ל כמו בכ"י ב' ערבה צפצפה צפצפה ערבה וכ"ה בשבת לו או שהיה כתוב צפצפה חילפא חילפא צפצפה".

מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה

הנוסח הרווח	ר"ח, ק"ג <sup>144</sup>	מ
הא דתפח אע"ג דלא סרח	הא דאיתפח ואחר כך סרח	הא דאיתפח והדר סרח
הא דסרח אע"ג דלא תפח	והא דסרח ואחר כך איתפח	הא דסרח והדר תפח
		והא דאיתפח ואע"ג דלא סרח
		והא דאסרח ואע"ג דלא איתפח

אין הבדל בתוכן בין הגרסאות ומדובר בהרצאה שונה של תוכן זהה.<sup>145</sup> בכ"י מינכן 95 הביא את שתי הגרסאות בשלמותן (ברצף ללא הפרדה על ידי ציון "לישנא אחרינא").<sup>146</sup>

### 3.7 מר ע"א-ע"ב

הסוגיה עוסקת במקור הדין של ערבה בסוכות. ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי חולקים האם ערבה היא מנהג נביאים או יסוד נביאים ור' אבהו אומר שר' יוחנן סובר שערבה היא יסוד נביאים. ר' זירא מקשה לר' אבהו מכך שר' יוחנן אומר שערבה היא הלכה למשה מסיני ומתיר ר' אבהו ששכחום וחזרו ויסודם. בהמשך הגמרא מקשה מדברי ר' יוחנן ומתוצת. בתירוץ זה יש חילוף גרסה משמעותי:

הנוסח הרווח <sup>147</sup>	תב	מ
והא"ר יוחנן	והא אמ' ר' יוחנן	והא"ר יוחנן
דלכון אמרי דלהון היא	דילכון אמ' דילהון הוא	דילכון אמר' דילהון היא
	לא ק(ו)שיא	התם
	כן בזמן שבית המקדש קיים	בזמן שבית המקדש קיים
	וכאן בזמן שאינו קיים	
לא קשיא		ולא קשיא
כאן במקדש		הא במקדש
כאן בגבולין		הא בגבולין

אבאר תחילה את הקושי שמעלה הסוגיה.

רש"י מפרש שאמירה זאת של ר' יוחנן מתייחסת לתורתם של בני בבל ומשבחת אותם. דברים אלו של ר' יוחנן אינם מתיישבים עם התירוץ שכחום וחזרו וייסודם, ולפיכך חוזרת הסתירה בדברי ר' יוחנן האם ערבה היא יסוד נביאים או הלכה למשה מסיני.<sup>148</sup>

144 אוקספורד Heb. d.54/11-16 (2671.3) (ראה לעיל הערה 25).

145 גרסת ר"ח וק"ג מבארת שמדובר בשלבים שונים, אך הסדר שלהם אינו קבוע.

146 וראה בעיטור, עמ' 176: "הא דאתפח ואח"כ סרח הא דסרח ואח"כ תפח אבל תפוח מבחוץ וסרוח מבפנים ובתשובה תפוח סרוח קרובין זה לזה כשמבקש להיות תופחת מתפחת ואח"כ נסרחת ונעשה לה רוח רע והיינו דקאמר ל"ק הא דתפח ולא אסרח הא דאסרח ולא תפח וזו הנוסחא העיקרית".

147 וכן נראה שגרסת קטע גניזה שטרסבורג 4845/25-26 ("כן במ... <..."), וכן הגרסה בקטע כריכה ציטה די קסטילו Fr. ebr. 1,3,5.

148 רש"י מפרש שרב כהנא פתר לר' יוחנן כמה ספקות ולכן שיבך ר' יוחנן את תורת בבל. וראה תוספות ד"ה והא, שדווחים את פירושו של רש"י.

ופירוש דילכון זה חכם הוא והוא רב כהנא כלומר רב כהנא חכם שלכם אמ' כי ערבה דילהון הוא ופירוש דילהון מדבריהם של סופרים... ופירקנו כי שתיים השמועות של משה ושל נביאים בזמן שבית המקדש קיים נאמרו אבל מאחר חרבן ביה"מ השני דילהון דרבנן היא.

הגאון מבאר שאמירה זאת של ר' יוחנן מתייחסת לערבה ור' יוחנן סובר שערבה היא מדברי סופרים, וקשה מכאן על אמירתו שערבה היא יסוד נביאים.<sup>150</sup>

בתירוצו הגמרא יש חילוף גרסה. בנוסח הרווח הגרסה היא: "כאן במקדש כאן בגבולין".<sup>151</sup> ב-תב בתשובת הגאון ור"ח הגרסה היא: "כאן בזמן שבית המקדש קיים וכאן בזמן שאינו קיים". ב-מ הגרסה היא: "כאן בזמן שבית המקדש קיים ולא קשיא הא במקדש הא בגבולין". הגאון ור"ח מבארים שהסתירה בדברי ר' יוחנן היא בשאלה האם ערבה היא יסוד נביאים או מדרבנן,<sup>152</sup> ולכן התירוצו הוא שבזמן הזה ערבה היא מדרבנן.

גרסת הגאון ור"ח בתירוצו ודאי אינה מתאימה לפירוש רש"י בשאלה, שהרי לרש"י השאלה היא שדברי ר' יוחנן שערבה היא יסוד נביאים סותרים את דבריו שערבה היא מהלכה למשה מסיני, ולא ייתכן לומר שיסוד נביאים נאמר בזמן הזה.<sup>153</sup>

התירוצו "כאן במקדש כאן בגבולין" מתאים לפירוש רש"י, ובמקדש ערבה היא מהלכה למשה מסיני ובגבולין יסוד נביאים וחזרה בה הסוגיה מהתירוצו שכחום וחזרו וייסדום.

149 תשובות גאונים אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 92-93 (=אוצר הגאונים [לעיל הערה 63], עמ' 63).

150 כך גם מבאר ר"ח: "החכם שלכם אמר לי כי ערבה מדרבנן ואינה לא יסוד נביאים ולא הלכה". וכן בספר הישר, מהדורת ש' שליונגר, ירושלים תשל"ד, סי' שסט: "כלו' מדברי' תקנת חכמים ולא יסוד נביאים". פירוש דומה מופיע בתוספות ד"ה הא. אך תוספות מבארים שמאמירה זאת עולה שלדעת ר' יוחנן ערבה היא מנהג נביאים (בגאון "דברי סופרים" ובר"ח "דרבנן"). תוספות תולים פירוש זה בגרסה "אמר", אך בפירוש ר"ח שלפנינו הגרסה "אמרי" (בתוספות רא"ש מביא שר"ח גורס "אמרי", אך מלשונו משמע שר"ח גורס אחרת מרש"י, עיי' שו"ע. בדפוס וילנא הגיהו בר"ח עפ"י תוספות. בערוך ערך דלכון מביא את דברי ר"ח וגורס "אמר". ובתשובת הגאון הגרסה "אמר"). בנוסף לכך, בהמשך דבריהם מביאים תוספות את הסוגיה בגיטין ע"א ושם הגרסה "דילכון אמרי" על אף שפירוש הוא שרב כהנא אמר (וכן הריטב"א מפרש כתוספות ואינו מזכיר את ענין הגרסה. ראה בורגנסקי [לעיל הערה 59], עמ' 613: "אשר לגירסא המובאת בתוס' בשם ר"ח דלכון אמר בלשון יחיד לא נמצאת בר"ח שלפנינו וכן אין לה סימוכין בשינויי הנוסחאות בב"ק ק"ז ע"ב"). נראה א"כ שאין הכרח לפרש את הגרסה "אמרי" כרש"י ואפשר לבארה כר"ח ותוספות, אך את הגרסה "אמר" א"א לפרש אלא כר"ח ותוספות ולא כרש"י.

151 ב-ל דילג מחמת הדיומות על "במקדש כאן".

152 בירושלמי סוכה ד, א (נד ע"ב): "ר' יוחנן אמר לר' חיייה בר בא בבלייא תרין מילי סלקון בדיכון מפשיטותא דתעניתא וערובתא דיומא שביעייא". הירושלמי מביא בשם ר' יוחנן שערבה בשביעי התפשטה בעקבות הנהגת בבל, ומשמע שכוונתו לומר שערבה בזמן הזה מקורה הוא בבבל וא"כ היא מדרבנן, וראה בורגנסקי [לעיל הערה 59], עמ' 615, על הטהוותו של הניסוח הבבלי למימרה זאת.

153 אוסיף שגם לפירוש תוספות שמפרשים את הסתירה מדברי ר' יוחנן שערבה היא יסוד נביאים לדבריו שערבה היא מנהג נביאים (ראה לעיל הערה 150) א"א לתרץ שמנהג נביאים נאמר בזמן הזה ולא ניתן לגרוס בתירוצו כגאון ור"ח.

לגבי גרסת מ יש להסתפק במקומה במסורת הנוסח ובפירושה.<sup>154</sup> ר"ח כותב: "הלכה למשה מסיני ויסוד נביאים כשהמקדש קיים ובגבולין" וצריך ביאור מה כוונתו. אפשר לבאר את ר"ח בשני אופנים:

- א. גם בגבולין ערכה היא מהלכה למשה מסיני.
- ב. במקדש ערכה היא מהלכה למשה מסיני ובגבולין יסוד נביאים וחזרה בה הסוגיה מתירושה ששכחום וחזרו וייסדום. אם נסבור כאפשרות השנייה אזי אפשר שזוהו פירושה של גרסת מ.<sup>155</sup>

ברם, עיון בדברי ר"ח מוכיח שאי אפשר לפרש כאפשרות השנייה (במקדש הוא הלכה למשה מסיני ובגבולין יסוד נביאים). בהמשך הסוגיה רב סובר שלא מברכים על החיבוט כיוון שמנהג נביאים הוא וכותב שם ר"ח: "ואינה צריכה ברכה כרב דקסבר מנהג נביאים היא כר' יהושע בן לוי". והנה אם נפרש בר"ח שבמקדש הוא הלכה למשה מסיני ובגבולין יסוד נביאים, אזי מחלוקת ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי היא בגבולין ואילו במקדש לכולי עלמא הלכה למשה מסיני, ואם כן בזמן הזה שעושים זכר למקדש אין הלולב משום מנהג נביאים ומדוע כותב ר"ח שמכאן שהלכה כר' יהושע בן לוי. יתרה מכך, אם במקדש מסכימים שערכה היא הלכה למשה מסיני, מדוע אם כן לא מברכים, הרי בזמן הזה הוא זכר למקדש.<sup>156</sup> לפי זה, אי אפשר לפרש ב-מ שבמקדש לכולי עלמא ערכה מהלכה למשה מסיני ובזמן הזה מדרבנן, ולכן מסתבר שגרסת מ היא תוצאה של הרכבת שתי הגרסאות וכך נוצר נוסח מנומר זה.

### 3.8 נ ע"ב

רבי ור' יוסי בר יהודה נחלקו האם כלי שרת שעשאן מעץ כשרים. רב יוסף הציע שמחלוקת רבי ור' יוסי בר יהודה היא בשאלה האם עיקר שירה בפה ואי אפשר ללמוד מאבוב של משה או עיקר שירה בכלי ואפשר ללמוד מאבוב של משה. הגמרא דוחה שאפשר לכולי עלמא עיקר שירה בכלי אך נחלקו האם אפשר ללמוד אפשר משאי אפשר. הגמרא מציעה דחייה נוספת שנחלקו כיצד לומדים מהמנורה. לפי הצעה זאת לכולי עלמא אי אפשר ללמוד מאבוב של משה. ישנן מספר גרסאות בהצעה מדוע אי אפשר ללמוד מאבוב של משה. רש"י כותב: "ה"ג ואיבעית אימא עיקר שירה בפה ואין דנין אפשר משאי אפשר".<sup>157</sup> ר"ח

154 דק"ס עמ' 136 אות ה כותב: "ונוסחא מוטעת היא שבא מהא דלעיל".

155 עיין במהדיר על ר"ח (לעיל הערה 19), עמ' פח הערה 51 שהסתפק בזה. ובהערה 53 מביא את גרסת כ"מ ומכריע לפיה כאפשרות השנייה שבמקדש הלכה למשה מסיני ובגבולין יסוד נביאים.

156 רש"י מבאר את הסוגיה שבגבולין הוא משום מנהג נביאים וגם בזמן הזה הוא משום מנהג נביאים ולא משום זכר למקדש (וכן הוא במאירי "אבל בזמן הזה או בגבולין אף בזמן המקדש אינה אלא מנהג נביאים"), אך ר"ח סובר שבזמן הזה הוא מדרבנן (וזכר למקדש) ולא משום מנהג נביאים. וברבינו ירוחם כותב שלא מברכים משום זכר למקדש (נראה שדעתו כרש"י שבמקדש לכו"ע משום הל"מ אך לא סובר כרש"י שבזמן הזה משום מנהג נביאים). ודעתו צ"ע מדוע לא מברכים על זכר למקדש, וראה אוצר מפרשי התלמוד (לעיל הערה 93), עמ' תקצו הערה 70.

157 גרסה זאת קשה, שהרי אם סוברים עיקר שירה בפה א"א ללמוד מאבוב של משה ואין זה משנה האם לומדים אפשר משאי אפשר. רש"י מפרש: "ואת"ל עיקר בכלי... דאין דנין אפשר משאי אפשר", וא"כ ישנן שתי אפשרויות מהי דעתם בשאלת עיקר שירה.

כותב: "איבעית אימא כולי עלמא לא ילפינן מאבוב דמשה אי משום דאין דנין אפשר משאי אפשר אי משום דעיקר שירה בפה". גרסה זאת משמעותה כרש"י ולפיה מציעים שתי אפשרויות לגבי דעתם בשאלת עיקר שירה, ובגרסה זאת מבואר שאלו שתי אפשרויות.

ב-ול ציינו שלא לומדים מאבוב של משה ולא ביארו מדוע וגרסו "ואיב" אימ' דכולי עלמ' לא ילפינן מאבוב דמשה".

ב-נתב "ואיבעית אימא דכולי עלמא אין דנין איפשר משאי איפשר". לגרסתם גם דחייה זאת מציעה שלכולי עלמא עיקר שירה בכלי ובכל אופן אין ללמוד מאבוב של משה.<sup>158</sup>

ב-אד גורסים כרש"י.<sup>159</sup> ב-מ גרסת כלאיים והביא את גרסת רש"י ולאחר מכן את גרסת ר"ח. בגיליון קטע כריכה<sup>160</sup> גרס כר"ח (כפנים יש קרחה ונותרו רק התיבות "דמשה והכא" ונראה כגרסת ול).

אין הבדל בתוכן בין הגרסאות ומדובר בהרצאה שונה של תוכן זהה. בכ"י מינכן 95 הביא את שתי הגרסאות בשלמותן (ברצף ללא הפרדה על ידי ציון "לישנא אחרינא").

## סיכום

מסורת הנוסח של כ"י מינכן 95 למסכת סוכה שייכת בבסיסה למסורת הנוסח הרווח. אך בדיקה שיטתית של נוסח כ"י מינכן 95 למסכת סוכה מעלה תמונה מורכבת של אופי הנוסח. בכי"מ נקלטו גרסאות אירופיות. גרסאות אלה אין להן חבר בעדים המזרחיים ואף בעדים אחרים (בעיקר הספרדיים) ומקורן של חלק מגרסאות אלו בפעילות מאוחרת. ברם, בנוסח של כ"י מ נמצאו גרסאות רבות ממסורת הנוסח המזרחית האלטרנטיבית. במסורת זאת גרסאות שנמצאות בעדים מזרחיים של המסכת וברובן בנוסח התימני ואינן נמצאות בנוסח הרווח.

ממצא נוסף הוא גרסאות הכלאיים הרבות שנמצאות בכי"מ.

ממצאים אלה מלמדים שלפני סופר כתב יד מינכן או לפני אחד מאבותיו עמדו טפסים ממסורות נוסח שונות.<sup>161</sup> אביו העיקרי של כתב היד שייך למסורת הנוסח הרווח. כמו כן, עמדו לפניו הגרסאות האירופיות שנקלטו בנוסח כתב היד. אך במקרים רבים הוא מביא דווקא את המסורת המזרחית האלטרנטיבית. במקרים אחרים הסופר בחר להציג את שתי מסורות הנוסח,

158 דק"ס עמ' 159 אות ל כותב על גרסת נ: "ולפי"ז קמה לה הגמ' הכא דעיקר שירה בכלי ולשון שלפנינו דחוק רש"י ליישבו".

159 אמנם ב-א נוסף "ולא ילפינן מאבוב של משה", אך אין בתוספת זאת לערער על עיקר הגהתו של רש"י ולפיה ישנן שתי אפשרויות לגבי דעתם בשאלת עיקר שירה.

160 Sopron, Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára אדינבורג הונגריה ארכיון העיר T2. וראה א' רות, "כתבי יד לתלמוד בבלי בהונגריה", קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 472-482.

161 ראה נעם (לעיל הערה 13), שמצאה שרש"י מייצג ברבות מהגהותיו מסורות נוסח שנמצאות בעדים המזרחיים. ממצא זה חשוב ומאשש את שורשו המזרחי של הנוסח הרווח, ראה לעיל הערה 13. אך אצל כ"י מ מצאתי גרסאות שאינן נמצאות בנוסח הרווח ומקורן במסורת מזרחית אלטרנטיבית ובכל אופן נשתמרו אצלו. וראה ח' סולוביצ'יק, היין בימי הביניים, יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח, עמ' 327-343, על הגעת כתבי יד מהמזרח לאשכנז וצרפת והשפעתם על נוסח הספרים במקומות אלו.

מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורות הנוסח של בבלי סוכה

לעתים זו לצד זו ולעתים מרכיב את הנוסחים זו על גב זו וכך נוצר נוסח מנומר וחסר פשר. מסקנות אלה חשובות להערכת טיב גרסאותיו של כ"י מ למסכת סוכה. יש לתת משקל רב לגרסאות כתב יד זה ואף אם מציג גרסה ייחודית אין לחרוץ את דינה כגרסה מאוחרת ויש אפשרות סבירה שמדובר במסורת מזרחית קדומה. כמובן, ייתכן שבמסכתות אחרות לא היו לפני הסופר טפסים שמייצגים את מסורת הנוסח המזרחית הקדומה,<sup>162</sup> ומסקנות אלו תקפות רק לגבי מסורת הנוסח של כ"י מ במסכת סוכה.

162 ראה דוגמה 2.3 שבמקבילה בבבלי ביצה גורס כ"י מ כנוסח הרווח. דוגמה 2.12 שבסוגיה המקבילה בברכות וביומא כ"י מ גורס כנוסח הרווח ושלא כנוסח התימני ליומא. וכן ראה דוגמה 2.7 שבמשנת אהלות גורס כ"י מ כנוסח הרווח.

## "החלק הזה הרביעי לא בא להעתקה ולא להדפסה": לבעיית זיהוי של החלק האחרון בספר "שערי קדושה"

ספר "שערי קדושה" המיוחס לר' חיים ויטאל (להלן: רח"ו) נדפס עשרות פעמים ונמנה עם הנפוצים שבספרי ההנהגות הקבליים.<sup>1</sup> למרות סגנונו הנהיר לאין ערוך בהשוואה לכתבי רח"ו בקבלת האר"י, רב בו העיסוק בתחומים נחבאים שיועדו בדרך כלל לבני עלייה, ובהם דבקות, התעלות, גילוי ידע נעלם, השגת רוח הקודש ונבואה.<sup>2</sup> למראשיתה, לוותה הפצתו של הספר, על היסודות הנסתרים שבו, בהצבעה על קיומו של גרעין חבוי עוד יותר, הלא הוא החלק הרביעי והאחרון בספר. כמקובל להניח, תעלומתו של חלק זה החלה דרכה בהכרעתו של המדפיס בדפוס ראשון (קושטאנדינא תצ"ד). נסים בן חיים אשכנזי, שלא להפיצו ברבים.<sup>3</sup> ייתכן אף כי קדמה לכך בחירתו של מעתיק כתב היד של רח"ו במצרים, אברהם ׳ן אשר, שעשוי היה לגנוז את החלק בעצמו.<sup>4</sup> מכל מקום, בחירה זו הוסיפה להישמר בקפידה עד הודור האחרון וכלעומת התפוצה המיוחדת שלה זכה רוב רובו של הספר, הרי כל חלקו הרביעי כמעט ואבד לעד.<sup>5</sup>

1 ראה: מ' פכטר, "ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה־ט"ו ומערכת רעיונותיה העיקריים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 398-408; נ' בן-מנחם, "כתבי ר' חיים ויטאל: רשימה ביבליוגרפית", טמירין, ב (תשמ"ב), עמ' שי-שיט. בעקבות הייחוס המסורתי, לא קמו עוררין במחקר על זיהוי של ר' חיים ויטאל כמחברו של ספר שערי קדושה. במיעוט כתבי היד של החיבור מן המאה הי"ז אפשר למצוא ראיות מסופקות לזיהוי זה, וגם העדויות החיצוניות אינן מסייעות לאשר את זמנו ומקורו המקובל של הספר. כמו כן, בביקורת הנוסח הנדפס של הספר, שהופיע לראשונה בדפוס למעלה ממאה שנים לאחר זמנו של רח"ו (ושימש מקור גם לכמה וכמה כתבי יד) תלויות ועומדות כמה בעיות יסוד. ביניהן אפשר למנות את השימוש המתמיה בכינוי המאוחר "האר"י" בהקדמת הספר לצד היעדר אזכורים של המורה במהלך הספר, את הברלי הסגנון הניכרים לעין ואת התלות המוגבלת בגופי רעיונות מקבלת האר"י (העשויה להתפרש גם כעדות לזמנו המוקדם של החיבור). המידע הטמון בכתבי היד שיידינו כאן, שבו נזכר רח"ו בהקשרים שונים, אינו מסייע רבות לפתרון הבעיה, מן הטעמים שיידינו בהרחבה להלן. עם זאת, גם אין בו כדי להכחיש את ההנחה המסורתית כי שלושת חלקי החיבור הנדפסים, מאת רח"ו באו, וצריכה עוד סוגיה זו לעיון גדול.

2 אשר להבדל בין קהל היעד המקורי המצומצם של הספר ובין תולדות תפוצתו ברבים, עיין: מ' פכטר, "ראשית צמיחתה של ספרות המוסר הקבלית בצפת במאה השש-עשרה", תרבות והיסטוריה (תשמ"ז), עמ' 87-88. עוד בעניין זה, עיין: G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 152.

3 ספר שערי קדושה, קושטאנדינא תצ"ד, דף לה ע"א-ע"ב.

4 ראה: שערי קדושה (שם), דף א ע"א (שער).

5 עיין: ר' אברמס, "מבוא", בתוך: קבלת האר"י, אוסף מאמרים מאת גרשם שלום, לוס אנג'לס תשס"ח, עמ' 11.

המדפיס הראשון בקושטא ראה להביא שורות בודדות מפתח החלק ומהן נהוג לשער את נושאו העיקרי: "באופני השימוש בהשגת רוח הקדש", הכול על יסוד תורת ההתגלות שנתבארה בחלקים הקודמים. תשומת לב מיוחדת עוררה שורה אחת שבה מצהיר המחבר כי החלק "יחלק לג' שערים: הא' באופן המעשים, הב' באופן ההשגה, הג' בתנאי ההשגה".<sup>6</sup> הצהרה זו חורגת מדבריו בהקדמה הכללית לספר, שם עובר הוא בשתיקה על דבר חלוקתו הפנימית של החלק לשערים, ומתייחס רק להגדרת נושאו: "באופני הייחודי" עצמן אשר על ידם יושג רוח הקדש כאשר בחנתי ונסיתי ונתאמתו ע"י".<sup>7</sup> כפי שיתברר לקמן, ההכרזה על מבנה משולש כביכול של החלק הנעלם עוררה את סקרנותם של מעתיקים בדורות עברו ומדפיסים בימינו, אשר הניחו דברי המחבר בהקדמה ותפסו לשון אחרון.<sup>8</sup> קושי מרכזי מתעורר נוכח המשפט המסכם בדבריו הקצרים: "וכבר כתבתי בספרי הגדול הנקרא עץ חיים, כמה ייחודים ומיני דרכים נפלאים בענין ההשגה ואם יגזור השי"ת אכתבם באר היטב בחלק בפני עצמו".<sup>9</sup> משפט זה מורה לכאורה על כוונתו העתידית של רח"ו לחבר חלק עצמאי נוסף ובו "ייחודים" ודרכים אחרות להשגה (בשעה שספרו הגדול "עץ חיים" היה כבר בנמצא) ולפיכך קשה לראות בו פתיחה לחלק קיים בספר. לאמתו של דבר, על יסוד משפט זה לברר רשאים היינו לשער כי כתיבת חלק זה מעולם לא החלה או למצער לא הושלמה וכי לפנינו אף הטעם להיעדרו.

ערותו הנזכרת של המדפיס היא גם המקור להתלבטות בשאלת טעמה של ההשמטה; וכך הוא כותב: "החלק הזה הרביעי לא בא להעתיקה ולא להדפסה כי מאחר שהכל שמות וצירופים וסודות נעלמות אשר לא כדת להביאו על המזבח הדפוס".<sup>10</sup> על פי השערה מקובלת, יש לתלות את הצפנת החלק בהסתייגות מן העיסוק בענייני נבואה והשגה.<sup>11</sup> זאת, למרות העובדה שחלקיו המוקדמים של הספר מגלים יותר מטפח בשאלות של נבואה.<sup>12</sup> מטעם זה, יש מקום להטיל ספק בהשערה האחת, ולהעדיף על פניה את החשש מפני הדפסתם של שמות וצירופי אותיות – ובאמת המדפיס מדגיש בפירושו עניין זה – ולמעלה מכך, ההיסמכות על קבלת האותיות של ר' אברהם אבולעפיה.<sup>13</sup> אין לנו אפוא אלא לתמוה על כך שדברי המדפיס, שבהם

6 שערי קדושה (שם), דף לה ע"ב.

7 שערי קדושה (שם), דף ב ע"א.

8 וראה בעניין זה דבריו של פכטר (לעיל הערה 1), עמ' 404-405, הערה 35. כן ראה: ר' מרזו, "היבטים בתורת הנבואה הלוריאנית", עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 92-93.

9 שם. ראה למשל: ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ירושלים תשכ"א, א, עמ' רכו-רכט. ייחודים נוספים נלקטו על ידי ר' שמואל ויטאל ב"שמונה שערים", שער רוח הקודש, ירושלים תשמ"ח, וראה עמ' עד ואילך.

10 שערי קדושה (שם), לה ע"ב.

11 כך סבר גרשם שלום במונוגרפיה החשובה שלו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd revised edition, New York 1954, pp. 121-122; idem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 181 נמשכו חוקרים רבים. ראה, למשל: רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 76-77 וראה גם גילוי הלב המעניין בהערה 150, אשר נוסף בתרגום העברי. כן ראה: ר' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975, עמ' 217; פכטר (לעיל הערה 2), עמ' 88 הערה 76; M. Vermann, *The Books of*, 76 הערה 88; *Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany 1992, p. 18.

12 בעניין זה ראה: M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Heaven & London 2002, p. 182.

13 והשווה טענתו של ורבלובסקי (לעיל הערה 11), עמ' 82-83. כן ראה: A. Kaplan, *Meditation and*.



גלוס ערך רב לבירור מרכיביו האמיתיים של החלק, לא זכו תמיד למלוא תשומת הלב. בעבר נשענו הנסיונות לזיהוי החלק הנעלם על מספר מצומצם של כתבי יד, שבהם נשתמרו כמה חטיבות השייכות לכאורה לחלק הרביעי בספר, ובלעדיהן היינו ממששים באפילה. בין כתבי יד אלה לא נותר אלא כתב יד אחד ובו ארבעת החלקים במלואם, וגם הוא חסר מאוד בהשוואה ליתר. אבקש תחילה לתאר בקצרה את כל כתבי היד שיש בהם כרי להאיר פרשה עלומה זו.

א. כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 19788, קטלוג מרגליות iii-iv/749 (מתכ"י ס' 5003),<sup>14</sup> המאה הי"ז?<sup>15</sup> כתיבה מערבית, דף א-21

תרומה נכבדה הרים ג' מרגליות, שתיאר שניים מחלקיו של כתב יד זה כחלק הרביעי ב"שערי קדושה" לרח"ו. ובאמת, בראשו של הקטע תבוא הכותרת "חלק ד' מס' שערי קדושה כתיבת יד למהרח"ו זצוק"ל".<sup>16</sup> ואולם עיון זהיר מעלה כי חלוקת כתב היד לשניים מלאכותית היא, ויש להניח שמרגליות נמשך בכך אחר הכרעתו השגויה של המעתיק, שקטע את רצף הדיון באמצעו, הניח את צדו השני של הרף ריק, ובראש העמוד הבא קשר לפתע כתר חדש שלשונו "זה השער לה' הוא חלק האחרון משערי קדושה".<sup>17</sup> דומני כי הסיבה לשגיאה זו טמונה בהתעקשותו של מסדר כתב היד לכוף את הטקסטים שעמדו לרשותו לפי מבנה שלושת השערים שהוזכר לעיל (ולהציבם משום-מה לפני העתקת החלק השלישי של הספר).<sup>18</sup> בשל כך, התעלם הלה מן העובדה שצינונו של המחבר "בשער ב'" מיד לאחר הכותרת, אינו אלא מראה מקום לדברים מספר "משכן העדות" לר' משה די ליאון – דהיינו לשער השני מתוך חמשת שעריו של חיבור זה – שממנו הוא מעתיק והולך.<sup>19</sup> דוגמה זו ממחישה היטב היאך

L. Fine, "Recitation of *Kabbalah*, York Beach [Me.] 1982, pp. 190-198  
Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital", *Revue des Etudes Juives* 141 (1982), pp. 189

14 בהשטת גיליון אחד: דף 227-228א. אני מודה לגב' יעל אוקון, מנהלת המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, על שסייעה בעדי להשיג תצלום של הגיליון החסר.

15 זמנו של כתב היד מסופק. על פי הקולופון שבדף 9, דפים 4-9 נכתבו בידי דוד נטף, שחי במאה הי"ח. ואולם בכך אין כרי להכריע בשאלת זמנם של יתר חלקי כתב היד, הכתובים בכתובות שונות, ועיין: G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew & Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Part III, London 1915, pp. 25-26 (עמ' 25) מתארך את הכתיבות למאה ה"ט והי"ז (1).

16 דף א10.

17 וראה להלן הערה 36.

18 ראשיתה של ההעתקה מן השער השלישי בדף 222 ככה"י והיא מסתיימת בדף 228א. בדף האחרון בחר המעתיק להביא משום-מה קטע קצר המופיע בהקדמה הנדפסת, שבו נפרשת חלוקת הספר לארבעה חלקים. לאחר מכן הביא בקיצור עוד שני קטעים מן החלק הראשון של הספר, משערים ב' ו-ו'.

19 כך נהג המחבר גם ביתר השערים ב"משכן העדות" שמהם ציטט. המקורות המצוטטים מספרו של רמר"ל מצויים לפנינו בכתבי היד של החיבור, כדוגמת הקטע הנזכר מן השער השני, שעניינו האסכטולוגיה של הנפש לאחר מות הגוף; לדיון בקטעים אלה, עיין: י' נרב, "האסכטולוגיה של ר' משה די ליאון בס' משכן העדות", אוצר יהודי ספרד, ב, ירושלים תשי"ט, עמ' 72-73; א' בר-אשר, "תורת הכפרה והתענית של ר' משה די ליאון והפולמוס ה'זוהרי' עם הנזירים הנוצריים", קבלה, כה (תשע"ב), עמ' 293-320.

כינוסם של טקסטים שונים בתורת החלק הרביעי של "שערי קדושה" בצירוף עריכתם במבנה מלאכותי בכתב היד הזה, חרצו בדורות מאוחרים את הדעה המקובלת שאלה הם שלושת שערי הנעלמים של החלק הרביעי.<sup>20</sup> וכך, גם מי שהצביע על אופיים הלקטני של דפים 14ב-221 בכתב היד, לא שעה להצהרתו הברורה של רח"ו בראש חטיבה זו על העמדת חיבור עצמאי: "אני הצעיר חיים חיברתי בחיבור זה ליקוטים כל אשר מצאתי מפוזר בספרים בענין השגת האדם".<sup>21</sup> לכך יש לצרף את הערתו המפורשת של המעתיק (או מסדר כתב היד) "עוד זה מצאתי מכתבת ידי הרב המקובל זקני זלה"ה, הקודמת להעתקה לקטנית של כמה פסקאות עצמאיות וביניהן "סוד המלבוש" ו"ענין ההשגה".<sup>22</sup> אף על פי כן, לא קמו עוררין על בחירותיו הגלויות של סופר כתב היד, וזאת על אף שגם כתבי היד האחרים מסייעים לעמוד על ברירותיו, שגיאיות והשמטותיו.<sup>23</sup> כפי שאנסה להוכיח להלן, עצם ההבחנה בין שתי חטיבות טקסטואליות שונות – ראויה ונכונה, ואולם החלוקה שהציע המעתיק – שגויה היא.

**ב. כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 9167 (מתכ"י ס' 6602), המאה הי"ז, כתיבה מזרחית, דף 10א-16ב ודף 34ב-46א<sup>24</sup>**

טעותו של המעתיק מכ"י א שבה ומזרקרת מהשוואת הדברים לכתב יד ב, שגם בו הועתקו חטיבות אלה. ככל הנראה, זהו כתב היד הקדום מבין אלה שנשתמרו בידינו האוצר כתבים החשודים על שייכותם לחלק הרביעי ב"שערי קדושה". כאן ניכרת בבירור היבדלותו של החלק הרביעי המשוער של הספר מעם ליקוטים אחרים, שבחלקם קרובים אליו ואף מקבילים לו בתוכנם. נבחנות בו ארבע חטיבות שונות של חיבורים המיוחסים כולם לר' חיים ויטאל: (א) חטיבה המוכתרת בציון "שערי קדושה השער הא' באופני המעשה", וזאת בלא שיבוא בהמשכה שער נוסף (דף 10א-16ב); (ב) החיבור "דרך חיים", שעניינו המרכזי הוא התשובה

20 שיקולי העריכה של מעתיק כתב היד באים לידי ביטוי גם בקיצור קטעים השבים ונשנים בחיבור, וראה להלן הערה 33.

21 דף 14ב. ועיין: שלום (לעיל הערה 11), עמ' 122 והערה 4 שם. פכטר (לעיל הערה 1), עמ' 404 הערה 35; מרוז (לעיל הערה 8), עמ' 95 ועמ' 110. וראה הצעתו של פיין (לעיל הערה 13), עמ' 188-189, כי תכליתה המקורית של האסופה של רח"ו להעמיד בפני מבקש הדרך המיסטית מבחר מסורות שונות; והשווה: מרוז (שם), עמ' 93. כן ראה: R. Meroz, "Faithful Transmission versus Innovation: Luria and His Disciples", *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen 1993, p. 260; M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest & New York 2005, p. 46 n. 87; E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, p. 323; idem, "Weeping, Death, and Spiritual Ascent in Sixteenth-Century Jewish Mysticism", in: John J. Collins and M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany 1995, p. 232 n. 134.

22 דף 14א; מקטע קצר זה מסתיים בדף 14ב. ייתכן כי הציון "זקני" נוסף בידי ר' משה ויטאל, נכדו של רח"ו, שפעל במצרים ועשוי היה לסדר את כתב היד המקורי, שממנו העתיק המעתיק האלמוני את "סוד המלבוש" ו"ענין ההשגה"; וראה גם להלן הערה 28.

23 ראה לעיל הערה 21. דוגמה לקטע החסר בכ"י א היא פסקה שלמה על השגת החכמה מס' ברית המנוחה שנשמרה בכ"י ב בדף 36ב-37א.

24 לתיאורו ותיאורו של כתב היד, עיין: י' אביב, "קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, עמ' 246 ועמ' 248.

ודרכיה ונדרפס כמה פעמים (דף 16-34א; <sup>25</sup>ג) שני קטעים קצרים ועצמאיים: "סוד המלבוש" ו"ענין ההשגה" (דף 34-35ב; ד) קובץ אשר כדברי המחבר מכיל "ליקוטין כל אשר מצאתי מפוזר בספרים בענין השגת האדם" והוא מסתיים ב"סוד ההתבודדות" ו"סוד הנבואה" ונחתם בהערת המעתיק "עד כאן הועתק ע"פ מהרח"ו זלה"ה" (דף 35-46א). <sup>26</sup> קוראים בדורות מאוחרים לא השגיחו בחלוקה זו – ואולי יש למנות עמהם גם את מעתיק כתב היד האחר שהוזכר, שיכול היה להעתיק ממנו או משארו הקרוב אליו שהיה ואבד. <sup>27</sup> ראה מכרעת להשערותנו מצויה בהגהה שנוספה בין השיטין בדף 34ב: "עד כאן מה שנמצא מקונט" דרך חיים: וגם סוד המלבוש וכו' עד הסוף חוץ מאלדד הדני [=ר"ל, החיבור שמופיע בכתב היד לאחר חיבורי רח"ו] הועתק מכ"י מהרח"ו ז"ל". <sup>28</sup> לא זו אף זו: לכל אורכה של החטיבה האחרונה אין למצוא ולו עדות אחת מאת המחבר או המעתיק לשייכה לס' "שערי קדושה" דווקא.

### ג. כ"י מוסקבה, ספריית המדינה, גינצבורג 691 (מתכ"י ס' 47840), המאה הי"ז, כתיבה מזרחית, דף 50א-55א

כתב יד זה, גם הוא מן המאה הי"ז, הוא לעת עתה כתב היד היחיד שבו ביקש המעתיק להשלים את כל חלקיו הנדרפסים של ספר "שערי קדושה" באמצעות חלקו הרביעי, ולא רק להציל את החסר. הקטע המופיע בדפים הנזכרים מקביל ל"חטיבת הליקוטים" מכ"י ב (שהועתקה כאמור בלא הבחנה גם בכ"י א) אך הבדיקה מעלה כי אין הוא תלוי באחד משני כתבי היד הקודמים וכי הוא חסר בהשוואה אליהם. <sup>29</sup> כמו כן, השוואתו למסירה שנשתמרה בשני כתבי היד האחרים מסייעת להבחין בין ליקוטים שעניינם השגה ובין הרצאת-דברים בנושאים קרובים אחרים, כגון "סוד המלבוש" או "סוד הנבואה", שנעדרים ממנו מכול וכול. עוד יש לציין כי דווקא החטיבה שהופיעה בראשונה בכתבי היד א ו-ב ("באופני המעשה"), ובה קטעים שעניינם צירופי אותיות, לא הועתקה בכתב היד הזה.

### ד. כ"י רמת גן, אוניברסיטת בר אילן 1211 (לשעבר 53 Moussaief; מתכ"י ס' 22878), המאה הי"ט-הכ', כתיבה מזרחית, דף 302א-307ב

ההעתקה המאוחרת שבכתב יד זה נפתחת בציון שהוסיף המעתיק מוסאיוב "זהו תשלום ספר שערי קדושה למוהרח"ו זלה"ה שהובא אל הדפוס על ידי הקדש הרב המקובל האלקי כמוהר"ר

25 על חיבור זה עיין: פכטר (לעיל הערה 1), עמ' 398-399.

26 דף 46א.

27 וראה גם ציונו התמוה של מרגליות בקטלוג, הכולל את כל החלקים הללו בתורת "שערי קדושה", בלא כל הבחנה ביניהם: G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew & Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Part IV, London 1935, p. 158.

28 ייתכן כי ציון זה או מעין זה עומד בבסיס הערת המעתיק בכ"י א "עוד זה מצאתי מכתיבת ידי הרב המקובל זקני זלה"ה" (דף 14א).

29 והוא נפתח בלשון דומה: "אני הצעיר חיים בן לאדוני אבי כמה"ר יוסף ויטא"ל זלה"ה חיברתי בחיבור זה ליקוטין כל אשר מצאתי מפוזר ומפורד בין הספרים בענין השגת האדם בג' מיני השגות" (דף 50א). דוגמה לחלק המופיע בכתבי היד א ו-ב וחסר כאן היא "אגרת הרמב"ן" שאינה מופיעה בפתח הקונטרס בכתבי היד האחרים.

אברהם נ' אשר הי' ותשלום זה לא בא אל הדפוס לרוב קדושתו והנני מעתיקו פה".<sup>30</sup> לאחר מכן מופיעה הכותרת החריגה "החלק הד' באופני השימוש" ומיד לאחריה מועתקת רק החטיבה הראשונה המצויה בכ"י א ובכ"י ב, וגם כאן כותרתה היא "השער הא' באופני המעשים".<sup>31</sup> החטיבה, שקטע מרכזי בה לקוח מכתבי ר' אברהם אבולעפיה, באה בכתב היד לאחר העתקת חיבור ארוך של אבולעפיה, "ספר החשק".<sup>32</sup> בדומה לסעד שמצינו בכ"י ג, לשאלת ההבחנה בין חטיבות שונות על יסוד בררת המעתיקים, הרי שגם כתב יד זה מחזק את ההשערה כי לחטיבה זו מעמד עצמאי ואין היא תלויה בהכרח ב"חטיבת הליקוטים" הנזכרת, גם לא בסודות אחרים שהשתרבבו לשני כתבי היד הראשונים ברשימה זו.

### חטיבות שונות או חיבורים שונים?

הממצאים העולים מכתבי היד מובילים אל הצורך להבחין בין שתי חטיבות טקסטואליות עיקריות: האחת – שער א מתוך החלק הרביעי ב"שערי קדושה", שער שענינו "אופני השימוש" או "אופני המעשה" להשגת רוח הקודש. השנייה – אסופת ליקוטים מדברי מקובלים מוקדמים בנושא "השגת האדם", דהיינו השגת ידע נסתר או נשגב. לבר משתי אלה, אפשר להצביע עוד על כמה קטעים נוספים שאינם שייכים לאחת מן השתיים ועומדים בזכות עצמם, כגון "עניין ההשגה" שנשנים בו קטעים המופיעים לפנינו כמות שהם גם בחטיבת הליקוטים.<sup>33</sup> מעתיק כ"י א הוא אשר מיזג את השתיים לכדי שער אחד, ואף יגע לשחזר בעזרתן – כביכול – את שלושת שערי של החלק הרביעי. השחזור המוטעה הוליד הכלאה ספרותית שלא חיברה היוצר מתחילה. מלאכותיות זו שבה ונגלת בעקבות בחינת כ"י ב (שאולי אף שימש חומר ביד המעתיק), שבו נבחנות בבירור החטיבות זו מזו, ונתמכת בשני כתבי היד ג וד, שכל אחד מהם שימר חלקים רק מאחת משתי החטיבות ואילו את האחרת לא הכיר. עיון בתוכנה של החטיבה השנייה מאשר מניה וביה את השערתנו הנשענת על מעשי המעתיקים. כך אפשר ללמוד למשל מפסקת הפתיחה לחטיבת הליקוטים, שנעתקה כך בכ"י ב:

- 30 דף 302א.
- 31 על כתב יד זה, ראה י' אביב, אהל שם: רשימת כתבי היד אשר באוסף מוסיון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 188, כ"י מס' 211.
- 32 בכתב היד נזכר שמו של חיבור אחר "ספר חיי העולם הבא", ואולם זיהוי זה שגוי הוא, וראה: מ' אידל, "כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ו, א, עמ' 19 (ליד הערה 116); עמ' 65, הערה 2; עמ' 67, הערה 20; ועמ' 342, הערה 48. וכן: M. Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*, New Haven & London 2011, p. 365 n. 8.
- 33 הכוונה לדברי הרמב"ן ב"שער הגמול" על מאמר חז"ל "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים" (מ"מ בשעוועל), לפירושו לבראשית יח, א, ולפסקה "כתבו חכמי הפילוסופים בענין הנבואה" המופיעים בדף 14א-ב בכ"י א ושוב בדף 18א. מגיה כתב היד השגיח בכך ולפיכך קיצר בהעתקת המובאה השנייה ואף ציין "ותשלום זה הלשון נכתב לעיל בקונטרס זה [...] המתחיל 'ענין ההשגה' וגו'" (דף 18א). לעומת הצעתנו זו, עיין הצעתה של מרוז (לעיל הערה 8), עמ' 92-113, אשר הבחינה בין שלושה לקטים שונים, במידה רבה על יסוד החלוקה מאת מעתיק כ"י א, שנידונה לעיל.

אני הצעיר חיים חיברתי בחיבור זה ליקוטין כל אשר מצאתי מפורז בספרים בענין השגת האדם בג' מיני השגות הקטנה שבהן היא החלום. השניה היא לדבר עם אליהו ז"ל הג' היא העליונה שבהן היא התלבשות רוח הקודש. וג' מינין אלו יתחלקו בג' אופנים.<sup>34</sup> האופן הא' בתנאים הצריכים שיהיו באדם לשיהיה ראוי להשיג. הב' באופן המעשה להשיגו. ונתחיל באופן הראשון.<sup>35</sup>

כמה עניינים בהצהרה זו ראויים לתשומת לב מיוחדת. ראשית, המחבר ("ר' חיים") מכנה את החטיבה "חיבור", כינוי שמן הנמנע לייחסו לחלק אחד מתוך חיבור שלם. שנית, הוא מצהיר כאמור על כינוסם של "ליקוטין" מספרים שונים ולא על כוונתו לכתוב כתיבה עצמאית ומחדשת.<sup>36</sup> ואכן, כל החטיבה מראשיתה ועד סופה תואמת לחלוטין לתיאור זה והיא רחוקה מאוד מן הסגנון החופשי שבו כתובים חלקיו של ספר "שערי קדושה" אשר הגיעו לידינו. זאת ועוד: לא סביר להניח כי לחיבור שאינו אלא ילקוט כתבים הנפוצים ברובם ייוחס צביון אוטורי, על אחת כמה וכמה כשהלקט אינו מגלה זכר ל"שמות וצירופים וסודות נעלמות" שמפרסומם חשש המדפיס הראשון.<sup>37</sup> כמו כן, המחבר מזכיר כאן רק שלוש דרכים להשגה – החלום, גילוי אליהו והתלבשות רוח הקודש, זאת על אף שבספר "שערי קדושה" הוא מורה בפירוש על שתי דרכים נוספות: התגלות נפשות הצדיקים והתגלות המלאכים הנקראים "מגידים".<sup>38</sup> ה' אופני השגה" נודעים גם מן השורות הבודדות מן החלק הרביעי שנדפסו במהד' קושטנרדינא תצ"ד: "רוח הקודש ונשמות צדיקים ומלאכי הנק' מגיד' ואליהו ז"ל וחלום".<sup>39</sup> לאור זאת יקשה להניח שבגוף החלק הרביעי תופענה לפתע רק שלוש דרכים, וכהצעתה של ר' מרוז, סביר יותר לייחס את הדברים לשלב מוקדם יותר בתולדות הרעיונות של רח"ו.<sup>40</sup> ולבסוף, שלושת מיני הנבואה האלה נחלקים, לדברי המחבר, ל"ג' אופנים" – אופנים אשר אינם אלא שניים – ובאמצעותם הוא מבקש לסדר את דבריו. כנגד זאת, אין באסופה זו ולו רמז קלוש לקיומם של "שערים" שונים, כדרך שמצאנו בשלושת פרקיו הראשונים של "שערי קדושה".<sup>41</sup>

34 ואולי צ"ל: ב' אופנים, שכן הוא מונה מיד שני אופנים בלבד, ובאמת בחטיבה זו ימצאו רק שניים אלה!

35 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 9167, דף 335. מופיע בשינויים קלים בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 19788, קטלוג מרגליות 749, דף 14ב.

36 והשווה דבריו של פכטר (לעיל הערה 1), עמ' 404 הערה 45. ניכר שפכטר לא השגיח בשמות הדפים האחרונים בכ"א ולא תיארם, כנראה בשל היבחנם מהדפים שלפניהם. כן ראה: וולפסון (לעיל הערה 21), עמ' 211.

37 ואולם, עיין הצעותיהם של פיין ומרוז, הנזכרות לעיל בהערה 21, שביקשו להתמודד עם קביעה דומה.

38 שערי קדושה (שם), דף לר ע"א; והשווה גם דבריו בהקדמה לספר, דף ב ע"א; וכן ראה: רח"ו, שער רוח הקודש, ירושלים תרכ"ג, דף א ע"א: "וזה ענין המלאכים המתגלים אל (בני) האדם, ומודיעים אותם עתידות, וסודות, ונקראים בספרים מגידים".

39 שערי קדושה (שם), דף לה ע"א. וראה: L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, p. 296.

40 מרוז (לעיל הערה 8), עמ' 94-95.

41 וראה לעיל הערה 8.

עם זאת, ייתכן כי ההקדמה הנדפסת לחלק הרביעי, המורה על קיומם של שלושה שערים, אינה מקורית ונוספה בידו האחרת של אדם שעינו לא שזפה את הטקסט. אם נכונה הצעה זו, אולי כלל לא נתכוון רח"ו לסדר את החלק במתכונת של שערים – כפי שעשויה להעיד לשונו בהקדמה הכללית לספר – ורק בדור מאוחר נוספה בשמו הצהרה זו. לחלופין, אפשר לטעון כי רח"ו השלים רק שער אחד מתוך שערי המתוכננים של החלק, ואילו כוונתו לכתוב את הדברים "באר היטב בחלק בפני עצמו" יצאה אל הפועל רק באופן חלקי, דהיינו בשער הראשון "באופני המעשה". כיוון זה יוכל להיתמך במבנה הכללי שבו תיכן רח"ו את חטיבת הליקוטים, שם לא הסתפק רק ב"אופן" אחד, ופנה לעסוק גם בתנאי ההשגה.

מכלל האמור עד כה בוקעת ועולה ההשערה כי ברשותנו נותר אך השער הראשון מחלקו הרביעי של הספר וכל היתר – אם בכלל היה בנמצא – ירד לטמיון. למרבה הצער, הליקוטים שקיבץ רח"ו בצעירותו (ועימם היחידות השלמות "סוד המלבוש", "עניין ההשגה", "סוד ההתבודדות" ו"סוד הנבואה") אינם מצמיחים תועלת רבה בשחזור החסר.<sup>42</sup>

לכד מערך הביבליוגרפי של המסקנות האמורות, יש בהן תועלת גם בשרטוט קווי התפתחות בנושא חשוב במשנת רח"ו: הדרכים להשגת ידע נסתר. בחיבורים קצרים אלה ניכר כבר עניינו המיוחד של רח"ו בדרכים להשגות שונות וכבר בשלב זה התוודע רח"ו לאופני השגת הנבואה שתיארו מחברים אחרים, וביניהם בעל "ספר חסידים", בעל ספר "ברית מנוחה", רמב"ן, ר' יוסף ג'יקטילה, ר' משה די ליאון, ר' יצחק דמן עכו ור' יהודה חייט. ואם כך, מלמדת "חטיבת הליקוטים" על התעניינותו הרחבה של רח"ו בנושא זה, שהקיפה ספרות ענפה ולמעשה זרמים שונים בקבלת ימי הביניים. "חטיבת הליקוטים" עשויה אפוא לייצג שלב מוקדם, שבו טרם התעניין רח"ו בהתגלויות של מגיד או צדיקים שנפטרו, אולי אף קודם למפגשו המכריע עם האר"י.<sup>43</sup> אולם, בשלב מאוחר יותר אימץ אל חיקו דרכים של "שמות וצירופים וסודות נעלמות"

42 זהו המקום להעיר כי השערה זו נשענת על ההנחה שהתעודות ששימרו את החיבור הנחקר אכן עשויות לסייע בעדנו בקביעת גבולותיה של המסגרת הספרותית המקורית, ר"ל זו שיצאה מתחת ידי המחבר (יהיה זה רח"ו או מחבר אחר). כנגד זאת, אפשר גם לקרוא תיגר על ההנחה היסודית ולדון בחיבור בדרג "הספר הפתוח", כלומר טקסט בעל גבולות גמישים, המזמין את הקוראים להרחיבו ולפתחו. הצעה זו הוצעה לאחרונה על ידי ד' אברמס, תוך התייחסות ביקורתית מיוחדת למחקר כתבי היד בספרות הקבלה, וראו: D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem & Los Angeles 2010, pp. 429-489.

43 זהו גם השלב שבו שמע רח"ו מפי ר' אליהו די וידאש מסורת מאת רמ"ק על שאלת חלום. כך כותב רח"ו: "העיד לי הרב אליהו די וידאש ז"ל בעל ספר ראשית חכמה בשם רבו הרב משה קורדוואירו ז"ל בעל פרס רמונים, שכל הרוצה לידע מבוקשו, ירגיל עצמו בקדושה ובטהרה וביראת חטא ובפרט באותו יום ובלילה אחר שיאמר סדר ק"ש שעל המיטה יתבודד מעט בשכלו בלי הרורים אחרים כלל ואח"כ יהרהר ויחשוב בשאלתו עד שתפול עליו השינה וישן. ויהיה בבית יחידי במקום שלא יעיר ולא יקיצו אותו שום אדם ואז ישיבו לו שאלתו בתוך השינה. ויזהר שלא יפסיקוהו ממיטתו"; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 19788, קטלוג מרגליות 749, דף 215. השווה הצעתו האחרת של משה אידל, לקשור את הדברים לתקופה שבה כבר נחשף רח"ו לקבלת האותיות של אבולעפיה: מ' אידל, "ההתבודדות כריכוז בקבלה האקססטית וגלגליה", דעת, 14 (תשמ"ה), עמ' 75-76. הזכרת רמ"ק בברכת המתים תואמת לכאורה את עצם מסירת הדברים משמו, ולפיכך יש לאחר את השמועה לאחר מותו בשלהי שנת ש"ל. ועיין גם: פכטר (לעיל הערה 1), עמ' 402. אם אכן גם ר' אליהו לא היה בין החיים, הרי שיש לאחרה כעוד שנים לפחות, ולהניח שהדברים נאמרו

שמקורם בקבלה הנבואית של ר' אברהם אבולעפיה, ישירות מתוך כתביו וגם בתיווך מורהו ר' משה קורדובירו אשר הושפע מקבלת השמות.<sup>44</sup> כמו כן, ייתכן כי החל לעסוק בדרכים נוספות להתגלות משעה שנחשף לחיבורים ומסורות מסוג "ספר המשיב", בין אם בדרך ישירה ובין אם דרך מקורות ממצעים.<sup>45</sup> עינינו הרואות עד כמה נבדל "השער הא' באופני המעשים" ששרד מהחלק הרביעי המאוחר מן "האופן הב' באופני המעשה" שבחטיבת הליקוטים המוקדמת. השוואתם של הליקוטים לשער הוודאי היחיד ששרד מן החלק הרביעי מלמדת גם על התפתחות רעיונית בחיפוש הדרכים להשגת רוח הקודש: הפעם ניכרת זניחה של מסורות רבות למן ראשית הקבלה בספרד ופנייה לקבלה הנבואית ולשיטות הכוללות צירופי אותיות. משום כך, גם אם התבסס שאר החלק במידה כלשהי על האסופה הנרחבת, ייתכן מאוד כי חלו גם בו תמורות מהותיות.

### הדפסות "החלק הרביעי" בדור האחרון

כפי שצוין בראשית הדברים, רק בדור האחרון הוחל בהדפסת החלק האחרון בספר "שערי קדושה" מתוך חלק מכתבי היד שתוארו לעיל. עיון קפדני בכל המהדורות שראו אור משנת תשמ"ז ועד היום והשוואתן לכתבי היד מגלים את דבר היווצרו של חיבור חדש – ובמידה רבה "דמיוני" – הזוכה בתקופה קצרה לגלגלים ספרותיים רבי-משמעות. היות שהמדפיסים בימינו כמעט שאינם מלווים את הכרעותיהם הטקסטואליות בדברי הסבר, אין לנו אלא להיסמך על הממצאים ולשער השערות. בהערות על ברותיהם של מדפיסי החלק החסר בימינו יש לדעת כי ערך גם בהדגשת הבעיות הטקסטואליות שנזכרו ברובן לעיל, ועמן התמודדו המדפיסים.<sup>46</sup>

1. **ספר שערי קדושה: החלק הרביעי, דפוס צילום, וחמ"ל, ישראל (ירושלים) תשמ"ז**  
זכות ראשונים כפרסום השער ברבים שמורה למדפיס האלמוני שהוציא לאור בשנת תשמ"ז מהדורת צילום של שבעת הדפים מכ"ב הכוללים רק את החטיבה הראשונה שתוארה לעיל

- לאחר שעזב די וידאש את צפת; והשווה דברי מרוז (לעיל הערה 8), עמ' 115. אם נאמרו הדברים קודם עזיבתו את צפת בשנת של"ה, הרי ששלב זה נחתם במקביל לפטירת האר"י ומפעל הכתיבה החשוב של דבריו, שהחל סביב שנת השלושים לחיי רח"ו, דהיינו בשנת של"ג לערך. בעניין העיסוק בהתגלויות הצדיקים שנפטרו בקבלת צפת ובפרט בכתבי רח"ו בקבלת האר"י, ראה: J. Garb, "The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah", *Jewish Quarterly Review* 98, 2 (2008), pp. 203-229.
- 44 וראה למשל המובאה מדברי רמ"ק ב"שער הצירוף", שרח"ו מביאה בסמיכות לדברי אבולעפיה בס' "חיי העולם הבא": ר' משה קורדובירו, ספר פרדס רימונים, ירושלים תש"ס, ל ג, עמ' תנט.
- 45 רמ"ק הכיר את "ספר המשיב" והביא ממנו בכמה מקומות, ועל כך ראה: מ' אידל, "עיונים בשיטתו של בעל 'ספר המשיב' – פרק בתולדות הקבלה הספרדית", ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 193-195. בעניין אפשרות היכרותו של רח"ו עם "ספר המשיב", עיין: שם, עמ' 241-243; הג"ל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג, עמ' 252-253.
- 46 הדפסות ספרי קבלה בעולם הישיבות בדורות האחרונים תוארו בכמה מחקרים, וראה בעיקר: י' מאיר, "גילוי וגילוי בהסתר: על 'ממשיכי' הר"ל אשלג, ההתנגדות להם והפצת ספרות הסוד", קבלה, 16 (תשס"ז), עמ' Z. Gries, "The Printing of Kabbalistic Literature in the Twentieth Century", *Kabbalah*, 231-220 (2008), pp. 122-132.

ברשימת כתב יד זה, וכותרתה "שערי קדושה השער הא' באופני המעשה". לאחר מכן צירף העתקה של הדפים בכתיבת ידו, להוציא טבלאות השמות והצירופים. הספר הודפס ללא ציון מקום ההדפסה או המו"ל והוא נלווה ל"ספר השמות" לר' משה זכות, שנדפס במתכונת דומה. בשער ציין המעתיק "חלק זה לא הודפס בספרי שערי קדושה, וגם כאן אינו בשלמות כפי הנראה בסופו", וזאת בלא שהתייחס לטעם להימנעותם של המדפיסים וממילא גם לא הצדיק את בחירתו לחרוג ממנה. ראו לציין כי מדפיס זה הוא היחיד שהסתפק בהדפסת החטיבה הזאת בלבד, ובוודאי זכות היסמכותו על כ"ב עמדה לו, שבו כאמור מתבררים ביתר בהירות גבולותיו הוודאיים של שרידי החלק הנעלם.

## 2. כתבים חדשים מרבינו חיים ויטאל, הוצאת ישיבת אהבת שלום, ירושלים תשמ"ח

זמן מועט לאחר הופעתו של דפוס 1, הוציאו לאור הרב יעקב משה הלל והרב נתנאל ספרין, אנשי ישיבת "אהבת שלום" בירושלים, כרך שלם של "כתבים חדשים לרבינו חיים ויטאל". בין השאר הביאו בו את "ספר שערי קדושה – חלק רביעי".<sup>47</sup> גם כאן נשענו המדפיסים על כ"ב, שלטענת המהדירים עמד גם לפני החיד"א, ואולי כוונתם כי הלה הכיר את החיבור עצמו ולא דווקא את כתב היד הזה.<sup>48</sup> הפעם הודפסו כל החטיבות של דברי רח"ו המצויות בכתב היד – פרט לספר המובחן "דרך חיים" – והמדפיסים ביקשו לשחזר באמצעותן את "החלק הרביעי", בדיוק כשם שנהג מעתיק כ"א לפניו.<sup>49</sup> בהדפסה זו (ששגיאות העתקה רבות לא נמלטו ממנה) ניכרות כמה פעולות עריכה ביד רמה, ואמנה כאן רק את המרכזיות שבהן.

תחילה, לאור הקדמת השער שבכל הדפוסים – שאנשי "אהבת שלום" צירפוהו כאן למרות היעדרה מכתבי היד – סודרו כל הקטעים מכ"ב, לפי חלוקה מלאכותית לשלושה שערים ובמקום הצורך תוך שינוי הכותרות המקוריות בכתב היד.<sup>50</sup> בשל המבוכה נוכח ההפרש שבין ההקדמות ומתוך רצון "למנוע תקלה" נטרף לגמרי סדר הדברים בחטיבות השונות בכתב היד;<sup>51</sup> המאוחר הוקדם וקטעים שלמים באו שלא במקומם.<sup>52</sup> לאחר מכן, שני הקונטרסים הקצרים "ענין ההשגה" ו"סוד המלבוש" נעתקו ממקומם והוצבו לפני ואחרי אסופת הליקוטין בענייני ההשגה.<sup>53</sup> כמו כן, המובאה החשובה מפירוש "החייט" לס' מערכת האלהות בעניין

47 בכרך זה נדפסו החיבורים הבאים: "ספר ברית מנוחה לרבינו האר"י"; "פירוש לספר יצירה", מאמר פסיעותיו של אברהם אבינו לרבינו האר"י ו"קונטרס שנות חיים: תולדות ושכחי רבינו חיים ויטאל". על הדפסה זו, ראה י' מאיר (לעיל הערה 46), עמ' 241–242.

48 ראה עמ' 4 במהדורה. וראה חיד"א, שם הגדולים השלם, פודגורה תר"ץ, דף ט ע"א. חיד"א מזכיר כאן בערך "מהר"ר אפרים אלנקוואה" את חטיבת הליקוטין שבה מצטט רח"ו מדברי ר' אפרים, אך אין בדברי חיד"א זיהוי של החיבור עם "שערי קדושה".

49 ראה לעיל, עמ' 3.

50 ראה למשל עמ' א-ב במהדורה זו.

51 בהקדמתו של הרב יעקב משה הלל הוא תולה את שיקולי העריכה ושינוי הסדר ברצון להפכו ל"ספר לימוד" ולא ל"ספר מעשה" ("פתחא זעירא", עמ' 3 [בלתי ממוספר]).

52 ספרין, שהרפים מיד לאחר מכן את הקדמת "חטיבת הליקוטין", שמכחישה את ההקדמה האחרת העיר על המבוכה אך תלה את העניין ב"כמה טעמים נגלים ונסתרים", וראה שם, עמ' 7 הערה א.

53 ראה למשל עמ' כג, שבו הועתק "סוד המלבוש" כמו היה המשך לסעיפים שלפניו, והפסקה אף סומנה באות



דבקות המחשבה במקום מוצאה, הומרה במובאה אחרת וגם נוסח העתקתו מדברי רקנטי שובש מאוד.<sup>54</sup> עיקרו של דבר: בחסות הפולמוס הסמוי על עצם פרסומו של החומר הגנוז, שבא לידי ביטוי בדברי ההקדמה של המוציאים לאור,<sup>55</sup> נדחק לקרן זוית בירור תוכן החלק, ובדרך שרירותית כמו נולד חיבור חדש שלא נתכן מעולם במתכונת זו.<sup>56</sup> תפוצתה ומעמדה הפובליציסטי של המהדורה קבעו מסמרות בקרב ציבור הקוראים – המסורתי והאקדמי כאחד – שגילה בה עניין רב.<sup>57</sup>

בשנת תשס"ה שב ונרפס השער פעמיים, ובשני המקרים ביקשו המוציאים לאור לעקור קמשונים וחרולים שעלו בדפוס הקודם:

### 3. ספר שערי קדושה, הוצאת מישור, בני ברק תשס"ה

על פי עדותם של מוציאי הספר בדברי ההקדמה, זירו ללאכתם בא להם מהחלטתו והסכמתו של הרב יעקב משה הלל להדפסת דפוס 2.<sup>58</sup> הפעם נרפס לראשונה "שערי קדושה" על כל חלקיו ושערי, כשנוסף להם "החלק הרביעי" ברובו. גם בהדפסה זו נתקבלה החלוקה הפנימית לשלושה שערים לפי הקדמת החלק הרביעי שבדפוסים, וגם הפעם נוצקו לתוכם חלקים שונים מדברי רח"ו כולל האסופה המוקדמת, אלא שכאן לא נעקרו הפרקים ממקומם המקורי ולא שונו הכותרות. עם זאת, דווקא "השער הראשון באופני המעשים" – אשר על-פי המוצע לעיל הוא החטיבה המקורית היחידה מן החלק הרביעי הגנוז – לא נרפס במהדורה זו, וזאת מן הטעם המסורתי ש"כולו צירופי שמות".<sup>59</sup> לטענת המוציאים לאור, כתב היר שממנו נעתק

כ' ללא כל ציון של העובדה שמקומו בכה"י לא יכירנו, ביחוד לאור העובדה שבכה"י (דף 446) ציין המעתיק במפורש "ער כאן הועתק מכ"י מהרח"ו זלה"ה", ציון שספרין הגלהו לסוף החיבור כולו בלא צירוף או טעם.

54 שם, עמ' יא-יג.

55 ראה למשל דבריו של הרב יעקב משה הלל בהקדמתו: "והריני בזה מודה, כי להיות ששמעתי שעומדים כמה בני אדם מחזיגים שונים רחוקים וקרובים להדפיס הספר הזה, וידעתי שעלולים לעשות באופן שיביא לקראת תקלה, אמרתי עדיף שאקדים להוציא, עם אזהרה והערה זו בראשו, וממילא בעזרת השי"ת ימנע בכך כל תקלה" ("פתחא זעירא", עמ' 3 [בלתי ממוספר]). במוקד הפולמוס, כדבריו בראש הדברים שם, ניצב החשש מהדפסת דבריו של ר' אברהם אבולעפיה, שהעורכים ראו צורך גדול להצדיקו, ועיין גם דבריו של הרב ספרין בהקדמתו: "אקדמות מילין ושריות שותא", עמ' 7 [בלתי ממוספר].

56 בהקדמתו הנזכרת בהערה הקדמת, כותב הרב הלל: "למעשה כמעט ואין בו חדש, אלא לענין הסדר והקישורים, אבל רובו ככולו הוא ליקוטים מספרי גדולי הראשונים המפורסמים והשכיחים ביד כל אדם, המה הרמב"ן והרקנטי והחייט והר"י גיקטיליא וכדומה" ("פתחא זעירא", עמ' 2 [בלתי ממוספר]). על דבריו אלה, ראה:

J. Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago & London 2011, p. 51 n. 22

57 המהדורה נרפסה עוד פעמיים, בשנת תשנ"א ובשנת תשנ"ח. בסוגיית השפעתה על מחקרים מן העת האחרונה, עיין גם: אברמס (לעיל הערה 42), עמ' 62-63 הערה 156. תרגום אנגלי לפי מהדורה זו עתיד לראות אור בקרוב: Shaul Magid, "Between Contemplation and Prophecy: The Fourth Part of Rabbi Hayyim (Calabrese) Vital's *Shaarei Kedusha*", in: Louis Komjathy (ed.) (Forthcoming), *Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*, Publisher TBD

58 הקדמה, עמ' ט-י; מבוא הספר, עמ' קכ-קכא.

59 וראה: שם, עמ' ז וכן עמ' רעג (בהערה), שבו מפנים המדפיסים את הקורא לדפוס ב שתואר לעיל. מן השער כולו הובאו רק שורות הסיום.

החיבור נמצא "באחת מספריות אנגליה" והיה ברשותו של ר' חיים פרידלנדר. החקירה מעלה כי מדובר בכ"י א, ועם זאת ניכר כי הדפסה זו תלויה תלות רבה במהדורה שיצאה ב"אהבת שלום" (דפוס 2), הנשענת דווקא על כ"י ב, כפי שתלמד למשל החלוקה לסעיפים לפי סדר אלפביתי.<sup>60</sup> כך אירעה מבלי משים קונטמינציה של נוסח כ"י א. כמו כן, בכמה מקומות היריים שבאו לתקן נמצאו מקלקלות, ודי לציין את מיקומן התמוה של פסקאות שלמות מחטיבת הליקוטים, כדוגמת דברי ה"חייט" והמובאה מדברי רקנטי.<sup>61</sup> העורך, שמעון ויזר, פתר את בעיית הישנותם של קטעים כשהעתיקם פעם אחת בלבד, ברוח מנהגו של מגיה כ"י א, אשר עמד לפניו.<sup>62</sup> הוא כינס את הקטעים העצמאיים ("ענין ההשגה", "סוד הנבואה", "סוד המלבוש" וכו') בסיומה של המסכת, החלטה שאין לה כאמור על מה שתסמוך. ייתכן שבחירות אלה נסמכות על שכנועו כי "החלק הזה הוא ליקוט שליט מהרח"ו ממקובלים ראשונים" בהיסמכו על דברי רח"ו בהקדמת החלק הנדפסת (1).<sup>63</sup> ואם כן, אפשר שהסגנון הלקטני של "חטיבת הליקוטים" גרר התייחסות מחייבת פחות מצדו של העורך.

#### 4. שערי קדושה השלם, הוצאת א' גרוס, תל אביב [אלול] תשס"ה

בשלהי שנת תשס"ה הודפס הספר בשנית, על כל חלקיו, בהוצאת הרב אמנון גרוס. באופן כללי דומה המתכונת לזו שאומצה בדפוס 2 בהבדל חשוב אחד: הפעם שב ומוקם ה"שער" העוסק "באופני המעשה" בראש החלק (כפי שמצינו גם בדפוס 3), ונדפס בשלמותו ללא דילוג.<sup>64</sup> לדברי גרוס, הוא נעזר בעבודתו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, אך לא ציין את שמות כתבי היד שעמדו לפניו.<sup>65</sup> עם זאת, אפשר למצוא ראיות רבות לתלותו של גרוס בהכרעות העריכה (כגון החלוקה לשלושה שערים ולכ' סעיפים) ואף בהעתקה שנתקבלו בדפוס 2, אם כי עמדו לרשותו בוודאי גם מקורות אחרים, אולי אף דפוס 3 או כ"י א העומד בבסיסו.<sup>66</sup> הגהת דפוס 2 לפי כתב היד סייעה למדפיס להשיב על כנן כמה פסקאות ששובשו בכוונת מכוון בדפוס 2.<sup>67</sup> גם כאן, בדומה לדפוס 3, לא נדפס קונטרס "עניין ההשגה" המופיע

60 וכך גם ציין העורך: "אנו מדגישים שיש הבדלים מסויימים בין ההעתקה הנדפסת בזה לבין מה שנדפס שם, אולם בעיקרם הדברים קרובים וכמעט זהים" (עמ' י').

61 פסקאות אלה מופיעות בדף 18 בכ"י א ודף 40 בכ"י ב, והמדפיס הביאן בעמודים רעז-רפב כסעיף בפני עצמו.

62 ועיין לעיל הערה 33.

63 הקדמה, עמ' כ.

64 גרוס השיב את השער הראשון (שבו מצויות ההעתקות מכתבי ר' אברהם אבולעפיה) למקומו בראש החלק הרביעי, בניגוד להכרעת העריכה בדפוס 2. בעניין צידוק ההדפסה של דברי אבולעפיה, ראה דבריו בעמ' 1-2 במהדורה.

65 עיין בעמוד האחורי בדף שער הספר [בלתי-ממוספר].

66 ראה למשל ההערה "עוד זה מצאתי מכתבת ידי הרב המקובל זקני זלה"ה" שהעתיק גרוס בעמ' קפג לפני "סוד המלבוש", אשר אינה מופיעה בכ"י ב, ומקורה בכ"י א, דף 14א. מכאן ראה להיכרותו עם כ"י א, או לפחות עם דפוס 3 שיצא כמה חודשים קודם לכן.

67 עיין למשל העתקתו את דברי החייט ודברי הרקנטי בעמ' קסד-קסו; וראה בעניין זה דברינו לעיל ליד הערה 54.

בכתבי היד, אולי מן הטעם האמור שרוב דבריו נשנים ממילא בחטיבת ה"ליקוטין".<sup>68</sup>

ערכן של הכרעות המדפיסים המודרניים שביקשו להעמיד חיבור סדור ככל האפשר, ששיקוליהם כאמור אינם ידועים לנו בדרך כלל, בהבלטת מכלול הבעיות הטקסטואליות האופפות את "השער הרביעי" של ספר "שערי קדושה". לבד מן ההדפסה הראשונה, שבה צולם רק חלק א מן השער, הרי שביתר הדפוסים נשתקעו לאיטן הנחות מחקריות שגויות, תוך טשטוש הדרגתי של הבעיות הטקסטואליות. אין בידינו לעת עתה ראיות נוספות שתוכלנה לקבוע אם נתגשמה משאלת לבו של המדפיס הראשון להכמין את החלק האחרון או שמא לא הושלמה כתיבתו מעולם, והעדות – עדות משובשת או עדות שווא.<sup>69</sup> ואולם, פרק מאלף בתולדות התקבלותם של כתבי ספרות הסוד בדורנו, במפגש שבין מחקר אקדמי וקהילת הקוראים המסורתית, בוודאי יש כאן.

68 ועיין לעיל הערה 33.

69 עם זאת, כדאי להעיר על כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית (אוסף פירקוביץ השני) EVR II A 159/16, 14 דפים. כתב יד זה כולל רק מן החלק השלישי ב"שערי קדושה", אך סימומו של החלק חריג בהשוואה לדפוסים וכתבי היד האחרים. לא מן הנמנע כי נשתמרה בו עדות לנוסח אחר של הטקסט, שהסתיים בחלק הרביעי, אך לשם כך צריכים אנו לראיה מבוססת.

## שאל רגב

### ספר "דברי שלום" לר' יצחק אדרבי: בין מהדורת ויניציאה למהדורת ווארשא

ר' יצחק אדרבי (שאלוניקי, המאה ה-16) מתלמידיו של ר' יוסף טיטאצק היה, ידוע בעיקר בגלל שני ספרים שהשאיר אחריו והם "דברי ריבות" שהוא ספר שאלות ותשובות ו"דברי שלום" שהוא ספר דרשות. בהקדמתו לספר "דברי ריבות" מתייחס אדרבי לשני הספרים גם יחד כמקשה אחת וכסיכום פעילותו הספרותית. אדרבי מקדיש את שני ספריו אלה לקהל שלום שבו שימש כמרבין תורה ומורה הוראה. מבחינה מסוימת רואה אדרבי את יכולו הספרותי הזה תוצאה של פעילותו בקהל בתחום ההלכה שממנה יצא ספר "דברי ריבות", ובתחום הדרשה הפרשנות וההוראה שהתוצר שלהן הוא ספר "דברי שלום".

#### מהדורות ורפוסים של הספר

הספר "דברי שלום" מייצג, כאמור, את תמצית פעילותו של אדרבי בתחום הדרשה והוא מהווה מעין סיכום של הגותו מחד גיסא ושל פרשנות המקרא שלו מאידך גיסא. בספר הזה שיקע אדרבי את סיכום משנתו הפילוסופית ההגותית בז'אנר ספרותי של דרשה כפי שהיה נהוג בתקופתו.<sup>1</sup> הספר יצא לראשונה בשאלוניקי ש"מ ברפוס אזוביב.<sup>2</sup> מהדורה זו לא הייתה מוצלחת במיוחד, האותיות היו שבורות ולא נרפסו ממנו מספיק עותקים. עובדות אלו מצביעות כנראה על בעיות שהיו ברפוס שאלוניקי.<sup>3</sup> פעם שנייה יצא הספר בוויניציאה ש"מ ברפוס זואן דיגארה. הוצאת המהדורה השנייה בזמן כה קצר לאחר המהדורה הראשונה מראה על היחס החיובי שלו וזה הספר הזה בזמנו, ועל דרישה לספר מצד קוראים ומעיינים. במהדורה זו הושלמו חסרונות שהיו במהדורה הראשונה. בשער הספר מהדורת ויניציאה נאמר:

נרפס בעיון רב פעם שנית, עם תוספת מורה מקום לפסוקים ולמאמרים אים איפה באים במקומם, אשר לא נעשו לראשונים.

בהקדמה שהקדים המדפיס למהדורת ויניציאה ש"מ מרחיב מעט את מה שכתב בשער ואומר:

ואדוננו הרב ז"ל עשה ספרי' מאלה והמה מעטים, באופן שלא זכו לאורו ונרו רק שנים מעיר בעמוד אש להאיר להם מהם ומהמוניהם, והנשארים צמאו למים ולא מצאו,

1 ראה ש' רגב, "לימוד, כתיבה והדפסת ספרים בפילוסופיה במאה ה-16", פעמים, 97 (תשס"ד), עמ' 81-105.

2 י' מהלמן, "פרקים בתולדות הרפוס בשאלוניקי", ספונות, יג [ספר יוון כרך ג] (תשל"א-תשל"ח), עמ' ריז-רעב, על הספר דברי שלום, שם עמ' רמא.

3 מ' בניוה, היחסים שבין יהודי יון ליהודי איטליה, ת"א תש"ם, עמ' 125.

אמרו בלבם ויבטו בשפתם, אשרי אדם מחזיק בו לפקח עינים עורות ממנו. ונפש הרב המחבר נפשו בטוב תלין דוכב שפתיו בפרי אמריו הנאמרים בפי כלם לעולם ועד. ידעתי אני ידעתי כי כלם יברכוני, החיים גם המתים, ותהי זאת נחמתי לעורר את האהבה רבה את אלדי. ופעולתי זאת עמלה לי לרצותני לפני אלי כמדובר, והוספתי מדילי תוספת מיפה הפעולה, להורות מקום הפסוקים במושבותם אם במקומם באיזה פרשה אם בתוך הספר על מכונם, וכן למאמרים הנאמרים בתוכו באי זה דף ועמוד נמצאים, למען הקל עול מעל פני הלומדים אשר לא נעשה בהדפסה קדומה.

כעשר שנים לאחר מכן, בשנת ש"ז, נרפס הספר פעם שלישית בויניציאה.<sup>4</sup> מהדורה זו נתמכה והוגהה על ידי ר' שמואל נ' דייסוס ונרפסה בדפוס מטאו זאניטי. בשער מהדורה זו כתוב:

ועלינו להלל בקול תודה להמפואר הח"ר שמואל נ' דייסוס אשר נתן את הכסף לעושי המלאכה להדפיסו פעם שלישית והשגיח עליו בעין שכלו להגיהו כפי אשר השיגה ידו בדיוק נמרץ בתוספת טובה על הראשונים.

מהדורה זו מבוססת על מהדורת ויניציאה שמ"ו קודמתה, ודומה לה בכול, לרבות הערות המגיה יג"ר שהועתקו גם למהדורה זו. בנוסף נוספו במהדורה זו גם הערות מספר של המגיה החדש ר' שמואל נ' דייסוס. במהדורה זו חסרה ההקדמה המצויה במהדורה הקודמת.<sup>5</sup> בכל שלוש המהדורות הללו מחולק הספר בחלוקה פנימית לשלושה חלקים: בחלק הראשון דרשות בנושאים פילוסופיים והוא מכיל שלושים דרשות ממוספרות בסדר רץ מאחת עד שלושים. החלק השני הוא דרשות לפרשת השבוע והן מצוינות על פי הפרשה, והחלק האחרון קראו המחבר "קונטרס אחרון" ובו פירושים על משניות אחדות מפרקי אבות, ומספר פרקים מתהלים. יש הבדל צורני בין הדרשות של החלק הראשון ואלה של החלק השני. מהדורה רביעית יצאה בווארשא בשני חלקים. החלק האחד יצא בשנת תרנ"ג על ידי ברוך ישעיה כהנא. בשער הפנימי כותב המו"ל:

יען כי הספר היקר הזה רב הערך ויקר המציאות מאד ורבים מגדולי עמנו המסתופפים בצל התורה משתוקקים לדבריו וכעת אינו בנמצא רק מעט מזער לכן השתדלתי בע"ה להוציאו לאור.

בשנה זו יצא רק החלק השני שכולל הדרשות לפרשת השבוע וקונטרס אחרון. בסופו הביא המהדיר את הדרשה לשבת הגדול מן החלק הראשון שהיא דרוש שישה עשר, וכן את פירושו של ארבי למגילת רות אשר במקור הוא חלק מן הדרוש השישי. שנתיים לאחר מכן בשנת

4 בניהו, שם עמ' 139; הנ"ל, "הספרים שנרפסו בויניציאה בבית הדפוס של זאניטי", אסופות, יב (תש"ס), עמ' נה-נו.

5 בספרייה הלאומית מצויים שלושה עותקים של המהדורה הזו ובשלושתם חסרה ההקדמה, ואין סימנים של תלישת דף. גם בעותק המצוי בספריית בר אילן חסרה ההקדמה אולם בעותק זה היה חסר גם דף השער שצולם מעותק אחר, וכן הושלמו בצילום כמה דפים בסוף המכילים את המפתחות. סביר להניח שאם הייתה הקדמה לספר היו מצלמים גם אותה.

תרג"ה יצא החלק הראשון שנקרא עתה החלק השני של ספר "דברי שלום" כהמשכו של החלק האחר שכבר יצא לאור, ושוב כתב המו"ל בשער הפנימי אותם דברים בדיוק שכתב בחלק הראשון. את החלק הזה הוציא ברוך ישעיה כהנא ולצדו נפתלי ציילינגאלד.

בדברים שלהלן נשווה מהדורה זו למהדורות שקדמו לה. כבסיס להשוואה ניקח את מהדורות ויניציאה שמ"ו שהיא המהדורה השנייה אף על פי שקדמה לה מהדורת שאלוניקי, כיוון שמהדורה זו שלמה יותר. כפי הנראה לעיני המהדירים בווארשא עמדה מהדורת שנ"ז, אולם אנו בחרנו במהדורת שמ"ו ולא במהדורת שנ"ז כבסיס להשוואה, כיוון שכאמור לעיל המהדורה השלישית מבוססת על המהדורה השנייה. במהדורות ווארשא לא הובאו הערות המגיה של המהדורה השלישית אלא רק הערות המגיה של המהדורה השנייה.

### מבנה הספר

בשלוש המהדורות הראשונות מכיל החלק הראשון שלושים דרשות פילוסופיות העוסקות בנושאים שונים של הפילוסופיה היהודית ועוקבות פחות או יותר אחרי עיקרי האמונה היהודית החל ממצאותה' וכלה בגאולה. הדרשות מן החלק הראשון ממוספרות, כאמור, בסדר מספרי עולה מאחת עד שלושים בצורה הבאה: דרוש ראשון, דרוש שני וכו'. וכך הן מזהות גם בהפניות שהוא מפנה אליהן. לרוב הן אינן מזהות על פי תוכנן אלא על פי מספרן הסידורי למעט מספר מקרים מצומצם שהן מזהות על פי הנושא. הן מתחילות בהצגת הנושא הפילוסופי שבו רוצה אדרבי לרונן בדרשה. בדרך כלל מוצג הנושא כדבר שהוא ידוע ומוכר לכול בצורת הנחה ידועה, ולאחר מכן מוכיח אדרבי את הדברים מתוך מקורות פנימיים ומקורות חיצוניים. עיקר תפקידו של אדרבי הוא להראות את נכונותו של הנושא מן הבחינה הפנימית, דהיינו מתוך המקורות היהודיים, אך לעתים הוא משלב גם מקורות מן הפילוסופיה הכללית.

הדרשות אינן עשויות במתכונת הרגילה של הדרשה אלא הוא פותח בהקדמה פילוסופית שבה הוא דן ולאחר מכן משלב בתוכה מאמרי חז"ל או פסוקי מקרא ואף פרקי מקרא הנוגעים לדעתו לנושא ודן בהם. בסוף כל דרשה יבוא מעין סיכום קצר של הדרשה וחתומה של שמו. בתוך הדרשות של החלק הזה יש הפניות ורמזים לדברים שכתב בחלק השני וגם לדרשות מאוחרות או מוקדמות של החלק הזה. דהיינו ייתכן שהוא יפנה מדרוש מוקדם במספר לדרוש מאוחר במספר וכן להפך.

הדרשות מן החלק השני, שהוא כאמור דרשות לפרשת השבוע, מצוינות על פי הפרשה והן מתחילות בדרך כלל בציטוט של מאמר מדרשי. מבחינה צורנית אפשר לומר כי אדרבי השמיט את ציון הפסוקים בראש הדרשה הנקרא נושא. כל דרשה מורכבת בדרך כלל מכמה דרושים קטנים מאותה פרשה ואינה ערוכה כדרשה מובנית מושלמת על פי כללי הדרשה בימי הביניים.<sup>6</sup> דרשות חלק זה, המזהות על פי פרשות השבוע, בנויות יותר בסגנון של פרשנות מאשר במתכונת של דרשה. אדרבי מצטט פסוקים שאותם הוא מתכוון לפרש ולדרוש, ועליהם הוא

6 על מבנה הדרשה ראה ש' רגב, דרשה המסורה והכתובה, ירושלים תש"ע, עמ' 86-97. M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven 1989, pp. 63-79.

מביא מאמרי חז"ל העוסקים בהם. דרשה אחת לפרשת השבוע יכולה להכיל כמה יחידות פרשניות כאלה המתחילות בפסוק או בפסוקים מן הפרשה, אם כי בתוך היחידה הוא יכול להתייחס גם לפסוקים אחרים שלא הובאו בראש הדרשה.

### שינויים כלליים במהדורת ווארשא

במהדורת ווארשא נעשו כמה שינויים ביחס לשלושת הרפוסים הראשונים, חלקם משמעותיים וחלקם יכולים להיחשב קוסמטיים בלבד. חלק מן השינויים ציינו המהדירים במהדורת ווארשא וחלק לא הזכירוהו כלל. השינויים העיקריים שנעשו במהדורת ווארשא הם שניים:

1. שינוי סדר הדרשות. במהדורת ווארשא הקדימו את חלק הדרשות לפרשת השבוע לחלק הדרושים הממוספרים הפילוסופיים. הדרוש השישה עשר (חמישה עשר במניין הדרשות של ווארשא) הועבר ממקומו לקבוצת הדרשות לפרשת השבוע, ובמקומו בקבוצת הדרשות הממוספרות כתבו המו"לים: "דרוש חמשה עשר נקרא דרוש לשבת הגדול ולחג הפסח נדפס בסוף חלק ראשון דף פו ע"ב אחרי פירוש מגלת רות". כמו כן הועבר הפירוש למגילת רות ממקומו בדרשה השישית לסוף החלק הזה של דרשות פרשת השבוע.

2. השמטת הדרוש השלישי בחלק הדרושים הממוספרים, שהוא החלק הראשון. המהדירים לא הסבירו את מניעיהם להשמטה זו ולא הזכירוהו כלל. אשר על כן ממהדורת ווארשא זו ואילך כל הספרים הנדפסים מכילים עשרים ותשע דרשות בלבד במקום שלושים דרשות בשלוש המהדורות הראשונות. למעשה במהדורת ווארשא החלק הזה מכיל רק עשרים ושמונה דרשות, שכן דרוש אחד הועבר לחלק האחר.

המדפיס היה מודע לשינוי שעשה בהעבירו את הדרשה מחלק אחד לשני, ושהדרשה לשבת הגדול שייכת במקור לקבוצת הדרשות הממוספרות, לכן במספור הדרשות יש עשרים ותשע דרשות וכך מצוין גם במפתחות ובקולופון הסיום, שבו נאמר: "נגמרו תשעה ועשרים הדרושים, תהלה לאל חכם חרשים". השמטתה של הדרשה השלישית לא נזכרה כלל ואינה מופיעה גם במפתחות הספר. בשתי המהדורות הראשונות מניין הדרשות הוא שלושים ובמעבר בין קבוצת הדרשות הראשונה לשנייה נאמר: "נגמרו ונשלמו השלושים דרושים, תהלה לאל העוזר ידי רשים נחלשים. ואתחיל לפרש פירוש הפרשיות בעזר הבורא ניב לפיות". במהדורה השלישית שנ"ז נוסח הסיום דומה לזה של ווארשא פרט למספר השונה, וגם התחלת החלק השני שונה מן השניים הקודמים. וכך נאמר: "נגמרו שלשים הדרושים, תהלה לאל חכם חרשים. אתחיל פירוש הפרשיות בעזרת העונה בציות". בין סיום החלק הראשון ותחילת החלק השני נוספה הערה ארוכה של המגיה ר' שמואל ן' דייסוס ומקומה של ההערה מצוין בדרוש ובמספר הרף והעמוד. הוא גם השאיר סימן במקומה של ההערה בטקסט.

המהדירים של דפוס ווארשא עשו שני דברים. האחד, שינוי קולופון הסיום המקורי כדי להתאימו למספר הדרושים החדש שהדפיס. והשני, השמטת השורה השנייה של הקולופון

שהיא כבר לא רלבנטית, שהרי פירוש הפרשיות כבר נדפס שנתיים לפני חלק זה של הדרושים והועמד בראש הספר ולא באחריתו. נראה שמבחינה מסחרית העדיף המו"ל להוציא את החלק הראשון שהוא דרשות לפרשת השבוע שהם גם פירושים כפי שמופיע בקולופון בדפוס ויניציאה, ופירוש מגילת רות כיוון שיש לו סיכוי למשוך יותר קונים בגלל קישורו לפרשת השבוע ולכן הוסיפו גם מה שנראה שייך – את הדרוש לשבת הגדול. ואילו החלק האחר, דרשות לנושאים הגותיים, השאירו לשלב מאוחר יותר לאחר שיצא שמעו של אדרבי ברכים.

שינוי נוסף שכבר נזכר לעיל שעשו המהדירים במהדורות ווארשא הוא הוצאת הפירוש למגילת רות מחלק זה של הדרשות וצירופו בסוף הדרשות לפרשת השבוע אחרי קונטרס אחרון ולפני הדרוש לשבת הגדול. בשלושת הדפוסים הראשונים פירוש זה למגילת רות נמצא בסוף הדרוש השישי. לאחר החתימה הרגילה של הדרשות בא הכותר "פירוש מגילת רות" ולאחריו אדרבי כותב קטע הסבר למיקומו של הפירוש במקום הזה, ואומר:

להיות שהדרוש הזה שכתבתי מטעם גלות מצרים יש לו שייכות גדול ויחס עם ענין מגילת רות אם לתת טעם למציאות כתיבתה שהרי מצינו שאחז"ל א"ר זעירא המגילה הזאת אין בה לא טומאה ולא טהרה לא היתר ולא איסור ולמה נכתבה ללמדך שכר גומלי חסדים, ואם לתת טעם לזמן קריאתה שנקראת בעצרת. לכן ראיתי לכתוב קצת דברי המגילה הזאת אצל הדרוש הזה משום דשייכי אהרדי. ויובן בזה שאחז"ל<sup>7</sup>:

כל ההסבר הזה נשמט ממהדורות ווארשא והפירוש עומד בפני עצמו ואינו מקושר עם הדרוש שלפניו כפי כוונתו הראשונית של אדרבי. הקטע הבא, שהוא למעשה התחלת הפירוש, פותח במדרש המתחיל במילים "מה ענין רות אצל עצרת". המהדירים במהדורות ווארשא הוסיפו לפני המדרש את המלה "מאחז"ל", ושלא כדרכם הדפיסו את כל המאמר המדרשי באותיות מרובעות. בדפוס ויניציאה בסוף המאמר המדרשי אדרבי ממשיך בדיון ואומר "הרי שהמאמר הזה מאמת" ואילו במהדורות ווארשא השמיטו את המילה "הרי" והתחילו "מאמר זה מאמת". במפתח הדרושים בשלושת הדפוסים הראשונים, בדרוש השישי נאמר בין היתר: "ויבאר טעם גלות מצרים, ומצורף לזה פירוש מגילת רות דשייך עם גלות וחירות מצרים". המהדירים בדפוס ווארשא השמיטו את הסיום מן המילים "ומצורף לזה" והמפתח לדרוש החמישי (המניין לפי מהדורת ווארשא) מסיים במילים "ויבאר טעם גלות מצרים".

לא ברור מדוע השמיטו המדפיסים של החלק הזה של ספר "דברי שלום" את הדרשה השלישית. לפי תוכנה אין בה דברים שיכולים להיות עילה להשמטה בהיותם דברים המביאים לכפירה או דברים נועזים במיוחד. רעיונות שהובעו בדרשה זו חוזרים גם בדרשות אחרות וכפי שנראה להלן אדרבי גם מפנה בדרשות אחרות אל דרשה זו. חלקה של הדרשה הוא פירוש לפסוקי קהלת ופליאה היא מדוע לא סיפחו גם פירוש זה של פסוקי קהלת ל"קונטרסים אחרון", כפי שעשו עם פירוש רות. אולם ברור לחלוטין שההשמטה הזו הייתה בכוונת מכוון ולא השמטה שבהיסח הדעת. גם אין לומר שהיה בידם עותק חסר שממנו הדפיסו את הספר. שאם כך היה המצב הרי שהערה מסוימת הייתה דרושה והכרחית כפי שעשו כשהשמיטו את



הדרוש השישה עשר והעבירוהו לחלק אחר של הספר. על היותה של ההשמטה הזו מכוונת יעיד גם השינוי ששינו המדפיסים את קולופון הסיום הנ"ל, וגם העובדה שהם העתיקו את המפתחות ושינו את מספור הדרשות בהתאם למספר החדש של הדרשות. למהדורת ווארשא צירף המו"ל את ההקדמה שהקדים אדרכי לספר "דברי ריבות" כפי שהובאה במהדורת ויניציאה של "דברי ריבות", ולא את ההקדמה של הספר "דברי שלום" כפי שהיא מצויה במהדורת ויניציאה שמ"ו ובמהדורת שאלוניקי של "דברי שלום". בכותרת נכתב "הקדמת המחבר" ובסוגריים כתבו בשורה מתחת "הלא היא כתובה על ספר שו"ת דברי ריבות". אמנם שתי ההקדמות, זו של "דברי ריבות" וזו של "דברי שלום", דומות מאוד, ובכל זאת הדבר אומר דרשני מדוע לא צירף את ההקדמה המתאימה. עובדה זו מחזקת את הנחתנו שלעיל שהמהדירים בווארשא השתמשו במהדורת שנ"ז שבה חסרה ההקדמה ולא במהדורות קודמות לה. בהקדמת "דברי ריבות" במהדורת ויניציאה מזכיר אדרכי את הספר "דברי שלום" שחיבר ובו שלושים דרשות: "ומתוך כך נתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה וחברתי שלושים דרושי' אשר כל א' מהם כדמות סוג למינים..." נוסח דומה למה שנאמר בהקדמת "דברי שלום" בדפוס ויניציאה ושאלוניקי בשינויים קלים הנדרשים. ואילו המדפיסים בדפוס ווארשא כתבו בהקדמה שצורפה ל"דברי שלום": "ומתוך כך נתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה וחברתי כמה דרושים אשר כל אחד מהם דמות סוג למינים...". המהדירים לא כתבו את מספר הדרשות המקורי כיוון שאינו מצוי אצלם ואילו המספר החדש בן שתי מילים היה כנראה ארוך מדי ולא התאים כל כך לניסוח לכן השמיטו את המספר לגמרי וכתבו "כמה במקומו. אפשר גם שהיו מסופקים לגבי המספר בגלל השינויים המבניים שעשו בהוצאה. במקורו, כפי שאדרכי הכין, הספר "דברי שלום" היה מחולק לשני חלקים, בחלק האחד שלושים דרושים ובחלק האחר פירושים על פרשת השבוע. ואילו המהדירים בדפוס ווארשא הדפיסו את החלק הפירושי כדרשות לפרשת השבוע וחלק הדרושים נשאר במקומו כהגדרתו. עתה ודאי שהמספר לא יתאים ואף המספר החדש של הדרשות שהם מנו, עשרים ותשע, גם הוא אינו מתאים. על כן הפתרון של תיאור כמותי שבחרו נראה סביר. מכל זה נראה אם כן שההשמטות והשינויים היו מכוונים ולא מקריים, ועדיין השאלה במקומה עומדת: מדוע נעשתה ההשמטה של הדרשה השלישית.

#### שינויים פרטניים במהדורת ווארשא

נפנה עתה לראות שינויים אחרים שנעשו בספר "דברי שלום" על שני חלקיו, ולברוק אם הקפידו המהדירים לשנות את ההפניות בעקבות השמטת הדרשה השלישית. בדרוש השני בחלק הדרשות שאינן לפרשיות השבוע מפנה אדרכי לדברים שכתב בדרשה אחרת באותו החלק. בכל הדפוסים הראשונים ההפניה היא "ועיין בדרוש יט כמה שכתבתי על משנת בן זומא אומ' איזהו חכם וכו' מסכים עם דרוש זה". ואילו בדרוש הנדפס במהדורת ווארשא נאמר "ועיין בדרוש י"ח כמה שכתבתי" וכו'. כאן הקפידו המהדירים לערכן את הכתוב בהתאם לשינוי שעשו בהשמטת הדרשה השלישית. זהו אחד המקרים היחידים שבהם התייחסו המהדירים למה שעשו בצורה מודעת. בפעמים אחרות עקפו את הבעיה או התעלמו ממנה.

נראה לכן שהמדפיסים לא התעמקו יתר על המידה בתוכן הדברים ורק במקום שהדברים ברורים למדי היו צריכים לעשות את השינויים המתאימים ואילו במקרה שלנו השמטת המילים אפשרה יצירת עמימות מסוימת וללא צורך בחיפוש לדרוש המדויק.

הדרוש הרביעי (שלישי במהדורות ווארשא) פותח במה שכתב והוכיח בדרוש השלישי שלפניו, הדרוש המושמט. במהדורות ויניציאה כותר הדרוש הוא "דרוש הרביעי" ואילו במהדורות ווארשא הכותר הוא "דרוש שלישי למ"ת". שינוי המספר מוכן אך התוספת אינה מוכנת, שכן למעשה הדרוש השלישי שנשמט הוא הדרוש למתן תורה על פי תוכנו. הדרוש פותח: "כשם שהתורה היא עצם באדם ולא מקרה וכמו שהוכחנו, גם התורה היא עצם לכל המציאות".<sup>8</sup> במהדורות ווארשא הוסיפו המהדירים לאחר המילה "שהוכחנו" את המילה "בדרושים". הקורא במהדורות ויניציאה לפי סדר זוכר את ההוכחות בדרוש הקודם לרביעי, אולם הקורא במהדורות ווארשא לא ימצא את ההוכחות הללו, הוספת המילה "בדרושים" מרחיקה ומפזרת את ההוכחות לכל הספר ולא לדרוש הסמוך. משמעות הדברים היא שהמהדירים היו מודעים בהחלט למעשיהם ואף התערבו בגוף הטקסט. שינויים נעשו גם בדרושים אחרים, בחלקם תיקנו המהדירים לפי הצורך ובחלקם נשאר הנוסח כפי שהוא.<sup>9</sup>

#### השינויים בדרושי פרשת השבוע

שינויים והשמטות נעשו גם בחלק דרושי פרשת השבוע, שהוא החלק הראשון במהדורות ווארשא והחלק השני במהדורות ויניציאה. הדרוש הראשון לפרשת בראשית מחולק לשני דרושים, האחד הוא לפרשת בראשית והשני הוא לפרשת ויכלו השמים והארץ. בסוף הדרוש לפרשת בראשית נשמטו במהדורות ווארשא השורות הבאות, המפנות את הקורא לחלק הראשון של הדרשות במהדורות ויניציאה:

בראשית רבה פרשת ו' דף ה' ע"א לך יום אף לך לילה לך היום מקלס לך הלילה מקלס  
מה היום ברשותך אף הלילה ברשותך וכו' פירוש זה המאמר כתבתיו בדרוש יד.  
בראשית רבה דף ו' ע"ג אמר רבי אושעיה בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון טעו  
בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש וכו' פירוש זה המאמר כתבתיו בדרוש  
תשיעי. בראשית רבה דף יח ע"א אמר רבי סימון שלש מציאות מצא הקב"ה אברהם  
דוד ישראל וכו' פ' זה המאמר כתבתיו בדרוש עשרים ואחד.<sup>10</sup>

רשימה דומה של מאמרי חז"ל במדרשים השונים שנתבארו בדרושים אחרים מצויה בסוף הדרוש לפרשת בא. כאן העתיק המהדיר של מהדורות ווארשא את הרשימה במלואה אולם כל ההפניות לדרושים השונים הושמו בסוגריים. פעם אחת הם שינו את הכתוב המקורי שהפנה

8 שם, דף ו ע"ב.

9 ראה למשל דרוש ראשון דף ב ע"א; דרוש עשירי דף כב ע"ב; דף כד ע"א; דרוש שלושה עשר דף לו ע"ב; דרוש שבעה ועשרים דף פח ע"ב; דרוש שלושה ועשרים דף פ ע"ב; דרוש ארבעה עשר דף מא ע"א; דף מב ע"ב; דרוש תשיעי דף יט ע"ב; דרוש שנים עשר דף לד ע"א; דרוש שלושים דף קב ע"א.

10 שם, דף קח ע"א.

לדרוש י"ו לדרוש ט"ז. פרט לשני שינויים אלו לא נעשה שינוי נוסף ברשימה ומאליו מובן שלא עדכנו את הרשימה על פי הסדר החדש של הדרושים שנרשמו בווארשא. אפשר לשער שבזמן הדפסת חלק זה של הדרשות, שכאמור היה כשנתיים לפני החלק האחר, עדיין לא עלתה במחשבתו של המהדיר ברוך ישעיה כהנא להשמיט את הדרוש השלישי. הדרשה לפרשת יתרו מחולקת לכמה דרושים המתחילים בציטוט פסוק מן הפרשה. בין החלקים הללו אנו מוצאים את הכתוב הבא שנשמט במהדורת ווארשא:

מאמר בילקוט דף ע"ח ע"ב ז"ל אמר רבי אבין דברי תורה נמשלו כקונדיטון מה קונדיטון הזה יש בו יין ודבש ופלפל וכו' פירוש זה המאמר כתבתי בארוכה בדרוש רביעי עיין שם. שמות רבה דף פ"ח ע"ב ז"ל השמע עם קול אלהים חיים האפיקורוסים שאלו את רבי שמלאי אמרו לו אלוהות הרבה יש בעולם. פירוש זה המאמר כתבתי בדרוש שביעי בארוכה עיין שם. שמות רבה דף פ"ט ע"א ז"ל אריה שאג אמר הקדוש ברוך הוא לישראל מקבלים אתם עשרת הדברות אמרו לו הן. שנא' עלי עשור ועלי נבל וגו'. פירוש זה המאמר כתבתי בדרוש חמישי עיין שם.<sup>11</sup>

בסוף הדרוש לפרשת חיי שרה, לאחר חתימת שמו, נוספה במהדורות ויניציאה ושאלוניקי שורה וחצי אשר נשמטה ממהדורת ווארשא: "מאמר על פסוק ולרבקה אח ושמו לבן פירשתיו בפרשת וארא על פסוק ושמי ה' לא נודעתי להם". ואילו בפרשת שמות נוספו תוספות מסוג זה אשר במהדורת ווארשא לא נשמטו אך הוכנסו בסוגריים. התוספת האחת היא: "פירוש פרשת הסנה והמאמרים הנלוים אליה תמצא מפורש בדרוש ששה עשר". מיד בהמשך מצטט אדרכי מאמר משמות רבה ומציין "פירושו בדרוש ששה עשר", ארבע מילים אלה הוכנסו לסוגריים במהדורת ווארשא. מיד בהמשך נוסף "כוונת שלשה האותות שעשה לעיני העם מפורש שם בדרוש ששה עשר", גם זה הוכנס במהדורת ווארשא לסוגריים. בסוף הפרשה נוסף במהדורת ויניציאה: "ועיין בדרוש ששה עשר ששם כתבתי פירוש אחר בכוונת המכות. וגם כוונה אחרת במראת הסנה מסכים עם הכוונה שכיון הקב"ה במכות". תוספת זו הוכנסה בסוגריים במהדורת ווארשא מחולקת לשני חלקים. החלק האחר עד למילים "בכוונת המכות" והיתר בסוגריים נוספים.<sup>12</sup>

את הדרשה לפרשת פנחס אדרכי לא כתב כיוון שהוא כתב את הדרשה הזו בדרוש יב. בשתי מהדורות ויניציאה ובמהדורת שאלוניקי יש כותר של הפרשה ומתחתיו בא ציטוט של המדרש והפניה לדרוש יב ונוספו קווים כלליים של עניינים נוספים שאפשר למצוא שם. וכך הוא כותב מתחת לכותר:

אמרו בילקוט דף רמ"ה ע"ד וז"ל לפי שהיו אומות העולם מונין את ישראל לומר שהם בניהם של מצריים בנפשותן של ישראל היו שליטין לא כ"ש בנפשותיהן. א"ר אושעיא באותה שעה קרא הקב"ה למלאך שהוא ממונה על ההריון א"ל צייר הולד בדמות

11 שם, דף קלו ע"א.

12 שורות או חלקי שורות שהוכנסו לתוך סוגריים במהדורת ווארשא אפשר למצוא ברישם הבאים: דף קכו ע"א; קלו ע"א; קמו ע"ב; קמט ע"ב; קנא ע"א; קנג ע"ב; קנד ע"א; קנה ע"א; קנו ע"א; קנט ע"א.

אבותם הה"ד לראובן משפחת הראובני לשמעון משפחת השמעוני. א"ר אידי ה"א ברישא דתיבות ויו"ד בסופה יה מעיד עליה' שהם בניהם של אבותיהם. ומה טעם ששם עלו שבטים שבטי יה עדות לישראל שהם בניהם של אבותיהם. פירוש זה המאמר כתבתיהו בדרוש י"ב וגם שם פירשתי כונת מאמר חז"ל שאמרו אם אמרתי מטה רגלי חסדך ה' יסעדי בשעה שקבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם מה ראו להתקרב מכל האומות סתם פיהם הקב"ה אמר להם הביאו לי ייחוסין שלכם הבו לה' בני אלים הבו לה' משפחו' עמי' כשם שבני מביאי' ויתילדו על משפחות' לכך מנאם בראש הספר. וגם שם פירשתי פרשת וישב ישראל בשיטים ויחל העם לזנות את בנות מואב וגו' עם תחלת פרשה זו של פנחס דרוש נאה ומתקבל, עיין שם.<sup>13</sup>

במהדורות ווארשא השמיט המהדיר כל זאת לגמרי, ופרשת פנחס אינה נזכרת כלל ללא שום הפניה להימצאותה של דרשה כזו או להשמטה מכל סיבה שהיא. נראה כי ישנה עקביות כלשהי בהתייחסותו של מהדיר מהדורות ווארשא לחלק הדרשות האחר, מצד אחד הוא היה מעוניין להשמיט את ההפניות הללו לגמרי כפי שעשה כמה פעמים, אך מצד שני חשש אולי שמא יקלקל בהבנת הדברים ולכן הקיף אותם בסוגריים.

ב"קונטרס אחרון", שנוסף לחלק הדרשות לפרשת השבוע ובו דרושים על פרקים ממשנה אבות ותהלים, ישנו דרוש על פסוק מישעיה. במהדורות ויניציאה פותח הדרוש הזה לאחר הכותר במילים: "כבר פקדתי ודרשתי והארכתי בדרוש אחד עשר על ענין השארות הנפש, עיין שם".<sup>14</sup> במהדורות ווארשא נשאר משפט זה כמות שהוא ללא סוגריים פרט לשינוי של מילה אחת. במקום "כבר פקדתי" כתוב במהדורות ווארשא "כבר חקדתי", והנה במהדורות שאלוניקי הגרסה היא גם כן "חקדתי".

## הערות המגיה

בחלק הראשון ברפוס ויניציאה, הדרושים הממוספרים, באות בכמה מקומות הערות של המגיה ר' יצחק גרשון שחותם בדרך כלל בראשי תיבות יג"ר.<sup>15</sup> הערות אלו נרפסו באותיות קטנות יותר מן הטקסט הרגיל, פעמים שהן באות בתוך חלון ופעמים בין הקטעים. יש הערות שאין עליהן חתימת שם, חלקן של הערות אלה הן של המגיה וחלקן הן משל אדרבי עצמו. ההערות הללו מצויות בכל שלושת הרפוסים הראשונים בהיותן הערות והוראות של המחבר עצמו. הערות המגיה המצויות ברפוס ויניציאה שמ"ו הועתקו גם לרפוס ויניציאה שנ"ז, שבו נוספו מספר הערות של המגיה של מהדורה זו. יחס המהדירים של רפוס ווארשא להערות הללו אינו אחיד, פעמים שהם מתעלמים מהן לגמרי ופעמים שהם מציינים אותן בהערה בתחתית העמוד.

13 שם, דף קנ ע"ב.

14 שם, דף קנח ע"ב.

15 עליו ראה מ' בניהו, 'ר' יצחק גרשון', אסופות, יג (תשס"א), עמ' ט-צ. המאמר מחולק לשלושה חלקים: רבי יצחק גרשון אב למגיהים — חייו ועבודתו, עמ' ט-לב; מקורות, עמ' לג-סד; רשימת הספרים שהרפיס ושהגיה רבי יצחק גרשון, עמ' סה-צ. הספר דברי שלום לא מופיע ברשימה זו.

אפשר לראות בבירור שהמהדירים לא עמדו על ההבדלים בין הערות המחבר להערות המגיה, והתייחסו לכל ההערות כאילו הן של המגיה. חלק מן ההערות נראה להם חשוב יותר מן האחרות ולכן כנראה רשמו אותן בתחתית העמוד. פעמים שהערה מצויה במקור בסוגריים בדפוסים הקדומים והמהדירים העתיקו אותה כפי שהיא.<sup>16</sup> בדרוש עשרים ותשעה (עשרים ושמונה במהדורת ווארשא) יש מספר הערות של המגיה יג"ר. אחת ההערות היא ארוכה במיוחד וכך נכתב בה:

אמר המגיה אין ספק דלא שייך בהב"ה בכיה משום דאין לו דמות הגוף ואינו גוף. אם כן כל מה שתמצא כתוב במאמרים האלו ל' בוכה אצלו ית' הוא ע"ש שבהמעטת השפע מן היצורים ובפרט מישראל החוטאים יבכיון מר וכל הייצורים נקראו חלקו ית' בבחינת הנפש המשכלת והרוחנית ולמעוט שפע הנשמות שמעוררות בכיית הגוף מבכה להקב"ה בכייה ע"צ המשל לשכך האון וא"ד לשבר האון. ודברים אלו הותר ודי יג"ר שהדותא. שאם באתי לגלות מעט ביאת הקב"ה והשכמתו לציון אנה הוא שהוא למעלה בעולם הנשמות בבריאה ובקשתו אחד מישראל הוא הרצון נשמה א' שתאיר למעלה כי בזכותה יצלו כל האומה למטה כענין. וכשאין זה להמעטת השפע צדיק יסוד עולם הרי בוכה אז תבין יראת ה' יג"ר וזה.<sup>17</sup>

המהדירים של מהדורת ווארשא העתיקו הערה זו בהערה מתחת לטקסט, ועשו בה מספר שינויים קטנים. השינוי האחד: במקור היה כתוב הותר ודי והם שינו לדי והותר, כפי שגרת הלשון. מחתימת שמו של המגיה יג"ר שהדותא השמיטו את המילה שהדותא מכיוון שכנראה לא היה מוכר להם בחתימה זו אלא בחתימה המקוצרת יג"ר בלבד. בהמשך היה כתוב "בזכותה" בהקשר לנשמה והם שינו וכתבו "בזכותם" בהקשר לעם ישראל, שהם המקבלים את הזכויות לפי המקור. כמו כן השמיטו שתי מילים, את המילה "כענין" ואת המילה האחרונה "וזה". ייתכן שמוצדק להשמיט מילה זו כיוון שהיא נראית מיותרת, אך הדבר נעשה ללא ציון כלשהו. ב"קונטרס אחרון" יש מספר הערות, חלקן הערות מגיה וחלקן כפי הנראה הערותיו של אדרבי עצמו. בפירוש למזמור קיח בתהלים הוא מעיר: "עיינ בפרשת ויצא מאמר על פסוק אלהים מושיב יחידים מכוון לדרוש הזה".<sup>18</sup> הערה אחרת אומרת: "ועיין במה שכתבתי בסוף דרוש כ"ט על פסוק שובו לביצרון וגו'". שתי הערות הללו הן כפי הנראה הערותיו של אדרבי עצמו. מצד התוכן ההערה השנייה אינה יכולה להיות של המגיה כיוון שאין בדרשה ליד הפסוק הנזכר שום הערה של מגיה. מצד שני שתי ההערות הללו מצויות גם בדפוס שאלוניקי, ואלה הן ההערות היחידות בדפוס זה. לפיכך ברור כי הערות אלו יצאו מתחת ידו של אדרבי עצמו. בדרוש שמונה ועשרים ישנה ההערה הבאה:

עיינ בקונטרס אחרון פירוש מאמר רבי יוחנן כי מטי להאי קרא הוה בכי הן בקדושו לא יאמין וגו'. יומא חד הוה אויך באורחא חזייה לההוא גברא דהוה מלקיטת איני וכו'.<sup>19</sup>

16 ראה למשל דף יב ע"ב; דף צט ע"א; דף קג ע"א; דף קל ע"ב.

17 שם, דף צט ע"א.

18 שם, דף קס ע"א.

19 שם, דף צג ע"א.

גם הערה זו היא משל אדרבי עצמו והיא אף מופיעה במהדורות שאלוניקי כשתי ההערות האחרות.

בהערה נוספת המצויה ב"קונטרס אחרון" ליד פירוש מאמר בפסיקתא רבתי כותב המגיה: "דע שכל זה כתוב לעיל בפרשת האזינו מבהנחל עד הסוף עיין שם".<sup>20</sup> כל ההערות הללו, מן הדרוש העשרים ושמונה ומן הקונטרס האחרון, אינן מצויות במהדורות ווארשא. להערותיו של נ' דייסוס במהדורות ויניציאה שנ"ז אין כל זכר במהדורות ווארשא. לפיכך יש להניח כי המהדירים בווארשא השתמשו במהדורות ויניציאה שמ"ו ולא במהדורות שנ"ז.

## סיכום

כפי שהראינו לדעת, מהדורות ווארשא של הספר "דברי שלום" שונה מן המהדורות שקדמו לה, תוצאה של החלטה שרירותית של המהדירים והמביאים לבית הדפוס. השינוי הראשון הכללי הוא הדפסת החלק השני של הספר קודם לחלק הראשון, בהפרש של שנתיים ימים. שינוי זה אפשר להבין ולתרץ בכך שהחלק השני היה מבחינתם חשוב יותר מבחינת קהל קוראים אפשרי שהרי הוא עוסק בפרשת השבוע. בחלק זה אין התחשבות בשינויים שנעשו בחלק האחר, אולי משום שעדיין לא עלו שינויים אלו במחשבה. השינוי השני הוא השמטת הדרשה השלישית בחלק הראשון ללא סיבה הנראית לעין. כתוצאה מכך נדרשו שינויים רבים לאור ההפניות הרבות מדרשה אחת לחברתה. המדפיסים לא שמו לבם תמיד לשינוי הנדרש ואולי לא התאמצו מספיק לחפש את השינוי ולעדכן את הכתוב. כתוצאה מכך התעלמו במודע מאינפורמציה שהייתה לפנייהם בין אם זו הייתה אינפורמציה שנמסרה על ידי המחבר ובין אם זו הייתה של המגיה בהוצאת ויניציאה. המהדירים לא השאירו אחריהם תיעוד של מעשיהם פרט למוצר המוגמר שהדפיסו, וכן לא ציינו בשום מקום שנעשו שינויים במטרה להזהיר את הקורא והמעייין. הם גם לא נימקו את מעשיהם או אפילו רמזו לנימוק כלשהו למעשיהם. ברור שזו לא הייתה תוצאה של משגה, העלם, או שהיה לפנייהם טופס חסר. גם לא ניתן לייחס זאת לתוכן מסוים של הדרשה שהשמיטו שיכול היה להביא אולי לכפירה, שהרי לא נמנעו מלרמוז לדרשה זו גם אם נאמר שהיה זה בהיסח הדעת. ייתכן שמשגהגיעו לדרשה זו והבינו כי היא דרשה למתן תורה חשבו שטוב יהיה אם ישמיטו אותה מקבוצה זו של דרושים כדי להדפיס אותה עם הדרושים לפרשת השבוע, כמו שעשו לדרשה של פסח. אולם היות וחלק הדרשות לפרשת השבוע נדפס כבר, חשבו לצרף זאת במהדורה השנייה ולא הסתייע בידם. בינתיים הוצאה הדרשה ממקומה ולא הגיעה למקום חדש. התוצאה החמורה היא שממהדורות ווארשא ואילך מצויות בשווקים ובספריות מהדורות "מקולקלות" וחסרות והקורא או החוקר שנוקק לספר אינו יכול אפילו להעלות בדעתו שבידיו מהדורה חסרה שנעשו בה שינויים רבים עד אשר יראה את אחת משלוש המהדורות הראשונות.

### הקדמת ר' יצחק אדרבי לספר דברי שלום

אמר הצעיר באלפי יהודה, החתום בשולי היריעה. בהיותי יושב על כסא כבוד אצילי בני ישראל, אלי הצדק, אשלי רברבי, הלא המה הגבירים הגבורים הכבירים אשר מעולם אנשי השם, בשם קהל קדוש שלום נקראים, אשר הם משפל מצבי העמידוני הקימוני והרהיבוני, הם הם המליכוני ונתנו המשרה על שכמי. ושלשה כתרים עטרוני כתרונני: כתר תורה, לישוב בישיבה ללחום מלחמתה של תורה בהלכות וקושיות והויות דאביי ורבא. וכתר מלכות, כמלך יושב על כסא דין להשבית מדנים ולהשקיט קטטות ומריבות. ועל אלו השתי סבות חברתי ספר שאלות ותשובות וקראתי דברי ריבות אשר בו ענינים ממינים שונים וחידושים כי יהיה ריב בין אנשים. וגם פרושי סוגיות והלכות וקושיות ועומק דברי תוספות לאלפים ולרבבות. וכתר כהונה, לכהן לשרת מידי חידוש בחידושו, ומידי שבת בשבתו, לדרוש דרשה מדרש ואגדה, בתוך קהל ועדה. ומתוך כך נתתי את לבי לתור ולדרוש בחכמה, וחברתי אלו השלשים דרושי אשר כל א' מהם כרמות סוג למינים, שכולל ענינים ודרושים ממינים שונים, מתובלין בפי כמה וכמה מאמרים ומזמורים, ופסוקי הארבעה ועשרים מכל הספרים. ופירוש פרשיו אשר אחר הדרושי המה ערוכות, ואחריהן קונטרס אחרון המאסף ומלקט שיכולי הלקט או אם נשארו עוללות. והדברים נתנו ריח מר ואהללות, להיות ביניהם אמרות טהורות ואשכלות מהגורא תהלות, המאור הגדול הרב המובהק מרי ורבי כמהר"ר יוסף טייטצק זלה"ה. וקראתי שם הספר הזה דברי שלום על שם מי שהביאני עד הלום. כי כל עוד נשמתי בי דגלם ארים, כי הם הם המדברים. וארון השלום האמיתי יעשה שלום לי, ויעמידני על עמדי, ויתמידני באבי, ולהשיג רזי תורה יפתח לבי, כי זה רצוני ואבי.

נאם הצעיר יצחק בכ"ר שמואל אדרבי זלה"ה.

## גילה פריבור

### "ספר הזיקוק" כמקור ביבליוגרפי

אחד האתגרים העומדים לפתחה של הביבליוגרפיה העברית הוא שחזור של ספרים עבריים שנדפסו אולם לא הגיעו לידינו מסיבות שונות, בהן פגעי הזמן, פגעי הטבע, שימוש רב שהביא להתבלותם, גירושם, פרעות, צנזורה והחרמות. לדעת י' תא-שמע, מספר הספרים העבריים האבודים אינו נופל במידה רבה ממספר הספרים ששרדו,<sup>1</sup> ומספר ספרי ההלכה האבודים שנתחברו בין המאה הי"א למאה הט"ו גדול ממספר הספרים שהגיעו לידינו.<sup>2</sup> ש' עמנואל מתאר בספרו "שברי לוחות" את אבדנם של ספרים רבים – כתבי יד וספרים מודפסים, ואת הסיבות לכך.<sup>3</sup> מסקנתו היא שרוב ספרי ההלכה של בעלי התוספות אבדו מאתנו.<sup>4</sup> עמנואל מונה חמישה כלים עיקריים שעומדים לרשותנו לשחזורם של הספרים האבודים. הראשון שבהם הוא רשימות ספרים קדומות, ובהן עדויות על ספרים אבודים ועל תפוצתם.<sup>5</sup> בקטגוריה זו נמנות גם רשימות של ספרים שהכינו היהודים שנאלצו למסור את ספריהם לזיקוק, בהן רשימותיהם של יהודי מנטובה, שבהן עסק מחקרה של ש' ברוכסון, ובו דלתה מתוך רשימות אלו 202 פרטי דפוס שלא היו ידועים קודם לכן.<sup>6</sup> רשימות נוספות נועדו למטרת צנזורה והכינו אותן הצנזורים הנוצרים, ובהן האינדקסים שהכינו המצנזרים לעבודת הצנזורה.<sup>7</sup> האינדקס המקיף ביותר הוא "ספר הזיקוק" של דומיניקו ירושלמי, אשר מונה כ-500 ספרים עבריים ומכיל עדויות ביבליוגרפיות חשובות.

מטרת מאמר זה להוסיף לעדויות הקיימות בידינו מתוך "ספר הזיקוק". המאמר ידון במבנה הביבליוגרפי של הספר, בהשוואתו עם מצאי הדפוס בזמנו וברשימות אחרות ויצג את העדויות הביבליוגרפיות שאפשר ללמוד מן הספר. חשיבות חשיפת ספרים אבודים אלו רבה לחקר הביבליוגרפיה העברית ולחקר תולדות התרבות בישראל.<sup>8</sup>

- 1 י' תא-שמע, "המצוי והרצוי בביבליוגרפיה העברית", יד לקורא, טו (תשל"ו), עמ' 76.
- 2 י' תא-שמע, "על כמה ספרים עבריים אבודים מימי הביניים" בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאל ליברמן, ח-ט בסיוון תשל"ח, ירושלים תשמ"ג, עמ' 214.
- 3 ש' עמנואל, שברי לוחות, ירושלים תשס"ז, עמ' 12-20.
- 4 ש' עמנואל, שם, עמ' 304.
- 5 ש' עמנואל, שם, עמ' 24.
- 6 ש' ברוכסון, "בעקבות הספרים האבודים של המאות הט"ו-ט"ז", עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 37-57.
- 7 על אינדקסים עבריים אלו ראה ג' פריבור, "ספר הזיקוק" של דומיניקו ירושלמי (1555-1621) והשפעתו על הדפוס העברי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, עמ' 19-24.
- 8 על חשיבות זו כבר עמדו כמה חוקרים, בהם תא-שמע, המצוי והרצוי, שם; ברוכסון, שם; עמנואל, שם, עמ' 50-51.



## ספר הזיקוק

במחצית השנייה של המאה הט"ז, עם התחזקות סכנת הרפורמציה, גיבשה הכנסייה הקתולית מדיניות מחמירה כדי לבער את סכנת הכפירה. פעולה זו, המכונה קונטרה-רפורמציה, כללה בין השאר בדיקת בית בכנסייה, ביעור השחיתות בקרב הכמורה וצנזורה על ספרים. הכנסייה החלה בפיקוח ממוסד על הספרות הנדפסת בכלל ועל הספרות העברית בפרט. פורסמו בולות אפיפיוריות נגד ספרים אסורים, והוחל בעריכת האינדקסים הראשונים לספרים אלו (Index Librorum Prohibitorum). מלבד אינדקסים שנתחברו לכלל הספרות, ואשר כללו גם תשומת לב לספרות העברית, יוחדו כמה אינדקסים לספרים העבריים כדי לאכוף את צווי הצנזורה. האינדקסים של הספרים העבריים כללו רשימות של ספרים עבריים, בהן רשימות של קטעים שיש לזקק מתוך הספר, כלומר למחוק או לתקן, וספרים שנמצאו כשרים לשימוש.

החשוב שבאינדקסים העבריים הוא "ספר הזיקוק" של דומיניקו ירושלמי (Domenico Gerosolimitano). זהו האינדקס המקיף ביותר הן מצד מספר הספרים הנזכרים בו הן מצד טווח השנים הרחב שבו נדפסו הספרים הנדונים בו. מחברו של האינדקס הוא דומיניקו ירושלמי, רב שהמיר את דתו ושלפני המרתו נקרא שמואל ויואס.<sup>9</sup> לאחר התנצרותו, כמו מומרים רבים בתקופתו, היה דומיניקו ירושלמי צנזור של ספרים עבריים והמשיך בעבודתו עד שנת 1621. שנה לאחר מכן הוא נפטר. דומיניקו הוא מן הדמויות הבולטות אשר פעלו בשירות הצנזורה הקתולית ומן המצנזורים הפעילים ביותר. על פי עדותו צנזר יותר מ-20,000 עותקים של ספרי דפוס וכתבי יד עבריים. עדות לפעילותו מוצאים בכתבי יד ובספרים עבריים רבים ששרדו מתקופה זו עד ימינו. בשנת 1596 השלים דומיניקו ירושלמי את העדכון הראשון של האינדקס, אשר לפי עדותו באוטוביוגרפיה שלו חיבר אותו משום שהתבקש לשמש צנזור של ספרים עבריים.<sup>10</sup> החיבור נדפס לראשונה בעבודת הדוקטור שלי ולאחר מכן בחוברת יח של כתב העת "איטליה".

## הרכב הספר

הספר כולל מבוא הדין בעקרונות הצנזורה ומכיל 20 הנחיות כלליות לזיקוק, ולאחר מכן מפורטים תיקוני הצנזורה שיש לעשות ב-426 ספרים עבריים. לספר נוסף גם מפתח כותרים, ובו צוינו 46 ספרים נוספים אשר מופיעים במפתח בלבד, ובסך הכול דן הספר ב-472 ספרים

9 תולדות חייו נדונו בהרחבה במאמר: ג' פריבור, "מירושלים לוונציה – חייו של דומיניקו ירושלמי, חיבוריו ופעילותו כצנזור", פעמים, 111-112 (תשס"ז), עמ' 215-242.

10 "יכולתי ונקראתי ונקבעתי מבעלי החקירה הקדושה לזקק ולצרף את כל ספרי העברים ולהסיר מהם את כל החירושים והניאופים נגד אשר נמצאו בהם נגד יסודי עיקרי אמונתנו: רחש לבי דבר טוב ואחבר ספר ישר ונאמן ספר זיקוק וצרוף כל מיני וסוגי ספרי העברים ישנים וחדשים הנמצאים עד היום הזה" (כ"י ניאופיטי 32).

עבריים.<sup>11</sup> רוב רובם של החיבורים הנזכרים ב"ספר הזיקוק" הם ספרי דפוס, ורק ארבעה הם כתבי יד.

ברשימת הספרים שבגוף הספר מופיעה הכותרת של כל ספר בכתב עברי מרובע ומציינת את שם הספר, כמעט תמיד בצירוף המילה "ספר". שם המחבר מצוין רק לעתים, ובמקרים רבים מופיע גם מקום הדפסתו. אם נדרש זיקוק בכל המהדורות, נכתב אחרי שם הספר "זיקוק כולל" או "כולל". לעתים מצוין גודל הספר, למשל כשהספר גדול – "קובץ גדול" או "גדול", שמשמעותו שהספר בגודל עמוד פוליו, או להפך – "קובץ רביעי", או "קובץ קטן". לפעמים מעירים אחרי הכותרת שעמוד הדפוס לא מדויק. לדוגמה, על עמוד החלק השני של "ספר אלפסי עם שלטי גיבורים" שנדפס בסבינויטה בשנת שי"ד, ספר מספר 9 ב"ספר הזיקוק", נאמר: "ויש בדפוס הזה בלבול גדול בחשבון העלים בסבת טעות המדפיס"; על העמוד של "מחזור אשכנזי קובץ גדול" שנדפס בוונציה בשנת שכ"ח, ספר 328 ב"ספר הזיקוק", נאמר: "ויש טעות הרבה בעלין ולזה צריך עיון בו".

ב"ספר הזיקוק" עצמו נסקרו ספרים עבריים, ורבים נמצאו נטולי פגם. על 66 ספרים נרשם ב"ספר הזיקוק" גופו: "אין דבר", קיצור לביטוי "אין דבר מה להגיה", כפי שמופיע, למשל, בגוף הספר על הספר "יוסף לקח". במפתח יש 45 ספרים נוספים שלצד שמם מופיעה ההערה "אין דבר", או לא מופיעה הערה כלל, וכנראה הכוונה שאין בהם דבר מה להגיה. ספרים אלו לא נזכרו כלל בגוף הטקסט.

בכל הספרים האחרים מובאים הקטעים, הביטויים והמילים "הבעייתיים" שצריכים תיקון לפי הסדר, בדרך כלל בציון מספר הדף – "עלה" בלשון הספר, שאליו נוגע התיקון. בספרים הלכתיים מציינים לעתים את הסימנים, בפירושים לתנ"ך מציינים את הפסוקים, ובמילונים את המילה או המילים. סוף של כל קטע ב"ספר הזיקוק" מצויין בדרך כלל במילה "תם".

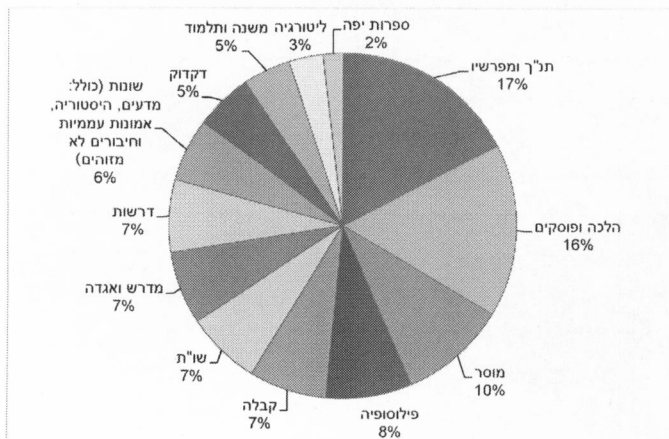
החיבורים המופיעים ב"ספר הזיקוק" מייצגים קשת רחבה מאוד של הספרות היהודית: ספרי שימוש, ספרי לימוד, ספרי הלכה והגות (ראה תרשים 1). "ספר הזיקוק" מקיף את כל מגוון הנושאים, ובכללם נושאים שמלכתחילה קשה למצוא בהם עילה למינות. התלמוד אינו נזכר כלל ב"ספר הזיקוק" כיוון שנאסר, אבל מעניין שספרים שנעדרו מרשימות מנטובה לחלוטין, לדברי ברוכסון מחמת השנפות, בהם פירוש ציוני על התורה (קרימונה שי"ט) ו"עין יעקב" (ונציה ש"ו), נזכרים ב"ספר הזיקוק". ל"ציוני" (ספר 260 ב"ספר הזיקוק") רשימת תיקונים קצרה למדי, ול"עין יעקב" (ספר 314 ב"ספר הזיקוק") רשימה ארוכה מאוד.<sup>12</sup>

11 מספר הספרים ב"ספר הזיקוק" משתנה בין הביבליוגרפיות וממחקר למחקר, בעיקר בשל האפשרות לספור בכמה דרכים את חלקי הספרים וכרכיהם. היו שספרו רק כותרים, ואחרים ספרו חלקי ספרים כספרים נפרדים. אולם כולם כיוונו לספרים שבגוף "ספר הזיקוק" ולא במפתח.

12 ש' ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, רמת גן תשנ"ג, עמ' 265 הערה 4.

## גילה פריבור

### תרשים 1: התפלגות הספרים לפי נושאים – באחוזים



במהלך מחקרי בדקתי את כל הספרים הנזכרים ב"ספר הזיקוק" ומצאתי שאף על פי שמדובר בפרטים קטנים – מספרי דפים, סעיפים ופרקים, הרי הדיוק בספר רב מאוד. דומיניקו היה דייקן וידען, ומעט טעויות יש ברישומיו, ונראה שהיה רציני ואחראי בכתיבת הספר. הספר אמין ביותר כיוון שניתן לאמת ולזהות את רוב החיבורים הנזכרים בו, ובבדיקה השוואתית של הרשום בספר מול הספרים עצמם נמצאה התאמה רבה. כאשר לא נמצאה התאמה בין המצוין ב"ספר הזיקוק" ובין ספר קיים, יש בהחלט מקום להניח שמדובר בחירוש ביבליוגרפי ולא בטעות. כמובן, כוחן של העדויות גדל כשהן מצטרפות יחד לעדויות נוספות. "ספר הזיקוק" כולל עדויות שמשלמות, מחזקות ומאששות עדויות שכבר קיימות ועדויות חדשות לגמרי אשר ייתכן שבעתיד יקבלו אישור ממקורות אחרים, ומכאן חשיבותו הביבליוגרפית הגדולה של הספר.

### עדויות ביבליוגרפיות

את העדויות הביבליוגרפיות שב"ספר הזיקוק" ניתן לחלק לשני חלקים: החלק הראשון ידון במצאי הספרים שבספר ומה ניתן ללמוד ממנו על תפוצת הספרים בתקופת חיבורו, והחלק השני יוקדש לבירורים ביבליוגרפיים.

### א. מצאי הספרים

#### שנות דפוס

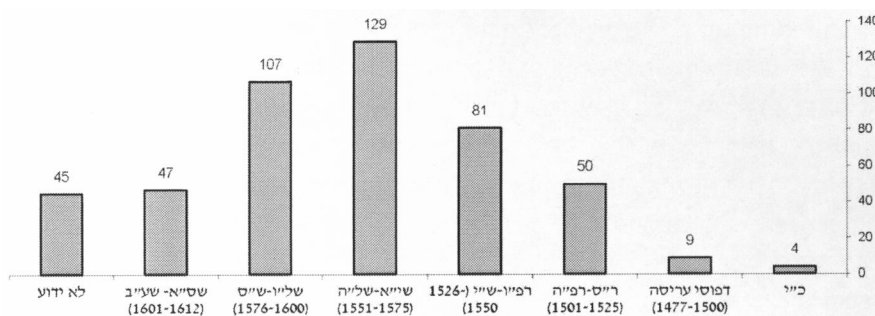
רוב הספרים הרשומים ב"ספר הזיקוק" מקורם באיטליה, והם נדפסו בשנות חייו של דומיניקו ירושלמי. הספרים הנדפסים הקדומים ביותר הנזכרים ב"ספר הזיקוק" הם משנת 1477 (ספר 141: "ספר נופת צופים דפוס ישן")<sup>13</sup> ומשנת 1480 (ספר 333: "נביאים א' עם פי' קמחי

13 יהודה מסיר ליאון, מנטובה, דפוס אברהם כונת [רל"ז לערך].

## ספר הזיקוק" כמקור ביבליוגרפי

נפוליי".<sup>14</sup> הספרים המאוחרים ביותר הם משנת 1612 (ספר 417: "ס' שלטי הגיבורים";<sup>15</sup> ספר 421: "ס' לב האריה").<sup>16</sup> ב-49 ספרים (10.4%) אין מידע על השנה שבה נדפס הספר. בכמה מהם לא צוינה מהדורה ספציפית, או שנרשם "כולל", כלומר הזיקוק מתאים לכמה הדפסות. יש להדגיש שסך כל הספרים הנזכרים בספר הוא רק 15%-20% מכל תפוקת הדפוס בשנים שבהן נכתב. על פי רישומי מפעל הביבליוגרפיה העברית, בין השנים 1477 ל-1612 נדפסו 2,189 ספרים.<sup>17</sup> ב"אוצר הספר העברי" של וינוגרד רשומים 3,294 ספרים שנדפסו עד שנת 1609.<sup>18</sup> לשם השוואה, ברשימות מנטובה מופיעים יותר מפי שניים כותרים: 1,234. אך מעניין שבספר הזיקוק רשומים כ-100 ספרים אשר אינם רשומים ברשימות מנטובה. התרשים שלהלן מציג את התפלגות הספרים ב"ספר הזיקוק" על פי תקופות של חצי יובל.

תרשים 2: התפלגות הספרים על פי שנות דפוס



מן ההתפלגות עולה שהחיבורים הנזכרים ב"ספר הזיקוק" רובם ככולם חיבורים שנדפסו משנות ה-50 של המאה ה"ז ואילך, חיבורים מימי חייו של דומיניקו. כתבי היד ורפואי העריסה הם מספר זניח – ארבעה כתבי יד ותשע אינקונבולות – פחות מ-3% מסך כל הספרים. אפשר לראות שקבוצת הספרים הגדולה ביותר היא מן השנים 1575-1551. מאחר שרוב האינדקס (331 ספרים) כולל ספרים שנדפסו עד שנת 1596, אפשר להבחין בעלייה במספר הספרים שחלה בעקבות המצאת הדפוס.

### חלוקה גיאוגרפית: מקומות דפוס

ב"ספר הזיקוק" מיוצגים מקומות דפוס רבים. כפי שעולה מטבלאות 3 ו-4, רוב הספרים מקורם באיטליה (כ-70%), ביניהם בולטים ביותר דפוסי ונציה, שהם כ-50% מכלל הספרים בספר כולו, ולצדה ערים אחרות שבהן נדפסו ספרים בעברית, בהן מנטובה, קרימונה, פוררה,

14 צ"ל נביאים ראשונים, נפוליי [ר"ס].

15 שער אריה, אברהם בן דוד, מנטובה ש"ב.

16 מודינה, יהודה אריה בן יצחק, יקומו שרזינה ש"ב.

17 נכון לרישום במאגר בנובמבר 2011. "ביבליוגרפיה של הספר העברי ר"ל-תש"כ".

[http://aleph.nli.org.il/F?func=find-b-0&local\\_base=mbi01](http://aleph.nli.org.il/F?func=find-b-0&local_base=mbi01)

18 י' וינוגרד, אוצר הספר העברי, ירושלים תשנ"ה, חלק ראשון, עמ' כד.

סבינונטה, ריוו טריניטו, בולוניה ונפולי. גם מקומם של דפוסי המזרח לא נפקד: 17% מהספרים ב"ספר הזיקוק" מקורם במזרח, רובם מקושטא (10.6%)<sup>19</sup> ושלוניקי (6.1%). מצפת יש שני כותרים.<sup>20</sup> ערים אחרות מיוצגות במידה מועטה ביותר: לובלין, קרקוב, פראג – רק 20 ספרים (4%); גרמניה ושווייץ (כול) – 12 ספרים (3%).

מעניין להשוות מספרים אלו למצאי הדפוס בתקופה כדי ללמוד על הקשרים בין הקהילות. השוואה זו מוצגת בטבלאות 1 ו-2 ובתרישים 3, ובהם מוצג מצאי הספרים ב"ספר הזיקוק" בהשוואה כמותית למצאי הדפוס בתקופה. גם כאן בולט ההבדל בין דפוסי איטליה, שרבים מהם נזכרים ב"ספר הזיקוק" – 32% מהם, ובין דפוסי המזרח – 24% מהם, ובין דפוסי מזרח אירופה ומערבה – 4%-5% בלבד.

קשרי המסחר בספרים בין קהילות איטליה לקהילות האימפריה העות'מאנית נבדקו כבר אצל ברוכסון על סמך מצאי הספרים בספריות מנטובה. ברוכסון מצאה שבין כלל הכותרים שהיו בידי יהודי מנטובה תפסו דפוסי המזרח מקום נכבד, אך מרובם היו עותקים בודדים, ולכן הם היו רק 2.3% מכלל העותקים ברשימות. מצד מספר הכותרים שיעורם 13.1%<sup>21</sup> רוב דפוסי שלוניקי ודפוסי קושטא המיובאים היו חיבורים שבתקופות מסוימות לא נכללו בתוצרת הדפוס המקומית. היבוא של הספרים הללו הגדיל במידה ניכרת את מבחר הספרים שעמדו לרשות ציבור הקוראים. אין זה מן הנמנע שכמה מאותם ספרים הובאו לאיטליה כדי לבחון את מידת הצלחתם ותפוצתם. כיוצא בזה ניתן לומר על הדפוסים שהגיעו ממרכז אירופה וממערבה. כרבע (24%) מן הדפוסים שנזכרים ב"ספר הזיקוק" לא נדפסו באיטליה ויובאו כנראה לאותן מטרות שבעבורן יובאו דפוסי המזרח. ממצאים אלו מלמדים שדומיניקו ירושלמי פעל באקראי על פי זמינות הספרים שלפניו. אי אפשר למצוא עקיבות כלשהי בבחירת הספרים על פי נושא, תקופה או מקום דפוס.

### טבלה 1: התפלגות הספרים על פי מקום הדפוס

מקום	מספר הספרים ב"ספר הזיקוק" (אחוז הספרים ב"ספר הזיקוק")	מספר הספרים בתקופה המקבילה במאגר הביבליוגרפיה של הספר העברי (אחוז הספרים ב"ספר הזיקוק")
ונציה	220 (46.6)	637 (34.8)
קושטא (+ביל וידיר)	51 (10.6)	223 (22.7)
סלוניקי	29 (6.1)	120 (24.2)
מנטובה	27 (5.7)	138 (19.6)
קרמונה	20 (4.2)	38 (52.6)
פורה	14 (3)	32 (43.7)

19 במניין זה נכללו גם שני ספרים שנדפסו בבילווידיר שבפרברי קושטא.

20 על המסחר בספרים בין איטליה לאימפריה העות'מאנית במאה ה"ז ראה ש' ברוכסון, "ידיעות על המסחר בספרים עבריים בין איטליה והאימפריה העות'מנית במאה ה"ז", ממזרח וממערב, ה (תשמ"ו), עמ' 53-77.

21 ברוכסון, שם.

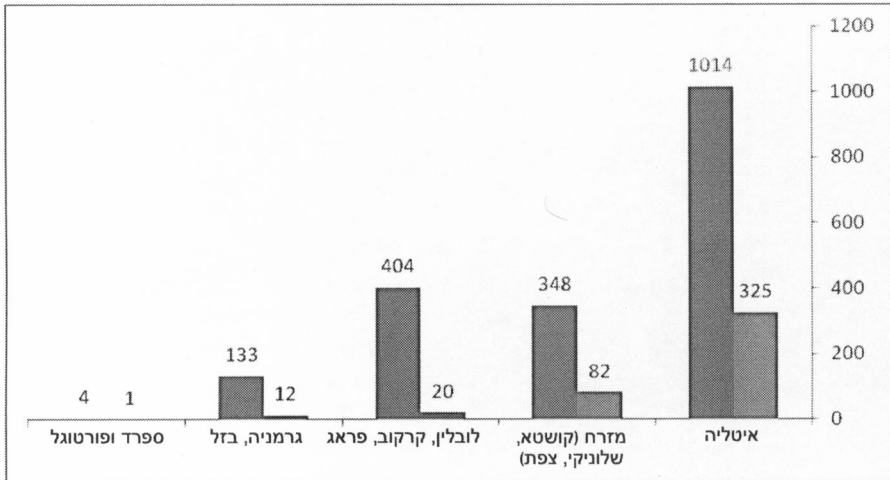
”ספר הזיקוק” כמקור ביבליוגרפי

(8) 175	(3) 14	קרקוב
(31.6) 38	(2.5) 12	סבינוטה
(31.4) 35	(2.3) 11	רייה דטרנטו
(53.8) 13	(1.5) 7	בולוניה
(33.3) 24	(1.5) 8	נפולי
(5.3) 113	(1.3) 6	בול
(6) 82	(1.1) 5	לובלין
(8) 25	(0.4) 2	שונצינו
(22.2) 9	(0.4) 2	רימיני
(33.5) 6	(0.4) 2	צפת
(100) 2	(0.4) 2	הדרנהים (גרמניה)
(4.3) 23	(0.2) 1	רומא
(16.7) 12	(0.4) 2	אידנא/איזני (גרמניה)
(50) 2	(0.2) 1	ורונה
(0.7) 147	(0.2) 1	פרג
(16.7) 6	(0.2) 1	טינגן (גרמניה)
?	(0.2) 1	אשכנז
(25) 4	(0.2) 1	פורטוגל
	(6.8) 32	לא ידוע

טבלה 2: התפלגות הספרים על פי אזורי רפוס

מספר הספרים בתקופה המקבילה במאגר הביבליוגרפיה של הספר העברי (אחוז הספרים ב”ספר הזיקוק”)	מספר הספרים ב”ספר הזיקוק” (אחוז הספרים ב”ספר הזיקוק”)	אזור
(32) 1014	(69) 325	איטליה
(24) 349	(17) 82	מזרח (קושטא, שלוניקי, צפת)
(5) 404	(4) 20	לובלין, קרקוב, פראג
(9) 133	(3) 12	גרמניה, בול
(25) 4	(0) 1	ספרד ופורטוגל
	(7) 32	לא ידוע

### תרשים 3: מצאי הספרים ב"ספר הזיקוק" בהשוואה למצאי הספרים בתקופה המקבילה



#### ב. בירורים ביבליוגרפיים

את מה שאפשר ללמוד מ"ספר הזיקוק" אפשר לחלק לכמה סוגים של בירורים או חידושים ביבליוגרפיים. סוג אחד הוא נתונים ביבליוגרפיים אשר נמצאו להם עדויות במחקר אך היו בספק, ו"ספר הזיקוק" מאמת אותם. סוג אחר הוא חידושים ביבליוגרפיים על ספרים שלא היה ידוע על קיומם, והערות היחידה היא רישומם ב"ספר הזיקוק". עוד סוג הוא עדויות לקיום מהדורות לא ידועות, כלומר ספרים מוכרים וידועים אשר לא נודעה ולא שרדה מהם המהדורה הנזכרת ב"ספר הזיקוק".

#### 1. אימות ובירור ביבליוגרפי

##### א. משל הקדמוני, דפוס קושטא

שתי מהדורות של ספר "משל הקדמוני" ליצחק בן שלמה אבן סהולה נזכרות ב"ספר הזיקוק": ספר מספר 5 – "ספר משל הקדמוני דפוס קוסטאנטינה", וספר מספר 6 – "זה הספר עצמו דפוס ויניציאה". בשתי המהדורות דורש הספר תיקונים. במהדורת קושטא מצוינים שישה עמודים שבהם יש למחוק מילים וביטויים כגון "מינים, משומדים, גם בן ואח אין לו"; במהדורת ונציה מצוינים ארבעה עמודים שיש לתקן. כמה מן התיקונים הנדרשים זהים בשתי המהדורות. מהדורת ונציה של ספר "משל הקדמוני" נדפסה בדפוס פרענצוני בשנת ש"ז (1547), ועותקים שלה שרדו ומצויים בספריות ואוספים בעולם. אולם מהדורת קושטא של ספר זה כנראה לא שרדה, וקיומה הוטל בספק בין הביבליוגרפים. היא אינה מופיעה בביבליוגרפיה של דפוס קושטא. הביבליוגרפים היחידים שאצלם נמצא אזכור למהדורה זו הם שבתי בס בספרו "שפתי ישנים", ובן-יעקב בספרו "אוצר הספרים". שניהם רשמו קושטא רס"ו. ישעיהו וינגורד רשם בספרו "אוצר הספר העברי" בעקבות רשימותיו של בן יעקב שמהדורה זו מסופקת. במפעל

הביבליוגרפיה העברית לא נרשמה המהדורה. אישור לקיומה של מהדורת קושטא מצא כבר י' מייזליש ברשימות הספרים של יהודי מנטובה שנכתבו למבצע הזיקוק שנערך בעיר בשנת 1,595.<sup>22</sup> ברשימות אלו מופיע: "משל הקדמוני ועמנואל (קשורים יחד) קושטא שי"ן".<sup>23</sup> אישור נוסף לקיומה של מהדורת הספר "משל הקדמוני" דפוס קושטא מוצאים בספר הזיקוק, שהתיקונים הנזכרים בו הם השריד היחיד ממהדורה זו לפי שעה:

**[5] ספר משל הקדמוני דפוס קושטאנטינה**

עלה א', מינים, משומדים וכלים שונים, אדום עמוד ב, מינים

עלה ב' ע"א, גם בן ואח אין לו, ימחק,

עלה ט' ע"ב, מינים, משומדים, כופרים, ימחק,

עלה י"ג ע"ב, דומה כמי שאין לו אלו, ימחק,

עלה י"ד ע"א, גויה (ספר הזיקוק, עמ' סג)

ב. נביאים א' עם פי' קמחי, נפולי

בשני מקומות ב"ספר הזיקוק" מוצאים אזכור לפירוש של רד"ק לנביאים. ספר מספר 72 הוא "נביאים אחרונים לרד"ק דפוס נאפולי". הספר מונה תיקונים רבים שנדרשים בפירוש. האזכור השני הוא ספר 333 — "נביאים א' עם פי' קמחי נפולי". על פי פירוט התיקונים ברור שהכוונה לנביאים ראשונים. רשימת התיקונים במקרה זה קצרה ביותר. ברישומים הביבליוגרפיים לא מופיע רישום של מהדורה לפירוש רד"ק לנביאים ראשונים או אחרונים שנדרסה בנפולי.<sup>24</sup> המקום היחיד שבו נמצא אזכור של נביאים ראשונים עם פירוש ר' דוד קמחי שנדרס בנפולי הוא אחת הרשימות של יהודי מנטובה שהוכנו עבור מפעל הצנוורה שנערך בעיר. ש' ברוכסון רושמת דפוס זה במאמרה שעוסק בספרים אבודים ומציינת שהוא מופיע ברשימתו של בעל הספר, יוסף לוי מוויאדנה, אשר בספרייתו היו כמה דפוסים נפולי. ברוכסון משערת שמדובר בטעות של הרושם,<sup>25</sup> אולם הימצאותו של הרישום גם ב"ספר הזיקוק" מחזקת את הסברה שמצוי כאן מידע על דפוס בלתי-ידוע ולא טעות ברישום, וכפי שמציינת ברוכסון, יש לייחס את הספר לדפוסים האינקונאבולה, משום שהספר האחרון שהתפרסם בנפולי נדפס בראשית שנות ה-90 של המאה ה"ט",<sup>26</sup> והרי לפנינו אינקונאבולה עברית נוספת. גם במקרה זה המעט שרשום ב"ספר הזיקוק" הוא השריד היחיד מן הספר.

22 י' מייזליש, "נוספות לדפוס העברי בקושטא ובריווא די טרנטו", עלי ספר, א (תשל"ה), עמ' 95-100.  
 23 הספר "מחברות עמנואל" נדפס בקושטא בדפוס אליעזר שונצינו בשנת רצ"ה. לדעת מייזליש, הרושם את הרישומים רשם שנת שי"ן מכיוון שחישב גם את הפרט שמופיע בשער הספר: "ותהי השלמת זה הספר ביום ב' כ"ג לחדש אלול שנת הרצ"ה פה קושטאנטינה".  
 24 רינוגרד, שם, רשם את הספר בעקבות ברוכסון וציין את שנת הדפוס [ר"מ].  
 25 ש' ברוכסון, שם, בעקבות הספרים האבודים, ספר 5.  
 26 ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי במדינות איטליה, אספמיה פורטוגליה ותוגרמה שמלפנים, תל אביב תשס"ז, עמ' 49-50.



### [333] נביאים א' עם פי' קמחי נפולי

יהושע, שופטים, אין דבר,  
שמואל קפי' ד' הערלים ע"ה  
מלכים

קפי' יא בסופו מכאן תשובה, ער, אל שישק מלך, ע"ה,

בנוגע לספר מספר 72 "נביאים אחרונים לרד"ק דפוס נאפולי", כאמור לא מצאנו רישום של מהדורה זו. ייתכן שהכוונה לנביאים אחרונים שנרפסו ללא אזכור מקום הדפוס והמדפיס בגוף הספר בשונצינו, בדפוס יהושע שלמה בן ישראל, נתן שונצינו, בשנת רמ"ו בערך, וייתכן שגם כאן מדובר במהדורה לא ידועה.<sup>27</sup>

### ג. ספר הזוהר, דפוס ונציה

שלוש מהדורות של ספר הזוהר נזכרות ב"ספר הזיקוק". הראשונה, ספר 114: "ספר הזוהר דפוס מנטובה". הספר נרפס בדפוס מאיר בן אפרים מפדואה ויעקב בן נפתלי מגאזולו בשנים שי"ח-שי"ט. המהדורה השנייה, ספר 115: "ס' הזוהר דפוס קרימונה", שנרפס בדפוס ויצינצו קונטי בשנים שי"ט-ש"ך. בשתי המהדורות הללו נדרשו תיקונים רבים, והמהדורות ידועות ומצויות בספריות ובאוספים. אולם המהדורה השלישית, ספר 116, שאת רישומה הוסיף דומיניקו ירושלמי בכתב ידו בתוך העותק של "ספר הזיקוק" שהיה ברשותו, כתב יד וטיקן 273, לא שרדה ולא מופיעה ברישומים הביבליוגרפיים. דומיניקו רושם בספרו: "דפוס וינציאה כזה על זה הדרך" ומציין כמה עמודים שבהם נדרש תיקון. התיקונים אינם מפורטים כמו במהדורות הקודמות של ספר הזוהר שנזכרו.

### [116] דפוס וינציאה כזה על זה הדרך

עלה ד' כזה שם, עלה ט' — עלה ז' — י"ג ע"ב י"א י"ז ע"א | כ"ב : כ"ז | כ"ד כ"ט ע"ב  
| כ"ו ל"ב ע"א | כ"ז : ל"ב ע"ב ל"ג : מ"א : מ"ג : מ"ט ע"א | מ"ה  
נ"א ע"א | מ"ו נ"א ע"ב | מ"ח : נ"ד ע"א | מ"ט : נ"ד ע"ב נ"ה ע"א | נ"א : נ"ו ע"ב | נ"ט  
ס"ד

עדות לקיומה של מהדורה זו מצא זאב גריס ופרסם בספרו "ספרות ההנהגות".<sup>28</sup> העדות מצויה בספרו של ר' יששכר בער משעבערשיין "מראה כהן", קרקא שמ"ט, שהוא מפתח העשוי כמעין הנהגות מתוך ספר הזוהר. בהקדמתו לספר מספר המחבר כי חיפש ומצא מתחרה לספרו בספר מפתח אחר שראה אור לפני ספרו, ספר מאת ר' משה בן מרדכי גלנטי בשם "מפתח הזוהר" שיצא בוונציה בשנת שכ"ו. ר' יששכר כחן וראה כי גלנטי סמך על דפי דפוסים קטנים השונים מספר הזוהר שנרפס בדפוס קרימונה, ספר שהיה מצוי בפולין, מקום מושבו של ר' יששכר,

27 על נביאים ראשונים ואחרונים עם פירוש רד"ק שנרפסו בשונצינו ראה א"מ הברמן, "המדפיסים בני שונצינו", בתוך ספרו: פרקים בתולדות המדפיסים העבריים, ירושלים תשל"ח, עמ' 28-30.

28 ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 73-75. תודתי לפרופ' גריס שהפנה אותי לעדות זו.

שם קראו לו, מחמת הרפסתו על דפי פוליו "זוהר גדול", בשונה מהרפסת ספר הזוהר בעיר מנטובה שעל שום גודל דפיה קראו לה המקובלים בפולין "זוהר קטן". אף על פי שדפוס מנטובה נתכנה "דפוס קטן" הוא אינו רחוק בכמותו מדפוס קרימונה ולדעת גריס לא נראה שר' יששכר יכנה כך את המהדורה המשובחת של מנטובה, מהדורה שיש בה "...הרחק הלאה מכמות הדפין אשר בדפוס קרימונה....". גריס מציין את עדותו של ג' שלום שמצא בפתח ספר "אמרי בינה" לר' יששכר בער בן פתחיה משה מקרעמניץ, פראג שע"א, ספר ביאור מילים זרות שבוהר, שהמחבר מזהיר כי ציוני הדפים בו הם על פי דפוס קרימונה "הנמצא יותר מדפוס וויניציאה".<sup>29</sup> גריס הוסיף על דבריו של שלום שר' יששכר בער מקרעמניץ כתב במפורש בהקדמתו לספרו האחר "יש שכר", פראג שס"ט, כי ציוניו הם על פי דפוס קרימונה כי "עמודיו יותר שלמים במאמרים רבים מדפוס הקטן הנדפס בווינציאה (כך!) אף שיש בו טעותים רבים לאין מספר".

גריס מסכם את העדויות שמהן ניתן ללמוד שבין הרפסת ספר הזוהר במנטובה ובקרימונה להרפסתו בלובלין בשנת שפ"ג הייתה הרפסה נוספת בעיר ונציה. בבדיקתו את ציוניו של "מפתח הזוהר" שהדפיס גלנטי מצא גריס כי הוא מתאים לסדר הדפים שבהוצאת מנטובה ולכן שיער שמדפיס זרי בוונציה חיקה את מהדורת מנטובה והשתמש בה להוצאת מהדורה לקויה. מכיוון שספרו של גלנטי נדפס בשנת שכ"ו אפשר להסיק שספר הזוהר נדפס בוונציה בין השנים ש"כ-שכ"ו.

"ספר הזיקוק" שבו עדות לקיומו של ספר הזוהר מהדורת ונציה מוסיף אם כך אישוש למהדורה שלצערנו לא נודעו עותקים ממנה עד היום.

#### ד. שו"ת ר' אליהו בן חיים

ספר מספר 385 הרשום ב"ספר הזיקוק" הוא "ס' ש"ת ר' אלי' בן חיים", ומובאים כמה תיקונים שיש לעשות בו. ב"ספר הזיקוק" עצמו לא נרשם מקום הדפוס, אך במפתח לספר נרשם שהוא נדפס בוונציה. על פי הרשום בשער, הספר נדפס בקושטא, וכך הוא נרשם במקורות הביבליוגרפיים, כשהחוקרים מסתפקים בשנת הרפסתו המדויקת מכיוון ששם המדפיס ושנת ההדפסה אינם נזכרים בשער הספר. בביבליוגרפיה של הספר העברי נרשם שהספר נדפס בקושטא בשנת ש"ע (1610) בערך. לדעת מאיר בניהו, הספר נדפס באיטליה, בבית הדפוס של דניאל זאנטי בוונציה, והמדפיסים שינו בשער את מקום הדפוס כדי שלא להזדקק לרשויות.<sup>30</sup> יודלוב<sup>31</sup> והקר<sup>32</sup> דחו את דבריו, אך ייתכן שב"ספר הזיקוק" נמצא אישוש להשערתו של בניהו.

29 G. Scholem, *Bibliographia Kabaalistica*, Leipzig 1927, p. 167 n. 3; י' יודלוב, גנוי ישראל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 177, מס' 1080 ברישום הספר תיקן: "...רומזים על דפוס קרימונה הנמצא יותר מדפוס וויניציאה ?! כנראה צ"ל מנטובה".

30 מ' בניהו, "דפוס תורכיה דאינם אלא דפוס איטליה", סיני, עב (תשל"ג), עמ' קסג-קפד.

31 י' יודלוב, "לתולדות הדפוס העברי במנטובה במאה השש-עשרה", קריית ספר, מט (תשל"ד), עמ' 640-641.

32 י' הקר, "שליחו של של לואי הארבעה-עשר בלבאנט", ציון, נב (תשמ"ו), עמ' 32, הערות 30, 33.

## ה. תיבת הלוי, דפוס ונציה

במפתח ל"ספר הזיקוק" נזכר הספר "תיבת הלוי", ועליו נאמר רק: וינצי' אין דבר. שטיינשניידר רשם ספר זה בביבליוגרפיה שלו, ומקום הדפוס – ונציה, מופיע שם בסימן שאלה, ומחבר הספר ושנת הדפסתו אינם ידועים.<sup>33</sup> רישום נוסף של הספר מופיע בביבליוגרפיה "שפתי ישנים", ושם נוסף גם מידע על תוכן הספר – "דרשות על התורה", ומקום הדפוס נרשם – ונציה. בעקבות רישום זה רשם גם בן יעקב את הספר בביבליוגרפיה שלו אך ללא מידע נוסף. "ספר הזיקוק" מוסיף אישור לקיומו של ספר זה, שלא הגיע לידינו, ומאשר את המידע שהספר נדפס בוונציה, וניתן לדעת את טווח השנים שבהן נדפס הספר.

## 2. ספרים לא ידועים

בין הספרים המנויים ב"ספר הזיקוק" גופו ובמפתח לספר יש ספרים שאינם ידועים לנו כלל. המידע עליהם מצומצם מאוד, ולא נותר לנו אלא להביא את המופיע ב"ספר הזיקוק". מתוך גוף הספר עצמו: 183 הוא "ספר דרכי אמונה קובץ קטן. אין דבר". לא ידוע לנו על ספר כזה מתקופת "ספר הזיקוק"; ספר 280 הוא "ספר אגרת הקדש דפוס" בכתב יד וטיקן 273. לא מופיע מקום הדפוס. בכתב יד בולוניה<sup>34</sup> נוסף כאן בסיליא'.<sup>35</sup> אלה התיקונים הנדרשים בספר:

בכוונת, הרביע, השכינה, עד, על דרך נגאלת עמהם, ולבסוף חסדם, ע"ה,  
בכונת האזולא גריש, על זה הגלות הג', השכינה מתאוננת על גרושיה, ע"ה,  
אחר קרני פרה, ויגרש, וי"א השמד, עד, ואז שארית ישראל.

נראה על פי התיקונים שהספר עוסק בטעמי המקרא, אך לא נמצא במקורות הביבליוגרפיים ספר מתאים. ספר אחר הוא "חכמת שלמה", ספר מס' 412 ב"ספר הזיקוק", ועליו נאמר: "צ"ע בכל מס' ע"י בשם ע"י ודברי אחרי". ידוע לנו שפרו של שלמה בן יחיאל לוריא (מהרש"ל) בשם זה, שנדפס לראשונה בקרקוב [דפוס יצחק בן אהרן מפרוסטיץ?], שמ"ב [1582], ונדפס שנית בקרקוב, דפוס יצחק בן אהרן מפרוסטיץ [שע"ב, 1612]. אבל במהדורות אלו אין מסכת עבודה זרה.<sup>36</sup>

ספרים אחרים אשר אינם ידועים במקורות הביבליוגרפיים ומופיעים במפתח לספר בלבד בציון מקום הדפוס הם "אבוהב על מזרחי ויניציאה, אין דבר"; "חמש מגילות עם פי' עראמה

33 M. Steinschneider, *Catalogus Librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852-1860, No. 4093

34 ספר הזיקוק, כתב יד בולוניה, ספריית האוניברסיטה 3574 G (מכון לתצלומי כתבי יד ס' 27821).

35 גם במפתח לספר לא מופיע מקום הדפוס, וייתכן שהתוספת בכתב יד בולוניה לקוחה מהספר הסמוך במפתח, גם הוא "אגרת הקדש", ספר מספר 214 – הספר המיוחס למשה בן נחמן (רמב"ן), בול, דפוס [אמברוסיאן] פרובינציאלי, [ש"ס, 1580].

36 על הספר "חכמת שלמה" של המהרש"ל ראה ש' אסף, "משהו לתולדות המהרש"ל", ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו-יורק תש"ז, עמ' מה-סג; מ' רפלד, המהרש"ל – עיונים בתולדותיו ובפרטי משנתו, פרקי מבוא, חיבור לקבלת התואר "מוסמך" במחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ג, עמ' 119-121.

וינצי"; "מעשיות התלמוד וינצי" וקוס",<sup>37</sup> "מקור חכמה קוס", "ס' הכתובה<sup>38</sup> קוס", אין דבר". עוד ספרים מופיעים במפתח רק בשם: דברי נגידים, חידושי פוסקים, משאת המלך, ס' הענק<sup>39</sup> תיקון המזלות, דברי הימים קדמון.<sup>40</sup>

### 3. מהדורות לא ידועות

א. מלחמות ה', דפוס ונציה

ספר מספר 229 ב"ספר הזיקוק" הוא "ספר מלחמות ה' דפוס וינציאה". על תוכנו של הספר אין לנו כל מידע, מכיוון ש"ספר הזיקוק" מציין עליו "אין דבר", כלומר "אין דבר מה להגיה" – הספר מותר וכשר ואין צורך לזקק אותו. במפתח ל"ספר הזיקוק" מופיע גם מקום הדפוס: "ריווא וכולל". כאמור, הביטוי "כולל" מופיע כמה פעמים ב"ספר הזיקוק", ועניינו זיקוק מקיף שמתאים לכמה מהדורות של חיבור מסוים. לדוגמה, על ספר בחיי נאמר: "ספר הבחיי זקוק כולל לכל הדפוסים". ידועה לנו מהדורה אחת של ספרו של רלב"ג, ר' לוי בן גרשום (רלב"ג) – "מלחמות ה'", שנדפסה בריוה דטרנטו, בשנת ש"ך. על פי הרישומים הביבליוגרפיים הידועים לנו, זאת מהדורה יחידאית של הספר, והוא לא נדפס שוב עד המאה ה-19. ייתכן שמלבד מהדורת ריוה דטרנטו שידועה הייתה לנו מהדורה נוספת של החיבור שנדפסה בוונציה ולא הגיעה לידינו.<sup>41</sup>

ב. פירוש רד"ק לתהילים, דפוס מנטובה

שתי מהדורות של פירוש ר' דוד קמחי לספר תהילים מופיעות ב"ספר הזיקוק": הראשונה – ספר 46, "ספר פירוש קמחי לתהילים דפוס נאפולי". הספר נדפס בדפוס יוסף בן יעקב אשכנזי [גונצנהוזה] בשנת רמ"ז. "ספר הזיקוק" מציין 20 מזמורים בספר תהילים שבהם נדרשים תיקונים. המהדורה השנייה היא ספר מס' 84, "ספר פירוש תהילים לקמחי דפוס מנטובה". במהדורה זו נדרשו תיקונים בשמונה מזמורים בלבד לעומת 20 המזמורים במהדורת נפולי, ומתוך השמונה רק ארבעה מקבילים ל-20 שנדרשו במהדורת נפולי, וגם באותם ארבעה לא מצוינים אותם

37 ייתכן שהכוונה לחיבורים: בן סירא עם מעשיות שבתלמוד, קושטא, דפוס אשטרוק דטולון, רע"ט [1519]; יונגורד בעקבות בן יעקב ושטיינשניידר (3869) רושם חיבור שקימו מסופק: חיבור המעשיות והמדרשות ההגרות [ונציה], חש"מ [שי"א, 1551].

38 ייתכן שהכוונה לספר פירוש הכתובה המיוחס לשמעון בן צמח דוראן [קושטא, חש"מ רע"ה-רע"ח, 1515-1518].

39 ייתכן שהכוונה לספרו של יהודה בן שלמה אלחריזי, "ספר הענק". לא ידועה מהדורה שנדפסה בתקופת "ספר הזיקוק".

40 ייתכן שהכוונה לספר "דברי הימים למשה רבינו" שנדפס בקושטא, שמואל נחמיאש, רע"ז, ונציה, די פארי, ש"ד, ונציה, די גארה, שס"ה.

41 מעניין שבין הביבליוגרפים התפתח ויכוח חריף על ספר אחר ששמו "מלחמות ה'", הדין במחלוקת על אודות המקוה ברוויגו. סיכם את המחלוקת י' זונה במאמרו "הבדלות על דבר הספר 'מלחמות ה'" בענין המקוה מרוויגו", ק"ס י [תרצ"ג-תרצ"ד], עמ' 360-364. בן יעקב רשם מהדורה של "מלחמות ה'" שנדפסה בשנת שס"א [1601] בוונציה. אפשר היה לחשוב ש"ספר הזיקוק" מספק מידע במחלוקת זו, אולם מכיוון שבחלק זה של "ספר הזיקוק" שבו מופיע הרישום של "מלחמות ה'" רשומים ספרים עד 1596 בלבד, לא ניתן לייחס ספר זה לרישום ספר שנדפס ב-1601.

תיקונים. לא ידועה לנו מהדורה של פירוש ר' דוד קמחי שנדפסה במנטובה, לכן אי-אפשר להשוות בין המהדורות. מכאן עדות נוספת לחוסר העקיבות הרב שאפיין את עבודת הצנזורה.<sup>42</sup> גם כאן העדות היחידה למהדורה זו היא "ספר הזיקוק".

#### [84] ספר פירוש תהילים לקמחי דפוס מנטובה

מזמור ג', אומות,

מזמור ע"ה, נקמות האויבים,

מזמור פ', משיח בן אפרים,

מזמור פ"ו, צ"ה, צ"ז, האומות, ע"ז,

מזמור קכ"ה, הגוים, כמו כאשר עתה, ימחק,

מזמור קכ"ט, האומות עובדי ע"ז, ימחק

#### ג. ספר לשון לימודים, דפוס ונציה

ספר מספר 289 ב"ספר הזיקוק" הוא "ס' לשון לימודים ויניצ'י", ועליו נאמר "אין דבר". בשם זה ידוע לנו ספרו של דוד בן שלמה אבן-יחיא, שנדפס שלוש פעמים בקושטא בדפוס דוד ושמואל נחמיאש בשנת רס"ו [1506]; ר"פ [1519]; בדפוס אליעזר שונצינו בשנת ש"ב [1542]. אולם לא ידועה במקורות הביבליוגרפיים מהדורה שנדפסה בוונציה. בן יעקב רושם בספרו "אוצר הספרים" (ספר 445, עמ' 272) מהדורות שנדפסו בקושטא ומוסיף: "וורד"א q, 1351 N: ד"ו, בטעות). הרישום מפנה לרשימת הספרים של דוד אופנהיים,<sup>43</sup> שבה מופיע רישום של הספר "לשון לימודים" בדפוס ונציה, שנת ש"ב. בן יעקב סובר שמדובר בטעות רישום, אך על פי הרישום ב"ספר הזיקוק" ייתכן שאין זו טעות, וגם כאן עדות למהדורה נוספת שלא שרדה ולא נודעה עד היום. יש לסייג את הדברים כיוון שייתכן מאוד שמדובר כאן בטעות ברישום משתי סיבות אפשריות: א) הספר נמנה לאחר ארבעה ספרים אחרים שנדפסו בוונציה ולכן אולי נמשך אחריהם; ב) בדפוס קושטא רס"ו ו-ר"פ לא מופיע מקום הדפוס בשער אלא רק בקולופון, ולכן ייתכן שהטעות ברישום נובעת מחוסר ידיעה או תשומת לב. וכיוון שנאמר על ספר זה "אין דבר", לא ניתן לבדוק התאמה למהדורות הקיימות.

#### ד. ספר חידושי הר"ן, דפוס ונציה

ספר מספר 272 ב"ספר הזיקוק" הוא "ספר חידושי הר"ן דפוס ויניציאה", ונדרשת בו מחיקת שני סעיפים ברף ע"ב. גם מספר זה לא נודעה מהדורה שנדפסה בוונציה. ידועה לנו מהדורה מחיבורו של נסים בן ראובן גירונדי שנדפסה בריוה דטרנטו, דפוס יעקב מרקריאה, בשנת שי"ט (1558). מהדורה זו היא בתבנית אוקטאבו ומכילה פ' דפים. באותה שנה נדפסה מהדורה נוספת בתבנית פוליו המכילה כ"א דפים. התיקונים הנדרשים ב"ספר הזיקוק" תואמים את המהדורה בתבנית אוקטאבו. גם בספר זה מתעוררת השאלה אם מדובר במהדורה לא ידועה או בטעות ברישום.

42 פריבור, "ספר הזיקוק" של דומיניקו ירושלמי, עמ' 99-118.

43 יצחק איוק בן אשר מזן, קהלת דוד, המבורג-אלטונא תקפ"ו.

**[272] ספר חידושי הר"ן דפוס ויניציאה**

עלה ע"ב סי' תקנ"ה, תק"נ, הכל ימחק

ה. עקדת יצחק, דפוס ונציה

שתי מהדורות של הספר "עקדת יצחק" ליצחק בן משה ערמה נזכרות ב"ספר הזיקוק": הראשונה ספר 7, "עקדת יצחק דפוס ויניציאה הב'", והשנייה ספר 206, "ספר עקידה דפוס ויניציאה קובץ קטן". מהחיבור ידועות שלוש מהדורות שנדפסו בוונציה: דפוס דניאל בומבירגי, ש"ז [1547]; דפוס אלויזי בראגדין, שכ"ה [1565]; דפוס זואן דיגארה, של"ג [1573] (אצל בן יעקב רשומה גם מהדורה נוספת משנת שנ"ה, אך קיומה מסופק, וייתכן שהשנה שכ"ה נתחלפה בשנ"ה). בהשוואה שערכתי לא נמצאה התאמה בין הדפים המצוינים לתיקון ובין מהדורה כלשהי מהמהדורות הנ"ל. כיוון שכרוב הספרים שנבדקו במחקר נמצאה התאמה כמעט מלאה בין העימוד שמצוין ב"ספר הזיקוק" ובין הספרים בפועל, הרי כשלא נמצאה כל התאמה למהדורה קיימת ייתכן שמדובר במהדורה נוספת של החיבור שלא שרדה. מקרה דומה אירע גם בספר אחר:

ו. ספר תורת הבית, דפוס ונציה

ב"ספר הזיקוק" מנויות כמה מהדורות של ספרו של שלמה בן אברהם אבן-אדרת, הרשב"א, "תורת הבית": ספר 189, "ספר תורת הבית דפוס קרימונה", מתאים לדפוס ויניציאו קונטי, שנת שכ"ו; ספר 392, "ס' תורת הבית ב' הנקר' הארוך ויניצי'", מתאים לספר שנרפס בדפוס די גארה בשנת שס"ח. אולם לספר 362, "ס' תורת הבית ויניצי'", שעליו ציינו כמה תיקונים, לא נמצאה מהדורה הידועה לנו היום ומתאימה בעימוד לתיקונים הנדרשים, וכנראה היה דפוס נוסף של הספר שלא שרד.

ז. מן המפתח

במפתח ל"ספר הזיקוק" נזכרים שני ספרים – "בן המלך והנזיר" ו"חזקוני", ובשניהם נזכר מקום הדפוס – ונציה. על החיבור הראשון נאמר "אין דבר", ועל השני לא נאמר דבר, והכוונה כנראה שגם בו אין דבר שיש לתקן. מהספר "בן המלך והנזיר" מאת אברהם בן שמואל הלוי אבן-חסדאי ידועות מהדורות קושטא, דפוס האחים דוד ושמואל ׳ן' נחמיאש [רע"ח, 1518], מנטובה, דפוס וויטורין רופנילו על ידי יוסף בן יעקב מפרואה, שי"ז [1557], אך לא ידועה מהדורה שנרפסה בוונציה. פירוש "חזקוני" של חזקיה בן מנוח נרפס אף הוא כמה פעמים, אך לא נמצא שנרפס בפני עצמו בוונציה.

ח. דפוס קושטא ודפוס שלוניקי

דוגמה נוספת למהדורה לא ידועה מובילה אותנו לסוגיה נוספת – ההבחנה בין דפוס קושטא לדפוס שלוניקי. אחת הסוגיות שעסקו בה ביבליוגרפים היא זיהוי מקום הדפוס של דפוסים שנרפסו בשלוניקי ובקושטא. וכבר ציין י' הקר:

מן הסוגיות החמורות שנתקל בהן כל העוסק בדפוס העברי באימפריה הערמאנית המאה הט"ז היא גם שאלת ההבחנה והקביעה בדבר מקום ההדפסה, ובפרט בין שאלוניקי לקושטא, כל אימת שאין הדבר מפורש.<sup>44</sup>

ב"ספר הזיקוק" נרשם: [318] ספר תוצאות חיים דפוס סאלוניקי". לא ידועה לנו היום מהדורה של הספר "תוצאות חיים" מאת אליהו בן משה די וידש שנדפסה בשלוניקי. על ספר זה יש דיונים רבים בין הביבליוגרפים, שכן המהדורה שמקובל לתאר כראשונה נדפסה כנראה בקורו ג'שמי הסמוכה לקושטא בשנת שנ"ז ללא שער.<sup>45</sup> המהדורה שאחריה נדפסה בקרקוב בשתי הדפסות דומות, שכפי שהוכיח יודלוב, שתי מהדורות שונות זו מזו לחלוטין.<sup>46</sup> פרידברג ב"בית עקר ספרים" הוא היחיד שמזכיר מהדורה ראשונה שנדפסה בקושטא בשנת שמ"ה.<sup>47</sup> ספר "תוצאות חיים" נרשם בחלק של "ספר הזיקוק" שבו רשומים ספרים עד שנת 1596 בלבד,<sup>48</sup> ולכן ייתכן שהוא מאשש את רישומו של פרידברג שהיה דפוס קדום יותר שנדפס בקושטא, והוחלף הרישום בשלוניקי. עוד ייתכן שרישום זה מלמד אותנו על מהדורה לא ידועה שנדפסה בשלוניקי ולא הגיעה לידינו.

יש כמה דוגמאות לחילוף בין הרישום ב"ספר הזיקוק" ובין הרישום במקורות הביבליוגרפיים בדפוס קושטא ושלוניקי. ככל המקרים האלו יש מקום לבדוק שוב את הרישום המקובל ולבחון אם מדובר בטעות רישום או במהדורות לא ידועות.

1. יש חיבורים שבהם לא מופיע מקום הדפוס בשער הספר, כגון ספרי השאלות ותשובות של שלמה בן אברהם הכהן (מהרש"ך). לחלקים א' וג' אין שערים, ורישומם נעשה על סמך כרך ב' שנדפס חלקו בוונציה וחלקו בשלוניקי. ברישומים הביבליוגרפיים נרשם מקום הדפוס של חלקים א' וג' – שלוניקי. אולם ב"ספר הזיקוק" מופיע מקום הדפוס קושטא: "[144] ספר ש"ת ר"ש כהן ג' קוס" אין דבר"; [383] ספר ש"ת ר"ש כהן א' קוס". ייתכן שכבר בתקופה שבה נדפס הספר, שנים אחדות לאחר הדפסתו, ניכר קושי בהבחנה, ויש לבחון שוב את מקום ההדפסה.

2. ספרו של יצחק בן אליהו שני, "מאה שערים". בביבליוגרפיה של הספר העברי נרשמה מהדורה שנדפסה בשלוניקי בשנת ש"ג. ב"ספר הזיקוק" מופיע הרישום "[197] ספר מאה שערים דפוס קושטאנטי". לא נראה שיש כאן טעות ברישום, שכן במהדורה שנדפסה בשלוניקי מופיע בשער "נדפס פה שאלוניקי", ולכן יש מקום לחשוב שהייתה קיימת הדפסה נוספת של הספר בקושטא. גם בספר "שפתי ישנים" מופיע "מאה שערים מאה דרשות על המצוות ד' קונסט".

44 י' הקר, "דפוס קושטא במאה השש-עשרה", ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 463.

45 א' יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 146, מס' 238; הקר, שם, עמ' 492; מ' וילנסקי, "מתוך כתבי יד", HUCA, 14 (1939), pp. 459-460.

46 י' יודלוב, "מהדורות שער" בספרים עבריים ישנים", עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 139-141.

47 פרידברג, בית עקר ספרים, כרך ד, עמ' 1070, מס' 557; יודלוב, שם, עמ' 139, הערה 12, מציין שפרידברג רשם שתי מהדורות: קושטא שמ"ה וקורו ג'שמי שנ"ז, והוא משער ששני הרישומים מכוונים לאותה מהדורה.

48 על מבנה ספר הזיקוק ראה פריבור, איטליה, עמ' יא.

3. בספר "דרך אמונה הגדול" נכתב ב"ספר הזיקוק": [271] ספר דרך אמונה הגדול דפוס סאלוניקי". במקורות הביבליוגרפיים ידוע רק על מהדורה של ספר "דרך אמונה הגדול" מאת אברהם בן שם טוב ביכגי, שנרפסה בקושטא בשנת רפ"ב [1521]. התיקונים הנדרשים שנרשמו ב"ספר הזיקוק" תואמים מהדורה זו. יש לציין שבמפתח ל"ספר הזיקוק" מיוחס הספר לקושטא, אבל יש חילופי גרסאות עם כתב יד לונדון, שבו נכתב "סלוניקי".
4. [245] ספר הילקוט על התורה דפוס קוסטאנטי". ילקוט שמעוני, [חלק א]: ילקוט התורה מאת שמעון הדרשן מפרנקפורט, שלוניקי, דפוס משה שונצינו, רפ"ו-רפ"ז [1526-1527]. לא נמצאה במקורות הביבליוגרפיים מהדורה שנרפסה בקושטא. התיקונים הנזכרים כאן תואמים את מהדורת שלוניקי.
5. [208] ס' מסורת התלמוד דפוס קוסטאנטי". ידועה מהדורה של ספר זה שנרפסה בשלוניקי בדפוס יהודה לבית גדליה בשנת רפ"ג [1523]. לא נמצאה במקורות הביבליוגרפיים מהדורה שנרפסה בקושטא. ראה שמדובר כאן במהדורה לא ידועה ולא בטעות ברישום יש ברשימות הספרים של יהודי מנטובה, וכבר ציין את הדבר י' מייזליש.<sup>49</sup> ברשימות אלו נרשם: "מסורת הגמרא קושטא רפ"ג". ומייזליש כתב:

יתכן ששני בעלי הבית החליפו ספר בספר וכי כוונתם ל"מסורת התלמוד" הידוע לנו שנרפס ב[שאלוניקי] בבית הישיש הנעלה דון יהודה לבית גדליה, יצו שנת חשף ה' את זרוע [רפ"ג] קדוש... מעניין הציון אצל בן יעקב מסורת התלמוד, קושטאנטינא [וי"א חמ"ד (שאלוניקי)] זרוע.

6. [329] ס' מחזור אשכנזי גדול דפוס קוסטאנטי' ויש בו סליחות וקנינות זקוק כולל". לא נמצא מחזור אשכנזי שנרפס בקושטא, ונראה שהכוונה לשלוניקי, דפוס שלמה ויוסף יעבץ, ש"י [1550].<sup>50</sup> יש לציין שבספר הבא הרשום ב"ספר הזיקוק", ספר 330, מחזור אשכנזי דפוס קרימונה קובץ רביע, יש עוד אזכור לדפוס קושטא: "הספר הזה יודקק, על סדר זיקוק המחזור גדול דפוס קוסטאנטי' הקודם לזה".
7. [63] ס' פסקי ר"ש ד"י מדינה דפוס קוסטאנטי'. מאת שמואל בן משה די מדינה". לא ידועה מהדורה שנרפסה בקושטא, והכוונה כנראה למהדורה שנרפסה בשלוניקי [דפוס דוד בן אברהם אוזביב] [שמ"ז-שמ"ז] [1586-1587]. ייתכן שמקור הטעות הוא שהספר נרפס בלא שערים. גם על הרישום של חלק ג' יש אי בהירות בדבר מקום הדפוס. ב"ספר הזיקוק" נרשם [395] ס' ש"ת מדינה הג' ויניצי", אולם לא מצויה מהדורה שנרפסה בוונציה, ונראה שהכוונה לשאלות ותשובות מאת שמואל בן משה די-מדינה, שלוניקי, דפוס אברהם יוסף מגזע בת שבע, שנ"ד-שנ"ח [1587-1594].<sup>51</sup>

49 מייזליש, שם, עמ' 96.

50 מ' בניהו, הדפוס העברי בקרימונה, ירושלים תשל"א, ע' 168, מזכיר מהדורה זו ורשום: "אכן ב'ספר הזיקוק' למומר דומיניקו ירושלמי נאמר בו במחזור שאלוניקי: 'ס' מחזור אשכנזי גדול דפו' קושטא [!] ויש בו סליחות וקנינות. זקוק כולל".

51 לדיון מעמיק במהדורות אלו ראה י"ש שפיגל, "על שתי המהדורות של תשובות ר' שמואל די מדינה", בתוך: עטרה לחיים, מחקרים... לכבוד ח"ו דימטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 501-533.



## סיכום

במשך שנים רבות נרשמו על ידי חוקרים וביבליוגרפים הספרים העבריים מראשית הדפוס העברי בשנת 1460 בערך ועד ימינו. סיכום של המפעלים השונים אפשר למצוא ב"ביבליוגרפיה של הספר העברי ר"ל-תש"כ" פרי עבודתו רבת השנים של מפעל הביבליוגרפיה העברית אשר נגישה היום לכל דורש באתר המרשתת של הספרייה הלאומית.<sup>52</sup> הספרים נרשמו רישום מדעי על סמך בדיקת הספרים עצמם, לא נרשמו ספרים שקיומם בספק. היום, כשהביבליוגרפיה של הספר העברי כוללת מאגר של כ-115,000 רשומות ביבליוגרפיות של ספרים שנרשמו משנת 1460 ועד 1960, הגיעה העת להשלים את התמונה ולאסוף מן המקורות השונים את הספרים העבריים האבודים כדי להעמיד תמונה שלמה יותר של הספרות העברית ושל הביבליוגרפיה העברית.

52 "ביבליוגרפיה של הספר העברי ר"ל-תש"כ", בתוך אתר המרשתת של הספרייה הלאומית:  
<http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/infocchannels/Catalogs/bibliographic-databases/Pages/the-hebrew-book.aspx>

## שלמה גליקסברג

### "אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדינאו לר' יהושע סגרי

א. מבוא

קובץ מנהגי התפילה שלפנינו<sup>1</sup> נכתב על ידי ר' יהושע סגרי בשנת ששון ו'ש'מ'ח'ה' י'מ'צ'א', כלומר בשנת ת"ק (1740). בשונה מרוב החיבורים של סגרי,<sup>2</sup> החיבור שלפנינו אינו משקף ברובו בהכרח את עמדתו שלו, אלא את מנהגי הקהילה בסקנדינאו שעבורה הוא נוסח. בתחילת הקובץ מתאר סגרי את הרקע לכתיבתו. לדבריו, הקובץ נכתב על ידו על פי בקשת הממונים עליו:

שמו פניהם עלי ואמרו עליך מצוה או כנו"ס או פטור, כנוס כל המנהגים הקבועים ובצור שמיר ושית במלחמתה של תורה ופטור בשפה מידי זמן בזמן ויניעו ראש על הן הן ועל לאו לאו, וזרזוני במצותיהם ואנכי העומד על המלאכה סדרתי התורות יהללו לי ולו ולהם הסמוכים אצל דבר דבור על אפניו ולבניהם אחריהם לעד לעולם רובם ככולם כפי אשר נהגו מימי קדם קדמתם.<sup>3</sup>

בהקדמתו מדגיש סגרי שמדובר בתיעוד של מנהגים קדומים, ומוסיף ומציין שעשה שימוש בקבצים קדומים אחרים: "רובם ככולם כפי אשר נהגו מימי קדם... ראיתי אור נערב אור צח ומצוחצח של מסדרים קדמונים אשר קדמוני, רבנן קשישי שעשו סדרים סדורים וסדורים לישר עיירות גדולות ובצורות עד לב השמים".

המנהג האיטלקי על שלוחותיו טרם זכה למחקר מקיף ואף לא לתיעוד מפורט. מחקר מסוג זה מן הסתם יסתייע במחזורים, אולם מסתבר שלא מעט קהילות תיעדו בכתיבה את מנהגיהן, והללו גנוזים ברובם בכתיבי יד. מדובר ככל הנראה במעט מתוך קבצים רבים שלא נשמרו. ניתוח מדויק של אותם קבצים מראה כי המנהג המיוצג על ידי המחזוריים אינו שלם,

\* תודתי נתונה ללקטור האנונימי אשר הערותיו תרמו מאוד לשיפור מאמר זה.

1 כת"י מוסקבה-גינצבורג, וסימונו 3/343. מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: F 47665. כתב יד נוסף של קובץ זה בספריית מוסד הרב קוק וסימונו 509. מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: F 21171.

2 רשימת חיבוריו פורטה על ידי מאיר בניהו, "חיבוריו של רבי יהושע סגרי", אסופת, י (תשנ"ז), עמ' שטו-שמג. אם כי רשימה זו אינה כוללת את החיבור שלפנינו ואף לא את יתר חיבוריו בענייני מנהגי התפילה של בית הכנסת בני קולוניה שבויארגנה ("אלה החוקים והתורות" מנהגי בית הכנסת בוויארגנה לר' יהושע סגרי", העומד להתפרסם על ידי בכתב העת "כנישתא"), נמצא בארכיון מוסקבה-גינצבורג וסימונו 343/5. מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: F 47665.

3 לעיל הערה 1.

וכי קהילות שונות נהגו מנהגים שונים. יש כמובן להתלבט לגבי כל קהילה וקהילה האם ההבדלים שבין המנהגים שנהגה לפיהם לבין המנהג המתועד במחזורים משקפים נוהג מקורי יותר או שמא קהילה זו היא שחרגה מן המנהג המקורי, מתוך יוזמה פנימית של הקהילה או מתוך השפעה של העדות האחרות שבאיטליה. חשיבותו של הקובץ שלפנינו נובעת בין השאר מכך שהוא מתעד מנהגים קדומים מתוך דברים שבעל פה ומתוך דברים שבכתב שאינם בהכרח לפנינו.

#### א. ר' יהושע סגרי ותולדותיו<sup>4</sup>

ר' יהושע סגרי נולד בקזלי שבמונפיראטו בה' בחשוון התס"ט (1.11.1708). נראה כי סבו היה זה שגידלו, ולאחר פטירתו עזב סגרי את קזלי ועבר<sup>5</sup> למנטובה על מנת ללמוד תורה מחכמיה.<sup>6</sup> את ר' יהודה בריאל ממנטובה ראה כרבו המובהק.<sup>7</sup> בט"ו בסיוון ת"צ (20.5.1730), בהיותו בן עשרים ואחת, נשא ר' יהושע את דולצה פירנה בת רפאל יוסף הלוי מורטארה מוויאדנה לאישה. מכאן ואילך, וכאמור אולי עוד קודם לכן, התגורר ר' יהושע בוויאדנה. מתקבל הרושם כי ר' יהושע לא כיהן כרב רשמי בוויאדנה, אלא נשא תפקידים שונים כשוחט ובודק וכמלמד תלמידים.<sup>8</sup> באותה שנה נפטרה בתו טובה, וכעבור חצי שנה, בכ"ה באב נפטרה גם רעייתו דולצה פירנה בעת לידתה. בי"ד באדר ב' בשנת תצ"ד (8.3.1734), נשא ר' יהושע את אחות רעייתו שנפטרה, שרה גרציה. עוד בשנה זו עברה משפחת סגרי לסקנדיאנו, כפר קטן בקרבת מודנה ורג'יו. בשנת תצ"ו הוזמן ליטול תפקיד בחיים הדתיים של הקהילה, אולם לא נראה שהוזמן לכהן כרבה הרשמי של הקהילה. בסקנדיאנו נשא בתפקיד קהילה שונים: מרביץ תורה, מורה ומחנך, דרשן, שוחט, מוהל ושליח ציבור. על אף שכאמור

- 4 סקירת תולדותיו של ר' יהושע סגרי תוארה בקצרה במאמרו של מאיר בניהו: "יהושע סגרי – מעט ממקורותיו", אסופות, י' (תשנ"ז), עמ' שמט-שנר (להלן בניהו, מעט ממקורותיו); "המשורר רבי יהושע סגרי", שם, עמ' רפז-שיג (להלן בניהו, המשורר); "שירי קינה על רבי בנימין הכהן מרג'יו", ספר זיכרון לרב ניסים, ירושלים תשמ"ה, חלק ה, עמ' רסב-רסו. במאמר האחרון, בעמ' רסב, הערה 1, העיר בניהו: "אינני מאריך בתולדותיו כיוון שיש תחת ידי חיבור מקיף עליו ועל יצירתו". לא ידוע לי על חיבור זה. תיאור מקיף ומפורט פרסם דוד מלכיאל במבוא לספר "אשם תלוי" לר' יהושע סגרי, שאותו ההדיר מלכיאל: הפולמוס היהודי-נוצרי ערב העת החדשה, ירושלים תשס"ד, עמ' 30-50 (להלן מלכיאל, הפולמוס).
- 5 מסתבר אם כן שעזב את קזלי בגפו, ללא משפחתו, שהרי את אשתו הכיר רק בשנת ת"צ, ואת קרובי משפחתו האחרים לא הזכיר. זאת שלא כפי שציין מלכיאל, הפולמוס, עמ' 31, שבשנת תפ"ד עזבה משפחתו את קזלי. אם השערתי בדבר האחריות שקיבל עליו סבו נכונה, הרי שלאחר פטירתו, עזב סגרי בגפו את קזלי ועבר לערים אחרות לשם לימוד.
- 6 העובדה שבספר זיכרונותיו אינו מזכיר את המעבר למנטובה או לרג'יו אינה מפתיעה, שכן ספר זיכרונות זה הוא אישי, ובו תיאור מפורט של לידתו, נישואיו, לידת ילדיו וכו'. אין בספר זה פירוט של מפעלו הציבורי או הספרותי. פעילויות אלו יש להשלים מן ההקדמות לספריו. בכל ספר מספריו הוא מציין את הרקע להתהוותן, שאלות שנשאל, שיעורים שלימד וכו'.
- 7 בניהו מציין שקיבל תורה גם מר' דוד פינצ'י, לימים חותנו של הרמ"ח לוצאטו. ראה: בניהו, המשורר (לעיל הערה 4), עמ' רפז. באחד מכתביו הוא מכנה את ר' נתנאל שמשון חיים סגרי מהעיר רג'יו בכינוי "מורי" (אלה דברי הבריה, כט. הוצר אצל הפולמוס, עמ' 31-32). מחיבור אחר שלו ניתן להתרשם שהיה בקשר עם ר' בנימין הכהן מרג'יו.
- 8 בשנים אלו ובתאריך לא ידוע כתב ר' יהושע את קובץ המנהגים של ויאדנה וכלל הנראה הוא נכתב ביזמתו.

לא נשא בתפקיד רשמי של רב הקהילה, הוא דרש דרשות,<sup>9</sup> תיקן תקנות<sup>10</sup> והשיב לשאלות הלכתיות.<sup>11</sup> הוא נפטר בכ"ו במנחם אב תקנ"ז (18.8.1797). כבן תשעים שנה היה בפטירתו.

## ב. הקהילה היהודית בסקנדיאנו<sup>12</sup>

העיר סקנדיאנו (Scandiano) ממוקמת במחוז אמיליה רומניה (Emilia Romagna) שבמרכז איטליה.

היהודים הראשונים הגיעו לסקנדיאנו בשנת 1400 ממגוון של קהילות ועסקו בה במסחר. עם הזמן הגרו לסקנדיאנו יהודים נוספים. בשלב הראשון הפולחן הרתי בעיר נעשה בסתר וללא הכוונה רבנית, אולם על רקע האפשרות שנפתחה בפני היהודים לעסוק בהלוואות בריבית, והעובדה שההלוואות ניתנו על בסיס אחוזים נמוכים, קיבלו היהודים את הזכות לקיים בעיר בית כנסת, מקווה, בית קברות, חנות בשר ואף להזמין אליה מורה יהודי. על רקע זה הגיע לעיר ר' יהושע סגרי.<sup>13</sup>

המאה ה-18 התאפיינה בפריחה של הקהילה היהודית בסקנדיאנו. אם בסוף המאה ה-17 התגוררו בסקנדיאנו 25 יהודים בלבד, הרי שבסוף המאה ה-18 (בשנת 1795) חיו בה 122 יהודים,<sup>14</sup> עד שבית הכנסת היה צר מלהכיל את ציבור המתפללים ואת הפעילויות השונות שהתקיימו בו. בעצת סגרי עברה הקהילה בשנת 1779 לבית כנסת גדול יותר ברחוב di piazza Fiume 2.

בית הכנסת תואר על ידי ההיסטוריון בלי (Belly), תושב המקום, כמבנה יפה במיוחד בצורה מתומנת ובעל ארבע טריבונות עבור עזרת הנשים.

במהלך המאה ה-19 הידרדר מצבה של הקהילה ונותרו בה זקנים בלבד, היא פעלה עד שנות העשרים של המאה ה-20 ובית הכנסת שלה נהרס בשנת 1960.

בית הכנסת שתואר לעיל נקרא בית הכנסת של האחים אלמנסי, בתקופה מסוימת פעל במקביל לבית כנסת זה בית כנסת נוסף. נקודת מפנה הייתה עם כניסתו לפעילות ציבורית של הרב ישראל בסני מריג'יו בין השנים 1778-1781 כרבו של בית הכנסת החדש. אולם לבסוף, עם תהליך דעיכתה של הקהילה ומשלא הצליחו להחזיקו, הוא נסגר. מדובר בקהילה קטנה, שבשיא פריחתה מנתה לכל היותר 122 מתפללים, אולם הותירה את רישומה באמצעות קובץ מנהגים זה, ובכך תרמה את תרומתה בתיעוד מנהגי איטליה.

9 על כך ניתן לעמוד מתוך הקדמות לספרים שונים, שהם למעשה פרי שיעוריו ודרשותיו, ונערכו לכרי ספרים. ראה פירושו למסכת אבות, עצת יהושע, ובחיבורו מור ואהלות, ובהקמתו לספרו ראשי בשמים.

10 על כך יעידו תקנותיו "סדר התקנות אשר גדרתי בסקנדיאנו", ובהן פירוט של כל התקנות שגדר בתקופת פעילותו בסקנדיאנו. ראה על כך בנספח להלן.

11 הללו באות לידי ביטוי בספרו שו"ת עמק יהושע.

12 הסקירה שלהלן מתבססת על הספר: Daniela Bergonzini, *Storia degli ebrei di Scandiano*. Firenze 1998. אני מודה לשגיאי יצחקי שבטובו עזרני בתרגום הספר מאיטלקית.

13 ראה לעיל ליד הערה 11.

14 בשנת 1753 מנתה הקהילה 67 יהודים בני ארבע עשרה משפחות: 4 ממשפחת אלמנסי, 4 ממשפחת קורניאלדי, 2 ממשפחת ברונזי, 1 ממשפחת פואה, 1 ממשפחת רזיניני, 1 ממשפחת רומינו, 1 ממשפחת סגרי.



בית הכנסת בסקנדיאנו לפני שנהרס בשנת 1960

### ג. על המנהג האיטלקי, רקע כללי

ראשית התיעור השיטתי של מנהגי תפילה, מתוך מגמה של קיבועם בנוסח מחייב, מופיעה בתקופת הגאונים.<sup>15</sup> גילויה של הגניזה הקהירית חשף את ההתפצלות העקרונית בין מנהגי התפילה של בני ארץ ישראל ואגפיה ובין אלו של בני בבל ואגפיה, במגוון סוגיות ושאלות עקרוניות,<sup>16</sup> כמו גם בפרטי הנוסחאות.<sup>17</sup> נושא התפילה היה חלק ממסכת ההבדלים בין שני המרכזים התורניים האמורים, הבדלים אשר השאירו את חותמם לדורות במרכזים החדשים שקמו על אדמת אירופה. מידת זיקתם של יהודי איטליה למרכז הארץ-ישראלי נידונה רבות בספרות המחקר, כמו גם הרצף בין מנהגי איטליה ובין מנהגי אשכנז.<sup>18</sup>

- 15 ראה י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, 'ירושלים תשכ"ו', עמ' 9, 176, ולעומתו ראה ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, נט (תש"ז), עמ' 397-426.
- 16 ראה מ"ע פרידמן, "על תרומת הגניזה לחקר ההלכה", מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 277-294; ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 14-15.
- 17 ראה ח' רבין, "עיסוק בלשני בלשון התפילה", בתוך: ע' פליישר וי"י פטוחבסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, 'ירושלים תשמ"א', עמ' קסג-קעא; ע' פליישר, "תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 179-223; וראה א' ולפיש, "בית המדרש ועולם המחקר – חקר סידור התפילה", שנה בשנה (תשנ"ט), עמ' 467-502.
- 18 אמנם יהודים חיו באיטליה החל מתקופת בית שני, אך עד לאמצעה של תקופת הגאונים ואפילו לקראת סופה הייתה איטליה חלק מהעולם היהודי השייך למרכז התורני בארץ ישראל. בשלב מסוים השנוי במחלוקת בין החוקרים, עם התפשטות התלמוד הבבלי באיטליה והתגברות הזיקה לגאונים בבל, פנו חכמי איטליה בעיקר למרכז התורני בבבל. על מכלול תופעות אלה, ראה א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל", שלם, ג (תשמ"א), עמ' 57-92; הנ"ל, "אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?", משאת

השפעה מכרעת הייתה ליהדות אשכנז על איטליה החל מן המאה ה-13.19 השפעה זו התגברה עם הגירתם של יהודים רבים מצרפת ואשכנז לאיטליה במאות ה-14 וה-15,20 כאשר המהגרים המשיכו במסורתם התורנית על אדמת איטליה.21 כמו כן, בגירוש ספרד בשנת רנ"ב הגיעו חלק ממגורשי ספרד לאיטליה22 ובכך התחזקו מאוד הקהילות הספרדיות בארץ זו.23 בעקבות הגירות אלו הפכה איטליה למקום מפגש ייחודי בין קהילות יהודיות שונות: איטליאנים (לעזים=קהילות בני איטליה המקוריות), צרפתים, אשכנזים וספרדים. זיקה תורנית הרדית נוצרה בין הקהילות.24

עם התעצמותן של הקהילות הספרדיות באיטליה, גברה ההשפעה הספרדית על הקהילות האחרות באיטליה, בייחוד על הקהילה האיטליאנית. השפעה זו גברה מאוד בעקבות התפשטות קבלת האר"י באיטליה.25

עם זאת, המשיכו קהילות האיטליאנים לשמר את זהותן הבסיסית ולא נטמעו בקהילות האחרות. עובדה זו באה לידי ביטוי הן בהיבט ההלכתי26 והן בתחום המנהגים והתפילה, כפי שעולה משני המחזורים שנדפסו כמנהג בני איטליה, מחזור בולוניה (ש"א)27 ומחזור בני רומי

משה (תשנ"ח), עמ' 143-157; ר' בונפיל, "בין בבל לארץ ישראל", שלם, ה' (תשמ"ז), עמ' 1-30; ח' סולובייצ'יק, היין בימי הביניים: יין נסך – פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח, עמ' 321-343; י"מ תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 61-69.

19 ראה י"מ תא שמע, "הרב ישעיה די-טראני הזקן וקשריו עם ביוזנטיון וארץ ישראל", שלם, ד' (תשמ"ד), עמ' 409-416; והנ"ל, "רבי ישעיה די טראני וספרו תוספות רי"ד", מחקרי תלמוד, ג' (תשס"ה), עמ' 916-943. תא שמע בספרו הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 174, מציין שניתן לזהות השפעה אשכנזית על תלמודה של איטליה כבר מן המאה ה-11, ותמיכה לכך היא תרומתם של פירוש חכמי מגנצא לתוכנו של הערוך, אולם להשפעה של ממש הגיעה רק בימיו של הרי"ד.

20 ראה, "J. Woolf, 'New Light on the Life and Times of Rabbi Joseph Colon Trabotto (Maharik)', *Italia*, 13-15 (2001), p. 151. וראה עוד ר' בונפיל, "הגירה והתיישבות אצל יהודי איטליה בשלהי ימי הביניים", הגירה והתיישבות בישראל ובעמים, א' שנאן (עורך), ירושלים תשמ"ב, עמ' 139-153.

21 ראה על כך את סקירתו של E. Fram, *My Dear Daughter – Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland*, Cincinnati 2007, pp. 22-36.

22 ראה ח' בינארט, "קשרי יהודים ואנוסים בין איטליה וספרד", יהודים באיטליה מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 275-277; ר' בונפיל, "איטליה – הגשר שבין מערב למזרח ובין מזרח למערב", הפזורה היהודית הספרדית אחרי הגירוש (תשנ"ג), ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 73-93; הנ"ל, "ספרדים ופורטוגלים באיטליה", מורשת ספרד, ח' בינארט (עורך), ירושלים תשנ"ד, עמ' 543-561.

23 ראה מ"א שולואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרינסאנס, ניו יורק תשט"ו, עמ' 7.

24 כך, למשל, היה המהרי"ק, ראש חכמי צרפת באיטליה, גם סמכות תורנית עליונה עבור קהילות האיטליאנים. ראה למשל: שו"ת מהרי"ק, סימן ט בעניין שבת בראשית, ובשו"ת ופסקי המהרי"ק החרשים בסימן מו בעניין סבלנות. וראה: J. Woolf, *The life and Responsa of Rabbi Joseph Colon b. Solomon Trabotto* (Maharik), Ann Arbor 1991, pp. 17-24. על ההתקשרות של מגורשי צרפת לאיטליאנים דווקא, ראה ר' בונפיל, במראה הסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 147-148; T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a fool', an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford 1997, p. 191.

25 ראה י' אביב, "כתבי האר"י באיטליה עד שנת ש"פ", עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 91-134; מ' בניהו, "ויכוח בין קבלה והלכה באיטליה", מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 134-141.

26 על כך עמדותי בדברי המבוא לקובץ "מנהגי בית הכנסת של ק"ק איטלקי בעיר פירנצ'י" (טרם פורסם).

27 "מחזור כמנהג ק"ק רומא עם פירוש קמחא דאבישונא... בולוניה ש"א".

(תרט"ז).<sup>28</sup> כמו כן, נכתבו קבצי מנהגים מקומיים של קהילות איטליאניות, שרובם ספון עדיין בכתבי-יד. אחד מהקבצים הללו הוא הקובץ שלפנינו.

#### ד. מנהגי סקנדיאנו ואפיונם

כאמור, החיבור שלפנינו מתעד את מנהגי התפילה וקריאת התורה של בית הכנסת של האחים אלמנסי בסקנדיאנו. עיון בקובץ המנהגים שלפנינו מלמד כי בדרך כלל נהגה קהילה זו כמנהגי האיטליאנים. מתקבל הרושם שהמחזור הבסיסי שבו עשו שימוש ואליו הוסיפו את המנהגים הייחודיים שלהם הוא מחזור בולוניה ש"א. באחד המקומות אף הזכיר סגרי מחזור זה במפורש: "קריאת התורה בח"ה כסדר המובא במחזור איטלקי דפוס בולוניא"<sup>29</sup>. בחלק מן המקומות נראה שסגרי מגיב למנהג המיוצג במחזור בולוניה, על כך נעיר בהערות רבות. בדוגמה הבאה, העוסקת במנהגי שחרית של פסח ראשון, אפשר לראות כיצד הוא מביא את המנהג המקובל והמתועד במחזור בולוניה, אולם בצדו הוא מרגיש את המנהג הייחודי שלהם: "בשחרית אומרים בקר אעיר ויה שמך, ואנעים, צאינה וראינה שמחת יום חתונה עד המאיר לארץ ולדרים ואין או' יעידון ולא קדוש"<sup>30</sup> אלא ברכו, ואומרים יוצר של שבת אף כי אינו שבת ומדלגי' אל אשר שבת ומתחילים שמך ה' אלקינו"<sup>31</sup>.

במבט ראשון לא ניכרים מאפיינים ייחודיים בקובץ זה, אולם עיון מדוקדק בקובץ מלמד כי מדובר בתת מנהג של מנהגי האיטליאנים, השונה בכמה מקומות ועניינים מהמנהג האיטלקי המקובל כפי שהוא מיוצג במחזור בולוניה (ש"א) ובמחזור בני רומי (תרט"ז). עובדה זו כשלעצמה שופכת אור חדש על המנהג האיטליאני בכלל, ומצביעה על קיומם של הבדלים משמעותיים בין קהילות שונות שנהו אחר המנהג האיטליאני. חלק ניכר מן ההבדלים שבין המנהגים המתועדים בקובץ זה לבין אלו שבמחזורים הוא זיקתו היתרה של קובץ זה למנהגי האשכנזים<sup>32</sup> מחד גיסא ובעיקר למנהגי הספרדים מאידך גיסא,<sup>33</sup> יותר מן המתועד במחזורים הללו. מתעוררת כמובן השאלה, האם המנהג האיטלקי המיוצג במחזורים אלו הוא המנהג האיטלקי המקורי, ואילו הקובץ שלפנינו מרמז על חדירת השפעות של מנהגי הקהילות האחרות לתוך המנהג האיטלקי, או שמא הקובץ שלפנינו קרוב יותר למנהג האיטלקי המקורי, ואילו מחזורי בולוניה ובני רומי מייצגים תהליך של בידול וזיקוק של המנהג האיטלקי

28 "מחזור כל השנה כפי מנהג ק"ק איטליאני יצ"ו... ונוסף גם זה חלק שני ממבוא למחזור בני רומא אשר חבר החכם המפורסם כמוהר"ר שמואל דוד לוצאטו הי"ו, ליורנו תרט"ז".

29 פסקה יט.

30 לא כפי שמוכר במחזור בני רומי, דף קד ע"ב, לומר את שניהם. במחזור בולוניה: גן נעול אחית יום גאלתני ואח"כ יעידון ולא מוזכר קדושי אל (עמ' 183). המנהג שלפנינו שולל את המנהג שמוכר בבולוניה ולא כפי שכתב סגרי במנהגי ויאדנה במנהגי "סדר חודש ניסן": "ומתחילים קדושי אל ואומרים מי ידמה לך אחר מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגולר".

31 פסקה ט.

32 למשל: הקדימו אמירת פסוק "נפלה נא" לפני אמירת הווידוי, לא כפי שמוכר במחזורים, ככל הנראה בהשפעת המנהג האשכנזי המאוחר: "ויאמר בקול נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וכיד אדם אל אפולה ויעשה נפילת אפים" (סעיף א).

33 ראה על כך בהמשך המבוא בסעיף ה, ובהערות רבות להלן.

אל מול המנהגים האחרים, או שמא מעולם לא היה מנהג איטלקי אחד אלא מלכתחילה נהגו באיטליה מנהגים שונים, וקבצי מנהגים, כמו הקובץ שבפנינו, משקפים אחד מהם או הקרוב לאחד מהם.<sup>34</sup>

#### ה. הזיקה למנהגים איטלקיים אחרים: ונציה מילאנו וויאדנה

כאמור המנהג האיטלקי על שלוחותיו טרם זכה למחקר מקיף ואף לא לתיעוד מפורט. בהערות למחזור בני רומי<sup>35</sup> הובאו מפעם לפעם אזכורים למנהגים איטלקיים השונים מאלו שבאו לידי תיעוד במחזורי האיטליאנים. לפחות בשני מקומות ניתן על פי הערות אלו לזהות קרבה בין המנהגים שנהגו בסקנדיאנו למנהגי ונציה. להלן דוגמאות אחדות:

- אמירת "קדושה רבתי" בתפילת נעילה של מוצאי יום הכיפורים.<sup>36</sup>
  - ברומה למנהג בוונציה, הקפידו גם בסקנדיאנו שלא לומר בסדר העבודה "תטהרו": "בסדר העבודה בשלשה וכך היה אומר כשיגיע ש"ץ אל לפני ה' אל יאמר תטהרו"<sup>37</sup> אלא יתחיל והכהנים וגו'<sup>38</sup>
  - את אמירת הוידוי בשחרית ובמוסף של יום הכיפורים אמרו לפני "מה נאמר לפניך".<sup>39</sup>
- מלבד ההערות במחזור בני רומי, אפשר לעמוד על כמה מנהגים איטלקיים מתוך הערותיו של מ"ע הרטום במחזור שהחל להוציא לאור ברומא משנת תשנ"ב. במחזור זה שילב הרטום הערות ובהן תיעוד של כמה מנהגים איטלקיים השונים מאלו המתועדים במחזורים ואשר ככל שירי מגעת אין להם תיעוד בכתובים.
- על פי הערות אלו עולה שכמה ממנהגי סקנדיאנו השונים מהמנהג האיטלקי המיוצג במחזורים זהים למנהג מילאנו.<sup>40</sup> להלן שתי דוגמאות:
- אמירת ה' מלך בליל פסח כמנהג מילאנו.<sup>41</sup>
  - אמירת למנצח על השמינית בשמיני עצרת כמנהג מילאנו.<sup>42</sup>

34 יצחק יודלוב, במאמר שפרסם לאחרונה: "המחזור כמנהג בני רומא", ירושון, כר (ניסן תשע"א), עמ' תתצט-תתק, הניח שהמנהג האיטליאני המקורי היה אחיד, אולם יש להתלבט בכך על רקע קיומן של קהילות יהודיות במספר מוקדים באיטליה, כבר בתקופת הגאונים.

35 ההערות אינן חתומות. ההנחה בעבר הייתה כי מדובר בהערות של ש"ל, אך ככל הנראה אין הוא המעיד וכפי שמסר לי פרופ' א"מ ראבילו בשמו של מ"ע הרטום.

36 פסקה יז. במחזור בני רומי, חלק ב, דף קנה ע"א: "בויניציאה וגם ברומא נוהגין לומר כאן קדושה רבתי כמו במוסף מפני שהוא יום שנתחייב בו בחמש תפלות".

37 במחזור בני רומי, חלק ב, דף קל ע"א-קלא ע"א, המילה "תטהרו" סומנה בסוגריים עגולים. בדף קל ע"א בהערה נכתב שמנהג ויניציאה שלא לומר מילת תטהרו. מדובר אפוא במנהג המיוחד לבני ונציה, ולא לקהילות אחרות. וראה להלן הערה 331.

38 פסקה יז.

39 שם. בהערות למחזור בני רומי, חלק ב, קיב ע"ב צוין: "יש מודקקים לומר זה הוידוי למעלה קודם מה נאמר לפניך. וכן מנהגנו בויניציאה".

40 בשל מיעוט היחס של החומר המתועד, אי אפשר להסיק מסקנה מקיפה על היחס הכללי בין מנהגי סקנדיאנו למנהגי מילאנו, אך הדמיון ביניהם לגבי שני פרטים אלו מהווה נקודת מוצא להמשך בירור הזיקה ההדדית, שאפשר להוסיף עליה אם יצטרפו מקורות נוספים בעתיד.

41 פסקה ט. לא מובא במחזור בולוניה, בעמ' 144, אך מובא במחזור הרטום, חלק ב, עמ' 64 על פי מנהג מילאנו.

42 פסקה כא. במחזור הרטום, חלק 2, עמ' 88, מביא שבמילאנו בשמיני עצרת אומרים מזמור למנצח על השמינית.



כמו כן, אפשר גם למצוא קרבה בין המנהגים הייחודיים שתיעד סגרי בסקנדיאנו ובין מנהגי בית הכנסת בני קולוניה בוויאדנה, מקום מושבו הקודם של סגרי. להלן כמה דוגמאות:

- ניצול זמן לכה דורי<sup>43</sup> או הפסוקים שלפני תפילת ערבית ביום הכיפורים<sup>44</sup> לגלילת ספר התורה.
- בראש חודש לא אמרו האבלים קדיש.<sup>45</sup>
- לא קראו תרגום בשבועות.<sup>46</sup>

#### 1. בהשפעת מנהגי הספרדים

ניכרת השפעה משמעותית של מנהגי הפזורה הספרדית, המתועדים בשולחן ערוך, בכתבי חכמי הפזורה ובסידורים כמנהגי קהילות המגורשים, על המנהג בסקנדיאנו. להלן כמה דוגמאות אשר חלקן נזכרות במפורש על ידי סגרי ועל חלקן הערתי בהערות השוליים:

- אמירת הלל שלם בברכותיו בתפילת ערבית של ליל הסדר: "וקודם תתקבל בין בחול בשבת יאמר הש"ץ הלל גמור עם ברכותיו".<sup>47</sup>
- אמירת פיוט עת שערי רצון ופסוקים לפני התקיעות: "החזן יתחיל עת שערי רצון"<sup>48</sup> קודם תקיעת שופר ויאמרו חרוזה לאחד ויאמר [עוד פיוט פ' בקול שופר ואחריו יאמר] התוקע בקול הפסוקים הנהוגים בין הספרדים קודם התקיעה".<sup>49</sup>
- הנוסח והניגון שבו מזמרים את הפיוט יגדל בליל שמחת תורה: "ומזמרי' יגדל בנוסח ובניגון הספרדים".<sup>50</sup>
- פיוטי הספרדים בהקפות במנחה של שמחת תורה: "ילכו לבה"כ שתי שעות קודם מנחה ויוציאו כל ס"ת ויזמרו כל פיוטי הספרדים המזמרי' בעת ההוא ופיוט עת הזמיר לס"ת ייסבב ז"פ עם הס"ת".<sup>51</sup>
- בקריאת התורה בפורים, כפלו פסוק אחרון של הפרשה.<sup>52</sup>

43 פסקה ה.

44 פסקה יז.

45 פסקה ו.

46 פסקה יב.

47 פסקה ט. כמנהג הספרדים ראה: מחלוקת שו"ע ורמ"א בסימן תפז, סעיף ד, אמירת הלל בערב פסח לא נזכרה במחזור בולוניה, עמ' 156, וגם לא במחזור בני רומי, דף צד ע"ב או במנהגי ויאדנה. במנהגי בית הכנסת האשכנזים במנטובה משנת תקס"א צוין מעל גבי השורה שיש לומר הלל בערב פסח. וראה בנספח הגדרים שגדר סגרי, אות יח: "בליל ראשונה ושניה של פסח היו אומרים הלל בלא ברכה קודם ערבית ואני קבעתי אחר ערבית בברכה לפני ואחריה". על אמירת ההלל בבית הכנסת בליל פסח, ראה: ב"ש המכורג, שרשי מנהגי אשכנז, חלק א, עמ' 265-281.

48 ראה שר"ל, מבוא, עמ' 73; דרידון (ע 1053). מנהג זה מצוין בהערות על המחזור, חלק ב, דף מב ע"א, שיש קהילות שנוהגות לומר זאת. והוא כמנהג הספרדים עד היום. על פיוט זה כשלעצמו ראה: ש' אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 42-52.

49 פסקה טז.

50 פסקה כב.

51 שם.

52 פסקה כה. כמנהג הספרדים. ראה שו"ע, סימן תרצג, סעיף ד.

## ז. בהשפעת המקובלים

מלבד זיקתו של הקובץ למנהגי האשכנזים ולאלו של הספרדים, אפשר לזהות בחלק מן המנהגים חריגה מפסיקת בעלי השולחן ערוך ואת השפעתם של כתבי המקובלים. להלן שתי דוגמאות:

- אמירת ברכה מעין שבע בליל שבת החל בפסח.<sup>53</sup>
- בט' באב אמרו תיקון חצות בחצות היום ולא בחצות הלילה.<sup>54</sup>

## ח. מנהגים מיוחדים

כאמור, עיון בקובץ המנהגים שלפנינו מלמד על כך כי באופן כללי נהגה קהילה זו כמנהגי האיטליאנים, למרות השפעה מסוימת של מנהגי האשכנזים, ויותר מכך – של מנהגי הספרדים. בדברינו שלהלן נעיר על דגשים מיוחדים ותופעות ייחודיות בולטות. המנהגים המנויים להלן אינם בהכרח מנהגים ייחודיים, רבים מהם נהגו בקהילות שונות וחלקם אף נוהגים עד היום. מאידך גיסא, אין אלו מנהגים שגרתיים, ומן הראוי להסב אליהם את תשומת הלב.

1. נוהג שנהגו בקהילות אלו מתוך מטרה לוודא שיתקבץ מניין לתפילה: "לא יתחילו ברוך שאמר עד שיראה וימצא בכה"כ ו' אנשים שהוא רוב מנין ויאריכו בזמירות עד אשר יבוא מנין שלא להמתין בין ישתבח ליוצר אור".<sup>55</sup>
2. אמירת קדושת נקדישך ולא קדושת כתר כמקובל בקהילות האיטלקים, וכפי שמובא במחזורי האיטליאנים: "שמונה עשרה יאמר הש"ץ נוסח נקדישך ונעריצך וכן בשבתות וימים טובים".<sup>56</sup>
3. הנמכת הקול בווידיי כאשר מזכיר חטא: "יאמר החזן בקול אל מלך וידוי עד אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ומאשמנו עד תעתענו בלחש ויתחיל בקול ואתה צדיק וגו' עד על כל חטאתינו ויאמר בקול נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה ויעשה נפילת אפים".<sup>57</sup>
4. אמירת "ותגלה ותראה מלכותו" על ידי זה שהוציא את ספר התורה: "והמוציא ס"ת הוא יאמר גדלו ותגלה ותראה מלכותו עד גמירא".<sup>58</sup>
5. אמירת מזמור "למנצח יענך ה'", בין "אשרי" ל"ובא לציון". לא כפי שמובא במחזורי האיטליאנים.<sup>59</sup>

53 פסקה ט. שלא כשו"ע, סימן תפז, סעיף א, שלא לומר, אולם המקובלים סבורים שיש לומר, כפי שהובא בחיבורים מאוחרים יותר מקובץ זה, ראה: כף החיים, שם, ס"ק כב, כג. וראה באריכות, מ' הררי, מקראי קודש הלכות ליל הסדר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 103-105. ואם כן מנהג סקנדינאו תואם למנהג המקובלים המוכר לנו.

54 פסקה יא. מנהג הספרדים על פי האר"י לומר תיקון חצות בבין המצרים אחר חצות היום. ראה חיד"א, יוסף אומץ, סימן כא, וראה: ר' שריה דבליצקי, סדר תיקון חצות, בני ברק תשל"ב, עמ' טז-יז.

55 פסקה א.

56 שם.

57 שם.

58 פסקה ב.

59 סעיף א.

6. צורת אמירת "ובא לציון": "ובקול יאמר ובא לציון עד דין מן דין ואמרין ושאריתו בלחש".<sup>60</sup>
7. סדר הקדישים בסוף תפילת שחרית: "יאמרו קדיש יתום בין פטום הקטורת ובין המזמור וכן בין המזמור לאר"א כשיש אבלים בבה"כ".<sup>61</sup>
8. אמירת מזמורים בהוצאת ספר תורה. לדוגמה: בשחרית של שבת – "בשחרית המוציא ס"ת יאמר מזמור שיר ליום השבת"; בי"ז בתמוז – "והמוציא ס"ת יאמר מזמור יענך ה' ביום צרה".<sup>62</sup>
9. באמירת "או"א רצה נא במנוחתנו" של ערב שבת, נוסח שונה ממחזורי האיטליאנים: "באלקינו יסימו וינחו בה מקדשי שמך בא"י מקדש השבת".<sup>63</sup>
10. לא שינו את סדר ההפטרות סביב ט' באב: "ואין אנו נוהגים תלתא דפורענותא ושבעה דנחמתא".<sup>64</sup>
11. נוסח "אין כאלוקינו": "במוסף אחר אין כאלקינו יוסיף הש"ץ אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד".
12. אבלים לא אמרו קדיש בראש חודש<sup>65</sup> ובט' באב.<sup>66</sup>
13. אמירת פיוטים שונה לעתים ממחזורי האיטליאנים.<sup>67</sup>
14. אמירת שיר השירים בכל שבת<sup>68</sup> ומגילת רות בשבועות חצי שעה לפני מנחה.<sup>69</sup>
15. בשבת שלפני שבועות, אמרו את ההזהרות של הר"ר גבירול ופרק קניין תורה לפני מנחה, ולא כפיוט לתפילה.<sup>70</sup>
16. בשבת שמכריזים בה על ראש חודש אב, לא "אמרו מי שעשה ניסים".<sup>71</sup>
17. לאחר קריאת התורה בט' באב לא אמרו "אשרי".<sup>72</sup>
18. אמירת סליחות בחודש אלול במנחה.<sup>73</sup>
19. לא אמרו בשבת "היום הרת עולם".<sup>74</sup>
20. התרת נדרים בערב יום הכיפורים ולא בערב ראש השנה או חודש אלול.<sup>75</sup>

שם.	60
שם.	61
למשל בפסקאות ה, ז, יג.	62
פסקה ה.	63
פסקה יד.	64
פסקה ו.	65
פסקה יד.	66
ראה למשל בפיוטי יום הכיפורים (פסקה יז). בהערות הערתי על פיוטים שאמרו בסקנדיאנו ולא נזכרו במחזורים, וכן פיוטים שנוכרו במחזורים ולא נאמרו בסקנדיאנו.	67
פסקה ה.	68
פסקה יב.	69
שם.	70
פסקה יד.	71
שם.	72
פסקה טו.	73
פסקה טז.	74
שם.	75

"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי

21. סדר אמירת "על חטא שחטאנו" שונה מהסדר במחזורי האיטליאנים.<sup>76</sup>  
22. קביעת חתני תורה ובראשית בערב סוכות: "ערב סוכות אחר מנחה יוציאו פתקי' חתן תורה, וחתן בראשית".<sup>77</sup>  
23. התרת קללות בהושענא רבא.<sup>78</sup>  
24. תרגום ההפטרה נעשה רק בפסח: "ואין מתרגמין שאין מתרגמין אלא בפסח".<sup>79</sup>  
25. מנהגי שבת חתונה: "שבת חתונה אין אומרים יוצרות אלא מזמרי' ונודע בגוים בניגון הפטרת י"ט ואחר? הפטרת היום בלי ברכות".<sup>80</sup>

#### ט. על דרך הההדרה

מילה לא מפוענחת הוחלפה בשלוש נקודות: ... במקרה של כמה מילים שלא פוענחו, כל מילה הוחלפה בשלוש נקודות: ... אל זיהוי אפשרי של מילה צורף סימן שאלה: ? השלמה אפשרית של אות או מילה נעשתה בסוגריים עגולים: ( ) הערות גיליון שולבו בגוף הטקסט בתוך סוגריים מרובעים: [ ] לא שילבתי בכתב היד סימני פיסוק אלא שמרתי על חלוקת הפסקאות והפיסוק המקוריים כפי שהללו מופיעים בכתב היד. מטעמי נוחות סימנתי את הפסקאות באותיות, אף על פי שהן אינן מופיעות בכתב היד המקורי. הערות: ההערות נועדו להקל על המעיין ולסייע בהבנת המנהגים המתוארים בקובץ כחלק משרשרת מנהגיהם של בני איטליה. לפיכך כוללות ההערות רבדי התייחסות שונים: א) הפניות לספרי פסיקה. לספרי פסיקה הקודמים לקובץ כהשוואה או כמקור, ופעמים לספרי פסיקה המאוחרים לקובץ, כאשר יש בהם הסבר או סקירה נוחה של המקורות הקודמים. ב) הפניה לקבצי מנהגים המקבילים לקובץ, לשם השוואה, על פי הידוע לנו על המתרחש בקהילות דומות ומאפייניהן. במסגרת זו נערכה השוואה עקבית מול קובץ מנהגים נוסף שכתב סגרי מוקדם יותר, ובו תיעד את מנהגי בית הכנסת קולוניה שבזוויאדנה.<sup>81</sup> כפי שנתאר להלן, סגרי לא רק תיעד את המנהגים אלא גם השפיע עליהם. ג) דגש על הגדרים שגדר סגרי. בהערות שולבו המקומות שבהם תיעד סגרי את השינויים ששינו בסקנדיאנו, כפי שמוכח בנספח. ד) הפניות למקורות איטליאנים ליטורגיים (סידורים ומחזוריים) לשם בדיקת נוסח התפילה והפיסטים. כמו כן, נערכה השוואה בין ההנחיות המופיעות לעתים בסידורים, להנחיות שבקובץ זה, הן כמקור והן כהשוואה.

76 שם, וראה להלן הערה 288.

77 פסקה יח.

78 פסקה כ.

79 פסקה ט. נראה שהכוונה לתרגום ההפטרה בלבד ולא הקריאה, שכן במנהגי פסח הוזכר התרגום רק לגבי ההפטרה: "ויפטיר מי שנכנס בר מצוה וכן התרגום".

80 פסקה כה.

81 ראה לעיל הערה 2.

- (ה) זיהוי הפיוטים שנזכרו בקובץ, עם תיאור הפיוטים של י"ד דאווידזאן (דוידזון), אוצר השירה והפיוט, ניו יורק 1970, על פי מספר הפיוט בספרו לפי חלוקת האותיות.
- (ו) הפניית תשומת הלב למנהגים ייחודיים או נדירים המופיעים בקובץ.<sup>82</sup>
- (ז) הפניות למחקרים לגבי מנהגים ונוהגים<sup>83</sup> שונים שנזכרו בקובץ.
- (ח) במידת האפשר צורפו הסברים קצרים למנהגים.

## י. תיאור הנספח

קובץ נוסף מחיבוריו של סגרי כונה על ידו: "שפר סדר התקנות אשר גרתי בסקאדיאנו". הוא נמצא בספריית גינזבורג במוסקבה, וסימונו 343/4.<sup>84</sup> בקובץ זה מספק סגרי רשימה של תיקונים שיוזם בשנות פעילותו בסקנדיאנו. ברשימה המגוונת הכוללת גם תקנות כשרות ועוד, פירט סגרי תקנות הנוגעות לתפילה.

עם הרשימה הזו נמנות תקנות שכבר שולבו בקובץ המנהגים, תקנות שלא שולבו בו, ותקנות ששובצו בו מאוחר יותר כהערות גיליון.

בעזרת הטבלה הבאה נעיין בשתי דוגמאות:

הערות בצד קובץ המנהגים	גדרים שגדר סגרי
1 "אחר שאמרו סדר שומרי' לבקר מדי יום ביומו כאשר סדר כר' בעל מעבר יב"ק בס' מעירי השחר שלו כי כן קבלו עליהם ועל זרעם ולא יעברו"	אות י: "הנהגתי שיאמרו בכל יום בחר שומרים לבוקר שסידר הרב בעל מעבר יב"ק."
2 "והתרת קללות"	אות כח: "אחר ההקפות אחרונות שעושים ביום ה' בס"ת הנהגתי לעשות התרת קללות קודם שיכניסו ס"ת בהיכל".

תקנותיו וגדריו של הרב סגרי מתחלקים לשתי קבוצות: קבוצה אחת כוללת תקנות שנועדו למנוע רפיון בשמירת המצוות ואף עברות של ממש.<sup>85</sup> הקבוצה השנייה היא שינויים שהטיל סגרי במנהגיה המקוריים של הקהילה. בעוד שהתקנות השייכות לקבוצה הראשונה אינן מעניינן של מאמר זה, קבוצת התקנות השנייה מצביעה על מנהג הקהילה בטרם פעל בה סגרי, ומכאן חשיבותה הרבה.

82 מרבית ההפניות מסוג זה רוכזו במבוא.

83 בקובץ נכללו "פרוצדורות" חסרות מעמד הלכתי או ליטורגי, אלא בעלות תפקיד מנהלי-ארגוני, הנוגעות לסדרי בית הכנסת והתפילה.

84 מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: F 47665.

85 יש בקבוצת תקנות זו מידע רב על מצבה הדתי של הקהילה, אך כמובן אין היא מלמדת דבר על רצף המנהג האיטליאני. למשל סעיף ג: "כל מוכרי מנעלים היו פותחי' חנויותיהם בשבתות ובימים טובים והשתדלתי למנוע הדבר הרע הזה מקרבם ושמעו לקולי בזולת החנות הידוע שבאמתלות וב??תלות פותח ואינו סוגר"; סעיף כו: "קבעתי מנהג שישלחו ערל לקצוץ ערבה דמנהגא"; סעיף ד: "שותים סיר' ואוכלים חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו האסור מדרבנן וגדרתי הפרצה"; סעיף כא: "היו מתפללים מנחה ביום ט"ב במנעליהם ודרשתי שאיסורו מהפשט בכל היום ובטלתי המנהג".

"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי

ב. הקובץ

עש"ו

ב"ה

עמ"י

סדר העבדה

לעבוד ולשרת בתקופות הימים בבית הכנסת

אלה

התורות

לשמור ולעשות בבית הכנסת של כבוד האחים מעולים בני הזקן כמ"ר יצחק אלמנסי זצ"ל אשר

בסקנדיאנו יע"א

ובלעדם אל ירים איש ידו ורגלו ועל פיהם יושבתו דברי ריכות רק שלום ואמת בשנת ששון

ושמח"ה ימצ"א

\*\*\*\*\*

## אמר יהושע סגרי

ישמחו השמים ותגל הארץ<sup>86</sup> אחרי שהיניח ה' אלקינו מסביב<sup>87</sup> ושם בלב אדונינו ויועציו<sup>88</sup> להרחיב השלום ויפרה בארץ ולהשקיט איד המריבות וענני התלונות המגשימים תמיד עצב<sup>89</sup> השדה<sup>90</sup> וחנן לאנשים המעולים האחים השלמים כמ"ר עמנואל, יעקב, אברהם, אליעזר, בנימין יצ"ו, בני הזקן ונשוא פנים כמ"ר יצחק אלמנסי זלה"ה לבנות לה' בהדרת קדש בית הכנסת חרשה מהונם וממונם להוציא מן הכח אל הפועל העולה על רוח מע' אביהם ז"ל אשר לא עלה בידו מחמת המלחמות אשר סבבוהו תמיד מהמחזיקים בכנף בגדו זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי חסורי מחסרה והכי קתני<sup>91</sup> תנאי כפול הן קודם ללא<sup>92</sup> ועתה שלהם לברם<sup>93</sup> הרשות נתונה<sup>94</sup> ליסד את הבית בביתם ובחומותם יד ושם<sup>95</sup> ואיש על מקומו יבוא בשלום<sup>96</sup> ... שלך ושלי שלי<sup>97</sup> ועליהם לברור מנה יפה<sup>98</sup> ולעשות תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן<sup>99</sup> להדר ולסדר שפר ספר סדר לצפירת תפארה<sup>100</sup> להצמיח בארץ זרע השלום<sup>101</sup> שמו פניהם עלי ואמרו עליך מצוה או כנו"ס או פטור<sup>102</sup>, כנוס כל המנהגים הקבועים ובצור שמיר ושית<sup>103</sup> במלחמתה של תורה ופטור<sup>104</sup> בשפה<sup>105</sup> מידי זמן בזמן<sup>106</sup> ויניעו ראש על הן הן ועל לאו לאו<sup>107</sup>, זרזוני במצותיהם ואנכי העומד על המלאכה סדרתי התורות הללו לי ולו ולהם<sup>108</sup> הסמוכים אצל דבר דבור על אפניו<sup>109</sup> ולבניהם אחריהם לעד לעולם רובם ככולם כפי אשר נהגו מימי קדם קדמתם<sup>110</sup> ודברתי מעשים ... ראיתי אור נערב אור צח ומצוחצח של מסדרים

- 86 ראשי תיבות הוי"ה.
- 87 על פי דברים כה, יט.
- 88 תפילה לפני י"ג מידות שלפני קה"ת ברגלים.
- 89 מליצה שעניינה – התלונות והמריבות הן כ"אד" (עפ"י הפסוק בבראשית ב, ו: "וְאָדָם יָעַל מִן הָאָרֶץ") וגשם המשקים ומזינים את המחלוקת (עצבי מלשון עצבון, על משקל עשבי השדה בספר בראשית ב, ה). מדברים אלו עולה כי שררה מחלוקת בקהילה לגבי מנהגי התפילה וזו למעשה מטרת כתיבת קובץ זה.
- 90 מליצות על-פי דברי חז"ל, חסורי מחסרה והכי קתני – למשל ברכות יג ע"ב; תנאי כפול – קידושין סא ע"ב; הן קודם ללאו – גיטין ע ע"ב. כוונת המחבר לומר שהעשיר המנוח לא יכול היה להגשים את רצונו לבנות את ביהמ"ד בשל דרישות סותרות של חברים בקהילה לניהול ביהמ"ד לפי רוחם.
- 91 על פי ספרי, דברים, פיסקא שלב.
- 92 על פי אבות ג, טו.
- 93 על פי ישעיהו נו, ה.
- 94 על פי שמות יח, כג.
- 95 על פי אבות ה, י.
- 96 על פי ביצה טו, יב.
- 97 על פי תפילת מוסף.
- 98 על פי ישעיהו כח, ה.
- 99 על פי זכריה ח, יב.
- 100 על פי כתובות יג, ה.
- 101 על פי ישעיהו ה, ו.
- 102 על פי תהילים כב, ח.
- 103 מליצה זו עניינה שהמחבר התבקש לסדר את הקובץ על פי זמני השנה.
- 104 על פי גיטין ז, א.
- 105 על פי רש"י למשל בראשית כד, ז.
- 106 על פי משלי כה, יא.
- 107 על פי ישעיהו כג, ז: "מִיָּמֵי קֶדֶם קִדְמָתָהּ".

קדמונים אשר קדמוני, רבנן קשישי שעשו סדרים סדורים וסדורים לישר עיירות גדולות ובצורות עד לב השמים וכל איש ישמור לעשות ככל הכתוב בתורות אלה ואל יעבור על דעת בעל הבית<sup>108</sup> הבונה ביתו בצדק ועליותיו במשפט,<sup>109</sup> אשר אדניהם מיוסדים על אבן כוחן פנת יקרת הפוסקי' חדשים עם ישנים שוכני עפר שנעשו שכנים לעפר בחייהם,<sup>110</sup> ועתה שפתותיהם דובבות בקבר שפתי ישנים ותחת חטה לא יצא עוד חוח<sup>111</sup> המחלוקת הנוקב ומפרש והזהיר זריז ונשכר<sup>112</sup> בשכר כפול יראה זרע יאריך ימים<sup>113</sup> יבלה ימיו בטוב ושנותיו בנעימים<sup>114</sup> ולו שם בין אנשים השלימים ויחיה בתחיית התמימים ויראה בנין אריאל, ובית הכנסת זה קבוע בארץ ישראל וידו יואל לקבץ נפוצותינו אכ"ר

## א. כל הימים

[אחר שאמר סדר שומרי' לבקר<sup>115</sup> מרי יום ביומו כאשר סדר כר' בעל מעבר יב"ק בס' מעירי השחר<sup>116</sup> שלו כי כן קבלו עליהם ועל זרעם ולא יעברו<sup>117</sup>] יתחיל המזמר זמירות ראשונות אפי' ביחיד והוא עצמו יאמר פ' ה' מלך ה' מלך ה' ימלך לעולם ועד ואל יצפה לאחר<sup>118</sup> לא יתחילו ברוך שאמר עד שיראה וימצא בבה"כ ו<sup>119</sup> אנשים שהוא רוב מנין ויאריכו בזמירות עד אשר יבוא מנין שלא להמתין בין ישתבח ליוצר אור ואם יאחרו לבוא יאמרו עד המלך הקדוש ובבוא מנין יתחילו ישתבח

108 על פי בבא מציעא ע"א.

109 על פי ירמיהו כב, יג.

110 סוטה ה' ע"א, על פי ישעיהו כו, יט.

111 על פי איוב לא, מ.

112 על פי פסחים נ' ע"ב.

113 על פי ישעיהו נג, י.

114 על פי איוב לו, יא.

115 חברות מסוג זה מתאר שר"ל, מבוא למחזור בני רומא, תל אביב תשכ"ו, עמ' 40-41: "גם הוקמו חברות להודות לה' לומר ולהתחנן לפני בבוקר השכם, כגון במנטובה חברת שומרים לבקר...". על חברות במנטובה ועל חברת מעירי השחר, ראה: סימנסון, תולדות היהודים ברוכסות מנטובה, ירושלים תשכ"ה, חלק א, עמ' 402-408; ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 323 ואילך.

116 "סדר אשמורת הבקר מחבורת מעירי שחר". הרמ"ע מפאנו היה זה שהחל לייסד חברות מסוג זה בקהילות האיטאליאני שבונציה, ור' אהרן ברכיה, חיקה את מנהגי רבו במנטובה, ראה סימנסון, שם, עמ' 402.

117 זהו אחד מהגדרים שגדר סגרי, כפי שמוכח בנספח, אות י': "הנהגתי שיאמרו בכל יום בחר שומרים לבקר שסידר הרב בעל מעבר יב"ק".

118 בקהילות הספרדים נהגו לכפול פסוק זה ולשתף את הציבור באמירתו, וכך כתב סגרי גם במנהגי ויאדנה: "ויאמרו פסוק ה' מלך ה' מלך ה' ימלך לעולם ועד מעומד והקהל יכפלנו". במחזור קמחא דאבישונא, בולוניה ש"א, מהדורת צילום ברוקלין תשנ"ג (להלן מחזור בולוניה), נזכר שיש לומר את הפסוק, ואכן לא צוין שיש לכפול. כך גם במחזור בני רומי, ליוורנו תרע"ט (להלן מחזור בני רומי) בדף ט ע"א.

119 השווה לקובץ המנהגים של סגרי לוויאדנה: אם המזמר יהיה יחיד בבה"כ לא יתחילו ברוך שאמר עד שיהיה בבה"כ חמשה אנשים". בספר התדיר לר' משה ב"ר יקותיאל מרומי, מהדורת מ' בלוי, עמ' קפג: "כשבאים לבית הכנסת בשחרית ומתקבצים בבית הכנסת חמשה או ששה אנשים משום ברוב עם הדרת מלך ואומרים הזמירות בנועם ובכוונה". במחזור שונצינו, חלק א' קונטרס א, דף 6 ע"א: "ולאחר שמתקבצין ו' או ו' בני אדם..." (ראה: יודלוב, לעיל הערה 34, עמ' תתצח). כך גם בהערות למחזור בולוניה, עמ' 15: "ולאחר שמתקבצין ששה או שבעה בני אדם בבית הכנסת מתחילין הזמירות בנועם משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך".



בשמונה עשרה יאמר הש"ץ נוסח נקדישך ונעריצך וכן בשבתות וימים טובים<sup>120</sup>  
יאמר החזן בקול אל מלך וידוי עד אבל חטאנו אנחנו ואבותינו ומאשמנו עד תעתענו בלחש  
ויתחיל בקול ואתה צדיק וגו' עד על כל חטאתינו ויאמר בקול נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו  
וביד אדם אל אפולה<sup>121</sup> ויעשה נפילת אפים  
אחר אשרי יאמר בקול למנצח מזמור לדוד<sup>122</sup> ויסיים מזמור יענך כולו בלחש ובקול יאמר ובא  
לציון עד דין מן דין ואמרין ושאריתו בלחש<sup>123</sup>, ויאמרו שני קדישי דרבנן אחד אחר אר"א  
אר"ח ואחד אחר לימוד דין אחד מדיני ש"ע [יאמרו קדיש יתום בין פטום הקטורת<sup>124</sup> ובין  
המזמור וכן בין המזמור לאר"א כשיש אבלים בבה"כ]  
בקדיש יתום אחר עלינו אומרים ברכו<sup>125</sup> [ולומדים דין בש"ע ואחריו ... קדיש דרבנן]

## ב. שני וחמישי<sup>126</sup>

כשמוציאין ס"ת אומרים<sup>127</sup> שיר למעלות אשא עיני וגו' והמוציא ס"ת הוא יאמר גדלו ותגלה  
ותראה מלכותו עד גמירא<sup>128</sup> ויקרא  
המכניס ס"ת אומר יהי רצון כסדרו ואשרי ויהללו כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו  
ואין אומרי' יענך קודם ובא לציון כי אמרוהו בסדרו של ...

## ג. מנחה

יתחילו למנצח על הגיתית וגו' מה ידידות וגו' וידבר פ' וערבה לה' עד קדמוניות ואשרי  
וסדר הוידוי<sup>129</sup> ונפילת אפים כמו שחרית<sup>130</sup>

120 במחזור בולוניה, עמ' 29, בתפילת שחרית של חול מובא שיש לומר קדושת כתר, וכך בעמ' 64, בתפילת שחרית של שבת. במחזור בני רומי, דף טו ע"ב מובא שבשחרית של חול יש לומר קדושת כתר, ובמקביל ניתנה האפשרות לומר קדושת נקדישך במקום כתר. כך גם בשחרית של שבת, דף מג ע"א. ובתפילת מוסף: רק כתר (שם, מה ע"ב).

121 אמירת פסוק זה לפני התחנון אינה מופיעה במחזור בולוניה, עמ' 36, ובמחזור בני רומי, דף נא ע"א. בסידור אזור אליהו, ירושלים תש"ס, עמ' סג, קובע על פי בדיקת סידורי האשכנז בדפוסים ישנים כי זהו מנהג אשכנזי מאוחר.

122 במחזור בולוניה, עמ' 33, לא מופיעה אמירת למנצח, וכנ"ל במחזור בני רומי, דף כד ע"א.

123 אמירת התרגום בלחש נדונה בספרי הפסיקה, ונראה שלפנינו מנהג פשרה בין אמירת התרגום כולו בלחש לבין אמירתו כרגיל, והשווה לקובץ המנהגים של סגרי לוויאדנה: "כובא לציון יאמרו בקול מן ובא לציון עד מילת כבודו ושאריתו יאמרו בלחש". (כרעק להבנת נושא זה ראה בדברי הרמ"א, אורח חיים סימן קלב סעיף א: "ואין לאומרה בקול רם". בשערי תשובה, סימן קלב, ס"ק ב, הביא את דעת המקובלים: "וע' בספר הכוונת שהאר"י לא היה חושש לזה והיה אומר מלת התרגום בקול רם אך לפי מה דמשמע בב"י סי' נ"ט עיקר הטעם שלא יקראו בקול רם כדי שלא יהי' הצבור אומרים יחד ולשון תרגום ביחיד דוקא כמ"ש בווהר אבל לקרות בקול רם כפ"ע שלא ביחד עם שאר אנשים מהצבור יכול לומר אף בקול רם").

124 אין זה הסדר המקובל במחזוריים האיטליאניים, ואין הוא מוכר גם במנהגי עדות אחרות.

125 במחזור בולוניה בעמ' 35 אינו מופיע כלל.

126 בשולי הגיליון מופיעה הערה בכתב קשה לפיענוח.

127 בהערות למחזור בולוניה, עמ' 39, ובהערות למחזור בני רומי, דף כב ע"ב: "ואומר מזמור כרצון החזן".

128 כוונת הדברים היא לאמירת הפסקה "ותגלה" עד סופה.

129 במחזור בני רומי, דף כו ע"ב, לא נזכר סדר הוידוי אלא רק נפילת אפיים. נראה כי גם כאן מדובר בהשפעת הספרדים. אכן במנהגי ויאדנה ציין סגרי אמירת אל מלך ווידוי לפני נפילת אפיים.

130 אין התייחסות לאמירת פטום הקטורת, אולם ראה בנספח אות יב, על גדר שגרר לאומרו פעם אחת ולא פעמיים.

#### ד. ערבית

אחר הנה ברכו את ה' וגו'<sup>131</sup> יוסיף אלו הפסוקי' ה' צבאות עמנו וגו' ה' צבאות אשרי וגו' ה' הושיעה וגו' בשלום יחדו אשכבה וגו' הודיעני אורח חיים וגו' מי יתן מציון וגו' יומם יצוה ה' חסדו וגו' ותשועת צדיקים מה' וגו' ויעזרם ה' וגו'<sup>132</sup> אחת שאלתי וגו'<sup>133</sup> ויסיים יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי<sup>134</sup> ומתחיל ערבית בחצי קדיש אחר קדיש יתום של עלינו אין אומרים ברכו

#### ה. שבת

אחר ... המנחה של ע"ש יתחילו במה מדליקין<sup>135</sup> וקדיש דרבנן ומזמור לדוד הבו<sup>136</sup> ולכה דודי ובעוד שהחזן מזמר ויציאו ס"ת לגללו וימצאו פרשת יום ש"ק<sup>137</sup> ויאמר מזמור שיר ליום השבת וגו' וה' מלך וגו' חצי קדיש וערבית של שבת באלקינו יסיימו וינחו<sup>138</sup> בה מקדשי שמך בא"י מקדש השבת בשחרית המוציא ס"ת יאמר מזמור שיר ליום השבת<sup>139</sup> וגדלו וכי שם ה' אקרא הכתוב בפסח<sup>140</sup> ויסיים כל הפסוקים

131 כמנהג נוסח הספרדים והאיטליאנים. ראה מחזור בני רומי, דף כז ע"א. במחזור בולוניה בעמ' 42 אמירת פסוקים אלה אינה מופיעה כלל.

132 במנהגי יאדנה סיימו לומר פסוקים לאחר אמירת תפילה לאל חי.

133 אמירת פסוק "אחת שאלתי" אינה מופיעה במחזור בני רומי, דף כז ע"א.

134 כנ"ל.

135 במחזור, חלק א, דף לא ע"א, תפילת ערבית של ליל שבת פותחת בפזמון לכה דודי, ובהערות שם הוסיף שיש שנהגו להקדים ולומר פרק במה מדליקין לפני לכה דודי, ולא הזכיר אמירת מזמורי תהילים. שר"ל במבואו (לעיל הערה 115), בעמ' 40, ציין שהמנהג לומר את פיוט לכה דודי התקבל ברוב בתי הכנסיות. גולדשמידט שם בהערה 84, מציין כי השיר לכה דודי בפרט ומנהג קבלת שבת חסר במהדורות הראשונות של מחזור רומא. לגבי מקום אמירת במה מדליקין, ראה י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 344-346; הר"ש רבליצקי, "חמשה מנהגים לעדת הספרדים למקום אמירתו של פרק במה מדליקין בליל שבת", מוריה 19, ג-ד (תשנ"ג), עמ' צה-צח; נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, חלק א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 323-350; א' אייזקס, מקומו של בית הכנסת בחברה האשכנזית והיחס אליו בימי הביניים: מחקר אנתרופולוגי והיסטורי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 146-151.

136 על פי מנהג האר"י ז"ל לומר מזמור כט, ואילו רמ"ק הקדים לאמירת לכה דודי שישה מזמורים (תהילים צה-צט, כט). ראה י' כהן, "סדר קבלת שבת ופזמון לכה דודי במנהגי ישראל", ספר אדם-נח (תשל"ז), עמ' 321-357; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, חלק א, ירושלים תש"ן, עמ' סז-ע; ר' קימלמן, לכה דודי וקבלת שבת המשמעות המיסטית, ירושלים תשס"ג, עמ' 1-32, ובמיוחד עמ' 17-22; מ' חלמיש, הנהגות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ז, עמ' 205-236.

137 כנ"ל במנהגי יאדנה. דומני שניצול הזמן לגלילת ספר התורה בשעת אמירת לכה דודי מלמד על כך שבשלב זה תפילת קבלת שבת עדיין לא הייתה חלק אורגני מהתפילה אלא מעין הקדמה. יש לציין עם זאת, כי תופעה מעין זו מצאנו בדרכי משה בסימן קמד, הובא גם במשנה ברורה, שם, ס"ק יג, המנהג לגלול ספר תורה בזמן פסוקי דמזמרה.

138 במחזור בולוניה, ובמחזור בני רומי, דף לב ע"ב: "וישמחו בך כל ישראל מקדשי שמך". מסתבר שדווקא זהו המנהג האיטלקי שמקורו במנהג ארץ ישראל, וראה על כך ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, חלק א, בני ברק תשנ"ה, עמ' 72.

139 תהילים צב. בהערות למחזור בולוניה, עמ' 68: "ואומר החזן והצבור עמו מזמורים לסדר היום כגון מזמור שיר ליום השבת או הלא פרוס ומאין כמוך וחסדי ה' אזכיר". וכנ"ל בהערות למחזור, דף מד ע"ב. אולם במנהגי יאדנה ציין סגרי שיש לומר מזמור כט.

140 כוונת המחבר להפנות לנוסח המעמד המופיע בנוגע לפסח.

יקראו לעלות לקרות בתורה שבעה<sup>141</sup>  
 אם ימצאו פסול בס"ת יוציא ס"ת אחר כל עוד שנשארו ג' פסוקים מהפרשה לקרות בס"ת  
 השני ואם אין ג' פסוקי' יסיימו הפרשה בס"ת הפסול וכן בימים טובים ובשבת המסיים עצמו  
 יפטיר הפטרת היום כשנמצא פסול בג' פסוקי' אחרונים שאין מוציאין ס"ת אחר  
 סדר ההפטרות כמנהג האיטלייני הדפוסות בחומשים<sup>142</sup> ובשבת של שני פרשיות או' הפטרה  
 של פרשה שניה  
 ואין אנו נוהגים תלתא דפורענותא ושבעה דנחמתא<sup>143</sup>  
 ובשני שבתות של תוכחות של בחוקותי ושל והיה כי תבוא לא יקראו י'ע'מ'ר'ד' מ'י' ש'י'ד'צ'ה'  
 אלא הקורא עצמו יברך ויקראם הוא<sup>144</sup>  
 כל ההפטרות יוכלו להפטירם נערים קטנים<sup>145</sup> חוץ<sup>146</sup> מהפטרות יום א' של שבועות ושבת חזון  
 [וט"ב] ושני ימים של ר"ה ויוה"ך שחרית ומנחה וכל תענית צבור  
 במוסף אחר אין כאלקינו יוסיף הש"ץ אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד<sup>147</sup>  
 במנחה אחר אם תשיב למנצח על הגיתית כסדר חול<sup>148</sup>  
 חצי שעה קודם הלילה הנערים... .., ותפילה למשה, ויושב, ולשלמה אלקי', ומזמור... ..  
 ומכתם בניגון ספרדים ואר' אלעזר אר' חנינא וגו' וקדיש דרבנן ומזמורי מש"ק וערבית כסדר<sup>149</sup>

141 ראה: שו"ע, סימן רפב, סעיף א. בהמשך המשפט נוספה עוד שורה, אולם מישהו העביר עליה קו: "או עשרה... עשרים או יותר כרצון הסגן". התוספת ומחיקתה מלמדות על הוויכוח הציבורי בשאלה זו.

142 לא ירוע לי על חומשים שבהם רשימה של הפטרות, אולם רשימה מפורטת של ההפטרות על פי מנהג האיטליאנים אפשר למצוא במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 374-376; לוח הקריאות של בית הכנסת מנהג רומי, ירושלים תשי"ט-תש"כ; אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, ירושלים תשכ"ב, עמ' תשא-תשכ"ד; י' גולדשמידט (לעיל הערה 115), עמ' 170-172. וראה על כך דבריו, שם, עמ' 169.

143 לא כפי שנפסק בשו"ע, סימן תכח, סעיף ח, אלא מנהג זה מקורו בתקנה עתיקה יותר, ראה אנציקלופדיה תלמודית, שם, עמ' יט-כ, הערות 346-347; גולדשמידט (לעיל הערה 115), עמ' 169.

144 מנהג זה הוא מן המנהגים שתיקן סגרי בסקנדיאנו, כפי שמופיע בנספח, באות ז: "נהגו לקרוא בשעת קריאת התוכחות יעמוד מי שירצה בין באותן של בחוקותי בין בהנהגו דכי-תבוא ותקנתי שיקראום החזן עצמו ויעלה הוא אז לקרוא בתורה". בספר מהרי"ל (מנהגים), הלכות קריאת התורה, אות ו, הבחין בין התוכחות של פרשת בחוקותי לאלו של פרשת כי תבא: "בתוכחות דבסדר בחוקותי קרא ש"צ יעמוד מי שירצה. וגער בו מהר"י סג"ל לקרא אחר מיוחד ככל שאר הפרשיות, דרוקא לתוכחות דבמשנה תורה קורין מי שירצה משום דאינהו נאמרו בלשון יחיד. וראיתי פעם אחת דעלה עני ואביון אחד לקרא באותן תוכחות דבמשנה תורה, וא"ל מהר"י סג"ל מה לך ולצערך הלא כבר בעו"ה נגעו בך התוכחות וכעס עליו שעלה. והיה מנהג במגנצא שהיו מתנים עם שמש ב"ה כששוכרין אותו שאם לא ימצא שום עומד לקרא אל התוכחות שאז הוא יקרא בהן, דמאחר שהוא מושכר לכך אין להקפיד כ"כ". עוד ראה ח' טלבי, "השתלשלות מנהגי קריאת התורה בפרשות התוכחה", כנישתא, 2 (תשס"ג), עמ' לא-סה.

145 ראה ברכי יוסף, אורח חיים, סימן רפד, ס"ק ב, דין ד. והשווה פנקס מנטובה: "בהסכמות של בה"כ שלנו כתוב שאין מניחין לומר הפטרה של ימים נוראים, ולא שבת זכור, ופרה, ואם א' של שבועות, ושבת יתרו כ"א לבר מצו".

146 על השורה הבאה נמתח קו מחיקה: יום ז' של פסח ויום ח' של פסח.

147 אמירה זו לא נזכרה במחזור בולוניה, בעמ' 70, וכן לא במחזור בני רומי. היא אינה נהוגה גם במנהגי אשכנז, אך היא מופיעה בסידורי הספרדים כיום.

148 אמירת מזמור פד (למנצח על הגיתית), לא נזכרה במחזור בולוניה, בעמ' 71, ולא במחזור בני רומי, דף מח ע"א. אולם נהגו לומר אותו בתחילת מנחה של חול כפי שמופיע באותם מחזורים.

149 הסדר המתואר בפנים שונה מזה המופיע במחזורי האיטליאנים. במחזור בני רומי, דף נג ע"ב, סדר המזמורים הוא כדלקמן: תפלה למשה [בהערות נוסף: "יש נוהגין לומר יושב בסתר עליון"], ה' מלך, תיכון תפילתי

"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי

וכל מש"ק שבשבו הבא אחריו יהיה י"ט אין או' בו ויהי נועם ואתה קדוש<sup>150</sup> אלא קדיש  
תתקבל אחר העמידה בניגון ויתן לך<sup>151</sup> ועלינו  
[אבלי' אומרי' קדישי' ... ויתן ישתדלו לברך ברכת הלבנה במוצאי שבתות עת אסיפת העם<sup>152</sup>]

## ו. ראש חודש

במוסף יאמר הש"ץ בקדושה נוסח כתר יתנו לך וגו' הקצר  
האבלים לא יאמרו קדיש<sup>153</sup>

## ז. שבת ור"ח

קודם ברכו יאמרו תיאמת אור,<sup>154</sup> והמוציא ס"ת יאמר מזמור שיר ליום השבת<sup>155</sup>  
אומרים חצי קדיש על ספר ראשון וכן על ספר שני וכו' מתחילים וביום השבת וגו'<sup>156</sup> ומפטירים  
השמים כסאי<sup>157</sup> ואם יהיה ר"ח גם יום ראשון אומרים אחר הפטרה פסוק<sup>158</sup> ויאמר לו יהונתן  
מחר חודש וגו'

## ח. ניסן

בכל חודש ניסן אין אומרים תחינה<sup>159</sup> אבל האבלים יאמרו קדיש בזולת ימי חש"מ

[בהערות: "יש נוהגין לומר שיר למעלות אשא", לדוד ברוך, למנצח בנגינות. כך גם במחזור בולוניה, עמ' 78  
כולל אמירת שיר למעלות.

150 הטור, אורח חיים, מביא בסימן רצה את המנהג שלא לומר ויהי נועם במוצאי שבת בשבוע שחל בו יו"ט  
כמנהג האשכנזים. וכך גם מנהג האיטליאנים כפי שמוכר במחזורים שלא לומר, ראה מחזור בני רומי, חלק  
א, דף נד ע"ב, ובמחזור הרטום, חלק א, עמ' 658.

151 הכוונה כנראה ל"נועם", כלומר למנגינה שהייתה מוכרת לקהל כמנגינה של יגדל. תופעה זו של תיעוד  
המנגינות הנהוגות באמצעות "נועמים" ולא באמצעות תווים מוכרת בקהילות איטליה בתקופה זו. ועל כך  
הרחבתי במכתב לקובץ מנהגי האשכנזים בפאדובה, במסגרת ספרי על מנהגי האשכנזים באיטליה במאה  
הי"ח, העומד לצאת לאור על ידי חברת מקיצי נרדמים.

152 מנהג זה הובא בשו"ע, סימן תכו, סעיף ב, אולם שם הנימוק שונה: "במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו  
נאים".

153 כך גם במנהגי סגרי לוויאדנה. זהו כנראה מנהג איטלקי קדום, בעיקרי הר"ט (ליקוטי עקרי הדינים מפוסקים  
וכת"י לר' דניאל טירני, פירנצי תקס"ג, שאינו עוסק בענייני תפילה באופן מסודר), אבילות, סימן יד, פירט  
את מנהגי האיטלקים בנושא זה: "בדין קדיש יתום רבו המנהגים, יש מקומות שאומרים גם בשבת ויום טוב  
וראש חודש, ויש אין אומרים אז קדיש, והרב בנימין זאב [סימן קסא] כתב דנכון לומר, וכן מנהג ספרד בראש  
חודש חנוכה ופורים, אבל לא בשבתות וימים טובים וחול המועד, ובפירארו הספרדים אין אומרים בשבת  
ויום טוב, והאיטלאנים נוהגים כספרדים, ופה פירנצי אין אומרים קדיש ביום שיש בו מוסף דוקא". עוד ראה  
בדרכי משה, יורה דעה, סימן שעו, אות ט.

154 תאמת אור בקדש ביום שבת וחדש אורות גדולים שנים, יוצר לשבת ור"ח על פי סדר א"ב, ראה שד"ל (לעיל  
הערה 115), עמ' 44, ובהערות של דניאל גולדשמידט, בהערה מס' 5; דוידון (ת 26).

155 כלומר מזמור צב ולא מזמור כט, כפי שכתב סגרי במנהגי ויאדנה, וכפי שמופיע במחזורים, ראה לעיל הערה  
139.

156 ראה שלחן ערוך, סימן תכה, סעיף א.

157 שם.

158 אמירת פסוק ראשון ואחרון רק כשראש חודש חל בשבת וראשון, שאז מפטירין השמים כסאי "ונוהגים לומר  
אחר כך פסוק ראשון ופסוק אחרון מהפטרת ויאמר לו יהונתן" (שם). במחזור בולוניה, עמ' 90, מובא שבראשון  
יש לומר הפטרת "ויאמר לו יהונתן".

159 שו"ע, סימן קלא, סעיף ז; שם, סימן תכט, סעיף ב.

בשבת ר"ח והחודש יאמרו תיאמת ויוצר של החודש<sup>160</sup> קודם ברכו ומוציאין ג' ספרים ואומרים חצי קדיש על ראשון ועל שלישי<sup>161</sup> ולא על שני, ויפטירו הפטרת החודש ולא יאמרו אחריה פסוק השמים כסאי שבת הגדול אומרים יוצר אני חומה<sup>162</sup> ומפטירי' כסדר הפרשה לא וערבה לה'... ס"ת קודם אשרי יאמר כך גזרו רבותינו וגו'<sup>163</sup>

## ט. פסח

ליל ראשון יתחיל הש"ץ טוב להודות<sup>164</sup> וה' מלך<sup>165</sup> ובין כך יגללו ס"ת ... שבת יתחילו במה מדליקין ויאמרו כסדר שבת ואחר ערבית אם הוא שבת יאמר ויכלו וברכה מעין שבע<sup>166</sup> וקודם תתקבל בין בחול בשבת יאמר הש"ץ הלל גמור עם ברכותיו<sup>167</sup> בשחרית אומרים בקר אעיר,<sup>168</sup> ויה שמך,<sup>169</sup> ואנעים,<sup>170</sup> צאינה וראינה שמחת יום חתונה<sup>171</sup> עד המאיר לארץ ולדרים ואין או' יעידון ולא קדושי<sup>172</sup> אלא ברכו, ואומרים יוצר של שבת<sup>173</sup> אף כי אינו שבת ומדלגי' אל אשר שבת ומתחילים שמך ה' אלקינו<sup>174</sup> אומרים אפתח נא<sup>175</sup> וחצי קדיש על ספר ראשון ועל שני ואלקים השיבנו<sup>176</sup> ויאמרנה המוציא

- 160 במחזור בולוניה, עמ' 145, מובא יוצר לפרשת החודש "אות זה החודש אצת לקדש" (דירדון א 2051).
- 161 בהערות על מחזור בני רומי, דף צ ע"א-ע"ב, צוין שאינו אומר קדיש על ספר ראשון, אלא רק לאחר שני ושלישי.
- 162 אני חומה ושדי כמגדלות אותם סרסר נורא תהלות. דירדון (א 6688). על פי מחזור בולוניה, חלק א, עמ' 147, יש לומר יוצר אני חומה. כך במחזור בני רומי, דף צ ע"ב. אולם נוסף שם קדושי אל שלא נזכר במחזור בולוניה.
- 163 כך גזרו רבותינו סנהדרין גאוני עולם. ראה מחזור בולוניה, עמ' 145. במחזור בני רומי, דף צא ע"א (דירדון כ 239).
- 164 מובא אצל מחזור הרטום, חלק ב, רומא תשנ"ב, עמ' 64, שציין שביי"ט שאינו שבת מדלג על "מזמור שיר ליום השבת", ומתחיל מ"טוב להודות לה'".
- 165 ראה לעיל הערה 41.
- 166 ראה לעיל הערה 53.
- 167 ראה לעיל הערה 47.
- 168 בקר אעיר אקראך ובישר לבב אודך, סליחה עפ"י הסימן בנימין [בן יואב מן הכנסת], ראה: שד"ל, מבוא, עמ' 49; דירדון (ב 58).
- 169 יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה, רשות לקדיש, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 50; דירדון (י 1143).
- 170 אנעים חידושי שרים ושכר אמת משרים, יוצר לפסח, עפ"י הסדר א"ב, לר' שבתי הקטן בן אבי משה מהעיר רומא יגדל ויחיה בתורה ובמצות, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 50; דירדון (א 6831).
- 171 צאנה וראנה שמחת יום חתונה הנך ברורה גדולה וקטנה, חלק מפיוט אנעים חדושי וכו' (דירדון צ 27).
- 172 לא כפי שמובא במחזורים, ראה לעיל הערה 30.
- 173 בהערות על מחזור בולוניה, עמ' 183: "ומתפללין היוצר ואם הוא שבת אומר יוצר של שבת כשאר שבתות עד גאל ישראל".
- 174 אמירת יוצר של שבת בפסח נזכרה בהערות למחזור בני רומי, דף קד ע"ב, אולם הדילוג על הקטע הראשון ("אל אשר שבת" וכו') לא נזכר שם.
- 175 אפתח נא שפתי ואענה ברוך לאל חי אשר בנסוע אהרון. ראה שד"ל, מבוא, עמ' 50; דירדון (א 7199).
- 176 תהילים פ, ד: "אֱלֹהִים הִשִּׁיבֵנו וְהָאֵר פְּנֵינוּ וְנִשְׁעָה". אמירת פסוק זה אינה מוזכרת במחזור בולוניה, עמ' 185. בעמ' 206, בתפילות היום השני לאחר קריאת שור או כשב: "ומוציאין ספר תורה אחר ואומרים 'אלהים השיבנו'". אולם ראה במחזור בני רומי, דף קה ע"ב, שמובאים הפסוקים: אלקים השיבנו, אלקים צבאות, ה' אלקים צבאות השיבנו, הושיעה את עמך, ה' הושיעה, וכן בדף קיד ע"ב. יש לציין כי אמירת אפתח נא

ספר שני שהס"ת בחיקו וכן בשלוש רגלי' כי לא יאמר אלקי' השיבנו אלא מי שס"ת בחיקו ומתרגמים ההפטר<sup>177</sup>  
ליל שני כליל ראשון והלל גמור עם ברכותיו קודם תתקבל ואחר הקדיש העומר בשחרית ... בקר אעיר יה שמך,<sup>178</sup> אור ישע,<sup>179</sup> צאינה וראינה משכיל שיר ידידים,<sup>180</sup> ומסיים כאתמול בכל ענייניו עד גמירא בחולו של מועד אין מניחים תפילין<sup>181</sup>  
אומרים חצי קדיש על ספר שני לא על ספר ראשון ובהחזרת מוסף יאמרו כתר הקצר במקום נקדיש(ך) ובשבת חש"מ על שניהם בע"ש בין הוא יום טוב בין הוא חש"מ אין אומרי' פ' במה מדליקין<sup>182</sup> ואומרים שיר השירים קודם מנחה<sup>183</sup>

ליל שביעי כליל ראשון אלא שאחר ה' מלך יוסיף הש"ץ למנצח לעבר<sup>184</sup> ואין אומרים הלל שחרית בוקר אעיר, יה שמך,<sup>185</sup> אתה הארתה,<sup>186</sup> ותען להם מרים,<sup>187</sup> ומסיים בכל ענייניו כיום ראשון  
יפטיר מי שנכנס בר מצוה וכן התרגום<sup>188</sup>

- ואלוקים השיבנו נזכרה במנהגי ויאדנה רק במנהגי ראש השנה. כמו כן לא נזכרה כאן אמירת מזמור קד, המופיע במחזור בולוניה, עמ' 185, במחזור בני רומי קה ע"א, ובמנהגי ויאדנה.  
177 ראה על כך למשל: ר' ערוס, "קריאת תרגום התורה וההפטר בהצבור", סיני פח, ה-1 (תשמ"א), עמ' 219-238.  
178 אינו מופיע במחזור בולוניה, בעמ' 194.  
179 אור ישע מאושרים שמור זה מוכשרים, יוצר א' של פסח עפ"י מנהג אשכנז, ושל ב' של פסח עפ"י מנהג רומא, ראה שר"ל, מבוא, עמ' 50; דוידזון (א 1962).  
180 צאינה וראינה משכיל שיר ידידים. חלק ב' של הפיוט אור ישע מאושרים. ראה דוידזון (צ 25).  
181 על כך ראה: יעקב כ"ץ, "תפילין של חול המועד – חילוקי דעות ומחלוקות ציבוריות בהשפעת הקבלה", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 7 (תשמ"א), עמ' 191-214.  
182 על אמירת במה מדליקין כשחל ערב שבת ביום טוב, ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רע, סעיף ב.  
183 אמירת שיר השירים בשבת חוה"מ פסח מובאת ברמ"א, סימן תצ, סעיף ט, ואינה מופיעה במנהגי ויאדנה. יש אמנם לציין כי המנהג לקרוא לפני מנחה אינו מוכר. וראה בהערות על הסידור אזור אליהו, עמ' קצה, שאמנם אמירת שיר השירים כלל אינה מופיעה בסידורי אשכנז הישנים אלא רק במאוחרים (בשילוב עם משניות שבת שנהגו לומר בסעודות שבת), אולם היעב"ץ כתב שיש לאומרו לאחר מנחה. וראה בהרחבה: מ' חלמיש (לעיל הערה 136), עמ' 181-187. וראה להלן בהערה 193, ולהלן בהערה 223, לעניין קריאת מגילת רות לפני מנחה.  
184 תהילים יח. לא מוזכר במחזור בולוניה בעמ' 152 לגבי תפילת ליל א' של פסח, ובעמ' 212 כתב שיש לנהוג כמו בליל א'. גם לא במחזור בני רומי. ולא במנהגי ויאדנה. במחזור בני רומי דף קכא ע"א מובא שיש לאומרו ביום שביעי של פסח ולא בערב.  
185 יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה (דוידזון נ' 1143). ראה לעיל הערה 169. לא מופיע במחזור בולוניה, עמ' 212.  
186 אתה הארת יומם ולילה לפני מחני. ראה דוידזון (א 8745).  
187 ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה... אסר רכבו בשלישי חילו גמולו להשיב לו דין הבהילו. ראה דוידזון (א 6991). במחזור בולוניה, עמ' 220, לא מופיע "ותען להם מרים" ולאחר אמירת אופן "המוני", כתוב: "ומתפללין תפלתן הכל כאתמול". אולם ראה מחזור בני רומי, קכ ע"ב.  
188 מנהג זה בא להדגיש שאף על פי שיש שנהגו שקטן יתרגם (ראה למשל: מחזור ויטרי, סדר שביעי של פסח, סימן יט), הרי שעל פי מנהגם יש להקפיד שדווקא גדול יתרגם. וראה תוספות, מגילה כר ע"א.

ליל שמיני כליל שביעי אלא במקום למנצח לעבד יאמר יאמרו גאולי ה' 189/ שחרית בוקר אעיר, יה שמך אופל אמוני 190 ותען להם מרים ומסיים ככלו כאתמול המוציא ס"ת יאמר שבחות אין כמוך 191 ותאיר נוגה כלל 192 ויפטיר מי שנכנס בר מצוה וכן יתרגם ויסיימו כאתמול חצי שעה קודם מנחה ילכו לבה"כ ויאמרו מגילת שיר השירים 193 ובו ביום יתחילו להתפלל מנחה בכ"ב שעות 194 וכן יעשו כל שבת וי"ט [...] עד יום שמחת תורה 195 בין פסח לעצרת כל שבת קודם מנחה החזן יאמר פרק מפרקי אבות מידי שבת בשבתו ואחריו קדיש רבנן אם תשיב וגו' 196

## י. פסח שני

פסח שני ול"ג לעומר אין אומרים בהם תחינה ולא במנחה שלפניהם 197 והאבלים יאמרו קדיש ואם חלו בשבת או ביום ראשון אין אומרים צדקתך 198

## יא. סיון

מר"ח ניסן עד כל י"ב בו אין אומרים תחינה 199 וצו"ץ והאבלים יאמרו קדיש חוץ מר"ח 200 שבת קודם שבועות יאמרו אמונת עיתים 201 קודם ברכו

- 189 לא מובא במחזור בני רומי. ולא במנהגי ויארנה. לא נזכרה אמירת הודו לה' כי טוב שהובאה במחזור בני רומי, דף קכה ע"ב.
- 190 אופל המוני לעיני ויושע ה' (רוידזון א' 1927).
- 191 בהערה במחזור בולוניה, עמ' 220: "אומרים שבחות מאין כמוך", אבל הפיוט מתחיל "אין כמוך".
- 192 תאיר נוגה תאיר נוגה תאיר נוגה ונוגה תגיה, יוצר לשמיני של פסח ולשמיני עצרת, ראה רוידזון (ת 22).
- 193 בהערה במחזור בולוניה, עמ' 227: "ונוהגים לקרות מגלת שיר השירים שחברה שלמה עליו השלום על עיקר גאולת מצרים ושאר הגאולות וכל השירים קודש ושיר השירים קדש קדשים". ונראה שהקריאה הייתה לאחר מנחה.
- 194 על השימוש בשעונים השונים בקביעת זמני התפילות, ראה י"מ תא שמע, "רישומי מרירות הזמן בספרות הרבנית של ימי הביניים", תרביץ עב, א-ב (תשס"ג), עמ' 245-257.
- 195 כוונת הדברים היא כי בתקופת הקיץ (פסח-שבועות) יש להתפלל תפילת מנחה שבשבת ויו"ט בשעה זו.
- 196 "אם תשיב משבת רגלך..." (ישעיהו נח, יג). אמירת פסוקים אלה אינה מוזכרת במחזור בולוניה, בעמ' 278, או במנהגי ויארנה, אולם מוזכרת במחזור בני רומי, מז ע"ב-מח ע"א.
- 197 במשנה ברורה, סימן קלא, ס"ק לה: "ובכל אלו א"א תחנון גם במנחה שלפניהם". אולם כמנהגי מנטובה מצוין שיש לומר תחנון במנחה שלפני ל"ג בעומר.
- 198 ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רצב, סעיף ב, ובמשנה ברורה, שם, ס"ק ז: "בין שיום השבת הוא ר"ח בין שיום א' שאחריו הוא ר"ח וא"כ אלו היה חול לא היו אומרים במנחה נפילת אפים שכבר חל במקצת יום שלאחריו ולכן גם עתה א"א צדקתך".
- 199 ראה רמ"א, סימן קלא, סעיף ז, וברמ"א, סימן תצד, סעיף ג, עד אסרו חג, אולם ראה שו"ת בנימין זאב, סימן ריב; שו"ת כנה"ג, סימן קלא, הגב'; ילקוט יוסף, שם, עמ' תמו; זה השולחן, חלק ג, עמ' עא.
- 200 זהו כנראה מנהג איטלקי קדום, בעיקרי הד"ט, אבילות, סימן יד, פירט את מנהגי האיטלקים: "ברין קדיש יתום רבו המנהגים, יש מקומות שאומרים גם בשבת ויום טוב וראש חודש, ויש אין אומרים אז קדיש, והרב בנימין זאב [סימן קסא] כתב דנכון לומר, וכן מנהג ספרד בראש חודש חנוכה ופורים, אבל לא בשבתות וימים טובים וחול המועד, ובפירארו הספרדים אין אומרים בשבת ויום טוב, והאיטלאנים נוהגים כספרדים, ופה פירנצי אין אומרים קדיש ביום שיש בו מוסף דוקא". עוד ראה בדרכי משה, יורה דעה, סימן שעו, אות ט, ד"ה כתב עוד בבנימין זאב.
- 201 אמונת עתים אצלו אמן שלחיה משולים לפרדס רמון, יוצר לשבת שלפני שבועות, ראה רוידזון, חלק א, עמ' 258.

ילכו לבה"כ שעה קודם המנחה ויאמרו<sup>202</sup> הזהרות הר"ר גבירול ז"ל<sup>203</sup> ופרק קנין תורה<sup>204</sup> וקדיש דרבנן ומנחה כסדרה

## יב. שבועות

ליל ראשון יאמרו טוב להודות וה' מלך<sup>205</sup> ויקום אלקי<sup>206</sup> וגו' ובין כך יגללו ס"ת ואם הוא שבת יאמרו פ' במה מדליקין וגו'<sup>207</sup> כסדר השבת ואחר ערבית ויכלו וברכה מעין שבע שחרית אומרי' אזכור,<sup>208</sup> יה שמך,<sup>209</sup> אור ישראל קדושי,<sup>210</sup> וברכו ומסיים כמו בפסח, ואפתח נא,<sup>211</sup> ואלקים השיבנו<sup>212</sup> כסדר הפסח ויפטיר נשוי<sup>213</sup> ואין או' תרגום<sup>214</sup> במוסף כשיגיע למוספין כהלכתן ישתוק הש"ץ ויאמרו הקהל בקול הזהרת ראשית וגו'<sup>215</sup> אז שש מאות<sup>216</sup> וגו' וכשיסיימו יחזור לתפילתו ליל שני כליל ראשון... שאם הוא שבת אין אומרים במה מדליקין, שחרית יאמרו אזכור, יה שמך, אלקי' בהנחילך<sup>217</sup> ברכו ויוצר כאתמול ואפתח נא<sup>218</sup> המוציא ס"ת יאמרי<sup>219</sup> שבחות אין כמוך,<sup>220</sup> ותאיר נוגה עד גמירא

- 202 אף על פי שמדובר בפיוט לתפילה אמרו אותו לפני התפילה.
- 203 במחזור בולוניה, עמ' 280, צוין שיש לומר אזהרות "בשבת הגדול של שבועות", וראה מחזור בני רומי, דף קמ ע"ב, שיש שאומרים את האזהרות בשבת שלפני שבועות ויש שאומרים אותן ביום א' של שבועות.
- 204 לא נזכר במחזור בני רומי שם.
- 205 במנהגי ויאדנה מובא: "ואל יאמרו מזמור ה' מלך".
- 206 כל אלו אינם מופיעים במחזור בולוניה ובמחזור בני רומי.
- 207 אולם לעיל במנהגי פסח נכתב שאין לומר במה מדליקין בשבת שחל בו יו"ט.
- 208 אזכור מקדם אל צורי הפליא עם קדמוני, רשות לנשמת שבועות, ראה דוידון (א 2225).
- 209 יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה, רשות לקדיש, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 50; דוידון (י 1143).
- 210 אור ישראל קדושי אתא מרכבות קדשי. יוצר לשבועות, צונץ ייחסו לר' יהודה בר מנחם (בבית האחרון נרשם השם יהודה). שי"ר ייחסו לר' לאונטי, ושד"ל ייחסו לקליר, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 52; דוידון (א 1967).
- 211 פיוט להוצאת ספר תורה, לר' מתתיהו בן יצחק מבולוניה, ראה לעיל, הערה 175, דוידון (א 7199).
- 212 ראה לעיל הערה 176.
- 213 על האיסור לרווק לקרוא הפטרות חשובות, ראה: ש' רייסיקין, "על עליית רווק לתורה", מורשתנו, טז (תשס"ה), עמ' 198-201.
- 214 כך גם במנהגי ויאדנה. במחזור בולוניה, עמ' 332, מופיע תרגום כמו ביתר המועדים. כך גם במחזור, חלק א, בדף קנ ע"א-קנא ע"ב. ושם הסיבה לכך נעוצה בעובדה שקורים בהפטרה על המרכבה. וראה לעיל הערה 188.
- 215 כך במחזור בולוניה, עמ' 335, ובהערות למחזור, חלק א, בדף קנר ע"א, שיש לאומרים בחזרת הש"ץ של מוסף לאחר שיאמר הש"ץ ושני תמידין כהלכתן, ישתוק והציבור יאמר. במנהגי ויאדנה אמרו אזהרת ראשית לאחר החזרה.
- 216 אז שש מאות ושלוש עשרה מצות פרוש ענשן, נמצא בסוף האזהרות. כבר נזכר בסוף הפתיחה לאזהרות רס"ג. ראה דוידון (א 2179).
- 217 יוצר ליום שני של שבועות.
- 218 ראה הערות למחזור בני רומי, דף קמח ע"א.
- 219 לא מופיע במחזור בני רומי. אולם במחזור בולוניה מופיע בעמ' 333.
- 220 ראה שד"ל, מבוא, עמ' 53; דוידון, חלק א, עמ' 142.



בחזרת מוסף כשיגיע החזון למוספין כהלכתן ישתוק כאתמול<sup>221</sup> ויאמר הקהל בקול אתה הנחלת וגו'<sup>222</sup> אז שש מאות וגו' ויחזור לתפילתו חצי שעה קודם מנחה ילכו לבה"כ ויאמרו מגילת רות<sup>223</sup> וקדיש דרבנן ומנחה כסדרה

## יג. תמוז

בי"ז בתמוז אחר העמידה בקול יאמר מה נאמר לפניך יושב מרום וגו' ואם חל בשני וחמישי יוסיף תכלה ממנו כלו<sup>224</sup> ויפול על פניו וכן יעשה בכל תענית צבור והמוציא ס"ת יאמר מזמור יענך ה' ביום צרה מכריזין ר"ח אב במי שברך ואין אומרי' מי שעשה ניסים וגו'<sup>225</sup> אלא יאמר רבותי ר"ח מנחם יום פלוני

## יד. אב

אם חל ר"ח אב בשבת מפטירין השמים כסא<sup>226</sup> בשבת חזון מחליפים הפרוכת<sup>227</sup> ואם הוא יום ט' באב עצמו שנדחה למחר אין מחליפים הפרוכת ואומרים יוצר הכל אנחו<sup>228</sup> והמפטיר חזון יהיה נשוי<sup>229</sup> ערב ט' באב הולכים לבה"כ להתפלל מנחה לכ"א שעות ואין אומרים תחינה<sup>230</sup> ואם הוא שבת אין אומרים צדקתך

- 221 כך בהערות למחזור, קנו ע"ב, שיש לומר את הפיוט "אתה הנחלת" באמצע מוסף לאחר אמירת שני תמידין, והוסיף שמנהג וניציאה לאומרו קודם החזרת הס"ת לארון, בין מי שברך לאשרי, וכך גם במנהגי ויארנה. על פי מחזור בולוניה יש לאומרו בחזרה.
- 222 אתה הנחלת תורה לעמך וכאב את בן אותם יסרת, אוהרות, במחזור רומא נרשם פיוט זה: "אוהרות ראליהו זכור לטוב". ראה דוידזון, חלק ג, עמ' 398.
- 223 המנהג לקרוא את מגילת רות לפני מנחה אינו מקובל ברוב הקהילות, אולם במחזור בולוניה, עמ' 342: "וביום שני של שבועות בשעת מנחה אומרים רות". וראה לעיל בהערות 183, 193, שגם שיר השירים קראו לפני מנחה.
- 224 תכלה ממנו אפך וחמתך תכלה ממנו בזה ושביה, ראה דוידזון (ת 264).
- 225 לא כפי המנהג המקובל.
- 226 מנהג זה הובא ברמ"א, סימן תכה, סעיף א, בשם תרומת הדשן ומנהגי מהרא"ק, לא כמנהג המקובל כפי שהובא באבודרהם וכמרדכי כפי שהביאם הרמ"א שם. אמנם במחזורו של הרטום, חלק א עמ' 1700, הביא רשימה מלאה של הפטרות השנה, ושם כתב שבשבת ור"ח יש לומר הפטרות השמים כסא ולא הבחין בין שבת ור"ח לכל אורך השנה לבין שבת ר"ח אב. וראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך י, עמ' יח-יט.
- 227 הכוונה שמחליפים את הפרוכת של יום החול לפרוכת של שבת כמו בכל שבת, כמנהג האשכנזים כפי שהובא בספר מהרי"ל (מנהגים), הלכות שבעה עשר בתמוז ותשעה באב: "אמר מהר"י סג"ל מנהג אושטרייך בשבת חזון ישעיהו היו פורסין פרוכת של שבת לפני התיבה. ואם חל ט' באב בשבת ונדחה היו פורסין אותו המיוחד לחול וכן הנהיג גם הוא במגנצא". וכפי שהובא ברמ"א, סימן תקנא, סעיף א.
- 228 הכל אנחו במבוכה, ראה דוידזון (ה 603).
- 229 ראה לעיל, ליר הערה 213.
- 230 לגבי אמירת תחנון בט"ב ראה שו"ע, סימן קלא, סעיף ז; סימן תקנט, סעיף ד. כלל הוא שבכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, אין אומרים תחנון גם במנחה שלפניהם, חוץ מכמה, ראה שו"ע, שם, סעיף ו.

ערבית אין אומרים שיר המעלות ופסוקי<sup>231</sup> אלא מתחילים חצי קדיש וכן אם הוא במש"ק אין מזמרים המזמורים כלום ומתחילים חצי קדיש  
ואחר העמידה או חצי קדיש ואין או' ויהי נועם אלא יושבין על הארץ ואומרים איכה ושני מזמורים<sup>232</sup> ויקומו ויאמרו ובא לציון ומדלג' פ' ואני זאת בריתי<sup>233</sup> ויתחילו ואתה קדוש<sup>234</sup> וקדיש יתום ואין אומרים פסוקי ויתן לך<sup>235</sup> ועלינו,<sup>236</sup>  
שחרית אין מניחין תפילין וטלית<sup>237</sup> ואין אומרים תחינה ואין אבלים אומרים קדיש<sup>238</sup>  
ש"ץ יתחיל ברוך שאמר בשפה רפה ויאמר שירת האזינו במקום שירת הים<sup>239</sup> ויעבור לפני התיבה ובאמצע העמידה ישב<sup>240</sup> על הארץ ויאמר הקינות הנהוגות  
ואחר קריאת התורה לא יאמרו אשרי<sup>241</sup> ויאמרו מגילת איכה על הארץ ויקום ויאמר ובא לציון וידלג פ' ואני זאת<sup>242</sup> וקדיש יתום  
למנחה אין אומרי' תחנה<sup>243</sup> ומניחין טלית ותפילין<sup>244</sup> [ובחצי יום יאמרו תיקון חצות<sup>245</sup> כלו מרישיה לסיפיה] ומפטירין שובה<sup>246</sup>  
ואבלים אומרים קדיש וכ"ש בערבית ואחריו מברכין ברכת הלבנה<sup>247</sup> [ומבדילים על הכוס]  
ט"ו באב אין אומרים תחינה<sup>248</sup> וגם במנחה שלפניו והאבלים יאמרו קדיש ואם הוא שבת אין או' צדקתך

- 231 בהערות למחזור בני רומי, דף קס" ע"ב, סתם שיש להתפלל כמו בחול. וכנ"ל במחזור בולוניה, עמ' 360.  
232 קלו ועט, ראה מחזור בולוניה, עמ' 363; מחזור בני רומי, דף קס" ע"ב; מנהגי יארדנה.  
233 ראה הערות למחזור בולוניה, עמ' 364.  
234 כך בטור, אורח חיים, סימן תקנט: "ויתחיל ואתה קדוש ולא יאמר ובא לציון גואל שאין גואלה בלילה ולא ואני זאת בריתי שנראה כמקיים ברית על הקינות ועוד דלא שייך למימר ואני זאת בריתי שהכל בטלים בו".  
235 ראה שו"ע, סימן תקנט, סעי' ב.  
236 מנהג זה מובא בסגנון של "ויש מקומות" בהערות למחזור, דף קס" ע"א. כך גם במחזור בולוניה, עמ' 364, אולם על פי ההערות שם, גם אין אומרים ויהי נועם.  
237 שו"ע, סימן תקנה, סעיף א.  
238 על מנהגי אבלות בתשעה באב והתפתחותם, ראה י' גרטנר, גלגלי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9. על מנהגים איטלקיים נוספים ראה י' רוזנסון, "נרות ליל תשעה באב: עיונים במנהג וזיקתו למקורות", נטועים, יג (תשס"ה), עמ' 121-133.  
239 ראה טור ובית יוסף, אורח חיים, סימן תקנט; דרכי משה, שם. הנחיה זו אינה מופיעה במחזור בולוניה, עמ' 364.  
240 במחזור בולוניה מעמ' 364 מפורטות הקינות שיש לומר בתפילת העמידה, ובעמ' 377 צוין: "ויושבין על הארץ". במחזור בני רומי, דף קס" ע"א, אינו מוזכר, רק הביא שיש שערערו על התוספות האלה ונמנעו מלאומרן. בדף ק" ע"ב הביא שיש קהילות שנהגו לאחר אמירת רחם וסיום התפילה לשבת על הקרקע ולומר תחינות. במנהגי יארדנה הדגיש סגרי: "בזמן שיושבת על הארץ החזן לא יזוז ממקומו ויעמוד על רגליו".  
241 לא כפי שנכתב במחזור בולוניה בעמ' 395, שיש לומר "אשרי" ולא "יהללו". כך גם במחזור בני רומי, דף קפט ע"ב: "ואומרים אשרי ומחזירים ספר תורה לארון ואין אומרים יהללו ויושבין על הארץ ואומרים איכה...".  
242 ראה מחזור בולוניה, עמ' 395.  
243 ראה שו"ע, סימן תקנט, סעיף ד. וראה מחזור בולוניה, עמ' 395: "ונופלין על פניהם".  
244 ראה מחזור בולוניה, עמ' 395.  
245 ראה לעיל, הערה 45.  
246 כמנהג הספרדים. ראה כף החיים, אורח חיים, סימן תקנט, ס"ק מב, שמנהג בני ספרד להפטיר שובה כדעת רבנו האי והרד"א, וברמ"א שם שמנהג בני אשכנז להפטיר דרשו. אמנם כך נהגו גם בקהילות שנהגו על פי המנהג האיטלקי, ראה מחזור בולוניה, עמ' 395; בני רומי, חלק א, קפט ע"ב.  
247 ראה משנ"ב, סימן תכו, ס"ק יא; באר היטב, סימן תקנא, ס"ק כה.  
248 שו"ע, סימן קלא, סעיף ו, ובמשנ"ב, שם, ס"ק ל.

## טו. אלול

בשני ימים של ר"ח אלול אחר קדיש בתרא תוקעין תשר"ת<sup>249</sup> בכל חודש אלול ועשרת ימי תשובה בימי החול למנחה אחר העמידה יאמר החזן תכון תפילתי וגו' עד תפילתי וחסדו מאתי ויתחיל התחנוני' היינו בכל יום תחינה אחת מחולקת לשלשה חלקים ובין כל חלק וחלק אתאנו וגו' ומזמור מן המזמורים דוקא הכתובים בסדר התחנוני'<sup>250</sup> ובשבוע שחל ר"ה או יוה"ך להיות בתוכו יהיה ברשות הש"צ לומר יותר מתחינה אחת ביום כפי המצטרך<sup>251</sup>

ויקומו לומר תחנונים וסליחות באשמורת כמנהג האטליאני<sup>252</sup> היינו אם חל ר"ה בשני מקדימין להשכים מיום שני שלפניו חל בשלישי מקדימין ביום שני שלפני פניו חל בחמישי מקדימין מיום חמישי שלפניו חל בשבת מקדימין מיום שני שלפניו<sup>253</sup> הש"ץ בכל יום קודם התחנונים [ועתה אחרי שהנהגתי לומר בכל יום שומרי' לבקר אומרי' מן אורך וגו' עד סוף שורה נא ימינך וגו' ואח"כ אומר התחנונים ואחר היודי אומרי' מלכנו ואלקיננו? עד גמירא ואח"כ אל רחום שמך עד סופו] ממקומו יתחיל על נהרות בבל ומזמור לאספא אלקים באו גויים ומזמור סי' פ"ג וקנינת הקבצו ושמעו בני יעקב כלכם הנדפסת בספר שערי ציון<sup>254</sup> ושיר המעלות בשוב ה' ותהלה לדוד ולא יתעטף בציצית ויעבור לפני התיבה ויאמר חצי קדיש אם יש מנין ואם לא יאמרנו כשיבוא ויאמר כל שבעה תחנוני' ובין כל תחינה קודם אל מלך סליחה כרצון החזן<sup>255</sup> מסליחות יוה"ך ואין חולקין סליחה אחת לשנים ובכל יום סליחה אחרונה תהיה ... .. ובתום התחנונים וקדיש תתקבל יזמרו שיר היום של עת הזמי' וידיד נפש אב הרחמן וגו' הנדפס בשערי ציון

- 249 תקיעת תשר"ת בחודש אלול בשחרית ובערבית הובאה ברמ"א, סימן תקפא, סעיף א. אולם מהסעיף שלפנינו נראה שתקעו רק בימי ראש חודש. בטעם הרבר, ראה מחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 1: "לפי שבראש חודש אלול עלה משה רבינו בהר לקבל לוחות אחרונות..." כך גם במחזור בני רומי, חלק ב, דף א ע"א. מ"ע הרטום, ברשימתו: "חדש אלול על פי המנהג האטליקי", טורי ישרון, ב [יב] (אב תשכ"ז), עמ' 22, מציין שבקהילות שבהן קיים המנהג האטליקי, נוהגים לתקוע בשופר לאחר תפילת מוסף של שני ימי ראש חודש אלול תר"ת. רק בקהילות שבהן מורגלת השפעת הספרדים, כגון ברומא, תקעו תשר"ת תש"ת תר"ת.
- 250 כוונת הדברים היא כי במנחה יש לומר סליחות, על-פי המבנה המתואר בפנים. הרטום, שם, אינו מזכיר סליחות במנחה.
- 251 כוונת הביטוי "כפי המצטרך" אינה ברורה בהקשר זה. ושם כוונתו שבמצב של גזרות יש צורך להוסיף על הסליחות.
- 252 לא כמנהג הספרדים שהחלו לומר סליחות באשמורת מראש חודש אלול, וכמפורט להלן. וראה מחזור בני רומי, חלק ב, דף א ע"א.
- 253 ראה הרטום, שם.
- 254 ספר שערי ציון, ספר פיוטים ותפילות לר' נתן נטע הנובר, החל להופיע באיטליה החל משנת תס"א, ומאו נדפס במהדורות רבות.
- 255 הרטום, שם, בעמ' 23, מציין: "כבר מאות שנים בטל המנהג שהסליחות תהיינה 'לפי רצון החזן', וכל קהילה קבעה לעצמה את הסליחות שתיאמרנה". בקהילת סקנדיאנו נהגו אפוא לפי המנהג הישן שהסליחות נקבעות על פי רצון החזן.

בערב ר"ה אומרים באשמורת<sup>256</sup> וי"ג סליחות לר"ה אל מלך ואחרונה עת שערי רצון וכן יעשו יום אחרון של הסליחות ואין אומרים בשחרית תחינה אבל האכלים יאמרו קדיש

## טז. ראש השנה

בליל ראשון מתחילין טוב,<sup>257</sup> וה' מלך, וכל העמי' תקעו כף ובין כך יגללו ס"ת וכן בליל שני ואם בליל ראשון יהיה שבת יאמרו במה מדליקין לכה דודי כסדר שבת וברכה מעין שבע וויכולו

ואין אומרי' והשיאנו ה' אלקינו לא בר"ה ולא ביוה"ק<sup>258</sup>  
האומר שחרית ומוסף בר"ה לפני התיבה בין ביום ראשון בין ביום שני והתוקע והיורדי' לפני התיבה ביוה"ק בחמש תפילות ילבשו לבנים<sup>259</sup> וכן היורד לפני התיבה ביום הושענא רבא<sup>260</sup> שחרית אומרי' אכרע אקוד,<sup>261</sup> יה שמך ומלך אזור גבורה,<sup>262</sup> ומלך עתיק ימים,<sup>263</sup> כבודו אהל<sup>264</sup> ומלך אמין היום,<sup>265</sup> ואין או' יעידון,<sup>266</sup> וכן ביום שני אלא במקום מלך אזור גבורה יאמרו מלך אדיר ונורא<sup>267</sup> ומסיים כאתמול  
בין בחול בין בשבת בין ביום ראשון בין ביום שני ובין בשבת שובה<sup>268</sup> לא יאמרו אבינו מלכנו חטאנו לפניך אלא יתחילו מאין לנו מלך אלא אתה ומדלגין מחול וסלח ומחה,<sup>269</sup>  
בין ביום ראשון בין ביום שני לא יאמרו אפתח נא<sup>270</sup> ולא אלקים השיבנו ויאמרו חצי קדיש של

- 256 בשו"ע סימן תקפא, סעיף ג, כתב שאין לומר תחנון בשחרית אלא רק בסליחות.  
257 לא מובא במחזור בני רומי וגם לא במנהגי יארדנה. לא מופיע במחזור בולוניה, אולם במחזור איטליאני במהדורתו של מ"ע הרטום, רומא תשנ"ב, עמ' 64, כתוב שביום טוב שאינו שבת אין אומרים מזמור שיר ליום השבת, אלא מתחילים טוב להודות.  
258 לא כפי שמוכא במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 22, ובמחזור בני רומי, חלק ב, דף טז ע"ב.  
259 ראה רמ"א, סימן תרי, סעיף ד.  
260 ראה רמ"א, סימן תרסד, סעיף א.  
261 אכרע אקוד לפני מלכי אקראה מפניו אברך, רשות לנשמת ראש השנה, סימן יואב [בן יחיאל מרומא], ראה שד"ל, מבוא, עמ' 57; דוידיון (א 3291).  
262 מלך אזור גבורה גדול שמך בגבורה, יוצר לא' של ראש השנה המיוחס לקליר, ראה שם (מ 1529).  
263 מלך עתיק ימים יום זה מימים שמו לשפוט עמים, יוצר ליום א' של ראש השנה, לקליר, ראה דוידיון (מ 1658).  
264 כבודו אהל כהיום ברחמים מלך, אופן לא' של ראש השנה, ראה דוידיון (כ 61).  
265 שמה כוננתו לפיט מלך אמין ואיום זכור לבאי בתחן היום, זולת לראש השנה, לקליר, ראה דוידיון (מ 1544).  
266 בהערות על מחזור איטליאני, חלק ב, דף לר ע"א, מביא שהמנהג פשט שלא לומר בר"ה ויוה"כ "יעידון כל עבריך לגדלך", שהוא רשות לברכו, כי אין לומר בימים אלה שירה, ומציין שמנהג וניציאה להתחיל מ"קדושי אל", שהוא המשפט האחרון שלו לפני ברכו.  
267 ראה מחזור בני רומי, חלק ב, דף נה ע"ב; דוידיון (מ 1523).  
268 דעת הרמ"א, סימן תקפד, סעיף א, שאין לאומרו בשבת, מפני שאל לו לאדם לשאול צרכיו בשבת. במחזור בני רומי, חלק ב, דף לח ע"ב, כתב שבשבת ובר"ה בוניציאה היו מדלגים על השורה הראשונה של "אבינו מלכנו חטאנו לפניך". כ"כ גם במחזור הרטום, חלק ב, עמ' 368 על שבת והור"ר ובשם מנהג רומא לגבי ר"ה.  
269 הנוסח במחזוריים "סלח ומחל".  
270 ראה לעיל הערה 175. במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 33, מובא שיש לומר אפתח נא שפתי. בהערות על מחזור בני רומי, חלק ב, דף לט ע"א: "פשט המנהג שלא לאומרו בראש השנה וביום כפור שאין אומרים בהם שירה". במחזור הרטום, חלק ב, עמ' 382 צוין שיש לומר זאת בשלושת רגלים ועל פי מנהג רומא גם בראש השנה ובהושענא רבה.

ספר ראשון ושני והחזון והתקוע יעלו לקרות בתורה<sup>271</sup> ובשני ימים יפטירו נשוי החזון יתחיל עת שערי רצון<sup>272</sup> קודם תקיעת שופר ויאמרו חרוזה לאחר ויאמר [עוד פיוט פ' בקול שופר ואחריו יאמר<sup>273</sup>] התוקע בקול הפסוקים הנהוגים בין הספרדים קודם התקיעה ויאמר לצאת ולהוציא ויברך ויתקע ק' תקיעות כסדר הזה<sup>274</sup> שלשים מיושב ותשר"ת תש"ת תר"ת למלכות וכן לזכרונות וכן לשופרות וארבעים קולות אחר קדיש בתרא וכן ביום שני<sup>275</sup> בחזרת מוסף אומרים ונתנה בין בחול בין בשבת<sup>276</sup> בין ביום ראשון בין ביום שני הש"ץ לא יאמר אב לא חס, ואב לא חמל,<sup>277</sup> ואסופים,<sup>278</sup> אלא ימתין וישתוק עד כי יאמרם הקהל ויחזור אח"כ לתפילתו<sup>279</sup> בשבת לא יאמרו היום הרת עולם,<sup>280</sup> וארשת,<sup>281</sup> ובחול יאמרנו החזון בנעימה והקהל בלחש אומרים אחילה<sup>282</sup> קודם עלינו במנחה של ר"ה בשבת אומרי ואני תפילתי ואין אומרי צדקתך<sup>283</sup> בשבת שובה אומרים יוצר אלי שובה<sup>284</sup> והפטרת הפרשה כמנהג ... איטליאני

"

בערב יוה"ך לא יקומו באשמורת לומר סליחות ולא יאמרו תחינה בו והאבלים יאמרו קדיש<sup>285</sup> בשחרית אחר קדיש בתרא יעשו התרת נדרים<sup>286</sup> כסדר הכתובה בשוכבים,

- 271 ברמ"א בסימן תקפד, סעיף ב, הביא את המנהג להעלות את התקוע במניין חמשת הקרואים. במגן אברהם שם, ס"ק ו, הביא ממנהג פוזנא שהיו נוהגים להעלות גם את המתפלל מוסף.
- 272 ראה לעיל הערה 48.
- 273 שלא כמו במנהגי ויאדנה שהקפידו שלא לומר פסוקי קר"ע שט"ן.
- 274 כמנהג האיטלקי הקדמון שלא תוקעים בלחש, לסיכום הלכתי של מנהג זה בכלל יתר המנהגים ראה שו"ת יחוזה דעת, חלק ו, סימן לו.
- 275 זהו גדר שגדר סגרי, כפי שיובא בנספח, אות כג: "בר"ה הנהגתי לתקוע מ' קולות אחר עלינו לשבח להשלים מאה קולות, וכן עושים עתה ביום שני". ואם כן לא מדובר במנהג סקנדיאנו המקורי.
- 276 לא כפי שכתב במנהגי ויאדנה: "במוסף כשחל ר"ה בשבת אין אומרים ונתנה תוקף".
- 277 אצל דוידון, אב לא חס (א 49), אב לא חמל (א 48). במחזור בולוניה, עמ' 42, ובמחזור בני רומי, חלק ב, דף מז ע"ב, הובא שיש לומר ביום א' של ראש השנה: אב לא חמל, וביום ב': אב לא חס, וכדף מז ע"א צוין בהערות: "יש נוהגים שלא לאמרו".
- 278 אסופים אסופי אשפותות תאיר אפלתם בשופר, ראה דוידון (א 6910). במחזור בולוניה, עמ' 42, ובמחזור בני רומי, חלק ב, דף מז ע"ב, הובא שיש לאמרו.
- 279 במחזור בולוניה, עמ' 44, ובהערות למחזור בני רומי, שם, כתב שהחזון לא יאמר אסופים בתפילתו בלחש אלא בחזרה בקול.
- 280 לא כרמ"א סימן תקצב, סעיף א, שגם בשבת יש לומר היום הרת עולם. וגם לא כפי שצוין בהערות למחזור בני רומי, חלק ב, מז ע"ב; מז ע"ב.
- 281 על פי הרמ"א שם, בשבת שלא תוקעים בשופר אמנם אומרים: "היום הרת עולם", אבל לא "ארשת".
- 282 אחילה לאל אחלה פניו. ראה דוידון (א 1701).
- 283 כדעת הרמ"א בסימן תקצח, סעיף א, ולא כדעת השו"ע.
- 284 אלי שובה אימתי חלקי ונחלתי והתחזקי בהגיון תורתי, ראה דוידון (א 4983).
- 285 כך בשו"ע, סימן תרד, סעיף ב וברמ"א: "אין נופלים על פניהם בערב יום הכפורים. הגה: וגם אין אומרים למנצח ומזמור לתודה (מנהגים); גם אין אומרים קודם עלות השחר הרבה סליחות". עוד ראה: רמ"א, סימן קלא, סעיפים א, ו; כף החיים, סימן תרד, ס"ק יט.
- 286 התרת נדרים הוזכרה בפוסקים ובמחזורי האיטליאנים בחודש אלול ולא בערב יום כיפור, ראה: ש"ך, פירוש לתורה, סוף פרשת מטות; חיי אדם, כלל קלח, סעיף ח; כף החיים, סימן תקפא, ס"ק צט; ברכי יוסף, שם, ס"ק

וילכו להתפלל מנחה לכ"א שעות ויאמרו וידוי ועל חטא ואחר בתמהון לבב יסיימו אז ובכל יוה"ך כנוסח הזה ככל תפילה ותפילה וכן בחזרתם ועל כולם אלוך הרחמים בעל הסליחות סלח לנו מחול לנו כפר לנו<sup>287</sup> על חטאים שאנו חייבים עליהם אשם<sup>288</sup> עחשח"ע קרבן עולה ויורד עחשח"ע חטאת קבועה<sup>289</sup> עחשח"ע עולה עחשח"ע מלקות ארבעים עחשח"ע מיתה בירי שמים עחשח"ע כרת עחשח"ע ארבע מיתות בין (=בית) דין הגלויים לנו<sup>290</sup> כבר אמרנו לפניך [על] שאינן גלויים לנו הם לפניך גלויים וידועים כדבר שנאמר וגו'

## יז. יום הכיפורים

ערבית יתחילו טוב, וה' מלך<sup>291</sup> בבוא אליו,<sup>292</sup> ובין כך יגללו ס"ת ואם הוא שבת פ' במה מדליקין לכה דודי וסדר שבת יוציאו ס"ת ויתנוהו בחיק הש"ץ<sup>293</sup> ויתחיל בישיבה של מעלה וגו' ויעמדו שנים אצלו אחד מימינו ואחד משמאלו ... יתחיל בישיבה עד כלות כל נדרי<sup>294</sup> פעם שלישית ואז יחזירו ס"ת<sup>295</sup>

- כא, על התרת נדרים בערב ראש השנה, אולם התרת נדרים בערב יום כיפור לא הוזכרה שם, אלא באלול. וכן לא נזכר במחזורים.
- 287 במחזור בני רומי, חלק ב, דף סז ע"ב: "על כלם אב הרחמים והסליחות סלח לנו מחול לנו כפר לנו". אולם אינו מופיע במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 61.
- 288 במחזור בולוניה הסדר הוא כדלהלן: חטאת, עולה, קרבן, מיתה, כרת, מיתה וכת, מיתה בירי שמים וכת בירי שמים ארבע מיתות בית דין... הגלויים לנו כבר אמרנו לפניך ושאנים גלויים לנו כבר לפניך גלויים וידועים כדבר שנאמר וכו'. במחזור בני רומי שם, הסדר הוא עחשח"ע אשם, חטאת, עולה, קרבן, מיתה (בירי שמים), כרת, מיתה וכת, מיתה בירי שמים וכת בירי שמים, ארבע מתות בית דין סקילה שריפה הרג וחנק ומלקות ארבעים (על) מצות עשה ומצות לא תעשה בין שיש בה קום ועשה בין שאין בה קום ועשה, בין שגלויים לנו בין שאינן גלויים לנו. הגלויים לנו כבר אמרנו לפניך שאינן גלויים לנו כבר לפניך גלויים וידועים כדבר שנאמר וגו'.
- 289 מילה זו אינה מופיעה במחזורים.
- 290 השורה הבאה נסגרה בסוגריים, ועליה נמתח קו מחיקה: (ועל שאינן גלויים לנו הגלויים לנו).
- 291 על פי מחזור בולוניה, תפילת ערבית מתחילה ב"והוא רחום". על פי מחזור בני רומי, חלק ב, דף סז ע"ב, תפילת ערבית של ליל צום כיפור מתחילה ב"מזמור בבוא אליו". אא"כ חל בשבת שאז מקדימים לו "מזמור לדוד הבו ולכה דודי".
- 292 לא הוזכר אמירת שמע קולי, כפי שהובאה במחזור בני רומי, שם דף סז ע"א-ע"ב.
- 293 בגדרים שגדר סגרי, באות כה, כתב: "ביוה"ך הנהגתי שיאמרו כל נדרים בס"ת אחד בחיק החזן ואחר בחיק לכל אחד משני מסייעיו".
- 294 נוסח האיטליאנים בעברית: "כל נדרים ואסורים והקדשות" וכו'.
- 295 לא הוזכר אמירת ככתוב ונסלח לכל עדת בני ישראל, ולא ברכת שהחיינו, כפי שהללו הובאו במחזור בולוניה עמ' 63, ובמחזור בני רומי, שם, ע"ב.

למקומו ויאמר חצי קדיש והוא רחום אף בשבת ואם הוא שבת אחר העמידה אומרים ויכולו וברכה מעין שבע

ואומרים [סליחות לחמשה?] חמשה פעמי' אל תלך<sup>296</sup> ואחר יגדל שלשי' מזמורים<sup>297</sup> וקדיש דרבנן וילכו לביתם לשלום

## שחרית

יאמרו הפיוטים כסדר הזה ומדלגים שאריתם, שחי<sup>298</sup> יה נמצא<sup>299</sup>, אז ביום כפור<sup>300</sup> קדוש אדיר<sup>301</sup> בעמידה מתני אחוז<sup>302</sup> שושן<sup>303</sup> יום<sup>304</sup> אנוש<sup>305</sup> צפה<sup>306</sup> אשא דעי<sup>307</sup> אין ערוך<sup>308</sup> אשפכה<sup>309</sup> אל שת<sup>310</sup> אשר אימתך<sup>311</sup> אמרו לאלקים<sup>312</sup> אמיצי שחקים<sup>313</sup> כי אמרתך<sup>314</sup> באנף<sup>315</sup> המכירים<sup>316</sup> אילי מרום<sup>317</sup> מי יערוך<sup>318</sup> אחר הקדושה חמול על מעשיך<sup>319</sup> יפתחו ארון הקודש ואומרי' האוחז ביד<sup>320</sup> כלו ואחר הפיוט הזה סוגרי' ארון, האומרים, אהלת, וכל הודוים

- 296 לא מופיע במחזורים אלא רק הסליחות של ערב.
- 297 לא מובא במחזור בולוניה בעמ' 75.
- 298 שחי לאל יחידה החכמה ורוצי לעבור אותו באימה, רשות לנשמת יום צום כפור, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 61; דוידון (ש 802).
- 299 יה נמצא ולא נרצה והמציא כל בחכמתו, על י"ג עיקרים, סי' יואב ב"ר יחיאל, ראה דוידון (י 1023).
- 300 אז ביום כפור סליחה הרית אור ומחילה לעם זו קנתי, יוצר ליום כפור, ראה דוידון (א 2106).
- 301 קדוש אדיר בעליתו בשכ"מ קדוש בתשובה שת סליחתו, יוצר ליום כפור, ראה דוידון (ק 20).
- 302 מתני אחוז חלחלה ולבי חלה בזכרי אשמי, רשות לקרובה, ראה דוידון (מ 2780).
- 303 שושן עמק אימה שבת שבתון לקימה, קרובה לשחרית יום כפור, ראה דוידון (ש 765).
- 304 יום מימים הוחס יום כפור המיוחס, חלק ב מן הקרובה שושן, ראה דוידון (י 1837).
- 305 אנוש מה יזכה וצבא דוק לא יזכו בעיניך, חלק ג של הקרובה שושן, ראה דוידון (א 6476).
- 306 צפה בבת תמותה צום העשור עמותה, חלק ג של הקרובה שושן, ראה דוידון (צ 373).
- 307 אשא דעי למרחוק שעון באת מרחוק, חלק ד של הקרובה שושן, ראה דוידון (א 7753).
- 308 אין ערוך לך בין עוצם מפעליך, חלק ה של הקרובה שושן, ראה דוידון (א 3701).
- 309 אשפכה לפניך שיחה לבקש רחמים וסליחה, חלק ז של הקרובה שושן, ראה דוידון (א 8162).
- 310 אל שת מאז מעונו מקום אלפי שנאן, חלק ח של הקרובה שושן על פי מנהג רומא, ראה דוידון (א 4074).
- 311 אשר אימתך באראלי אומן, חלק ט של הקרובה שושן לפי מנהג רומא, ראה דוידון (א 8178).
- 312 אמרו לאלהים אל מלך בעולמו מחיש פדות עמו, פיוט למוסף של יום הכיפורים לקליר, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 63; דוידון (א 5860). אולם במחזור מובא לאומרו.
- 313 אמיצי שחקים ממעל וכל צבא מעל אומרים קדוש, חלק יב של הקרובה שושן על פי מנהג רומא, ראה דוידון (א 5708).
- 314 כי אמרתך לא תפיל כי בריתך לא תחלל, חלק יג מן הקרובה שושן, ראה דוידון (כ 185).
- 315 באנף לא אנפנו בבהל לא תבלענו, חלק יד מהקרובה שושן לפי מנהג רומא, ראה דוידון (ב 59). אינו מופיע במחזור בני רומי, אולם מופיע במחזור בולוניה, עמ' 113.
- 316 המכירים את המון רחמך המכירים תהלות תעצומיך, חלק יא מן הקרובה שושן על פי מנהג רומניא וחלק יד ממנהג רומא, ראה דוידון (ה 762).
- 317 אילי מרום אומרים הלולי, אופן וגלגל מביעים סלסולו, חלק טו מקרובת שושן על פי מנהג רומא, ראה דוידון (א 2944).
- 318 מי יערוך אליך מענה לספר גבורות רחמך להגיד ולספר, חלק טז מהקרובה שושן על פי מנהג רומא, ראה דוידון (מ 1110).
- 319 חמול על מעשיך ותשמח במעשיך. במנהג פולין הוא חרוז המקשר את הקדושה של מוסף ראש השנה ושל כל התפילות של יום הכיפורים, עם ההוספה "כי מקדישך בקדשתך נקדשת", במנהג האיטליאני נמצא אחרי הקדושה במוסף יוה"כ, ראה דוידון (ח 369).
- 320 במנהגי ויאנה מובא שאין לאומרו. אולם במחזורי בולוניה ובני רומי מובא שיש לאומרו.

”אלה התורות”, מנהגי בית הכנסת בסקנדינאווה לר’ יהושע סגרי

ויאמרו י”ג אל מלך, ואין אומרי שני סליחות לאל מלך אחד אלא סליחה לאל מלך כרצון החזן<sup>321</sup> ואין חולקין סליחה אחת ואפי’ אורך<sup>322</sup> שארוכה היא ביותר לשני אל מלך והראשונה שופט והאחרונה שביה,

קודם מה נאמר לפניך יאמר הוידוי<sup>323</sup> ואחר אטוה אתכם<sup>324</sup> אמרתי לפושעי,<sup>325</sup> ויום אמיץ,<sup>326</sup> ויום אתא,<sup>327</sup> ואהללך,<sup>328</sup> ויעשו ברכת כהנים, אומרים אבינו מלכנו חטאנו וכו’ בין בחול בין בשבת<sup>329</sup> יאמרו חצי קדיש על ספר ראשון ושני ויפטיר נשוי

## מוסף

אומרים נתנה ואפי’ בשבת<sup>330</sup> בסדר העבודה בשלשה וכך היה אומר כשיגיע ש”ן אל לפני ה’ אל יאמר תטהרו<sup>331</sup> אלא יתחיל והכהנים וגו’<sup>332</sup> אומרי וידוי קודם מה נאמר וידלגו אנוש איך יתכפר,<sup>333</sup> ויסיים

## מנחה

אם הוא שבת אומרים ואני תפילתי לך, ומפטיר נשוי ויאמר על התורה כבשחרית ויאמרו שלשה סליחות לשלשה אל מלך לא יותר ואין אומרי סליחת אביעה כתם עוני,<sup>334</sup> וידוי קודם מה נאמר,<sup>335</sup> ומדלגים היום ונורא צום העשור,<sup>336</sup>

- 321 ושוב יש להפנות להערות של הרטום, לעיל הערה 255, שמאוחר יותר כל קהילה קבעה לעצמה את הסליחות.  
322 אורך ה’ כי אנפת בי הראיתי צרות רבות להכאיבי. סליחה על עשרת הרוגי מלכות. ראה דוידזון (א 1624).  
323 ראה לעיל הערה 39. שלא כפי שהובא במחזור בני רומי, חלק ב, קיב ע”ב אלא כמנהג וניציאה כפי שצוין שם בהערה.  
324 שבסיום אמירת ”מה נאמר” ... ”ועל חטא שחטאנו”.  
325 אמרתי לפושעים אכלה פשעים שובה ישראל בשתנו ידועים. ראה דוידזון (א 5965).  
326 יום אמיץ זה לאוהבי אמרים שובו שובבים. ראה דוידזון (י 1610).  
327 יום אתא לכפר פשעי ישנה היום ביאתו אחת בשנה. ראה דוידזון (י 1628).  
328 אהללך בקול רם מגן אברהם. ראה דוידזון (א 1506).  
329 שלא כפי שמוכא ברמ”א, סימן תריט, סעיף ג.  
330 במחזור בולוניה, עמ’ 211, מובא שיש לאומרו. כך גם במנהגי ויאדנה. במחזור בני רומי חלק ב, דף קכו ע”א, הובא פיוט זה, אולם בהערות ציין שיש שנמנעו מאמירתו כי עיקר תיקונו מיוחד לראש השנה.  
331 המהרש”א בחידושי אגדות ליומא פה ע”ב הסביר שרבי אלעזר בן עזריה, הסבור שיהיה”כ מכפר רק על עברות שכן אדם למקום, דורש ש”לפני ה’” מוסב על תחילת הפסוק, כלומר על החטאים שעליהם מכפר. על פי פירושו הסביר בשו”ת מנחת יצחק, חלק ז, סימן מא מדוע נהגו שלא לומר תיבת ”תטהרו” ולא מסיימים את הפסוק, כי הפייטן נקט כשיטת רבי אלעזר בן עזריה, ש”לפני ה’” אינו שייך ל”תטהרו”.  
332 ראה לעיל הערה 37, שמנהג וניציאה שלא לומר מילת תטהרו.  
333 אנוש איך יתכפר כל מעשיו בשפר נכתבים בספר. ראה דוידזון (א 6403). שלא כמנהג וניציאה, ראה מחזור בני רומי, חלק ב, דף קלג ע”ב.  
334 אביעה כתם עוני לפני שוכן מעוני. ראה דוידזון (א 240).  
335 כמנהג וניציאה ראה הערות למחזור בני רומי, חלק ב, ק ע”א, וראה לעיל הערה 323.  
336 איום ונורא צום העשור לכל היצורים. ראה דוידזון (א 2673). במחזור בני רומי לא מובא שיש לדלג על סליחה זו.



ש"ץ לא יאמר ברכת כהנים וכ"ש שלא יברכו כהנים עצמן  
ואין אומרי' צדקתך ואפי' בשבת<sup>337</sup>

## נעילה

אין אומרים ובא לציון אלא תהילה לדור וחצי קדיש<sup>338</sup>  
אומרים קדושה רבתי<sup>339</sup> וחמשה סליחות לחמשה אל מלך לא יותר ואחרונה עת שערי רצון  
ויעשו ברכת כהנים אפי' בין השמשות ואם הוא לילה אל יעשו ברכת כהנים<sup>340</sup>  
אם הוא יום נופלים על פניהם ואומרי' למקדימים וגו' ואם השעה רחוקה ידלגו הכל ויאמרו  
[מתרצה ברחמים] קדיש תתקבל  
ואחר קדיש יפתחו הארון ויאמר הש"ץ ז"פ ה' הוא האלקי' ה' הוא האלקי' ויענו העם ג"כ ז"פ  
ופסוק שמע ישראל, וג"פ בשכמל"ו, וג"פ שדי ברכנו ונחיה וגו'<sup>341</sup> ויתקע התוקע תשר"ת<sup>342</sup>  
ואם הוא שבת התוקע יתפלל ערבית בעוד שהש"ץ אומר למקדימים<sup>343</sup> כדי שלא יתקע קודם  
שיבריל בתפילה  
ומתפללין ערבית ואם הוא מש"ק אין אומרים ויהי נועם ואתה קדוש אלא תתקבל אחר העמידה  
בניגון שאר מוצאי שבתות ויאמרו ויתן לך ועלינו וברכת הלבנה

## יח. ימים שבנתיים

בין כפור לסוכות אין אומרים תחינה ולא צו"ץ והאבלים יאמרו קדיש  
שבת קודם סוכות אין או' יוצר<sup>344</sup>  
ערב סוכות אחר מנחה יוציאו פתקי' חתן תורה, וחתן בראשית<sup>345</sup>

- 337 כדעת הרמ"א, סימן תרכב, סעיף ג, ולא כדעת השו"ע.  
338 נראה שכוונתו לדעת השו"ע, בסימן תרכב, סעיף א, לפיו יש לומר אשרי אולם אין לומר ובא לציון. ועל פי  
הרמ"א המנהג לומר שניהם. כך גם נראה ממנהגי ויאדנה: "בנעילה יאמרו אשרי ולא יאמרו ובא לציון". כך  
גם במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 266; מחזור בני רומי, חלק ב, דף קנב ע"א. כך גם במחזורו של הרטום, חלק  
ג, בעמ' 984 והוסיף שמנהג טורינו לומר גם ובא לציון.  
339 ראה לעיל הערה 36.  
340 ראה שו"ע, סימן תרכב, סעיף ה, במנהגי ויאדנה: "בין שהוא יום בין שהוא לילה הכהנים נושאים את כפיהם  
בנעילה".  
341 אמירת שדי אינה מופיעה במחזור בולוניה, עמ' 287, במחזור בני רומי, חלק ב, דף קסב ע"ב, ובמחזור הרטום,  
עמ' 1090.  
342 ראה שו"ע, סימן תרכב, סעיף ו.  
343 למקדימים בתפלה בל תסתם תפלה פן יקנו מה הועילה תפלה. ראה דוידזון (ל' 1181).  
344 במחזור בני רומי, חלק ב, דף קסג ע"א מובא שיש לומר יוצר שולמית הנבחרת מעמים. כך גם במנהגי  
פירנצה, סעיף צד: "אם יש שבת בין כפור לסוכות אומרים יוצר שולמית הנבחרת וכו' אבל אם אין שבת בין  
כפור לסוכות אין אומרים אותו בשבת שהוא לפני סוכות כגון אם חל סוכות בשבת אין אומרים בשבת הקודם  
שהוא ש' תשובה וכן אם חל בסוכות בה' בשבת אין אומרים אותו בשבת הקודם שהוא יוה"כ ונוסח היוצר  
עצמו יוכיח".  
345 בוויאדנה נהגו כך ביום ערבה: "ויוציאו גורלות של חתן תורה ולא יהיו בתוכם לא כהנים ולא לויים".

## יט. סוכות

ליל ראשון יאמרו טוב, ה' מלך, ונודע ביהודה,<sup>346</sup> ובין כך יגללו ס"ת [וכן בליל שני] ואם הוא שבת [ליל ראשון] במה מדליקין וסדר שבת, ויכלו וברכה מעין שבע שחרית אומרים שירו לאל,<sup>347</sup> יה שמך,<sup>348</sup> אכתיר,<sup>349</sup> אאמיר,<sup>350</sup> אנא,<sup>351</sup> ואין אומרי' יעידון אלא ברכו,

וביום שני במקום אכתיר אומרים אומץ קצות<sup>352</sup> ויאמרו אאמיר אנא<sup>353</sup> ויסיים כאתמול, ואם חל יום ראשון בשבת אומרים אומץ ואכתיר יום שני וכן לא יאמרו אאמיר שאין לוקחים לולב בשבת ואין להוציא דבר שקר מפיו

הש"ץ ינענע הלולב כסדר הזה מזרח דרום מערב צפון מעלה ומטה<sup>354</sup> וינענע בהודו לה' ב"פ, וב"פ באנא, וב"פ בהודו אחרון ושאר כל אדם ינענע כרצונו<sup>355</sup>

אפתח נא<sup>356</sup> ואלקי' השיבנו כמו בפסח

ויאמרו חצי קדיש על ספר ראשון ושני

ואין מתרגמים ההפטר

לא יניחו תפילין בחש"מ [וכתר יתנו לך הקצר במוסף יאמרו במקום נק(דישך)]

בע"ש של ח"ה או שהוא י"ט אין אומרי' פ' במה מדליקין

שבת ח"ה אומרי' יוצר וחצי קדיש על ספר ראשון ושני

קריאת התורה בח"ה כסדר המובא במחזור איטלקי דפוס בולונייז בזולת יום ערבה שאין

קורא' וביום השמיני עצרת

## כ. הושענא רבא

ישכימו ויאמרו הזמירות של י"ט בניגון וש"ץ יאמר צמאה<sup>357</sup> ויה נמצא של כפור,<sup>358</sup> ויוצר של

346 תהלים עו, ב.

347 שירו לאל הודו לשמו הנקרא בקדשה רבה, רשות לנשמת של סוכות, מתתיה בן יצחק מבלוניא, סימן מתתיה, ראה דוידון, חלק ג, עמ' 455.

348 במחזור חלק ב, דף קסו ע"ב, מציע שתי חלופות כרשות לקדיש: "יה שמך" או "יה מלכי מגעה מבכיי".

349 אכתיר זר תהלה לגורא עליה למי זאת עולה. יוצר לסוכות, סימן א"ב, קליר, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 73; דוידון, חלק א, עמ' 154.

350 אאמיר אותך סלע בהוד והדר ותהלה. יוצר א' או ב' של סוכות, סימן קליר, ראה דוידון, חלק א, עמ' 2 וכל הפיוטים הללו וההבחנה שבין חול לשבת אינם מופיעים במחזור.

351 אנא הושיעה בפני בני עפר מי מנה. יוצר לסוכות, סימן א"ב, קליר, ראה דוידון, חלק א, עמ' 287.

352 אומץ קצות דרכיך אין מי יבין, יוצר ליום ב' של סוכות, ראה דוידון (א 1879).

353 כלומר את היוצר "אאמיר" ואת היוצר "אנא", כדלעיל הערות 350, 351.

354 כדעת השו"ע תרנא, סעיף י. יש לציין כי בוויאדנה המנהג אחר: "וינענעו כלולב כסדר הזה מזרח צפון מערב דרום מעלה מטה ואין לשנות".

355 לא ברורה כוונתו. מלשון השו"ע שם נראה שזה מכון לכל אדם. בגדרים שגדר סגרי, באות כו, כתב: "בחג הסוכות מנעתי מנהג שבהודו אחרון היה מנענע החזן ואח"כ הקהל כבהודו הראשון ואמרתי שינענעו יחד דלית בזה עניה כידוע וכן עושים". ושם כוונתו שהיחיד אינו חייב לנענע בכל הפסוקים אולם גם אין בכך איסור.

356 פיוט להוצאת ספר תורה, ראה לעיל הערה 175.

357 צמאה נפשי לאלהים לאל חי לבי ובשרי ירננו לאל חי. שירו של ר' אברהם אבן עזרא, נכתב כ"רשות" ל"נשמת" של שמיני עצרת. סימן אברהם בן עזרה, ראה דוידון (צ 350). אולם נראה כי שלא כמו בפסח שאמרו את הפיוט בכל ימי החג, בסוכות אמרו אותו דווקא ביום ערבה.

358 ראה לעיל הערה 299.

שבת<sup>359</sup> בדילוג אל אשר שבת ואפתח נא שפתי וקדושה רבתי ... ואחר שגמרו הושענות קודם תתקבל יסבכו הס"ת ז"פ בהיות הש"ץ מזמר הבו לה' בני אליהם<sup>360</sup> ואחרי שנתנו ס"ת בארון הש"ץ יברך הקהל במי שברך קצר [והתרת קללות]<sup>361</sup> וקריש תתקבל ואז יחבטו הערבה ואתה הוא שהקטירו ומזמור היום ועלינו ויגדל,

#### כא. שמיני עצרת

טוב, ה' מלך, ולמנצח על השמינית<sup>362</sup> ויגללו ס"ת ואם הוא שבת אין או' במה מדליקין ויתחילו מזמור לדוד וגו' כסדר שבת ויכלו וברכה מעין שבע שחרית צמאה,<sup>363</sup> ויה שמך,<sup>364</sup> אום כאישון<sup>365</sup> וברכו ויוצר כיום ראשון והלל, ואפתח נא, המוציא ס"ת יאמר שבחות אין כמוך ותאיר נוגה עד גמירא וחצי קריש על שני ספרים, ואלקי' השיבנו כמו בפסח ומפטירים ואין מתרגמין<sup>366</sup> שאין מתרגמין אלא בפסח

#### כב. שמחת תורה

בלילה מזמורים וגלילה כליל ש"ע ומזמרי' יגדל בנוסח ובניגון הספרדים<sup>367</sup> וכן ארון עולם,<sup>368</sup> שחרית כאתמול אלא אומרים אמרת רנן במקום אום כאישון המוציא ס"ת יאמר הושיעה ה' כי גמר חסיד<sup>369</sup> בקריאת ס"ת יחזרו אחוריהם ויכפלו או לא כרצון הסגן<sup>370</sup> ומתרגמי' פסוקים אחרונים<sup>371</sup> ועושים כסדר הכתוב במחזור<sup>372</sup>

359 אל ארון על כל המעשים.

360 ראה י' ריבלין, "שבע הספירות וכוונות התפילה", כנישתא, 3 (תשס"ו), עמ' רעט-רפב.

361 מנהג התרת קללות לא מופיע במחזור, הוא אמנם מנהג מקובל בקהילות הספרדים, ככל הנראה בהשפעת המקובלים (ראה חלמיש, לעיל הערה 136, עמ' 97), אולם הספרדים נהגו בו בערבי שבתות בר"ח אלול ערב ראש השנה וערב יום הכיפורים, ובחלק מקהילות איטלקיות נהגו בו ביום ערבה. וראה עוד: "סדר המנהגים של כל השנה ומקצתם ע"פ ההסכמות של בהכ"ג אשכנזים יע"א מנטובה שבת התקסא לפ"ג" (כת"י בית המדרש לרבנים בניו יורק Ms. 3691), במנהגי הושענא רבה שגם הם נהגו כזה. בגדרים שגדל סגרי, אות כח, כתב: "אחר ההקפות אחרונות שעושים ביום ה"ר בס"ת הנהגתי לעשות התרת קללות קודם שיכניסו ס"ת בהיכל".

362 ראה לעיל הערה 42.

363 ראה לעיל הערה 357.

364 ראה לעיל הערה 169.

365 אום כאישון נמצאת חשון אותה מבצורת, יוצר לשמיני עצרת, סימן א"ב, ראה דוידזון (א 1835).

366 ראה לעיל, הערה 79, שכלל הנראה הכוונה לתרגום ההפטרות ולא הקריאה.

367 קיימים הבדלי נוסח בפיוט יגדל בין האשכנזים לספרדים, כפי שעולה מהשוואת הסידורים.

368 ככל הנראה אין הכוונה לומר פיוט זה בנוסח ובניגון הספרדים, אלא הכוונה היא שיש לומר פיוט זה לאחר הפיוט יגדל.

369 תהלים, פרק יב. כמנהגם לומר פרקי תהלים בשעת הוצאת ספר תורה.

370 על כך ראה א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 92-103.

371 הכוונה לפסוקים ויעל משה וגו', שעליהם נאמר יחיד קורא אותם, ראה בבא בתרא יד ע"ב, וראה בהרחבה בפירושו של הרד"צ הופמן לספר דברים, תל-אביב תשכ"ו, עמ' תקעז-תקפב. ייתכן שראו זאת כחלק מהשמחה בשמחת תורה להאריך בדברים שבר"כ לא נעשים.

372 ככל הנראה מחזור בולוניא, ראה לעיל ליד הערה 29.

חצי קדיש על שני ספרים ומפטירים בניגון שבתות ולא בניגון ימים טובים<sup>373</sup> יען איכא בהאי הפטרה מיתתו של מרע"ה,<sup>374</sup> ילכו לבה"כ שתי שעות קודם מנחה ויוציאו כל ס"ת<sup>375</sup> ויזמרו כל פיוטי הספרדים המזמרי' בעת ההוא ופיוט עת הזמיר לס"ת ויסבב ז"פ עם הס"ת בהיות הש"ץ מזמר הבו ואחר כן מי שברך וקדיש תתקבל וקהלת וקדיש דרבנן ומנחה כסדרה [בו ביום יתחילו להתפלל ל...שעות וכן יעשו כל שבת עד אחרון של פסח ולא עד בכלל] ממוצאי החג ועד כל תשרי אין אומרים תחינה<sup>376</sup> וצו"ץ והאבלים יאמרו קדיש שבת בראשית יאמרו אלקינו אלקי' אמת<sup>377</sup> לא זולת [ואם הוא ר"ח יאמרו ו... ואלקינו]

## כג. חנוכה

האבלים (לא)?<sup>378</sup> יאמרו קדיש

יום ראשון בקריאת התורה יתחיל הכהן מברכת כהנים עד אותם לפי המשכן ולוי עד לחנוכה המזבח ישראל קורא ביום ראשון ויום אחרון מסיימין על כן עשה את המנורה,<sup>379</sup> שבת של חנוכה יאמרו יוצר אורך<sup>380</sup> ואם יש בחנוכה שני שבתות בשבת שני אין אומרים יוצר ר"ח וחנוכה יקראו ג' בספר ראשון בענין ר"ח חמשה פסוקי' לאחד ולא יאמרו חצי קדיש ויוציאו השני ויקראו בענין חנוכה וחצי קדיש, שבת ר"ח וחנוכה יאמרו יוצר של ר"ח ושל חנוכה וחצי על ספר א' ועל שלישי לא על ספר שני ומפטירין בחנוכה ואין או' פסוק והיה מדי חרש, ר"ה לאילנות אין אומרים בו תחינה ולא במנחה שלפניו ולא צו"ץ<sup>381</sup> והאבלים יאמרו קדיש

373 ביו"ט יש מצוות שמחה, ולכן ניגון יו"ט חגיגי יותר מזה של שבת.

374 כוונת הדברים היא כי בשל הצער על פטירת מרע"ה משתמשים בניגון פחות חגיגי.

375 כמנהג הספרדים.

376 ראה שו"ע, סימן קלא, סעיף ז; שערי תשובה, שם, ס"ק יט; כף החיים, שם, ס"ק צט, וראה זה השלחן, חלק ג, עמ' עא, שיטות הפוסקים בעניין זה.

377 אלקינו אלקים אמת ותורתו אמונת אמת. יוצר לשבת בראשית, ראה שו"ל, מבוא, עמ' 45; דוידזון (א 4794).

378 המילה מטושטשת, וקשה לזהות אם הועבר עליה קו מחיקה. יש לציין כי במנהגי ויאדנה הודגש שהאבלים אומרים קדיש.

379 ראה שו"ע ורמ"א, סימן תרפד, סעיף א.

380 אורך כי אנפת ותשוב אונך הטית שועי לקשוב, יוצר לשבת ראשון של חנוכה, סימן א"ב, יוסף בר שלמה, ראה דוידזון, חלק א, עמ' 76. במנהגי ויאדנה מובא שאין לאומרו, אולם במחזור בולוניה, חלק א, עמ' 97, ובמחזור בני רומי, חלק א, דף סז ע"א, מובא שיש לאומרו. וראה במבואו של שו"ל, עמ' 46; דוידזון (א 1651).

381 כך בספר המנהגים (טירנא), חודש שבט: "בחמשה עשר בשבט אין נופלין לילה ויום לפי שהוא ראש השנה לאילנות. ואם חל בשבת אין אומרים צדקתך צדק". ובהגהות המנהגים, שם, אות מב, העיר: "משמע קצת מלשון המנהגים דבערב לפניו נופלין. וכן איתא בהדיא במנהגים ישנים גם כן ראוי לנהוג, אכן אין אנו נוהגין כן".

## כד. שובבים<sup>382</sup>

יעשו שובבים בזמנם, שני וחמישי בלבד יאמר הש"ץ סדר התיקון אשא,<sup>383</sup> ותפילה למשה,<sup>384</sup> ויושב, ענה עני,<sup>385</sup> מה ידידות, וידבר פיטום הקטורת, ..., בין הערבים ..., וקדיש דרבנן ואשרי, ואם יש מנין מתענים יעלה לפני התיבה ויאמר ובא לציון חצי קדיש ויוציא ס"ת ויקראו ויחל ויפטירו דרשו

ויאמר עננו בין גואל לרופא וברכת כהנים  
ואם אין מנין של מתענים<sup>386</sup> אפי' יתענה ש"ץ לבדו יאמרו הסדר ולא יאמרו ובא לציון ולא יוציאו ס"ת ויאמרו עננו בשומע תפילה  
ויאמרו וידוי של הר"ר פיאמיטא זצוק"ל<sup>387</sup> ואחריו וידוי כסדר תשר"ק  
מ....נו עד אשמנו ויסימו כסדרו

ואם אחד משני וחמישי אלו יהיה ר"ח או ר"ה לאילנות יתענו ויאמרו הסדר יום שלפניו ויאמרו כל הסדר באל מלך וידוי קורם מנחה ויפלו על פניהם ויאמרו קדיש תתקבל, ... ובא לציון והוצאת ס"ת

ובמנחה ... לא יאמרו תחינה  
ואם אחד משני וחמישי אלו יהיה ער"ח יאמרו סדר הנהוג ולא יוסיפו כלום בענין ער"ח

"

יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין אומרים תחינה<sup>388</sup> ולא צו"ץ והאבלים יאמרו קדיש

## כה. שקלים

שבת שקלים אומרים יוצר אל המתנשא<sup>389</sup> ואם הוא שקלים ור"ח אומרי' תיאמת ואל המתנשא<sup>390</sup> אומרים חצי קדיש של ספר ראשון ועל שלישי לא על שני ומפטירים בשקלים ואין אומרים פ' והיה מדי חדש<sup>391</sup>

382 מנהגי שובבים אינם מופיעים במחזורים, אולם ייתכן שהיו להם קבצים עצמאיים לימי השובבים, ומשום כך לא כללו אותם במחזורים. על מנהגי שובבים, ראה מ' חלמיש, הקבלה – בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 567–594.

383 אשא את לבבי הן על כפים נא אל המדומים אפרוש כפים. ראה דוידזון (א 7739).

384 תפלה למשה עשה תעשה רם מתנשא מוליך לימין משה. ראה דוידזון (ת 464).

385 ענה עני שפל כל השפלים. ראה דוידזון (ע 797).

386 בתיעור הגדרים שגדר בסקנדיאנו, מציין סגרי, באות ט: "החילתי לקבוע מנהג כשר להתענות ב' וה' משבועי שובבים בעשרה ויתפללו הסדר במנחה בהוצאת ס"ת והפטרה ומאור פרטי בכל לילה ונר תמיד בכל תענית ותענית".

387 שד"ל במבואו למחזור בני רומי, עמ' חי, תיאר אותו בקצרה: "אח"כ היה באנקונא הרב יוסף פיאמיטא, וחבר גם הוא תחנון ובקשות ושירות ותשבחות, בספר אור בקר (ויניציאה תס"ט), והידוי שחבר לשובבים נרפס שנית בסליחות (ויניציאה תע"ב), ונתפשט באיטליאה, גם נרפסו במחזור בני רומא פזמונים שלו לשמחת תורה".

388 ראה שו"ע, סימן תרצו, סעיף א.

389 אל המתנשא לכל ראש בחר בדלת ראש, יוצר לשבת שקלים, סימן א"ב, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 47; דוידזון (א 3592).

390 נזכר במחזור בולוניה, חלק א, עמ' 123; במחזור בני רומי, פ ע"ב, מחזור הרטום, חלק א, עמ' 794, אולם לא במנהגי ויאדנה.

391 מלכים ב, יב, א-יז. במחזור בולוניה, ובמחזור בני רומי, דף פא ע"א, צוין שיש לומר רק את הפסוקים במלכים.

"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי

שבת זכור או' יוצר והמכנים ס"ת קודם אשרי יתחיל ארון חסדך<sup>392</sup> ויאמרו חרוזה לאחד כסדר

## כו. פורים

תענית אסתר במנחה אין אומרי' תחינה ואם הוא שבת אין או' צו"ץ,<sup>393</sup>  
פורים שחל להיות במש"ק אחר העמידה או' חצי קדיש והש"ץ יקרא המגילה<sup>394</sup> בברכותיה  
וקורא מגילה ואחריו ויהי נועם ואתה קדוש<sup>395</sup> קדיש תתקבל בניגון ויתן לך<sup>396</sup> ועלינו ואם חל  
בחול אחר המגילה או' ואתה קדוש ותתקבל<sup>397</sup>  
האבלים יאמרו קדיש בפורים  
כופלין פסוק אחרון של פרשה<sup>398</sup> ואחרים קוראין המגילה ואחריה ובא לציון  
יתפללו מנחה לכ"א שעות  
יום ט"ו אין אומרים תחינה<sup>399</sup> וצו"ץ והאבלים יאמרו קדיש  
שבת פרה אומרי' יוצר<sup>400</sup>

"

שבת חתונה אין אומרים יוצרות אלא מזמרי' ונודע בגוים<sup>401</sup> בניגון הפטרת י"ט ואחר? הפטרת  
היום בלי ברכות

אם חתן יבוא לכה"כ ביום נישואיו בבקר קודם החופה אין אומרים תחינה,<sup>402</sup>  
יום שימולו תינוק, בבה"כ לא יאמרו תחינה<sup>403</sup>  
ושלום לכל ישראל לעד לעולם אכי"ר

... יהושע סגרי

## תושלב"ע

392 ארון חסדך כל יחדל אמתך מבצר עוז ומגדל, יוצר לשבת זכור, סימן אני יהודה הלוי הקטן ברבי שמואל הלוי,  
ראה שד"ל, מבוא, עמ' 47; דרידון (א 536). במנהגי ויאדנה לר' יהושע סגרי ציין שאין לאומרו. אולם במחזור  
בולוניה, חלק א, עמ' 128, ובמחזור בני רומי בחלק א, דף פב ע"א, מובא שיש לאומרו. עוד מובא שם שיש  
שתי נוסחאות לפיוט, ומנהגים שונים באיוז מהן יש לבחור. וייתכן שמסיבה זו נמנעו בחלק מהמקומות  
מלאומרו.

393 ראה שו"ע, סימן קלא, סעיף ו; משנה ברורה, שם, ס"ק לג.

394 ראה בנספח אות טז, גדר שגדר לפשוט את המגילה כאגרת. ובאות יז, מתועד ביטול המנהג: "שהיו מביאים  
לבה"כ צורת המן וורש להרכות בשחוק ובע"ה עלה בידי לבטלו".

395 ראה שו"ע ורמ"א, סימן תרצג, סעיף א.

396 רמ"א שם.

397 ראה הערות למחזור בולוניה, חלק א, עמ' 141.

398 ראה לעיל הערה 52.

399 ראה שו"ע, שם, סעיף ג, ובכף החיים, שם, ס"ק כ. וברמ"א שם הוסיף שה"ה לאמירת אל ארך אפים, וכל זה  
מפני שכתוב במגילה "מי משה ושמוחה", אף על פי שרב עמרם בסידורו, חלק ב, דף צב, כתב שיש ליפול  
אפיים בפורים, אולם להלכה נפסק כרש"י בספר הפרדס, בסימן רג, וכתוספות, מגילה ה ע"ב, ד"ה אסורים.  
400 לא צוין איזה פיוט, אמנם שד"ל כתב כי מנהג האיטליאני לומר את הפיוט אום אשר כך דבוקה חפצת ורצית  
לצדקה, יוצר לפרשת פרה, סימן א"ב, ראה שד"ל, מבוא, עמ' 47; דרידון (א 1830).

401 ישעיהו סא, ט: "ונודע בגוים זרעם, וצאצאיהם בתוך העמים; כל-דואיהם יכירום, כי הם זרע בירך ה'".

402 ראה שו"ע, סימן קלא, סעיף ד. בטעם המנהג הביא במשנה ברורה שם, ס"ק כג בשם אחרונים: "ומשום דמצוה  
לשמוח עמו השמחה נמשכת לכל הגלויים אליו".

403 ראה שו"ע, סימן קלא, סעיף ד. בטעם המנהג, הביא בדרכי משה, שם, סעיף י, בשם מנהגי דורא, שכיוון  
שאליהו הנביא בא לעיר כולם שמחים. ובדרכי יוסף, שם, כתב: "דיסוד מוסד הך מנהגא דאין נפילת אפים  
ביום המילה הוא לעשות יקר לאבי הבן המתעסק במצותו".

שפר התקנות אשר גדרתי בסקאדיאנו,

ו'

היו נוהגים שהנכנס בר מצוה והחתן תורה והחתן בראשית מברכים ברכת שהחיינו בעלותם לקרוא בתורה וצעקתי ככרוכיא עד שעלתה בידי שישמעו לקולי

ז'

נהגו לקרוא בשעת קריאת התוכחות יעמוד מי שירצה בין באותן של בחוקותי בין בהנהו דכי תבוא ותקנתי שיקראום החזן עצמו ויעלה הוא אז לקרוא בתורה

ח'

אסרתי לקבל נזיפה עיוה"ך אחר התרת נדרים בטלית ובטפילין<sup>404</sup> שעליהם

ט'

החיליתי לקבוע מנהג כשר להתענות ב' וה' משבועי שובבי"ם בעשרה ויתפללו הסדר במנחה בהוצאת ס"ת והפטרה ומאור פרטי בכל לילה ונר תמיד בכל תענית ותענית

י'

הנהגתי שיאמרו בכל יום בחר שומרים לבוקר שסידר הרב בעל מעבר יבק

י"א

עשיתי סדרי הקהל והסכמותיהם וערכתי ספריהם ומעמד פרנסיהם

י"ב

אומרים שני פעמים במנחה פטום הקטורת לפניה ולאחריה ואמרתי שאין מתנרבין קטורת ואין לאומרו אלא פעם אחת וכן עשו

י"ג

מנעתי מהם שלא יאמרו ברכו אחר קדיש יתום של ערבית כאשר הם עושים

י"ד

ביטלתי מהשכיבנו של ש"ק נוסח והסר מעלינו רעב ויגון וגו'

ט"ו

קבעתי לימוד חדש אחר תפלת שחרית של שבת

ט"ז

בפורים גזרתי שיפשטו המגילה כאיגרת קודם הקריאה שלא היו עושים כן

י"ז

והמנהג הרע שהיה ביניהם שהיו מביאים לבה"כ צורת המן וזרש להרבות בשחוק ובע"ה עלה בידי לבטלו

י"ח

בליל ראשונה ושניה של פסח היו אומרים הלל בלא ברכה קודם ערבית ואני קבעתי אחר ערבית בברכה לפניה ואחריה

י"ט

קבעתי למוד חדש בליל שביעי של פסח עד חצות

"אלה התורות", מנהגי בית הכנסת בסקנדיאנו לר' יהושע סגרי

כ'

בשבועות קבעתי לימוד כל הלילה כמנהג ותיקין שלא נעשה ביניהם מעולם

כ"א

היו מתפללים מנחה ביום ט"ב במנהליהם ודרשתי שאיסורו מהפשט בכל היום ובטלתי המנהג

כ"ב

ואחר התפילה קבעתי לימוד מאיוב? ומדברים הרעים שבירמיהו עד חצות

כ"ג

בר"ה הנהגתי לתקוע מ' קולות אחר עלינו לשבח להשלים מאה קולות, וכן עושים עתה ביום

שני,

כ"ד

בר"ה במוסף היו אומרי' ושעיר לכפר ואין אומרים מלבד עולת החודש שלא כדיון והנהגתי

כדת

כ"ה

ביוה"ך הנהגתי שיאמרו כל נדרים בס"ת אחד בחיק החזן ואחד בחיק לכל אחד משני מסייעיו

כ"ו

בחג הסוכות מנעתי מנהג שבהודו אחרון היה מנענע החזן ואח"כ הקהל כבהודו הראשון

ואמרתי שינענעו יחד דלית בזה עניה כידוע וכן עושים

כ"ז

קבעתי מנהג שישלחו ערל לקצוץ ערבה דמנהגא

כ"ח

אחר ההקפות אחרונות שעושים ביום ה"ד בס"ת הנהגתי לעשות התרת קללות קודם שיכניסו

ס"ת בהיכל,

כ"ט

עשיתי מנהגי הכנסת הסדורים בספר הזה<sup>405</sup>

405 סעיפים א, ב, ג, ד, ה אינם נוגעים למנהגי תפילה, ולכן לא ראיתי לנכון להביאם, כמו כן בהמשך (סעיף ל, סעיפים א-טז) מביא סגרי תקנות הנוגעות ל"מעשה הגבינות": "עשיתי ט"ז סדרים על מעשה הגבינות והריקוטי ע"י תקנת הקהל שהיו טועים טעות גדול בהן ואלו הן", וגם אותם לא העתקתי מאותה סיבה.



## מאיר בר-אילן

### הגניזה: אוספי אנטונין וורטהיימר

מגמת הדיון להלן היא לבחון את כתבי היד מהגניזה הקהירית שהגיעו בשלהי המאה ה-19 לשני אישים שונים אשר חיו בירושלים: האחד היה נזיר נוצרי והשני היה רב מהיישוב הישן. כתבי היד שהגיעו אל הראשון נותרו באוסף הנושא את שם בעליהם: אוסף אנטונין, המצוי היום בספרייה בסנט פטרבורג.<sup>1</sup> לעומת זאת, כתבי היד מהגניזה שהגיעו אל הרב ש"א ורטהיימר התפרסמו באופן חלקי בלבד, והם לא נותרו בצורת אוסף. ייעשה ניסיון לברר מחדש את השאלה: מה היה הטקסט הראשון אשר התפרסם מתוך הגניזה, ומוכרי עתיקות, מתווכים וזייפנים יוזכרו אף הם לצורך הבנת פרק עלום בראשיתה של הגניזה.

#### א. ארכימנדרט אנטונין (1817-1894) ואוספי

על מנת להבהיר את טיבו של "אוסף אנטונין", היינו כתבי הגניזה שהגיעו לידיו של אנטונין, יש לבחון תחילה את כלל פעילותו של האיש, הרקע שלו, כמו גם אוספי המגוונים, ורק לאחר מכן אפשר יהיה לבחון את הייחוד שבאוסף הגניזה שלו. לאנטונין ולפעולותיו הוקדש ספר (ברוסית) כבר ב-1934, ולאחרונה נדונה פעילותו בעבודת דוקטור של עורד שי.<sup>2</sup> תולדות חייו של אנטונין סוכמו על ידי ע' שי, והם מובאים להלן בהתאם לדבריו:

ארכימנדרט אנטונין נולד בשם אנדרי איונוביץ קפוסטין (Kapustin), באטוריינה שברוסיה (1817), לאביו ששימש כומר במחוז פרם (Perm). הוא סיים את לימודיו באקדמיה התאולוגית

1 ראשיתו של מחקר זה בחורף תשמ"א, עת דנתי עם חברי י' תא-שמע ז"ל במאמרו של הרכבי הנזכר להלן, מאמר המבוסס על כתב-יד אנטונין B 798. במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים הרישום הישן הוא 32269, והציון החדש באוסף אנטונין הוא B 68735 (צילום 4598). מחקרי על כתב-יד זה הבשיל עתה לכדי מאמר: M. Bar-Ilan, "Non-Canonical Psalms from the Genizah", Armin Lange, Emanuel Tov, and Matthias Weigold, in association with Bennie Reynolds (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, VTSup, Leiden 2011, pp. 693-718.

2 עורד שי, ראשית המוזיאונים והאוספים בארץ-ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית (1848-1917), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו. חלק מ"תולדות חייו" של אנטונין לקוח מעבודה זו. ראה עוד: Archimandrit i Otets Antonin Kapustin, *Arkhimandrit i Nachal'nik Russkoi Dukhovnoi Missii v Ierusalime (1817-1894)* [= Father Antonin Kapustin: Archimandrite and superior of the Russian spiritual mission in Jerusalem (1817-1894)], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow 2005.

בקייב בשנת 1843, ובשנת 1865 הגיע לירושלים כדי לבדוק את מצב היחסים בין נציג הכנסייה הפרבוסלאבית ובין הקונסול הרוסי, ובה נותר עד פטירתו. בשלב כלשהו הוא התמנה לארכימנדיט (=ראש המנזר). אנטונין היה פעיל בחפירות ובגילויים הארכאולוגיים בירושלים, והיה חבר ב"אגודה הגרמנית לחקירת ארץ-ישראל" שקיבלה לשורותיה גם חוקרים לא גרמנים. נוסף לכך הוא עמד בראש משלחת המיסיון הרוסי בארץ בשנים 1885-1894. בשנת 1882 הקימו אנשי הכנסייה והמלוכה ברוסיה את "החברה הקיסרית האורתודוקסית הרוסית בפלשתינה", שנקראה גם "החברה האימפריאלית הפרבוסלאבית", היינו הרוסית, ובה היה אנטונין פעיל. נשיא הכבוד של החברה היה הנסיך סרגיי אלכסנדרוביץ לבית רומנוב, אחיו של הצאר אלכסנדר השלישי, ונכסי הכנסייה הרוסית בארץ נרשמו על שמה. אנטונין הרחיב את הרכוש הקרקעי הרוסי בכל חלקי הארץ, במיוחד בירושלים. אנטונין רכש, בין היתר, את השטח שנקרא לימים "מגרש הרוסים" (אשר כלל, במשך הזמן: כנסייה, אכסניה, קונסוליה ומוזיאון), ושטחים נוספים בהר הזיתים, בעין כרם, ועוד.<sup>3</sup> מן הסתם היה אנטונין מוסיף ורוכש עוד אדמות אלא שבשנת 1871, שגריר רוסיה, ולאחר מכן אף הסינוד של הכנסייה, אסרו על אנטונין כל רכישת אדמה נוספת בטענה כי קניית אדמות מעוררת קנאה וחשדות כנגד הרוסים.<sup>4</sup> אנטונין היה מלומד, וסייר גם מחוץ לגבולותיה של ארץ ישראל. בהיותו במנזר סנטה קתרינה (בהר סיני), הוא הכין את הקטלוג של כתבי היד היווניים במנזר. נוסף על קרקעות רכש אנטונין עתיקות מסוגים שונים: מתרבויות מצרים, ארץ ישראל, יוון, האיטליה, ועוד. אוסף כתבי היד שלו כלל טקסטים בשפות שונות: יוונית, עברית, עברית-שומרנית וערבית, עדות לגיוון בהתעניינותו. אנטונין יזם את הקמתו של מוזיאון לתצוגת ממצאי השונים, מוזיאון שעמד סמוך לאכסניה. במוזיאון זה עמדו ממצאים שונים, שחלקם נרכשו לאחר מותו של המייסד, ועל כן קשה לדעת בבירור מה רכש אנטונין ומה רכשו יורשיו. אנטונין מת בשנת 1894 בירושלים, ונקבר בהר הזיתים.

אנטונין היה מקורב למלוכה, והצארינה מריה אלכסנדרובה תמכה בו בפעילותו בארץ ישראל. בחלק הראשון של תקופת שהייתו בארץ ישראל קיבל אנטונין קצבה שנתית בת 14,500 רובל, ובתקופה מאוחרת יותר עלתה הקצבה לסך של 30,000 רובל. בנוסף על כך, תרמו לאנטונין אנשים פרטיים, מן הסתם אנשי אצולה והמקורבים למלוכה, סכומי כסף בלתי מבוטלים נוספים. אנטונין רכש אדמות על שמו של המתורגמן שלו, יעקב חאלבי, בהתאם לחוקים העות'מאניים, ובשנת 1889 הוא העניק את אדמותיו למיסיון הנוצרי, אדמות אשר הוערכו במיליון רובל! דומה כי רקע כלכלי זה, כמו גם אישיותו הבלתי-נלאית, הם שעמדו מאחורי "מסע הרכש" של אנטונין, מסע שכלל: אדמות, פריטים ארכאולוגיים רבים, וכתבי-

3 בשנת 1866 רכש אנטונין שטח אדמה בבית-ג'אלה, ובשנת 1868 רכש את עץ האלון המכונה "אלוני ממרא" ליד חברון, והשטח הסמוך לו. כמו כן הוא רכש את השטח שעליו הוקמה הכנסייה הרוסית ביפו. בשנת 1872 רכש אנטונין לא פחות מ-13 נכסי נדל"ן בארץ-ישראל. ראה: D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine Church and Politics in the Near East, 1843-1914*, Oxford 1969, pp. 90-95.

4 A. Carmel, "Russian Activity in Palestine in the Nineteenth Century", Richard I. Cohen (ed.), *Vision and Conflict in the Holy Land*, Jerusalem 1985, pp. 45-77.

יד.<sup>5</sup> ראוייה לציון העובדה כי אחד מיעדיה של הכנסייה הרוסית בארץ ישראל היה הקמת בתי ספר לערבים נוצרים-אורתודוקסים, וברור אפוא שאנטונין עסק לא רק ברכש של קרקעות כי אם גם ברכש אנושי: משומדים.

לאחר פטירתו של אנטונין הועבר אוסף כתבי היד שלו לספרייה המלכותית בסנט פטרבורג, ושם מצוי האוסף שלו עד היום בתוך אוסף כתבי היד המזרחיים. במשך השנים הפך אוסף זה למוקד עלייה לרגל, במיוחד אינטלקטואלית, לחוקרים רבים במדעי היהדות, וזאת בשל חשיבותם של כתבי היד המצויים באוסף זה.

אוספי הספרייה בלנינגרד, היא סנט פטרבורג, ובהם אוסף הגניזה של אנטונין, תוארו בעבר כמה פעמים, וברמות שונות של פירוט.<sup>6</sup> לצורך הדיון כאן יסוכם הנתונים בקצרה, אף כי אפשר להאריך בכך כהנה וכהנה. ראשון מתארי האוסף היה אברהם אליהו הרכבי (1835-1919), בוגר ישיבת וולוז'ין, תלמיד-חכם, חוקר, בעל תואר דוקטור מאוניברסיטת פטרבורג, וספרן בספרייה המלכותית שם (1877-1919).<sup>7</sup> בשנת תרמ"ו (1886) ביקר הרכבי בערים שונות במזרח: דמשק, חאלב, ירושלים, קהיר ואזמיר. הרכבי תיאר כמה כתבי יד שראה באותו מסע, כתבי יד שהלך לבקש לא רק בקרב חכמי ישראל, אלא גם בין הקראים, ואחרים. בהיות הרכבי בירושלים הוא בחן את אוסף כתבי היד של אנטונין, ותיאר כמה מהם.<sup>8</sup> הרכבי, אם כן, הכיר את האוסף בירושלים, ולאחר פטירתו של אנטונין הוא "קלט" אותו בספרייה בפטרבורג, ואך טבעי הרבה שהוא היה גם הראשון שהדפיס מתוך אוסף אנטונין.<sup>9</sup> בשנת 1899 תיאר הרכבי את האוסף ברוסית, ודומה כי שילוב זה של תיאור מחד גיסא, ופרסום מאידך גיסא, אוסף חשוב וחוקר חשוב, הגבירו את פרסום האוסף ותהילתו.

ממשיכו של הרכבי בספריית פטרבורג, דוד מגיד (1862-1941), תיאר בקצרה את כתבי היד, אך לא פרסם את דבריו.<sup>10</sup> חלפו עשרות שנים עד אשר, בתמיכתה של קרן רוקפלר וקרנות-מחקר נוספות, בא אברהם יצחק כ"ץ לברית המועצות ארבע פעמים בין השנים 1956-1960 על מנת לבחון את אוסף אנטונין. כ"ץ הקדיש מאמצים רבים לאוסף אנטונין, והוא עשה זאת בכמה שלבים. ראשית הוא תיאר את האוסף, תחילה בחוברות מודפסות במכונת כתיבה, הנראות כמיועדות לספרנים,<sup>11</sup> ולאחר מכן בחוברת דקה בעלת אופי "מדעי".<sup>12</sup> מאוחר יותר

5 ראה עתה: עודד שי, "תרומתו של הנזיר הירושלמי האב אנטונין למדעי היהדות ולחקר התרבות החומרית בארץ ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית", חידושים בחקר ירושלים, טו (תש"ע), עמ' 252-259.

6 ח' שיינין, "לקט שכחה מגנוי רוסיה", מ' זהרי ואחרים (עורכים), הגות עברית בברית-המועצות, ירושלים תשל"ו, עמ' 97-122; א"י כ"ץ, "כתבי-יד ביהדות ועברית בבריה"מ", עם וספר, ד (תשמ"ח), עמ' 116-125.

7 א"נ פולק, "הרכבי, אברהם אליהו", אנציקלופדיה עברית, טו (תשכ"ז), עמ' 282-285.

8 א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, דפוס צילום, ירושלים תש"ל, עמ' 101.

9 א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, עמ' 401-431 (ועוד!); א"א הרכבי, "תפלות בסגנון תהלים לאחר פלוני אלמוני", הגרן, ג (תרס"ב), עמ' 82-85. מאמר זה הוא "העילה הראשונה" לכל המחקר המוגש בזאת.

10 א"מ הברמן, "רשימה של כתבי יד בפיוט ובשירה שבספריית לנינגרד לדוד מגיד", העבר, כ (תשל"ג), עמ' 117-127.

11 Abraham I. Katsh, *Catalogue of Hebrew Manuscripts Preserved in the USSR*, New York 1957, I, preface.

12 Abraham I. Katsh, *The Antonin Genizah in the Saltykov-Schedrin Public Library in Leningrad*, New York 1963.

הוא הוציא לאור, על פי כתבי היד שבאוסף זה, שני ספרים המבוססים על למעלה מ-300 קטעים של כתבי יד מאוסף אנטונין: גנזי משנה (ירושלים תש"ל), וגנזי תלמוד בבלי (ירושלים תשל"ו).<sup>13</sup> עם נפילת חומותיה של ברית המועצות הגיעו לאוסף אנטונין שליחי המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, וכתוצאה ממפעלם ניתן היום לדעת פרטים, ולראות צילומים, מתוך אוסף אנטונין יותר מאשר אי-פעם.

כ"ץ הכיר היטב את כתבי היד שבאוסף אנטונין, יותר מכל אלו שקדמוהו. לפי הקטלוג שלו יש באוסף זה 1189 פריטים המייצגים 36 מקצועות שונים. לעניין הנרון עתה חשובה במיוחד היא אבחנתו הבאה: "אוסף אנטונין הוא בעל ערך ומשקל, לא כל כך בכמותו אלא בעיקר באיכותו". אמנם נ' אלוני, חוקר מובהק של הגניזה בזכות עצמו, חלק במקצת על כ"ץ, מבלי להזכיר את שמו, אך גם הוא קבע שאנטונין "ידע לבחור את הקטעים הנבחרים והמשובחים בין קטעי הגניזה".<sup>14</sup> כתוצאה מכל האמור לעיל היה אוסף זה, במשך שנים רבות, משאת-נפש לחוקרים רבים במדעי היהדות – ובהם: הרב שמחה אסף, הרי"ן אפשטיין ואחרים – אשר טרחו לא מעט בהדפסת כתבי היד מן האוסף. נראה כי יחסית לגודלו נרפסו כתבי-יד מאוסף אנטונין יותר מאשר מכל אוסף אחר, ולא רק בשל העובדה כי מדובר באוסף קטן (פחות מאחוז אחד מכלל קטעי הגניזה).

והנה, איכותו המיוחדת של אוסף אנטונין, והעובדה שבעל האוסף לא היה מצוי בספרות התלמודית (וככל הנראה גם לא ידע עברית), גורמת לחשוב כי טרם הקנייה של כתבי היד התייעץ אנטונין בתלמיד-חכם אשר דאג לכך שהוא ירכוש סחורה "טובה", היינו ספרות תלמודית, ואחרת (ברובה), ולא יסתפק בכתבי-יד שעיקר מעלתם בהיותם בני אלף שנה, אך הם מכתבים אישיים שבהם איש לא מצא חפץ, לפחות באותה העת (גם אם יש באוסף כמה מכתבים). ואכן, עיון בדבריו של אלוני על אוסף אנטונין מראה כי אלוני הרבה בשאלה זו, שאלת המתווך האפשרי, אך לא הוציא את מחשבתו מכלל הרהור, ויש לבחון את שאלת המתווך בשל כמה סיבות, ולו רק בשל איכות האוסף. מאליו מובן שהמתווך שמר על שתיקה, שכן דרכם של מתווכים שהם שותפים סמויים בעסקה, ואין לצפות שהם ידווחו על פעילותם. המתווך היה יועץ סתרים לקונה, וברור אפוא שאנטונין לא נעזר ביהודי מקהיר שייעץ לו מה לקנות, שהרי עשוי היה להיות קשר בין המוכר למתווך, וקונה נכון – ואין ספק שאנטונין היה קונה נכון – לא היה פועל כך. דומה אפוא כי ניתן להעלות על הדעת שמו של אדם אחד לפחות אשר עשוי היה לייעץ לאנטונין ברכש כתבי היד: מוזס שפירא.

פרשת מעלליו של מוזס וילהלם שפירא (1830-1884) כבר נתפרסמה בעבר, ואין צורך לכפול את הדברים.<sup>15</sup> מוזס שפירא נולד כמשה בן נתנאל יצחק שפירא, המיר רתו, נקרא בשם

13 Abraham I. Katsh, "Unpublished Cairo Genizah Talmudic Fragments from the Antonin Collection in the Saltykov-Schedrin Library in Leningrad", Abraham I. Katsh and Leon Nemoy (eds.), *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphia, Pa. 1979, pp. 219-235.

14 נ' אלוני, "אוסף אנטונין", הארץ 12516 (ל' בתשרי תשכ"א; 30.9.1960), עמ' 10, 13 (בחימת ר"י, ואינו אלא אלוני).

15 עירית שלמון (ואחרים), זיוף אמיתי: חייו וזמנו של זיפן העתיקות מוזס וילהלם שפירא, ירושלים תש"ס (בעמ' 11 מובאת ביבליוגרפיה מקיפה).

מוזס וילהלם, והתפרנס ממסחר עתיקות בירושלים. מלבד הממצאים ששפירא רכש ומכר, הוא גם זייף ממצאים ארכאולוגיים והציע אותם למכירה, עד אשר נתפס בקלקלתו ולבסוף התאבד. באוסף אנטונין נמצא פריט אחד, המצוין בעבודתו של ע' שי, פריט המכונה בשם "מצבת ישעיהו" (!), אבן ועליה כתוב: "לימי ישעיה מלך העברים שלום לביתו" (!), ואולי צריך להיות: "לידי". כזכור, לפני כמה שנים התעוררה בארץ ישראל פרשת זיופים "מלכותיים" בעלי אופי דומה, ויש מקום להניח כי אנטונין נפל בפחו של שפירא. ברור אפוא כי כאשר נוצר מצב שבו סוחר רוצה למכור, וקונה רוצה לקנות – וכספו בידו – תבוצע עסקה, וגם אם אי אפשר לעקוב אחר כל מכירותיו של הסוחר או של הקונה, נראה כי האחד היה מודע לאחר. הן שפירא והן אנטונין חיו בירושלים, ושניהם אף שהו זמן-מה בקהיר, אך שוב, קשה לדעת אם הם שהו בה באותה שעה. על כל פנים, אפשר לחשוב, לכאורה, ששפירא היה אחד מיועציו של אנטונין ביחס לכתבי היד מהגניזה. הסיבה לכך היא פשוטה: בין השנים 1877-1882 מכר שפירא למוזיאון הבריטי לערך 300 כתבי יד: תימניים, קראיים ומהגניזה, כפי שמופיע ברשומות המוזיאון,<sup>16</sup> וסביר להניח שהוא ניסה למכור את סחורתו לא רק מעבר לים כי אם בירושלים עצמה – לאנטונין.

לכאורה, נצרותו של שפירא יכולה הייתה להוות מעלה בעיני אנטונין, כזכור: אדם מלומד, אך נדמה כי גם אנטונין ידע ששפירא לא היה תלמיד חכם (על דרך ההמעה). יתר על כן, שפירא עצמו היה סוחר, וספק רב אם אנטונין היה נעזר בחוות-דעתו של סוחר כדי לדעת ערכו של חפץ שעמד לקנות, מה עוד שיתכן ששפירא תיווך בעצמו בחלק מעתיקות הגניזה. נראה, על כן, ששפירא לא היה יועצו של אנטונין, והאוסף המשובח של אנטונין נאסף תחת עינו הבוחנת של אדם אחר, אשר ספק אם שמו ייודע לעולם.<sup>17</sup>

## ב. ש"א ורטהיימר (1867-1935) ופרסום טקסטים מהגניזה

תולדות חייו ופעילותו הספרותית של ורטהיימר לא נבחנו עד כה כיאות, והמעט שכתבו עליו רחוק מלהקיף את פעילותו.<sup>18</sup> שלמה אהרן ורטהיימר נולד בשנת 1867 לאביו יעקב ולאמו

<sup>16</sup> <http://www.bl.uk/reshelp/findhelplang/hebrew/manuscripts/genizah/index.html>; <http://www.bl.uk/reshelp/findhelplang/hebrew/manuscripts/gastercoll/index.html>.

ד"ר עזרא שבת סייע בידי בעניין זה ואני מודה לו על כך.

<sup>17</sup> 'מועמד' נוסף אשר עשוי להיחשב כיועץ לאנטונין לענייני הגניזה עשוי להיות אפרים דיינארד (1846-1930). בספרו "עתיקות ישראל" (לא ראיתי, ולפי הרישום באל"ף – אינו בספרייה אקדמית בארץ. לפי ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, תל-אביב חש"ד [תשי"א-תשט"ו], ע' 1273, יצא הספר בניו יורק תרנ"ג), הוא כותב כי שוחח עם אנטונין ביחס למקום הקבורה של ישו. ואולם נ"ש ליבוביץ יצא נגדו בספר שחיבר, כביכול, מאיר זיוו, אפרים דיינארד וספריו באמריקא, ניוארק תרס"א, עמ' 4-5. בספר זה טוען ליבוביץ שדינארד שיקר. ברם, דיינארד היה בארץ ישראל ב-1880, ולא היה לו כל מניע לשקר. אם אכן נפגש דיינארד עם אנטונין, כי אז סביר שגם שוחח עמו על עניינים המשותף: כתבי-יד. ברם, אוספו של אנטונין לא נרכש ביום אחר, וגם אם דיינארד התכתב עם אנטונין אין בכך כדי להסכים את ייחודו של האוסף.

<sup>18</sup> פ' גרייבסקי, המעלות לשלמה, ירושלים תרצ"ו; א' הררי, "אישים: איש סגולה", נרות שבת, ה'ד (תש"ו), עמ' קסח; ד' תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב וכוניו, ח, תל-אביב תשי"ז, עמ' 3101-3102. לאחרונה נדונה מעט מפעילותו בתיווך מסמכי הגניזה, ראה: Adina Hoffman and Peter Cole, *Sacred Trash*, New

שנדל בעיר פיזינג שליד פרסבורג (אז בהונגריה וכיום ברטיסלבה שבסלובקיה).<sup>19</sup> יחד עם הוריו הוא עלה לירושלים בשנת 1872, ומאז גר בה כל ימי חייו. עם מות אביו, בהיותו בן 8, הוא גרל בבית הרב טוביה גדליה פריינר, ולמד בתלמוד-תורה ובישיבות ירושלים. בשנת 1883 נשא ורטהיימר לאישה את גולדה לאה בת הרב נתנאל הלוי מוורשה, ונולדו להם חמישה בנים ושתי בנות. הוא עמד בראש ישיבת "אור המאיר" לעדת כולל אונגארן, שימש כמגיד, דרשן ודיין. ורטהיימר חי חיי עוני ודוחק, אף מעבר למה שהיה מקובל בעירו באותה תקופה – כפי שתיאר זאת דוד תרהר, חוקרה המובהק של ארץ ישראל.<sup>20</sup> ורטהיימר נסע למינכן לעיין שם בכתבי-יד, ולצורך ההדרת כתבי-יד, ובהם קטעי הגניזה, מפעל-חייו אשר יידון להלן, למד ורטהיימר ערבית ספרותית, וקשה לראות בפעולות אלו תופעות המאפיינות דיין מורה-צדק בבית דין. אף שהציעו לוורטהיימר משרות בחוץ לארץ הוא העדיף חיי עוני בירושלים על פני חיי שפע בגולה, ונפטר בי' בתמוז תרצ"ה (11.7.1935).

ורטהיימר היה תלמיד חכם ומורה הוראה, בקי בכל מקצועות התורה, פרשן וחוקר, מהירם של כתבי-יד רבים, ומעל לכול: הוא גילה פוריות ספרותית בלתי רגילה, והוציא לאור למעלה מ-30 ספרים במשך יותר מ-40 שנה. רשימה ביבליוגרפית מפורטת של כל כתביו – על מהדורותיהם השונות – טרם נכתבה, ולמעשה, עניין זה טעון לימוד מרובה הואיל ולא כל כתביו רשומים בקטלוג המאוחד של הספריות בישראל, ככל הנראה, בשל תפוצתן הרלה של כמה מחוברותיו. ספרו הראשון בעברית, שאינו אלא חוברת דקה, ובה הספד על השר משה מונטיפיורי, יצא לאור בשם: אבל משה, ירושלים תרמ"ט.<sup>21</sup> הקו המנחה בספריו של ורטהיימר היה הוצאה לאור של כתבי יד בלתי ידועים, אך ורטהיימר עסק גם בביאורים של טקסטים קדומים, כמו גם בהוצאה לאור של ספריו שלו.

ורטהיימר היה בקשרים עם חכמי ישראל, לעתים אף נעזר בהם, וניכרת זיקתו אליהם בחומר וברוח. על טקסט שמקורו בכתב-יד פארמה כותב הוא: "...האגדה הזאת, והעתיקה אותה למעני מכת"י ההוא החכם הג' מהר"ש באבער נ"י, ומקרב לבי אודה לו נגד כל קהל הקוראים על חסדו הטוב אשר עשה בזה".<sup>22</sup> כותב ורטהיימר: "ובהיות פה עה"ק ירושלים ת"ו (בשנת תרנ"א) הנוסע החכם והבלשן המפורסם מהור"ר יוסף הלוי מפאריז, דברתי אתו אדות הצוואה הנזכרת",<sup>23</sup> וכו'. כיוצא בכך, כותב ורטהיימר: "וכן הודיעני החכם הג' מהור"א מארכס מניוארק כי גם בידו נמצא שריד מכתב-יד תימן",<sup>24</sup> וכו'. על הרכבי כותב ורטהיימר כך:

33-35 York 2011, pp. 33-35; ממחבריו של ספר זה נעלמו חלקם של אנטונין מזה ושל שפירא מזה, ולמרות כן הספר ראוי.

- 19 פ' גרייבסקי, בנות ציון וירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' 274-275.
- 20 ורטהיימר כותב על עצמו: "...ואפיצם בישראל, אף כי בביתי אין לחם ושמלה"; ש"א ורטהיימר, משנת שלמה, ירושלים תשנ"ב, קפא ע"א.
- 21 כך על פי ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, א, 116. עם זאת, ורטהיימר עצמו (בתי מדרשות, ירושלים תש"ם, "פתח דבר"), כותב כי את ספרו זה הוא הוציא בתרמ"ה.
- 22 בתי מדרשות, א, עמ' קצא.
- 23 בתי מדרשות, שם.
- 24 בתי מדרשות, ב, עמ' קלה.

"והתשובה המציגת בפנים הספר סימן עד נעתקה לעברית על ידי החכם הגדול הבלשן המפואר מו"ה (=מורנו ורבנו הרב) אברהם אלי' נ"י [=נרו יאיר]". וכן: "שראה את עצם כתב היד של קונטרס זה".<sup>25</sup> מסתבר אפוא שוורטהיימר, הרב מבתי אונגארן, לא היה כותב דברי שבח כאלו על פרופסור באוניברסיטת פטרבורג אלמלא הכיר את הרכבי אישית (ולא בתכתובת) וידע שהוא ירא-שמים!<sup>26</sup> כמו כן מסתבר אפוא שבביקורו של הרכבי בירושלים (ב-1886), הוא ראה לא רק את אוסף כתבי-היד של אנטונין, אלא שהה בחברתם של אנשי ירושלים, ולא מן הנמנע שאף ורטהיימר (בהיותו בן 19) מצא את ההזדמנות לשוחח עם חוקר דגול זה שעליו ידע מפרסומיו הרבים. מובן מעצמו שוורטהיימר הכיר חכמים ומלומדים נוספים, אם לא באופן אישי – כי אז מכתביהם, כפי שניכר הדבר במבואותיו המלומדים. לסיכום מפעלו התרבותי של ורטהיימר אפשר לומר כי אף על פי שחי ופעל במסגרת היישוב הישן בירושלים ניכרת עליו השפעתה של חכמת ישראל: בעצם ההתעסקות בהדפסת כתבי-יד עתיקים, בההדרה תוך שימת לב לחילופי גרסאות ומסורת הפרשנות, ובהכרה בחשיבותה של הערבית לידיעת ספרות הגאונים. למעשה, עד היום נזקקים לספריו חוקרים רבים במדעי היהדות, וזו בהחלט תופעה נדירה.

דיון מקיף בכל מפעלו הספרותי של ורטהיימר עומד מעבר להיקפו של הדיון להלן המוקדש לגניזה, ועל כן יתמקד הדיון להלן רק בזיקתו של ורטהיימר לגניזה, ובשני פניה של זיקה זו. ראשית תיבחן השאלה האם בהדפסת טקסטים מהגניזה הקדים ורטהיימר את שכטר, ולאחר מכן יתבררו שאלות אחרות הכרוכות במקורות כתבי היד של ורטהיימר.

ש"י שכטר (1846-1915) נחשב בידי רבים כמגלה הגניזה, וכך הוא מתואר בספרי-עזר שונים. כך, למשל, במחקרו המאלף של י' זוסמן שהוקדש למפעלו של שכטר החוקר,<sup>27</sup> תואר שכטר כמגלה הגניזה, ללא כל הסתייגות, אף כי זוסמן היה מודע היטב לנתונים אחרים. דרך כלל מתואר שכטר כמי ש"גילה" את הגניזה ב-1896, היינו שאז הוא רכש כתבי יד מהגניזה. ואולם, עוד לפניו היו במקום כמה חוקרים, ובהם אלקן אדלר ב-1888 (מאנגליה), ד"ר כורש אדלר ב-1891 (מארה"ב), ואחרים. החשוב לענייננו הוא זה: הרב ורטהיימר הוציא לאור את ספרו בתי מדרשות: בית ראשון, בירושלים תרנ"ג, היינו כמה שנים לפני ששכטר הגיע לגניזה. רק בשנת 1893 נודע לשכטר מא' אדלר על קיומה של הגניזה, וברור אפוא מי קדם למי. יתרה מזו, בכרסת הקטלוג של ספריית אוקספורד (ואין לשכוח כי כרסת כתובה ביד הייתה בשימוש עד לשלהי שנות ה-80 וראשית ה-90 של המאה ה-20), כתוב כי כמה כתבי יד מהגניזה נרכשו מוורטהיימר, ומן הכרטיס אפשר להסיק כי ורטהיימר מכר ארבעה כתבי יד, לפחות, כבר בשנת 1892.<sup>28</sup>

25 ש"א ורטהיימר, גנוי ירושלים, ירושלים תש"ס, א, עמ' כט, מ.

26 על תמיכתו בתורה של א"א הרכבי, ראה: ר"ד רסלר (מהריר), שנות דור ודור, ירושלים תש"ס, עמ' קפא-ריר.

27 י' זוסמן, "שכטר החוקר", מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 213-230. שנת הלידה של שכטר נקבעה בהתאם לדברי ר' לוי גינצבורג כפי שהובאו בביוגרפיה על אודותיו שחיבר בנו: Eli Ginzberg, *Keeper of the*

*Law: Louis Ginzberg*, Philadelphia 1966, p. 134.

28 A. Neubauer and A.E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, NC II, Oxford 1906 = וסומנו כתבי היד נושאי המספרים הבאים: 2615, 2844, 2742. אלו צוינו כ-Bt, היינו bought = נקנו מש' ורטהיימר, מן הגניזה. ראשי התיבות SC לא התבררו. תורת הפרופ' מ"ע פרידמן

יתרה מזו, לבקשת צאצאיו של ורטהיימר בשנים האחרונות, הספרן בספריית הבודליאנה, Richard Judd, הכין רשימה של למעלה מ-30 כתבי יד שרכשה הספרייה מוורטהיימר, חלקם כבר בשנת 1892, וחלקם מאוחר יותר. בנוסף על כך, התברר כי בארכיון של ספריית קיימברידג' נותרו כמה ממכתביו של ורטהיימר לרשויות הספרייה, ומהם עולה כי כבר בשנת 1893, החל מ-13.2.1893, שלח ורטהיימר לקיימברידג' כתבי יד לא מעטים. כך, למשל, מתברר באחד המכתבים כי הוא שלח 13 כתבי יד, בסכום של 6 פאונד ו-3 שילינג, ועוד 30 כתבי יד במחיר של 3 פאונד, וכתבי יד נוספים בסך העולה לסכום של 10 פאונד ו-3 שילינג. שכטר מוזכר בכמה ממכתבים אלו כמי שאמור היה לשלם לו עבור כתבי היד, וברור לגמרי חלקו של ורטהיימר ב"גילוי" הגניזה על ידי שכטר.<sup>29</sup> כאן המקום להוסיף, מתוך מחקרים אחרים, כי בשנים 1894-1896 מכר ורטהיימר 62 מסמכים מהגניזה לקיימברידג' ועוד כ-239 לאוקספורד, אך לא כל הצעות-המסחר שלו התקבלו.<sup>30</sup> כיום גם ידוע שספריית קיימברידג' רכשה לא פחות מ-25 כתבי-יד שנמכרו לה על ידי יעקב ספיר, ועוד 10 כתבי-יד שנמכרו על ידי שמואל רפאלי (רפאלוביץ', 1867-1923), סוחר-עתיקות נוסף מירושלים.<sup>31</sup> ברור אפוא שהסיפור על שתי האחיות – הגב' לואיס והגב' גיבסון – כאילו הן "גילו" לשכטר על הגניזה – מופרך מעיקרו. מדויק יותר יהיה לומר כי הן אלו שגרמו לשכטר להעריך בצורה טובה יותר את חשיבותה של הגניזה בקהיר. הן הציגו לפני שכטר קטע עברי מתוך בן-סירא, ספר חיצוני אבוד, וקטע זה הוא שהגביר את תיאבוננו הביבליופילי של שכטר. ואולם, הגניזה נודעה לשכטר ממקורות אחרים, ובהם ורטהיימר, וחבל שחלק מחוקרי הגניזה המובהקים התעלמו משמו של ורטהיימר כליל.<sup>32</sup>

אמנם קדימותו של ורטהיימר לא התפרסמה כיאות, וקשה לדעת אם קרה הדבר רק בשל מחדליו של ורטהיימר שלא הודיע על כך כיאות (ובזמן!), או מפני התהילה שזכה לה שכטר מעבר לים, ממון וכבוד שאפשרו לו רכישות נוספות.<sup>33</sup> ורטהיימר עצמו כותב בספר שפורסם בשנת תרפ"ו:

שפענו עובדי את הסימנים. ראה עוד: S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, New Jersey 1973, p. 208 n. 3.

29 E. Gutwirth, "Coplas de Yocef from the Genizah", *REJ*, 155 (1996), pp. 387-400.

30 הופמן וקול (לעיל, הע' 18), עמ' 34. השווה גם: S. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo*, Richmond, 2000, pp. 70-72.

31 588-589; *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library*, Cambridge 1997, pp. 588-589; ב-1899 הגיע רפאלי ללונדון עם משלוח של עתיקות למכירה. ראה: י' טריואקס, ספר מאה שנה, ירושלים תפרי"ח, עמ' 314.

32 מ' כהן ו' סטילמן, "גניזת קהיר ומנהגי גניזה של יהודי-המזרח", פעמים, 24 (תשמ"ה), עמ' 3-35.

33 מחקר בפני עצמו מצריכה תופעה זו: האם שכטר הפיץ את הדעה שהוא גילה את הגניזה? או שחסידיו כינו אותו על שם הגניזה, והוא לא מנע בעדם? ראוייה לציון העובדה כי אברהם יערי, ביבליוגרף בעל זכויות רבות, כינה את שכטר "מגלה הגניזה בקהיר", וזאת אף שחי ופעל שנים רבות בירושלים, עירו של ורטהיימר. ראה: א' יערי (מהדיר), אגרות שלמה זלמן שעכטער אל שמואל אברהם פוננסקי, ירושלים תש"ד, עמ' 5. נראה אפוא שהמילה "מגלה" סובלת פירושים הרבה.



הספר היקר הלז, פירוש רבינו סעדיה גאון ז"ל למסכת ברכות הוצאתי ראשונה ת"ל (=תורה לאל) מתוך ספר כתב-יד עתיק שמצאתי בתוך הגניזה הישנה שבמצרים, אשר אני הייתי הראשון אשר הודעתי את טיב הגניזה הישנה הזאת בעולם לפני שלשים שנה, והראשון אשר הדפסתי מתוך כת"י של הגניזה ההיא... והבאים אחרי נצלו את הגניזה וקנו להם שם עולם. ואדם לא זכר את המסכן ההוא אשר מלט העיר לראשונה, ועל ידו באה אלינו כל הכבודה הזאת.<sup>34</sup>

עם כל הכבוד לוורטהיימר, וההכרה במפעלו, ברור כי לא על ידו התפרסמה הגניזה. דומה כי עיקר כוחה של הגניזה בא לה מפרסומה בין האומות, ולא בין ישראל, ויעידו על כך הכספים הרבים שהוציאו ספריות שונות, שאי אפשר היה לחשוד במנהליהן באהבת ישראל, מה עוד שכתבי-יד מהגניזה התגלגלו לספריות כה רבות. לעומת זאת, ורטהיימר ישב בירושלים והוציא את ספריו במהדורות קטנות, וממילא לא יכול היה לפרסם את טיבה של הגניזה כיאות. סימן לדבר הוא קטע מספר בן סירא שהאחיות לואיס וג'יבסון הראו לשכטר (13.5.1896), ושכטר פרסמו. פרסום זה הבהיר לעולם המחקר את טיבה של הגניזה במחקר, וברור ש"תחיית המתים" של טקסט זה הדהדה בין מלומדים (רובם שאינם בני ברית), הרבה יותר מאשר גילוי של מדרש רבני שכוח.

יש להודות כי עיסוק בשאלה "מי קדם למי בפרסום טקסטים מהגניזה?" עשוי להיראות קטנוני, אך חובה להעמיד את הרברים על דיוקם, בבחינת "צדק היסטורי". ואכן, חוקרי הגניזה כבר עמדו על פרשה זו, היינו קדימות ורטהיימר לשכטר,<sup>35</sup> אך עתה מצטרפות הוכחות חד-משמעיות לטענה זו באופן שלא היה בעבר.<sup>36</sup> מכל מקום, נבוא עתה לבחון שאלות מהותיות יותר ביחס למפעלו של ורטהיימר, והכוונה היא לבחון את מקור כתבי היד שפרסם. לצורך הערכת מעשיו של ורטהיימר, לפחות אלו הקשורים לספרים שהוציא בשלהי המאה ה-19, ייעשה כאן ניסיון לאתר את המקורות של כתבי היד שהוציא לאור. ואולם, חובה להודות כי אין הדבר קל, שכן ורטהיימר, עם כל זכויותיו וידיעותיו, לא הבהיר הרבה ממעשיו, בין מפני שלא קיבל הכשרה אקדמית, ובין בשל סיבות אחרות (אשר יובהרו להלן). לצורך הדיון להלן יכונה כל כתבי היד שפרסם ורטהיימר בשם "אוסף ורטהיימר", גם אם ברור לגמרי שאוסף זה לא התקיים מעולם בשעה אחת ובמקום אחד, שכן חלק מכתבי היד נמכר לאחר שראה את אור הדפוס: לקיימברידג' לאוקספורד ולמוזיאון הבריטי, וקשה לדעת מתי נרכש (או: הושג, ללא רכישתה), כל אחד מכתבי היד השונים, וממי.

ורטהיימר לא מסביר כיצד הגיעו כתבי היד אליו, ובניסוחיו רב הסתום על הגלוי. הנה כמה

34 שלמה אהרן ורטהיימר, פירוש רב סעדיה גאון ז"ל על מסכת ברכות, מהדורה תנינא, ירושלים תרפ"ז (מבוא).

35 S. Reif, *A Guide to the Tylor-Schechter Genizah Collection*, Cambridge: Cambridge University Library, 1973, p. 3.

36 אברהם יוסף ורטהיימר, כתב וספר, ירושלים, חסרה שנת דפוס [=197?]; מהדורה חדשה: כתב יד וספר, ירושלים תש"ן. מדובר בחוברת שהוציא הנכד לצורך הרחבת מעגל התומכים במפעלו הספרותי. נינו של ורטהיימר, שלמה אהרן לשם, נסע לקיימברידג' ולאוקספורד, והשיג שם הוכחות בכתב לעובדה שהסבא רבא היה חלוץ הגניזה. את החומר הוא סיפק למר ז' גלילי, והוא כתב על כך בעתון "מקור ראשון" לפני כמה שנים.

דוגמאות מתיאור האופן שבו הגיעו אליו כתבי היד שפרסם: "שמצאתי בכתבי-יד ישנים בהגניזה שבמצרים", "מצאתיה בכתב-יד פה עיר הקדש ירושלים", "מצאתי כתוב ברף אחד ישן", או "זכיתי שבא לידי",<sup>37</sup> וכיוצא בכך. לעתים ורטהיימר כלל אינו אומר מה היה מקור כתב היד, כגון: "מצאתי כתוב על קלף ישן נושן",<sup>38</sup> ואפשר להרחיב בדוגמאות מסוג זה כהנה וכהנה.<sup>39</sup> נראה אפוא שורטהיימר נקט בשיטתו של מי שמגלה טפח ומסתיר טפחיים, שכן הקורא התמים עשוי לחשוב כאילו בזמנו היו כתבי-יד מתגלגלים בחוצותיה של ירושלים, מעין אלדוראדו של כתבי-יד, וטקסטים מהגניזה מגיעים מקהיר לירושלים, ודווקא לידי של ורטהיימר.

כאשר הנזיר האספן אנטונין הלך לעולמו ב-1894 היה ורטהיימר בן 27, וסביר להניח כי הייתה היכרות בין השניים. לשניהם היה עניין בכתבי-יד מן הגניזה, ושניהם נעזרו ב"איש-ביניים" (אחד, או יותר), שהביא את כתבי היד ממצרים. כלומר, גם אם לא הייתה זיקה אישית בין הרב היהודי ובין הנזיר הנוצרי, עדיין חוט סמוי מקשר אותם, ולחוט זה קוראים גניזה, או מוטב: המתווך הסוחר בכתבי היד של הגניזה. קשר סמוי זה מתגלה כאשר בוחנים במקביל הן את "אוסף ורטהיימר", והן את אוסף אנטונין, משימה שאינה קלה כלל. כבר במבט חטוף על שני האוספים אפשר לראות כי קיימת השלמה, אם לא דמיון וזהות בחלק מן האוספים. לדוגמה, ורטהיימר הדפיס שאילתא ל"וזאת הברכה",<sup>40</sup> ואוסף אנטונין כולל שלוש או ארבע שאילתות (מספרן: 367, 860?, 867, 874). בחינה מדוקדקת של האוספים תגלה כי למעשה כמעט לכל אחד מהטקסטים באוסף אנטונין יש "בבואה" באוסף ורטהיימר: במדרשי הלכה, במדרשי אגדה, בתשובות הגאונים, בכתבי רב סעדיה גאון, בפיוטים מימי הביניים, בשרידים מהספרות החיצונית, ועוד ועוד. למעשה, מעין הרברים האמורים כאן באופן כללי העיר אברהם יוסף ורטהיימר, מהדיר כתבי סבו בקשר למקרה מיוחד. ביחס לאחת מתשובות הגאונים הוא כותב: "שלש תשובות מקונטרס הב' שהיה בידי זקני זצ"ל שנשלחו מאת רב האי לקהלת קאבס מצא גם פרופ' אסף בכתב-יד אנטונין מס' 305, והו"ל בספר 'מספרות הגאונים' עמודים 152-159". לשון אחרת: אוסף אנטונין הוא בבחינת "תאומו" של אוסף ורטהיימר לכל דבר ועניין. יחד עם זאת, שני תחומים מיוצגים היטב באוסף אנטונין בעוד הם נעדרים לחלוטין באוסף ורטהיימר (מן הסתם כי הוא לא היה מעוניין בהם): קטעי מקרא וקטעי משנה או תלמוד.

והנה, השוואת שני האוספים, של שני אישים שונים בתכלית, תחשוף תופעה מוזרה, אם לא מדהימה: "האוסף" של ורטהיימר עולה על האוסף של אנטונין! רוב כתבי היד של ורטהיימר היו טקסטים שהוא גאל מן השכחה, בעוד שרוב כתבי היד של אנטונין היו אמנם עתיקים, אך למעט גרסאות שונות בכתבי-יד עתיקים, אין בהם חידוש או חשיבות, וודאי שלא לבני היישוב

37 בתי מדרשות, א, עמ' טו, קח, קסד, רמח, רמט, רצא, שיג.

38 בתי מדרשות, א, עמ' קסה.

39 נכדו של ורטהיימר, המוציא לאור של כתביו: אברהם יוסף בן משה ורטהיימר, מצדיק את סבו, וכותב: "...הוא עצמו מצטט דברי זקני שכתבי-יד אלו הוציא מתוך הגניזה, ומה יש עוד לדעת מאין שם את החומר" (גנוי ירושלים, א, עמ' לג).

40 בתי מדרשות, ב, עמ' קכג-קכד.

הישן נטולי הכשרה אקדמית ופילולוגית. אדם בר-דעת, כמו גם רב בר-אוריין, לא היה מגלה כל עניין בכתב יד של המשנה, עתיק ככל שיהיה, רק מפני שיש בטקסט כמה הבדלי-נוסח בהשוואה לנוסח המוכר לו. אדרבא, עצם מציאות הבדלי-נוסח אלו יכולה הייתה להיחשב כמגרעת עבור חכם חניך בית המדרש הישן, מעין "זיוף" הנוסח המוכר. מסתבר אפוא שאם כתבי יד אלו היו מוצאים דרכם אל ורטהיימר הוא היה מראה להם את הדרך החוצה, לקונה אחר, נציגה של ספרייה אקדמית.

ברם, עצם ההשוואה בין "אוסף ורטהיימר" לאוסף אנטונין מעוררת גיחוך: כיצד אפשר להעלות על הדעת להשוות את נכסיו של אדם עני, ללא כל מקור פרנסה ידוע<sup>41</sup>, עם אדם המקורב למלכות, שההון העומד לרשותו היה כמעט בלתי-מוגבל? בחינתם של האוספים השונים, כמו גם בחינת בעליהם, מעוררת למעשה שלוש שאלות שונות, שאינן קשורות זו בזו, ואלו הן:

1. כיצד אפשר להסביר את העובדה שאוספו של אנטונין הוא איכותי ומיוחד, כעדותו של כ"ץ, בניגוד גמור לכל אוספי הגניזה שיש בהם טקסטים בעלי איכויות מגוונות?
2. כיצד להסביר את העובדה המופלאה שורטהיימר השיג כתבים מהגניזה אשר ברובם הגדול לא היו מוכרים עד לפרסומם על ידו? כלומר, כיצד עלה בידו להשיג טקסטים שהם כמעט האיכותיים ביותר, משאת-נפש של כל חוקר הגון, שאפשר להעלות על הדעת?
3. כיצד תוסבר התופעה שתלמיד חכם ירושלמי שלא היו לו כל מקורות הכנסה הגיע לאוסף טקסטים מהגניזה העולה בטיבו על אוספו של "מתחרהו", שהיה בעל יכולת כספית אשר אין לשערה?

שאלות אלו עשויות להיוותר ללא מענה, ואף אם נדמה שפתרון כל אחת מהן הוא בלתי אפשרי, הרי שהצגת שלושתן יחדיו עשויה לרמוז לתשובה, אך זאת רק בתנאי שהן תהיינה כרוכות זו בזו. כלומר, על שאלות אלו, תמיהה היסטורית בעלת אופי אינטלקטואלי, יש להוסיף עוד שתי חזקות, האחת – סמיכות הזמן והמקום, והשנייה – אנטונין לא יכול היה לרכוש אוסף זה מבלי להיוועץ במומחה. לאמור, העובדה ששני אנשים חיו באותו מקום: בירושלים, ובאותה תקופה, ושניהם השיגו כתבי-יד מהגניזה (מבלי שורטהיימר יצא מירושלים), באה ללמד על מקור משותף, כגון שמתווך אחד מכר לשניהם את כתבי היד מהגניזה, אף אם בדירוג כרונולוגי (היינו, תחילה לאנטונין, ועם פטירתו – לוורטהיימר)<sup>42</sup>.

41 יש לשים לב לכך שאוסף אנטונין הוא אוסף ממשי, בעוד ש"אוסף" ורטהיימר היה, בעיקרו, וירטואלי, שכן המונח "אוסף" מתייחס לכתבי היד שעברו תחת ידו, אשר רובם הגדול נרכשו באופן זמני בלבד. כלומר, ורטהיימר רכש כתב-יד שעניין אותו, למד אותו ואף הדפיס אותו, ולאחר מכן מכר אותו הלאה, וכך הוא "גלגל" כספים שאפשרו לו רכישה נוספת, כמו גם את הדפסת ספריו. עם זאת, מתוך רשומות המוזיאון הבריטי (לעיל, הע' 16), נראה כי, בכל-זאת, שלמה ורטהיימר הותיר בידו כמות מסוימת של כתבי-יד שאותם מכר אהרן בנו למוזיאון ב-1968.

42 לפי ספרם של הופמן וקול (לעיל, הע' 18), איש הקשר של ורטהיימר כונה "התימני", ומן הסתם הוא תיווך לא רק בין הגניזה לבין ורטהיימר כי אם בין הגניזה לקונים פוטנציאליים נוספים. דומה כי עניין זה עשוי להתברר לאחר בחינתם של כל העוסקים במלאכה זו בירושלים של שלהי המאה ה-19.

ואולם, העובדה שאוסף ורטהיימר עולה על אוסף אנטונין, בה בשעה שבאוסף אנטונין אין כמעט ממצא שעשוי היה לעניין יהודי רבני, יוצרת זיקה של ממש בין שניהם, היינו שהאוסף האחד "משלים" את האחר.

איש הקשר שהביא את מסמכי הגניזה ממצרים לירושלים הביא לאנטונין רק כתבי-יד שהחשיבם כבעלי ערך, היינו לא חשבונות ומכתבים אישיים (אף אם בודדים כמותם מצויים באוסף). מסמכים אישיים נחשבו בשלהי המאה ה-19 לחסרי ערך, ורק עשרות שנים מאוחר יותר, חוקרים כש"ד גויטיין עמדו על ערכם. ואולם, אנטונין רכש כתבי יד עתיקים, שכן ערכם היה בעתיקותם, ולא דווקא בתוכנם. לעומת זאת, ורטהיימר שהיה תלמיד חכם לא הסתפק בכתבי יד עתיקים, והתאמץ להשיג כתבי יד בעלי איכות מהותית, ובמיוחד טקסטים בלתי מוכרים, ובכך הוא העניק להם "תחיית מתים" רוחנית. גרסאות במשנה, וכל יתר חילופי הנוסח שנתגלו בגניזה, נחשבו לבעלי ערך עבור בעלי הכשרה פילולוגית, היינו לאנשי מדעי היהדות, ואלו נצרכו לחכות לכ"ץ. ואולם, לוורטהיימר היה חשוב אם טקסט היה מוכר, אם לאו, וכתוצאה מכך הוא "צבר" אוסף בעל איכות מעולה.

שאלה בפני עצמה מצריכה בחינה והיא: מה היה מקור כתבי היד מתימן שהשיג ורטהיימר. לא מן הנמנע כי כתבי היד מתימן שרכש ורטהיימר לא נרכשו מהעולים בעליית אעלה בתמ"ר, כי אם באמצעות מתווכים: החשוד הראשון הוא המתווך המכונה "התימני", והחשוד השני הוא אותו שפירא שזכר לעיל, שהיה בתימן, והביא משם כמה כתבי יד בדרכים מפקפקות. אין לשכוח כי הדרך הרגילה מתימן לארץ ישראל עברה דרך מצרים כך שתיווך בכתבי-יד תימניים ותיווך בכתבי-יד ממצרים משקפים, למעשה, אותו צינור תיווך, גם אם המתווך נותר עלום-שם. מכל מקום, ברור ששפירא התכחש למעשיו הבלתי כשרים ולא דיווח עליהם לוורטהיימר, וממילא ורטהיימר לא יכול היה לדעת כי הדפסת כתבי יד מתימן היא בבחינת מצווה הבאה בעבירה. ואולם, מצד שני, ייתכן שהעובדה שוורטהיימר אינו מגלה כיצד בדיוק הגיעו כתבי היד נבעה מכך שהוא היה מודע לכך שחלק מכתבי היד שבהם עסק הגיעו לידינו (שלו, או של שפירא), בדרך שאינה כשרה בתכלית, או שסתם רצה להסתיר את זהותו של איש הקשר שלו, כדרכם של סוחרים בכתבי-יד.

### ג. הבכור לפרסומי הגניזה

אחר שהתברר כי ורטהיימר קדם לשכטר בפרסום טקסטים מהגניזה, חוזרת השאלה שהוצגה בראשית הדברים: "מי היה הראשון אשר פרסם טקסטים מן הגניזה?", ועל כך ננסה לענות בהמשך הדברים, גם אם ללא מסקנה סופית חד-משמעית.

על שאלה זו: ראשון למדפיסים מהגניזה, עמד ד' רוזנטל, במאמרו שראה אור ב"הארץ" (26.5.2006), שבו העיר כי החכם הירושלמי ש"ז שניאורסון המכונה שזבנ"י הוציא לאור פירוש על מסכת פסחים בשנת תרל"ט (1879), וציטט שם (בפירושו על פסחים קו ע"א) את תשובת רב האי גאון מתוך כתב-יד, ואם כך, הוא סבור, אפשר ששזבנ"י הוא המדפיס הראשון של חומר מהגניזה. על כך יש להעיר כי התשובה שהדפיס שזבנ"י הייתה מוכרת לפני כן מתוך ספר העתים, והעיקר: הועתק שם קטע קטן ולא הודפס כתב-יד שלם.<sup>43</sup>

43 ראה עוד: נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 237 הע' 12.

והנה, מחקר ביבליוגרפי מצד אחד, ועיון בתולדות הגניזה – טוחריה, מגליה ומפרסמיה – מוליך לכמה השערות באשר לזהות הבכור לפרסומי הגניזה. אפשרות אחת היא שהראשון שהוציא לאור טקסטים מהגניזה היה א"א הרכבי, אלא שהוא לא ידע זאת. הרכבי הוציא לאור כתבי יד מאוספיו של אברהם פירקוביץ (1787-1874), ורק מאוחר יותר, כאשר התפרסמה הגניזה, הבין שמקור האוסף השני של פירקוביץ היה בגניזה בקהיר, ולא זו בלבד אלא שאוסף פירקוביץ השני (שנרכש לאחר מותו של פירקוביץ), משלים במידה זו או אחרת את אוסף אנטונין.<sup>44</sup> פירקוביץ הרבה לטייל במזרח: ב-1830 הוא ביקר בירושלים ובחברון ורכש כתבי-יד, רבניים וקראיים כאחת, ולאחר מכן חי שנתיים בקושטא. לערך בשנת 1841 ביקר פירקוביץ בקווקז, ובאחת השנים שלאחר מכן – בזמן בלתי ידוע – הוא ביקר בקהיר לראשונה, ובשנת 1862 הוא מכר את אוסף כתבי-היד הראשון שלו לממשלה הרוסית.<sup>45</sup> פירקוביץ המשיך לטייל במזרח ולרכוש כתבי-יד, ומ-1863 הוא רכש 13,700 כתבי-יד אשר מאוחר יותר נמכרו כ"אוסף פירקוביץ השני", שמקורו בקהיר. רק זאת יוער כי הרכבי גילה את העובדה שפירקוביץ לא הסתפק בהעתקת מצבות וקניית כתבי-יד אלא שנהיה גם זיפן בעצמו, אף אם היקף זיפיו טרם נתברר עד כה כדבעי.<sup>46</sup> אם הרכבי היה הראשון למפרסמי הגניזה, מבלי שידע זאת, הרי אחד הטקסטים המועמדים להיות "בכור פרסומי הגניזה" הוא המכתב ששלח יוסף, מלך הכוזרים, לחדאדי אבן שפרוט, מכתב שנדפס לראשונה על ידי הרכבי ב-1875 (אם אכן מדובר בטקסט שמקורו באוסף השני!). באותה שנה הדפיס הרכבי יחד עם ה"ל שטראק קטעי מקרא מאוסף פירקוביץ, ואם בין אלו לא היו קטעי גניזה, יש לומר כי החל משנת 1878 הוציא הרכבי את "מאסף נדחים", ומסתבר שבהם התפרסמה הגניזה לראשונה, ואיש לא ידעה (אז). עם זאת, נראה כי את הבכור לפרסומי הגניזה יש לבקש בתקופה מוקדמת יותר, למעלה

44 כך בדיווחו של הרכבי (רוסית), על פי כ"ץ בחוברותיו שהוזכרו לעיל. ראה עוד: מ' בית-אריה, "אוספי כתבי יד עבריים בברית המועצות", מדעי היהדות, 31 (תשנ"א), עמ' 33-46; מ' בן-ששון, "לשאלת מקור האוסף השני של פירקוביץ: הערות על מקורות היסטוריים והלכתיים", מדעי היהדות, 31 (תשנ"א), עמ' 47-67; ו' אלקין ומ' בן-ששון, "אברהם פירקוביץ וגניזות קהיר", פעמים, 90 (תשס"ב), עמ' 51-95.

45 ד' שפירא (עורך), מצבות בית העלמין של היהודים הקראים בצ'ופוט-קלעה, קרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 35 (להלן: שפירא, מצבות). על ספר זה, ראה: מ' בר-אילן, "בעקבות זיפיו של פירקוביץ וביקורת על: דן ר"י שפירא (עורך), מצבות בית העלמין של היהודים הקראים בצ'ופוט-קלעה, קרים: דו"ח משלחת אפיגרפית של מכון בן-צבי – קובץ מחקרים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, ירושלים תשס"ח, 536 עמודים", קתרסיס, 14 (2010), עמ' 59-72.

46 א' דיינרד, תולדות אבן רש"ף, ורשה תרל"ה; Simcha Berkowitz, Ephraim Deinard (1846-1930); "A Transitional Figure", M.A. submitted to Columbia University, New York, 1964, pp. 97-99; הרכבי, חדשים, עמ' 29, 33-35 (86, 154). הרכבי מעיר שחוזא'לזאן בחן ובדק את כתבי היד של פירקוביץ במשך 25 שנה, וקבע שאין בהם זיוף (ובהמלצתו נמכר האוסף הראשון של פירקוביץ לספרייה בפתרבורג). רק לבסוף הכיר חוזא'לזאן בזיופים, בעוד שהרכבי נהיה ראש ללוחמים בפירקוביץ. על דניאל (יוסף) חוזא'לסון (כך לפי הכתיב האחר, חי: 1819-1910), פרופסור למדעי המזרח באוניברסיטת פטרבורג, משומד, ראה: ש"ל ציטרון, מאחורי הפרגוד: מומרים, כוגדים, מתכחשים, וילנה תרפ"ד, עמ' 7-34; ש' גינצבורג, משומרים אין צארישן רוסלאנד, ניו יורק תש"ו, עמ' 119-156. על מצב המחקר, ראה: שפירא, מצבות (לדוגמה, בעמ' 26 מתברר כי הרכבי לא היה הראשון שהטיל ספק בממצאיו של פירקוביץ, שכן הראשון, ככל הנראה, היה ש"י רפפורט, ממייסדיה של חכמת ישראל).

מ-30 שנה לפני שנודעה הגניזה בעולם, ונדמה שהמפרסם הראשון מהגניזה היה שמחה פינסקר (1801-1864). פינסקר היה יליד טרנופול שבגליציה, אך רוב חייו חי באודסה והתמחה בחקר הקראים. בשנת 1860 יצא לאור ספרו "ליקוטי קדמוניות",<sup>47</sup> שבו פרסם מקורות חדשים מכתבי-יד לתולדות הקראים, ונדמה כי אף ששמה של הגניזה אינו מוזכר בספר, הרי בכל זאת הגיעו אליו כתבי-יד מהגניזה. במבוא לספר, עמ' IX, כותב פינסקר כך:

כגולתי להציע מה שראיתי נחוץ להקדים, נשאר עלי החוב להודיע שרוב כ"י (=כתבי יד), שהשתמשתי בהם בספרי זה באו לידי ע"י (=על ידי) חסדו ואמונתו של ידידי אלופי ומיודעי מזמון רב הוא החכם החוקר המשתדל בחפוש אחר קדמוניות אומתנו זה דודי וזה רעי הישיש הנכבד מוה' אברהם פירקאוויץ נ"י (=נרו יאיר) אשר זכרונו הטוב בא בספרי זה פעמים אין מספר בר"ת רא"פ, והוא זכני בכ"י אלו, זכות שתהא לו למשמרת שמו וזכרו עד נצח... להמציאני בלב טוב ונפש חפצה כ"י שונים אם כמות שהם או בהעתקה ממנו בכתיבת ידו להשתמש בהם לכל מלאכתי, הוא התגבר חכם בעוז אשר על אודותיו ועל נסיעותיו למרחקים בסכנת נפשו ועל השתדלותו העצומה לאגור קדמוניות ישראל מכל פנות המזרח ועיר שם זעיר שם בלי ליאות ומרגוע דברתי בהרחבה בהקדמתי לכרך ב' מזה הספר...

ובכן, כתבי היד שפרסם פינסקר הגיעו אליו מפירקוביץ, ואלו הגיעו אליו מן המזרח ("האוסף הראשון"). מהיכן בדיוק הגיעו כתבי היד – אין פינסקר מודיע (ובשל אופיו הראשוני של מחקרו אין להטיל בו אשם), שכן פירקוביץ לא הבהיר את מוצאם של כתבי היד שברשותו, או שיש להטיל ספק באמינות דבריו. והנה, המיוחד בכתבי היד שפרסם פינסקר הוא בכך שיש בהם חומר מראשוני הקראים, עדות על מפעלם של חכמים שונים שבקושי נודע שמם עד לפרסומו של פינסקר. לאמור, כתבי היד שפרסם פינסקר דילגו בבת-אחת על פער של שבע-מאות שנה ויותר, בדומה לטקסטים שהתפרסמו מאוחר יותר מן הגניזה.<sup>48</sup> בנוסף על כך, בחלק השני של ספרו, בנספחים (עמ' 50-53), הציג פינסקר "מכתב אל קהלת אלקהרא. וזה המכתב שגרתי מאלקשנדריאה אל קהלת אלקהרא אני מנחם הגולה", והדעת נותנת שמקורו של מסמך זה היה בקהיר, ולא במקום אחר.<sup>49</sup>

47 ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, וינה תר"ך.

48 דוגמה מובהקת לכך אפשר לראות בחיבורו של סלמון בן ירוחם שממנו מביא פינסקר בליקוט קדמוניות, נספחים עמ' 15-19. החומר כולו נדפס על ידי י' דוידזון מן הגניזה (ספר מלחמות ה', ניו יורק תרצ"ד), ומעניין מה מודיענו פינסקר על כך. ובכן, הוא כותב שמדובר בכ"י שהעתיק פירקוביץ ונתן לו, אך אין הוא מספר מה המקור ממנו העתיק פירקוביץ את כתב-היד שלו. עוד לבעיה זו ראה בדברי דוידזון, שם, עמ' 7-9, עמ' 16 הע' 87.

49 בליקוטי קדמוניות, עמ' מז, מצוין שהדיואן של ר' משה דרעי חובר במצרים, וממנו מביא פינסקר מלוא חופניים (עמ' מו-ק, ומעתיקי הדיואן כתבו ערבית; עמ' עא, נספחים, עמ' 167); בליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 143, מספר פינסקר כי מונק הוציא לאור קיצור של ספר המצוות לר' שמואל המערי על פי כתב יד "שממנו הביא הח' מונק נ"י ממצרים לפאריז", וכו', ולא מן הנמנע שכתבי יד נוספים הגיעו ממצרים לאירופה, בין אם בעקבות נפוליון, והעניין שעוררה מצרים באירופה באותה שעה, ובין אם בשל התפתחות המחקר המדעי במאה ה-19, התפתחות שהוליכה להרפסת כתבי-יד של טקסטים בלתי מוכרים.

הואיל ופירקוביץ לא סיפר על מקור כתבי היד שהגיעו אליו אי אפשר אלא לנחש כי לפחות חלקם הגיעו אליו מבית הכנסת הקראי שבקהיר (בין אם היה שם בעצמו, ובין אם הגיע אליו כתב-היד באמצעות מתווך), וכבר עמדו החוקרים על כך שמקורה של הגניזה הקהירית אינו אחד, חלקו בעליית הגג של בית הכנסת הידוע, חלקו בבית הקברות, וחלקו מבית הכנסת הקראי. מכל מקום, אם בין כתביו אלו של פירקוביץ, בתיווכו של פינסקר, אין טקסט שמקורו בגניזה הקהירית, אפשר להצביע על מועמד אחר לתואר הבכור לפרסומי הגניזה, ושוב אנו עוסקים בכתבי היד שפרסם פינסקר. בשנת תרכ"ג (1863) יצא באודסה ספר אחר של פינסקר: "מבוא אל הנגוד האשורי או הבבלי", המבוסס על כתב-יד של המקרא עם ניקוד עליון (בבלי), ונראה שספר זה שעון על כתב-יד שהוצאו מהגניזה.<sup>50</sup> פינסקר כותב כי ספרו מבוסס "על פי כתבי יד המונחים באודיסא בבית האוצר של חברת דורשי הקורות והקדמוניות", ולא הבהיר את מקורם. עם זאת, לאור הודעתו הגלויה במבואו ל"ליקוטי קדמוניות", ולאור אופיים של כתבי היד שנחקרו על ידי פינסקר, אין ספק שכתבי יד אלו הגיעו לאודסה באמצעות פירקוביץ, שהביאם לפני כן מן הגניזה הקהירית,<sup>51</sup> שכן קשה להניח כי כתבי יד אלו הגיעו לאודסה בדרך המסורת הרגילה של העתקת כתבי-יד (שגם היא טעונה בירור).<sup>52</sup> לאורה של השערה זו שאלתי את הפרופסור דן שפירא על קשריהם של פינסקר ופירקוביץ, והנה תשובתו:

פינסקר היה מקורב לפירקוביץ מאמצע שנות העשרים ועד סוף הששים. פינסקר הרי שימש בתפקידים "משכיליים" מובהקים באודסה, ואודסה הייתה המרכז המינהלי של האזור שכלל [את] קרים, ופירקוביץ נסע לאודסה בתדירות גבוהה. כל כתבי היד המתוארים ב"ליקוטי קדמוניות" מקורם באוסף פירקוביץ שפינסקר קיבל גישה בלתי מוגבלת כמעט לתכניו.

יש מקרים שבהם בלע פינסקר את התיאוריות של פירקוביץ ויש שהיה ביקורתית כלפיו.

לא נותר עתה אלא להוכיח את הדברים בצורה ודאית, כי פינסקר פרסם טקסטים מן הגניזה עוד בטרם נודע טיבה של הגניזה בעולם, אלא שמלאכה זו צריך להותיר בידי אחרים. אפשר שכתבי היד שבהם עסק פינסקר עדיין קיימים, ומלאכת הבירור תיעשה בנקל, ואפשר שכבר

50 ספר זה זיכה את פינסקר במענק מיוחד של הממשלה הרוסית, בשתי מדליות זהב, ואף בתשלום של משכורת קבועה של 300 רובל לשנה. אין ספק שמי שדאג לו היה חוואלסון, שעמו עמד פינסקר בקשר הדוק (ליקוטי קדמוניות, עמ' V), ועיין עוד: שפירא, מצבות, עמ' 33.

51 פירקוביץ סיפר שגילה בבית כנסת קראי בקרים כתבי יד עתיקים, ובהם נביאים אחרונים משנת 916 או 917 לספ"ה (שפירא, מצבות, עמ' 14), ועדות דומה עולה מדברי פינסקר (כגון: ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 61). שפירא מכחיש דבריו של פירקוביץ, אך אינו כורך ממצאים אלו עם קהיר. על כל פנים, מאחר שכבר נודע פירקוביץ בזיופיו מצד אחד, והיה לו מניע להקדים את יישוב היהודים בקרים מצד שני, הרי שאין לסמוך על דבריו, מה גם שהאגרת שנכתבה לקהיר, בליקוטי קדמוניות, טוענת כנגדו.

52 ראה להשערה זו אפשר למצוא בדברי רנ"ג רבינוביץ, בעל דקדוקי-סופרים, שהובאו בתוך: 'ה' הלוי ליפשיץ, זכרון יעקב, ב, ישראל תשכ"ח, עמ' 182-185. ב-1872 נשאל רבינוביץ על ערכו של אוסף פירקוביץ הראשון והוא ענה כי להערכתו האוסף שווה הרבה פחות ממה שהוערך "ורק שני דברים מצוינים (אנטיקים) נמצאים שמה באמת, והמה: שני ספרי נביאים ירמי' ויחזקאל עם ניקוד עתיק יומין, היינו שהנקוד הוא למעלה מן האותיות, ולא מתחת כמו אצלנו, וזה הוא אנטיק נפלא ששום איזה אלפים ר"כ באמת". אגב, מחבר הספר, ליפשיץ, ראה עצמו כראשון למגלים את זיופיו של פירקוביץ עוד ב-1865.

נעלמו כתבי-יד אלו מן העולם.<sup>53</sup> בכל מקרה, ראוי מפעלו המדעי של פינסקר לבירור נוסף ביחס לגניזה, ולעיתיד פתרונים.

דומה כי עדיין זקוקים אנו למלאכת בלשות כדי לברר מהו הטקסט הבכור לגניזה, ומכל מקום, מה שעולה בבירור הוא שהראשון אשר פרסם מן הגניזה והודיע על מוצאו של כתב היד שלו ברבים היה ורטהיימר. האחרים לא פרסמו את מוצא כתבי היד שלהם, בין מפני שהם לא ידעו את המקור ובין מפני שהמקור הוסתר מחמת עינא-כישא של סוחר מתחרה. אין ספק כי לא רק חקר הגניזה, אלא גם חקר תולדות הגניזה הוא עניין גדול ובו מתבארות פרשיות חשובות בהתפתחות מרעי היהדות במאה ה-19.

## סיכום

ככל שמתקדם חקר הגניזה, והגנישות לכתבי היד נעשית קלה יותר, כך מתאפשר לבחון בצורה טובה יותר לא רק את המסמך היחיד, כי אם גם את האוסף השלם. להבנה הכוללת של האוסף יש חשיבות בהבהרת מוצאו של כל אחד מכתבי היד בגניזה הקהירית וכיצד הועבר למקומו הנוכחי, החל מהסוחר, עבור למתווך ולרוכש הראשון, וכלה בספרייה או מוזיאון בהם מצוי כתב-היד עתה.

לעיל נסקרה פעילותו של הנזיר אנטונין למען כנסייתו שהוליכה למפעל הרכש שלו: אוסף של גדל"ן, חפצי-אמנות וכתבי-יד, ובהם גם מהגניזה. יש לקוות כי בעתיד, עת ייחשפו יומניו האישיים של אנטונין, השמורים בסנט פטרבורג, יתברר מי היה איש-הקשר שלו לגניזה, אך אפשר שקשרים אלו ייוותרו עלומים לעולם.

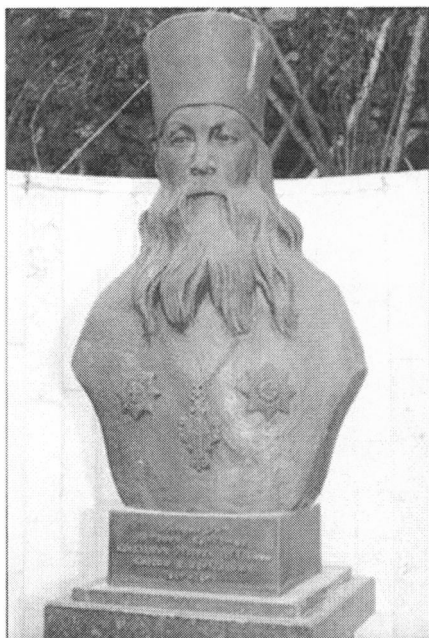
מפעלו החריג של הרב ש"א ורטהיימר נסקר אף הוא, ואף שפעל במאה-שערים הוא אימץ לעצמו כמה מקווי המחקר של מדעי היהדות, והיה הראשון לפרסם טקסטים מהגניזה תוך שהוא מכריז על מוצא כתבי היד שלו.

ועדיין צריכים אנו לברר מהו כתב היד "הבכור לגניזה", ויש לקוות כי מחקרים נוספים יאירו פינה בלתי ידועה זו בתולדות מדעי היהדות.

53 עיזבנו של פינסקר נמסר לבית המדרש לרבנים בווינה, וגורלו לוט בערפל. ראה: י"ל פליישר, ר' אברהם בן עזרא: קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירתו, תל-אביב: תש"ל, עמ' 115 הע' 31.



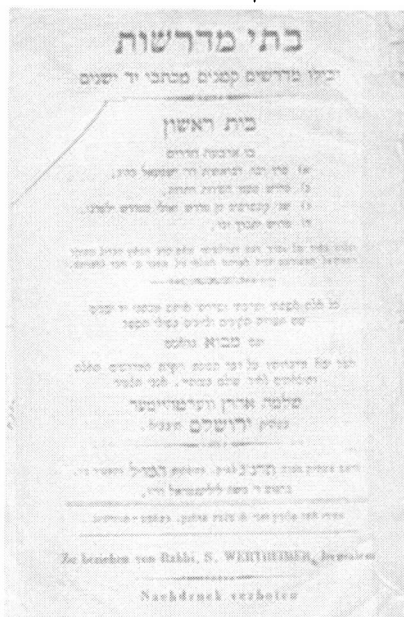
## הגניזה: אוספי אנטונין וורטהיימר



פסלו של אנטונין  
מוצב במנזר הנשים על שם גורנסקי בעין-כרם.  
מקור: אינטרנט



תמונתו של א"א הרכבי  
מקור: א"א הרכבי, חדשים גם ישנים, ירושלים  
תש"ל



בתי מדרשות, דפוס ראשון, ירושלים  
תרנ"ג

the Geniza /  
NC 2615  
Bt. from S. Wertheimer 1892 [SC. 1893]  
(from the Geniza)  
NC 2844 items 3<sup>rd</sup>, 11 = 5  
Bt. from S. Wertheimer 1892 [SC. 1893]  
(from the Geniza)  
NC 2742 items 1, 7, 12 (rules) = 5  
Bt. from S. Wertheimer 1892 [SC. 1893]  
(from the Geniza)

מכרסת הספרייה באוקספורד

## אריאל רוט

### הקורפוס הספרותי החב"די

חסידות חב"ד היא זרם ייחודי בחסידות החדשה מאז שר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז; 1745-1812) החל להנהיג עדת חסידים ועד ימינו אנו. במשך שנות קיומה של חסידות חב"ד הצטברה ספרות ענפה פרי עטם של הוגים אשר המכנה המשותף הרחב ביותר שלהם הוא הליכתם בעקבות רש"ז בדרך ייחודית בתוך החסידות החדשה. על כן אפשר לנסות לבחון שיוכם של הוגים אלה לחוג אחד,<sup>1</sup> החוג החב"די.<sup>2</sup> ברשימת הוגים אלה אנו מוצאים שני סוגים: כאלה אשר ראו עצמם כמנהיגים חסידיים, כלומר נהגו באדמו"רות, ואחרים אשר לא הנהיגו עדת חסידים אולם כתבו ספרות בשמה של חסידות חב"ד. מכלול הספרות החב"דית התרחב עד כי כיום כמות המקורות הראשוניים אשר אפשר לשייכם לחסידות חב"ד עולה על שלושת אלפים כותרים. יתר על כן, בתקופתנו איננו עוסקים רק בספרות כתובה אלא גם במידע הנמצא באמצעי מדיה אחרים (דוגמת נאומים מוקלטים על גבי קלטות שמע, סרטי וידאו ואתרי אינטרנט חב"דיים). אפשר להתייחס אל מכלול הספרות הכתובה והמידע האלקטרוני יחדיו כתוצרים. התוצרים החב"דיים כוללים: כתיבה מקורית ענפה, נאומים רבים אשר הועלו על הכתב וריאליזם או תיעוד התנהגות של אישים באמצעי מדיה שונים.

מטרת מחקר זה לנסות לנפות את המידע הרב, את התוצרת הרבה. לבחון אמות מידה שלפיהן אפשר יהיה לקבוע מהו הקורפוס הספרותי החב"די, כלומר מהי הספרות אשר תימנה כספרות חב"דית ומיהו האדם אשר תוצרתו תזוהה כהגות חב"דית. מאידך גיסא, מיהו ההוגה או המידע אשר חרף היותו בא כמגע עם השיח החב"די או מתיימר להיות כזה, איננו שייך לחוג מרכזי. שאלת היסוד העומדת במוקד דיוננו היא מה הם הטקסטים החב"דיים. כלומר, האם קיים מכלול של יצירה, קורפוס ספרותי אשר המשותף לכל רכיביו הוא המעמד שחסידות חב"ד נותנת להם או מייחסת להם והאם קורפוס ספרותי זה ניתן להגדרה וזיהוי. האם אפשר לזהות קריטריונים שלפיהם ניתן לבנות רשימת ספרים ולזהות הוגים אשר ישוייכו לחוג אחד

\* מאמר זה נכתב כחלק מעבודת דוקטור באוניברסיטת בר אילן בהנחייתו של פרופ' דב שוורץ. ברצוני להודות לפרופ' דב שוורץ על השיח המרתק מאז תחילת לימודיי באוניברסיטה ועל התמיכה הרחבה המעשית במהלך הכתיבה.

1 על הגדרתו של חוג ועל מאפיינים המאגדים שורת הוגים לחוג מובחן ראה: ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש, ירושלים 1996, עמ' 28-29; ד' שוורץ, פירוש קדמון לספר הכוזרי, רמת גן 2007 (להלן: שוורץ, פירוש קדמון), עמ' 11-13.

2 לניתוח רעיונות בהגות החב"דית כחוג ראה: ד' שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית, רמת גן 2010 (להלן: שוורץ, מחשבת חב"ד).

אשר יכונה החוג החב"די. במענה לשאלה זו ננסה להציע מספר מאפיינים המאפשרים לזהות תוצר כתוב או נאמר בעל פה כחלק מהקורפוס הספרותי החב"די. ננסה להציע כי רק קורפוס זה משמש מקור לגוף הידע החב"די. שאלה זו היא אחת מן השאלות החשובות העומדות בבסיס מחקר ביבליוגרפי, היסטורי, הגותי או חברתי אשר במוקדו חסידות חב"ד והיא לא עמדה עדיין במוקדו של מחקר כלשהו.

## הצגת הבעיה

חוקר הרעיונות המנסה להתחקות אחר רעיונותיו של הוגה כלשהו, או אחר רעיונות של קבוצת הוגים, קובע את גבולות מחקרו. אפשר להתבונן על גבולות מחקר באמצעות ממדים רבים: הממד הכרונולוגי (ממתי ועד מתי), הממד הגיאוגרפי (על פני איזה אזור גיאוגרפי פרוס המחקר), ולעתים הממד החברתי (איזו אוכלוסייה היא מושא המחקר). גם מקורות המידע שעליהם נשען המחקר קובעים לעתים את גבולותיו ומהווים מצע שעליו ייערך המחקר. אחד הגבולות החשובים לדעתי במחקר הרעיונות הוא קביעת קריטריון לרשימת ספרים או עריכת רשימת הספרים שעליה ייערך המחקר. לעתים מצוי לפני החוקר מכלול מסוים של יצירות, רשימת הוגים וכתוצאה מכך רשימת ספרים או תוצרים אחרים של הוגים אלה, בעלי מכנה משותף מוגדר. במידה וקיים מכנה משותף אחד או יותר המאחד יצירות בודדות לרשימה ספרותית, לאוסף של טקסטים, נכנה רשימה זו בשם "קורפוס ספרותי". בנוסף, מחקר אשר מושאו הגותו של אדם, של חוג, או תולדותיו של רעיון, מושג או מונח כלשהו, מנתח "תוצר" כלשהו, משהו בר-קיימא פרי יצירתו של ההוגה. תוצרים המגיעים אלינו מן העבר הם על פי רוב תוצרים כתובים: ספרים, שירים, אגרות וכדומה. אולם כיום גם אמצעי מדיה אחרים יכולים לשמש כמצע למחקר. נאומים מוקלטים וסרטים תיעודיים עשויים לשמש חוקרים המנסים לעמוד על הגותו של אדם. על כן, ה"תוצר" על כל היבטיו הוא מצע המחקר. לכן נתבונן במחקר זה ברשימת הוגים, ברשימת ספרים ובתיעוד התנהגות על גבי מדיה אחרת כ"תוצר". כל אלה ייכנסו תחת המונח "קורפוס ספרותי". חוקר הרעיונות המנסה להתחקות אחר ההגות החב"דית מתמודד עם בעיה העומדת לדעתי ביסוד מחקר זה. בעיה זו היא בחינת מכלול הספרות החב"דית כקורפוס סגור וקביעת גבולות קורפוס ספרותי זה. לשם הדיון נכנה את מכלול הספרות החב"דית בשם "הקורפוס הספרותי החב"די".

לבעיה זו מספר היבטים:

1. ההיבט הראשון הוא שאלת קיומו של קורפוס ספרותי חב"די, האם אפשר לאגד ספרות חב"דית לקורפוס סגור אחד.
2. ההיבט השני הוא שאלת גבולות הקורפוס הספרותי החב"די, כלומר, האם אפשר לזהות מאפיינים המשייכים הוגים לקורפוס זה, האם אפשר לזהות מנגנון לניפוי הוגים או כתבים מתוך הקורפוס הספרותי החב"די. האם קיימים מאפיינים לקביעת סמכות לייצור ידע? האם כל הוגה יכול לכתוב ספרים מקוריים או להרצות הרצאות מקוריות אשר ישוייכו לקורפוס הספרותי החב"די, או שכחלק מהמסורת החב"דית קיימת הגבלה לייצור הידע

ועל כן משמעות המושג "הוגה חב"די" היא הוגה בעל סמכות פנים חסידית לייצר ידע, לכתוב ספרים ולהרצות הרצאות?

כדי להמחיש את הניצב לפנינו נציג מספר דוגמאות:

1. תלמיד או צאצא: מייסדה של חסידות חב"ד הוא ר' שניאור זלמן מלאדי. לאחר פטירת רש"ז התעוררה מחלוקת על ירושת ההנהגה. הטוענים למילוי התפקיד הם בנו הבכור ר' דובער (1773-1827), ור' אהרון הלוי מסטרזשלה (Staroszele; 1766-1828), תלמידו המובהק של רש"ז.<sup>3</sup> יש חוקרים הסבורים כי גם בנו השלישי של רש"ז, ר' משה (1784-1877), טען להנהגת החסידות,<sup>4</sup> אולם חוקרים אחרים סבורים כי ר' משה נעלם מעל בימת ההיסטוריה בשל מחלת הנפש שבה לקה ובשל המרת דתו ומעולם לא טען לכתר ההנהגה.<sup>5</sup> על רקע אישי ואידאולוגי התפצלה חסידות חב"ד לשניים. חלקה הונהג על ידי ר' דובער וממנו צמחה שושלת שניאורסון המנהיגה את חסידות חב"ד עד עתה. חלק אחר צמח בהנהגתו של ר' אהרון הלוי מסטרזשלה, גדול תלמידי רש"ז.<sup>7</sup> חלק זה רעך ברבות השנים ונותר רק החלק השושלתי. ניצבת לפנינו השאלה: את מי משני הענפים נוכל לצרף לקורפוס הספרותי החב"די, הבן, התלמיד ואולי שניהם? על פניו נראה כי לשני הוגים אלה מאפיינים משותפים רבים המצויים בהגדרת חוג ועל כן ייתכן לשייך את שניהם לחוג מרכזי אחד – החוג החב"די. אולם הפילוג לשתי חצרות חסידיות והמחלוקות הרעיוניות בין שני הוגים אלה הקשורות לדרך עבודת השם החב"דית<sup>8</sup> מעידות כי עלינו לבחון את השאלה מיהו ממשיכו של רש"ז, כלומר, האם קיימת מסורת רעיונית של הוגים המוכרים בתוך החסידות החב"דית כהוגים חב"דיים? את מי מזהים חסידי הדורות הבאים כבעל הסמכות מבין השניים לייצר ידע, לכתוב הגות מקורית לאחר מותו של רש"ז, את הבן, את התלמיד ואולי את שניהם.

3 לביוגרפיה עליו ראה: ח"מ הילמן, בית רבי, ברדיצ'ב 1903 (להלן: הילמן, בית רבי), ח"א נה ע"ב; ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב (להלן: אליאור, תורת האלוהות), עמ' 3-21; L. Jacobs, *Seeker of Unity: The Life and Works of Aaron of Staroszele*, London 1966. למחלוקת עם ר' דובער ראה הילמן, בית רבי ח"א צא ע"ב; שם צג ע"ב-צו ע"א; ר' אליאור, "המחלוקת על מורשת חב"ד", תרביץ מט, א-ב (תש"ס) (להלן: אליאור, המחלוקת), עמ' 166-186. לסיכום המחקר בנושא המחלוקת בשילוב תפיסות חב"דיות על הבעש"ט ראה: משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס (להלן: רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות), עמ' 235-262.

4 אליאור, המחלוקת, עמ' 166; רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, עמ' 240.

5 על פרשייה זו ראה: ד' אסף, "מומר או קרוש? מסע בעקבות משה בנו של ר' שניאור זלמן מליאדי", ציון סה, ד (תש"ס), עמ' 453-515; ובהרחבה ד' אסף, נאחז בסבך – פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים 2006 (להלן: אסף, נאחז בסבך), עמ' 51-136. ובייחוד שם, עמ' 67 הע' 60.

6 אליאור, המחלוקת; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 6.

7 הילמן מכנה אותו "האחד המיוחד", הילמן, בית רבי, ח"א סז ע"א.

8 ראה: אליאור, המחלוקת.

9 על מסורת ומסורת רעיונית ראה: Sanford Budick, *The Western Theory of Tradition: Terms and Paradigms of the Cultural Sublime*, New Haven 2000; Josef Pieper, *Tradition: Concept and Claim*, Wilmington Delaware 2008; Edward Shils, *Tradition*, Chicago 2006.

2. פילוג צאצאים: בתקופת האדמו"ר החב"די השלישי, נכדו של רש"ז, ר' מנחם מנדל<sup>10</sup> המכונה "צמח צדק", עמד בראשה של חסידות חב"ד מנהיג יחיד צאצא של משפחת שניאורסון. אולם לאחר פטירתו של ר' מנחם מנדל בשנת 1866 חל פיצול נוסף בחסידות חב"ד. חמישה מבניו נהגו באדמו"רות בו בזמן. ר' יהודה לייב בקאפוסט, ר' חיים שניאור זלמן בלאדי, ר' ישראל נח בניעזשין, ר' יוסף יצחק באוורושט וכן הזקונים של ר' מנחם מנדל, ר' שמואל, בלובביץ'.<sup>11</sup> ר' שמואל היה מנהיג הענף הקרוי בפינו "חסידות חב"ד". חסידי חב"ד מכנים אותו "אדמו"ר מהר"ש". כאן אנו ניצבים בפני בעיה סבוכה אף מהראשונה. אף אם נניח כי קיימת מסורת רעיונית של הגות חב"דית הכוללת את האדמו"רים צאצאי רש"ז, האם כל האדמו"רים צאצאי משפחת שניאורסון הם בעלי סמכות להיות יצרני ידע? האם חסידי חב"ד קיבלו את כולם כאדמו"רים? האם בעת ניתוח הרעיונות של ההגות החב"דית כקורפוס על החוקר לבחון כתבי כל הפיצולים צאצאי ה"צמח צדק" כחלק ממכלול הקורפוס הספרותי החב"די?
3. כתיבתם של חסידי חב"ד: בשנים האחרונות אנו עדים לתופעה נפוצה של ספרים או מאמרים אשר השם "חב"ד" מוטבע עליהם. החל מעיתונות כתובה כמו "כרם חב"ד", "כפר חב"ד", "שיחת השבוע", "שיחת הגאולה", וכלה באתרי אינטרנט רבים הכותבים משנתם בשם חסידות חב"ד. חלק מהכותבים נמנים עם זקני חב"ד או הנהגת חב"ד, דוגמת ר' יואל כהן הכותב ספרים ומאמרים על-אודות משנת חב"ד.<sup>12</sup> לדעתי, שאלה אשר ראוי כי נתמודד עמה היא האם יש לשייך את המידע הכתוב בתוצרים אלה לקורפוס הספרותי החב"די? כלומר האם כתיבה של חסידים אשר לא כיהנו כאדמו"רים אף שהם חלק מהנהגת חסידות חב"ד עשויה להימנות עם הקורפוס החב"די, ואם כן מה מעמדה? האם מחקר על-אודות הגות חב"דית ראוי לו כי ייתן את הדעת למידע הכלול בספרים אלה?
4. פלג משיחי מול פלג אנטי-משיחי: הרבי האחרון של חסידות חב"ד, המכונה "הרבי מלובביץ'", ר' מנחם מנדל (להלן: רמ"מ), עסק רבות בהתעוררות משיחית עכשווית.<sup>13</sup>

- 10 על תקופת מנהיגותו ראה: א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות רבי מנחם מענדל אדמו"ר הצמח צדק, ניו יורק תשמ"ו (להלן: גליצנשטיין, הצמח צדק); א' לוריא, עדה ומדינה חסידות חב"ד באימפריה הרוסית תקפ"ח-תרמ"ג, ירושלים תשס"ו; M. A. Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement: A Critical Study of*, New Jersey 2000, pp. 193-210.
- 11 ראה: הילמן, בית רבי, ח"א נב ע"א-נב ע"ב; ובהרחבה הילמן, בית רבי, ח"ג קכ ע"א ואילך; על משפחתו של ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק" ראה: גליצנשטיין, הצמח צדק, עמ' 228-229; מ' פרידמן, "משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד-לובביץ'", בתוך: מלחמת גוג ומגוג; משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו (דוד אריאל יואל ואחרים עורכים), תל-אביב 2001, עמ' 174-229 (להלן: פרידמן, משיח ומשיחיות), עמ' 178 הע' 3.
- 12 ראה לדוגמה: 'י כהן, "טעמי הבריאה במשנת חב"ד", היכל הבעש"ט, ז, (תשס"ט), עמ' לג-מב; הנ"ל, מחשבת החסידות, כפר חב"ד, תשס"א-תשס"ה; הנ"ל, מהותם של ישראל במשנת החסידות, בארא פארק תשס"א.
- 13 מחקר רב עוסק בהתעוררות המשיחית החב"דית בכלל ובתקופת הנהגתו של רמ"מ ולאחר מותו בפרט. ראה: M. A. Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn: Habad Hasidism Past and Present*, New Jersey 2004; 'י בילן, "אתנו יותר מתמיד: הנכחת הרבי מלובביטש בפלג המשיחי של חב"ד", בתוך: מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל; אתגרים וחלופות (קימי קפלן ונורית שטרלר, עורכים), ירושלים תשס"ט, עמ' 186-209; ד' ברגר, הרבי מלך המשיח, שערורית הארישות, והאיום על אמונת ישראל, ירושלים 2005; א'

לאחר פטירתו התהוו שני פלגים בחסידות חב"ד. הפלג האחד סבור כי רמ"מ נפטר ולאחר איזכור שמו הם מציינים "זיע"א". הפלג האחר, המכונה "משיחיסטי", סבור כי רמ"מ הוא "מלך המשיח". לדעתם הרבי לא נפטר אלא רק נסתר מעיני בשר ודם ולכן לאחר הזכרת שמו מציינים "שליט"א". שני פלגים אלה מנהלים מוסדות חינוך שונים, הוצאות לאור שונות,<sup>14</sup> מוציאים שבועונים מקבילים,<sup>15</sup> מנהלים בתי דין נפרדים ותנועות נוער נפרדות.<sup>16</sup> אף הספרות ההגותית היוצאת מבין שני הפלגים הללו עשויה להימצא בסתירה. חרף ניסיונותיהם של החסידים להציג את חסידות חב"ד כגוף אחד הרי שבפועל היא מחולקת לשניים. דוגמה בולטת לכותב מן הפלג המשיחי הוא הרב שלום דובער הלוי וולפא. הרב וולפא כתב ספרי הלכה וספרי הגות. בין ספריו מוצגות "דעותיו" של הרבי מלובביץ' על נושאים שונים. דוגמה לספריו היא הספרים "דעת תורה: בעניני המצב בארץ הקדש"<sup>17</sup> ו"שלום שלום ואין שלום",<sup>18</sup> העוסקים בהחזרת שטחים משטחי ארץ ישראל. היות והרב וולפא נמנה עם ראשי הפלג המשיחי בחב"ד הרי שספריו, בייחוד ספריו שיצאו לאור לאחר פטירת רמ"מ, מקבלים משנה משמעות.<sup>19</sup>

5. הגות חב"דית מקורית: מצויים מחברים חב"דיים הכותבים הגות חב"דית מקורית. דוגמה בולטת לכך היא הרב יצחק גינזבורג.<sup>20</sup> הרב גינזבורג כתב עשרות ספרים. בספריו מופיע הכיתוב הבא לאחר עמוד השער: "הוראת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש מתוך מכתבו אל המחבר מימי אלול ה' תשמ"א ... נכון שיכתוב בצורת ספר הישעורים שלומד. בברכה להצלחה...".<sup>21</sup> פתיח זה מעיד על הקשר בינו ובין הרבי מלובביץ' ונותן לקורא תחושה כי

דהן, גואל אחרון ללא יורשים: האם ר' מנחם מנדל שניאורסון בחר שלא להותיר אחריו יורשים שארי בשר או ממונים מסיבות משיחיות?, קבלה, 17 (תשס"ח), עמ' 289-309; דהן, "דירה בתחתונים": משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2006; S. Heilman & M. Friedman, *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton University Press 2010; E. R. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic*; Schneerson, Princeton University Press 2009; *Messianism and the Mystical Revision of Menachem Mendel Schneerson*, Columbia 2009; פרידמן, משיח ומשיחיות: ת' פרסיקו, "המשיח האבוד של חב"ד", תכלת, 36 (תשס"ט), עמ' 64-96; י' קראוס, משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב 2007; י' קראוס, "לחיות עם הזמן" הגות והנהגה הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"א.

14 הוצאת קה"ת (קרני הוד תורה) היא ההוצאה הרשמית של חב"ד והוצאת ופרצת וכן הוצאת חי"ש הן הוצאות של הפלג המשיחי.

15 "שיחת השבוע" בהוצאת חב"ד הרשמית ו"שיחת הגאולה" בהוצאת הפלג המשיחי.

16 "צבאות השם" הוא הארגון שהרבי האחרון הקים. לאחר פטירת הרבי הוקמה תנועת הנוער "מחנה משיח".

17 ש"ד וולפא, דעת תורה: בעניני המצב בארץ הקדש, קרית גת תש"מ.

18 ש"ד וולפא, שלום שלום ואין שלום, קרית גת תשמ"ב.

19 ראה לדוגמה: ש"ד וולפא, מבשר טוב: קובץ שאלות ותשובות אודות בשורת הגאולה על ידי מלך המשיח, כפר חב"ד תשנ"ד; ש"ד וולפא, ותורה יבקשו מפיחו, קרית גת תשס"ב; ש"ד וולפא, בין אור לחושך: מדינת ישראל – אתחלתא דגאולה או חושך כפול ומכופל: מורה לנבוכים במאורעות התקופה על פי משנתו של הרבי מליובאוויטש, קרית גת תשס"ו.

20 למחקרים העוסקים בהגותו ראה: י' הררי, מיסטיקה כרטוריקה משיחית בכתביו ופועלו של הרב יצחק גינזבורג, עבודת דוקטור, תל אביב 2005; ש' פישר, "השבר המוסרי של הרוחניות", ארץ אחרת, 26 (תשס"ה), עמ' 53-57; ר' שגיא, סוד התיקון המשיחי בהגותו של הרב יצחק גינזבורג, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ט.

21 ראה לדוגמה: י' גינזבורג, סוד השם ליראי, ירושלים תשמ"ה.

רמ"מ נתן "הסכמה" לכל ספריו ולרעיונות אשר הוא מפיץ. ספריו ספוגים במקורות מתוך הקורפוס הספרותי החב"די אשר מהווה פעמים רבות תשתית לכתיבתו. האם יש לשייך את כתיבתו הענפה לקורפוס החב"די ולראות את הגותו כהתפתחות של קורפוס זה?

### מאפייני הקורפוס הספרותי החב"די

עלינו להתבונן אפוא במאפיינים של הקורפוס הספרותי החב"די כדי שנוכל לנסות להתמודד עם הבעיות אשר הוצגו. חשוב להדגיש כי איננו עוסקים במאפיינים תוכניים, הגותיים. איננו מחפשים רעיונות, דרכי פרשנות או טרמינולוגיה משותפת הקשורה לתכנים, אלא מאפיינים חיצוניים היוצרים שיוך אולם אינם קשורים לתוכן. מטרתנו אם כן היא לנסות לקבוע אמות מידה לשיוך תוצר כלשהו לקורפוס הספרותי החב"די. נראה כי רשימת המאפיינים הבאה עשויה להקל בזיהוי הוגה, בזיהוי תוצר, כשייך לקורפוס יחיד, הקורפוס החב"די.

### מאפיין ראשון: חסיד חב"ד

נראה כי תנאי הכרחי לשיוך תוצר ספרותי אל הקורפוס החב"די קשור לשיוך חברתי. רק מחבר הנמנה עם חסידי חב"ד יכול להפיק תוצר אשר ישוּך לקורפוס החב"די. שיוך לחסידות חב"ד איננו בר מדידה (רישום כחבר בעמותה או תשלום דמי חבר וכדומה) היות ואנו עוסקים בשיוך רוחני. לכן נשתמש במאפיינים חברתיים ייחודיים אשר קיימים אצל חסידי חב"ד ומאפשרים זיהוי אדם כחסיד חב"ד. בספרות חב"ד נכתב רבות על-אודות הגדרת חסיד, אולם המאפיין החברתי מאפשר לזהות חסיד חב"ד על פי מאפיינים מדידים. לדוגמה: חסיד חב"ד "מקושר"<sup>22</sup> לאדמו"ר החב"די בתקופתו, מתפלל בנוסח האר"י שתיקן רש"י, מקבל הכרעת ההלכה כרש"י ונוהג מנהגי חב"ד. סיבת חשיבותו של מאפיין זה היא כי אדם אשר לא יזוהה כחסיד חב"ד לא יוכל לכתוב ספרות או לנאום נאומים אשר ישפיעו על עולם הרעיונות של ההגות החב"דית היות וחוג החסידים לא ייתן תוקף לסמכותו ולא ילמד את כתביו.

### מאפיין שני: אדמו"ר חב"די

מושאי מחקרנו הם תוצרים חסידיים הקשורים לחצר החב"דית. מכאן שחלק נרחב מהקורפוס הספרותי החב"די הוא תוצר של אדמו"רי חב"ד. הטקסטים של האדמו"רים מהווים באופן טבעי את אושיות הקורפוס מבחינה כמותית, וכפי שנראה בהמשך – גם איכותית. קריטריון זה בא לנפות כתביהם של אדמו"רים מחצרות אחרות. אולם כאן ניצבת לפנינו בעיה והיא הגדרת המושג "אדמו"ר" חב"די אשר התוצרים שלו כלולים בקורפוס. סיבת הדבר היא פיצולה של חסידות חב"ד מאז תקופת רש"י למספר תתי-ענפים כפי שתואר לעיל.<sup>23</sup> הפתרון נעוץ,

22 ריי"צ שניאורסון, לקוטי דיבורים, ניו יורק תש"נ [להלן: ריי"צ, לקוטי דיבורים], ח"א ליקוט ג, עמ' 69-70.

23 לדיון מיוחד בנושא ההנהגה החב"דית, פיצוליה ומחלוקות הירושה מתקופת רש"י ועד לרמ"מ, ראה: M. A. Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement: A Critical Study of Habad Leadership, History and Succession*, New Jersey 2000 (להלן: ארליך, מנהיגות בתנועת חב"ד).

לדעתי, בבחינת חסידות חב"ד כחוג.<sup>24</sup> במבט ראשון נראה כי מספר מאפיינים המגדירים חוג משותפים לכל קבוצת ההוגים הבוחרים הללו.

1. מישור כרונולוגי וגיאוגרפי: הוגים אלה חיו ברוסיה החל מהמאה התשע עשרה, והעברת מרכז החסידות לאמריקה נבעה מכורח הנסיבות ומהווה המשך לחיים ברוסיה. כל חלק של ענף אשר פוצל בא במגע לימודי, משפחתי וחברתי עם משנהו טרם פיצולו ולעתים גם לאחריו.

2. מישור טיפולוגי: כולם רואים ברש"ז מקור סמכות. בדור השני של חסידות חב"ד, ר' דובער ורא"ה הלוי נמצאו בקשר פנים אל פנים עם רש"ז והיו תלמידיו. בדור שלאחר פטירת ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק", ראו בניו באביהם מקור הסמכות וממשיכו של רש"ז.

3. מישור רעיוני ומישור טרמינולוגי: אליאור<sup>25</sup> חקרה את הפיצול הראשון בחסידות חב"ד בין ר' דובער ורא"ה הלוי והצביעה על הבדלים רעיוניים ביניהם הקשורים לעבודת השם. אולם לשיטתה מוטיבים מרכזיים דומים קיימים אצל כל קבוצת ההוגים רש"ז, רא"ה הלוי, ר' דובער ור' מנחם מנדל.<sup>26</sup> לגבי הפיצול השני בחסידות חב"ד בתקופה שלאחר מות ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק", נראה לכאורה כי המשנה הרעיונית אשר עוצבה בשלושת הדורות הראשונים והטרמינולוגיה שבהן משתמשים ההוגים דומות והפיצול הוא על רקע אישי בלבד.<sup>27</sup>

אולם בחינה מעמיקה של הניתוקים, של השינויים, של שורת ההוגים אשר טענו לכתר ההנהגה בעיתות המשבר, מראה כי החוג החב"די כולל רק ענף מנהיגותי שושלתי יחיד אשר התחיל ברש"ז ומסתיים ברמ"מ. כאשר בוחנים את המאפיין הטיפולוגי אפשר לראות מובחנות מובהקת בין ההוגים. הסמכות הרוחנית אשר סביבה נוצר החוג היא רש"ז, אולם כל הוגה אשר יצר פיצול בענף החב"די הנהיג חצר חסידית מובחנת. על כן נקודות הפיצול משמשות ליצירת מובחנות טיפולוגית חדשה, סמכות רוחנית חדשה או תת-סמכות רוחנית חדשה הנוצרת עבור הענף הנוצר. משמעות הפיצול היא יצירת תת-חוג נוסף שאותו יש לבחון בנפרד ולא במסגרת ההגות החב"דית כקורפוס סגור. לדעתי, כאשר מנסים לקבוע מהם גבולות הקורפוס הספרותי החב"די יש לנסות לראות כיצד חסידות חב"ד עצמה קבעה את גבולותיה. סיבת הדבר היא מציאות מסורת רעיונית ייחודית הקשורה הן למושגים הקשורים ביצירת הידע כתיבתו והפצתו<sup>28</sup> והן לתכנים.<sup>29</sup> באמצעות הסתכלות על גבולות הקורפוס באופן שמרני ומסורתי, היינו ממבט פנים חסידי, נוכל לראות כיצד החוג מתעצב וקובע גבולותיו. כך נוכל לבחון את דרכי התפתחות

24 בניתוח חסידות חב"ד כחוג הולך אני בעקבות עבודותיו של מורי ורבי פרופ' דב שוורץ. ראה: שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 28-29; שוורץ, פירוש קרמון, עמ' 11-13; וכיחוד בשוורץ, מחשבת חב"ד.

25 אליאור, תורת האלוהות; אליאור, המחלוקת.

26 מוטיב זה מנחה את כתיבת ספרה העוסק בחסידות חב"ד. ראה: ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.

27 יש לציין כי עדיין לא נערך מחקר משווה בין כתביו של ר' שמואל לכתביו אחיו אשר נהגו באדמו"רות. לדעתנו, מחקר כזה עשוי להאיר אור על פרשת הפיצול בדור זה.

28 הפרק השני והשלישי בעבודת הדוקטור שלי עוסקים בזהויה ובהגדרת מושגים אלה.

29 ראה: שוורץ, מחשבת חב"ד.



הקורפוס ודרכי השפעת רכיביו על קהל החסידים. דעתנו היא כי יש לראות את חסידות חב"ד לאור התפיסה המסורתית השמרנית והיא כי לאחר מותו של רש"ז, למרות הפיצול הראשון והשני בחסידות, נותר חוג מובחן הקיים עד ימינו. חוג זה מאופיין בכך שבראשו עומדת שושלת שניאורסון, צאצאי ר' שניאור זלמן מלאדי מייסדה. בנוסף, בעיניו של חוג זה, רק בן הזקונים של ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק", ר' שמואל, מאופיין באופן מובהק כחלק מיצרני הידע החב"די. ר' שמואל הוא מנהיגו של הענף הקרוי בפינו "חסידות חב"ד". חסידי חב"ד מכנים אותו "אדמו"ר מהר"ש". רק דרכו מגיעה אלינו ההגות והמסורת החב"דית. לכן אין לכלול את כל המנהיגים האחרים אשר ראו עצמם כממשיכי רש"ז במסגרת הקורפוס החב"די, אלא רק את אותם מנהיגים השייכים לחוג החב"די, כלומר, שושלת שניאורסון דרך ר' שמואל. הדעה המסורתית החב"דית הסבורה כי את חסידות חב"ד הנהיגו "שבעה נשיאים", שבעה אדמו"רים משושלת משפחת שניאורסון שמהווים את גוף הידע החב"די המרכזי, היא גם הדעה הרווחת במחקר.<sup>30</sup> ניסיון להתחקות אחר תולדותיה של גישה זו מעלה כי גישה זו היא גישתו של ר' יוסף יצחק שניאורסון (ריי"צ), האדמו"ר השישי של שושלת זו, והיא זו אשר חדרה אל התודעה של החוקרים ושל החסידים. בחינת כתיבתם של שני ההיסטוריוגרפים החסידיים המרכזיים הקשורים לחסידות חב"ד, הילמן וריי"צ, מציגה לדעתי השקפות עולם שונות. חיבור בין שתי השקפות עולם אלה עשוי ליצור עיוות בתפיסה החב"דית את הנהגתה ובהרכבו של הקורפוס החב"די. נראה כי בבחינת הכתיבה ההיסטוריוגרפית החב"דית אין לכלול כתיבתו של הילמן וכתיבתו של ריי"צ יחדיו כמייצגות את "חסידות חב"ד", אלא יש לערוך ניתוח נפרד של כתיבתם היות ששניהם באים משני ענפים שונים של חסידות זו.<sup>31</sup> הילמן השתייך לענף קאפוסט, תלמידי האדמו"ר מקאפוסט רבי יהודה לייב שניאורסון (1808-1866) "המהר"ל מקאפוסט", בנו השני של ה"צמח צדק", ואילו ריי"צ הוא מנהיג הענף היוצא מר' שמואל שניאורסון צעיר בנו של ה"צמח צדק". לפיכך, כדי לענות על השאלה מיהו אדמו"ר חב"די, אפצל את הדיון לשני חלקים. אציג את הנושא מנקודת מבטו של הילמן בספרו "בית רבי"<sup>32</sup> אשר הופיע בכרדצ'ב בשנת תרס"ב (1902) ולאחר מכן אציג את הנושא כפי שהוא מופיע בכתביו של ריי"צ.

30 ראה: רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, עמ' 240, 243, 250-253; פרידמן, משיח ומשיחיות, עמ' 223-224, ממפה את "דינסטייט (שושלת) חב"ד לובביץ". במיפוי זה הוא מונה את שבעת האדמו"רים כשבעת מנהיגי חב"ד אולם מציין גם את הטוענים לכתר מבני המשפחה. יש להדגיש כי אין הוא כולל את ראה"ה הלוי מסטרושלה ברשימה זו. ארליך, מנהיגות בתנועת חב"ד; ש' גולדברג, נשמת הצדיק אחר הסתלקותו, רצף ותמורה בכתבי נשיאי חב"ד, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ג; י' גוטליב, התפיסה ההרמוניסטית של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ג; שוורץ, מחשבת חב"ד.

31 אסף מראה כיצד בכתיבה ההיסטוריוגרפית החב"דית על-אודות ר' משה בנו של רש"ז אנו מוצאים שתי דעות שונות המצויות בכתיבתם של ריי"צ והילמן ובכך שיש חשיבות להבחין בין שני המקורות בעת חקירת ההיסטוריה, אולם אין הוא עומד על חשיבות ההבחנה בין שני הענפים הללו. ראה: אסף, נאחו בסבך, עמ' 108-119.

32 ראה: הילמן, בית רבי. על ספר זה ראה בהרחבה: נ' קרלינסקי, "בין ביוגרפיה להיגיוגרפיה: הספר 'בית רבי' וראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-אורתודוקסית", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 11, 2 (תשנ"ד), עמ' 161-168; נ' קרלינסקי, "ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית-האורתודוקסית", ציון, סג, ב (תשנ"ח), עמ' 189-212; נ' קרלינסקי, היסטוריה שכנגד: "איגרות החסידים מארץ ישראל", הטקסט והקונטקסט, ירושלים

לדעת הילמן,<sup>33</sup> אדמו"ר חב"די הוא אדמו"ר המשתייך למשפחתו של רש"ז. כלומר, חסידות חב"ד היא שושלתית ומועברת במשפחת שניאורסון. לכן, גם לאחר פטירת ה"צמח צדק", אף על פי שהחסידות מפולגת, מכהנים בו בזמן מספר בנים של ה"צמח צדק" כאדמו"רים, כולם מהווים חלק מהמשך חסידות חב"ד. משמעות הדבר היא כי כל תוצר של אדמו"ר המשתייך למשפחת שניאורסון ישוּיך לקורפוס הספרותי החב"די. לכן, גם אדמו"רי קאפוסט שעמם נמנה הילמן הם אדמו"רי חב"ד, כלומר שייכים לחוג החב"די.

עמדה זו בהבנת דעתו של הילמן מעוגנת באמצעות הטענות הבאים:

1. שלושת חלקי ספרו עוסקים בכתיבה היסטוריוגרפית של אדמו"רי חב"ד – רש"ז, ר' דובער ור' מנחם מנדל ה"צמח צדק". אלה לדעתו המנהיגים של חוג חסיד חב"ד. כנספח לתיאור קורותיהם מתאר הוא את תלמידיהם. מכאן שלדעתו רא"ה הלוי אינו מהווה את חוט השדרה של חסידות חב"ד לאחר מות רש"ז.<sup>34</sup>
2. הילמן מביא עדות מעניינת כי לאחר פטירת רש"ז, בעת התלקחות המחלוקת בין ר' דובער לרא"ה הלוי, היו חסידים שטענו כי אין לר' דובער סמכות להיות יצרן ידע חב"די וכפי שכותב "ד"ח [=דברי חסידות] חדשים אין כעת ואם יחזור הד"ח של אביו לא יקובל זה לפני החסידים הצמאים לחדשות".<sup>35</sup> כנגד טיעון זה מביא הילמן<sup>36</sup> מכתב של ר' פנחס תלמיד רש"ז הטוען כי רש"ז ביקש ממנו שבנו ר' דובער יהיה ממלא מקומו הבלעדי ואשר עוד בחיי אביו היה המתווך בין רש"ז לשאר החסידים. מכאן שהילמן רואה את הבן, ר' דובער, ממשיכו של רש"ז ולא את התלמיד רא"ה הלוי.
3. בנוסף, הילמן מביא את מכתבו של ר' יהודה ליב מיאנאוויטש, אחיו של רש"ז, אל רא"ה הלוי ה"מזכיר" לו את הירוע ברכים<sup>37</sup> כי כבר בחיי רש"ז נתן הוא ביד ר' דובער סמכות לומר דרושים חדשים שלא אמרם הוא עצמו.<sup>38</sup> אמירת "דרוש" חדש, יצירת ידע חדש של ההגות החב"דית, דורשת מקור סמכות. על פי מכתב זה, רש"ז לא נתן ביד רא"ה הלוי סמכות לכך.

תשנ"ט, עמ' 109-164. שאלה אשר יש לדון בה היא האם כתיבתו של חסיד קאפוסט מייצגת את החוג החב"די. ספר נוסף הוא ספרו של מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תרע"ע-תרע"ג (שני כרכים). חלמיש מציין כי ספרים אלה הם "מן הקרובים לחב"ד" אולם ספרים אלה אינם ספרים חב"דיים מובהקים, ראה: מ' חלמיש, משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ו, עמ' 2 הע' 12; מ' חלמיש, נתיב לתניא, ת"א תשמ"ח, עמ' 11 הע' 4. לדעתי, יש להבחין בין הספרים הללו. הספר של טייטלבוים איננו ספר חב"די היות שבניגוד לדעת ה"ח הסבורה כי ספר זה נכתב על ידי חסיד חב"ד (ראה: ה"ח, לשאלת, עמ' 33 הע' 48) מסכים אני לדעתו של מונרשיין כי אין זה ספר חב"די כלל ראה מונרשיין, אמינותו של איגרות, עמ' 80. לעומתו, "בית רבי" נכתב על ידי חסיד קאפוסט, אחד הענפים של חסידות חב"ד.

33. הילמן, בית רבי, ח"א נב ע"א-ע"ב; צד ע"א-צו ע"א.
34. ראית חסידות חב"ד מנקודה זו חשובה בעיקר כנגד חוקרים דוגמת אליאור וגי'קובס המציגים את ההגות החב"דית כדור השני בעיקר דרך הגותו של רא"ה הלוי תלמיד רש"ז.
35. הילמן, בית רבי, ח"א צד ע"א; ושם קד ע"ב הע' ג מכנה חסידים אלה בשם "חסידים ישנים".
36. הילמן, בית רבי, ח"א צד ע"ב.
37. אין אנו מוצאים התנגדות למכתבו של אחי רש"ז, ר' יהודה ליב מיאנאוויטש. היות שהוא מזכיר מאורע שקרה ברכים, נראה כי ניתן לסמוך על עדות זו.
38. הילמן, בית רבי, ח"א צה ע"ב.

4. בעמוד השער לחלק ג של "בית רבי", המתאר את תולדות חייו של ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק", כולל הילמן את המשך המנהיגות השושלתית של משפחת שניאורסון וכותב כי בניו ונכדיו "ינהלו כעת את אנ"ש". כלומר, לדעתו אין מנהיג אחד לחסידות אלא מספר מנהיגים מכהנים בו בזמן כאדמו"רים. תפיסה זו באה לידי ביטוי ברשימת בניו של ר' מנחם מנדל ובתיאור קורותיהם. כל בניו מופיעים כמנהיגים זהים, שם התואר "אדמו"ר" מוסף לפני כל חמשת בניו אשר כיהנו כאדמו"רים, "כולם ניהלו את אנ"ש בחיי רבינו ולאחר פטירתו".<sup>39</sup> רק לפני בנו הבכור אשר לא שימש כאדמו"ר מופיע הכינוי "הצדיק".

בשונה מהילמן, ריי"צ, מנהיגו של הענף המרכזי של חסידות חב"ד, סבור כי רק מנהיג יחיד, צאצא של משפחת שניאורסון, יכול לשמש כמנהיג החוג החב"די, כ"נשיא".<sup>40</sup> נראה כי לדעתו אין לקבל את התפיסה כי מספר אדמו"רים יכולים לשמש בו בזמן. לכן, רק תוצר של "נשיא" חסידות חב"ד כלול בקורפוס הספרותי החב"די. "נשיא" חסידות חב"ד הם היחידים הקרויים אדמו"רים והם ניצבים בראש רשימת הוגי החוג החב"די. באגרת "אבות החסידות", אשר נדפסה בכתב העת "התמים", מביא ריי"צ את רשימת אדמו"רי חב"ד. ברשימה זו כלולים רק בני משפחת שניאורסון. בכל מקום שיש פיצול בתוך המשפחה ריי"צ מכנה רק בן אחד אדמו"ר. שאר בני משפחת שניאורסון שכינה במקביל מכוונים בתואר "צדיקים".<sup>41</sup> במקומות אחרים מכנה אותם ריי"צ בתואר "רב" בניגוד לר' שמואל שאותו הוא מכנה בשם "אדמו"ר".<sup>42</sup> תפיסה זו מובאת בצורה מגובשת ברשימה של אדמו"רי חב"ד אשר נערכה על ידי רמ"מ, "הרבי מלובביץ'", ונקראה "שלשלת היחס".<sup>43</sup> ברשימה זו לא מוזכר רמ"מ הלוי תלמיד רש"י וכן לא מוזכר הפילוג לאחר מותו של ה"צמח צדק". ברשימת ספרי חב"ד של האדמו"רים לא מוזכרים ספריהם של האדמו"רים בני ה"צמח צדק" האחרים ברמה שווה לספרי שבעת הנשיאים, אלא ספרי שבעת הנשיאים מנהיגי החוג החב"די מופיעים באותיות גדולות וספרי האדמו"רים האחרים מופיעים כבדרך אגב ובאותיות קטנות. גם באגרותיו של רמ"מ אין הוא מכנה את שאר בניו של ה"צמח צדק" בתואר "נשיאנו".<sup>44</sup> יתר על כן, אף על פי שחלק מכתבי היד של שאר בני ה"צמח צדק" שכינה כאדמו"רים מצויים בספריית לובביץ', אך אין מוציאים אותם לאור בהוצאת קה"ת.

39 הילמן, בית רבי, ח"ג קכ ע"א.

40 המונח "נשיא" כמציינ אדמו"ר חב"די ייחודי לחסידות חב"ד. ראה: י' קראוס, "לחיות עם הזמן" הגות והנהגה הלכה ומעשה במשנתו של הרב מנחם מנדל שניאורסון האדמו"ר מליובאוויטש, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"א, עמ' 16 הע' 3.

41 ראה לדוגמה התמים, עמ' 156.

42 ראה צילום כתי"ש של ריי"צ בש"ד לוין, מבית הגנזים, ניו יורק תש"ע, עמ' רמג.

43 "שלשלת היחס" מופיעה החל מן ההוצאה הראשונה של "היום יום", ספרו הראשון של רמ"מ בשנת תש"ג וכפי שמופיע בשער המהדורה הראשונה "לוח אור וזרע לחסידי חב"ד י"ט כסלו תש"ג-תד"ש. כולל שעורי למוד בחק יומי, מנהגי חב"ד, לקוטי פתגמים מתורת החסידות ודרכי החסידים. ונלווה לו שלשלת היחס וראשי פרקים מתולדות בית רבינו".

44 ראה לדוגמה: רמ"מ שניאורסון, אגרות קודש, 29 כרכים, ניו יורק תש"מ ואילך (להלן: רמ"מ, אג"ק), יח עמ' קכח.

יוצא כי הקורפוס הספרותי החב"די לדעת ריי"צ ורמ"מ כולל את ההוגים הבאים:

1. האדמו"ר הראשון: רש"ז המכונה "אדמו"ר הזקן".
2. האדמו"ר השני: בנו של רש"ז, ר' דובער, המכונה "אדמו"ר האמצעי".
3. האדמו"ר השלישי: נכדו של רש"ז וחתנו של ר' דובער, ר' מנחם מנרל המכונה "צמח צדק".
4. האדמו"ר הרביעי: בנו של "הצמח צדק", רבי שמואל המכונה "מהר"ש".
5. האדמו"ר החמישי: רבי שלום דובער, בנו של ר' שמואל המכונה "רש"ב".
6. האדמו"ר השישי: רבי יוסף יצחק, בנו של רבי שלום דובער, המכונה "ריי"צ".
7. האדמו"ר השביעי: ר' מנחם מנרל (אף הוא בן למשפחת שניאורסון), חתנו של ריי"צ המכונה "הרבי מלובביץ".

כאן אנו ניצבים בפני בעיה העולה משתי השיטות השונות. לדעתנו, הקורפוס החב"די כולל רק תוצרים של אדמו"רים למשפחת שניאורסון אשר התקבלו על ידי החוג החב"די. הוגי החוג החב"די על פי הרשימה שערך רמ"מ התקבלו הן על האדמו"רים והן על החסידים כאדמו"רי חב"ד, כ"נשיאים", ומכאן המשמעות של כתביהם בתוך הקורפוס החב"די. הילמן ייצג את דעת הפלג של קאפוטט. פלג זה איננו מייצג את חסידות חב"ד כפי שהתפתחה עד ימינו אנו. לכן, אף על פי שגישת ריי"צ היא גישה שמרנית מסורתית ונוגעת בדבר, נראה כי היא עדיפה על פני הגישות האחרות. סיבת הדבר היא כי גישה שמרנית זו חיה ונושמת עד ימינו הן בקרב התודעה החסידית אשר ממנה מורכב החוג והן בקרב רוב החוקרים. אפשר לתת אמצעי מדידה אשר יספק אינדיקציה נוספת לתפיסה זו. ככל שמצויות הפניות אל ספריו של הוגה כהוגה של החוג החב"די הן מתוך החסידות כמקור לרעיון והן מחוצה לה כמנהיג חסיד חב"ד, כך נראה שיש יותר לקבלו כחלק מן החוג. רק שבעת האדמו"רים משחקים תפקיד מעל בימה זו. מעטים מבין החוקרים בימינו ניסו לצרף אל הקורפוס החב"די את רא"ה הלוי ואת בניו האחרים של ר' מנחם מנרל ה"צמח צדק". בעת ניתוח רעיונות של חסידות חב"ד כחוג עלינו להתיחס בעיקר אל הדעה שמייצג ריי"צ כעומד בראש החוג ולהיעזר בכתביהם של הילמן. ריי"צ איננו מתחיל כתיבה היסטוריוגרפית אלא ממשיך מסורת משפחתית של כתיבת "רשימות" (כתיבת יומנים אישיים) של הנהגת חב"ד החל מכתבתו של ה"צמח צדק"<sup>45</sup> דרך כתיבתו הענפה של מוהר"ש.<sup>46</sup>

45 ר' מנחם מנרל, ה"צמח צדק", מתואר בספרות החב"דית כאדם אשר עסק בכתיבה מרובה החל מגיל צעיר (גליצנשטיין, הצמח צדק, עמ' 60 וראה שם בהע' 1). כתיבתו כללה בין השאר יומן וזכרונות הנקרא "ספר הסיפורים והמאורעות" (ריי"צ שניאורסון, ספר השיחות, 6 כרכים, ניו יורק תשמ"ט-תשס"ד [להלן: ריי"צ, ספר השיחות], קיץ ת"ש, עמ' 158; ריי"צ, ספר השיחות בלשון הקודש, א עמ' קסב; גליצנשטיין, הצמח צדק, עמ' 43-44) ומתאר את תולדות חייו החל מגיל שמונה. קטעים ממנו מובאים בשיחותיו של ר' יוסף יצחק. על פי עדות ר' שלום דובער לוין, מנהל הספרייה המרכזית של חסידות חב"ד "ספריית ליובאוויטש", יומן זה איננו מצוי בידינו ואף אין עדות להימצאות כתב יד של היומן.

46 ר' שמואל, בנו הצעיר של ה"צמח צדק", "אדמו"ר מהר"ש", כתב 22 כרכים של "רשימות" ששמע מאחיו של רש"ז ר' חיים אברהם. בנוסף, כתב עוד עשרה ספרים של סיפורים ששמע מחסידים שחיו בתקופת רש"ז ור' דובער ושישה ספרים של סיפורים ששמע מאביו ה"צמח צדק". כל הכרכים הללו נשרפו בשריפה שפרצה בו באלול תרי"ז וכילתה בין היתר כתבים רבים של החוג החב"די (ראה: ריי"צ שניאורסון, ספר המאמרים, 18 כרכים, ניו יורק תשמ"ד-תשס"ד, תש"ט, עמ' 90-91; א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות רבי שמואל שניאורסאון

"רשימות", ספרי זכרונות, אלה אבדו עקב שריפות.<sup>47</sup> לכן, אף על פי שריי"צ איננו היסטוריון אלא מנהיג חסידי בעל מגמות ופעמים שאנו מוצאים חוסר דיוק בתיאורו ההיסטורי, אין לפסול כתיבתו של ריי"צ אלא לגבש מתוכה את הרעיונות והמושגים של חסידות זו גם אם לעתים התיאור ההיסטורי לוקה בחסר או מגמתי.

### מאפיין שלישי: הכנסת תוצר על ידי חסידים ואדמו"רים

המאפיין הקודם שייך את כתביהם של שבעת נשיאי חב"ד אל הקורפוס הספרותי החב"די. המאפיין הראשון הגדיר כי תנאי הבסיס לשיוך טקסט לקורפוס החב"די הוא שיוך חברתי של ההוגה לחסידות חב"ד. המאפיין הנוכחי מנסה לדון בחלל אשר נוצר בין שני המאפיינים. כלומר, בחינת האפשרות של מציאות טקסט כלשהו השייך לקורפוס החב"די אשר כותבו איננו אדמו"ר. ואכן, אנו מוצאים חסידי חב"ד שלא היו אדמו"רים אשר כתבו ונאמו דרושי חסידות. האם כתביהם של חסידים אלה, שלא היו נשיאים ואשר לא כיהנו כאדמו"רים אולם היו מנהיגים בקהילות חב"ד, כלולים בקורפוס החב"די? בתוך שאלה זו טמונה שאלה נוספת: האם לכל הוגה מן החוג החב"די סמכות לכתוב דברי חסידות חדשים, לפרש או לנאום או שהסמכות לייצר ידע חדש מצויה רק בידי "נשיאי" החוג, אדמו"רי חב"ד? המסורת החב"דית מתירה למנהיגי החסידים ה"מדריכים" וה"משפיעים"<sup>48</sup> לחזור לפני קהל שומעים ולהפיץ את מאמרי החסידות של "רבותינו נשיאינו", אולם לא לדרוש ולחדש בתורת החסידות מעצמם. בתקופתו של ריי"צ אנו מוצאים חסידים אשר דורשים דברי חסידות של עצמם. ריי"צ מגיב על כך באגרת:

לרגלי הדרכים החדשים אשר מקרוב ומרחוק באו, כי איש איש יבנה לו במה לעצמו, לדרוש ולדבר ככל העולה על רוחו, מעפר ואדמה נקרוץ לו גולם ומארבע רוחות יבוא רוח, ויפיח בו לאמר זה חסידות, דרוש נפלא ויקר ואל מעשה ידיו יכרע וישבחה ויפארהו וכוה, רק בזה, חסל סדר החסידות והחסידים. ומה יהיה אחרית דבר זה, הנה יום ירדוף יום, חדש נכנס וחדש יוצא, ועוד מעט ח"ו ויושבית מאנוש ח"ו וזכרוננו... בימים ההם אשר תורת החסידות האירה תבל ומלאה... אצילי החסידים יחיד סגולה, הנה במסירות נפשם ושיעבוד חושיהם וכשרונותיהם לאמרי קדש כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים, האירו עולמם ומקום משכנם בכל גודל הבנתם ורוחב לבבם, עמלו בעמל

מליובאוויטש – אדמו"ר מהר"ש, ניו יורק תשמ"ו, עמ' 147). נותרה בידינו רשימה אחת של מוהר"ש והיא רשימת סיפור ששמע על אדמו"ר הזקן (מהר"ש שניאורסון, אגרות קודש, ניו יורק תשס"ב, ס"ו נו עמ' קב-קג, ותצלום כת"י, שם עמ' קמג. ברצוני להודות לר' שלום דובער לויין מספריית ליובאוויטש על ההפניה).

47 לדאבוננו מספר שריפות כילו כתבי יד רבים של חסידות חב"ד. בשריפות הראשונות רוב כתביו של רש"ז נשרפו. על השריפה בלאדי בתקופת רש"ז ראה לויין, ספריית ליובאוויטש, עמ' ח-; חלק גדול מכתביו של ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק" אף הם נשרפו. על השריפה בתקופת ה"צמח צדק" בלובביץ' ראה שם, עמ' לג-לה.

48 שני מושגים אלה הינם מושגים פנים-חב"דיים הקשורים להפצת הידע. לשם הדיון נגדיר אותם כחסידים העוסקים בפיתוח רוחניותם הרבה ובעלי יכולת דידקטית. נמקם אותם בשרשרת הפצת הידע בין יצרן הידע ובין החסיד הבודד. המדריך והמשפיע מרכזים את הפעילות הרוחנית בריכוזים שבהם מצויים חסידי החוג החב"די.

רב לגלות האור זרוע אשר נטעו עבדי הוי' כ"ק אבותינו רבותינו הק' אבות העולם בפיהם דברו נועם שיח אמרות טהורות כנתינתם כמסירתם למען האיר והעיר לב דורשי הוי' לאהוב את הוי' ולירא מפניו ית' ובעבודתם ותורתם בהתקשרות עמוקה ובהתבוננות רחבה...

ועתה מה... פרעות גדולות בתורת החסידות עשו הדורשים הן המה הרבנים המשפיעים, אשר הכניסו צלם הבנתם והשגתם הריקה מעבודה ועיון בהיכל קדש תורת החסידות. הם, המשפיעים למיניהם, גרשו הרוח האלקים החשיכו אור החסידות והמיתו הרגש החיוני והפנימי אשר הנחילוננו הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים.

הם, האמורים, מסבירים ומבארים הענינים לפי הנראה להם בהשקפה שטחיות. ומלבד זאת, שהוא עיקרא ושרשא דכולה, אשר הם רק דורשים ובלתי מקיימים, הנה עוד זאת לעתים קרובים דוברים היפך האמת הכתוב בתורת אבות, ובאים ליישב ולחזק שגיאותיהם ושגיונותיהם בהשכלות עקומות וענינים מופרכים מן השכל הבריאי והאמיתי.

האנשים האלה בודאים מלבם מלות ורעיונות שונות למען הטעים הענינים לפי מושג הבעלי בתים ומבלבלים הענינים בלי דעת ותבונה מרשים הם לעצמם במה שלא הורשה להם ומחללים את הקדש בתנופת יד בשאט נפש וברמת רוח התלמידים שלא שמשו כל צרכם שמות עשו בתורת החסידות רוח אחרת הכניסו בה, רוח מגידות ומושלי משלים ולזאת יקראו חסידות.<sup>49</sup>

בשונה מאותם משפיעים ומדריכים אשר חידשו מעצמם, ריי"צ מציין כי קיימים מנהיגים חב"דיים בנוסף לאדמו"רי חב"ד אשר זקני החסידים למדו כתביהם ואף אדמו"רי חב"ד התייחסו אל כתביהם כאל כתבים השייכים אל הקורפוס הספרותי החב"די. יש לציין כי דרשתם בעל פה או כתיבתם זכו למעמד נמוך מזה של הספרות אשר דרשו וכתבו נשיאי חב"ד. מאז תקופת רש"י מצייתים רק שני חסידים חב"ד נוספים אשר בקרב חוג חסידים חב"ד מקובל היה ללמוד כתביהם בנוסף לכתבי האדמו"רים. השניים הם: ר' יצחק אייזיק מהומיל<sup>50</sup> ור' הלל מפריטש.<sup>51</sup> הדבר מתבטא גם בהוצאת כתביהם בהוצאת הספרים הרשמית של חסידות חב"ד, הוצאת קה"ת. אדמו"ר מוהר"ש למד כתביו של ר' יצחק אייזיק מהומיל ואמר בשם אביו ה"צמח צדק" כי "כל המבואר בהמאמרים שלו יש להם יסוד בכתבי האריז"ל".<sup>52</sup> אולם בנו רש"ב לא למד כתבי ר' יצחק אייזיק מהומיל. סיבת הדבר היא פחדו שיתבלבל בין דברי ההשכלה של ר' יצחק אייזיק לדברי האדמו"רים האחרים. לעומתו, את מאמריו וביאוריו של ר' הלל מפריטש מקובל היה בחסידות חב"ד ללמוד.<sup>53</sup> ריי"צ מסביר את הסיבה שאת דבריו של ר' הלל למדו החסידים:

49 ריי"צ שניאורסון, אגרות קודש, 14 כרכים, ניו יורק תשמ"ב-תשס"ו ולהלן: ריי"צ, אג"ק, א, עמ' שכח-שלב.

50 לביוגרפיה ראה: א"י גוראריה, תולדות יצחק אייזיק, ניו יורק תשמ"ו.

51 לביוגרפיה ראה: רמ"מ שניאורסון, הרב רבי הלל מפאריטש, ניו יורק תשי"ד.

52 ריי"צ, ספר השיחות תרצ"ו-ת"ש, עמ' 274.

53 ריי"צ, ספר השיחות תרצ"ו-ת"ש, עמ' 300-301.

גם לאותם שהיו נזהרים ללמוד רק דא"ח [=דברי אלוקים חיים, כלומר, דברי חסידות] של "רבי", היו מקילים בשל ר' הלל, כי הוא היה שומר ביותר דברי הרב.<sup>54</sup>

חלק מחסידי חב"ד הקפידו ללמוד רק ספרות חב"דית שנאמרה או נכתבה על ידי "רבי", על ידי אחד מאדמו"רי חב"ד, הנשיאים משושלת שניאורסון. ריי"צ מציין כי המיוחד בר' הלל מפריטש הוא יכולתו להעביר את דרושי מנהיגי חב"ד בדיוק רב. נאומיהם וכתביהם האישית של ר' הלל ושל ר' אייזיק ניוזנו מדברי רבותיהם ולכן התקבלו בחוג החב"די.

יש לציין כי ריי"צ מבחין "בין דברי החסידות שהם דברי הרב ובין דברי החסידות שהם דברי התלמיד. כלומר, החסידות שכתבו רבותינו הקדושים) וצ"ל ובין דברי החסידות שכתבו החסידים תלמידיהם כמו ר"א מהאמלע ור' הלל מפאריטש".<sup>55</sup> יצרני הידע הנוספים מקבלים את הגושפנקא של אדמו"רי חב"ד בכך שהאדמו"רים למדו כתביהם ככתבי חסידות, וכן בכך שחסידים אשר למדו רק כתבים של אדמו"רי חב"ד למדו כתביהם. נראה כי שני הממדים השפיעו על קבלתם בחוג חסידות חב"ד, הן שהאדמו"רים למדו כתביהם והן שהחסידים למדו כתביהם. יוצא כי בנוסף למאפיינים הקודמים המשייכים את כתביהם של שבעת נשיאי חב"ד אל הקורפוס הספרותי החב"די, גם טקסט כלשהו אשר חסידים נהגו ללומדו במסגרת לימודי החסידות ואדמו"ר מן החוג החב"די הכניסו אל הקורפוס החב"די ייכלל בקורפוס החב"די.

### מאפיין רביעי: למידה על ידי חסידי חב"ד

ראינו קיומם של מאפיינים המצביעים על כך כי רק כתבים של אחד האדמו"רים או של אחד ההוגים אשר גדולי החסידים<sup>56</sup> והאדמו"רים אישרו כמקור לידע החב"די יכול להיכלל בקורפוס הספרותי החב"די. אולם אפשר להתבונן על הקורפוס הספרותי החב"די מהיבט נוסף, ההיבט הלימודי. כלומר, אפשר לבחון מהם הטקסטים אשר חסידי חב"ד למדו או לומדים במסגרת לימודי החסידות הן במסגרת ישיבת "תומכי תמימים", הישיבה החב"דית, והן במסגרות עצמאיות טרם הקמת הישיבה ומחוצה לה. מאפיין זה מאפשר לזהות את מידת השפעת הספרות החב"דית על החסידים ולזהות את מידת חשיבותם של הטקסטים בקורפוס ולזהות הוגים אשר אינם נלמדים כלל במסגרת הלימוד החסידי.

עיקרה של הספרות החב"דית נועד להפצה ולשם כך נאמר או נכתב. חסיד נמצא בתוך מסגרת חברתית של החצר החסידית ואינו פועל בחלל ריק. תוצר של חסיד חב"ד אשר נכתב והופץ או נאמר ברבים נועד ללימוד על ידי חסידי חב"ד. לכן נראה כי תוצר אשר מקובל

54 ריי"צ, ספר השיחות תרפ"ח-תרצ"א, עמ' 216; רמ"מ שניאורסון, תורת מנחם רשימת היומן, ניו יורק תשס"ו (להלן: רמ"מ, רשימת היומן), עמ' קפב סע' ה.

55 ריי"צ, אג"ק ח"ב, עמ' שצו.

56 במסגרת מאמר זה לא ניתן להיכנס להייררכיה הקיימת בתוך חסידות חב"ד. אולם האדמו"ר החב"די נמצא בראש סולם הייררכי ומתחתיו ישנה הנהגה של "חזורים", "משפיעים", "משכילים", "עובדים" ועוד. בנוסף, בני משפחתו הקרובה, דוגמת אחיו וזקני החסידים מוסרי המסורת של הדורות הקודמים, מצויים גם הם בראש הסולם ההייררכי. אחד המונחים הנפוצים בעת מסירת המסורת החב"דית הוא השימוש במונח "גדולי החסידים". מונח זה מופיע מעל 400 פעמים בקורפוס החב"די בהקשר זה. הכוונה על פי רוב היא לאותה הנהגה רוחנית של החסידות.

בחסידות חב"ד ללומדו ייכלל בקורפוס של החוג החב"די.<sup>57</sup> מאפיין זה יכול להעיד עדות שבשתיקה גם על-אודות תוצרים אשר אין בידינו מידע על לימודם בקרב החסידים. טקסטים אשר אין בידינו עדות על-אודות מידת לימודם כנראה השפיעו פחות מטקסטים אשר מצויה עדות רבה על-אודות לימודם בקרב החסידים. שני סוגים אלה של תוצרים ייכללו בקורפוס החב"די. אולם נראה כי הוגים או ספרים אשר מקובל בין חסידי חב"ד לא ללומדם מסיבה כלשהי לא ייכללו בקורפוס של החוג החב"די. לכן כתביו של רא"ה הלוי או של שאר בני ה"צמח צדק" מלכר ר' שמואל, אדמו"ר מהר"ש, אשר אינם נלמדים על ידי חסידי חב"ד במסגרת ישיבת "תומכי תמימים" ולא במסגרות אחרות, לא ייכללו בקורפוס של החוג החב"די היות שלא השפיעו על חוג זה. יש להניח כי אי לימוד כתבי הוגים אלה נעשה במודע בשל סיבות אידאולוגיות או אישיות.

בנוסף, ישנם חלקים של כתבי יד חב"דיים של האדמו"רים אשר לא ניתנו להעתקה או הדפסה,<sup>58</sup> כלומר טקסטים אשר נשארו במכוון בכתב יד (רשימות יומן אישיות, טקסטים העוסקים במחלוקות בתוך החסידות,<sup>59</sup> התחלות של מאמרים שלא סוימו ועוד), יש כתבים אשר הועתקו פעמים רבות, יש אשר הועתקו בעת אמירתם ומידת הפצתם והשפעתם פחתה או שלא נותרו בידינו ועל כן השפעתם על הדורות המאוחרים פחתה וישנם כאלה שרק בשנים האחרונות נדפסו בפעם הראשונה.<sup>60</sup> כמו כן, ישנם ספרים אשר נדפסו במהדורות רבות (לאור הביקוש הרב של קהל הלומדים או ממניעים אחרים, חלקם מיסטיים<sup>61</sup>) וישנם כאלה שנדפסו פחות. באמצעות מאפיין זה של מידת ההפצה ובעיקר לימודם של רכיבים בתוך הקורפוס החב"די אפשר להכיר מקומם של רכיבים אלה בתוך הקורפוס. אין בכוונתי לטעון כי כתבים אשר תדירות הלימוד בהם נמוכה או הנלמדים על ידי אוכלוסייה צרה ביותר מאבדים מקומם במכלול גוף הידע. אולם כתבים הנלמדים בתדירות נמוכה, הן בשל תוכנם הקשה והן מסיבות אחרות, משפיעים על אוכלוסיית חסידים צרה יותר מאשר כתבים הנלמדים בתדירות גבוהה ועל ידי אוכלוסייה רחבה יותר. הספר הנלמד ביותר בין חסידי חב"ד הוא ה"תניא", חיבורו המונוגרפי של רש"ז. ספר זה הוא ספר היסוד של הקורפוס החב"די ולכן נלמד בתדירות יום-

57 עדיין לא נערך מחקר מקיף הבוחן את רשימת הספרים הנלמדים על ידי חסידי חב"ד. המידע המצוי בידינו נשען על עדויות בעל פה של חסידים ותלמידי ישיבות חב"ד או רישום עדות בעל פה של רמ"מ.

58 ראה רמ"מ שניאורסון, תורת מנחם התועדויות, 100 כרכים, ניו יורק תשס"ב (להלן: רמ"מ, ת"מ התועדויות), תשי"ד ג, עמ' 42 על-אודות קיומם של כתבי יד שעד תקופת רמ"מ לא נדפסו ואשר גם רמ"מ שקל לא להפיסם.

59 ראה לדוגמה: ש"ד לוי, מבית הגנים, ניו יורק תש"ע, עמ' רמב הע' 20.

60 ראה לדוגמה: רש"ז, מאמרי אדמו"ר הזקן, 25 כרכים, ניו יורק תשי"ח-תשס"ח (להלן: רש"ז, מאמרי אדה"ז), תקעב.

61 דוגמה לכך היא בקשת רמ"מ להדפיס את ספר התניא של רש"ז בכל מקום בעולם ובכל שפה. ראה: רמ"מ שניאורסון, לקוטי שיחות, 44 כרכים, ניו יורק תשס"ד (להלן: רמ"מ, לקוטי שיחות), כו, עמ' 320-327; לביבליוגרפיה בנושא זה ראה: שערי ספר התניא, ניו יורק תשמ"ד, מילואים א, עמ' ג-ד. על אודות דפוסי ספר התניא ראה: י' מונרשיין, תורת חב"ד ביבליוגרפיות א, ניו יורק תשמ"ב (להלן: מונרשיין, תורת חב"ד ביבליוגרפיות).



יומית. באופן דומה אפשר לזהות את ספרי הליכה של החסידות, את הספרים שבעיני החוג החב"די הם ספרי הליכה או אשר קשת השפעתם רחבה.<sup>62</sup>

### מאפיין חמישי: שימוש בתוצר על ידי אדמו"רי חב"ד

מעקב אחר תוצרים של הוגים חסידיים אשר נעשה בהם שימוש בכתביהם של אדמו"רי חב"ד, הן שימוש תוכני ברעיונות של אותם הוגים והן הפניות ישירות אל כתביהם, מאפשר לנו לזהות מאפיין נוסף של הקורפוס הספרותי החב"די אשר נכנה אותו בשם "שימוש בתוצר". משמעות מאפיין זה היא כי אם הוגים חב"דיים עשו שימוש בתוצר חסידי כלשהו אשר עובר כחוט השני בקורפוס החב"די, אזי סביר להניח כי תוצר זה הוא מאבני הבניין של חסידות חב"ד ועל כן יכלול בקורפוס הספרותי החב"די, בתנאי שהתוצר עונה לשאר מאפייני היסוד אשר הוגדרו לעיל. השימוש בתוצר יכול להיות באמצעות שימוש ברעיון או באמצעות תבנית חיצונית לידע, בסוגה ספרותית ייחודית לחוג החב"די.<sup>63</sup> אחד המאפיינים של חוג הוא מאפיין ביבליוגרפי,<sup>64</sup> כלומר שימושם של הוגי החוג בספרייה משותפת, ברשימת ספרים משותפת. יצרני ידע משתמשים בספרייה, ברשימת ספרים, מפנים אל מקורות, מצטטים או עושים שימוש בספרות קודמת להם. בחסידות חב"ד אנו מוצאים כי אדמו"רי חב"ד עושים שימוש במסורות רעיוניות המצויות בספרות חב"דית הקודמת להם.<sup>65</sup> יתר על כן, השימוש בתוצרים מתבטא אף בשימוש דומה של תבניות הידע. כך למשל בחינה של שמות "מאמרים"<sup>66</sup> חב"דיים מראה כי שמות מאמרים רבים מבוססים על שמות מאמרים של הוגים קודמים בחסידות חב"ד ובחלקם אף תוכן המאמר הוא המשך או שיח עם תוכן המאמר של אחד האדמו"רים אשר קדם לאומר המאמר. שוורץ<sup>67</sup> הראה לאורך ספרו כי חלקים מגוף הידע בקורפוס הספרותי החב"די התפתחו כרצף ותמורה. בנוסף, אנו מוצאים כי אדמו"רים חוזרים ברכים על מאמרים של קודמיהם, מבארים ידע קודם, מגיחים ומצטטים מתוך דברי קודמיהם. כדי להדגים דברינו נבחר מאפיין חיצוני דוגמת שימוש בשם של "מאמר" לאורך הקורפוס החב"די. ניקח את אחד המאמרים של רש"ז ונבחן את עקבותיו בחסידות חב"ד. סקירה זו תהיה ברמה התבניתית בלבד כלומר חיפוש אחר הפניות ישירות אל הדרוש בספרות החב"דית.

62 למאפיין זה השלכות נוספות מעבר להגדרת שיוך הטקסט הנלמד לקורפוס הספרותי החב"די, השלכות הקשורות גם לאופן הפצת הידע.

63 החוג החב"די מתאפיין ביצירת מושגים מובחנים לסוגי ז'אנרים שונים המאפיינים את דרך העברת גוף הידע אל הכתובים. דוגמת שיחות, מאמרים, הנחות, אגרות ועוד. לנושא זה מוקדש חלק נרחב מעבודת הדוקטור שלי.

64 ראה: שוורץ, פירוש קדמון, עמ' 11.

65 לניתוח הבוחן מספר נושאים שבהם מצויים רצף ותמורה במסורות רעיוניות חב"דיות ראה: שוורץ, מחשבת חב"ד.

66 "מאמר" הוא מושג המייצג את הז'אנר העיוני המצוי בקורפוס הספרותי החב"די. המושג נדון בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי.

67 שוורץ, מחשבת חב"ד.

בספר ויקרא נאמר: "וְלֹא תַחֲלִלּוּ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשָׁכֶם".<sup>68</sup> על חלק מפרסום זה המופיע בפרשת "אמור" נאמר מאמר של רש"י המתחיל במילים "ונקדשתי בתוך בני ישראל" ועל כן גם שמו בכל הקורפוס הספרותי החב"די הוא דרוש או מאמר "ונקדשתי". באמצעות מעקב אחר דרוש זה או אחרים בכתביהם של הוגי החוג החב"די נוכל ללמוד רבות על-אודות זיהוי ההוגים של החוג החב"די. מאמרו של רש"י הוא רק תחילת עיסוקו של החוג החב"די בפסוק זה. אדמו"רים נוספים אמרו מאמרים על הפסוק. מאמרים אלה משוחחים זה עם זה, כך שקשה לעמוד על מאמרי האדמו"רים המאוחרים ללא ידיעת המאמר של רש"י. אסקור את המקורות החב"דיים אשר התייחסו לפסוק זה לפי סדר האדמו"רים. 1. רש"י ("אדמו"ר הזקן"): "מאמר" היסוד לפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" הוא "מאמר" המופיע בספר "לקוטי תורה"<sup>69</sup> שבו מכונס חלק מדרשותיו של רש"י, מייסדה של חסידות חב"ד. ה"מאמר" נמצא בלקוטי תורה, ויקרא לא ע"א-לג ע"א. מיד לאחר "מאמר" זה נדפס "ביאור"<sup>70</sup> למאמר. הביאור מופיע בלקוטי תורה, ויקרא לג ע"א-לה ע"ב. גם ב"מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג"<sup>71</sup> מצויים שלושה מאמרים על פסוק זה. המאמרים הם "ונקדשתי בתוך בני"י"<sup>72</sup>, "בר"מ (פ' אמור) ולא תחללו את שם קדשי"<sup>73</sup>, "להבין שרש הדברים בענין ג"פ קדוש"<sup>74</sup>. המאמר הראשון מופיע בשתי גרסאות שונות. הגרסה הראשונה לקוחה מכתב יד, כנראה "הנחת"<sup>75</sup> ר' משה בנו של רש"י, והשנייה לקוחה מכתב יד, "הנחת" ר' דובער, "אדמו"ר האמצעי". המאמר השני הוא "ביאור" לנוסח הראשון והשלישי "ביאור" לנוסח השני.<sup>76</sup>

- 68 ויקרא כב, לב.  
69 ראה: ר' שניאור זלמן, לקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב (להלן: רש"י, לקוטי תורה).  
70 "ביאור" הוא מושג הקשור לתבניות הידע. "ביאור" הוא מאמר המסביר לקבוצת שומעים כלשהי חלק ממאמר אחר. רק להוגי החוג החב"די מותר לומר ביאורים למאמרים של קודמיהם או של עצמם. בשל השינויים בקהל היעד אנו עשויים למצוא מספר ביאורים לאותו מאמר ברמות הסברה שונות. על מושג ה"ביאור" אני עומד בהרחבה בעבודת הדוקטור.  
71 ראה: ר' שניאור זלמן, מאמרי אדמו"ר הזקן, 25 כרכים, ניו יורק תשי"ח-תשס"ח (להלן: רש"י, מאמרי אדה"ז), תקס"ג ח"א. על מאמרי רש"י ראה גם ע' שטיינזלץ, "מאמרי אדמו"ר הזקן", בתוך: ספר הקן (עדין שטיינזלץ, עורך), ירושלים תשכ"ט, עמ' 84-94.  
72 רש"י, מאמרי אדה"ז, תקס"ג עמ' שנה-שטו. בהערה בכתב יד למאמר זה כתב נכדו ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק": "תורה ברבים דשבת פ' אמור בעזרה"י וית". למאמר זה שתי נוסחאות.  
73 רש"י, מאמרי אדה"ז, תקס"ג עמ' שטו-שעג. בהערה למאמר זה כתב ה"צמח צדק" "שבת פ' בהר ביאור על התורה הנ"ל בעזרה"י ויתברך".  
74 רש"י, מאמרי אדה"ז, תקס"ג עמ' שעד-שעט. בהערה למאמר זה כתב ה"צמח צדק" "בעזרת השם שבת פ' בהר".  
75 הנחה היא מושג הקשור לתבניות הידע החב"די ומשמעה העלאת דברים שנשמעו בעל פה על הכתב על ידי השומע. על מושג ה"הנחה" אני עומד בהרחבה בעבודת הדוקטור.  
76 לדעת רמ"מ אין אלה נוסחאות שונות של "הנחות" שונות שנכתבו באותו מעמד, באותו זמן, של אותו מאמר. אלא היות שרש"י חזר על מאמר אחד מספר פעמים ובביאורים שונים, "הנחות" אלה מתארות חזרות אלה. ראה: רש"י, מאמרי אדה"ז, תקס"ב ח"ב פתח דבר הע' 4.

2. ר' דובער ("אדמו"ר האמצעי"): ר' דובער היה אחד ה"מניחים" של רש"י, אחד מכותבי דרושיו. בין מאמריו של ר' דובער אנו מוצאים מאמר "להבין ענין ג"פ קדוש".<sup>77</sup> מאמר זה הוא מאמר "ביאור" למאמר השלישי, כלומר ל"ביאור" של רש"י, אשר נדפס ב"מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג" "להבין שרש הדברים בענין ג"פ קדוש".<sup>78</sup> כמו כן אמר ר' דובער מאמרים הכוללים הסברים רחבים לעניינים המובאים ב"מאמר" "ונקדשתי" אשר נדפס ב"לקוטי תורה" בפרשת קדושים.<sup>79</sup> יש לציין כי מלבד המאמרים שבהם מבאר ר' דובער את דברי רש"י במאמר "ונקדשתי". יש עשרות מקומות שבהם הוא מפנה אל מאמר זה.
  3. ר' מנחם מנדל (ה"צמח צדק"): ר' מנחם מנדל, נכדו של רש"י וחתנו של ר' דובער, היה אחד מן ה"מניחים" של דברי רש"י. מלבד היותו חכם הלכתי חשוב אשר גם פעל רבות למען חיי היהודים ברוסיה הצארית, חשיבותו בכך שכתיבתו הייתה רבת כמות והיקף. כמות ההפניות של ה"צמח צדק" אל מאמר "ונקדשתי" אשר בלקוטי תורה עולה למאות. אנו נתרכז רק במאמריו המבארים או בהנחותיו למאמרי רש"י שתוארו קודם. בספר "דרך מצוותיך" מסביר ה"צמח צדק" את מצוות קידוש השם.<sup>80</sup> הבסיס לביאורו הוא ביאור המושג "קדוש" כפי שהסבירו רש"י במאמר "ונקדשתי". את מצוות קדושה מסביר ה"צמח צדק" באמצעות הביאור של רש"י המופיע בלקוטי תורה למאמר "ונקדשתי".<sup>81</sup> בכתבי ה"צמח צדק" מצויים גם שלושה מאמרים לפסוק המדובר. "ביאור על תורה ונקדשתי בתוך כו" אשר אמרו ברכים מספר פעמים,<sup>82</sup> "קיצור מהביאור דונקדשתי"<sup>83</sup> ו"ר"ה ונקדשתי בתוך בנ"י".<sup>84</sup>
  4. ר' שמואל ("מהר"ש"): ר' שמואל, מהר"ש, הפנה בהגהותיו רבות למאמר זה. בנוסף כתב מאמר בעל הכותרת "ונקדשתי".<sup>85</sup>
  5. ר' שלום דובער ("רשב"י"): ר' שלום דובער הפנה במאמריו אל מאמר זה אולם לא אמר מאמר המתחיל בדיבור "ונקדשתי".
  6. ר' יוסף יצחק ("ריי"צ"): בכתביו של ר' יוסף יצחק, ריי"צ, מצויות מספר הפניות אל מאמר "ונקדשתי" וביאוריו, אולם איננו מוצאים מאמר נפרד בשם זה.
- 77 ר' דובער, מאמרי אדמו"ר האמצעי, 19 כרכים, ניו יורק תשמ"ז-תשס"ו (להלן: אדה"א, מאמרי אדה"א), ח"ה עמ' תרכא-תרמג.
- 78 רש"י, מאמרי אדה"א, תקס"ג עמ' שער-שעט. בהערה למאמר זה כתב ה"צ"צ "בעזרת השם שבת פ' בהר".
- 79 ראה לדוגמה: אדה"א, מאמרי אדה"א, ח"ה עמ' תקלג-תרכ.
- 80 ר' מנחם מנדל בן שלום שכנא שניאורסון, דרך מצותיך, ניו יורק תשס"ב (להלן: צ"צ, דרך מצוותיך), לג ע"א-לג ע"ב.
- 81 צ"צ, דרך מצוותיך, לד ע"א-לה ע"א.
- 82 ר' מנחם מנדל בן שלום שכנא שניאורסון, אור התורה, 40 כרכים, ניו יורק תש"כ ואילך (להלן: צ"צ, אור התורה), ויקרא ח"ג תתכט-תתלג.
- 83 צ"צ, אור התורה, ויקרא ח"ג תתלד.
- 84 צ"צ, אור התורה, ויקרא ח"ג תתלה-תתלו. מאמר זה אמר בשנת תקפ"ח בפרשת אמור, בשנת תקצ"ב, בפרשת חיי שרה תקצ"ג, בשנת תקצ"ח בפרשת אמור, ובשנת תקצ"ט בפרשת עקב. ראה: רשימת מאמרי דא"ח / של כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, ברוקלין תשנ"ד, עמ' ב, יט, כא, מג, מז.
- 85 ר' שמואל בן מנחם מנדל שניאורסון, לקוטי תורה תורת שמואל, 22 כרכים, ניו יורק תשמ"ט-תשס"ו (להלן: מהר"ש, תורת שמואל), תרמ"א רעט.

7. ר' מנחם מנדל ("הרבי מלובביץ'"): בכתביו של רמ"מ אנו מוצאים מאמרים חדשים שהם ביאורים למאמר "ונקדשתי" בלקוטי תורה. בשבת פרשת אמור, י"ג באייר ה'תשכ"ה, אמר רמ"מ מאמר "ונקדשתי"<sup>86</sup> העוסק בהסבר ה"מאמר" של רש"י ובייחוד בהסבר ל"ביאור". במאמרו מרחיב רמ"מ את הדיון לכיוונים חדשים אשר אינם מצויים בדברי קודמיו. בשבת פרשת אמור, י"ז באייר ה'תשמ"ז, אמר רמ"מ מאמר שהוא ביאור למאמרי "ונקדשתי" של קודמיו.<sup>87</sup> מאמר זה נאמר בשבת ערב ל"ג בעומר ועיקר המאמר עוסק ברשב"י. גם בשנה שלאחריה בשבת פרשת אמור, כ' באייר ה'תשמ"ח, אמר רמ"מ מאמר "ונקדשתי".<sup>88</sup> בסיום המאמר אמר "ועל ידי העסק בכל ענינים אלו כמבואר בדרושי רבותינו נשיאנו כמבואר בלקו"ת [=בלקוטי תורה] שם בדרוש ארוך עם כמה סעיפים ועם ביאורים וכו' ואח"כ יש עוד ביאורים מרבותינו נשיאנו שכולם מיוסדים על דרוש זה ולמעלה יותר שכולם מיוסדים על הפסוק בתורה שבכתב ונקדשתי בתוך בני ישראל".<sup>89</sup>

הדגמה זו מורה על חשיבות השימוש בתוצר בכתבי האדמו"רים כמאפיין בצירוף תוצר אל הקורפוס הספרותי החב"די. תוצר אשר באופן קטגורי לא נעשה בו שימוש הן בציטטות והן בהלך הרעיונות של אדמו"רי חב"ד נראה כי איננו כלול בקורפוס החב"די היות שאין לו השפעה על החוג. לכן הוגה אשר ראה עצמו בזיקה עם רש"י או עם חסידות חב"ד, כתב ספרות ופיתח דרך ייחודית אולם לא הוזכר בכתבי האדמו"רים הבאים, לא ייכלל בקורפוס של החוג החב"די. כך גם הוגה אשר הוזכר בכתבי האדמו"רים בדרך אגב אולם השיח החב"די לא עשה שימוש בהגותו לא ייכלל בקורפוס. חשוב לציין כי במאפיין זה איננו מתייחס אל מקורות השפעה ביבליוגרפיים חוץ חב"דיים על הידע החב"די אלא על מקורות השפעה קונקרטיים בחסידות חב"ד עצמה.

## תוצר המוצא מהקורפוס

הגדרת הקורפוס הספרותי החב"די באמצעות מאפיינים מאפשרת בחינת ספרות אשר אפשר היה לשייכה מבחינות מסוימות לקורפוס החב"די אולם איננה כלולה, לדעתנו, במסגרת קורפוס זה. אפשר לכנות ספרות זו כספרות המשוחחת עם הקורפוס החב"די או ככתיבה על-אודותיו. פרשנות של טקסטים חב"דיים יכולה להוות אמצעי לבחינת שיוך תוצרים לקורפוס החב"די. אפשר להתבונן על מספר סוגים של פרשנות לטקסטים חב"דיים:

1. פרשנות לטקסט חב"די בידי מי שאינו חסיד חב"ד: סביר להניח כי פרשנות טקסט חב"די בידי מי שאינו חסיד חב"ד לא תיכלל בקורפוס הספרותי החב"די. דוגמה בולטת היא פירושים לספר התניא, חיבורו המונוגרפי של רש"י, בידי מי שאינו חסיד חב"ד. פירושים אלה לא ייכללו בגוף הידע החב"די. לכן הפירוש לספר התניא של משה חלמיש "נתיב

86 ר' מנחם מנדל שניאורסון, תורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט, ניו יורק תשס"ד, ח"ג עמ' רס-רסג.

87 ר' מנחם מנדל שניאורסון, ספר המאמרים, 23 כרכים, ניו יורק תשמ"ח ואילך (להלן: רמ"מ, סהמ"א), תשמ"ז עמ' קלז-קמ.

88 רמ"מ, סהמ"א תשמ"ח, עמ' קמ-קמג.

89 שם, עמ' קמג.

לתניא<sup>90</sup> לא ייכלל בקורפוס הספרותי החב"די. כך גם פרשנות לטקסטים אשר תימצא במחקרים אחרים לא תיכלל בגוף הידע החב"די. מובן מאליו כי גם ספרות פופולרית אשר מנסה להנגיש את רעיונותיה של חסידות חב"ד לציבור הרחב<sup>91</sup> לא תיכלל בקורפוס זה.

2. פרשנות אדמו"רי חב"ד: לעומת פירושים אלה מצויים הגהות ופירושים של אדמו"רי חב"ד<sup>92</sup> לספר התניא, או לכתבים של הוגים חב"דיים קודמים. פירושים אלה כלולים בקורפוס החב"די היות שהם בעלי המאפיינים אשר הובאו לעיל.

3. פרשנות של חסידי חב"ד: עיקר הבעיה הניצבת בפנינו היא תיחום גבולות הקורפוס. האם פירושים של חסידי חב"ד דוגמת ר' אהרן הלוי מסטרושלה, מגדולי תלמידיו של רש"י, אשר רואה את ספריו "שערי היחוד והאמונה" ו"שערי העבודה" כביאורים לספר התניא<sup>93</sup> ייכללו בקורפוס החב"די? יתר על כן, בימינו מצויים ביאורים רבים של חסידי חב"ד לספרות החסידית, דוגמת שיעוריו של הרב יואל כהן, הרב עדין שטיינזלץ, סדרת "חסידות מבוארת" ועוד. מהו תוקפה של פרשנות זו? לרעתי, באמצעות המאפיינים אשר אפיינו אפשר להסיק כי אין לכלול פרשנות זו בקורפוס הספרותי החב"די.<sup>94</sup>

סוג נוסף של כתיבה אשר נראה כי יש לתת עליה את הדעת היא הגותו של ר' אהרן הלוי (רא"ה) מסטרושלה אשר היה לאור כל העדויות המצויות בפנינו תלמידו המובהק של רש"י. לכאורה, אך טבעי שכתביו ייכללו בקורפוס הספרותי החב"די. ואכן, ישנם חוקרים ובכללם אליאור המייצגים דעה כי רא"ה הלוי הוא חלק מגוף הידע החב"די ולכן יש לצרף כתביו לקורפוס החב"די. אליאור טוענת במחקריה כי כחלק אינטגרלי של הגות הדור השני של חסידות חב"ד יש לבחון את הגותו של רא"ה הלוי.<sup>95</sup> יתר על כן, עיקר מחקרה ברור השני של חסידות חב"ד עוסק במשנתו של רא"ה ומיעוטו במשנתו של ר' דובער. התמקדותה בר' דובער

90 מ' חלמיש, נתיב לתניא, ת"א תשמ"ח.

91 ראה לדוגמה: א' שטיינמן, ספר באר החסידות, תל אביב תשי"א-תשכ"ב. למשנת חב"ד מוקדשים שני הכרכים ד-ה מתוך הסידרה בת עשרת הכרכים על-אודות החסידות. להתייחסות רמ"מ לסידרה זו ראה: רמ"מ, אג"ק, יב עמ' קסא. רמ"מ מורה במפורש לאברהם חנוך גליצנשטיין מחבר "ספר התולדות" לחבר רשימה של כתבי הקורפוס החב"די. רשימה זו תכלול בניגוד לרשימה שחבר הברמן "שערי חב"ד" רק את "ספרי הנשיאים וכיו"ב" ולא "ספרים המדברים אודות תורת חב"ד". כמו כן ראה מכתבו של רמ"מ לשטיינמן, רמ"מ, אג"ק, יב עמ' שיג-שיד.

92 לדוגמה: ר' מנחם מנדל שניאורסון, מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים, ניו יורק תשנ"ט. לרשימה של ביאורים הכוללת הן ביאורי אדמו"רי חב"ד והן ביאורים של חסידי חב"ד ראה מונדשיין, תורת חב"ד ביבליוגרפיות, עמ' 182-200.

93 ראה: אליאור, תורת האלוהות, עמ' 15; 375-377.

94 טיעון זה מעוגן באגרת ששלח ריי"צ על-אודות עריכה לפי נושאים וביאור של כתבי חב"ד. באגרת הוא מבחין בין שני מונחים "חסידות" ו"מבוא לחסידות". כל ניסיון לשנות לשון, עריכה או ביאור עצמאי לדברי נשיאי חב"ד מגדיר הוא כ"מבוא לחסידות". "חסידות" היא לדבריו רק דבריהם המקוריים של ההוגים החב"דיים: "חסידות מוכרחים לדבר בלשונה וכוונתה ואין בכוחנו ורשותנו לשנות בזה מאומה. אבל בתור מבוא לחסידות בהסבר ענינים שונים של חסידות בודאי שיכולים לסדר בזה דברים מסודרים". ראה: ריי"צ, אג"ק ח"ב עמ' שצז.

95 מחקרה העיקריים של אליאור בנושא זה הם: אליאור, תורת האלוהות; הנ"ל, תורת אחרות ההפכים; הנ"ל, "עיונים במחשבת חב"ד", דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 133-177.

היא בעיקר בנקודות המחלוקת שלו עם רא"ה הלוי. בחינת רא"ה הלוי לאור המאפיינים שהוצגו מראה, לדעתי, כי אין לכלול את כתביו בקורפוס החב"די. ר' דובער, "אדמו"ר האמצעי", ירש את מקום אביו רש"י כמנהיגה של חסידות חב"ד ותוצרתו הרבה היא שהביאה לתודעתנו רעיונות מרכזיים וחדשים<sup>96</sup> בחסידות זו ולא כתיבתו של רא"ה הלוי, אשר דרך עבודת האל שלו איננה מייצגת את חוג חסידות חב"ד. לדעתי חשיבות הגותו של רא"ה הלוי היא בכך שהגות זו מציגה את המחלוקות האידאולוגיות והאישיות שהתגלעו כבר בחיי רש"י, ובעיקר לאחר מותו, בין ר' דובער ובין רא"ה הלוי ועל כך עמדה אליאור במחקרה.<sup>97</sup> אולם היות שנפלגה דרכו של רא"ה מדרכה של שושלת שניאורסון, כלומר מהחוג החב"די, אין אנו מוצאים השפעה של הגותו על חסידות חב"ד ברורות הבאים. רמ"מ מציין כי הפילוג של רא"ה נבע ממחלוקות עקרוניות על אופן כתיבת הידע החב"די ועל קביעת הסמכות לומר ביאורים לדברי רש"י, כלומר על הסמכות לייצר ידע.<sup>98</sup> שני נושאים אלה עומדים באושיות מערכת כתיבת הידע החב"די. לכן אין לשייך את כתביו לקורפוס החב"די. אפשר לזהות אצל רא"ה הלוי את המאפיין הראשון, כלומר היותו חסיד חב"ד, ומעט את המאפיין החמישי, כלומר מצויות מספר הפניות אל כתביו בכתבי אדמו"ר חב"ד. אולם השימוש שעשו אדמו"ר חב"ד בתוצרתו דלה ביותר ומתאפיינת בעיקר בכך שרא"ה הלוי היווה עדות היסטורית ממקור ראשון על-אודות תקופתו.<sup>99</sup> הגותו העיקרית איננה מובאת בספרות החב"דית ודרך עבודתו מהווה דרך שונה לעבודת השם החב"דית כפי שהראתה אליאור במחקרה. בנוסף, לאחר מותו מיעוט קטן מחסידיו הצטרף לחוג החב"די. רוב חסידיו פסקו להתפלל בנוסח הסידור שייסד רש"י והפכו לחסידים לעכעוויץ.<sup>100</sup> גישה זו מאפשרת להבין את סיבת אי הרפסת ספריו של רא"ה הלוי במסגרת הוצאת הספרים של חסידות חב"ד, הוצאת "קרני הוד תורה" (קה"ת). הוצאת ספרים זו, אשר נוסדה בשנת תש"ב (1942) על ידי ריי"צ ובראשה עמד חתנו רמ"מ, קיבלה הנחיות מדויקות של האדמו"ר המכהן. הנחיית שני אדמו"ר חב"ד האחרונים לא התייחסה אל הגותו של רא"ה כתוצר חב"די ומכאן אי הרפסת ספריו במסגרת הוצאה זו.<sup>101</sup>

96 במכתב אחיו של רש"י אל רא"ה הלוי הוא מזכיר כי ר' דובער אמר מאמרים חדשים שרש"י לא גילה. כלומר, תפקידו של ר' דובער נתפס כתפקיד מפתח ביצירת ובהעברת התורות החב"דיות. ראה: הילמן, בית רבי, ח"א צה ע"ב.

97 ראה: אליאור, המחלוקת; ואליאור, תורת האלוהות, בעיקר עמ' 5-14; 289-326.

98 רמ"מ, רשימת היום, עמ' שסז.

99 שימוש בעדותו של רא"ה הלוי כי רש"י לא הספיק להשלים את "שער היחוד והאמונה". ראה: רמ"מ, מראה מקומות לספר של בינונים, שער היחוד והאמונה, עמ' שלז. רא"ה הלוי נזכר בכל הקורפוס החב"די רק עוד מספר פעמים, כולן בספרי השיחות בלבד ואין שימוש כלל בהגותו בספרות החב"דית. ראה: ר' שלום דובער שניאורסון, תורת שלום – ספר השיחות, ניו יורק תשס"ג, עמ' 55, 213, 244, 256.

100 הילמן, בית רבי, ח"ב קיא ע"א הע' ה.

101 בפנייתו אל העומד בראש הוצאת הספרים, ר' שלום דובער לוין, בשאלה מדוע אין מרפיסים את ספריו של רא"ה הלוי ואת ספרי בני הצמח צדק בהוצאת קה"ת נענינו כי "אין אנו עוסקים במחלוקות". על-אודות ההוצאות לאור של הספרות החב"דית ראה: ש"ד לוין, תולדות חב"ד בארצות הברית, ניו יורק תשמ"ח, עמ' שטז-שט; י"י איידעלמאן, "הוצאה לאור של חסידות חב"ד", אהלי ליובאוויטש, ב (תשנ"ה), עמ' 10-26; N. Loewenthal, "Early Habad Publications in their Setting", in Diana Rowland Smith, Peter Shmuel Salinger (eds.), *Hebrew Studies; Papers Presented at a Colloquium on Resources for Hebraica in Europe London, September 1989*, London 1991, pp. 94-104.

סוג נוסף של ספרות אשר יש לתת עליה את הדעת הוא כתיבתם הענפה של חסידי חב"ד אשר אינם אדמו"רים ושהופצה לקהל הרחב כבר בימיו של רמ"מ.<sup>102</sup> אולם לאחר מותו, עקב החלל אשר נוצר בחסידות זו והיעדר מנהיג המכהן כאדמו"ר, החלה להתרבות ספרות המתיימרת לדבר בשם חסידות חב"ד. לדעתי, על פי ניתוח המאפיינים שהעלינו אין לכלול תוצרת זו בקורפוס החב"די. ספרות מסוג זה החלה כבר בימיו של ריי"צ. ריי"צ נדרש לשאלת סידור וביאור גוף הידע החב"די בסדר שונה. בתשובה עונה הוא כי תוצרים מסוג זה אפשר לכנות רק "מבוא לחסידות"<sup>103</sup> אולם אין הם חסידות. לכן יש לדעתי להתייחס אל ספרות זו רק ככלי עזר, כפרשנות, כ"מחקר" של חסידים או כמושא מחקר סוציולוגי פנים חב"די, אולם לא כחלק מגוף הידע, כחלק מהספרייה החב"דית, כחלק מהקורפוס הספרותי החב"די. רק ימים יגידו מה תהיה אחריתה של חסידות חב"ד, האם רמ"מ מסמל את "השלב האחרון" של הקורפוס החב"די או שלקורפוס זה יתווסף גוף ידע נוסף. נראה כי לאור המצב כיום תמה תקופה בחייה של חסידות חב"ד עם פטירתו של רמ"מ. יתר על כן, נראה כי כל ניסיון של חסידי חב"ד ליצור ידע חדש ולדבר דברים חדשים בשמה של החסידות פסול על פי עקרונותיה עצמה אשר הובעו באמצעות המאפיינים שהעלינו. רק עם התמנות אדמו"ר חדש יוכלו דברי חסידות חדשים להיאמר, רק אז יוכל להיווצר ידע חדש.

## תוצר המוכנס אל הקורפוס

המאפיינים אשר הוצגו מאפשרים לבחון גם תוצרים ספרותיים נוספים על כתבי האדמו"רים אשר יש לכלול אותם בקורפוס הספרותי החב"די. עמדנו על כך שר' יצחק אייזיק מהומיל ור' הלל מפריטש כלולים בקורפוס החב"די. אדמו"רי חב"ד ראו גם את כתביהם ומאמריהם המקוריים של השניים כמכילים בעיקר את דברי רבותיהם ולכן הכניסום אל הידע החב"די. ברצוננו לבחון האם קיימים הוגים נוספים אשר אפשר לזהותם באמצעות המאפיינים אשר הוצגו ולהוסיפם אל הקורפוס החב"די?

בחינת הספרות החב"דית על פי המאפיינים שהוצגו מעלה כי חסיד חב"ד נוסף, הוגה מקורי, אשר לא כיהן כאדמו"ר אולם מצויים בו כל שאר המאפיינים שהעלינו, שייך לקורפוס

102 כוונתנו לכתיבה פרשנית או הגותית אשר הופצה בכתבים חסידיים. סוג ספרות נוסף של חסידי חב"ד הוא סיפור תולדות חיים (למשל: ג"ש ששונקין, ויכרונות, ירושלים תש"מ) או כתיבת סיפורת חסידית דוגמת כתיבתו של פישל שניאורסון (למשל: פ' שניאורסון, "סיפורי התגלות חסידיים", תל אביב תשי"ד; הנ"ל, חיים גראביצ'ר, תל אביב תשט"ז). לדעת אף על פי שזו כתיבה של חסידים, אין כתיבתם נמנית עם הקורפוס הספרותי החב"די. החוג החב"די אינו מתייחס אל ספרים אלה כחלק מהקורפוס על פי המאפיינים שמנינו. ספרים אלה בעלי חשיבות בעת חקר בחינת הסיפור החסידי או בעת בחינת היסטוריוגרפיה חסידית, אולם אינם כלולים בקורפוס. ראה ביקורתו של רמ"מ כלפי פישל שניאורסון בנוגע לאופן כתיבתו את סיפורי ההתגלות החסידיים, רמ"מ, אג"ק, יג עמ' קלד אגרת ג'תקכ. אגרת זו מופיעה בשלמותה במהדורה חדשה של "סיפורי התגלות חסידיים" [ישראל]: מכון כפליים, תשס"ט, עמ' 239. יש לציין כי מהדורה חדשה זו עברה התערבות ושינויים של העורכים, אולם מכתבו של רמ"מ נמסר להוצאה על ידי משפחת המחבר.

103 ריי"צ, אג"ק, ח"ב עמ' שצז.

של החוג החב"די. הוגה זה הוא ר' לוי יצחק שניאורסון (י"ח בניסן תרל"ח – כ' באב תש"ד),<sup>104</sup> אביו של רמ"מ. ר' לוי יצחק שניאורסון היה צאצא של בנו הבכור של ה"צמח צדק", ר' ברוך שלום. חשוב לציין כי ר' ברוך שלום היה היחיד מבין בניו של ה"צמח צדק" אשר לא נהג באדמו"רות. גם נכדו של ר' ברוך שלום, ר' לוי יצחק שניאורסון, לא כיהן כאדמו"ר, אולם כתב ביאורי חסידות רבים אשר מתוכם נשארו בידנו הערות לתניא,<sup>105</sup> הערות לספר הזוהר, אגרות ועוד.<sup>106</sup> לדעתי יש לדאוג את כתביו כחלק מהקורפוס הספרותי החב"די. הן ריי"צ והן רמ"מ מתייחסים אליו כאל יוצר חסידות. רמ"מ פועל בשני מישורים כדי להכניס את אביו אל הקורפוס: הדפסה וביאור. על פי הוראת רמ"מ, ספרי ר' לוי יצחק שניאורסון מודפסים בהוצאת הספרים קה"ת, כחלק מכתבי חסידות חב"ד. בנוסף, באופן שיטתי ערך רמ"מ "התוועדיות" ביום הזיכרון של אביו. בהתוועדויות אלה ובמועדים נוספים הקדיש מאמרים ושיחות לביאור דברי אביו ר' לוי יצחק שניאורסון כפי שעשה לשאר יצרני הידע החב"די.<sup>107</sup>

על פי המאפיינים אשר הוצגו אנסה לדון ביחס חוג חסידות חב"ד אל כתבי שושלת קאפוטס. בנו של ה"צמח צדק", ר' יהודה לייב<sup>108</sup> המכונה "המהרי"ל מקאפוטס", ייסד את חסידות קאפוטס. בנו ר' שלמה זלמן,<sup>109</sup> אשר הנהיג את חסידות קאפוטס לאחר מות אביו, כתב ספר בעל שבעה כרכים בשם "מגן אבות"<sup>110</sup> הכולל דרושים על פרשיות השבוע ומועדים. חסידות קאפוטס באה אל קיצה עם פטירת אחיו של ר' שלמה זלמן, רבי שלום דובער שניאורסון מרציצה (נפטר ב-1908), ורבי שמריה נח שניאורסון (נפטר ב-1923) אשר המשיכו במשותף את הנהגת חסידות קאפוטס לאחר פטירת ר' שלמה זלמן. מנהיג חוג חסידות חב"ד בתקופה שבה דועכת חסידות קאפוטס הוא ר' יוסף יצחק, ריי"צ (י"ב בתמוז תר"מ [1880] – י' בשבט תש"י [1950]), אשר התמנה לאדמו"ר לאחר פטירת אביו רש"ב ב-1920. על פי המאפיינים שהצגתי נראה כי יש לשייך את הספר "מגן אבות" לקורפוס החב"די. בכתביה של חסידות חב"ד אין התייחסות לספר כחלק מהקורפוס החב"די. אף על פי שהספר "מגן אבות" נדפס עוד בתקופת רש"ב בשנת 1901, איננו מוצאים התייחסות אליו עד תקופת ריי"צ. יתר על כן, משיחה אשר התקיימה בין רמ"מ לגיסו ר' שמריה גור-ארי (1898-1989) ב-1970 עולה כי מקובל היה בחסידות חב"ד לא ללמוד את הספר "מגן אבות" כפי שלא היה מקובל ללמוד את כתבי רא"ה הלוי "בעבר... הייתה אמרה שגורה בין חסידים שאין ללמדם".<sup>111</sup> ריי"צ בניסיון

104 לביוגרפיה ראה: נ"ב גוטליב, תולדות לוי יצחק, כפר חב"ד תשנ"ה.

105 מונרשיין, תורת חב"ד ביבליוגרפיות, עמ' 186-188.

106 כתביו מכונים בסדרת ספרים בשם "לקוטי לוי יצחק" בהוצאת קה"ת.

107 ביאור להערותיו לאגרת התשובה ראה: ר' מנחם מנדל שניאורסון, ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקוטי לוי יצחק, [חמ"ד] [חש"ד]; ביאורים להערותיו לספר הזוהר ראה: הנ"ל, תורת מנחם תפארת לוי יצחק, ניו יורק תשס"ג.

108 נפטר כחצי שנה אחרי פטירת אביו, ר' מנחם מנדל ה"צמח צדק".

109 נפטר בתר"ס (1900).

110 ראה: שלמה זלמן שניאורסון, מגן אבות, ברדישוב תרס"ב.

111 ראה: ר' מנחם מנדל שניאורסון, תורת מנחם – מנחם ציון, ניו יורק תשנ"ד, ח"ב עמ' 374; הנ"ל, ספר המלך במסיבו, 2 כרכים, ניו יורק תשנ"ג (להלן: רמ"מ, המלך במסיבו), ח"ב עמ' פד-פה.



לאחר בין כל הענפים אשר התפצלו מחסידות חב"ד<sup>112</sup> מתייחס ללימוד הספר "מגן אבות" באופן זהיר. באגרת תשובה לשאלת אחד החסידים אשר שאל אם מותר ללמוד את הספר "מגן אבות" כתב ריי"צ: "כבר אמרתי בזה, כי מה שילמד – אם רק הלימוד הוא כרבעי – טוב הוא. ומה שכותב אודות המסופר, הנה בכגון דא נאמר אוטם אזנו משמוע".<sup>113</sup> איננו יודעים לאיזה זרם השתייך החסיד השואל, אולם ריי"צ הזהיר בלשונו מדגיש כי לימוד בספר זה מצריך לימוד מסוג מסוים, באגרת זו אין הוא משייך את הספר לקורפוס החב"די, אלא מתיר ללומדו. רק עשרים שנה לאחר מותו של ריי"צ מדברים חתניו ביניהם בגלוי על-אודות מאמרים אלה. בעת ניחום אבליהם של רמ"מ אצל גיסו ר' שמריהו גור-ארי בכ"ה בתשרי תש"ל, שואל ר' שמריהו גור-ארי את רמ"מ אם הוא למד את המאמרים ב"מגן אבות". כתוצאה מכך מתפתח שיח על-אודות המאמרים בספר ומשמעות תוכנם לקורפוס החב"די. רמ"מ אומר כי אף על פי שבעבר לא היה נהוג ללומדם למרות היותם מיוסדים על מאמרי ה"צמח צדק", כעת אפשר ללומדם והם "געשמאקע מאמרים" [=מאמרים ערבים]. כלומר רמ"מ פעל על פי המאפיינים שהצבנו כמנהיג חוג חסידות חב"ד להכניס את הספר לתוך הקורפוס החב"די. בניגוד לספר זה, קיים ספר נוסף הנקרא "שמן למאור"<sup>114</sup> אשר חובר על ידי רבי שמריהו נח שניאורסון, אחיו של ר' שלמה זלמן. באותה שיחה בין הגיסים אשר בה מכניס רמ"מ את הספר "מגן אבות" של ר' שלמה זלמן לתוך הקורפוס אין הוא כולל את הספר "שמן למאור" של אחיו.<sup>115</sup>

### מיפוי החוג החב"די

דיוננו מגיע לסימום עם עריכת רשימה של ההוגים בקורפוס הספרותי החב"די אשר באמצעותם אפשר לבנות את הקורפוס. עריכת רשימה של הוגי החוג החב"די תוך שימת דגש למאפיינים אשר הוגדרו מראש הוא ראשוני מסוגו, ולדעתנו מאפשר לזהות הוגים נוספים בחוג או הוצאתם של אחרים. מחקרים על ההגות החב"דית הניחו את זיהוי ההוגים החב"דיים כדבר מובן מאליו ועל סמך זיהוי זה ניתחו הגותם. היות שחוקרים רבים כתבו על הוגים אשר מהווים את ליבת ההגות החב"דית (כגון: שבעת האדמו"רים) הרי שזיהוי זה היה נכון. אולם מטרת דיוננו לזהות הן את ליבת הקורפוס, הן את ענפיו והן את הענפים אשר נגרעו. מטרת הזיהוי תאפשר לחוקר הקורפוס לערוך מחקר משווה בין חלקיו ובין ענפים שנגרעו ממנו.

תחילה אסכם את הרעות העולות מן המחקר הקיים ועל גבי דעות אלו אציג את דעתי. הדעה הרווחת במחקר, הן ההיסטורית והן ההגותית, היא כי רשימת ההוגים החב"דיים כוללת את שבעת האדמו"רים לבית שניאורסון אשר עמדו בראשה של חסידות חב"ד. בשנים האחרונות החלה מגמה של חלק מהחוקרים לחקור מחקר הגותי של חסידות חב"ד כאשר מצע מחקרם הוא כל כתבי אדמו"רי חב"ד. בבסיס מחקרם מצויה ההנחה כי מקורות

112 רמ"מ רואה את חמיו כנהר הגדול שאליו נאספים כל הנהרות הקטנים. ראה: ר' מנחם מנדל שניאורסון, תורת מנחם התוועדיות, 100 כרכים, ניו יורק תשס"ב, ט עמ' 57.

113 ריי"צ, אג"ק, ח"ד, עמ' שנח.

114 ראה: שמריהו נח שניאורסון, שמן למאור, ניו יורק תשס"ב.

115 ראה: רמ"מ, המלך במסיבו, ח"ב עמ' פט-צ.

הירע החב"די מצויים בכתבי שבעת האדמו"רים אשר כיהנו בראשה של חסידות זו. עבודת הדוקטור של גולדברג<sup>116</sup> עוסקת בנשמת הצדיק אחר הסתלקותו. גולדברג מתמקדת בעיקר בהגותו של האדמו"ר האחרון של חב"ד, רמ"מ, אולם מצע דיונה הוא עיון בכתבי כל שבעת הנשיאים. גוטליב<sup>117</sup> בוחן בעבודת הדוקטור שלו את יחסם של הוגי חב"ד לרמב"ם ובפרשנות החב"דית למשנה המימונית. אף על פי שעיקר מחקרו מוקדש לרמ"מ הרי בבסיס עבודתו מצויה ההנחה כי הוגי חב"ד הם שבעת האדמו"רים לבית שניאורסון. גם שוורץ<sup>118</sup> בוחן בעקבות מחקרו על חוגים רעיוניים את חסידות חב"ד כחוג רעיוני ומנתח נושאים בהגות החב"דית. גם מצע מחקרו הוא כתבי שבעת נשיאי חסידות זו. גם בבסיס מחקרו ההיסטורי הרחובי של ארליך<sup>119</sup> הבוחן את מאפייני המנהיגות ודרך העברת המנהיגות בחסידות חב"ד לדורותיה, מונחת הנחה זו. אף על פי שהחלק השני<sup>120</sup> של הספר דן בכל פיצולי ההנהגה בחסידות זו, הרי ששבעת המנהיגים מודגשים באמצעות כותרות ראשיות והדיון על-אודות מנהיגים אחרים מובא אגב הדיון באדמו"רים. חוקרים אחרים מתמקדים אמנם בהוגים יחידים אולם אין דעה במחקר המוציאה אחד משבעת האדמו"רים לבית שניאורסון אשר עמדו בראשה של חסידות חב"ד מחוץ לקורפוס הספרותי החב"די. כפי שגם ראינו בדיוננו, דעה זו מקבלת סימוכין באמצעות המאפיינים אשר מנינו. נציג אם כן את שבעת האדמו"רים כליבת הקורפוס החב"די. שבעת האדמו"רים הם: האדמו"ר הראשון, רבי שניאור זלמן מלאדי (1745-1812) "אדמו"ר הזקן". האדמו"ר השני, בנו רבי דובער מלובביץ' (1773-1827) "אדמו"ר האמצעי". האדמו"ר השלישי, רבי מנחם מנדל שניאורסון (1789-1866) "צמח צדק", חתנו ובן אחותו של אדמו"ר האמצעי. האדמו"ר הרביעי, בנו הצעיר רבי שמואל שניאורסון (1834-1882) "מהר"ש". האדמו"ר החמישי, בנו רבי שלום דובער שניאורסון (1860-1920) "רש"ב". האדמו"ר השישי, בנו רבי יוסף יצחק שניאורסון (1880-1950) "ריי"צ". האדמו"ר השביעי חתנו רבי מנחם מנדל שניאורסון (1902-1994) הרבי מלובביץ'.

בנוסף לשבעת עמודי התווך של ההגות החב"דית קיימת דעה במחקר כי בדור השני יש לכלול גם את רבי אהרן הלוי מסטרשלה (1766-1828) בהגות החב"דית. דעה זו היא דעתם

116 ש' גולדברג, נשמת הצדיק אחר הסתלקותו, רצף ותמורה בכתבי נשיאי חב"ד, עבודת דוקטור, רמת גן, סיון תשס"ג. מחקרה מופיע גם בספר המבוסס על עבודת הדוקטור, ראה: הנ"ל, מסע הנשמה: נשמת הצדיק ונצחיות הנשמה במשנת חב"ד, ירושלים תשס"ט. חלק ממחקרה מופיע גם בהנ"ל, "ייחודה האונטולוגי של הילולת ריי"צ בראי התבטלות רמ"מ", דעת, 67 (תש"ע), עמ' 55-71.

117 י' גוטליב, התפיסה ההרמוניסטית של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ג; מחקרו מופיע גם בספר המבוסס על עבודת הדוקטור, ראה: הנ"ל, שכלתנות בלבוש חסידי: דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד, רמת גן תשס"ט. פרסום נוסף של גוטליב בנושא הוא "תאולוגיה מימונית חסידית", בתוך: הרמב"ם בבני הסוד: מחווה למשה חלמיש (אברהם אלקיים, רב שוורץ עורכים), רמת גן תשס"ט, עמ' 263-285.

118 שוורץ, מחשבת חב"ד; הנ"ל, "בין הפנים לחוץ: על פרשנותו של ר' מנחם מנדל שניאורסון לאיגרת התשובה", בתוך: על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין (א' ארליך, ח' קרייסל וד' לסקר, עורכים), באר שבע תשס"ח, עמ' 611-634.

119 ארליך, מנהיגות בתנועת חב"ד.

120 ראה: ארליך, מנהיגות בתנועת חב"ד, עמ' 121 ואילך.

של ג'ייקובס<sup>121</sup> ואליאור<sup>122</sup>. לדעתי אין לכלול את רבי אהרון הלוי מסטרושלה בקורפוס הספרותי החב"די למרות היותו גדול תלמידי רש"ז, היות שרבי אהרון הלוי פרש מן החצר המרכזית החב"דית ומכאן ואילך אין עדות להשפעתו על חוג זה בדורות הבאים.

מלבד רשימת ההוגים שבהם רנו עד עתה, אין המחקר עוסק בהגות של כותבים חב"דיים אחרים. על פי המאפיינים שהגדרתי, ניסיתי לבחון קיומם של הוגים נוספים. ראינו כי אין לכלול את הענפים לבית שניאורסון בני ה"צמח צדק" האחרים היות שבבואנו לחקור חוג עלינו לבחון את קשריו הפנימיים ומאפייניו. הענפים האחרים גוועו במשך השנים ואין השפעתם ניכרת. היקף התנובה הספרותית של הענפים האחרים לבית שניאורסון מתגמד נוכח התוצרת הספרותית של הענף המרכזי בהנהגת ר' שמואל וממשיכיו אשר המשיך לשבת בלובביץ' לאחר פטירת ה"צמח צדק". ניסיון שיוכם לקורפוס החב"די גורע את השיח החב"די המגיע עד למנהיג האחרון של חסידות חב"ד, רמ"מ, ודמותה ואפיוניה של חסידות חב"ד מאז רש"ז משתנה.<sup>123</sup> נראה כי רמ"מ מנהיגה האחרון של חסידות חב"ד הגיע להחלטה כי המחלוקת בין הענפים דעכה ומכאן השינוי בגישתו למתן היתר ללמוד את סדרת ספריו של ר' שלמה זלמן מקאפוטט "מגן אבות". על כן נראה כי יש לכלול גם ספר זה בקורפוס החב"די.

בנוסף להוגים אלה יש להוסיף את שני התלמידים הגדולים ר' יצחק אייזיק אפשטיין מהומיל (נפטר ב-1857) ור' הלל מפריטש (1795-1864) אשר כתביהם ארוגים בקורפוס החב"די. כפי שראינו יש להוסיף לקורפוס גם את אביו של רמ"מ, לוי יצחק שניאורסון (1878-1944). כתביהם של הוגים אלה לא נידונו במחקר האקדמי.

במאמר זה ניסינו להעלות למודעות את חשיבות הדיון סביב בניית הקורפוס הספרותי החב"די טרם ניתוח טקסטים הקשורים לחסידות חב"ד. חשיבות הדיון הומחשה באמצעות הצגת בעיות שונות אשר עולות בעת ניסיון בניית הקורפוס הספרותי. דרך הפתרון אשר העלינו הייתה באמצעות בניית רשימת מאפיינים שלאורם אפשר לזהות הוגה כהוגה חב"די. ניסיתי לבחון את המאפיינים באמצעות הצגת מקרים משני סוגים, הוגים אשר עשויים להיכלל בקורפוס ואשר לדעתי אינם נכללים או הוגים אשר לא נכללו במחקר החוג החב"די ואשר לדעתי יש לכלול אותם בתוכו.

121 L. Jacobs, *Seeker of Unity: The Life and Works of Aaron of Starosselje*, London 1966

122 ר' אליאור, תורת האלוהות ועבודת השם בדרך השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשל"ז; הנ"ל, תורת האלוהות; הנ"ל, תורת אחרות הפכים.

123 עדיין לא התבצע מחקר השוואתי סוציולוגי והגותי בין הענפים השונים אשר נוצרו לאחר פטירת ה"צמח צדק".

ארלט ליפשיץ-אטלי

פירוש יוסף אבן כספי על משלי במהדורת יצחק לאסט,  
מכתב-יד פריס, הספרייה הלאומית, Hébreu 184

לזכותו של יצחק לאסט ייאמר, שבהוציאו לאור את רוב כתביו של יוסף אבן כספי,<sup>1</sup> אפשר לעוסקים במדעי היהדות, מאז תחילת המאה ה-20, להכיר את הפילוסופיה הפרובנסאלית במאות ה-13 וה-14. אלא שלגבי מהימנותן המדעית של מהדורותיו מתעורר ספק שהשתתפות בחיבור קטלוג חדש לכתבי-יד העבריים של הספרייה הלאומית של צרפת העלתה בפנינו. דוגמאות נוספות שיש בהן כדי להטיל ספק במהימנות עבודתו של לאסט כמהדיר טקסטים נתגלו על-ידי אביגיל ראק, בדיסרטציה שלה על אבן כספי.<sup>2</sup> עבודה זו היא מהדורה מדעית של ספר "מצרף לכסף" המיוסדת על כתב-יד המבורג (Levy 8), אותו כתב-יד שי' לאסט השתמש בו למהדורתו, אשר יצאה לאור בקראקוב בשנת 1906. הנה מה שאומרת ראק במבוא שלה:

למהדורה של לאסט חסרונות רבים: הנוסח איננו נאמן למצוי בכתב היד הבודד אשר בדיננו, חסרים מראי מקומות רבים ואין כמעט ביאורים לפירושי החידתיים של ריא"כ. בהמשך היא מביאה מספר דוגמאות של קריאות מוטעות, מילים שנשמטו או שנוספו, ללא מתן טעם לכך.

מצויים שני פירושים של אבן כספי על משלי, שונים זה מזה, וכל אחד מהם נשתמר בכתב-יד בודד: האחד נמצא בספרייה הלאומית של צרפת, Hébreu 184, דפים 116-163א; האחר – במינכן, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 265, דפים 31-37ב. יצחק הלוי לאסט ההדיר שני פירושים אלו בתוך עשרה כלי כסף, חלק א, פרעסבורג תרס"ג 1903, עמ' 7-80 (הטקסט של כ"י פריס), 83-132 (הטקסט שבכ"י מינכן).

כתב-יד פריס, הספרייה הלאומית Hébreu 184, מכיל שלושה טקסטים, שהחיבור המלאכותי ביניהם הוא בנושא המשותף – פירושי מקרא. שניים מהם חיבורי יוסף אבן כספי: פרשת הכסף (ב1-97) ופירוש על ספר משלי (א116-163א); הטקסט השלישי הוא קטע מן הפירוש על פירושו של אברהם אבן עזרא על התורה מאת שלמה בן אברהם אבן יעיש.

\* ברצוני להודות למר שלמה צוקר על הנוסח העברי של המאמר.

1 ראו: 4: B. Mesch, *Studies in Joseph Ibn Caspi*, Leiden 1975, Introduction, n.

2 אביגיל ראק (Rock), פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי – דרכי הפרשנות ומהדורה מדעית מבוארת של מצרף לכסף לבראשית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן, תשס"ז (2007).

שלושת כתבי-היד המרכיבים קובץ זה הם כפי הנראה מסוף המאה ה-14 או מתחילת המאה ה-15,<sup>3</sup> מאזור ארצות הים התיכון.

כתב-יד הפירוש על משלי חסר בראשו. כתמי לחות שפגעו בחלק ניכר של הרפים הפכו חלקים מסוימים של הטקסט לבלתי קריאים.

אף על פי שבהקדמתו מצהיר לאסט שהטקסט במהדורתו נאמן למקור שבכתב-היד ("העתקתי כמו שהוא"), אין זהות בין כתב-היד לטקסט שבמהדורתו: הוא מכניס תת-חלוקה בתוך הפרשות, מספור פסוקים, לעתים הוא משלים פסוקים, שמהם מובא בכתב-היד רק הדיבור המתחיל, ויש שבמקום לשון מקרא המובאת בטקסט שבכתב-היד, הוא מביא רק מראה-מקום, שאותו הוא שם בסוגריים. יתרה מזו, מוצאים אצלו לא רק קריאות שגויות, אלא גם הוספות או השמטות מילים, ללא נימוק של המהדיר.

כדי לבדוק את מידת ההתאמה של המהדורה לכתב-היד הקיים, בדקנו באופן קפדני שלוש דגימות:

1. השוואת ההתחלה של מה שנשתמר מן הטקסט בכתב-היד (דף 116א) לעומת אותו חלק במהדורה של לאסט (עמ' 7).
2. סוף הטקסט שנשתמר (רפים 162ב-163א) לעומת מהדורת לאסט (עמ' 79-80).
3. הקטע החסר בין הרפים 142 ו-143.

### 1. תחילת הטקסט

עמ' 7, המובא פה בהמשך, מתאים לדף 116א בכתב-היד. הכותרת "הקדמת המחבר" איננה בכתב-היד.

3 תיאורו של כתב-היד יפורסם בכרך 6 או 7 של *Manuscripts en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques de France* (Hébreu 175 à 214).

## הקדמת המתבר.

(1)

- 1 כבד תכבדם מאוד, ותקום לפניכם ותתפלל בעד שלומם, כי בשלוםם
- 2 יהיה לך שלום. והנה אם הרעו לך די בזה ונחלים אתה
- 3 חותה על ראשם, כי יתכבדו כלכם ויתהללו על משכבותם, כראותם
- 4 החכמים מכבדים אותם, עד שיהיו סבה למות בחטאם ויעלה לאבדם
- 5 אכזר המוחלט, כי טח מראות עיניהם מהשכיל לכותם.
- 6 סוף דבר, תשתדל מאד להזיחך מהם למען כי יזיה זה עור גדול
- 7 לך להיות אדוב למעלה. ואמר החכם: היה בתוך החמין חרש שומע,
- 8 עור רואה, שותק מדבר, ואילם שים סניך אל פני הארץ אלו העשירים
- 9 להדרם ולכבדם ולדבר טוב עליהם כי יודע אני כי אשר מצא אין לו.
- 10 נכבד ונדול בעיניו ממשנה רבינו עזה, ומענותיו כי לו בית גדול ורחב
- 11 ידים וישרות וכרמים וכסף וזהב הרבה מאוד, ולמשה לא היה לו מדור
- 12 שיכנם בו ראשו. גם לא היה לו חייב (?) . . . (?) אחר וזולת זה הרבה
- 13 מכמו אלה החסרונות, ואתה לא תוכל להעתיקו מזה הדעת בשים
- 14 פנים, לכך התרפס לו וייעיל לך הונא יותר מאשר יועיל לו, ועבד
- 15 אויל לחכם לב.
- 16 אבל לפיכך ערכו ומבין חסרונו את פתח לו, כפי הראוי לו
- 17 כאשר כנת ציורו ודוא יעורך, וכבר נמצא תלמיד יותר חשוב
- 18 מרבו עד שאפשר שיטעה הרב בדבר גדול באמנה ושורש ויסוד תלוי
- 19 בענין נכבד מאד, והתלמיד ידויכו בדרך טובה, ולולא הוא, היה
- 20 הרב מת בחטאו<sup>21</sup>, איך הרב הציל את נפשו בלמודו אליו.
- 21 ומה שתחזיק בו תחלה הלא ביראת יי, הוי זהיר במצוה קלה
- 22 כבחסורה, לא תפדע שורש וענף אם מהכתובות בתורת משרעה, אם
- 23 מהסמורות לנו מידי רבותינו ז"ל, אי אם כתובות על ספר הישר שחיבר

(1) בן דתחלתו בכ"י ברף הראשון. אבל יראה כי לא יחסר בו רק  
חצי דף אחד, וכן באחריות.  
(2) בן בכ"י טטושטש וחסר תיבה אחת.  
(3) אולי כונתו לרי סאיר ואחר.

הפינה החיצונה של 116א ניזוקה על ידי כתם של רטיבות. הכתם גרם לסוף ארבע השורות הראשונות של עמוד א ולתחילת ארבע השורות הראשונות של עמוד ב להיות בלתי קריאות. לאסט נהג בתופעות אלה בחוסר אחידות; אפשר שהטקסט היה קריא יותר בתחילת המאה ה-20. הנה העתקה של הטקסט:

מס' שורה במהדורה	הטקסט במהדורה	טקסט כתב-היד	הערות
1	כבר תכבדם מאוד, ותקום לפניהם	כבר תכבדם מאד, ותקום מלפניהם (דף 116א, שורה 1)	
1	בעד שלומם, כי בשלומם	בעד שלומם, [כי בשלומם] (116א, ש' 1-2)	שתי המילים שבסוגריים, שבדין שוחזרו על ידי ל', אינן קריאות אלא באמצעות מנורת אולטרא-סגול [UV].
2	הרעו לך	הרעו (116א, ש' 1, 2)	
2	די בזה וגחלים	די בזה [...] (116א, ש' 1-2)	בין התיבה "בזה" ל"גחלים" שתי מילים אינן קריאות, והדבר לא צוין במהדורה.
3	ויתהללו על משכבותם	ויתהללו [...] משכבותם (116א, ש' 3-4)	המילה "על" אינה קריאה אלא באמצעות מנורת אולטרא-סגול.
4	עד שיהיו סבה למות	עד שיהיו [...] למות (116א, ש' 4-5)	המילה סבה אינה קריאה, אף במנורת אולטרא-סגול.
5	אבור	האבור (116א, ש' 5)	
7	ואמר החכם	אמר החכם (116א, ש' 7)	
10	נכבר וגדול	נכבר גדול (116א, ש' 11)	
12	שיכנס בו	שיכניס בו (116א, ש' 13)	
12	גם לא היה לו חוב (?) ... <sup>2</sup>	גם לא היה לו חוב אחר (116א, ש' 14)	בין "חוב" ל"אחר" אף מילה אינה חסרה בטקסט! הערה 2, "כן בכ"י מטושטש וחסר תיבה אחת", אינה מוצדקת!
13	ואתה לא תוכל להעתיקו	ואתה לא [...] להעתיקו (116א, ש' 15)	פה יש חֶסֶר בכה"י (בגלל חור) והמילה "תוכל" אינה קריאה

פירוש יוסף אבן כספי על משלי מהדורת לאסט

14	לכך התרפס לו	לכן התרפס לו
14	ויועיל לך הוננו, יותר מאשר יועיל לו	ויועיל לך הוננו מאשר יועיל לו (116א, ש' 16)
20	הציל את נפשו בלמודו אליו	הציל את נפשו בלמודו לו (116א, ש' 21-22)
23	מהמסורות לנו מידי רבותינו ז"ל או אם כתובות על ספר	מהמסורות לנו מידי ההשלמה המשוערת של לאסט באה במקום מילה בלתי קריאה בשורה האחרונה של דף 116א ולפחות שתי מילים בלתי קריאות, לפני זו שקריאתה "אם" (קריאה מסופקת), בדף 116ב, ש' 1.

בהמשך: עמ' 79 במהדורת לאסט מתייחס לדף 162א של כתב-היד. נעיין בטקסט, החל בשורה 12 של המהדורה, "הטעם רחוק וקשה", התואמת לדף 162א, שורה 15 בכתב-היד. הנה השוואת הטקסט:



## משלי א פרשה כט-ל

- 1 האדם. וזה הסך הבטחין בהשם, כי הכושח בו לא יחרד ולא יירא
- 2 מזולתו מן האנשים, לכן סמך לו הבא אחריו, כאמרו: טוב לחסות
- 3 ב' (נתהלים קי"ח ח').

### פרשה ל.

- 4 (ה) דברי אגור בן יקה. אלו השני שמות תוארים כמי: קהלת
- 5 מאשר קבץ החכמה: וכן בן יקה מטעם: יקרת עמים (בראשית מ"ט י')
- 6 שתרגמו יתכנשון. וכן לאית'אל, יאכל (סרשם החכמי) שהם כמי
- 7 בן תארים לו, כאלו אמר לאתי בענין האל ויבלתי, כלומר השגתי
- 8 השגה גדולה בחקורתי כמעשה האל, ושנה לאית'אל להפלת
- 9 הרתעלות, אבל המשא. הוא סמך אל יקה, וענינו קבץ המשא
- 10 ינקרא המשל משא כי הוא נשוא אל זולתו, רצוני, על הנמשל
- 11 ויתכן היות, דברי, משרת בעבור שנים, והיה ראוי: דברי המשא:
- 12 (ד) מי עלה ישמים. הטעם רחוק וקשה להשיג טבע היסודות
- 13 הארבעה, כל שכן מה שלמעלה מהם, וזכר תחלה הגבוה, האש
- 14 היסודי שהיא כסוכה הגלגל הירח, ואחר יסוד האויר, ואחר יסוד
- 15 המים, ואחר יסוד הארץ. ומעם. מה שם בנו. כי רחוק שימצא עתה
- 16 מי יודע זה, גם רחוק שעבר איש לפני ידע זה שיהיה עתה בנו
- 17 נמצא, עד שאפשר לומר: זה מבני האיש אשר השיג זה: (ה) כל
- 18 אמרת אלוה צדופה. נמשך עם מה שלפניו, כלומר מה השיג אדם
- 19 אחד מאלה בחישי שהידועה בו קלה, אבל לא יודעו . . . (2)
- 20 במסותים רבים מן המושכלות, והוא אמרת אלוה: (פ) שוא. הוא
- 21 הביטול: כזב. היא האפשרי: (ט) ותפשת. כמעם: למען תפוש
- 22 יחזקאל י"ד ה') והוא לגנאי, ומעם זה, ארין ואשפוט עליו עושק
- 23 והמית משפט, כמעם והתקצף וקלל (ישעיה ח' כ"א): (י) אל תלשן
- 24 עכר. המעם, כי אפשר שתתרושש ותהיה עכר: (י"א) דור. המעם,
- 25 דור ההמון אלו מדותיו: (טו) לעלוקה. היא חית המים השואבת
- 26 דם, והמשיל לה כל אחד מאלו העתיד לזכור, כי הנה רמו לעלוקה
- 27 וזה כי הם מבקשים תמיד דרושם הגובר, כמו העלוקה המבקשת
- 28 תמיד הרם: (טז) שואל. הוא הקבר, ויקרא כן, כי הוא שואל תמיד
- 29 לכלית הגופות: ועוצר. שם, כי הוא במעם מלעיל: והרחם. הוא

(1) הראביע. (2)

(2) מקום שני תיבות נסתקים, ונראה שש'.

פירוש יוסף אבן כספי על משלי מהדורת לאסט

מס' שורה במהדורה	הטקסט במהדורה	טקסט כתב-היד	הערות
14-13	האש היסודי	והוא האש היסודי (דף 162א, ש' 17)	
14	שהוא בכוכב הגלגל הירח	שהוא בכוכב גלגל הירח (162א, ש' 17)	
16-15	עתה מי יודע זה	עתה יודע זה (162א, ש' 19)	
18-17	כל אמרת אלוה צרופה. נמשך...	כל הטעם נמשך...	המעתיק נותן רק את התיבה הראשונה של הפסוק, "כל". לאסט השלים את הפסוק "...אמרת אלוה צרופה" ואח"כ המשיך לשון כה"י "הטעם..."
26-25	המים השואבת דם	המים השואבת הדם (162ב, ש' 8)	
26	רמז לעלוקה	רמז ל... (162ב, ש' 9)	הסופר השאיר מקום ריק אחרי "ל..."
28	ויקרא כן	ונקרא כן (162ב, ש' 11)	

עמוד 80 במהדורה, המובא להלן, תואם לעמודים 162 ב-ו-163 א של כתב-היד; מעניין להשוות את הטקסט:

## משלי א פרשה ל

80

1 וּמִקֹּס יצירת הולר ישבו נעצר הורע: הון. די וספוק, והנה סמך זה  
2 לַמִּדּוֹת הדור ישוכר כי לא ישבע בסף: (יז) עין תלענ, מורכב  
3 לַהֲרִכֶּכֶת תנאי, והיה ראוי: אשר תלענ, יזה אינו ממספר הארבעה  
4 אַבֵּל קלל העין, אשר תלענ לאב, וזהו מדת הדור ישוכר ישאני  
5 יִשְׁמַע למוסר הראייה: ליקחת. היציא המדקדק הגדול: בלשון ערב  
6 יִשְׁפִּירְשִׁי עבודה יִשְׁמַעַת: (יז) יקחה. כמי יקחה, יהוא רובו  
7 לַעֲיִן: (יח) נפלאה. ולא ידעתם, קרובים בטעם ישני במלית לצחית,  
8 יִהְיֶהֱשֶׁלֶשֶׁה בכלל הארבעה גם זה במליצת חסיד, יהטעם כי אלי  
9 הארבעה לא יעשו דישם בפעילתם הנוכחית, לכן לא יורע לאיש.  
10 אַבֵּל ידוע להשם ית, ואולם הובא השלישה הראשונים למשל ידבין  
11 לַרְבִּיעִי לכן ההכרה היית העלמה הנוכחית הפעילה, כי במלית יעשה  
12 הַיִּשָּׁם: (כ) כן דרך. אין הכף לדמיון, אבל כא זה לכאז מה  
13 שֶׁאִמְרָה העלמה, והטעם זהו דרך העלמה, כי בעבור שלא יעשה בה  
14 הַיִּשָּׁם, ותאמר כי לא פעלה עולה, ולא ידעה, כי הכל גלוי לשני  
15 יתברך, לכן ראוי להוזהר להטא, ואף בחדרי חדרים: (כא) תחת  
16 יִשְׁלֹשֶׁה רגזה ארין, על דרך משל כמי: ורגזה הרים (ישעה חו ביה)  
17 והטעם כי הישם לבני מרוסם השפלים, לכן אין דאי לבני לשים אדם.  
18 כי לא ידע איך יחזור הוסי עליו: (כז) ארבעה הם קטני ארין. הטעם,  
19 כי אלו הבהמות יתחכמו בפעילתם, אף כי ראוי לאדם להשגיל  
20 ילהבין דרכו: מלך אין לארבה ייצא הצין. מנורת הין, יהטעם ויהם  
21 הילכים בהמשך וחיבור

.....

עד כאן, והשאר חלק והסר.  
ותר דברי חכם הרזים, אבל הנזם:

השלמתי העתקתו מארץ ביה כסליו בית נד לסין.  
אני המעתיק יצחק בן יוסף לאסני.

(1) סי' השרשים צד 202 ויל: כבר פרשנו שני הסליות האלה שירוש  
מבואר בסוף סאתר השני לספר ההכלמה ששירש יקחה עמים וקחה בערב,  
בליסר משמעת וקבול עבודה וסעות. והוא הוטה ללשון ערב, וסירוש ואל  
דבא ליקחת אם, למשמעתה ועבודתה.

פירוש יוסף אבן כספי על משלי מהדורת לאסט

מס' שורה במהדורה	הטקסט במהדורה	טקסט כתב-היד	הערות
1	די וספוק	די וספק	
2	למדות הדור	למדת הדור (162ב, ש' 14)	
7-6	והה"א רומז לעין	והה"א רמז לעין (162ב, ש' 19)	
7	נפלאו. ולא	שלשה נפלאו. ולא	
7	ושנוי במלות	ושנוי המלות (162ב, ש' 20)	
דף 163א מתחיל במילה "לאיש" (סוף שורה 9)			
10	להשם ית'	לשם ית' (163א, ש' 1)	
11	הבעילה	בבעולה (163א, ש' 20)	
13-12	מה שאמרה העלמה	מה שאמר בעלמה	
13	והטעם זהו דרך העלמה	והטעם זהו דרך המנ[...]	סוף המילה חסר, וההשלמה הנכונה היא: והטעם זהו דרך המנאפת]
14-13	יעשה בה רושם	יעשה בה רשם (163א, ש' 4)	
14	ותאמר כי	ונאמר כי (163א, ש' 5)	
14	לא פעלה	לא פערה (163א, ש' 5)	התיקון ודאי נכון, אך המהדיר צריך היה להעיר עליו
15	להזהר לחטא	להזהר מחטא (163א, ש' 6)	
16-15	תחת שלשה רגזה ארץ	תחת רגזה ארץ (163א, ש' 7)	התיקון ודאי נכון, אך המהדיר צריך היה להעיר עליו
16	וירגזו הרים	ירגזו הרים (163א, ש' 8)	

17	כי השם לברו	כי השם ברצונו (163א, ש' 9)
20-19	אף כי ראוי לאדם להשכיל ולהבין דרכו. מלך	אף כי ראוי לאדם. (163א, ש' 10) מלך
21	הולכים בהמשך וחיבור	הולכים בהמשך ובחבור (163א, ש' 11)

### הַחֶסֶר בַּטֶּקֶסֶט

פרט לאותם שינויים לגבי יחס לטקסט שנשתמר בכתב-היד, מצאנו תגלית אחרת במהדורה של לאסט שמעמידה אותנו בפני בעיה חמורה ביותר: לאסט מציין במבוא שלו, שכתב-היד "מחוסר בראשו ובסופו", אך הוא אינו מזכיר את הפער בטקסט, התואם לשני דפים שאברו מכתב-היד כפי שהיה במקורו, בין הדפים 142-143 (מסוף הפירוש על משלי יג, א עד תחילת הפירוש על משלי יד, ג), ופער זה אינו מוצא את ביטוי במהדורה: למעשה, המילים האחרונות מדרך 142 ב המופיעות שם מגיעות עד שורה 16 של עמ' 46 ("כי בגאותו לא יקבל האמת" <בדפוס: כי מגאותו לא יקבל האמת>), והמילים הראשונות מדרך 143 המופיעות שם הן בשורה 13 של עמ' 48 ("תזהיר מהגאות"), ואין אנו יודעים מאין מובא הקטע שביניהם. הרי מתיאור כתב-היד, שנעשה על-ידי מונק (Bn F. Hébreu 1298, p. 20), שתאריכו הוא 1860 בערך, מוכח שכתב-היד שבו השתמש לאסט בתחילת המאה ה-20, היה באותו מצב שבו הוא קיים היום.

נביא להלן את תצלומי העמודים של הטקסט כפי שהוא אצל לאסט.

## משלי א פרשה יב-ג

46

הטעם כי הראנה על הרעה המדומת, יסורנה החכם מלכו אם הגיעה  
 גם היסור שלא יענהו בשמחתו רק הטיב האמת לכד<sup>1</sup>. ישמחנה.  
 כמו: תרוץ<sup>2</sup> ואיוב ט"א י"ד: (כו) יתר פרעתי צדיק. יתר. תאר  
 מיתרון. סתם. סתם זה היתרון: (כו) לא יתהלך רמיה צידה פורשו  
 המדקדק הגדול מטעם ביישיל<sup>3</sup>, והענין כי בעל הרמיה לא יבישל  
 תבשילו והוא הקיים והעמדה כי הכורא יסורט מידו: יקר. תאר לחרוץ.  
 וזה כאשר הקריני התאר למתואר, ואשר הוות תאר להון, והטעם.  
 כי אעפ"כ הוא להם דבר יקר ינכבד מאד: (כז) בארה צדקה חיים.  
 יצאו החיים, מה שאין כן בארה החרוץ, ודרך נתיבה אל מות. אחר  
 יתייב מציאת החיים בארה צדקה, ביאור, כי זה בהכרח וחמיד, לכן  
 ייילל המות, ואמר כי דרך נתיבה, אינו למות בשום שנים.

## פרשה יג.

(א) בן חכם מוסר אב. יש אותיות מושבות אחרת, כמו:  
 אדם פטרה וברקת (שמות כ"ח י"ז), וכן ג"כ שמות, והנה שמע<sup>4</sup>, או  
 יהיה המוסר סמוך אל המוסר, כמו: מוסר איל (לעיל ו' כ"ז). וזוה  
 על זה שם לין. כי מנאותו לא יקבל האמת מצעיר ממנו. לכן לא  
 ישמע נערה ממכין: (ג) יאכל. משרת בעבור אחר. . . .  
 הרמז המאוחר ויהיה זה הפסוק והנא אחריו נמשך מטעם הקודם כאשר  
 פירשתי כי הלין המדבר נכוהות מלעין על החכמים: (ד) מתאוה ואין  
 נשאו עצל. הטעם כי אין לעצל מהחכמה רק התאוה לבד, אבל לא  
 יסור דבר אחר מהבליו להתעסק בה, כאשר זכר החכם רבינו משה  
 ד"ל. בספרו הנכבד<sup>5</sup>: (ה) ישנא צדיק. הוא הפועל: יכאיש. כמו  
 הקל, וכן יחסר, וזה מתייב מהגיטוד: (ו) תסלף המאת. בעל המאת:  
 (ז) יש מתעשה. כמו מתכבד ו"כ ט"ו) וכבר פירשתי. מתרושש. כמו

<sup>1</sup> ר"ל כך פירשו של: ודבר טוב ישמחנה.

<sup>2</sup> לשון נקבה.

<sup>3</sup> מלשון: ושער ראשהו לא התחרך (דניאל י' כ"ז). ספר השרשים  
 צד 169.

<sup>4</sup> נמשך, שמע מוסר אב.

<sup>5</sup> יהיה פירושו: בן חכם הוא מוסר לאביו.

<sup>6</sup> ממשמש כשלש תיבות בכ"ו ולא ידעתי לכוונתו. ומה שמצאתי  
 העתקתו ונראה שנמשך על פסוק: ויצר פיו ונח.

<sup>7</sup> ט"ו בספר ל"ב מראשון: חסבה השלושית.

## משלי א פרשה יג

הסבי : (ח) כסר נפש איש עשרו. סדיון, וטעמו כי בעושר סודה  
 אדם נפשו בערה באמרו : עושר שמור לבעליו לרעתו (קבלת ה' יב)  
 בפיושם. לא שמע נערה כמעט לא יוכל (דברים כד ד') כאמרם :  
 אם אין קמה נאבות ה' (סוה'י) : (ט) איר צדיקים ישבה. בעבור  
 היות לשיבת זרה פנים : (י) רק בזרון יתן. הרישע בראיתו כי רב  
 הילי ינכה לבו להשחית, ולא יחשב כי ידעך נרו : ואת נועצים.  
 עם, לבן לא יריבו : (יא) הון מהבל ימעט : הס' במקום בית כהבל,  
 כמו מסחרת<sup>(1)</sup> (ניקרא ב' סו). על יד. יד מקום : על כעבור, והמעט  
 כי ההון הצטטסק ממנו כהבל ימעט עד שיאבד, ואולם הקובץ אותו  
 להוציאו על מקום ראוי, ירבנו, כמעט : וניסף עוד (יא ביד) :  
 (יג) תהלת ממשכה מחלה לב. היא ההשתדלות במה שאין לי  
 תכלית יבול אם כחכמה אם בעושר. כמעט : לא ישבע וקבלת ה' ס' :  
 באה. הפעל לתכלית, והמעט, התוחלת לעין חיים<sup>(2)</sup>, או יהיה עין חיים  
 דפך מחלה לב, והיא הנכון : (יג) כו לרבר. וכוה הוהירו רבותני  
 ול : אל תהי כו נאבות סד ס' : יחבל לו, מענין חכלי יולדה  
 והישע ית יג) : לו. בעבור : וירא מצוה הוא ישלם, יעמוד שלם  
 ככל. לכן סבך לו הבא אחריו : (כו) ודרך בוגדים איתן. קשר  
 יכבד : (יז) בלאך הישע. בלתי סבך, לכן יהיה אמונים כציר אמן.  
 כמו איש אמונים (כ' ה') : (יח) ריש וקלון פירע מוסר. חסר  
 לכד הקנין<sup>(3)</sup> וביאיר בזה מהו הריש האמתי : (יט) תאוה נהיה.  
 פירשה הר אברהם בר דוד ז"ל, מטעם שבירה כמו : נהיית ונהלית  
 (דניאל ה' כז) והענין תאות הגוף, והגה זה תערב לגסס המשכלת  
 ויפה פירוש : (כ) הילך את חבמים. כמאמר החכם : חברת החשובים  
 ידריכו האיש בדרכים חשובים : (כא) ישלם. מטעם, ושלם (דברים  
 ל"ב ליה) : טוב. שם כמו דעה, וגם הוא הפועל כמורו : (כג) טוב  
 ינהיל. טוב, תואר, (כג) רב אכל ניר ראשים. רב בקמץ חסך, והוא  
 שם נשתנה בעבור הסמנו : ניר ראשים. כמו ניר רשעים (כ"א ד' ד')  
 מטעם : נירו לכם ניר והישע י' יב, והוא חרישה, ובעבור היות  
 ביאת המאכל תוך הגוף, כדמות גפילת הזרע כשרה, וזכר עליו אחד  
 ממני עבודתי שהוא התיקון הגדול לו להצמיחו ואמר כי קמית

(1) שאלתי עין ואין סותר אותו לי.

(2) מסחרת השבת כמו במסחרת.

(3) אולי ר"ל התוחלת, באה לעץ חיים.

(4) ר"ל לסורע מוסר.

## משלי א פרשה יג-יד

48

המאכל, וזהו כן הראוי הוא הדין והסכלים. כי יחשבו היותו תקין, כחרישה לשרה, והוא באמת הוֹקֵם: יִישׁ נִסְסָה קִדְם זְמַנְךָ יִדְבָּר: או במלחמה ידד נִסְסָה נִשָּׂא בִּי יִי. והטעם, אחר שזכר מצד הקמית, אמר כי יִישׁ מֵת בְּלֹא זֶמֶן בְּעֵבֶר הֵנִיעַ לִי הַאִיִּל בְּלֹא מִשְׁפָּט הִרְאִי וְזֶה מִצַּד אִיכְתָּר: (כד—כה) הַיִּסָּךְ יִשְׁבֵּת, צִדִּיק אִיִּל לִשְׁכֹּנָה נִפְשִׁי. בְּעֵבֶר הֵיית בְּדֵת הָאָדָם בְּמִאֲכָל, לִפְי מִה שֶׁהוֹנֵל מִנְעִיחָה, אִמֵּר כִּי רָאִי לְהַגִּיל הֵבֵן לְאִיִּל בְּמִדָּה יִבְמַשְׁקֵל, וְכֵן יִשְׁבֵּן נִצְמָה, יָדַע, כִּי גַם הַמִּדָּע יִתְוָאֵר בְּמִאֲכָל כִּי הָיָה הֵן הַאֲבֵת, בְּאִמֵּר דָּל: יִכָּא אֲכָלִי. . . . יִדִּי לֶךְ בִּיאִיר:

## פרשה יד.

(א) חֲכָמִים נִשְׁמִים בְּפִתְחַ תֹּאֵר חֲכִימִים: בִּדְרוֹת, בְּדַעֲךָ יִהְיֶה נִצְמָה הַפְּעֻלָּת: (ב) יִשְׁמְתִי חֲכָמִים תְּשֻׁמִּיִם, בְּמִי: תִּשְׁמַר מִחֵם<sup>(1)</sup> יִהְיֶעם תוֹהֵר מִהֲנֵאִית יִדְבָּרִי כִסּוֹ: (ג) כִּאֵן אֲלֵסִים, כִּי בִיאִיר<sup>(2)</sup> מַעֲנִין רֵאשִׁית אֵינִי וְכִרְאשִׁית מִיט: (ד) יִהְיֶעם כִּי כִסָּה הַשִּׁירִים יִשְׁבֵּן אִדָּם אִכּוֹס בִּר: בְּאִמֵּרם דִּל<sup>(3)</sup>: יִתְחַבֵּר יִקְרִיבֵהוּ בִּדְרָה, (אֲבִית מִי סִרְחוֹ: (ה) עַד אֲמֻנִים, כִּזֶּה יִקְנֶה דְרָגִים: (ו) בְּקִשׁ לִיךְ, כִּי לֹהֶ לֹא יִתְחַבֵּר הַטּוֹבִים: (ז) לֶךְ מִנְגֶּה, אֲבָל אִם לֹא תַעֲלֶיֶה<sup>(4)</sup> (?) בְּהַשׁוֹבָחךָ (?)<sup>(5)</sup> לַפְּעֻלָּת הַחֲכָמִים יִתְעַשֶּׂה נִגִּידָם אֵעִפֵּי שֶׁם (?) לְמִדַּת הַחֲכָמָה הַדַּעְתִּךְ יִישֵׁר הַפְּעִילוֹת: (ס) אֲלֵסִים יִלִּין אִישׁ, יִלִּין מִנּוֹרָת מִלִּין, יֵגֵם זֶה נִמְשָׁךְ בְּעֵנִין הַחֲבֵרָה, יִהְיֶעֱנִין כִּי אִישׁם דְּרָגִים לְהַחֲכִים זֶה לֹהֶ, בְּעֵבֶר הֵייתָ בְּלִתִּי יִשְׁרִים יִסְבֵּב הֵיית הַאֲוִלִּים מִדְּבָרִים כִּמָּה יִשְׁאֵן רֵאִי לָרֵם, יִאֲלֹס הַיִּשְׁרִים יִתְרַצֵּוּ זֶה לֹהֶ, וְיִתְחַבֵּר יִהְיֶה כִסָּל מַעֲשֶׂה, יִאֵז הַאֲוִיל לֹא יִסְתַּה מִי בִשְׁעָה, כִּי יֵשׁ מִיִּשְׁבֵּב הַנִּכְבָּדִים: (י) לֵב יִדַּע מִת נִפְשִׁי, כִּטְעַם, (?) הַטִּיבָה יִי לְטִיבִים יִי<sup>(6)</sup> (הַלֵּלִים קִסָּה דָל).

(1) כִּלּו מְשֻׁשָּׁשׁ וְלֹא יִכּוֹלֵתִי לְהַצִּיל מִמֶּנּוּ.

(2) דִּיל, הַפֶּךְ שִׁירֵי דִיל.

(3) וְעֵינִן כִּי הַשִּׁירִים מִשְׁרֵשׁ אֵין דָּל.

(4) יִנְעֵתִי וְלֹא מַצֵּאתִי חִדְתִּי, וְאֲוִילִי עֲשֵׂי שִׁירֵי דִיל, וְכִדְשֵׁם

בְּמִתְדַּרְדִּין מִיב, יִאֲוִיר דְּבִרִּי.

(5) כִּן כִּבִּי, וְהָיָה מְשֻׁשָּׁשׁ וְאֲוִילִי צִילִי, וְכֵן שִׁיב לֶךְ.

(6) כִּן הָיָה כִּבִּי אִשֵּׁר הַצִּלְתִּי בְּקִישִׁי, יִי חֲכָם יִיבֵן וְאֵת.



ארלט ליפשיץ-אטלי

עמורים אלו הם לנו חידה: מאין נטל יצחק לאסט את הטקסט הבא במקום הרפים החסרים  
בכתב-היד? שמא הוא מחברו?

## גבריאל יצחק רוונה

### ספר "תניא רבתי" במהדורה חדשה

#### פתיחה

ספר ההלכה הידוע בשם "תניא רבתי", שנתחבר במאה ה-13 כנראה בידי רבי יחיאל בן רבי יקותיאל מן הענויים, שימש במשך דורות רבים, יחד עם מקבילו "שיבולי הלקט" לרבי צדקיה בן אברהם הרופא ענו, כספר הלכה מעשי ליהודי איטליה ה"לועזיים" או "בני רומי", כלומר בני הקהילות שישבו בארץ זו מתקופה קדומה ושמרו על מנהג ייחודי להם. לאחרונה יצא הספר במהדורה חדשה בהוצאת מוסד הרב קוק.<sup>1</sup> השורות הבאות מוקדשות לדיון במהדורה זו. תחילה יפורטו המדרים שלפיהם יש לבחון לדעתי מהדורות חדשות של יצירות תורניות, בהמשך תיבחן המהדורה שלפנינו בהתאם למדרים אלה.

#### תכונותיה של מהדורה מתוקנת

למהדורה מתוקנת שלושה מאפיינים עיקריים: מבוא, נוסח מתוקן והערות. המבוא כולל מידע, מקיף מחד גיסא ומתמצת מאידך גיסא, על אודות הספר, מחברו, מטרותיו, מקורותיו, השפעתו לדורות, מהדורותיו בכתב יד ובדפוס וכל כיוצא בזה. המבוא מתאר גם את דרך הכנת המהדורה ואת הכללים שהנחו את המהדיר או המהדירים. מצורפת אליו ביבליוגרפיה מקיפה הכוללת את מירב הפרסומים על-אודות הספר והמאפשרת למעוניין בכך לעיין במקורות נוספים.

הנוסח הוא זה הנראה הקרוב ביותר, ככל שהדבר ניתן, לנוסח המקורי של הספר. קיימות שתי שיטות לקביעת הנוסח, הדיפלומטית והאקלקטית. בשיטה הדיפלומטית נבחר נוסח אחד מכתבי היד כנוסח יסוד, כשהנימוקים לבחירתו מופיעים במבוא, בעוד גרסאות של כתבי יד אחרים מצוינות באפרט שנועד לכך, כמקובל בהוצאות אקדמיות, או משולבות בהערות, כמקובל בהוצאות תורניות. לקביעת הנוסח קודמת הכנת מהדורה סינופטית המציגה במקביל את הנוסחים השונים והמהווה תשתית לקביעת הנוסח ולמנגנון חילופי הנוסחאות שבמהדורה הסופית. השוואת הגרסאות מגלה את הקשרים בין כתבי היד השונים ומאפשרת שרטוט "עץ נוסח" המתאר אותם. מלבד לנוסח הספר עצמו, מתייחסת המהדורה גם לנוסח המקורות

1 תניא רבתי: פסקי הלכות, דינים ומנהגים, לרבי יחיאל ב"ר יקותיאל הרופא ממשפחת הענויים; יו"ל עפ"י כתבי יד ודפוסים ראשונים, בתוספת מבוא, ציוני מקורות, השוואות, הערות, ביאורים ונספחים, מאת הרב ישראל בראון, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"א.

הקדומים יותר, בייחוד נוסח מקורות חז"ל שעמדו לנגד עיניו של המחבר, תוך כדי השוואתו לגרסאות אחרות הידועות מכתבי יד, מרפוסים ראשונים ומעדי נוסח. ההערות הנלוות לספר מסבות את תשומת הלב לנקודות הצריכות ליבון ומפנות למקבילות ולמקורות נוספים. לפעמים יש בהן גם מחידושי של המהדיר, אולם גם הללו מנוסחים בקצרה. בהוצאות תורניות מקובל, כאמור, לכלול בהערות גם את חילופי הנוסחאות.

## המבוא לספר שלפנינו

מהדורת "תניא רבתי" שלפנינו כוללת מבוא בן 26 עמודים המחולק לפסקאות ולפסקאות משנה. בחינת המבוא מלמדת כי אין הוא כולל את מלוא המידע וכי יש בו פרטים שאינם מדויקים.

אחר שורות הפתיחה בא דיון קצר על מקומו של ה"תניא" בעולם הפסיקה. מדיון זה משתמע כי מעמדו שנוי במחלוקת בין המהרי"ק<sup>2</sup>, המסתמך עליו, ובין מהר"י הלוי, הקובע כי אין דרכם של הפוסקים להביאו. ברם, המהרי"ק הוא הכותב על ה"תניא" "שאינו פוסק מצוי"<sup>3</sup> ועל דבריו אלה מתבסס המהר"י הלוי המוסר שמהרי"ק "העיד" "שספר זה אינו רגיל בין הפוסקים"<sup>4</sup>. אמנם, במשך הזמן חל שינוי במעמדו של ה"תניא" ופוסקי הלכה מאוחרים יותר מסתמכים עליו ומצטטים אותו. במבוא שלפנינו אין דוגמאות לכך<sup>5</sup> וחסר בו גם ניסיון להצביע על התקופה שבה הפך הספר לנפוץ יותר ועל הסיבות לכך.

בדיון על מעמד הספר מופיעה קביעה שלפיה ה"תניא" שימש ספר פסיקה עיקרי ל"תושבי איטליה". ברם, ההכללה הגורפת "תושבי איטליה" אינה מדויקת. יהודי איטליה התחלקו לקבוצות שונות שהגיעו ממקומות שונים ובזמנים שונים ואף שימרו מסורות הלכה שונות בהתאם לכך. ה"תניא" כמו "שיבולי הלקט" מייצג את מסורת ההלכה של ה"לועזים" או "בני רומי" בלבד והם אף השתמשו בו להגנת מנהגיהם מפני ערעוריהם של האשכנזים והספרדים.<sup>6</sup> זיקתו של ה"תניא" למנהג הלועזי רווקא נזכרת במפורש בדברי המהרי"ק, בעצמו ממגורשי

2 רבי יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק, קמד וירושלים תשמ"ה, עמ' רצא-רצג).

3 שם, עמ' רצא.

4 שו"ת ר' יעקב לבית הלוי, כלל ד סימן ל, ונציה שע"ד (1614), דף סב עמודה ג.

5 למשל: מגן אברהם א"ח תר"מ ס"ק י'; שפתי כהן, יו"ד, רסח ס"ק ג, וישנן דוגמאות רבות נוספות. מן הראוי להעיר כי בימי הביניים ספרות ההלכה האיטלקית, וה"תניא" בכלל זה, כמעט שלא הייתה מוכרת בקהילות אחרות (ראה: יצחק יודלוב, המחזור כמנהג בני רומא, ישרון, כד (תשע"א), עמ' תתקיב-תתקיד). נראה כי ניתן להבחין בין השלב הראשון, שבו הוכר ה"תניא" בעיקר באיטליה וזיהויו עם מנהג ה"לועזים", עליו נעמוד בהמשך, צמצם את השימוש בו בקרב בני קהילות אחרות, ובין השלב השני, שבו הודפס ה"תניא" והופץ בארצות אחרות, שלא הייתה בהן מודעות כה חזקה לייחודו של המנהג הלועזי, עובדה שהפכה את השימוש ב"תניא" לרווח יותר ויותר, ועדיין הרברים טעונים בירור ובדיקה; דוגמה בולטת להשפעת ה"תניא" שכראי היה לציין אותה היא פירושו של רבי יוחנן טריוויש להגדה, הכלול בפירושו הידוע לסידור נוסח רומי, "קמחא דאישונא", והמבוסס בעיקר על ה"תניא" וראה על כך: ר' יעקב שמואל שפיגל (מהדיר), סדר חובת ליל שמורים, הוא סימן ריח בספר שבולי הלקט לרבינו צדקיה ב"ר אברהם הרופא, לוד תשנ"ח, מבוא עמ' 25. על שילובם של קטעים מה"תניא" – בכל חלקי "קמחא דאישונא" – ראה גם יודלוב שם, עמ' תתקיד הערה 79.

6 ראה: משה אביגדור שולואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הריניסאנס, ניו יורק תשט"ו (1955), עמ' 190.

צרפת שישבו באיטליה.<sup>7</sup> בתקופה מאוחרת יותר מזכיר גם רבי עזריאל דיאנה, אף הוא חכם ממוצא צרפתי שנוגד, חי ופעל באיטליה,<sup>8</sup> את ה"תניא", כספר המשקף רק את המנהג הלועזי.<sup>9</sup> רבי יעקב לבית הלוי, יליד יוון, כמעט שלא הכיר את ה"תניא" אף על פי שחי תקופה ארוכה באיטליה.<sup>10</sup> שיוכו של ה"תניא" למנהג הלועזי מודגש מאוחר יותר בבית יוסף למדן רבי יוסף קארו, הסבור ששיוך זה מגדיר את גבולות סמכותו המחייבת של ה"תניא" הלכה למעשה.<sup>11</sup> יש לציין כי בחלק אחר של המבוא<sup>12</sup> מועלית טענה שלפיה אפשר ללמוד על תפוצת הספר מתפוצת כתבי היד שלו. אולם כתבי היד עשויים ללמד, לכל היותר, על זמנם ועל מקומם. הסקת מסקנות בנוגע לתפוצת החיבור על סמך תפוצתם של כתבי היד, ולו גם מסקנות לכאורה, מחייבת אם כן בירור זמנם ומקומם של אלה, בירור שאינו קיים במבוא.

שאלה נוספת שבה דן המבוא היא שאלת שמו של הספר. נראה כי דעת המהדיר נוטה, בעקבות י"צ פיינטוך,<sup>13</sup> לדעה שלפיה שמו העיקרי של הספר הוא "מנהג אבות". אמנם אין הוא מברר מי הוא שנתן לספר שם זה ומתי ומפני מה עשה זאת. נראה כי לא המחבר נתן לספר את שמו, מסתבר כי הספר קיבל את השם בתקופה מאוחרת יותר והוא נובע מתפיסתו כמשמר את מסורת ה"לועזים" וכמגן עליה.

מדיון זה עובר המבוא לדיון בזמן חיבור הספר, בדפוסיו, בשאלת זהותו של מחברו ובחיבוריו האחרים. מהם נזכרים "מעלות המידות",<sup>14</sup> "פסקי הלכות שחיטה" ופיוטים, אך לא ספר ההלכות המיוחס לו.<sup>15</sup>

נראה כי באופן עקרוני, לפחות, המהדיר מקבל את הדעה הרווחת שמחבר ה"תניא" הוא רבי יחיאל ברבי יקותיאל מן הענווים.<sup>16</sup> מתוך הדיון בזהות המחבר עולה שאלת היחס בין ה"תניא" לבין "שיבולי הלקט" ובעקבותיה הקביעה שלפיה "התניא לא העתיק את דבריו מהשבלי הלקט אלא שאב את דבריו מאותם מקורות, אולם ישנם [כך!] הלכות שהוא שמע מהשבלי הלקט או מצא בספרו, אותם [כך!] הוא מביא ומציין שמקורם בשיבולי הלקט".<sup>17</sup> אף

7 לביבליוגרפיה על-אודות מהר"ק ראה: הרב יצחק שילת, על הראשונים, מעלה אדומים תשנ"ח (1998), עמ' קסו.

8 ע"ע: יעקב בוקסנבוים [מהדיר], שאלות ותשובות רבי עזריאל ב"ר שלמה דיאנה, תל אביב תשל"ז, מבוא, כרך א, עמ' יא-מא.

9 שאלות ותשובות רבי עזריאל ב"ר שלמה דיאנה, סימן ל [כרך א, עמ' 80 וראה שם הערה 12]; שם סימן קח [שם, עמ' 322].

10 על קורותיו של חכם זה ראה: מאיר בניהו, היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה, תל אביב תש"מ, עמ' 236-230.

11 ראה בית יוסף יו"ד קצד א, ד"ה וכתב מהר"ק [מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג, כר' ט עמ' קמא]. עמ' 18 הערה 93.

12 ישראל צבי פיינטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת גן תשמ"ה (1985), עמ' 65.

13 על ספר זה ראה במאמרי: "ספר 'מעלות המידות', אופיו ומגמותיו", בתוך: ברכה יניב (עורכת), אשה חכמת לב, ירושלים תשע"א, עמ' 25-52.

14 ספר זה התפרסם בידי ישראל משה תא שמע בתוך ספרו כנסת מחקרים, ח"ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 148-76. אמנם ייחוס זה אינו ברור, ראה יודלוב שם, עמ' תתקטו הערה 67 ושם, עמ' תתקיח הערה 78.

15 בשאלת זהותו של מחבר ה"תניא" עסקו גם מאחורני האחרונים [ראה: הרב יצחק יוסף, עין יצחק, ח"א ירושלים תשס"ט, עמ' תלח], מן הראוי היה לצרף למבוא הפניה לדבריהם.

17 עמ' 12.

על פי שרעה כזו כבר הובעה בעבר,<sup>18</sup> מן הדין היה לציין בצדה את הדעה המקובלת יותר והמבוססת למדי שמחבר ה"תניא" עיבר את "שיבולי הלקט", קיצר אותו והפך אותו לקובץ הדרכות הצמוד לסידור התפילה.<sup>19</sup> יש לציין כי בסופו של דבר מקבל המהדיר דעה זו בכמעין "פלגין דיבורא" – מחד גיסא הוא רואה ב"תניא" ספר שאינו תלוי ב"שיבולי הלקט", אך מאידך גיסא הוא מכיר בקשר שבינו לסידור. לשאלת היחס בין שני החיבורים ישנו גם היבט הלכתי וחבל שאין במבוא התייחסות לכך.<sup>20</sup>

המבוא מלווה בהערות שוליים ובהן הפניות ביבליוגרפיות, אולם רבות מהן אינן מכילות את מלוא הפרטים על-אודות המקורות שאליהם הן מפנות. כך, למשל, בנוגע לדעתו של ר"ש בובר שלפיה אין ה"תניא" אלא העתקה של "שיבולי הלקט" בקיצורים ובהשמטות, מצויה הערה – "וכן דעת כמה חוקרים נוספים"<sup>21</sup> בלא לציין מי הם אותם חוקרים והיכן פרסמו את דעתם. אפילו בהפניה למקור חשוב כמאמרו של רש"ח קוק, "רבי יחיאל בן ר' יקותיאל",<sup>22</sup> נעדר שם מחבר המאמר.<sup>23</sup> מאמר חשוב אחר, "שבולי הלקט וכפיליו",<sup>24</sup> מאת ישראל משה תא שמע, אינו נזכר כלל.

בעיקרו מבוסס המבוא על מאמרו של י"צ פיינטוך, "תניא רבתי". מאמר זה התפרסם פעמיים, לראשונה בכתב העת "סיני"<sup>25</sup> ומאוחר יותר בתוך קובץ מאמריו של פיינטוך "מסורות ונוסחאות בתלמוד".<sup>26</sup> לא יפלא אם כן שישנן במבוא הפניות רבות למאמר זה. אמנם לא ברור מפני מה ההפניות הן ל"סיני" ולא לספר, או לפחות לשניהם, בייחוד לאור העובדה שישנן במבוא הפניות למאמרים אחרים המופיעים בספר, ובהן ההפניה היא לספר. תמיהה נוספת מעוררים דברים המופיעים במבוא בלא להעיר שכבר עמדו עליהם חוקרים אחרים בעבר. כזאת היא, למשל, ההשערה המבוססת למדי שלפיה החל מדפוס זולקווא תק"ס מכונה הספר "תניא רבתי" ולא תניא בלבד, כדי להבחין בינו לבין "ליקוטי אמרים – תניא" של רבי

18 ראה: שמואל קלמן מירסקי, פירושו ר' יהודה ב"ר בנימין עניו על הרי"ף מסכת פסחים, ניו יורק תשט"ו, מבוא, עמ' 4-13; הנ"ל, שבולי הלקט השלם, ניו יורק תשכ"ו, מבוא, עמ' 42-49 וראה במבואו של הרב שמחה חסידה לשבולי הלקט חלק שני, ירושלים תשמ"ח, עמ' 56 הערה 36, שהשיג עליו, וראה מה שהשיב על השגתו ר"ש שפיגל, שם, עמ' 18 הערה 44, ויש לתמוה על כך שהדבר אינו מצוין במבוא, התמיהה גדולה עוד יותר שכן במקום אחר במבוא [הערה 57 עמ' 11] ישנה הפניה להקדמתו של מירסקי לפירוש ריב"ן למסכת פסחים אם כי בלי להזכיר את שמו.

19 ראה ישראל צבי פיינטוך, שם, עמ' 65-76, וראה שם בייחוד מעמ' 73 ואילך; ישראל משה תא שמע, שם, ח"ב, ירושלים תשס"ו, עמ' 71; הרב שמחה חסידה במבואו לשבולי הלקט חלק שני, עמ' 56; ר"ש שפיגל שם עמ' 18, וראה שם הערה 40.

20 על היבט זה ראה עתה: הרב יעקב חיים סופר, "על ספרים וסופרים", ישרון, כ (ה'תשס"ח), עמ' תרצד-תרצה; ר' שאול חנן-יה ואקנין, קונטרס תנובות שרי, בתוך ספרו ויען שאול, ח"ב, ירושלים תשס"ח, עמ' לא-לב.

21 עמ' 9 הערה 53.

22 ר' שאול חנא קוק, "ר' יחיאל בן ר' יקותיאל", בתוך: הנ"ל, עיונים ומחקרים, ח"ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 268-273.

23 עמ' 12, הערה 59.

24 ישראל משה תא שמע, "שיבולי הלקט וכפיליו", בתוך: הנ"ל, כנסת מחקרים, ג, ירושלים תשס"ו, עמ' 63-75.

25 סיני, פ (תשרי-אדר תשל"ז), עמ' יד-כה.

26 ישראל צבי פיינטוך, שם, עמ' 65-76.

שניאור זלמן מלאדי,<sup>27</sup> המוזכרת בלא לציין שכבר העלו אותה רש"ח קוק<sup>28</sup> וי"צ פיינשטוק.<sup>29</sup> גם את פתרון הבעיה הכרוכה בכינוייהם של הריבב"ן ורבי בנימין ב"תניא" על סמך גרסת כתבי היד המוצע במבוא שלפנינו<sup>30</sup> הציע כבר פיינשטוק<sup>31</sup> ומן הדין היה להזכיר זאת. עוד הערה אחת הנוגעת למבוא כולו – עריכה לשונית הייתה מיטיבה עמו הרבה ועושה את שפתו למדויקת, לקולחת ולברורה יותר. הדבר כרוך אמנם בהשקעה לא מבוטלת, אך היא כדאית ומעלה את ערך המהדורה.

## הנוסח שבמהדורה

מאפיין נוסף של מהדורה מתוקנת הוא, כאמור, הניסיון לשחזר את הנוסח המקורי של היצירה על סמך השוואת הנוסחים השונים שלה. כפי שנראה, ישנו מקום רחב להשיג על הדרך שבה עוצב נוסח החיבור במהדורה שלפנינו.

בחלק השני של המבוא, הדין בשאלת הנוסח, מוצגת רשימה של שלושה עשר כתבי יד שעליהם מבוססת המהדורה. אולם חסרים בה פרטים דוגמת גודל הדפים, מקום הכתיבה וסוג הכתב. חסר גם דיון בקשרים שבין כתבי היד ועל אחת כמה וכמה שאין בו שרטוט של עץ נוסח. לפי המבוא, נוסח היסוד של המהדורה הוא כתב יד פרמה 3008. נוסח ששת הפרקים הראשונים, החסרים בכתב יד זה, הורכב מנוסח דפוס ראשון, מכתב יד פרמה 2086 ומכתב יד וטיקן 1/307. אמנם, ואף זאת נאמר במבוא, נעשו שינויי נוסח שונים בגוף היצירה. כך שלמרות העדיפות שניתנה לכתב יד מסוים, לפחות ברוב הספר, נושא הנוסח שבמהדורה הנוכחית חותם אקלקטי.

בכתבי היד מופיעים פסוקים שלא כצורתם בכתוב, במהדורה שלפנינו הוכנס הפסוק שלא כצורתו בסוגריים ולצדו הפסוק כצורתו באריחים. נראה כי מן הדין היה לכל הפחות להעיר כי כתיבת פסוקים שלא כצורתם אופיינית לרבי יחיאל ומסתבר כי דווקא כך יצאו הדברים מתחת ידו.<sup>32</sup>

"תיקון" אחר בגוף הנוסח נוגע לצורות "לוכל" ו"חט" שבכתב היד. גם כאן הושמו צורות אלה בסוגריים, ולידן, באריחים, נכתב "לאכול" ו"חטא". אמנם המהדיר עצמו מעיר על הצורה "לוכל" כי "כן מצוי בעוד ספרים שנתחברו באטליה בתקופה ההיא, כגון בספרי הרי"ד, שבמקום

27 אגב, המהדיר מכנה את רש"י מלאדי "אדמו"ר הזקן מליובאביטש", אולם הרבי החבר"י הראשון שישב בעיר זו הוא בנו, רבי רב בער, והוא הראשון שכונה "רבי מלובביץ".

28 עיונים ומחקרים, עמ' 270.

29 מסורות ונוסחאות, עמ' 65.

30 עמ' 11-12.

31 מסורות ונוסחאות, עמ' 71-73.

32 פיינשטוק, שם, עמ' 52; אפשר שלא מדובר בטעות אלא בשיבוש מכוון, על שיבוש מכוון של פסוקים אצל חז"ל ראה: הרב ראובן מרגליות, המקרא והמסורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' מז-נא. תודתי לרב אייל בן דוד מ"מכון התורה והארץ", כעת באשקלון, שהפנה אותי למקור זה; ראה גם: ר' דוד צבי הילמן, "לדרכם של חז"ל בהבאת מקראות", ישרון, כד (תשע"א), עמ' תתלג-תתסג; שלמה זלמן הבלין, "דוגמא לשינוי לשון בהבאת לשון המקרא בפי חכמינו ז"ל", שם, עמ' תתפא-תתפה. תודתי לרב פרופ' ש"ז הבלין שהפנה אותי למאמרים אלה.

ל'אכול' נכתב 'לוכל' <sup>33</sup>, אולם הן הצורה "לוכל" והן הצורה "חט" אינן ייחודיות לספרים אלה ואחרים, צורות אלו הן צורות מקובלות ומיוחסות במסורת כתבי היד האיטלקית, היונקת ממסורת ארץ ישראל הקדומה, ובוודאי "תיקונן" אינו מסייע לשחזור הנוסח המקורי של היצירה. <sup>34</sup>

כמקובל בהוצאות תורניות רבות אין במהדורה מנגנון נפרד לחילופי נוסחאות והם משולבים בהערות. אמנם לא תמיד הדברים מפורטים דיים. כך, לדוגמה, בעמ' ג הערה 31 נרשם: "כך הוא ברוב כתבי היד" בלא לפרט באלו כתבי יד מדובר.

נראה שהיה כראי לעשות שימוש נרחב יותר, לשם בירור הנוסח, במקבילות שב"שיבולי הלקט". כך למשל ב"עניין נפילת אפים" כותב ה"תניא": "ויחיד נמי רשאי ליפול על פניו". <sup>35</sup> במהדורה שלפנינו הוער על כך: "בנרפס – חייב, וכתב ביאורי מהרש"ה שהלשון 'חייב' אינו מדויק, שמדרכי עקיבא שהביא רבנו להלן לא מוכח רק שרשאי לעשות כן ולא שמחויב". <sup>36</sup> לגרסה זו תימוכין בנוסח המקבילה שב"שיבולי הלקט" – "ויחיד נמי רשאי ליפול על פניו" <sup>37</sup> ומן הדין היה לציין זאת בהערה.

דוגמה אחרת, הנוגעת לא רק לנוסח אלא גם לשאלת היחס בין ה"תניא" לבין "שיבולי הלקט", ישנה ב"עניין פירות האילן". לפי כתבי היד של ה"תניא" חתימת ברכת "על המחיה" היא "על הארץ ועל המחיה" <sup>38</sup> וכך גם ב"שיבולי הלקט". <sup>39</sup> במהדורה שלפנינו חסרה התייחסות לנוסח "שיבולי הלקט" וישנה רק הערה שב"תניא הנרפס" (לא ברור אם הכוונה לכל רפואי ה"תניא" או להפוסים מסוימים רווקא, אולי רפוס ורשה) הנוסח הוא "ברוך אתה ה' על המחיה ועל הכלכלה". <sup>40</sup> לשינוי נוסח זה ישנה משמעות גם לגבי שאלת היחס שבין ה"תניא" ובין "שיבולי הלקט". הרב יוסף צבי שמעיה, במאמרו "בעניין זהות ומהות חיבור ספר תניא רבתי", <sup>41</sup> טען כי השינוי בין נוסח הברכה שב"תניא" לבין נוסח "שיבולי הלקט" מוכיח ש"התניא" אינו תלוי לחלוטין ב"שיבולי הלקט". לפי נוסח כתבי היד של ה"תניא", שבהם נוסח הברכה זהה לנוסח "שיבולי הלקט", אין כמובן מקום לדברים אלה, מן הדין היה להפנות למאמרו של ר"צ שמעיה ולהעיר על נקודה זו.

33 עמ' 21 הערה 111.

34 על הצורה "לוכל" וייחוסה ראה: מיכאל ריז'יק, מסורות לשון חכמים באיטליה על פי מחזורים מימי הביניים, ירושלים תשס"ט, עמ' 208-209; ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת, כתב יד פרמה [דה רוס] 138, תל אביב תשמ"ו, עמ' 228-235. על הצורה "חט" ראה ריז'יק, שם, עמ' 251; מ' בר אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה, ירושלים תש"מ, עמ' 16-17; כתיב זה מצוי גם בכתבי היד של שבולי הלקט, וכבר ציין רי"ש שפיגל כי מן הראוי להקפיד שלא לשנותו [שפיגל, שם עמ' 27-28 ושם בהערות 89-90]; וראה גם בפירוש הרי"ד להגדה של פסח, ד"ה מאן דכפין ייתי ויכול (הרב מרדכי לייב קצנלנבוגן [מהר"י], הגדה של פסח תורת חיים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ז 2007, עמ' יז ושם, הערה 9, והאמור כאן נכון גם בנוגע לשם).

35 עמ' כז.

36 שם, הערה 72.

37 הערוגה הראשונה, ל (מהדורת רש"ק מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 221).

38 שם, עמ' ריז.

39 הערוגה השלישית, קסא.

40 תניא, שם, הערה 30.

41 בית אהרן וישראל, שנה יא (תשנ"ו), גיליון ב [סב], עמ' קכז.

הערות הנוסח הנוגעות לגרסאות של מקורות חז"ל המופיעים ב"תניא" מסתפקות, בדרך כלל, בציון ההבדלים שבין הגרסאות שב"תניא" לאלו שבדפוס וילנא, ורשה ודומיהם, ולכל היותר הן מפנות גם לגרסאות שבר"ף ושברא"ש, אך חסרות השוואות לכתבי יד ולעדי נוסח אחרים, בייחוד לאלה שלספר ה"תניא" ישנה זיקה ישירה אליהם – כתב יד ליידן, שנכתב כידוע בידי רבי יחיאל, הגאונים, רבנו חננאל, רבי ישעיהו די טרני ו"שיבולי הלקט".

כך, למשל, בהלכות מאה ברכות מביא ה"תניא": "ירושלמי פרק ה'רואה" – תני בשם רבי מאיר: אין לך אדם מישראל שאינו עושה מאה מצוות בכל יום... והוא שדור אמר: [חונה] מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם".<sup>43</sup> בהערה שם מצוין שהגרסה שבירושלמי המודפס שונה מזו שב"תניא",<sup>44</sup> אך לא נזכר בה שגרסת הירושלמי כתב יד ליידן היא כבירושלמי המודפס. מסתבר אפוא שאין לראות במובאה שב"תניא" גרסה אחרת אלא השמטה גרידא ועדיין הדברים טעונים בירור מקיף ומעמיק יותר.

דוגמה אחרת לקוחה מ"עניין שלש סעודות", שם מביא רבי יחיאל קטע מהירושלמי במסכת שבת: "ראוי לו לאדם למעט בשיחת חולין בשבת, דגרסינן בירושלמי" – "אמר ר' [אבהו]: כתוב שבת לה' אלהיך – שבות כה', ומה הוא שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר".<sup>46</sup> בהערה צוין ששם האמורא אינו מופיע בכתבי היד ונתווסף בסוגריים לפי הירושלמי ודפוס ורשה של ה"תניא".<sup>47</sup> אמנם מן הדין היה להעיר שבכתב יד ליידן הגרסה היא "אמ' ר' אבהו" ושגם בכתבי היד של "שיבולי הלקט"<sup>48</sup> חסר שם החכם "אבהו".

דוגמה נוספת – ב"עניין הזמירות"<sup>49</sup> מביא המחבר את דברי הגמרא: "תניא, רבי אלעזר בר אבינא אמר, כל האומר תהילה לדוד בכל יום מוכטח לו שהוא בן העולם הבא" (ברכות ד ע"ב). בהערה שם נכתב כי "לפנינו שם אמר רבי אלעזר בר אבינא" <sup>50</sup> כשהכוונה לגרסת ש"ס וילנא, אך לא נזכר באותה הערה שבכל כתבי היד הידועים של התלמוד הגרסה היא כב"תניא", כך גורס כתב יד פירנצה [iii 7] אלעזר בר אבינא, כך גם בכתב יד פריס [Heb 671] ובכתב יד מינכן [95], וכך הוא גם ב"שיבולי הלקט".<sup>51</sup>

בהמשך כותב ה"תניא" – "ונהגו לומר תהילה ג' פעמים", בהערה שם נכתב: "משמע שרבינו לא גרס בברכות שם 'שלש פעמים' וכן היא גרסת הרא"ש והטור ועיין בגליון הש"ס שם".<sup>52</sup> ההערה כשלעצמה נכונה וכך גם ההפניה לגיליון הש"ס, אך מן הראוי לציין שגם כתב

42 ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה.

43 עמ' ג, דברי ה"תניא" מובאים כפי שנדפסו במהדורה שלפנינו.

44 עמ' ג הערה 24.

45 ירושלמי שבת פט"ו ה"ג.

46 עמ' ע.

47 שם, הערה 77.

48 שיבולי הלקט, הערוגה השנית, צו (מהדורת רש"ק מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 333, וראה שם הערה 4).

49 עמ' ה.

50 שם, הערה 10.

51 הערוגה הראשונה, ז (מהדורת רש"ק מירסקי, עמ' 146).

52 שם, הערה 13.



יד פריס אינו גורס מילים אלו. גם בפסקי הרי"ד מובאים הדברים בשם ר' אלעזר בר אבינא ואף שם לא מובא עניין האמירה ג' פעמים בתוך המימרא אלא בדברי הפרשנות הנלווים אליה.<sup>53</sup> גם הגאונים כתבו שהמנהג לומר "תהילה לדוד" שלוש פעמים הוא תקנת "חכמים האחרונים" ואינו מדינא דגמרא.<sup>54</sup> ההערה אינה מפנה למקורות אלה למרות הרלוונטיות הברורה שלהם לנושא.

עוד דוגמה – ב"עניין קריית שמע וברכותיה" כותב ה"תניא" – "למה מוסיפין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקרית שמע ואומרים אותו בלחישתו, כדדרש רבי שמעון בן פזי".<sup>55</sup> המימרא המובאת שם בהמשך היא מהבבלי פסחים נו. בהערה נזכר שלפינו בגמרא היא מובאת בשם רבי שמעון בן לקיש.<sup>56</sup> אמנם הגרסה "רבי שמעון בן פזי" מופיעה בכל כתבי היד הידועים של התלמוד – (לונדון [ששון 594], הסמינר בניו יורק [1623], וטיקן 109, וטיקן 125, וטיקן 134, מינכן 95, מינכן 6). וכך הוא גם ב"שיבולי הלקט"<sup>57</sup> וב"פסקי הרי"ד",<sup>58</sup> ומן הדין היה לציין זאת בהערה.

המבוא כולל רשימת מהדורות של מקורות שנבחרו לשם השוואת גרסאות ונוסחאות.<sup>59</sup> חלק מבחירות אלה תמוהות. כזו היא, למשל, הבחירה במהדורת התוספתא הנלווית למהדורות ש"ס וילנא ולא במהדורתו הידועה של ר' שאול ליברמן, הכוללת אפראט של כתבי יד וביאור בשם "תוספתא כפשוטה". בחירות מסוג זה השפיעו שלא לטובה על תוכן ההערות הנלוות למהדורה. לדוגמה, בעניין יום תשעה באב מביא ה"תניא": "תוספתא, אין שאילת שלום לחברים בתשעה באב, ולהדיוטות משיבין בשפה רפה".<sup>60</sup> התוספתא נמצאת בתענית פ"ג הי"ב, בהערה שם נכתב: "לפינו בתוספתא שם: 'ולהדיוט בשפה רפה', והתיבה 'משיבין' הוא פירוש הירושלמי (תענית פ"א ה"ח) בדברי התוספתא (ראה תורת האדם שער האבל – ענין אבלות ישנה ד"ה מתני' מקום שנהגו; ריטב"א תענית ל, א)".<sup>61</sup> אמנם, שילוב פירוש הירושלמי כחלק מן התוספתא עצמה מצוי אצל כמה וכמה מן הראשונים, ובכלל זה ב"שיבולי הלקט", וכבר הצביע על כך ר"ש ליברמן והאריך בכך ב"תוספתא כפשוטה" שלו,<sup>62</sup> הבחירה בתוספתא שבדפוס ש"ס וילנא ולא במהדורתו של ר"ש ליברמן גרמה להתעלמות מדבריו וחבל.

- 53 פסקי הרי"ד, ברכות ד ע"ב (ירושלים תשכ"ד, עמ' ז-ח).
- 54 אוצר הגאונים, ברכות ד ע"ב (כרך ראשון, חיפה תרפ"ח, עמ' 10).
- 55 עמ' יג.
- 56 שם, הערה 46.
- 57 שיבולי הלקט, הערוגה הראשונה, טו (מהדורת מירסקי, עמ' 176 וראה שם הערה 12).
- 58 פסקי הרי"ד, פסחים נו ע"א (ירושלים תשכ"ו, עמ' רעז).
- 59 עמ' 23.
- 60 עמ' רנ.
- 61 שם, הערה 63.
- 62 ר' שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, תענית שם (חלק ה, ניראק תשכ"ב, עמ' 1119).

## ההערות הנלוות למהדורה

רבות מההערות קצרות מדי ואינן מכילות את מלוא המידע שעליהן להכיל. כך, למשל, ב"עניין קרית שמע ובכריתיה", בנוגע לאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כותב ה"תניא": "ובתנחומא פרשת ואתחנן, בשעה שעלה משה למרום שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין בו להקדוש ברוך הוא והורידו לישראל".<sup>63</sup> בהערה נאמר על כך: "לפנינו כן בדברים רבה פרשה ב, לו [ואכן יש שאומרים שדברים רבה שלפנינו הוא גירסא אחרת של התנחומא]".<sup>64</sup> לא נזכר כאן מי הם אותם "יש שאומרים"<sup>65</sup> ואף לא שגם ב"שיבולי הלקט" מובאים הדברים בשם התנחומא.<sup>66</sup>

במבוא נזכר שנוסח התפילה של בעל ה"תניא" הוא נוסח רומי.<sup>67</sup> אך לא תמיד ישנן במקומות המתאימים בגוף הספר הערות המפנות לכך את תשומת לב הלומד. כך, למשל, בעניין נפילת אפיים מביא ה"תניא" פיוט בשם "אבינו הרחמן" הנאמר בשני ובחמישי.<sup>68</sup> בהערה נזכר שפיוט זה מובא בסדר רב עמרם גאון<sup>69</sup> (בלא לציין מהדורה ועמודים), אך לא נזכר שהוא נאמר עד היום בשני ובחמישי בנוסח רומי.<sup>70</sup>

דוגמה נוספת ישנה ב"עניין ערבית של לילי שבת", שם כותב ה"תניא": "מנהגנו לומר בתפילת לחש ומאהבתך".<sup>71</sup> לנוסח זה קשורה גם שאלת אמירת "ויכולו" בליל שבת במנהג רומי, ומן הראוי היה להעיר על ייחודו של הנוסח ועל השאלות הכרוכות בו.<sup>72</sup>

דוגמה בולטת אחרת נמצאת בנספחים. נספח ה הוא "סדר ההפטרות של כל השנה".<sup>73</sup> צוין שם אמנם שסדר הפטרות זה מופיע במחזורי רומא בולוניה ש"א"<sup>74</sup> ומנטובה ש"כ, אך לא נזכר שסדר הפטרות זה הוא סדר ההפטרות כמנהג רומי השונה גם בפרט זה מהמנהגים האשכנזי והספרדי.<sup>75</sup>

- 63 עמ' יג.
- 64 שם, הערה 50.
- 65 לדיון ולהפניות בנוגע לזיהוי של מדרש דברים רבה כגרסה אחרת של תנחומא ראה במבואו של ר' שאול ליברמן למהדורת דברים רבה שלו, ירושלים תשכ"ה, עמ' iii, ושם הערה 1, עוד שם עמ' xxiii-xv.
- 66 הערוגה הראשונה, טו (מהדורת מירסקי, עמ' 176, וראה שם הערה 15).
- 67 עמ' 22.
- 68 עמ' כז.
- 69 הערה 67.
- 70 ראה: דניאל גולדשמידט, מבוא למחזור בני רומא, תל אביב תשכ"ו, עמ' 86.
- 71 עמ' נז. וראה גם שבלי הלקט, עמ' טו (מהדורת רש"ק מירסקי, עמ' 285), גולדשמידט, שם עמ' 88.
- 72 על שאלה זו ראה עתה במאמרי: "הברכה האמצעית של עמידת ליל שבת במנהג התפילה האיטלקי", מורשתנו, יז (תשס"ו), עמ' 246-239.
- 73 עמ' תח-תיג.
- 74 מחזור זה הוא הנרפס עם פירוש "קמחא דאבישונא" מאת רבי יוחנן טריוש.
- 75 גולדשמידט, שם, עמ' 98-96. רשימת ההפטרות שם וזה כמעט לגמרי לרשימה שב"סדר ההפטרות".

## סיכום

בחינת המהדורה החדשה של "תניא רבתי" מראה כי גם אם מהדורה זו עולה על מהדורות קודמות, הן בצורתה והן בתכניה, והיא בעלת ערך כמהדורה שימושית, עדיין ישנו צורך במהדורה מתוקנת יותר של חיבור הלכתי חשוב זה. במהדורה הנוכחית המבוא וההערות אינם מכילים את מלוא המידע ואף הנוסח אינו משקף נוסח הקרוב ככל שניתן לנוסח המקורי. נראה, כי כדאי שהוצאה חדשה של ה"תניא" תיעשה בד בבד עם הוצאה חדשה של "שיבולי הלקט", אולי אף בכרך אחד עמוד מול עמוד. דומה כי בצורה כזו יעמדו הלומדים בקלות על השווה והשונה בין שני ספרים אלה ואולי אף יעמדו על נקודות נוספות שטרם נתבררו ונתלבנו.

## *ENGLISH ABSTRACTS*

### **The Unique Place of Codex Munich 95 in the Version Tradition of Tractate Sukka**

*Rabin Shushtri*

No manuscript of the Babylonian Talmud is better known than the Munich Codex (Cod. Heb. 95). This manuscript is the only one containing the complete Talmud and Mishna. In addition, this manuscript had most of its tractates copied by R. Rabinowitz in his book *Dikdukei Sofrim*.

This article deals with the tradition of version of the Munich Codex for Tractate Sukka in the Babylonian Talmud. A methodical analysis of the manuscript's version for the tractate and its comparison to the other text witnesses of the tractate – both direct and indirect – reveals a complex yet interesting pattern regarding this manuscript. Although the chief version of this manuscript follows the Ashkenazi tradition, there were many versions found within that can be traced back to the early Eastern tradition. In many of the cases one can conclude with sufficient certainty that the specific version is the original and was revised already in the East. Another finding is of the many fused versions that exist in the manuscript.

These data teach us that the author of the Munich Codex (or one of his predecessors) had before him various codices of different origins and traditions. These conclusions are critical for the evaluation of the versions presented in the Munich Codex for Tractate Sukka. Much weight should be given to the versions of this manuscript and to the option that that they may reflect an early, original Eastern tradition.

**‘This Fourth Part has been neither Copied nor Printed’:  
On the Identification of the Last Part of *Sha’are Qedusha***

*Avishai Bar-Asher*

*Sefer Sha’are Qedusha*, traditionally attributed to R. Hayyim Vital, has been transmitted, since its first edition, with a great deal of uncertainty as to the origination of its fourth and final section. Unlike the broad circulation of the central part of the composition, textual evidence of the final section was largely lost. It is generally assumed that this was due to a decision on the part of the editors of the composition: either that of the first editor, or even earlier by Vital’s manuscript copyist in Egypt.

Previous attempts to identify the lost fragment have involved copying and ascribing chapters from other minor texts as the fourth chapter of this significant work. In light of the contentious nature of this section, a critical analysis of this crucial fragment has to date not been attempted.

Through a close study of those remaining manuscripts, and the attention they have been afforded by other scholars, I reconstruct the textual and intellectual history of this mysterious abstract. I suggest that only the first chapter (Hebrew: *Sha’ar*) of the missing section has somehow survived. However, the remainder, if any of the attributions were authentic, has been lost. Furthermore, the other texts in the manuscripts attributed to *Sha’are Qedusha* were altogether unconnected to the original composition.

This study thus contributes to the publishing activity of Kabbalistic texts in this generation in general and to the investigation of this cryptic text in particular. Through a thorough study of the various editions of this text published in the last decades, I present what I term ‘the invention’ of a new composition, in which misattributions of the codex of manuscripts abound. In light of this I seek to reconfigure the fourth section through a study of the lost fragments of the fourth section.

**R. Isaac Aderbi's *Divrei Shalom*: Between Venice and Warsaw Editions**

*Shaul Regev*

R. Isaac Aderbi (Salonika, 16th century), a disciple of R. Joseph Taitazak, was known for two books that he wrote: *Divrei Rivot*, which was responsa, and *Divrei Shalom*, a book of sermons. *Divrei Shalom* was printed in three editions during the 16th century, the first edition in Salonika and the other two in Venice. In the 19th century, it was printed again in Warsaw. A comparison between the Warsaw edition and the other three show some significant changes made by the publisher in form and content, as a result of an arbitrary decision. The major changes are: (1) Interchanging between the first and second part of the book; (2) Transferring sermons or parts of sermons from the first part to the second part; (3) Omitting the third sermon of the first part for no obvious reason. As a result of this, there were corrections to be made in the cross references which the publisher ignored. (4) Disregarding information and notes written by the author or the proofreader of the previous editions. The publishers of the Warsaw edition did not leave any documentation to explain or justify their actions, or even to mention the changes that were made.

***Sefer HaZiquq* as a Source for Hebrew Bibliography**

*Gila Prebor*

One of the challenges of the field of Hebrew bibliography is the attempt to “reconstruct” Hebrew books that were printed but have become lost for various reasons. One of the sources from which we can learn about these lost books is *Sefer HaZiquq* by Domenico Yerushalmi. This article discusses the bibliographic structure of *Sefer HaZiquq* in comparison with the extant works known from the period and from lists of books. It also presents and analyzes the bibliographic details that come to light in *Sefer HaZiquq*.

## **The Scandiano Synagogue Customs According to R. Joshua Segre**

*Shlomo E. Glicksberg*

The manuscript of prayer customs that this article presents was written by R. Joshua Segre in the 18th century (1740). It reflects the practices of prayer and Torah reading in the synagogue of the Almansi brothers in the city of Scandiano of those days. In his introduction, Segre emphasizes that he documents earlier practices and that he used earlier, similar compositions in his possession. In further writings of his, Segre presents a list of modifications to those original practices that he established during the years he spent serving the Scandiano community.

At first glance, this community seems to follow Italian customs. However, a deeper reading leads us to believe that this is a subset of Italian customs, including many differences to the standard practice as seen in the Italian prayer book. Many of these differences originate from the sefardic or ashkenazic customs. Others seem to be influenced by kabalistic writings. This research also compares the practices of the Scandiano congregation with those of Venice, Milan and Viadana, which was Segre's previous location. In addition, unique customs are pointed out.

## **The Genizah: Antonin's and Wertheimer's Collections**

*Meir Bar-Ilan*

This article aims to shed light on the early years of the Genizah manuscripts' publications by looking at the source of the manuscripts, some known to be from the Genizah while others came from an unknown source.

First, Archimandrite Antonin's (1817-1894) collection is discussed and later Rabbi S. Wertheimer's collection, showing similarities and differences between these collections. Their sources, as well as their middlemen, are discussed.

It is already known that R. Wertheimer published manuscripts from the Genizah before S. Schechter (1846-1915) did, but which was the first Ms.

from the Genizah to be published is not clear. It is suggested that the first scholar who published Mss. from the Genizah, without telling his source, was S. Pinsker (1801-1864), whose Mss. were given by his friend: A. Firkowiz (1787-1874). Pinsker books were published in 1860 and 1864 and it is assumed that his books are based on Mss. that came to Firkowiz from the Genizah.

## **The Habad Literary Corpus**

*Ariel Roth*

During the years of existence of Habad hassidism, extensive literature was created by scholars following the philosophy of RaSHaZ. The collective Habad literature has expanded so that today, the number of primary sources that can be associated to Habad hassidism exceeds three thousand titles. Furthermore, in our time, we address not only written literature but also information stored in other media.

The purpose of this research is to try and sift the extensive information. To examine criteria pursuant to which it will be possible to establish what is the Habad literary corpus, i.e., what is the literature that should be considered Habad literature, and who is the person whose products shall be identified as Habad philosophy. Within the framework of this question we shall try and offer several criteria which will allow identification of a written product or an oral statement as part of the Habad literary corpus. We shall suggest that this corpus alone serves as a source for Habad knowledge. This question is fundamental to the base of bibliographic, historic, contemplative or social research focusing upon the Habad hassidism.



**The Commentary on Proverbs by Joseph Caspi, its Edition by Isaac Last and Manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, Hébreu 184**

Arlette Lipszyc-Attali

Isaac ben Joseph Last is known as the editor of a great number of works authored by the 14th century provincial philosopher Joseph Ibn Caspi. At the beginning of the 20th century, Last copied in European libraries and, almost single-handedly, published many of his commentaries. In consequence, Caspi became one of the few philosophers of his time known to students of Jewish studies.

Paris, Bibliothèque nationale, Hébreu 184 is the only known copy of a commentary on Proverbs by Caspi and it was published by Last in Presbourg, 1903, pp. 7-80. In his introduction, the editor affirms that “he copied the manuscript as it is”.

When I described the manuscript for the New Catalogue, I compared the text with the edition and discovered that the two texts were not identical: the edition introduced divisions, the end of biblical verses and many other small differences.

There are other intriguing differences. The pagination, as well as the description of the manuscript, written about 1860 (thus well before the copy by Last), by Salomon Munk fit the manuscript as it is now. I discovered that two folios are lacking between ff. 142 and 143, corresponding to a lacuna extending from Prov. 13, 1 to 14, 3. The loss cannot have occurred after Last copied the manuscript. However, the edition gives, on pp. 46 to 48, a text which does not exist in the manuscript. No explanation is given by Last. Did Isaac Last forge these pages?

**A Review of the New Edition of the Book: *Tanya Rabbati***

*Gavriel Yitshak Ravenna*

A new edition of the book of *Halakhah* known as *Tanya Rabbati* was recently published by Mosad ha-Rav Kook. Although this edition includes an introduction, it does not provide all the relevant information, offers some inaccurate details, has incomplete bibliographic references and requires language editing. Facts are missing in regard to the various manuscripts and there is no discussion of the connections between them. Despite the preferential treatment given to one particular manuscript, this edition carries an eclectic signature. Certain erroneous 'corrections' were made to this version of the text, while, on several occasions, other relevant, attested versions are ignored; valuable source editions are not properly taken into account, negatively influencing the quality of the work. Many of the accompanying footnotes are too brief and lack the necessary information. Though this new edition is valuable as a useful edition, a better, corrected edition is still needed.