



# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות  
הספר העברי המודפס והדיגיטלי

כח

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי  
המודפס והדיגיטלי

כח

עורכים

דב שוורץ • גילה פריבור



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן • תשע"ח

# עלי ספר

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

עורכים: דב שוורץ, גילה פריבור

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

חברי המערכת המורחבת: מלאכי בית אריה, שלמה זלמן הבלין, משה חלמיש,  
צבי לנגרמן, גד 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 ברוזילי ז"ל, אוניברסיטת בר-אילן  
הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-4754

© 2018

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, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.

נדפס בישראל – תשע"ח  
דפוס לביא, תל-אביב

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



## תוכן העניינים

7	פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים	בנימין קצוף
31	קובץ חדש-ישן של תשובות הגאונים ותשובות הרי"ף	שמחה עמנואל ומרדכי סבתו
49	בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל (1437-1483) והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי	סדריק כהן סקלי
119	מי היה קהל היעד האמיתי של ספרי יידיש הישנה – מקרה מבחן של ספר המוסר "ספר מידות" וקהל קוראיו	נגה רובין
155	האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור יוסף אבן כספי לספר משלי? על חייו, פועלו ויושרתו של חוקר נשכח	גד פרוידנטל וחנה כשר
174	תגובה מאת ארלט ליפשיץ-אטלי	
175	"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה	ראובן גפני
211	עוד על תפילות לשלום חיילים	יעל לוין
V	תקצירים באנגלית	

## המשתתפים:

ראובן גפני, המחלקה ללימודי ארץ ישראל, המכללה האקדמית כנרת  
סדריק כהן סקלי, החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה  
חנה כשר, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן (אמריטה)  
יעל לוין, ת"ד 71140, ירושלים  
שמחה עמנואל, החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית בירושלים  
מרדכי סבתו, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
גד פרוידנטל, CNRS, פאריז (אמריטוס)  
בנימין קצוף, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
נגה רובין, החוג לספרות וספרות ילדים, המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין,  
ירושלים

# ALTEI SEFER

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

28

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, 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 Faculty of Humanities, Bar-Ilan University

ISSN 0334-4754

© 2018

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 2018  
Lavi Ltd. Tel Aviv

## CONTENTS

BINYAMIN KATZOFF: Chapters of the Tosefta: The Origin and Significance of the Differences in the Chapter Divisions	7
SIMCHA EMANUEL and MORDECHAI SABATO: An Old-New Collection of Responsa from the Geonim and R. Isaac Alfasi	31
CEDRIC COHEN SKALLI: Don Isaac Abravanel in Portugal (1437-1483): A Socio-cultural Profile	49
NOGA RUBIN: Which Were the Real Addressees of Alt Yiddish Books? <i>Seffer Middos</i> – “Book of Virtuous Conduct” – as Test Case	119
GAD FREUDENTHAL and HANNAH KASHER: Did Isaac Last Forge Two Pages in His Edition of Joseph Ibn Kaspi’s Commentary on Proverbs? On the Life, Work, and Moral Integrity of a Forgotten Judaica Scholar	155
Response by ARLETTE LIPSZYC-ATTALI	174
REUVEN GAFNI: The <i>Rinat Yisrael Siddur</i> : Creation, Innovation and Influence	175
Yael LEVINE: More on “Prayers for the Welfare of Soldiers in the Modern Era”	211
English Abstracts	V



## בנימין קצוף

### פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים

#### א. מבוא

התוספתא, בדומה למשנה, מחולקת בחלוקה פנימית במספר רמות לסדרים, למסכתות, לפרקים ולמשניות או להלכות. שתי רמות החלוקה הראשיות לסדרים ולמסכתות מבוססות בעיקרן על חלוקה עניינית של החיבורים לנושאים מובחנים, אליהם נוספו בכמה מקומות הוספות מסוגים שונים.<sup>1</sup> החלוקה לסדרים ולמסכתות בתוספתא דומה לזו שבמשנה, למעט אי-הימצאותן של מסכתות אבות, תמיד, מידות וקנינים בתוספתא וחלוקתה של מסכת כלים לשלוש מסכתות בתוספתא בלבד, ומשקפת את הזיקה הגדולה בין החיבורים במישור העריכה.<sup>2</sup> הן במשנה והן בתוספתא החלוקה הקרובה לסדרים ולמסכתות מקיימת בכל

\* ברצוני להודות לפרופ' עדיאל שרמר, לפרופ' יעקב שפיגל ולקוראים האנונימיים מטעם המערכת על הערותיהם המחכימות על כמה מן העניינים הנידונים במאמר. מחקר זה נתמך על-ידי הקרן הלאומית למדע (מענק מספר 49/14).

סימני עדי הנוסח של התוספתא המשמשים במאמר: א = כ"י ארפורט (לשעבר, כיום כ"י ברלין, ספריית המדינה, Or. 2<sup>o</sup> 1220); ד = דפוס ראשון, ונציא רפ"ב; ו = כ"י וינה, הספרייה הלאומית, hebr. 20 (שוורץ 46); ל – כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 27,296. הציונים לתוספתא ברכות – ב"ב הם על פי מהדורת ש' ליברמן, ניו-יורק תשט"ו-תשמ"ח; סנהדרין – עוקצין על פי מהדורת מ' צוקרמנדל, ירושלים תרצ"ח.

1 החלוקה לסדרים ומסכתות היא קדומה וכבר הייתה ודאי בפני האמוראים, אם כי ככל הנראה בראשונה לא היה להם סדר קבוע, ראו איגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוי, חיפה תרפ"א, עמ' 32; ד' פרנקל, דרכי המשנה, ליפסיה 1859, עמ' 254-264; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים-תל-אביב תשכ"ד, עמ' 980-991; ח' אלבק, מבוא למשנה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 125-127; ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים, תשל"ג, עמ' 129-132. כפי שהעיר אפשטיין, כל מסכת מבחינת תוכנה היא "ספר לעצמה" (שם, עמ' 993), ולפיכך מדייק ש' נאה בתיאורו ש"בין המסכתות אין זיקה של המשך או סדר; המסכתות אינן חלקים של הסדרים, אלא הסדרים הם מקבצים של מסכתות עצמאיות. את מבנה המשנה אין לתאר אפוא כחלוקה של חיבור שלם לסדרים המחולקים למסכתות, אלא כצבירה של מסכתות עצמאיות בשש קבוצות מצד אחד וחלוקתן של מסכתות אלה לפרקים מצד אחר, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים (ב): פרשות, פרקים, הלכות", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 60.

2 ראו פרנקל, דרכי המשנה (לעיל הע' 1), עמ' 304-307; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 62, 242; מלמד, פרקי מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 156-157; א"ה וויס, דור דור ודורשיו, ירושלים תשכ"ד, עמ' 199-200; ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, מחקר ומסדה, תל-אביב תש"ך, עמ' 64-65; א' גולדברג, "תוספתא למסכת תמיד, מחקר בבעית היחס בין המשנה והתוספתא", בתוך ספר זכרון לבנימין דה-פריס, בעריכת ע"צ מלמד, תל אביב תשכ"ט, עמ' 18-42; הנ"ל, פירוש מבני ואנליטי לתוספתא מסכת בבא קמא, ירושלים תשס"א, עמ' 21-22.

כתבי היד הידועים, ולמעט מספר מסכתות שנחלקו בענף הבבלי של המשנה ובכל עדי הנוסח של התוספתא לשניים או לשלושה חלקים, אין בידינו לא עדויות ישירות ולא עדויות עקיפות על חלוקה פנימית שונה של שני החיבורים בשתי רמות החלוקה הללו.<sup>3</sup> לא כך הוא בנוגע לרמת החלוקה השלישית, חלוקת המסכתות במשנה ובתוספתא לפרקים, השונה בכמה היבטים מן החלוקה לסדרים ולמסכתות. בשני החיבורים, לצד מקומות שבהם החלוקה לפרקים משקפת חלוקה עניינית ברורה בין נושאים מובחנים, במקומות אחרים החלוקה לפרקים כונתה על ידי כמה מן החוקרים 'חיצונית', ואינה קשורה לתכנים של החיבור. כלומר יש נושאים הנחלקים ללא סיבה עניינית למספר פרקים, ויש פרקים הכוללים נושאים שונים שאין ביניהם קשר קרוב, וסביר שלו התוכן היה השיקול היחיד לחלוקה היה מקום לחלקם לכמה פרקים.<sup>4</sup>

הבדל נוסף בין החלוקה לסדרים ולמסכתות לבין החלוקה לפרקים נוגע ליחסים בין מבנה המשנה למבנה התוספתא. בעוד התוספתא מחולקת לסדרים ומסכתות באופן דומה למשנה, בחלוקת המסכתות לפרקים ישנם הבדלים ניכרים בין החיבורים. אף שמספר התוספתא מכיל הרבה יותר חומר מספר המשנה, מספר הפרקים בתוספתא קטן באופן משמעותי מזה שבמשנה.<sup>5</sup> התופעה הרווחת היא לפיכך שמסכתות במשנה מחולקות ליותר פרקים מאשר אותן מסכתות בתוספתא, אף שיש מעט מסכתות שבהן מספר הפרקים בתוספתא גדול ממספר הפרקים במשנה.<sup>6</sup> כללו של דבר, חלוקת המסכתות לפרקים בתוספתא נובעת לפחות בחלק מן המקומות מעריכה עצמאית המתמקדת בתוספתא בלבד, ואינה זהה לזו שבמשנה.

בחלוקת המסכתות לפרקים מצוי הבדל נוסף בין המשנה לבין התוספתא הנוגע למידת האחידות של החלוקה בעדי הנוסח השונים. אף שבידינו שני ענפי מסירה מרכזיים של

3 ראו אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 982-983; מלמד, פרקי מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 131-132; י' זוסמן, "שוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 70, והע' 67.

4 בשני החיבורים אין חלוקה של המסכתות לפרקים במילותיו של הטקסט (לפחות לא באופן ישיר), גם לא בתחילתן או בסופן של יחידות מובחנות באופן ברור מבחינת תוכן, והחלוקה שלפנינו משקפת את ניתוחו ושיקול דעתו של המחלק. הקדשת פרק לנושא מובחן מבחינת תוכנו (שאינו קצר או ארוך באופן חריג) היא מתבקשת ומצריכה מן המחלק שימת לב לתכנים בלבד. חלוקת נושא ארוך למספר פרקים, לעומת זאת, דורשת מן המחלק ליצור בתוך טקסט רצוף חלוקות מלאכותיות שאינן משרתות את התכנים, ולעיתים אפשר שהחלוקה אף יוצרת חוסר בהירות בנוגע לזיקה בין התכנים בפרקים השונים, ולכן אפשר שנובעת משיקולים הקשורים להיבטים טכניים של החיבור, וראו דברי נאה, לעיל הע' 1.

5 על פי ההערכת באתר מאגרים של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון עברית, מספר המילים במשנה (על פי כתב יד קאופמן A 50) הוא כ-188,000, ומספר המילים בתוספתא (בעיקר על פי כתב יד ו) הוא כ-304,000, כלומר יחס מספר המילים בתוספתא למספר המילים במשנה הוא בערך 1.6:1. לעומת זאת מספר הפרקים במשנה הוא מעט יותר מ-520, ואילו מספר הפרקים בתוספתא הוא כמאה פחות מאשר במשנה (על פי ו). לפיכך אורכו הממוצע של פרק בתוספתא גדול כמעט פי שניים מזה שבמשנה.

6 לדוגמה, במסכת נזיקין במשנה שלושים פרקים (הנחלקים בחלק מן המסורות לשלוש בבות בנות עשרה פרקים כל אחת), לעומת מסכת נזיקין בתוספתא שבה שלושים ושלושה פרקים (הנחלקים בחלק מן המסורות לשלוש בבות בנות אחד-עשר פרקים כל אחת).

המשנה הנבדלים זה מזה בשינויים משמעותיים,<sup>7</sup> השינויים הם בעיקרם בנוסח המשנה, אולם בחלוקה הפנימית לפרקים השינויים בין עדי הנוסח מועטים מאוד.<sup>8</sup> לעומת זאת בתוספתא יש כמות נכבדה של חילופים ביחס למשנה, בהם יחידת טקסט מובאת כפרק אחד בחלק מעדי הנוסח, ואילו בעדי נוסח אחרים אותה יחידת טקסט מחולקת לשני פרקים או אף לשלושה, וכן מעט מקומות שבהם הלכה הבאה בחלק מעדי הנוסח בסוף פרק, באה בעדי נוסח אחרים בתחילת הפרק שלאחריו.<sup>9</sup> הבדלים אלו בין כתבי היד בחלוקה לפרקים בתוספתא, שיעמדו במוקד עיונו במאמר זה, לא נוצרו בעיקרם לטענתי ממסירה לא מוקפדת או מחלוקה שרירותית, אלא נובעים מפעולת עריכה מכוונת באחת ממסורות התוספתא שאת שיקוליה ניתן לחשוף. העיון בחילופים בחלוקה לפרקים מלמד אפוא לא על עצמו בלבד, אלא יש בו כדי לשפוך אור על דרך לימודה של התוספתא, ולהוסיף על הבנתנו את היחס בין מסורות הנוסח שלה.

תופעה דומה של חילופים בחלוקה פנימית בין עדי נוסח שונים של חיבור ועדויות להתערבות מאוחרת בעריכה הפנימית מצויה בחיבורים תנאיים נוספים בהיקף לא מבוטל, ועשויה להצביע על מניעים להתערבותם של מוסרים מאוחרים במבנה החיבור. במכילתא דרבי ישמעאל ובספרי לבמדבר לדוגמה מוסרים מאוחרים שינו מן החלוקה הפנימית המקורית כדי להתאים את המבנה הפנימי של המדרש לפרשיות החומשים במדבר ודברים על פי מסורת הקריאה הבבלית.<sup>10</sup> אף ביחס לתופעת החילופים בחלוקה לפרקים בתוספתא ראוי לבחון האם מלבד שיקולים פנימיים לספר התוספתא, החלוקות השונות עשויות לנבוע מזיקה של התוספתא בעיני המוסר לספר מרכזי אחר, וכמובן יש לבדוק

7 ראו אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 706-726; ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה – מהדורה בקורתית בצירוף מבוא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 9-21; הנ"ל, "חלק-דמא" – 'שדה-בוכין', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 514-516; מ' בר-אשר, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 187-188; י' זוסמן, "כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות (תשמ"א), חלק ג, עמ' 215-250; R. Brody, *Mishna and Tosefta Studies*, Jerusalem 2014, pp. 5-14.

8 בחלק מעדי הנוסח הפרקים השישי והשביעי של מסכת תמיד הם פרק אחד, ראו אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 986, ועמ' 994. מכמה מנייני פרקים הבאים בסוף הסדרים עולה שהיו שינויים בחלוקת הפרקים במסכתות כתובות ותמורה, ראו אפשטיין (שם), עמ' 998-999. תופעה אחרת היא הוספת פרקים מחוץ למשנה בכמה מן המסורות לתוך העתקות המשנה, ראו ביחס לפרק האחרון במסכת ביכורים, אפשטיין (שם), עמ' 976; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, תל-אביב תשי"ז, סדר זרעים, עמ' 309, וביחס לפרק האחרון במסכת אבות אפשטיין, שם, עמ' 978; אלבק (שם), סדר נזיקין, עמ' 351; A. Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004, pp. 21-22.

9 לתיאור הממצאים ראו להלן בסעיף ב.

10 על חילופי החלוקה במכילתא דר"י ראו J. Lauterbach, "The Arrangement and the Division of the *Mekilta*", *HUCA*, 1 (1924), pp. 427-466; עמ' 548-549; מלמד, פרקי מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 183; M. Kahana, "The Halakhic Midrashim", in S. Safran (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen 1987, pp. 68-69. על חילופי החלוקה בספרי במדבר ראו אפשטיין (שם), עמ' 615-616; מלמד (שם), עמ' 199; מ' כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 121-126. על כמה שלבים בחלוקת הספרא ראו נאה, מבנהו וחלוקתו (לעיל הע' 1), עמ' 71-78.

אפשרות זאת בראש ובראשונה כפי שהציע אפשטיין בזיקה למשנה.<sup>11</sup> אפתח להלן בתיאור הממצאים הנוגעים לחילופי החלוקה לפרקים בכל עדי הנוסח הישירים המצויים לפנינו, בכתבי היד הגדולים ובקטעי הגניזה והכריכה, המאפשרים למקד את עיקרה של התופעה באחת ממסירות התוספתא. לאחר מכן אצביע על השיקולים המרכזיים שהובילו לחילופים בחלוקה לפרקים ואציג כמה דוגמאות.

## ב. העדויות על חלוקה שונה לפרקים

בניגוד לחלוקת הפרקים במשנה, המוזכרת בתלמודים ומקורה לפיכך קדום,<sup>12</sup> אין בידינו עדויות קדומות על אודות חלוקת התוספתא לפרקים, ואפשטיין טען שחלוקת מסכתות התוספתא לפרקים מאוחרת לעריכתה.<sup>13</sup> עם זאת אין לדחות את החלוקה לפרקים בתוספתא לשלב מאוחר מאוד במסירתה, שכן בקרוב ל-95% מן החלוקות בין הפרקים מצויה הסכמה בין כל כתבי היד וכל קטעי הגניזה והכריכה,<sup>14</sup> וזו מלמדת שהחלוקה לפרקים המשותפת בעיקרה קודמת לכל העתקות התוספתא המצויות בידינו, שהמוקדמות בהן הן משלהי האלף הראשון.<sup>15</sup> החילופים בין כתבי היד בחלוקה לפרקים לעומת זאת נובעים ככל הנראה

- 11 מבואות (לעיל הע' 2), עמ' 262: "והמעתיקים השתדלו להשוות מספרם [של פרקי התוספתא - ב"ק] למספר פרקי המשנה ולחלוקתה ולא עלתה בידם". אפשטיין לא הציג את הנתונים עצמם ולא דן במשמעויות העשויות לעלות מהם, והמאמר הנוכחי בא להשלים חלק מן הדיון בנושא באמצעות הצגה של מכלול העבודות הנוגעות לחילופים בחלוקה לפרקים, וניתוח של העולה מתוכם הכולל הצגה מפורטת של מספר דוגמאות מאפיינות.
- 12 אולי כבר מעת עריכת המשנה, אף שבסדרם של הפרקים מצויים שינויים, ראו איגרת רב שרירא גאון (לעיל הע' 1), עמ' 32; אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 993-998; אלבק, מבוא למשנה (לעיל הע' 1), עמ' 127; מלמד, פרקי מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 132-133.
- 13 ראו אפשטיין, מבואות (לעיל הע' 2), עמ' 262. על זמנה של עריכת התוספתא לדעת אפשטיין ראו שם, עמ' 242-246, 251-253. ראו גם איגרת רב שרירא גאון (לעיל הע' 1), עמ' 34; ש"י פרידמן, "תוספתא עתיקה - ליחס המשנה והתוספתא [ב] - 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים'", בר-אילן, כו-כו (תשנ"ה), עמ' 277-278; א' גולדברג, פירוש מבני (לעיל הע' 2), עמ' 31-34. והשוו לדברי ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ל, עמ' 89-138; Y. Elman, *Authority and Tradition: Toseftan Baraitot in Talmudic Babylonia*, New York 1994, pp. 275-281.
- 14 בתוספתא יש כ-420 פרקים (ראו לעיל הע' 5), ובעשרים ושניים מקומות מצויים חילופים בין עדי הנוסח בחלוקה לפרקים, ראו להלן בנספח א. והשוו לדברי אפשטיין, מבואות (לעיל הע' 2), עמ' 262, שב"חלוקת הפרקים בתוספתא ... רבו בה החילופים בין כתב יד לכתב יד".
- 15 ראו נאה, מבנהו וחלוקתו (לעיל הע' 1), עמ' 74. אולי יש להקדים את החלוקה אף מעבר לכך. שכן, משנחלקו מסכתות התוספתא לפרקים באחת המסירות, בכתב או בעל פה, יש לבחון כיצד התפשטה החלוקה עד שהפכה למצויה בכל המסירות שבידינו. אינני יודע עד כמה סביר שמי שבידו מסורת של תוספתא ללא חלוקה לפרקים, יקלוט באופן מקיף חלוקה המצויה במסורת אחרת, בשינון על פה או בהגהת עותק כתוב שבידו. ולפיכך סביר בעיניי שהחלוקה לפרקים היא מזמנה של מסורת התוספתא הקדומה שממנה משתלשלות כל ההעתקות שבידינו, או לפחות רובן. מכל מקום, עדות מעניינת הנוגעת למקור המשותף של אולד עולה מתוך טעות משותפת לעדי נוסח אלה, הקשורה לחלוקה בין מסכתות שקלים ויומא. כפי שהעירו אפשטיין וליברמן, שלוש ההלכות האחרונות במסכת שקלים בכל עדי הנוסח שלפנינו (שקלים פ"ג הכ"ה-כ"ז [עמ' 218-219, שו' 68-81]) שייכות לראש מסכת יומא, ראו אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 987; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו-יורק תשט"ו, מועד, עמ' 714. טעות זו נבעה ככל הנראה מכך שברייטות אלו הועתקו בעותק קדום בשולי הטופס מתוך כוונה שהקורא יעיין

מהתרחשויות מאוחרות יותר בתולדות מסירת כמה מעדי הנוסח של התוספתא, ובהם נתרכז כאן.

כדי לתאר את החילופים בחלוקה לפרקים אציג כאן בקצרה את עדי הנוסח המרכזיים של התוספתא. בידינו שלושה עדי נוסח רחבי היקף המייצגים שני ענפי מסירה: כ"י ו (כתיבה ספרדית, מאה י"ד) ו-ד (ונציא, 1521) שלשניהם אב משותף ונוסחם קרוב במקרים רבים למובאות בדברי ראשוני ספרד מזה, וכ"י א (כתיבה אשכנזית, מאה י"ב) שנוסחו קרוב במקרים רבים למובאות בדברי ראשוני אשכנז מזה.<sup>16</sup> נוסף עליהם, לסדר מועד ולמסכת חולין מצוי בידינו כ"י ל (כתיבה ספרדית, סוף מאה י"ד – תחילת מאה ט"ו), שנוסחו קרוב בחלק מן המקרים לנוסח א ובאחרים לנוסח וד.<sup>17</sup> מלבד אלו יש בידינו כמה עשרות קטעי גניזה וכריכה של התוספתא בגדלים שונים, בחלקם נשתמר טקסט רציף ואחרים מקוטעים במידה זו או אחרת. לפי שעה הוקדשו מחקרים מועטים יחסית למקומם של קטעים אלו במסורת נוסח התוספתא, ואתייחס אליהם במקומות הרלוונטיים בדיונים המקומיים להלן.<sup>18</sup>

עיון במקומות שבהם ישנם חילופים בין עדי הנוסח הישירים בחלוקה לפרקים מעלה שבכ-80% מן המקומות בתוספתא שבהם בחלק מעדי הנוסח מופיעה חלוקה שאינה מצויה בעדים אחרים, החילוף הוא בין החלוקה המצויה ב-א בלבד לבין חלוקה המצויה

בהן לאחר הסימון לחלוקה בין מסכת שקלים למסכת יומא וסופר מאוחר העתיקו בטעות לפני הסימון על החלוקה בין המסכתות, או מכך שהסימון לחלוקה בין המסכתות היה בתחילה בשולי הטופס, וסופר מאוחר העתיקו לתוך הטקסט שלא במקומו. כך או כך זוהי עדות לכך שכל העדים הללו הם צאצאים של עותק כתוב אחד שהטעות כבר הייתה מצויה בו, וראו להלן הע' 19.

16 א כולל את התוספתא לארבעת הסדרים זרעים – נזיקין, וכן את ארבעת הפרקים הראשונים וחלק מן הפרק החמישי של מסכת זבחים. על זמן ומקום ההעתקה של כתבי היד ראו ליברמן בהקדמה למהדורתו לתוספתא (לעיל הערת \*), זרעים, עמ' ח-יב. על החלוקה לשתי מסורות נוסח ראו ליברמן (שם), עמ' יב; י' ברודי, משנה ותוספתא כתובות, נוסח, פרשנות ועריכה, ירושלים תשע"ה, עמ' 20.

17 ראו ליברמן בהקדמה למהדורתו לתוספתא (לעיל הערת \*), מועד, עמ' ה; הנ"ל, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), חלק ב, עמ' יג; ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 86-87; ברודי, *Mishna and Tosefta* (לעיל הע' 7), עמ' 63-73 (לדעתו ככל הנראה ל או אחד מאבותיו קלט נוסחים משני ענפי המסירה). כבר כאן כדאי להציג את הממצאים הנוגעים ליחסו של ל לעדי הנוסח האחרים בכל הנוגע לשלושה-עשר החילופים המצויים במסכתות שבהן הוא קיים: בשנים-עשר חילופים החלוקה שבו זהה לחלוקה ב-ד, שמלבד שני מקרים דומה לזו שב-ו. במקום אחד יש בו חלוקה שאינה זהה לזו שב-אוד, ראו חילוף 13 בנספח א ולהלן הע' 24. כלומר בחלוקה לפרקים ל מצטרף במרבית המקרים לענף וד.

18 ראו לעת עתה ליברמן, בהקדמה למהדורתו לתוספתא (לעיל הערת \*), נשים, עמ' ו; M. Perani, "Il più antico frammento della 'Genizah italiana': la Tosefta di Norcia (ca.1000 e.v.) - rilievi codicologici e paleografici", in M. Perani (ed.), *La "Genizah italiana"*, Bologna 1999, pp. 261-265; G. Stemmerger, "I frammenti della Tosefta di Norcia, e il loro contributo alla studio della tradizione testuale", in *La "Genizah Italiana"*, pp. 267-273; M. Perani and G. Stemmerger, "Nuova luce sulla tradizione manoscritta della Tosefta. I frammenti rinvenuti", in *Henoch*, 16 (1994), pp. 227-252; ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), עמ' 14-19; הנ"ל, *Mishna and Tosefta* (לעיל הע' 7), עמ' 51-57; י' רוזנטל, "על נספחים ומקומם בתוספתא", תרביץ, עט (תש"ע/תשע"א), עמ' 210, הע' 118; ב' קצוף, "קטעי כריכה של תוספתא מנוצרת ומקומם במסורת הנוסח", *JSIJ*, 13 (2014).



בשאר העדים הגדולים ולד.<sup>19</sup> מגמה זו מצויה גם בששת קטעי הגניזה והכריכה שבהם מצויות עדויות על חלוקה לפרקים במקומות אלה: בכל הקטעים, בהם קטעים מן המזרח וקטעים שהועתקו ברחבי אירופה הן באשכנז והן בחצי האי האיברי (ואולי בצפון אפריקה), שהמוקדמים שבהם הועתקו סמוך לתחילת האלף השני והמאוחרים במאה הי"ד, חלוקת הפרקים זהה לזו שבשאר עדי הנוסח בניגוד לחלוקה הנוספת המצויה ב-א, ואין בכל קטעי הגניזה והכריכה עדות ברורה לחלוקת פרקים אחרת מזו המצויה בשאר עדי הנוסח.<sup>20</sup> כלומר תופעת החילופים בחלוקה לפרקים אינה מפורזת באופן שווה פחות או יותר בין

19 במקומות הנותרים התרחשו החילופים ככל הנראה בתוך מסורת וד, ובחלקם ניתן להסתייע בעדות א כדי להצביע על החלוקה המקורית על פי כללי השיטה הסטמטית: 1. שבת פ"ב (חילוף 2 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-לד מפרידה בין דיני הדלקת הנר המובאים בפ"ב במשנה שבת לבין דיני כירה ובישול המובאים בפ"ג במשנה, ולאור ההסכמה כאן בין ו-א החלוקה ככל הנראה אינה מקורית. 2. פסחים פרק אחרון (חילוף 9 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-אלד מפרידה בין דיני קרבן פסח המובאים בפ"ט במשנה פסחים, העוסקים במה שיש שכינו 'פסח שני', לבין הלכות סדר ליל הפסח המובאות בפ"י במשנה (בחלק מן המסירות הפרק נסדר כפרק החמישי של המסכת בסוף מה שיש שכינו 'פסח ראשון', ראו אפשטיין, מבוא [לעיל הע' 1], עמ' 991; אלבק, ששה סדרי משנה [לעיל הע' 8], סדר מועד, עמ' 140, והע' 9; רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרל"ד, פסחים, עמ' 170, הע' ג). לאור ההסכמה כאן בין א ו-ד החלוקה ככל הנראה מקורית ונשמטה בשגגה ב-ז, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 627. 3. שבועות פ"ו ופ"ז (חילוף 18 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-ו מפרידה בין דיני הנשבעים ואינם משלמים המובאים בפ"ז במשנה שבועות לבין דיני שומרים המובאים בפ"ח במשנה (על תולדותיו של פ"ח וה'מסורתא' המצויה בו במיקומים שונים ראו י' רוזנטל, "לתולדותיו של הפרק האחרון במסכת שבועות", תרביץ, פג [תשע"ה], עמ' 49-5). לאור ההסכמה כאן בין א ו-ד החלוקה ככל הנראה איננה מקורית. 4. מקוואות פ"ו (חילוף 20 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-ד ובקטע הכריכה מגרץ מצויה באמצע דיני חציצה (שראשיתם בה"ח, עמ' 658, שו" 20) ואינה משרתת בצורה טובה חלוקה עניינית בין נושאים מובחנים (במשנה מקוואות דיני חציצה מתחילים בראש פ"ט). במסכת מקוואות לא קיים, והיחס בין עדי הנוסח אינו מצביע על מקוריות אחת החלוקות. לתיאור השיטה הסטמטית והמגבלות על יישומה בספרות התלמודית, בעיקר מחמת האפשרות שהיא נמסרה על פה בתקופה כלשהי, ושלפני מי מן המעתיקים היה יותר מנוסח אחד, ראו י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ניו יורק - ירושלים תשנ"ב, עמ' 13-19; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, עמ' 201-203, הע' 193. טעויות משותפות ב-אוד מצביעות על כך שכלל הנראה לשלושת עדי הנוסח המרכזיים של התוספתא אב משותף, ולפיכך ניתן לבחון את נוסחם על פי כללי השיטה הסטמטית, ראו ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), עמ' 20-22; רוזנטל, שם, עמ' 27-28, והע' 122; ולעיל הע' 15.

20 תיאור החלוקה לפרקים במקומות אלו בקטעי הגניזה והכריכה, והמקום והזמן של העתקתם מובאים להלן בנספח א. אמנם ספק מצוי ביחס לחלוקה בין הפרקים התשיעי והעשירי במסכת כתובות (נשים, עמ' 90) באחד מקטעי הגניזה. בכל העדים השלמים נחלקים פרקים אלה לשניים ובאותו המקום, אבל הממצא בקטע CUL TS E2.141 זוקק עיון. בעותק זה מסתיים כל פרק במילים "סליק פירקא" המשתרעים על פני שני חצאי שורות. לפי הטקסט החלקי ששרד כאן בקטע (בראש דף 6v) נראה שאין בו מקום לכל הטקסט המצוי בעדי הנוסח השלמים בסוף פ"ט וכן למילות הסיום "סליק פירקא" בין סוף פרק ט לתחילת פרק י, ולפיכך יש להעלות את האפשרות ששני הפרקים הללו באו בעותק זה כפרק אחד. אולם, כפי שכבר טען ברודי, בסוף פ"ט בקטע נשמטו ככל הנראה שני הדינים האחרונים ("גו שנתגיר ... קטן שהשיאו ... מה שחידש", עמ' 89, שו" 40-43) אולי כתוצאה מדילוג מחמת הדומות, ראו משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), עמ' 30-31, 242. מחמת קיטועו של הטקסט קשה לקבוע באופן מדויק מה הייתה כמות הטקסט בחלק החסר, ולפיכך לא ניתן לשלול לחלוטין את האפשרות שהוא כלל גם את מילות הסיום "סליק פירקא", בדומה למצוי בסיום שאר הפרקים בקטע.

עדי נוסח רבים, ואינה נובעת לפיכך משינויים שגורתיים הנופלים בכל עד נוסח במהלך מסירתו, אלא עיקרה של התופעה נובע מאופי המסירה הייחודי של מסורת א לעומת אופי המסירה השונה של שאר מסורות התוספתא.<sup>21</sup>

### ג. הגורמים לשינויים בחלוקה לפרקים

ישנן כאמור שתי תופעות, השונות בכמה מאפיינים, המובילות לשינוי בחלוקה לפרקים. הנפוצה שבהן כוללת עשרים חילופים שבהם יחידת טקסט מובאת כפרק אחד בחלק מעדי הנוסח, ואילו בעדי נוסח אחרים אותה יחידת טקסט מחולקת לשני פרקים או אף לשלושה. מחמת מרכזיותה של תופעה זו יתמקד בה עיקר הדיון להלן. התופעה השנייה כוללת שני מקומות שבהם הלכה הבאה בחלק מעדי הנוסח בסוף פרק, באה בעדי נוסח אחרים בתחילת הפרק שלאחריו. במקרים אלה מקום החלוקה בין הפרקים שונה, אך מספר הפרקים זהה. אף שמדובר במספר מקרים קטן, שאפשר שהם מלמדים על עצמם בלבד, ראוי לעיין בהם ובמשמעותם, ולכך יוקדש חלקו האחרון של הדיון.

חלוקה מאוחרת של פרק או מיזוג מאוחר של שני פרקים עשויים לנבוע מטעות בהעתקה מחמת רשלנות ללא כוונת מכוון, ומלמדים במקרה זה על איכות ירודה של ההעתקה. מנגד חלוקה או מיזוג מאוחרים עשויים לנבוע מהחלטה מודעת של המעתיק לשנות מן החלוקה שלפניו לאור עיונו בטקסט, ומחשבתו שחלוקה אחרת מזו שלפניו תשרת בצורה טובה יותר את המעיין בחיבור, והתערבות זו עשויה ללמד על אופיו של העיון בטקסט שאותו באה לשרת החלוקה החדשה. כדרך של תופעות טקסטואליות, לא ניתן להגיע להכרעה בכל מקרה ומקרה, אולם ככל שיהיה בידינו להצביע על מניע יותר משכנע לחלוקה של פרק או למיזוג של שני פרקים, כך סביר יותר שלא מדובר בטעות אלא בשינוי מכוון שנעשה בידי אחד מן המוסרים מחמת שיקול זה.<sup>22</sup>

בבחינת החילופים בחלוקה לפרקים בין א ומזה ושאר כל עדי הנוסח מזה, שבהם בחלק מעדי הנוסח מצויה חלוקה שאינה מצויה באחרים, עולה שבארבעה-עשר מתוך

21 בחילוף במסכת כתובות בלבד (חילוף 15 בנספח א), שבו בקטע הגניזה CUL TS E2.141 מצויה חלוקה דומה לזו שב-וד, הניתוח הסטמטי כשלעצמו מורה שהחלוקה הנוספת המצויה ב-א אינה מקורית. שכן ברודי הצביע על טעויות המשותפות ל-אוד שאינן נמצאות בקטע זה המלמדות על עצמאותו של הקטע ועל כך שהוא אינו צאצא של האב המשותף ל-אוד, ראו משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), עמ' 25-14. מכאן שכשמסורת הקטע מצטרפת למסורת אחד מעדי הנוסח האחרים יש להניח שזו המסורת המקורית. אולם אין בידינו לעת עתה עדויות מסוג זה הנוגעות למקרים האחרים, ולא ניתן להסיק ממקרה אחד על התופעה כולה. על העדויות העקיפות לחלוקת הפרקים בתוספתא בספרות חכמי ימי הביניים במקומות שיש הבדל בין עדי הנוסח הישירים ראו להלן בנספח ב.

22 בדומה להנחה הרווחת בדבר מקוריות 'הגרסה הקשה' ביחס לשינויי נוסח. אמנם הצבעה על מניע אפשרי לשינוי מן הנוסח או מן החלוקה הקיימים אינה מוכיחה שהשינוי אכן נעשה מחמת שיקול זה, אלא רק מאפשרת זאת, ועדיין אפשר שמדובר בטעות הנובעת מהעתקה רשלנית שפגמה בחלוקה המקורית, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 15-16. אולם אם ניתן יהיה להצביע על מניע אפשרי לשינוי מן החלוקה הקיימת בקבוצה גדולה של מקרים, ובוודאי אם מדובר באותו שיקול שעשוי להסביר כמה מקרים, אזי עולה הסבירות שהשינויים נעשו מסיבה או מסיבות אלו.

שישה-עשר החילופים בין ענפי המסירה (למעלה מ-85% מן המקרים) ב־א מצויה חלוקה נוספת שלא קיימת בשאר העדים.<sup>23</sup> קשה להניח שזו תוצאה של מקריות, ולכן כבר בשלב זה מסתבר שהחילופים אינם נובעים ממסירה רשלנית אקראית, אלא מהתערבות מכוונת הנובעת משיקול דעת או לכל הפחות ממודעות מסוימת שאף אם אין להקפיד על מסירה מדויקת של החלוקה לפרקים, יש להקפיד לא לחלק פרקים או לא למזג פרקים לפרק אחד. אבן בוחן תהיה אם החלוקות או המיזוגים באותם ארבעה-עשר מקומות משקפים היגיון פנימי כלשהו, או שמא נראה שמדובר בפעולה סתמית, ובאלה יתמקד הדיון מכאן ואילך. עיון בגורמים האפשריים שעשויים להסביר את החילופים הללו בחלוקה לפרקים מעלה שבכולם מלבד אחד, החלוקה הנוספת המצויה ב־א בלבד היא בהתאם (אף אם לא בכל מקום באופן מוחלט) לחלוקה לפרקים המצויה במשנה,<sup>24</sup> וכפי שאציג להלן, בחלקם אפשר להצביע על דמיון בין החלוקות, ובחלקם דומה שיש תלות מובהקת של החלוקה הנוספת בתוספתא בזו המצויה במשנה. כלומר במקומות אלה המשנה והתוספתא מביאות שתיהן הלכות בכמה נושאים קרובים יחסית מבחינת תוכנם, אך כפי שמצוי במקומות רבים חלוקת הנושאים לפרקים בתוספתא שונה מזו שבמשנה. וכאן במסורת א בלבד נוספה חלוקה בין פרקים, היוצרת התחלה חדשה של פרק באותו נושא שבו מצויה במשנה התחלה של פרק. ומכיוון שמדובר במאפיין אחד המסביר כמעט את כל המקרים סביר מאוד שזהו המניע המרכזי העומד מאחורי התופעה, הנובעת בעיקרה ממגמה במסורת א להוסיף חלוקות לפרקים בתוספתא על פי החלוקה הנושאית המצויה בין פרקי המשנה. דוגמאות פשוטות יחסית מצויות במקרים שבהם בשני החיבורים אותם נושאים מובאים בסדר פנימי זהה. אלא שבעוד התוספתא על פי שאר עדי הנוסח מביאה את רצף ההלכות בפרק אחד, המשנה מחלקת את הרצף לכמה פרקים ומפרידה בין נושאים קרובים, ובתוספתא א בלבד נוספה חלוקה לפרקים היוצרת הבחנה בין נושאים הזהה להבחנה המצויה בין פרקי המשנה. להלן מספר דוגמאות:

- 23 מלבד החילופים הבאים: 1. פסחים פ"א ופ"ב (חילוף 7 בנספח א): החלוקה הנוספת ב־ו' ו' ובקטע הגניזה CUL TS E2.139 באה בין דין חמץ של נכרים ושל הקדש לאחר הפסח לבין דין חמץ של כותים, בעלי בתים ונחתומים לאחר הפסח, ומפרידה לפיכך בין הלכות שעדיף היה מבחינת תוכנם להביאן יחד (הלכות חמץ שעבר עליו הפסח מובאות במשנה פסחים פ"ב מ"ב, ואין קשר קרוב בין חלוקת הפרקים כאן במשנה ובתוספתא). 2. עבודה זרה פ"ג ופ"ד (חילוף 19 בנספח א): החלוקה הנוספת ב־ו' ובקטע הגניזה CUL Or. 1080.13.69 באה באמצע רצף ההלכות העוסק בקניית עבדים ובמכירתם, אמנם ההלכות שלאחריה מתמקדות במקרים שבהם בעקבות המכירה יוצא העבד לחירות, ולפיכך החלוקה הנוספת אינה מתבקשת, אך גם אינה צורמת (גם במקרה זה אין קשר קרוב בין חלוקת הפרקים כאן במשנה ובתוספתא), וראו לעיל הע' 19.
- 24 המקרה החריג הוא בתענית פ"ב (חילוף 13 בנספח א), בו מהלכה ח ואילך (עמ' 332, שו' 53) ההלכות בתוספתא עוסקות בנושאים שבהם עוסק פ"ג במשנה תענית, בתחילה הסיבות לגזירת תענית בהן גם ההלכה שאין מתריעין על רוב גשמים והסיפור על חוני המעגל (מ"ח), ולאחר מכן הלכות העוסקות בתעניות חלקיות. ב־א בלבד לפני הלכה יג (עמ' 334, שו' 80) העוסקת בתפילה על רוב גשמים מובאת חלוקה בין פרקים שאינה מצויה ב־ו', המפרידה בין עניינים המובאים בפרק אחד במשנה (החלוקה ב־ל בהמשך הפרק שונה מזו שב־א).

1. ברכות פ"ה (חילוף 1 בנספח א)  
חלקו הראשון של הפרק על פי וד עוסק בברכת המזון ובסדרי סעודה, בדומה לפ"ז במשנה ברכות. חלקו השני של הפרק, מהלכה כה ואילך (עמ' 29, שו' 53), עוסק במחלוקות שבין בית שמאי לבית הלל בסעודה ובעניינים המשתלשלים מהן, בדומה לפ"ח במשנה ברכות. ב-א בלבד מצויה חלוקה נוספת לפרקים לפני הלכה כה, המפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ז במשנה לבין אלו המובאים בפ"ח במשנה.

2. מגילה פ"ב (חילוף 14 בנספח א)  
חלקו הראשון של הפרק על פי וד וקטע הכריכה בולוניה, ארכיון המדינה, Fr. Ebr. 14 עוסק בהלכות קריאת מגילה, בדומה לפ"ב במשנה מגילה. חלקו השני של הפרק, מהלכה יב ואילך (עמ' 351, שו' 36), עוסק בדיני בית הכנסת וחפצים שהוקדשו לענייני מצווה, בדומה למשניות הראשונות בפ"ג במשנה מגילה. ב-א בלבד מצויה חלוקה נוספת לפרקים לפני הלכה יב, המפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ב במשנה לבין אלו המובאים בפ"ג במשנה.

3. כתובות פ"ב (חילוף 15 בנספח א)  
חלקו הראשון של הפרק על פי וד וקטע הגניזה CUL TS E2.141 עוסק בדיני גביית כתובה (ודברים נוספים) ומגורי האלמנה, בדומה לפ"ב במשנה כתובות.<sup>25</sup> חלקו השני של הפרק, מהלכה ד ואילך (עמ' 97, שו' 36), עוסק במחלוקות מתקופת הבית, בקביעת מקום המגורים של הזוג והמטבע שבו משולמת הכתובה, בדומה לפ"ג במשנה כתובות.<sup>26</sup> ב-א בלבד מצויה חלוקה נוספת לפרקים לפני הלכה ד, המפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ב במשנה לבין אלו המובאים בפ"ג במשנה.

הזיקה למשנה במקרים אלו באה לידי ביטוי בכך שהחלוקה לפרקים המצויה ב-א בלבד יוצרת חלוקה בין נושאים בהתאם לחלוקה העניינית בין נושאים כפי שהיא בפרקי המשנה.<sup>27</sup> ואמנם, במקרים אלה ניתן היה להציע שהחלוקה הנוספת המצויה ב-א ולא

25 ראו ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), חטיבה יד, עמ' 271-283.

26 ראו ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), חטיבות טו-טז, עמ' 284-299.

27 תופעה דומה מצויה גם במקרים הבאים: 1. שבת פרק אחרון (חילוף 3 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ג במשנה שבת לבין אלו המובאים בפ"ד במשנה, וראו א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 395. 2. ערובין פ"א (חילוף 4 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין הנושאים המובאים בפ"א במשנה ערובין לבין אלו המובאים בפ"ב במשנה (ראו א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת ערובין, ירושלים תשמ"ו, עמ' 35, הע' 1). 3. ערובין פ"ד (חילוף 5 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין הנושאים המובאים בסוף פ"ג במשנה ערובין לבין אלו המובאים בפ"ה במשנה, המובחנים באופן ברור מבחינת תוכנם (ראו גולדברג, שם, עמ' 99. המקבילות לפ"ד במשנה מובאות בתוספתא בפ"ג, ראו גולדברג, שם, עמ' 132-133). 4. יומא פ"ב (חילוף 10 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ג במשנה יומא לבין אלו המובאים בפ"ד במשנה, הממשיך את תיאור גורלות שני השעירים לאחר שנקטע (בשני החיבורים) באמצע הפרק הקודם על ידי קובץ אלו שמוכרין לשבח ולגנאי (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הע' 15], מועד, עמ' 766). 5. ראש השנה פ"ב (חילוף 12 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מצויה סמוך למעבר מן הנושאים המובאים בפ"ג במשנה ראש השנה (כשרות שופר, כוונת הלב והחייבים בשופר) אל

בשאר עדי הנוסח של התוספתא נובעת מניתוח של התכנים של התוספתא עצמה ללא קשר לחלוקה במשנה. אולם, העובדה שבכולם יש גם התאמה לחלוקה במשנה מצביעה על כך שבבירר שהחלוקה נעשתה לאור חלוקת הפרקים במשנה. שכן הן במשנה והן בתוספתא יש מקרים רבים שבהם נושאים שונים קצרים יחסית מצטרפים יחד לפרק אחד, ומקרים רבים אחרים שבהם נושא אחד ארוך יחסית מחולק ליותר מפרק אחד. לא סביר לפיכך שהבחירה להוסיף בתוספתא חלוקות לפרקים דווקא במקומות אלה היא אקראית ואינה קשורה להימצאות חלוקה דומה במשנה.

מורכבים יותר ומשמעותיים יותר להבנת מקומה של המשנה בתופעת הוספת חלוקות לפרקים הם כמה מן המקרים שבהם חלוקת הפרקים הנוספת ב-א דומה לחלוקה בין פרקים המצויה במשנה, אף שהיא יוצרת הפרדה בין נושאים שדומה שהיה עדיף להביאם יחד ביחידת טקסט אחת בתוספתא. במקרים אלה אילו המניע לחלוקה היה הפרדה בין נושאים שונים בתוספתא בלבד, ככל הנראה לא היה מתעורר צורך להוסיף חלוקה. החלוקה הנוספת ב-א בלבד במקרים אלו נובעת באופן ניכר ומובהק מן המגמה להוסיף חלוקות לפרקים בתוספתא על פי חלוקת הפרקים במשנה. להדגמת התופעה להלן שני מקרים של הוספת חלוקה לפרקים, שהתרחשו שניהם במקומות שבהם הסדר הפנימי של הנושאים בתוספתא שונה מזה שבמשנה.<sup>28</sup>

#### 4. ערובין פ"ה (חילוף 6 בנספח א)

גולדברג בפירושו למשנה ערובין עמד על כך שחלקו הראשון של פ"ה בתוספתא על פי ולד עוסק בעירובי תחומין בדומה לפ"ה במשנה ערובין, וחלקו השני (מאמצע ה"ד, עמ' 111, שו' 11, עד לסוף הפרק) עוסק בעירובי חצרות בדומה לפ"ו במשנה. אלא שסדר הנושאים בהלכות עירובי חצרות בתוספתא שונה מזה שבמשנה. המשנה מביאה בראש פ"ו את המחלוקת בעניין הדר עם נכרי ואחרים שאין מערבים איתם (משניות א-ב) ולאחריה את הלכות נתינת רשות ונטילת רשות בין אלו שמעריבים איתם (משניות ג-ד), ואילו בתוספתא הסדר הוא הפוך, בתחילה הלכות נתינת רשות ונטילת רשות בין אלו שמעריבים איתם (סוף

הנושאים המובאים בפ"ד במשנה (תקנות ריב"ז לאחר החורבן וסדר ברכות ותקיעות). מיקומה של ה"ה בתוספתא (הכל חיבין וכו') הקשורה לספ"ג במשנה (ראו ליברמן, שם, עמ' 1044) לאחר ציון החלוקה ב-א, הגורם לכך שהדמיון בין החלוקות לפרקים במשנה ובתוספתא אינו מלא, אפשר שנובע מהתערבות מאוחרת בעריכת הפרק בתוספתא, הנרמזת מכך שבשאר עדי הנוסח של התוספתא הלכה זו מצויה לפני הלכות כוונת הלב (שלא כסדר הנושאים במשנה ובתוספתא א, אולי מחמת הימצאותה בתחילה בשוליים והכנסתה בשלב מאוחר במיקום לא מדויק), ומהוספות מאוחרות נוספות שכלל הנראה חדרו כאן לכל כתיב היד של התוספתא (ראו ליברמן, שם, עמ' 1044, הע' 30). 6. גיטין פ"ג, החלוקה הראשונה (חילוף 16 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין הנושאים המובאים בפ"ג במשנה גיטין לבין אלו המובאים בפ"ד במשנה, החוזר לעסוק בדיני שליחות שהוזכרו באמצע הפרק הקודם לאחר שנקטעו (בשני החיבורים) על ידי הלכות המלווה מעות והמניח פירות להיות מפריש עליהן (ראו ליברמן, שם, נשים, עמ' 828).

28 על תופעת חילופי סדר הנושאים במשנה ובתוספתא ועל הסדר המקורי בהלכה התנאית ראו אפשטיין, מבואות (לעיל הע' 2), עמ' 242; ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 73-76; א' גולדברג, פירוש מבני ואנליטי (לעיל הע' 2), עמ' 13-19.

הי"א-הי"ח), ולאחר מכן הלכות בעניין חצר שיש בה נכרים ואחרים שאין מערבים איתם (הי"ט-הכ"ב).<sup>29</sup> בתוספתא א בלבד מצויה חלוקה נוספת לפרקים לפני הי"ט (עמ' 115, שו' המפרידה בין ההלכות העוסקות באלו שמעריבים איתם לבין ההלכות העוסקות בעניין הדר עם נכרי ואחרים שאין מערבים איתם, אף שהן במשנה והן בתוספתא על פי כל שאר עדי הנוסח ההלכות מובאות יחד ברצף באותו פרק, ומציגות כשהן יחד מעין הנגדה בין שני המקרים. כפי שהעיר גולדברג החלוקה המצויה ב-א בלבד היוצרת פרק חדש שבראשו הלכות הדר עם הנכרים, היא בהתאם להתחלה של פ"ו במשנה הפותח בהלכות "הדר עם הנכרי".<sup>30</sup> כלומר, בעריכה המקורית של שני החיבורים הנושאים הקרובים יחסית הובאו יחד בפרק אחד, אך בסדר הפוך. במשנה בראש הלכות עירובי חצרות כאן הובאו בתחילת הפרק הלכות הדר עם הנכרי, המצויות בתוספתא באמצע הלכות עירובי חצרות בגלל חילוף הסדר. במסורת א בלבד נוספה חלוקה לפרקים לפני הלכות הדר עם הנכרי בהתאם להתחלת הפרק במשנה, וזו יצרה ב-א בלבד חלוקה בין ההלכות העוסקות באלו שמעריבים איתם לבין ההלכות העוסקות בעניין הדר עם נכרי ואחרים שאין מערבים איתם.<sup>31</sup>

#### 5. ראש השנה פ"א (חילוף 11 בנספח א)

לאחר עיסוק בראשי השנים, מובאות בפרק הראשון בתוספתא על פי ו'ד הלכות בעניין קידוש החודש. באמצע הלכות קידוש החודש בתוספתא, מובא בהט"ו (עמ' 308, שו' 51) ש"בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם", עד ש"פעם אחת שכרו ביתסין שני עדים לבוא להטעות את חכמים..."<sup>32</sup>, ולפיכך התקינו ש"אם אינן מכירים אותו משלחין עדיו עמו אפילו בשבת..."<sup>33</sup> גם בפרק הראשון במשנה ראש השנה לאחר עיסוק בראשי השנים, מובאות הלכות בנושא קידוש החודש, והוא מסתיים בהלכות העוסקות בכך שמחללים שבת עבור עדות החודש. הפרק השני במשנה ממשיך לעסוק באותו נושא,<sup>34</sup> ופותח בהלכה הדומה לזו שבהט"ו בתוספתא אך סדר הבבות בה הפוך, בתחילה מובא ש"אם אינן מכירים אותו שולחים עמו אחר להעידו" אפילו בשבת, ולאחר מכן מובא הרקע ש"בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם", אך "משקלקלו המינים התקינו שלא יהו מקבלין אלא

29 ראו א' גולדברג, פירוש למשנה עירובין (לעיל הע' 27), עמ' 190-194. לפירושן של משניות וברייטות אלו ראו אפשטיין, מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 608-609; אלבק, ששה סדרי משנה (לעיל הע' 8), סדר מועד, עמ' 434-435; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 403-405; גולדברג, שם, עמ' 163-161.

30 ראו גולדברג, פירוש למשנה עירובין (לעיל הע' 27), עמ' 190. גולדברג אף טען בעקבות זאת שאין מקום לחלוקה הנוספת ב-א, שם, עמ' 194.

31 אילו נבעה החלוקה הנוספת לפרקים מניתוח של תוכני ההלכות, המקום המתאים להוספת חלוקה לפרקים היה בתחילת הלכות עירובי חצרות באמצע ה"ד בפרק זה בתוספתא. אך כאן החלוקה מצויה באמצע הלכות עירובי חצרות בתוספתא, בהתאם לנושא הראשון בהלכות עירובי חצרות במשנה על פי סדר ההלכות שבה, השונה מזה שבתוספתא.

32 ראו ירושלמי ראש השנה ב, א (נז ע"ד [עמ' 668-669]).

33 בעקבות הזיקה ההדוקה בין סוף פ"א במשנה לבין תחילת פ"ב, טען אפשטיין שהחלוקה בין פ"א לפ"ב במשנה באמצע הלכות קדוש החודש בשבת היא "טעות ישנה" ומ"א בפ"ב שייכת לפרק א, ראו מבוא (לעיל הע' 1), עמ' 396-397, 995-996.

מן המכירים". כלומר במשנה מובאת קודם התקנה הנוהגת ("שולחים עמו אחר להעידו") ולאחריה הרקע לתקנה: תיאור ההלכה הקדומה והאירוע שהוביל לתקנה ("בראשונה ... משקלקלו המינים ..."), ואילו בתוספתא בתחילה מובא הרקע לתקנה ולאחריו התקנה הנוהגת. במסורת א בלבד נוספה חלוקה לפרקים באמצע הט"ו, המפרידה בין הרקע לתקנה לבין התקנה הנוהגת, אף שמבחינה עניינית הם אמורים להיקרא יחד, כפי שהם נקראים יחד במשנה ובשאר עדי הנוסח של התוספתא.<sup>34</sup> חלוקה זו, המצויה ב-א בלבד, יוצרת בתוספתא פרק הפותח בתקנה "אם אינן מכירים אותו ...", בהתאמה לפתיחת פ"ב במשנה, אף שמחמת חילוף סדר הבבות החלוקה לפרקים בתוספתא א מפרידה באופן צורם בין הרקע לתקנה ובין התקנה עצמה. כלומר, החלוקה כאן ב-א נובעת מן הזיקה ההדוקה יחסית לחלוקת הפרקים במשנה, שהיא בעלת השפעה גדולה יותר מאשר הניתוח הענייני של הקשר בין הלכות התוספתא.<sup>35</sup>

המגמה במסורת א להוסיף חלוקות לפרקים בתוספתא בדומה לאלו המצויים במשנה, ובחלק מן המקרים באופן מובהק על פי החלוקה לפרקים במשנה, מלמדת על אופייה של המסירה של מסורת א.<sup>36</sup> התוספתא במסורת זו נמסרה על ידי תלמיד חכם שלא הסתפק בהעתקה טכנית של החיבור אלא עיין בתכניו בזמן המסירה. יתירה מזו, התוספתא בעיניו לא הייתה ספר לעצמה, אלא ספר הנלמד בזיקה למשנה, שהייתה במסגרת לימודו בעלת חשיבות מרובה, ומתוך כך בכוונה או שלא בכוונה הוטמעו כמה מן החלוקות הפנימיות שלה בתוך התוספתא, ומציגות לפיכך חלוקה משנית ב-א של פרקי התוספתא שאינה משקפת את המבנה המקורי של הספר.<sup>37</sup>

34 ב-ד הסיפא מובאת כהמשך הרישא, אף ללא ציון להלכה חדשה.

35 תופעה קרובה מצויה גם במקרים הבאים: 1. פסחים פ"ד (חילוף 8 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מובאת לאחר הנושאים החותמים את פ"ה במשנה פסחים, ויוצרת חלוקה נוספת שאינה מתבקשת מבחינה עניינית בתוך רצף הלכות הקרבת הפסח בשבת (נוסף על החלוקה המצויה במשנה ובכל כתבי היד של התוספתא לפני מחלוקת התנאים בנוגע למלאכות הדוחות את השבת, ראו אפשטיין, מבוא [לעיל הע' 1], עמ' 997. הנושאים בפ"ו במשנה מובאים בתוספתא בפ"ה). 2. גיטין פ"ג, החלוקה השנייה (חילוף 17 בנספח א): החלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין תקנות מפני תיקון העולם המובאות בפ"ד במשנה גיטין לבין התקנות המובאות בפ"ה במשנה (מלבד דיני המטמא והמדמע והכוהנים שפגלו, ולפיכך הדמיון כאן בין החלוקות לפרקים במשנה ובתוספתא אינו מלא), חלוקה שלדעת אפשטיין אינה קשורה לתוכן ההלכות אלא חיצונית לגמרי במשנה (ראו אפשטיין, מבוא [לעיל הע' 1], עמ' 995), ואף בתוספתא היא איננה מתבקשת מבחינה עניינית ונוצרה ככל הנראה לאור החלוקה במשנה.

36 כאמור, התופעות אינן מעור אחד, והן נבדלות בהצדקה העניינית לחלוקה בין הנושאים בתוספתא כשלעצמה (דוגמאות 1-3 בגוף המאמר והמקרים המצוינים לעיל בהע' 27, לעומת דוגמאות 4-5 בגוף המאמר והמקרים המצוינים לעיל בהע' 35). במרבית המקרים הדמיון בין החלוקות לפרקים במשנה ובתוספתא א בלבד הוא מובהק, ובמיעוטם הדמיון אינו מלא (ראו דוגמה 5 לעיל בהע' 27, ודוגמה 2 לעיל בהע' 35). המשותף לכולם הוא שהחלוקה הנוספת ב-א מפרידה בין נושאים בדומה (אף אם לא בכל מקום באופן מוחלט) להפרדה המצויה במשנה.

37 מתוך שלוש-עשרה חלוקות לפרקים שנוספו ב-א, עשר (77%) הן בסדר מועד ובמסכת ברכות (שבכמה מן המסירות נסדרה עם סדר מועד, ראו אפשטיין, מבוא [לעיל הע' 1], עמ' 988; י' זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" וספר ירושלמי", תרביץ, סה [תשנ"ז], עמ' 58, הע' 149). שלוש החלוקות הנותרות הן בסדר נשים, ואילו בשאר סדר זרעים ובסדר נזיקין, אין כלל חלוקות נוספות, ולפיכך תופעת הוספת החלוקות ב-א מתמקדת בעיקר, אם כי לא באופן בלבדי, בסדר מועד. ראוי לשים לב לכך שמבין ארבעת



מסקנה זו בדבר המשניות של החלוקות הנוספות לפרקים ב-א ראויה לבחינה לאור המחלוקת בין החוקרים בנוגע לטיב הנוסח ב-א לעומת טיב נוסח ענף וד. ליברמן העיר בקצרה ביחס לנוסח א שמצד אחד "הוא אמנם כ"י משובח, אבל תיקונו קילקולו, הוא נוסח 'מתוקן' שחלו בו תיקונים של תלמידי חכמים ע"פ הבבלי ופעמים ע"פ הירושלמי".<sup>38</sup> מצד שני במקרים רבים הכריע שדווקא א משמר נוסח מקורי כנגד שאר עדי הנוסח של התוספתא.<sup>39</sup> כמה חוקרים שסברו שב-א מצוי במקומות רבים נוסח תנייני, הציעו שלפחות חלק מנוסחיו נובעים מן התופעה שתיאר תא-שמע בהרחבה, של עיבוד אגרסיבי של חיבורי חז"ל על ידי חכמי אשכנז בסביבות המאה השתים-עשרה, בעיקר בבית המדרש של הראב"ה והחכמים הקרובים לו, במקרים רבים על פי התלמוד הבבלי.<sup>40</sup> מנגד, כמה מן החוקרים הסתייגו מתפיסה זו. ברודי, שבחן את טיבם של עדי הנוסח של התוספתא למסכת כתובות, הגיע למסקנה שלפחות מבחינה כמותית מסורת א עולה באופן ניכר על זו שב-וד.<sup>41</sup> שרמר הציג כמות גדולה של חילופי גרסה בין א ל-ו, בחלקם בוודאי לא ניתן לראות את גרסת א כנובעת מהשפעת הבבלי, ולדעתו רובם הם חילופים קדומים שעמדו לנגד עיני שני התלמודים.<sup>42</sup>

- הסדרים שבהם א קיים לכל הסדר, בסדר מועד מצוי הפער הגדול ביותר בין מספר הפרקים במשנה לבין מספר הפרקים בתוספתא (על פי החלוקה ב-ו, 26 פרקים במועד, לעומת 20 פרקים בזרעים, 5 פרקים בנשים, ואחד בניזקין [בהכללת חמשת הפרקים במסכת אבות המצויה רק במשנה, ובלעדיה בתוספתא יש ארבעה פרקים יותר מאשר במשנה]), ואפשר שזהו מניע, אולי אחד מתוך כמה, להתמקדות תופעת הוספת החלוקות לפרקים בסדר זה. כמו כן, אף שישנם הבדלים ניכרים בין התופעות כדאי לציין למסקנתו של י' זוסמן שהנוסח המעובד של הירושלמי, שכונה 'ספר ירושלמי', נוצר רק למסכת ברכות ולסדר מועד, ולא לשאר חלקי התלמוד, ראו "שרידי ירושלמי – כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת 'ספר ירושלמי'", קובץ על יד, יב (תשנ"ד), עמ' 16, הע' 71; הנ"ל, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" (שם), עמ' 58. ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), נשים, עמ' יד. בדינוני בנוסחי התוספתא העיר ליברמן לא אחת על 'תיקוניו' של כ"י ארפורט, ראו לדוגמה המצוין על ידי זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" (לעיל הע' 37), עמ' 61, הע' 166; ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הע' 17), עמ' 81; ע' שרמר, "למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", *JSLJ*, 1 (2002), עמ' 14, הע' 10.
- ראו לדוגמה המצוין על ידי שרמר, "למסורת נוסח התוספתא" (לעיל הע' 38), עמ' 35, הע' 132.
- י"מ תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה ה"א-ה"ב", קריית ספר, ס (תשמ"ה), עמ' 298-309; זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" (לעיל הע' 37), עמ' 61-63, הע' 166; הנ"ל, "שרידי תלמוד ב'גניזה האירופית'", בתוך א' דוד ו' תבורי (עורכים), הגניזה האיטלקית, ירושלים תשנ"ח, עמ' נט-ס; פרידמן (לעיל הע' 17), עמ' 79-86, ובמיוחד עמ' 80, הע' 274; C. Milikowsky, "The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature", *JJS*, 39 (1998), p. 208, n. 27; P. Schäfer, "Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky", *JJS*, 40 (1989), p. 92; P. Mandel, "The Tosefta", in S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, IV: Late Roman-Rabbinic Period, Cambridge 2006, p. 332.
- לפי ממצאי ברודי (ראו לעיל הע' 19) לשלושת עדי הנוסח אוד יש אב משותף שקטע מן הגניזה למסכת כתובות אינו צאצא שלו, ונוסח א קרוב יותר לנוסח קטע הגניזה מאשר נוסח וד, ולפיכך לפי כללי השיטה הסטטיסטית זוהי הוכחה על מקומות רבים שבהם א שומר על נוסח מקורי, לעומת וד המביאים נוסח תנייני. ואף ללא ההשוואה לקטע הגניזה טוען ברודי שב-וד יש יותר שיבושים וגלוסות קצרות מאשר ב-א, ראו ברודי, *Mishna and Tosefta* (לעיל הע' 7), עמ' 54.
- שרמר (לעיל הע' 38), עמ' 14-15. למסקנה דומה, שלשונו המצויות ב-א ובבבלי הן לשונות תנאיות מקוריות שנשתמרו ב-א, הגיעה גם ח' נתן שבחנה את לשונו של א, ראו מסורתו הלשונית של כ"י



המסקנה לעיל בדבר המשניות של החלוקות הנוספות לפרקים ב-א עולה לכאורה בקנה אחד עם עמדת הסבורים שנוסחו של א נובע במקרים רבים מעיבוד מאוחר. אולם אין ליצור בהכרח זיקה בין התופעות. שכן, כפי שהראה נאה ביחס לעדי הנוסח של הספרא, אין לקשור קשר הכרחי בין שמירת הנוסח באופן מדויק לבין שמירה על החלוקה הפנימית המקורית. בספרא יש כתבי יד שמסורת הנוסח שלהם טובה אך לא נשמרה בהם החלוקה הפנימית המקורית, ויש כתבי יד המציגים את החלוקה הפנימית המקורית אך איכות נוסחם ירודה.<sup>43</sup> לפיכך אף ביחס ל-א, אפשר שתהליכי המסירה שמהם נובעות הוספות החלוקות לפרקים שונים מתהליכי המסירה שמהם נובעים שינויי הנוסח, וקליטה מאוחרת של חלוקה לפרקים בהשפעת המשנה אינה שוללת את האפשרות ש-א משמר במקרים רבים נוסח קדום שעשוי להיות מקורי.

עתה ברצוני לבחון את אותם שני המקומות שבהם הלכה באה בחלק מעדי הנוסח בסוף פרק, ובעדי נוסח אחרים היא מובאת בתחילת הפרק שלאחריו.<sup>44</sup> גם חילופים אלה עשויים לנבוע מטעות בהעתקה, שאפשר שמקורה בכך שהסימונים לחלוקה בין הפרקים (או הברייתות) היו בעותק קדום בשולי הטופס, וסופר מאוחר העתיקם לתוך הטקסט שלא במקומם, או משינוי מכוון שנעשה על ידי אחד המעתיקים, שסבר לאור עיונו בטקסט שחלוקה שונה מזו שלפניו תשרת בצורה טובה יותר את העיון בחיבור. וגם כאן יש לבחון באופן דומה אם יש היגיון פנימי בחלוקות השונות היכול להיות מניע אפשרי לשינוי מכוון. עיון בשני החילופים מעלה שבדומה למרבית המקומות שבהם מצויה חלוקה נוספת לפרקים בחלק מעדי הנוסח בלבד, גם בשני המקרים בהם הלכה באה בחלק מעדי הנוסח בסוף פרק ובעדי נוסח אחרים בתחילת הפרק שלאחריו, החילוף הוא בין החלוקה המצויה ב-א בלבד לבין חלוקה המצויה בכל שאר העדים. ומכיוון שמדובר בענפי מסירה שונים, היחס בין עדי הנוסח כשלעצמו אינו יכול להצביע על אחת החלוקות כתניינית.<sup>45</sup> כמו כן בשני המקרים אפשר להצביע הן על שיקולים פנימיים לחלוקה בין הפרקים הנוגעים לתוכן התוספתא, והן על זיקה של אחת החלוקות לחלוקות הפרקים במשנה, כפי שאציג להלן.

## 6. ערובין פ"ז-פ"ח (חילוף 21 בנספח א)

ההלכה האחרונה בפ"ז על פי ולד וקטע הגניזה CUL TS E2.139 "כל גגות העיר ... רשות אחת הן" עוסקת בעיקרה במחלוקת בין ר' מאיר לחכמים בדינם של גגות שאינם

ארפורט של התוספתא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 343-346. תמיכה בכך שיסודה של מסורת א אינו בהגהה אשכנזית (אף שאין בה כדי להכריע בדבר אופיו הכללי של א) עולה מקטע תוספתא מכריכה בנורצ'יה שהועתק במזרח סמוך לסוף האלף הראשון, הכולל נוסחים משניים המשותפים לו ול-א בלבד, ראו קצוף, "קטעי כריכה של תוספתא מנורצ'יה" (לעיל הע' 18); ראו גם הנ"ל, "המקורות התנאיים ונוסחם בספר הלכות פסוקות", שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 199-216.

43 נאה, מבנהו וחלוקתו (לעיל הע' 1), עמ' 85.

44 ראו חילופים 21-22 בנספח א.

45 ראו לעיל הע' 19.

מבוצרים, כלומר בגגות רצופים, וזאת בניגוד לגגות מבוצרים שדינם מובא בהלכה שלפניה (פ"ז הי"ג, עמ' 130, שו" 58), בהם כולם מודים שכל גג רשות לעצמו.<sup>46</sup> לכן החלוקה בין הפרקים בין שתי ההלכות המצויה ב"א בלבד מפרידה בין שתי הלכות שמבחינת תוכן עדיף להביאן ברצף בפרק אחד. אמנם גם בהלכה הבאה (פ"ח ה"א על פי ו' וקטע הגניזה CUL TS E2.139, עמ' 132, שו" 1) מוזכרים הגגות, אך בה המוקד הוא דינן של החצרות הסמוכות לגגות, ולא דינם של הגגות.<sup>47</sup> לפיכך מבחינת התוכן הפנימי של התוספתא צירוף ההלכה "כל גגות העיר ..." לפרק שלפניה כפי שמצוי בשאר עדי הנוסח מלבד א משרת בצורה טובה את התוכן.

מחלוקתם של ר' מאיר וחכמים בדינם של הגגות מובאת גם בראש פ"ט במשנה ערובין, הפותח ב"כל גגות העיר ...", בדומה להלכה הנ"ל בתוספתא.<sup>48</sup> הבאת ההלכה "כל גגות העיר ..." בתוספתא בראש הפרק ב"א יוצרת לפיכך פתיחה של פרק חדש בדומה לפתיחה של הפרק במשנה. המיקום השונה של החלוקה בין הפרקים משקף אם כן חלוקה המשרתת בצורה טובה את תוכן התוספתא בשאר עדי הנוסח מלבד א, לעומת פתיחת פרק חדש בדומה לפתיחת הפרק במשנה ב"א. מכיוון שבכל אחת מן החלוקות יש יתרון ביחס לחברתה, לא ניתן לקבוע באופן מוחלט שאחת מהן היא מקורית והשנייה נובעת בהכרח מהתערבות מאוחרת, מכוונת או ללא שימת לב, אך כדאי לשים לב לכך שהחלוקה כאן ב"א בדומה לחלוקה במשנה עולה בקנה אחד עם המגמה הכללית ב"א להוסיף חלוקות לפרקים בתוספתא בדומה למשנה, ובכך יש תמיכה באפשרות שהחלוקה כאן ב"א איננה מקורית.

#### 7. מועד קטן פ"א-פ"ב (חילוף 22 בנספח א)

ההלכה האחרונה בפ"א על פי ו'ד, "לוקחין מן הגויים ... שזוכה לו", פותחת בהיתר ליקח מן הגויים במועד מפני שהוא כמציל מידם, בדומה להלכות הבאות לפניה העוסקות במלאכות המותרות במועד משום "דבר האבד".<sup>49</sup> ההלכה הבאה אחריה (פ"ב ה"א על פי ו'ד, עמ' 369, שו" 1) עוסקת בהיתר לספר, לכבס וליטול ציפורניים במקרים מסוימים במועד. כלומר מבחינת תוכן ההלכות בתוספתא ההלכה "לוקחין מן הגויים ..." קרובה להלכות שלפניה, ושונה מן ההלכות שלאחריה, ולפיכך החלוקה ב"ו'ד משרתת בצורה טובה את התוכן, ואילו החלוקה ב"א מפרידה בין הלכות שמבחינת תוכן עדיף להביאן יחד.

בפרק ב במשנה מועד קטן מובאות (בין היתר) הלכות העוסקות במלאכות המותרות במועד משום "דבר האבד", בדומה לכמה מן ההלכות בפ"א בתוספתא. פ"ג במשנה פותח בהיתר לגלח ולכבס במקרים מסוימים במועד, בדומה לפתיחת פ"ב בתוספתא על פי ו'ד.

46 ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 448, לשו' 58 ולשו' 59.

47 ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 51), מועד, עמ' 450-451.

48 ראו גולדברג, פירוש למשנה עירובין (לעיל הע' 27), עמ' 255.

49 ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 1240-1242; תוספתא שם, פ"א ה"י (עמ' 367,

שו" 28), וליברמן, שם, עמ' 1237-1238; תוספתא שם, פ"א ה"א (עמ' 368, שו" 31), וליברמן, שם, עמ' 1239.

כלומר מיקום החלוקה ב־ולד גם משרת בצורה טובה את תוכן ההלכות בתוספתא וגם יוצר פתיחה חדשה של פרק בדומה לפתיחה של פרק במשנה, ואילו מיקום החלוקה ב־א גם מפריד בין הלכות שמבחינת תוכנן עדיף היה להביאן יחד וגם יוצר פתיחה לפרק חדש בשונה מן המשנה. היתרונות הברורים שבמיקום החלוקה ב־ולד מעלים את האפשרות שמדובר בתיקון מכוון, אך מנגד ספק אם מחלק כלשהו היה קובע במכוון את מיקום החלוקה כפי שהיא ב־א, ויש בכך תמיכה באפשרות שמדובר בטעות הנובעת ממסירה רשלנית.<sup>50</sup>

חילופי המיקום בחלוקה לפרקים הם מעטים וספק בעיניי אם ניתן ללמוד מהם על אופיין הכללי של מסורות התוספתא. מכל מקום כדאי להצביע על דמיון מסוים לתופעת הוספת חלוקות לפרקים בחלק מעדי הנוסח בלבד, בכך שבאחד המקרים החלוקה ב־א משקפת דמיון לחלוקה המצויה במשנה, ובאחר יש רגליים לטענה שהחילוף נובע ממסירה לא מוקפדת.

סיכום: לצד אחדות בין עדי הנוסח של התוספתא ברוב הגדול של החלוקות לפרקים, המלמדת שהחלוקה לפרקים קודמת לכל העתקות התוספתא המצויות בידינו, מצויה בתוספתא כמות נכבדה של חילופים בחלוקה לפרקים בין עדי הנוסח. במרבית המקרים החילוף הוא בין החלוקה המצויה ב־א בלבד לבין חלוקה המצויה בשאר העדים הגדולים ולד ובקטעי הגניזה והכריכה, ומכאן שעיקרה של התופעה נובע מאופי המסירה הייחודי של מסורת א לעומת אופי המסירה השונה של שאר מסורות התוספתא. החילוף הנפוץ הוא הוספת חלוקה בין פרקים בחלק מעדי הנוסח בלבד, ולאלה הוקדש עיקר הדיון. ברוב המקרים, ב־א מצויה חלוקה נוספת שלא קיימת בעדים האחרים, בחלקם יש דמיון בין החלוקה הנוספת לחלוקה לפרקים המצויה במשנה,<sup>51</sup> ובחלקם דומה שיש תלות מובהקת של החלוקה הנוספת בתוספתא בזו המצויה במשנה.<sup>52</sup> בשני המקרים שבהם מצויה חלוקה נוספת לפרקים בענף וד החלוקה הנוספת אינה בהתאם לחלוקת הפרקים במשנה.<sup>53</sup> ממצאים אלו מלמדים שבמסורת א התוספתא נמסרה על ידי תלמיד חכם שלא הסתפק בהעתקה טכנית של החיבור, אלא עיין בתכניו בזמן המסירה בזיקה למשנה, שהייתה במסגרת לימודו בעלת חשיבות מרובה, ומתוך כך כמה מן החלוקות הפנימיות שלה הוטמעו בתוך התוספתא, ומציגות לפיכך חלוקה משנית ב־א של פרקי התוספתא שאינה משקפת את המבנה המקורי של הספר. עם זאת, אפשר שתהליכי המסירה שמהם נובעות הוספות החלוקה לפרקים שונים מתהליכי המסירה שמהם נובעים שינויי הנוסח בין מסורות התוספתא, וייתכן ש־א משמר במקרים לא מעטים נוסח קדום שעשוי להיות מקורי.

50 ראו לעיל הע' 22.

51 ראו לעיל הע' 27.

52 ראו לעיל הע' 35.

53 ראו לעיל הע' 23.

## פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים

לצד תופעה מרכזית זו ישנם גם מעט מקרים שבהם מצויה חלוקה נוספת רק באחד מעדי הנוסח מענף וד בלבד, ובחלקם הצטרפות א' לאחד מהם מסייעת בהצבעה על החלוקה שהיא ככל הנראה המקורית.<sup>54</sup> גם בחלק ממקרים אלו החלוקה הנוספת היא בדומה לחלוקה המצויה במשנה, ולפיכך אפשר שבהיקף מצומצם מאוד התרחשו תהליכים דומים גם במסירות האחרות של התוספתא. נוסף על הוספת חלוקות לפרקים בחלק מעדי הנוסח, בשני מקרים הלכה באה בחלק מעדי הנוסח בסוף פרק, ובעדי נוסח אחרים היא מובאת בתחילת הפרק שלאחריו. באחד מהם ניתן להצביע על כך שהחלוקה ב-א משקפת קרבה לחלוקה המצויה במשנה, בדמיון מסוים לתופעת הוספת חלוקות לפרקים במסורת זו.

### נספח א: רשימת החילופים בחלוקה לפרקים

להלן רשימת המקומות בתוספתא שבחלק מעדי הנוסח מצויה בהם חלוקה לפרקים החסרה בעדים אחרים, על פי סדר מסכתות התוספתא. הציון לפרקי התוספתא בראש כל הרשומות יהיה על פי כתב יד ו, ולאחר הבאת העדויות הישירות בכתבי היד ובקטעי הגניזה, אפנה למקום שבו מצויה החלוקה הנוספת במהדורת ליברמן מברכות עד לסוף בבא-בתרא, ולמהדורת צוקרמנדל מסנהדרין ואילך.

1. ברכות פ"ה על פי וד מחולק לשני פרקים ב-א (זרעים, עמ' 29, שו' 25).
2. שבת פ"ב על פי וא מחולק לשני פרקים ב-לד (מועד, עמ' 9, שו' 11).
3. שבת פרק אחרון על פי ולד<sup>55</sup> מחולק לשני פרקים ב-א (מועד, עמ' 84, שו' 20).
4. ערובין פ"א על פי ולד וקטעי הגניזה JTS ENA 1340.1-2<sup>56</sup> ו-CUL TS E2.139-1<sup>57</sup> מחולק לשני פרקים ב-א (מועד, עמ' 90, שו' 12).
5. ערובין פ"ד על פי ולד וקטע הגניזה CUL TS E2.139<sup>58</sup> מחולק לשני פרקים ב-א (מועד, עמ' 105, שו' 22).
6. ערובין פ"ה על פי ולד וקטע הגניזה CUL TS E2.139<sup>59</sup> מחולק לשני פרקים ב-א (מועד, עמ' 115, שו' 51).

54 ראו לעיל הע' 19.

55 ב-ו זהו הפרק השבעה-עשר, ב-לד זהו הפרק השמונה-עשר, ראו בחילוף הקודם.

56 ראו י' זוסמן, בהשתתפות י' רוזנטל וא' שויקה, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב, ב, עמ' 574, מספר 6198. לפני תחילת הפרק הפותח ב"ר יהו' אומ אין אדם" מובאת בקטע הכותרת "פרק ג" בדומה ל-ולד, לעומת א, שבו פרק זה הוא הפרק הרביעי. להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק בין אמצע המאה העשירית לאמצע המאה האחת-עשרה בא"י, במצרים או בעיראק. אני מודה לד"ר עדנה אנגל על שמסרה לי את חוות דעתה בנוגע לקטע זה ולקטעים הבאים.

57 ראו אוצר כתבי היד התלמודיים (לעיל הע' 56), עמ' 206, מספר 1882. לפני תחילת הפרק האחרון במסכת מובאת בקטע הכותרת "סל' פר' ז" כמניין הפרקים ב-ולד, לעומת א שבו פרק זה הוא פרק שמיני, וכן בסוף המסכת מובאת הכותרת "סל' פר' ח' סל' מסכ' ח' פרקי" כמניין הפרקים ב-ולד, לעומת א שבו מצויים תשעה פרקים במסכת. להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק בסוף המאה האחת-עשרה או במהלך המאה השנים-עשרה בצרפת, בגרמניה או בדרום איטליה.

58 ראו לעיל הע' 57.

59 ראו לעיל הע' 57.

7. פסחים פ"א ופ"ב על פי וולד וקטע הגניזה CUL TS E2.139<sup>60</sup> מאוחדים לפרק אחד ב"א (מועד, עמ' 144, שו' 1).
8. פסחים פ"ד על פי וולד מחולק לשני פרקים ב"א (מועד, עמ' 165, שו' 80).
9. פסחים פרק אחרון על פי ו מחולק לשני פרקים ב"אלד (מועד, עמ' 196, שו' 1).
10. יומא פ"ב על פי וולד מחולק לשני פרקים ב"א (מועד, עמ' 234, שו' 81).
11. ראש השנה פ"א על פי וולד מחולק לשני פרקים ב"א (מועד, עמ' 309, שו' 16).
12. ראש השנה פ"ב על פי וולד וקטע הכריכה בולוניה, ארכיון המדינה, <sup>61</sup>Fr. Ebr. 14 מחולק לשני פרקים ב"א (מועד, עמ' 314, שו' 16).
13. שלוש ההלכות האחרונות בתענית פ"ב על פי וד שייכות לפ"ג ב"ל, והן פרק בפני עצמן ב"א (מועד, עמ' 334, שו' 80).
14. מגילה פ"ב על פי וולד וקטע הכריכה בולוניה, ארכיון המדינה, <sup>62</sup>Fr. Ebr. 14 מחולק לשני פרקים ב"א (מועד, עמ' 351, שו' 36).
15. כתובות פי"ב על פי וד וקטע הגניזה CUL TS E2.141<sup>63</sup> מחולק לשני פרקים ב"א (נשים, עמ' 97, שו' 36).
- 16-17. גיטין פ"ג על פי וד מחולק לשלושה פרקים ב"א (נשים, עמ' 255, שו' 20; עמ' 257, שו' 59).
18. שבועות פ"ו ופ"ז על פי ו מאוחדים לפרק אחד ב"אד (עמ' 453, שו' 30).
19. עבודה זרה פ"ג ופ"ד על פי וד וקטע הגניזה CUL Or. 1080.13.69<sup>64</sup> מאוחדים לפרק אחד ב"א (עמ' 464, שו' 25).
20. מקוואות פ"ו<sup>65</sup> על פי ו מחולק לשני פרקים ב"ד ובקטע הכריכה גראץ, הספרייה הפראנציסקאנית, Ink. A 57.10 [ג]<sup>66</sup> (עמ' 658, שו' 31).

60. לאחר ההלכה 'אף הקדש מותר אחר הפסח מיד' מובא בקטע 'סל' פר' א' בדומה לחלוקה ב"ולד. על זמן ומקום העתקת הקטע ראו לעיל הע' 57.
61. ראו אוצר כתבי היד התלמודיים (לעיל הע' 56), עמ' 30, מספר 239. ההלכה "הכל חייבין בתקיעת שופר וכו'" מובאת בקטע ברצף לאחר ההלכה שלפניה ללא ציון לפרק חדש בדומה ל"ולד. להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק סביב המאה השלוש-עשרה, בחצי האי האיברי או בפרובנס.
62. ראו לעיל הע' 61. ההלכה "ר' מנחם ביר יוסה אומ' וכו'" מובאת בקטע ברצף לאחר ההלכה שלפניה ללא ציון לפרק חדש בדומה ל"ולד.
63. ראו אוצר כתבי היד התלמודיים (לעיל הע' 56), עמ' 206, מספר 1883. ההלכה "מי שהלך למדינת הים וכו'" מובאת בקטע ברצף לאחר ההלכה שלפניה ללא ציון לפרק חדש בדומה ל"וד (ראו בתחתית 7v). להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק סביב המאה הארבע-עשרה בחצי האי האיברי או במזרח או בצפון אפריקה. על נוסח של נוסח הקטע במסורת נוסח התוספתא ראו ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הע' 16), עמ' 25-14; קצוף, "קטעי כריכה של תוספתא מנורציה" (לעיל הע' 18).
64. ראו אוצר כתבי היד התלמודיים (לעיל הע' 56), עמ' 173, מספר 1598. לאחר ההלכה "מלמד שנותנין להן מתנות חנם" מובא בקטע "סליק פרקא" בדומה לחלוקה ב"וד. להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק במאה השלוש-עשרה בארץ-ישראל, מצרים, סוריה או עיראק.
65. בכ"ו יש כמה גיליונות ריקים באמצע מסכת מקוואות ולפנינו מצוי חלקו השני בלבד של הפרק, ללא כותרת המציינת את מספר הפרק המצויה בראש רוב הפרקים ב"ו (כפי שלפנינו כאן ב"ד). אולם בראש הפרק הבא ב"ו מובאת הכותרת "פרק ז", לכן ככל הנראה גם ב"ו היה פרק זה השישי (אף שבמספור הפרקים ב"ו ישנם פה ושם דילוגים וחזרות).
66. ראו אוצר כתבי היד התלמודיים (לעיל הע' 56), עמ' 3, לאחר ההלכה "ובחולין אין חוצצין" מובא בקטע

## פרקי תוספתא: מקורם ומשמעותם של החילופים בחלוקה לפרקים

נוסף על החלוקות לפרקים המצויות בחלק מעדי הנוסח בלבד המנויות לעיל, בשני מקומות בתוספתא הלכה באה בחלק מכתבי היד בסוף פרק, ובכתבי יד אחרים היא מובאת בתחילת הפרק שלאחריו:

21. ההלכה האחרונה בערובין פ"ז על פי וולד וקטע הגניזה CUL TS E2.139<sup>67</sup> ("כל גגות העיר ... רשות אחת הן") היא ההלכה הראשונה בפרק הבא ב"א (מועד, עמ' 131, שו' 14).

22. ההלכה האחרונה במועד קטן פ"א על פי וולד ("לוקחין מן הגוים ... שזוכה לו") היא ההלכה הראשונה בפרק הבא ב"א (מועד, עמ' 368, שו' 65).

### נספח ב: עיון ראשוני בחלוקה לפרקים בכתבי הראשונים

להשלמת תיאור העדויות על החילופים בחלוקה לפרקים ראוי לבחון את העולה מן העדויות העקיפות בספרות חכמי ימי הביניים. כלומר יש לעיין במקומות שבהם גאונים וראשונים מצטטים תוספתא או מתייחסים אליה תוך ציון הפרק והמסכת בה היא מובאת ממנו עולה שהחלוקה שבפני המחבר הייתה כחלק מעדי הנוסח הישירים בניגוד לעדים אחרים, ולבדוק במידת האפשר אם יש התאמה בין החלוקה העולה מדברי חכם מסוים לבין החלוקה המצויה בכתבי יד שהועתקו סמוך לזמנו ולמקומו. אולם כאן מבחינה מתודולוגית יש לשאול אם הציונים למקורם של הציטוטים המובאים בחיבורים מתקופה זו הם מדברי המחברים עצמם, או שמא אלו נוספו בידי מעתיקים ומדפיסים מאוחרים. לעניין זה התייחסו ש' ליברמן וי"ש שפיגל, ולדבריהם התופעה הרווחת היא שבעוד הגאונים מסתפקים במונח המציין שמדובר בדברי חז"ל,<sup>68</sup> הראשונים לעומתם בדרך כלל מציינים את מקור הדברים עם התייחסות לחלוקה הפנימית של החיבור, אף שיש מן הציונים בדברי הראשונים שנוספו בתקופה מאוחרת על ידי מעתיקים ומדפיסים.<sup>69</sup> בחלק מן המקרים ניתן לעמוד על הוספות מאוחרות של ציונים בספרות הראשונים באמצעות עיון יסודי בכל עדי הנוסח המצויים בידינו של הספרים שבהם מובא ציון לחלוקה פנימית בתוספתא, תוך בירור טיב הנוסח בכתבי היד והבהרת מערכת היחסים ביניהם. עיון זה חורג ממסגרת המאמר, ולפיכך מטרתו של נספח זה היא להציג ממצאים אחדים שעלו מתוך עיון ראשוני בחלק מכתבי היד ובמהדורות דפוס,<sup>70</sup> היכולים לשמש תשתית למחקר מקיף בעתיד.

['] פירקא' בדומה לחלוקה ב"ד. להערכת ד"ר עדנה אנגל הקטע הועתק סביב המאה השלוש-עשרה בצפון צרפת או בגרמניה.

67 ראו לעיל הע' 57.

68 כדוגמת "ת"ר" או "תנא". ואכן, בניגוד למקומות רבים שבהם ראשונים מציינים את מקור הדברים בהתייחסות לחלוקה הפנימית של התוספתא המעידים על כך שהחלוקה שהייתה לפניהם היא כאחת המסורות לעיל, לא מצאנו בשום מקום עדות מעין זו בדברי הגאונים.

69 ראו ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ירושלים תרצ"ט, חלק ב, עמ' 8; הנ"ל, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), חלק ב, עמ' 1045, הע' 30; י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, כתיבה והעתקה, רמת-גן, 2005, עמ' 346-348, 369-370.

70 בחלק ממהדורות הדפוס המבוססות על בדיקה מקיפה של כתבי היד של החיבור, העירו המהדירים על החלוקה הפנימית של התוספתא העולה מדברי המחבר לעומת זו המצויה בכתבי היד של התוספתא,

להלן תובאנה העדויות העולות מדברי ראשונים על החלוקה שעמדה לפניהם במקומות שבהם יש חילופים בין עדי הנוסח הישירים על פי סדר החילופים בנספח א. בכל מקום אציין את כתבי היד ואת מהדורות הדפוס שבהם עיינתי, ובכל המקרים המובאים אין הבדל בין נוסחי כתבי היד ומהדורות הדפוס הנוגע לחלוקה הפנימית של התוספתא. לאחר הבאת הציונים לדברי הראשונים אבחן את התיעוד לחלוקות השונות בדברי חכמים ממקומות ומזמנים שונים, ואת הזיקה האפשרית לתופעה שתוארה בכתבי היד ובקטעי הגניזה.

חילוף 1: חלוקת פרקים כ"ד עולה באור זרוע (חלק א, סי' קלח [כ"י אמשטרדם, רונטליאנה, Ros.3; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 2860; מהדורת י' פרבשטיין, ירושלים תש"ע, חלק א, עמ' קלב]). חלוקת פרקים כ"א עולה במפתח הדרשות (בתוך י"ל פישמן הכהן, רבנו משה בן מימון חייו ספריו פעולותיו ודעותיו, ירושלים תרצ"ה, עמ' פג).<sup>71</sup>

חילוף 2: חלוקת פרקים כ"א עולה בראבי"ה (סימן רנ [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, קטלוג נויבאואר 637; כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, קטלוג נויבאואר 638;<sup>72</sup> מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, חלק א, עמ' רנ]),<sup>73</sup> בחידושי הרמב"ן (נדה, יט ע"ב [כ"י פילדלפיה, ספריית האוניברסיטה, קטעי גניזה 104; מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ו, עמ' עח]),<sup>74</sup> בפירוש הראב"ד לתורת כהנים (שמיני, פ"ח [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, MS Bodl. Or. 593; תורת כהנים עם פירושי רבותינו הראשונים הראב"ד והר"ש משאנץ, ירושלים תשי"ט, נה ע"ג]), ובספר יוחסין (א. מאמר ראשון. ב. מאמר ראשון, אות ג. ג. מאמר ראשון, אות ה [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, MS Hunt. 504; מהדורת צ' פיליפאוסקי, ירושלים תשכ"ג, עמ' 43, עמ' 61, עמ' 63]). חלוקת פרקים כ"ד עולה בחידושי הרשב"א (א. שבת מ ע"ב. ב. שבת סז ע"א. ג. שבת ק ע"א [כ"י מוסקבה, גינצבורג 947; מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' קצא, ש, שסא]). ד. יבמות קיד ע"א [כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 1/854; מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ט, עמ' תרי]), במגיד משנה (א. הלכות שבת, פרק י, הלכה כד. ב. שם, פרק כא, הלכה ג. ג. שם, פרק כו, הלכה יד [כ"י מוסקבה, גינצבורג 975; כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 1171; בתוך משנה תורה לרמב"ם, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים – בני ברק תשס"ו]).

ראו לדוגמה להלן הערות 73-75, 78.

71 על סמך דברי המעתיק בסוף כתב היד של החיבור ייחסו פישמן והימן את מפתח הדרשות לרמב"ם, ראו פישמן (שם), מבוא מפתח הדרשות, עמ' III-II; א' הימן, ספר תורה הכתובה והמסורה, תל אביב 1979, עמ' י. בניגוד לכך טען ש' ליברמן לאור נוסח הציטוטים בספר שהוא חובר באשכנז או בצרפת, ראו מבוא לדברים רבה, ירושלים ת"ש, עמ' XIV-XIII, וכך גם טען י"ש שפיגל על סמך כינויי המסכתות והפרקים בספר, ראו עמודים בתולדות הספר העברי (לעיל הע' 69), עמ' 371. אף החלוקה כאן של פרקי התוספתא בדומה ל-א מחזקת את הטענה בדבר מקורו האשכנזי של החיבור.

72 שכל הנראה הועתק מכ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, קטלוג נויבאואר 637, ראו א' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תרצ"ח, עמ' 102-104.

73 ראו גם ספר ראבי"ה, מהדורת א' אפטוביצר, ברלין תרע"ג, חלק א, עמ' 334, הע' 3.

74 ראו שם, הע' 141.

חילוף 4: חלוקת פרקים כ-ולד ושני קטעי הגניזה עולה במפתח מנעולי התלמוד לרב ניסים (בר יעקב, ערובין ק ע"א [כ"י וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית, Cod Hebr. 33; מהדורת א' דיקמן, בתוך פירושי רבינו חננאל למסכת עירובין, ירושלים תשנ"ג, עמ' כד]), בראבי"ה (א. סימן שצז. ב. סימן תב [מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, חלק א, עמ' שמג, שמה]),<sup>75</sup> ברוקח (סימן קפז [כ"י פריז, הספרייה הלאומית, heb. 363; מהדורת שניאורסון, ירושלים תשכ"ז, עמ' פב]), בחדושי הרשב"א (ערובין יז ע"ב [מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ט, עמ' קכה]), במגיד משנה (הלכות שבת, פרק יט, הלכה כה [כ"י מוסקבה, גינצבורג 975; מהדורת ש' פרנקל, ירושלים-בני-ברק תשס"ו]), ובכפתור ופרח (פרק יג [כ"י אוקספורד, ספרית בודליאנה, MS Hunt. 105; מהדורת המכון ללימודי מצוות הארץ, ירושלים תשס"ז, חלק ב, עמ' קלז]).

חילוף 5: חלוקת פרקים כ-ולד וקטע הגניזה עולה במגיד משנה (שם).

חילוף 6: חלוקת פרקים כ-ולד וקטע הגניזה עולה בתוספות רי"ד (ערובין נה ע"ב [כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, Ms. Heb. 4075<sup>4</sup> (= כ"י ששון 557); מהדורת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ו, עמ' לו]), ובמגיד משנה (שם).

חילוף 7: חלוקת פרקים כ-ולד וקטע הגניזה עולה בתוספות רי"ד (ערובין סד ע"ב [שם, עמ' לט]),<sup>76</sup> בספר המנוחה לרבנו מנוח ב"ר יעקב (הלכות חמץ ומצה, פ"ב, הי"ד [כ"י פרנקפורט דמיין, הספרייה העירונית, Hebr. Oct. 125; בתוך משנה תורה לרמב"ם, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים-בני-ברק תשס"ו]), בכפתור ופרח (פרק יא [שם, עמ' מה]),<sup>77</sup> ובשו"ת הרשב"ש (סימן קלא [כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 1352; מהדורת מ' סובל, ירושלים תשנ"ח, עמ' קא]). חלוקת פרקים כ-א עולה בראבי"ה (בשני מקומות בסימן תנב [מהדורת דבליצקי, חלק ב, עמ' נא]),<sup>78</sup> באור זרוע (א. חלק ב, סי' רלז, סי' רלח, סי' רמז [כ"י אמשטרדם, רוזנטליאנה, Ros.3; כ"י פרנקפורט דמיין, הספרייה העירונית, Hebr. Fol. 7; מהדורת קליין, ירושלים תשס"ו, הלכות מועדים וזרעים, עמ' לג, עמ' מד]),<sup>79</sup> ובפירוש הר"ש משאנץ (תוספות לפסחים, סג ע"א [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, MS Opp. Add. fol. 53; מהדורת פרום, ירושלים תשמ"ר, עמ' קס]).<sup>80</sup>

75 על כתבי היד של הראבי"ה שבנוסחם עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 2. ראו גם ספר ראבי"ה, מהדורת אפטייצר (לעיל הע' 72), חלק א, עמ' 456, הע' 1; שם, עמ' 458, הע' 28.

76 על כתב היד של התוספות רי"ד שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 6.

77 על כתב היד של הכפתור ופרח שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 4.

78 "התוספתא לפי ראות עיני פליגא דתניא בפרקין (= פרק א) יוצאין בחררה ובמצה הישנה ... ובפרק ב תניא בתוספתא ארבעה עשר שחל להיות בשבת ...", ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 507, הע' 74; ספר ראבי"ה, מהדורת א' אפטייצר (לעיל הע' 72), חלק ב, עמ' 72, הע' 7, 11. על כתבי היד של הראבי"ה שבנוסחם עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 2.

79 ראו גם אור זרוע, חלק ב, סי' רנ, מהדורת קליין, עמ' מט, הע' 1.

80 ראו שם, הע' ט.



חילוף 10: חלוקת פרקים כ-ולד עולה בחידושי הרשב"א (בשני מקומות ביבמות קב ע"ב [כ"י קימברידג', ספריית האוניברסיטה, ADD. 1205; מהדורת מוסד הרב קוק, עמ' תקלג-תקלד]).<sup>81</sup> חלוקת פרקים כ-א עולה בפירוש תלמיד הרשב"ש למסכת שקלים (פ"א ה"ד [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, MS Opp. 250; מסכת שקלים עם שני פירושים לרבתינו מקדמוני הראשונים, מהדורת א' סופר, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 11]).<sup>82</sup>

חילוף 13: חלוקה לשלושה פרקים כ-ולד, בניגוד לארבעה פרקים כב-א, מצויה ברוקח (סימן רט [מהדורת שניאורסון, עמ' צט]),<sup>83</sup> ובספר יוחסין (מאמר ראשון [כ"י אוקספורד, ספריית בודליאנה, MS Hunt. 504; מהדורת פיליפאווסקי, עמ' 26]).<sup>84</sup>

חילוף 14: חלוקת פרקים כ-ולד וקטע הכריכה עולה בתוספות רי"ד (מגילה כג ע"א [מהדורת מכון מערבא, עמ' יב]),<sup>85</sup> בחידושי הרשב"א (מגילה ל ע"א [כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 868; מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א, עמ' רכז]), ובשו"ת הרשב"ש (סימן שסא [מהדורת סובל, עמ' רצז]).<sup>86</sup>

חילוף 15: חלוקת פרקים כ-וד וקטע הגניזה עולה במפתח מנעולי התלמוד לרב ניסים (בר יעקב, שבת טז ע"ב [מהדורת י' שטרנברג, בתוך פירושי רבינו חננאל למסכת שבת, ירושלים תשנ"ה, עמ' ז]).<sup>87</sup>

חילופים 16-17: חלוקת פרקים כ-וד עולה ברשב"א (א. חידושי הרשב"א, גיטין לח ע"ב [כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Hebr. 98; מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' שעה]). ב. שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן אלף רמד [מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ז, עמ' תקסט]), ובמגיד משנה (הלכות זכיה ומתנה, פרק ט, הלכה יא [בתוך משנה תורה לרמב"ם, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים-בני-ברק תשס"ו]).

חילוף 19: חלוקת פרקים כ-וד עולה בכפתור ופרח (א. פרק י [שם, חלק א, עמ' קפב]). ב. פרק י [שם, עמ' רלח]).<sup>88</sup>

חילוף 20: חלוקת פרקים כ-ד וקטע הגניזה עולה באור זרוע (חלק א, סי' שלו [כ"י אמשטרדם, רוזנטליאנה, Ros.3; מהדורת פרבשטיין, עמ' רנה]).

81 "וה'נ משמע בתוספתא יומא פ"ד דתניא התם יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה ... וכענין זה בעצמו תניא בתוס' יומא בפ"ד דתניא התם לא ינעול אדם סנדל ויטייל בתוך הבית". וכן מביא המאירי ליבמות קב ע"ב בשם גאונים ספרד.

82 ראו גם שם, הע' א.

83 על כתב היד של ספר יוחסין שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 2.

84 על כתב היד של הרוקח שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 4. ראו ליברמן, תוספת ראשונים (לעיל הע' 69), חלק א, עמ' 223; הנ"ל, תוספתא כפשוטה (לעיל הע' 15), מועד, עמ' 1099, הע' 57.

85 על כתב היד של התוספות רי"ד שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 6.

86 על כתב היד של הרשב"ש שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 7.

87 על כתב היד של מפתח מנעולי התלמוד שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 4.

88 על כתב היד של הכפתור ופרח שבנוסחו עיינתי ראו בציון לדבריו בחילוף 4.

חילוף 22: חלוקת פרקים כולד עולה במגלת סתרים לרב ניסים (בר יעקב, סימן עט [ש] אסף, "ספר מגלת סתרים: לרב ניסים בר יעקב מקירואן", תרביץ, יב (ת"ש), עמ' 38, שו' 16], ובספר המנהיג (הלכות דבר האבד, סימן קיט [כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Rab. 527; מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, חלק ב, עמ' תקכד, שו' 63], אולי מתוך מגלת סתרים, ראו י' רפאל, שם, הע' לשו' 63).

חשוב לחזור ולהדגיש שהממצאים הראשוניים עלו מתוך עיון בחלק מכתבי היד של הראשונים בלבד, ואפשר שבחינה מקיפה של כל כתבי היד המצויים בידינו וניתוח טיבם והיחס ביניהם יצביעו על תופעות נוספות על אלו שעלו לעת עתה. ועל אף הזהירות המתחייבת מכך שמדובר בבדיקה ראשונית, ישנה חשיבות בעדות העולה מדברי הראשונים בנוגע לחלוקה פנימית של התוספתא כחלק מעדי הנוסח הישירים בניגוד לאחרים, ובבחינתה לאור התמונה המתקבלת מעדי הנוסח הישירים. אמנם כאמור לא ניתן לקבוע באופן ודאי שציון זה או אחר לפרק מן התוספתא הוא מדברי המחבר עצמו ולא נוסף בשלב מאוחר. אולם כאשר ישנם מספר ציונים למקורות בדברי מחבר כלשהו, ישנה סבירות גדולה יותר שלפחות חלקם הם מדברי המחבר עצמו, וכדאי לבחון את העדות העולה ממכלול הציונים בדבריו על החלוקה לפרקים שהייתה לפניו. לפיכך בתיאור להלן יובאו רק ראשונים שבדבריהם מצויה יותר מעדות אחת לחלוקת פרקי התוספתא שבפניהם.<sup>89</sup> מן ההתייחסויות לחלוקה הפנימית של התוספתא בדברי הראשונים עולה שהחלוקה לפרקים הנפוצה בדבריהם היא זו שבמסורת וד, ואילו החלוקה הייחודית ל-א עולה רק בחלק מן הציונים בדברי הראב"ה ובדברי תלמידו ר' יצחק בן משה מחבר האור זרוע, שני חכמים אשכנזים שפעלו במחצית השנייה של המאה הי"ב ובמחצית הראשונה של המאה הי"ג. כלומר בדברי שני החכמים הללו בחלק מן המקומות החלוקה היא זו שב-א, ובמקומות אחרים החלוקה היא כבשאר עדי הנוסח. לעומתם, בדברי כל שאר הראשונים שבהם מצויה עדות על החלוקה לפרקים: הרוקח, הרי"ד, המגיד משנה, כפתור ופרח, הרשב"א, ספר יוחסין, רב ניסים בר יעקב, והרשב"ש, החלוקה היא כבשאר עדי הנוסח בניגוד לחלוקה הייחודית ב-א. ואם כן, החלוקה כשאר עדי הנוסח בניגוד לזו שב-א מצויה בדברי חלק מן הראשונים האשכנזים ובדברי הראשונים מפרובנס, ספרד וצפון אפריקה, שפעלו מסמוך לתחילת האלף השני ועד לסוף תקופת הראשונים. לעומת זאת, החלוקה הייחודית המצויה ב-א, שהועתק באשכנז במאה הי"ב, מצויה בחלק מדברי כמה מן הראשונים האשכנזים שפעלו באותה תקופה, שגם נוסח התוספתא המובא בדבריהם קרוב לנוסח א.<sup>90</sup> ואם כן, שלא כמו התייעוד הנפוץ של מסורת הנוסח של א בדברי חכמים אשכנזים מתקופה זו, התייעוד של החלוקה הייחודית לפרקים ב-א אף בדברי חכמים

89 מכל מקום, גם אם ניקח בחשבון את הראשונים שבדבריהם מצויה עדות אחת בלבד, לא תשתנה התמונה הכללית. ואמנם אפשר שחלק מן הציונים אינם מדברי המחברים עצמם, אך מכיוון שכפי שניתן להתרשם ברשימה מצויה כמות גדולה של ציונים בדברי ראשונים, סביר שאלה מייצגים את התופעה באופן מהימן, גם אם כמה מן הפרטים ברשימה מסופקים.

90 ראו סמוך לציון להע' 16.

## בנימין קצוף

מאשכנז הוא מועט יחסית, ומעיד שהחלוקה שב־א אמנם התפשטה בחלקה גם לתוך המסורות הפעילות בבתי המדרש של החכמים המרכזיים באשכנז באותה תקופה, אך רק באופן מצומצם ביחס לתפוצת נוסחו הייחודי של א בבתי מדרש אלה.<sup>91</sup>

91 כאן יש להיות ערים לכך שלא ניתן להשוות בצורה מלאה בין התיעוד של נוסח א לבין התיעוד של החלוקה לפרקים ב־א. שכן נוסח התוספתא מתועד בדברי כמה מן הגאונים, המביאים בחלק מן המקרים נוסח קרוב לנוסח א, ומעידים יחד עם קטע הכריכה מנורצ'יה שמקור נוסח א הוא במזרח (ראו לעיל הע' 42). לעומת זאת, החלוקה לפרקים של התוספתא, הן החלוקה הנפוצה והן החלוקה הייחודית ל־א, אינה מתועדת בדברי הגאונים, שכן דרכם של הגאונים היא לא לציין את המקור לדבריהם (ראו לעיל הע' 68). לפיכך לא ניתן לבחון מהי החלוקה לפרקים שהייתה בפני הגאונים, ותיאור התפוצה המועטת יחסית של החלוקה לפרקים ב־א מבוסס על ההבאה החלקית בדברי חכמים אשכנזים מן המאות הי"ב והי"ג בלבד.

## קובץ חדש-ישן של תשובות הגאונים ותשובות הרי"ף

### פתיחה

אלפי תשובות כתבו גאוני בבל, והן נאספו בימי קדם לקבצים רבים, שהובאו לדפוס טיפין טיפין. תחילה נדפסו הקבצים שנשמרו בכתבי יד שלמים, שכל אחד מהם הכיל מאות תשובות. רק לאחר מאות שנים, במאה התשע-עשרה, נתגלתה גניזת קהיר, וגם בה נתגלו – ועדיין מתגלים – שרידים נכבדים מתשובותיהם של גאוני בבל.<sup>1</sup> בשנים האחרונות דומה היה שאפסה התקווה למצוא כתבי יד שלמים חדשים של תשובות הגאונים, אך במאמר זה יתברר כי כתב יד גדול למדי של תשובות גאונים (ושל תשובות ראשונים) מונח לו בקרן זוית, ואיש לא שם לב אליו.

ידיעה עמומה על כתב יד של תשובות גאונים עלתה לראשונה לפני כשישים שנים, בהערת שוליים של הרב זאב וולף לייטר, שציין לכתב יד של אוסף תשובות הגאונים, שצילום שלו מצוי בידי משה לוצקי בניו יורק.<sup>2</sup> לייטר אף העתיק תשובה ארוכה של הרי"ף מכתב יד זה, על פי הצילום שבידי לוצקי, ותשובה זו איננה ידועה משום מקור אחר.<sup>3</sup> הרב דוב צבי רוטשטיין זכה אף הוא לראות את הצילום שבידי לוצקי, וציין פעם אחת לתשובה שנמצאת בחלק א' של כתב היד, ופעם אחרת ציין לתשובה שנמצאת בחלק ג' שלו.<sup>4</sup>

\* מאמר זה בא לעולם בזכות עזרתה המסורה של גב' שולמית ברגר, האחראית על האוספים המיוחדים בספריית ישיבה אוניברסיטה בניו יורק, שסייעה בכל דרך אפשרית למציאת האבירה. תודתנו גם למנחם באטלר ולפרופ' טד פראם שסייעו להשלים חלקים חסרים בפאזל ולקוראים של המאמר מטעם המערכת על הערותיהם המועילות. המאמר נכתב במסגרת הקתדרה לקודיקולוגיה ופלאוגרפיה על שם לודוויג יסלון, האוניברסיטה העברית בירושלים.

1 לסקירה קצרה וממצה על הקבצים המרובים של תשובות הגאונים ראה י' ברודי, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל, ירושלים תשע"ו, עמ' 355-369.

2 שאלות ותשובות רבנו יצחק אלפסי ז"ל, מהדורת ז"ו לייטער, פיטסבורג תשי"ד, עמ' 72, ס' צב, הערה א: "העתק מתוך כתב-יד מאוסף תשו' הגאונים שצילום ממנו נמצא בידי מר משה לוצקא בניו-יורק, סימן כ"ב". הציטוט מצוי בחלק השלישי של כתב היד שיתואר להלן; ראה להלן, הערה 50.

3 שם, עמ' 105-106, ס' קעד, הערה א: "העתק מתוך כ"י מאוסף תשו' הגאונים שצילום ממנו נמצא בידי מר משה לוצקי בניו-יורק". הציטוט מצוי בחלק השלישי של כתב היד שיתואר להלן, דף 44א, ס' יט. לאזכור ראשון – וכנראה גם אחרון – של שתי הרמיזות הללו לכתב יד לא ידוע של תשובות הגאונים ראה תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 272, הערה 17.

4 שאלות ותשובות... ה"ר יצחק בן ה"ר יעקב זצ"ל אלפאסי, מהדורת ד"צ רוטשטיין, ניו יורק תשל"ה, עמ' 101, הערה ד ("וכ"ה בשאלות ותשובות הגאונים" [כ"י, תצלום לוצקי] ח"א ס' פח"); שם, עמ' 173: "תשובת רבנו שבכ"י לוצקי ח"ג ס' כב". הציטוט הראשון מצוי בכתב היד שיתואר להלן, דף 17ב, ס' פח (=שערי צדק, חלק ד, שער ד, ס' ע), והציטוט השני הוא זה שהובא גם אצל לייטר (לעיל, הערה 2).

נמצא אפוא שיש בידינו שתי עדויות נפרדות על כתב יד עלום של תשובות גאונים, שהיו בו שלושה חלקים (לפחות). כתב יד זה הכיל גם תשובות של הרי"ף, ובהן גם תשובות שאינן ידועות ממקור אחר. צילום של כתב היד מצוי בידיו של משה לוצקי, ויותר מזה איננו יודעים. השאלות העולות הן: (א) בידי מי ראה לוצקי את כתב היד והיכן צילם אותו? (ב) היכן נמצא היום כתב היד? (ג) ומה אירע לצילום שהחזיק לוצקי? כדי לנסות לענות על שאלות אלו צריכים אנו להכיר תחילה את הביוגרפיה של פרופ' משה לוצקי.

### משה לוצקי

משה לוצקי נולד במחוז פינסק שברוסיה הלבנה ולמד בישיבתו של ה'חפץ חיים' בראדין. את השכלתו הכללית רכש בברלין ובאוקספורד, ולאחר מכן שימש כספרן בספריית בודלי באוקספורד.<sup>5</sup> בשנת 1939 היגר לוצקי לארצות הברית, ושם שימש כספרן בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, ולאחר מכן כיהן כפרופסור לכיבולוגיה ויועץ לכתבי יד בספריית ישיבה אוניברסיטה, אף היא בניו יורק.<sup>6</sup> לוצקי נפטר בניו יורק בכ' באדר א' תשל"ו (1976).<sup>7</sup>

לוצקי היה מומחה גדול לכתבי יד. הוא לא הרבה לכתוב, אך המעט שכתב הוא קב ונקי. פרסומיו התמקדו בעיקר בחקר הרמב"ם, ובמיוחד בזיהוי כתבי היד האוטוגרפיים שלו – עניין שכמעט לא נחקר עד אז. שלושה מחקרים מפורטים כתב לוצקי בתחום הזה. הראשון, מאמרו "וכתב משה", שבו פרסם כמה תשובות של הרמב"ם בעצם כתב ידו.<sup>8</sup> השני, דיון בספר "הלכות הירושלמי" של הרמב"ם וזיהוי קטעי הגניזה של חיבור זה כאוטוגרפים של הרמב"ם.<sup>9</sup> והשלישי, מהדורה משוכללת של כל הקטעים מספר "משנה תורה" בכתב ידו של הרמב"ם שידועים היו בשנות הארבעים של המאה הקודמת.<sup>10</sup> למהדורה זו הוסיף

5 ראה מ' לוצקי, "וכתב משה: חמש תשובות אבטוגרפיות מאת הרמב"ם", התקופה, ל-לא (תש"ז), עמ' 683; "בשנת 1933, בעת עבודתי בסדור כתבי היד בספריית הבודליאנא באוקספורד".

6 י"י דינסטאג, "תרומתם של חכמי אמריקה לחקר הרמב"ם ומשנתו", מ' זהרי, א' טרטקובר וחי' אורמייאן (עורכים), הגות עברית באמריקה, ב, תל אביב תשל"ג, עמ' 54-55. דינסטאג כותב שלוצקי היגר לארצות הברית סמוך לפני מלחמת העולם השנייה. משה ורטהיימר כתב שנפגש עם לוצקי באוקספורד בשנת 1939; ראה במכתבו המובא בראש חיבורו של לוצקי (חלקו בכתב יד וחלקו מודפס במכונת כתיבה): M. Lutzki, *Catalogue of Genizah Fragments in the Collection of Justin G. Turner*, Los Angeles (now British Library Or 13,153), New York 1961.

7 שני הספרים עליו נדפסו בעיתונות המקומית; ראה י"י דינסטאג, "פרופ' משה לוצקי ז"ל: אחרי מיטתו", הדואר, נה, גיליון יז (27/2/1976), עמ' 265; 24, T. Preschel, *Jewish Press*, 26/3/1976.

8 לוצקי, וכתב משה (לעיל, הערה 5), עמ' 704-679.

9 הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל מעצם כ"ק ז"ל, מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תש"ח, עמ' סט. בראש התיאור כתב ליברמן: "מר משה לוצקי נענה לבקשתי והציע בכתב את השתלשלות הדברים שהביאו לתגלית המפתיעה שהקטעים הבאים להלן נכתבו ע"י רבינו בעצמו".

10 מ' לוצקי, "פרקים מספר משנה תורה שנכתבו בעצם יד קדשו של רבינו המחבר ז"ל", בסוף משנה תורה, הוצאת עם חי, ניו יורק תש"ז, סוף כרך ה.

לוצקי עוד כמה נספחים העוסקים בשאלות נוסח של ספר "משנה תורה".<sup>11</sup> נוסף על עיסוקו ברמב"ם, תיאר לוצקי, לבקשתו של שאול ליברמן, את כתבי היד של התוספתא, ודבריו הובאו כלשונם במבואו של ליברמן למהדורתו לתוספתא.<sup>12</sup> לאלה יש להוסיף את הקטלוג המפורט שהכין לוצקי לאלף ויותר כתבי יד במקרא ובפרשנות המקרא בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק<sup>13</sup> וכן את תיאורו לאוסף קטן של קטעי גניזה שהיה בלום אנג'לס.<sup>14</sup>

### מציאת הצילום

לאחרונה נזקקנו לתשובת הרי"ף הנזכרת לעיל, שהעתיק לייטר מכתב היד,<sup>15</sup> וחידשנו את החיפושים אחר כתב היד העלום ואחר צילומו שהיה בידי לוצקי. פנינו לספריית ישיבה אוניברסיטה בניו יורק – מקום עבודתו האחרון של לוצקי – בבקשה שיחפשו באוצרותיהם את הצילום האבוד. תוך זמן קצר הודיעה לנו גב' שולמית ברגר, האחראית על האוספים המיוחדים בספריית ישיבה אוניברסיטה, כי הצליחה למצוא צילום של כתב יד של תשובות הגאונים בעיצובו של לוצקי, שסימנו: Moses Lutzki Collection, Box 5/21-22. עם זאת, גב' ברגר הודיעה לנו שעל הצילום נכתב שהוא נעשה מתוך כ"י גאסטר 931 – כתב יד ידוע ומפורסם של תשובות גאונים וראשונים<sup>16</sup> – ואם כן, אין כל תועלת בצילום זה. בדיקה נוספת העלתה שהצילום שמצאה גב' ברגר איננו של כ"י גאסטר 931, כי אם של כתב יד אחר, שלא נודע עד כה, וכל ההפניות של לייטר ושל רוטשטיין מכוונות לכתב יד זה. בעמוד הראשון של הצילום כתב מאן דהו "מפתח לשו"ת הגאונים כ"י גאסטר N 931", אך המספר 931 הוקף בסוגריים ומעליו נכתב סימן שאלה. כ"י גאסטר 931 מכיל שלושה קבצים של תשובות גאונים, וגם בכתב היד שצילומו התגלה עתה יש שלושה קבצים של תשובות. ונראה שמשום כך איש לא נתן דעתו על חשיבותו של הצילום שבספריית ישיבה

11 "הנוסח של המשנה תורה"; "כתב יד הרמב"ם המתפרסם בזה"; "רשימה של ההוצאות השלמות של ספר משנה תורה להרמב"ם ז"ל שנדפסו [...] מראשית ימי מלאכת הדפוס בישראל [...] עד ימינו אלה"; "השלמה לסדר התפלות שבמשנה תורה"; ו"לשוני הנוסחאות שבמשנה תורה".

12 תוספתא, זרעים, מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תשט"ו, הקדמה, תחילת עמ' ח – תחילת עמ' יב. בראש התיאור כתב ליברמן: "לפי בקשתי נאות החכם והמומחה הגדול לכתבי יד ר' משה לוצקי לתאר את טיב כ"י ווינה וכ"י ערפורט. ואלה הם דבריו".

13 ראה B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*<sup>2</sup>, Jerusalem 2014, p. 154.

14 ראה לעיל, הערה 6. אגב עיסוקנו בתשובות הגאונים נציין שבשם 17 של הקטלוג מתאר לוצקי קטע גניזה של שני דפים המכיל ארבע תשובות גאונים, שבכולן חסרים ההתחלה או הסוף. קטע זה מצוי היום בלונדון, הספרייה הבריטית Or. 13153.23. תשובה אחת נדפסה מכאן על ידי ש"א ורטהיימר, קהלת שלמה, ירושלים תרנ"ט, עמ' מט-נ, סי' נב (= הנ"ל, כתבי-יד הגניזה גנזי ירושלים, ירושלים תשמ"ב, עמ' מח, סי' ע). שלוש התשובות האחרות נדפסו בתשובות הגאונים מכתבי-יד שבגנזי קמברידג', מהדורת ש' אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 86-88.

15 ראה לעיל, הערה 3.

16 כ"י גאסטר 931 מצוי עתה בספריית ג'ון רייילנדס במנצ'סטר. עליו (ועל שני כתבי יד נוספים המקבילים לו) ראה י' תבורי, "מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים 'שערי תשובה'", עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 19-5; הנ"ל, "תשובות הגאונים והראשונים בכ"י ביבנטי, חלק א", שם, ח (תש"ם), עמ' 32-50.

אוניברסיטה, שהיה מונח עד עתה כאבן שאין לה הופכין. הצילום קיבל עתה סיגנטורה חדשה: בית הספרים על שם מנדל גוסטמן, ישיבה אוניברסיטה, כ"י מס' 1425 MS. סביר להניח שכתב היד המקורי מצוי היה בשנות השלושים באנגליה, באוסף כתבי היד הגדול של משה גאסטר.<sup>17</sup> לוצקי, שעמד בקשרים קרובים עם גאסטר,<sup>18</sup> צילם את כתב היד והביא עמו את הצילום בעת שהיגר לארצות הברית, סמוך מאוד לפטירתו של גאסטר בשנת 1939.<sup>19</sup> חלק מכתבי היד של משה גאסטר נמכרו למוזיאון הבריטי (כיום: הספרייה הבריטית) בלונדון כבר בשנת 1925, וחלק אחר נמכר בשנת 1954 לספרייה אוניברסיטת ג'ון ריילנדס במנצ'סטר;<sup>20</sup> אך למיטב ידיעתנו כתב היד של תשובות הגאונים לא נמצא כיום בשתי הספריות הללו, ואיננו יודעים מה עלה בגורלו.

יחד עם צילום כתב היד מצאה גב' ברגר גם העתקה מלאה של כתב היד שלוצקי הכין בזמנו. ההעתקה נכתבה בכתב יפה וברור להפליא, שורה בשורה כמו בכתב היד המקורי, וכמעט ללא טעויות.<sup>21</sup> בסופה כתב לוצקי: "השלמתי העתקת תשובות הגאונים האלו היום יום ג' י"ט כסלו תש"ב לפ"ק (9. Dec. 1941) פה ניו יארק, משה לוצקי".<sup>22</sup> לוצקי הוסיף הערות מעטות מאוד בשולי העתקתו, והן מכילות בעיקר ציון למקבילות בקבצים הנדפסים של תשובות הגאונים. מסתבר שלוצקי חשב להדיר את כתב היד, אך תוכנית זו לא יצאה לפועל.

### תיאור כתב היד

כאמור, מקומו הנוכחי של כתב היד איננו ידוע, ורק צילום שלו התגלה עתה בספרייה ישיבה אוניברסיטה בניו יורק. מן הצילום מתברר שכתב היד איננו גדול במיוחד, ויש בו 51 דפים. אך זהו כתב יד שלם, שלא חסר בו דבר. כתב היד הוא בכתובה איטלקית, ופרופ' מלאכי בית-אריה בחן לבקשתנו את הצילום והעריך שזמנו של כתב היד הוא מסוף המאה החמש-עשרה או המאה השש-עשרה. בראש כתב היד (דף א1) יש כותרת: "שאלות ותשובות הגאונים".<sup>23</sup>

כתב היד מכיל שלושה קבצים של תשובות, שנעתקו ברציפות זה אחר זה, אך מספור הסימנים מתחיל מחדש בכל קובץ. הקובץ הראשון נעתק בדפים א1-19, ס' א-צט, ובסופו כתב הסופר: "נשלם החלק הראשון, בעזרת מאיר אישון". השני נעתק בדפים ב19-40, ס' א-ק, ובסופו נכתב: "נשלם החלק השני ש"ל [=שבח לאל], אתחיל חלק

17 ראה עלי: ריצ'רד (לעיל, הערה 13), עמ' 77-78.

18 ראה דינסטאג (לעיל, הערה 6), עמ' 55.

19 ראה לעיל, ליד הערה 6.

20 ראה לעיל, הערה 17.

21 בשלב מסוים – אולי לאחר שנים רבות – תיקן לוצקי בין השיטין טעויות אחדות שנפלו בהעתקתו הראשונה.

22 עמ' 171 של ההעתקה.

23 כמה בעלים חתמו בדף זה את שמותיהם, אך לא הצלחנו לפענח את שמותם. חתימה נוספת מצויה בסוף החלק הראשון, דף ב19 (על החלקים המרכיבים את כתב היד ראה בסמוך).

שלישי". החלק השלישי נעתק בדפים 340-351, ס' א-מב, ובסופו נכתב "ברוך ה' לעולם אמן ואמן. תם תל"ח" (=תפלה לאל חי [תהלים מב, ט]? תודה לאל חי?).<sup>24</sup> חלוקת הסימנים איננה מדויקת; יש מספרים שנכפלו פעמיים בקובץ, ולעתים תשובה אחת נחלקה בכתב היד לשניים או לשלושה סימנים (וגם להיפך: סימן אחד בכתב היד מכיל שתי תשובות נפרדות). אך בדברינו להלן נתייחס למניין "הרשמי" של התשובות: 99 בקובץ הראשון, 100 בקובץ השני ו-42 בקובץ השלישי.<sup>25</sup>

### שני הקבצים הראשונים

קובץ התשובות הראשון מכיל כאמור 99 סימנים. כל התשובות בקובץ זה עוסקות בדיני נשים וממונות (כולל ריבית), והוא עומד בזיקה הדוקה לקובץ תשובות הגאונים "שערי צדק". לפני שנפרט יותר בעניין זה יש לציין שקובץ "שערי צדק" לא הגיע לידינו בשלמותו, ולמעשה רובו חסר. שני החלקים הראשונים של "שערי צדק" – שהכילו בוודאי מאות תשובות – אינם בידינו; החלק השלישי של הקובץ מצוי בידינו בשלמותו, ואילו החלק הרביעי – שלפי המפתח הכיל עשרה שערים – נקטע בתחילת השער התשיעי, והסופר כתב באמצע תשובה "עד כאן נמצא בהעתק וחבל על דאבדין".<sup>26</sup> השלמה קטנה לקובץ זה פרסם שמחה אסף, שמצא חמישה דפים מכתב יד של תשובות גאונים וזיהה שהוא מכיל מעין המשך לתשובות החסרות בסופו של קובץ "שערי צדק".<sup>27</sup> שמחה אסף מצא כתב

24 חיפוש באתר "ספר דתא" של מפעל הפליאוגרפיה העברית (<http://sfardata.nli.org.il/>) מלמד שראשי תיבות אלו מופיעים לא מעט בקולופונים של כתבי יד שהועתקו באיטליה.

25 למספרים שנכפלו ראה להלן, הערות 54-55; לסימן אחד שמכיל כמה תשובות ראה למשל להלן בנספח ב, חלק ראשון, ס' כד.

26 תשובות הגאונים שערי צדק, שאלוניקי תקנ"ב, חלק ד, שער ט, ס' ב. בידינו כמה קטעי גניזה שמקבילים לחלק ד (ומי יודע, שמא בידינו קטעי גניזה נוספים שמקבילים לחלקים אחרים, שאבדו מקובץ זה, ועל כן איננו יודעים לזהותם), ואלו הם: קמברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 169.26 (שני דפים רצופים, מקבילים לשער ד, ס' מג-מו. מספור זהה מצוי אף בקטע הגניזה); שם, T-S G 1.97 (ארבעה דפים. מקבילים לשער ה, ס' ב-ד, ה-ח); ניו יורק, בית המדרש לרבנים, אדלר 2607.23-24 (שני דפים. מקבילים לשער ו, ס' יג-יד, כט-ל. נדפסו בסיגנטורה מוטעית על ידי ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב: קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 300-309, וזוהו על ידי ברודי, ציון [לעיל, הערה 1], עמ' 358, הערה 10. ושם קטע אדלר 2570.8 [דף אחד, מקביל לשער ו אמצע ס' יא] שייך אף הוא לטופס זה. תודתנו לעדיאל ברויאר שהעירנו על כך). ועוד יש לציין כי החיבור ההלכתי האנונימי שמצוי בכ"א אוקספורד, בודלי 550 Hunt. (נויבאואר 813) הכיר כנראה את קובץ "שערי צדק" והעתיק ממנו תשובות רבות; ראה 82 JQR, "The First Discovered Leaves of Sefer Hefes", N. Danzig, p. 77, n. 79 (1991). כתב היד הועתק בספרד בסוף המאה השלוש-עשרה; ראה *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, compiled under the direction of M. Beit-Arié, edited by R. A. May, Oxford 1994, p. 125.

27 מספרות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרצ"ג, עמ' 101-117. הדפים שמצא אסף שמורים היום בספרייה הלאומית בירושלים, וסימנם: 803011. אסף מצא בכתב היד את חתימתו של ר' אברהם אשכנזי, מרבני ירושלים במאה התשע-עשרה (שם, עמ' 101 ועמ' 111 הערה 3), ויש להוסיף כי ר' אברהם אשכנזי ציטט את אחת התשובות בביאורו לספר "חוקות הדיינים", שנדפס רק לאחר שאסף פרסם את הדפים. ראה: חוקות הדיינים, מהדורת ח"ש סגל ומ' גלזר, ירושלים תש"ל-תשל"ד, ב, עמ' קכד-קכה: "תשו'



יד נוסף – ירושלים, הספרייה הלאומית 8°90 – שמקביל בעיקרו לשערי צדק, חלק ג, שערים ב-ג, אך יש בו שינויים והוספות של ממש.<sup>28</sup> עזריאל הילדסהיימר עמד על מקור רב ערך נוסף להשלמת חסרונות בקובץ "שערי צדק", והוא כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 4°8859 (לשעבר: מונטיפיורי 98), שמכיל מאות תשובות של גאונים.<sup>29</sup> לאחר הקדמה זו נאמר כי כמעט כל הסימנים בקובץ הראשון של כ"י לוצקי מקבילים לנדפס ב"שערי צדק", ורק תריסר סימנים אינם נמצאים שם. ואם ננכה מזה את הסימנים בכתב היד שאמנם אינם ב"שערי צדק" אך הם מצויים בכ"י מונטיפיורי ובדפים שפרסם אסף, תישאר בידינו תשובה אחת בלבד בכ"י לוצקי, של אחד מגאוני בבל, שאינה נמצאת ב"שערי צדק" ובמקבילותיו (התשובה החדשה מתפרסמת להלן, נספח א'. לוח המקבילות לכל התשובות מתפרסם גם הוא להלן, נספח ב'). נוכל אפוא לסכם שהקובץ הראשון בכ"י לוצקי הועתק מטופס דומה לקובץ "שערי צדק", ואין בו חידוש רב. ממצא זה כמעט לחלוטין עולה גם מבדיקת הקובץ השני של כ"י לוצקי, שבו כזכור מאה סימנים. קובץ זה עומד אף הוא בזיקה הדוקה לקובץ "שערי צדק", ואף הוא מוקדש לדיני נשים וממונות.<sup>30</sup> כשבעים וחמישה סימנים בקובץ זה מקבילים לנדפס ב"שערי צדק", וכעשרים סימנים נוספים מקבילים לכ"י מונטיפיורי ולדפים שפרסם אסף. רק סימנים ספורים בקובץ השני אינם מצויים ב"שערי צדק" ובמקבילותיו, וחלקם אינם מתורגמים של הגאונים. סימן אחד בקובץ זה הועתק מ"משנה תורה" לרמב"ם,<sup>31</sup> סימן אחר הועתק כנראה מ"ספר העיטור"<sup>32</sup> וסימן שלישי (האחרון בקובץ זה) מכיל תשובה של הרי"ף.<sup>33</sup> שני סימנים מקובץ זה, שבהם תשובות חדשות שלא נודעו עד כה, נדפסים להלן בנספח א', ולוח המקבילות לכל התשובות מתפרסם גם הוא להלן, בנספח ב'. חידוש מסוים יש בשני הקבצים הראשונים שבכ"י לוצקי, והוא בכותרות לתשובות, שמתעדות את שמות הגאונים המשיבים. לעתים קרובות שמו של הגאון המשיב בכתב

הגאונים שבכת"י שבידי = מספרות הגאונים, עמ' 106, ס' תקעה. וראה גם חוקות הדיינים, ב, עמ' מז: "ראיתי בתשור' הגאונים' שבידי כת"י ס' ח"י", והדברים נמצאים בשו"ת הרי"ף, מהדורת לייטר (לעיל, הערה 2), ס' נו.

28 ראה תשובות הגאונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרפ"ז, עמ' ה-ח. תודתנו לעדיאל ברויאר שהעירנו על כך.

29 ראה: E. E. Hildesheimer, "Die Komposition der Sammlungen von Responsen der Gaonen", *Jüdische Studien – Josef Wohlgemuth, zu seinem sechzigsten Geburtstage*, Frankfurt am Main 1928, pp. 187-199, 238-267. מאמרו של הילדסהיימר מכיל אף רישום מפורט של כל התשובות בכתב היד ומקבילותיהן ב"שערי צדק" ובקבצים אחרים. לסיכום תמציתי ראה ברודי (לעיל, הערה 1), עמ' 357-359. המקורות המקבילים לקובץ "שערי צדק" שהתגלו מאז כתב הילדסהיימר את מאמרו המקיף – שני כתבי היד שפרסם אסף וכתב היד הנידון כאן – עשויים לתרום להמשך המחקר על אודות קובץ חשוב זה של תשובות גאונים.

30 סימן אחד בלבד חורג במעט ממתכונת זו, והוא עוסק בחיוב מלקות ומכת מרדות (דף 30א, ס' נא = שערי צדק, חלק ד, שער ז, ס' לח). ס' צח בקובץ השני מצוי גם בקובץ הראשון, ס' עא (בסוף ס' צח העתיק העורך משפט מהתלמוד הבבלי, כתובות מד ע"א).

31 דף 30א-ב, ס' נג: "אל הרב רבינו משה זצ"ל"; ראה להלן, הערה 39.

32 ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, וילנה וורשה תרל"ד-תרמ"ה, אות ק – קיום, דף נד ע"ג.

33 דף 40א-ב, ס' ק; שו"ת הרי"ף, מהדורת לייטר (לעיל, הערה 2), ס' רנח.

היד זהה לשם המופיע במקבילה שב"שערי צדק", אך לפעמים שם המשיב בכתב היד שונה מזה שבקובץ הנדפס. כך, למשל, סי' י בקובץ הראשון רשום בכ"י לוצקי על שמו של "שר שלום", ואילו ב"שערי צדק" ובכ"י מונטיפיורי המקביל לו הוא רשום על שמו של רב נטרונאי גאון (לשני הייחוסים אין אסמכתא נוספת ממקור אחר).<sup>34</sup> במקרים אחרים אין ספק שייחוס התשובות בכ"י לוצקי מוטעה הוא. כך הוא בסי' לח שבקובץ הראשון, שנכתב בראשו "לרב גרשון זצ"ל" (!), ואילו ב"שערי צדק" נכתב בראשו: "מר רב יוסף גאון ז"ל".<sup>35</sup> שתי תשובות אחרות מיוחסות בקובץ הראשון שבכ"י לוצקי ל"רב אליהו זצ"ל",<sup>36</sup> ושלוש נוספות, בקובץ השני שבכתב היד, מיוחסות ל"רב אליהו זצ"ל";<sup>37</sup> ואף כאן אלו טעויות ברורות של המעתיק, שהרי אלו תשובות של גאוני בבל (כפי שעולה מהמקבילות), ומעולם לא שמענו על גאונים בשם גרשון, אליהו או אליהוא. אפשר אפוא שעלינו להתייחס בספקנות לכל הכותרות שבראשי התשובות, ובמקרים של מחלוקת, להעדיף את הכותרות שבקובץ "שערי צדק" ובכ"י מונטיפיורי.

חידוש נוסף יש במילות הסיום של התשובות, שהן מלאות יותר ממקבילותיהן ב"שערי צדק", ותמיד בסגנון של "וכן הלכה". הסימן הראשון שבחלק הראשון מסתיים במילים "והכין הוא דינא", ומילים אלו חסרות במקבילה שב"שערי צדק"; בסוף סימן ה נכתב "וכן הלכתא כדאמר חנן כמו שאמרנו" (מילים אלו מיותרות, משום שבתחילת המשפט כבר נכתב "והלכתא כחנן"); בסוף סי' ו נכתב "וכן הלכה"; וכן הלאה.<sup>38</sup> ניתן היה לשקול האם מילות סיום אלו מקוריות הן, והעורך של "שערי צדק" השמיטן. אך תוספת שכזו ("וכן הוא הפסק שפסק ז"ל") מצויה בכ"י לוצקי גם בסוף פסקה שהועתקה מ"משנה תורה" לרמב"ם,<sup>39</sup> ועל כן ברור שמילות סיום אלו בכ"י לוצקי בסופי התשובות אינן מקוריות.

### הקובץ השלישי

בקובץ השלישי שבכ"י לוצקי יש כזכור 42 סימנים. רובם מכילים תשובות של הרי"ף,<sup>40</sup> שחלקן כבר ידועות מהקבצים הנדפסים של תשובות הרי"ף<sup>41</sup> וחלקן חדשות (כגון זו

34 כ"י לוצקי, דף 2ב, סי' י; שערי צדק, חלק ד, שער ח, סי' ג; כ"י מונטיפיורי, דפים 34-35א, סי' קצא; תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, סי' שסא.

35 כ"י לוצקי, ח"א, דף 8ב, סי' לח; שערי צדק, חלק ד, שער א, סי' יב.

36 כ"י לוצקי, ח"א, דף 1א, סי' ב (במקבילה שבשערי צדק, חלק ד, שער ח, סי' כג: "רב יוסף הספרדי"); שם, סי' ג (בשערי צדק, שם, סי' כב: "מרב רב הילאי").

37 ח"ב, דף 22ב, סי' לח (בכ"י מונטיפיורי 98, דף 31ב, אמצע סי' קעו: "הכי אמ' רב האי גאון". למקבילה נוספת ראה אסף, מספרות הגאונים [לעיל, הערה 27], עמ' 103, אמצע סי' תקסז, ושם בהערה); שם, דף 36א-ב, סי' פב (שערי צדק, חלק ד, שער ה, סי' כב: "רב האי ז"ל"); שם, דף 36ב, סי' פג (שערי צדק, חלק ד, שער ז, סי' יא: "רב נחשון").

38 כ"י לוצקי, דף 1א, סי' א (= שערי צדק, חלק ד, שער ח, סי' י); דף 1ב, סי' ה (= שם, שער ד, סי' כא); דף 1ב, סי' ו (שם, סי' כט). וראה גם להלן, הערה 61. עניין זה נפוץ גם בתשובות שבחלק השלישי של כתב היד, ראה למשל להלן, הערות 49-50, 54, 68, 72.

39 כ"י לוצקי, חלק שני, דף 30א-ב, סי' נג; משנה תורה, הלכות מלוה ולוה כו, ו.

40 כזכור, הסימן האחרון שבקובץ השני שבכתב היד מכיל אף הוא תשובה של הרי"ף; ראה לעיל, הערה 33.

41 אף בתשובות שכבר ידועות לנו יש לעתים חידוש בנוסח שבכתב היד, כגון התוספת שבאה בסוף

שהדפיס לייטר מכתב היד).<sup>42</sup> תשובות אחרות של הרי"ף שבכ"י לוצקי ידועות היו עד כה רק מציטוטים מקוטעים בספרי הפוסקים, וכאן הן באות בשלמותן.<sup>43</sup> לא ניכנס כאן לדיון מפורט בתשובות הרי"ף שבכתב היד, שכן חקר תשובות הרי"ף עומד עדיין בצעדיו הראשונים, וקבצים גדולים ונכבדים מזה העומד לפנינו טרם נחקרו.<sup>44</sup> לצד תשובות הרי"ף מובאים בחלק השלישי גם קטעים מספרי הלכה, וכן גם קטעים ממקורות אחרים שלא הצלחנו לזהות.<sup>45</sup> מן המקורות שניתן לזהות נציין את "ספר הדין" של ר' יהודה הברצלוני,<sup>46</sup> ספר "משנה תורה" לרמב"ם<sup>47</sup> ו"ספר העיטור".<sup>48</sup> עוד מובאות בחלק השלישי תשובות של כמה מחכמי ספרד ופרובנס. יש בקובץ תשובה אחת של ר' אברהם אב"ד נרבונה (שמובאת בעילום שם),<sup>49</sup> ואפשר שגם תשובה אחת של הרי"ף שמובאת בקובץ נעתקה מקובץ תשובותיו של ר' אברהם אב"ד.<sup>50</sup> כן מכיל הקובץ שתי

התשובה האחרונה שבקובץ: "זהו כלל שאלותיך, והגיעו אלי בעת שהייתי עוסק בצרכי צבור, ואעפ"כ פניתי אליהם והשיבותי אליהם כמו שהראונו מן השמים" (דף 561, סי' מב. התשובה עצמה, ללא החתימה, מצויה גם בקובץ תשובות הרי"ף שבכ"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 566, דפים 442-443, סי' רכט).

- 42 ראה לעיל, ליד הערה 3.
- 43 דפים 444-446, סי' כא (נוסח אחר, מקוצר: תשובות הגאונים, מהדורת א"א הרכבי [זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון, מחברת רביעית, ברלין תרמ"ז], עמ' 253-254, סי' תקי). תשובה זו הובאה בספר העיטור (לעיל, הערה 32), אות ק - קבלת העדות, דף נט ע"א (ומשם, בצורה חלקית: מרדכי, קידושין, סי' תקלב); שו"ת הרשב"א, מהדורת א' זלזניק, ירושלים תשנ"ז-תשס"ה, ח"א, סי' אלף קפה; תשובות חכמי פרובינציא, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, אבן העזר, סי' ז, עמ' 43; שם, סי' י, עמ' 58; בית הבחירה, סנהדרין, כז ע"א (מהדורת י' רלב"ג, ירושלים תשל"א [סנהדרי גדולה, ד], עמ' פו); שם, קידושין, כד ע"ב (מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 143-144).
- 44 כגון כ"י טורונטו, ספריית האוניברסיטה 3-011 (לשעבר: ששון 593); כ"י מוסקבה 566 (לעיל, הערה 41. ראה עליו לפי שעה: תשובות הגאונים החדשות [לעיל, הערה 3], מבוא, עמ' יג, ושם בהערה 17; א' שושנה, "תשובות הרי"ף החדשות", ישרון, יב [תשס"ג], עמ' טו-לא; ואחרים.
- 45 במקום אחד (סי' ז, דף 441-ב) מצוטט ר' יצחק בן ראובן, חכם שרק מעט מתורתו הגיע אלינו. ראה עליו: י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ירושלים תשנ"ט-תש"ס, א, עמ' 168-170; י' פלורסהיים, "חידושי הרמב"ם לתלמוד", סיני, קכג (תשנ"ט), עמ' לד-לו; י' זוסמן, "פירוש הראב"ד למסכת שקלים? חיה ביבליוגרפית - בעיה היסטורית", ע' פליישר (ואחרים, עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 157-158, הערה 103.
- 46 דף 440, סי' א: "כתב הרב ר' יהודה זצ"ל" (=לקוטי ספר הדין, בתוך: תשובות הגאונים [לעיל, הערה 28], ירושלים תרפ"ז, עמ' פא, סי' עב).
- 47 דף 441, סי' ו (=משנה תורה, הלכות מלוה ולוה, יז, ג-ה).
- 48 שם, סי' ה (בסופו נכתב: "עיטור סופרים". מקביל לספר העיטור [לעיל, הערה 32], שיתוף, דף מב ע"א); שם, דף 441, תחילת סי' ח (=ספר העיטור, נאמנות, דף כד ע"א-ע"ב); שם, סי' ט (=ספר העיטור, בירורין, דף ט ע"ב-ע"ג). בראש סי' ז כתב הסופר "עיטור סופרים", אך לא מצאנו את הדברים בספר העיטור (השווה לעיל, הערה 45).
- 49 דף 440, סי' ג. מקביל לנדפס: ספרן של ראשונים, מהדורת ש' אסף, ירושלים תרצ"ה, עמ' 31, סי' כט; תשובות הראב"א אב"ד, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' קטז, סי' קלח. בסוף התשובה הוסיף העורך משפט, כדרכו (ראה לעיל, ליד הערות 38-39): "וכן דינא וכן ראוי למיעבד כדפסקין".
- 50 דף 446, סי' כב: "ונשאל הרב אל רב פאסי ז"ל על שטען על חבירו" (אף כאן הוסיף העורך משפט בסוף התשובה: "וכן דינא וכן ראוי למיעבד"). השווה ספרן של ראשונים, עמ' 22, סי' כ; תשובות הראב"א אב"ד, עמ' קו, סי' קטס (למקבילות נוספות ראה תשובות הגאונים החדשות [לעיל, הערה 3], עמ' 272, הערה 17). תשובה זו בכ"י לוצקי נדפסה על ידי לייטר; ראה לעיל, הערה 2.

תשובות של הראב"ד, שמובאות על שמו.<sup>51</sup> ארבע תשובות נוספות הן של "רבי" מאיר הנשיא זצ"ל", שהוא כנראה החכם הספרדי ר' מאיר הלוי אבולעפיה (נפטר בטולידו בשנת 1244).<sup>52</sup> בידינו תשובות רבות של ר' מאיר אבולעפיה,<sup>53</sup> אך ארבע התשובות שבכ"י לוצקי חדשות הן ולא נודעו עד כה. תשובותיו של ר' מאיר נדפסות להלן בנספח א'. סימנים אחרים בקובץ השלישי מכילים "תשובות" שאינן אלא לשון מעובדת של פסקאות בספרי הלכה וספרי מחשבה. כך, למשל, אחד הסימנים פותח במילים "ושאלתם על מה שכתוב בתורה שאמ' לוט הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה וגו' והשיבו המלאך מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר", אך סימן זה כולו אינו אלא לשון מעובדת של פסקה אחת בספר "מורה הנבוכים".<sup>54</sup> בסימנים אחרים עיבד העורך את לשונם של ספרי הלכה, כגון: "ודשאלתון מאן דפדה ית בריה בגו תלתין יומין ליתוהי מופדה. ואם מית לבתר תלתין יומין, אע"ג דלא יהיב, יהיב לכהנא סלעי חמש וכו'" – וסימן קצר זה אינו אלא עיבוד של "ספר הלכות גדולות" (ושם): "והיכא דפריק ליה בגו תלתין יומין אינו פדוי. פדאו בתוך שלשים ומת הבן בתוך שלשים, אף על פי שנתן לכהן יחזיר, מת לאחר שלשים אף על פי שלא נתן יתן".<sup>55</sup>

### סיכום

פרופ' משה לוצקי הביא עמו מאנגליה לארצות הברית צילום של כתב יד, וסביר להניח שכתב היד היה בזמנו באוסף הגדול של כתבי היד שהחזיק משה גאסטר. כתב היד עצמו נעלם ואיננו, וגם הצילום נעלם מהעין למשך עשרות שנים, עד שהתגלה עתה בספריית ישיבה אוניברסיטה בניו יורק. בכתב היד שלושה קבצים של תשובות. שני הקבצים הראשונים מוקדשים לתשובות גאונים, אך כמעט אין בהם דבר חדש, וגם נוסח התשובות בשני קבצים אלו איננו מן המשובחים. הקובץ השלישי מכיל תשובות מאוחרות יותר – של הרי"ף אך גם של חכמים אחרים, מפרובנס ומספרד. הקובץ השלישי קטן בהיקפו, אך תרומתו עשויה להיות גדולה משל שני הקבצים הראשונים. מבנהו של כ"י לוצקי דומה במקצת לשני כתבי יד אחרים, ידועים הרבה יותר. האחד,

51 דף 46א, ס' כג-כד. מקביל לנדפס: רבנו אברהם בן דוד (ראב"ד), תשובות ופסקים, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' צ-צא, תחילת ס' כז ועמ' פו, ס' כד (בהתאמה).

52 על ר' מאיר אבולעפיה ראה: B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982; י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד-תש"ע, ב: ספרד, עמ' 70-105. על תואר "הנשיא" לר' מאיר אבולעפיה ולאביו ראה למשל ספטימוס, שם, עמ' 3 ועמ' 5.

53 ראה תא-שמע, שם, עמ' 82-93; א' שושנה, "מפתח חדש לתשובות הרמ"ה על-פי כתב-יד", עלי ספר, יב (תשמ"ו), עמ' 83-93.

54 דפים 43-44א, ס' יז [השנ"]; מורה הנבוכים, חלק ב, פרק ז. בסוף הפסקה הוסיף העורך, כדרכו (ראה לעיל, ליד הערות 38-39), עוד מילים אחדות: "כדאמר הגאון ז"ל".

55 ס' יז, דף 43; הלכות גדולות, מהדורת עזריאל בן מאיר הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז, ג, עמ' 291. התשובות בסי' טו ובסי' יז [הראשון] שבחלק השלישי (דף 43-א-ב) מעובדות גם הן, לפחות בחלקן, מתוך דבריו של ספר הלכות גדולות.

כ"י מנצ'סטר, גאסטר 931, שמורכב גם הוא משלושה חלקים: שני קבצים של תשובות גאונים וקובץ אחד של תשובות ר"ף – כמו כ"י לוצקי. ואין זה מקרה שהצילום של כ"י לוצקי נחשב בטעות לצילום של כ"י גאסטר 931, ולכן איש לא שם לבו אליו במשך שנים רבות. כתב היד השני, מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 566, מכיל גם הוא שלושה קבצים של תשובות: של הרי"ף, של ר' אברהם אב"ד מנרבונה ושל גאוני בבל. ואף כתב יד זה דומה במקצת לכ"י לוצקי, שמכיל תשובות של גאוני בבל ושל הרי"ף ותשובות אחדות של ר' אברהם אב"ד (וחכמים פרובנסאליים אחרים).

#### נספח א'

להלן מתפרסמות שבע תשובות מכתב היד. שתי הראשונות הן של גאוני בבל, האחת מהקובץ הראשון שבכ"י לוצקי והשנייה מהקובץ השני. ייחוסה של התשובה השלישית מסופק (ראה להלן, הערה 62). ארבע התשובות האחרונות לקוחות מהקובץ השלישי שבכ"י לוצקי והן של רבי מאיר הנשיא, שהוא כנראה ר' מאיר הלוי אבולעפיה.<sup>56</sup> בתשובותיו דן ר' מאיר, בין השאר, בשאלות שאינן שגרתיות – האם יש לטבול כלי חרס חדש שנקנה מגוי, בניגוד לאמור בתלמוד; והאם יש לברך שהחיינו לפני אכילת כרפס, אם טרם אכל ממין זה עד עתה.

א. ח"א, דפים 27-8א, סי' לד (נוסח מקוצר של התשובה: תשובות הגאונים [הקצרות], קושטא של"ה, סי' קלד)  
וששאלתם כל מודעא שהוא<sup>57</sup> כתוב בה אנו יודעין עדי' אנו באונסו של פלוני שהיה אונס, אינה מודעא.<sup>58</sup> כיצד, ראובן טען על שמעון אלף זוז וכפר שמעון בפני עדים, לאחר כך חזר שמעון ואמ' פחות לי חמש מאות ויודה לך בחמש מאות ואם לאו אין לך אצלי כלום, והלך ראובן אצל אותם עדים ואמ' להם אתם יודעים שתבעתי את פלוני באלף זוז וכפר<sup>59</sup> בפניכם ועכשיו אני מוסר מודעא בפניכם כדי שיהא מודה וכל מה שאני עושה עמו היום או לאחר היום אני חוזר עליו ותובעו, וכתבו העדים שמסר מודעא בפניהם וכתבו יודעים אנו באונסו של פלוני, וחזר ראובן ונטל משמעון ממונו. ואם אמ' שמעון לראובן מכור לי כל מודעא שעשית בפרוטה או בשוה פרוטה [או בטל המודעא ומכר לו או בטל כבר]<sup>60</sup> ביטל מודעא. ומאן דמסר מודעא ואמ' להם לסהדי בעידנא דמסר מודעא דעו דאע"ג דמבטילנא ליה בסהדי מודעא לא בטילנא, לא אמ' ולא כלום, אלא כיון דבטליה בטליה.

56 ראה לעיל, ליד הערה 52.

57 צ"ל: שלא.

58 ראה בבא בתרא מ ע"א-ע"ב: "אמרי נהרדעי כל מודעא דלא כתיב בה אנן ידעינן ביה באונסא דפלניא לאו מודעא היא".

59 קריאתה של מילה זו איננה ודאית.

60 כך בתשובות הגאונים הקצרות.

ב. ח"ב, דף 37ב, ס' פז

וששאלתם ראובן איקלע לדוכתא וקנו אושפיזא בי שמעון, ומן דתרין יומי הוה נקיט לוי אושפיזא בי שמעון, וכד מטא ההיא שעתא דקא מדלקי שרגא דבי שימשי אשלים ראובן לאנתת שמעון צררת דזווי, ושמעון בביתיה לא הוה, ובבי שמשי לא אמ' ליה ראובן לשמעון דאשלימית לאנתתך שום מידעם, ואינתתיה דשמעון אחתתיה לההיא צררתא לות זווי דילהון, וכד הוה פלגא יומא דשבתא אתבעי לההוא לוי ולא אשתכח, ועלת אנתתיה דשמעון וכחשת על זווי דהווי גניבין בין זווי דראובן ובין זווי דשמעון, ושמעון ההיא שעתא לא הוה בביתיה, הוה ברחוק פלגא דפריסא, ואזלו בתריה ואמרו ליה, ואזל הוא ואינשי בהדיה וכחשו על ההוא לוי ולא אשתכח, דינא מאי.

הכין איתחזיאת לנא מילתא, אם כן הוא כדכתי' בשאלתא דא, דינא הוא דמשתבע שמעון ואינתתיה וכל דאיכא בביתיה דלא ידעין ההיא צררת היכא מצית, וכל אימת דמגרשה אנתת שמעון מן שמעון משלמא צררתא, משום דלשלומי השת' לא אית ליה, דאמור רבנן מה שקנתה אשה קנה בעלה, והוא לא משלם דהא לא אשלים ליה, הילכך כדמגרשא מיניה משלמא. וכן דינא כדפסקינן ואמרינן לעיל.<sup>61</sup>

ג. ח"ב, דפים 39ב-40א, ס' צט

לרב<sup>62</sup> חפני זצ"ל. וששאלתם מי שנשבע על אשתו שלא תכנס לבית אמה לזמן קבוע, והפרה את שבועתו, מהו.

כך נראה לי, לא פרשתם אם בפני עדים נשבע אם לאו. אבל אם נשבע בפני עדים דינו כמו שאמרו חכמים הראשונים<sup>63</sup> המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה, בזמן שהן עמה בעיר חדש אחד יקיים שנים יוציא ויתן כתובה, ובזמן שהן בעיר אחרת רגל אחד יקיים שלשה יוציא ויתן כתובה. ואמרינן עלה<sup>64</sup> הא גופא קשיא, אמרת רגל אחד יקיים הא שנים יוציא ויתן כתובה, אימא סופא<sup>65</sup> שלשה יוציא ויתן כתובה הא שנים יקיים. ואמ' רבה בר עולה לא קשיא, כאן ברדופה כאן בשאין רדופה. הילכך אם התרה בה בפני עדים ונשבע בפניהם והפרה את שבועתו בתוך זמנים קבועים אלו שקבעו חכמים ז"ל הרי זו מורדת ויוצאה בלא כתובה, ואם בינו לבין עצמו נשבע, לא כל הימנו להפסידה כתובתה, לפי שאינו נאמן עליה והוא נהג בפני עצמו מנהג קפיצות שקפץ ונשבע, ואף היא עשתה שלא כהוגן שלא נשמעה לבעלה. והלכך כשבאין לב"ד מורין לבעל שיתענה ויתן צדקה על קפיצת השבועה.

61 משפט זה הוא כנראה תוספת של העורך; ראה לעיל, ליד הערות 38-39.

62 כעין זה בכותרת לסימן אחר בכתב היד, דף 24ב, ס' כט: "רב חפני זצ"ל". אפשר היה להציע להשלים כאן: "לרב [שמואל בן] חפני", אך מילות הפתיחה של התשובה "כך נראה לי" אינן מצויות בתשובות הגאונים כי אם בתשובותיהם של חכמים באירופה, וגם הלשון "כמו שאמרו חכמים הראשונים" איננה מצויה בתשובות הגאונים.

63 כתובות עא ע"ב, במשנה.

64 שם בגמרא.

65 = סיפא.

ד.ז. ח"ג, דפים 42ב-43א, סי' יא-יד  
 יא. תשובה שהשיב רבי' מאיר ז"ל על החולקין עלי המצוין לעשות טבילה לכל כלי חרס חדשים, בין מצופים באבר בין אינן מצופין באבר. וזה לשונו של רבינו מאיר ז"ל:<sup>66</sup>  
 כך ראינו, שלא הצריכו כלי חרס הלקוחין מן הגוים טבילה אלא במצופה באבר מתוכן, והן הן הנקראין קוניא בלשון תלמוד, ומפורש בסוף מסכת ע"ז<sup>67</sup> קוניא פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמ' כתחלתו וחד אמ' כסופו. ופירושא, דקוניא זה תחלתו כלי חרס ובסוף מצפין אותו במיני מתכות כגון בדיל ועופרת, מאן דאמ' כתחלתו קסבר הרי דינו כתחלה שהיה כלי חרס ואינו צריך טבילה כדאמרינן בה דינו לעיל מינה כלי מתכות אמורין בפרשה, ומאן דאמ' כסופו קא סבר כיון שציפו אותו לבסוף במיני מתכות ככלי מתכות דאמי וצריך טבילה. ואסיקנא התם והלכתא כסופו. ושמע מינה לדברי הכל דשאר כלי חרס שאינם מצופין במיני מתכות אין צריך טבילה כדתינן תמן במסכת ע"ז. וכן פסק רבי' מאיר זלה"ה.<sup>68</sup>

יב. וששאלתם אם צריך לומר זמן בליל שני של ראש השנה או לא.<sup>69</sup>  
 כך ראינו שצריך לומר זמן, דקדושה אחת דמו,<sup>70</sup> דאי לא תימ' הכי, קדוש נמי לא ליבעי. אלא על כרחיך שמע מינה דלכל מילי וקדושה כיום טוב ראשון שווה רבנן, לבר מלענין מת בלבד,<sup>71</sup> כדפסק גאון וצ"ל וכן דינא למעבד.<sup>72</sup>

יג. וששאלתם לענין מאן דמטביל בשאר ירקי בטבול ראשון בלילי פסחים,<sup>73</sup> אם צריך לברך אחריו בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא חי העולמים ואם לאו.  
 כך ראינו שצריך לברך, שלא מצינו דבר שפטור מלברך אחריו אלא או באוכל פחות מכזית או בדברים הבאים בתוך הסעודה לאחר שבירך על הפת. וטיבול ראשון בלילי

66 המשיב הוא כנראה ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה); ראה לעיל, ליד הערות 52-53.  
 67 עבודה זרה ע"ב.  
 68 מסתבר שהמשפט האחרון הוא תוספת של הסופר, כדרכו בסופי סימנים רבים; ראה לעיל, ליד הערות 38-39.  
 69 על אמירת זמן בלילה ראשון של ראש השנה ראה עירובין מ ע"ב.  
 70 ראה ביצה ד ע"ב ואילך.  
 71 שם ו ע"א.  
 72 המילים האחרונות בסימן זה הן כנראה מלשונו של עורך הקובץ, שהוסיף כדרכו מילות סיום (ראה על כך לעיל, ליד הערות 38-39). דברים נוספים בעניין זה מובאים בקובץ תשובות הרשב"א שבכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26983 (מרגליות 570), דף 9ב, סי' עה: "לר"מ הלוי ז"ל. הלכת' אומ' זמן בר"ה ובי"ה. ולא מיבעי' בליל ראשון דאמר' זמן, אלא אפי' בליל שני אומ' זמן, דכשני ימי' טובי' של גליות דמי. וטעמ' משום דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהג' היום קדש ולמחר קדש ועקר י"ט ליל שני והיו אומרי' זמן לליל ראשון היו אומרי' אותו מספקא, אף אנו נאמ' בשתייהן כמנהג אבותינו. וכן השיב רבי' משלם בר' קלונימוס ז"ל". אך במקבילה אחרת (כ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 498, דף 219ב, סי' תתט) דברים אלו מובאים בעילום שם, והם אכן אינם פרי עטו של ר' מאיר הלוי, אלא העתקה מילולית מספר העיטור (לעיל, הערה 32), עשרת הדברות, הלכות שופר, דף קד ע"ג-ע"ד.  
 73 ראה פסחים קיד ע"ב.

פסחים לפני הסעודה הוא, והרי הוא כדברים הבאים לאחר הסעודה שטעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם.<sup>74</sup> ואם לא אכל מאותו הירק קודם לכן באותה שעה רשאי לברך שהחיינו,<sup>75</sup> ואין הזמן שאמר על הכוס עולה לו, שהרי אין הזמן ההוא אמור<sup>76</sup> על קדוש היום, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא.<sup>77</sup>

יד. ושאלתם אם יברך בליל הפסח המוציא על הפרוסה או על השלימה. כך ראינו שמצוה לברך על הפרוסה, דלחם עוני כתיב.<sup>78</sup> ויש אומ' שמברך המוציא ובוצע מן השלימה וחוזר ומברך על אכילת מצה ובוצע מן הפרוסה ואוכל את שתיהן, ודעתנו נוטה מן הראשון.<sup>79</sup> עד כאן דברי רבי מאיר הנשיא זצ"ל.

#### נספח ב'

רשימת המקבילות לתשובות שבשני הקבצים הראשונים  
בצד ימין רשום הסימן בכ"י לוצקי, ובסוגריים – שם המשיב כפי שנרשם בכתב היד; ובצד השמאלי רשומה המקבילה. המקבילות ב"שערי צדק" צוינו בקיצור, ללא אזכור שם הקובץ (כגון: ד, ח, י = שערי צדק, חלק ד, שער ח, סי' י).<sup>80</sup>

#### 1. חלק ראשון, דפים 119-118

א	ד, ח, י
ב (רב אליהו)	ד, ח, כג
ג (רב אליהו)	ד, ח, כב
ד (רב הילאי גאון)	ד, ו, ז
ה (מר רב יוסף גאון)	ד, ד, כא
ו (רב נטרנאי גאון)	ד, ד, כט

74 ברכות מא ע"ב. הראשונים נחלקו אם יש לאכול כזית כרפס ואם יש לברך אחריו; ראה מ"מ כשר וש' אשכנזי, הגדה שלמה<sup>3</sup>, ירושלים תשכ"ז, עמ' 106; י' תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב 1996, עמ' 264-265; ד' הנשקה, מה נשתנה: ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו, עמ' 295-297.

75 לא מצאנו דיון אחר בפוסקים בשאלה שכזו. על ברכת שהחיינו על ירק ראה תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשע"ב, עמ' 404, סי' קיד.

76 נראה שיש להוסיף: אלא.

77 הלשון על פי ברכות נא ע"ב. ואפשר שזו מליצת לשון, וכוונתו: הכרפס עדיין לא בא בשעה שאמר זמן בקידוש.

78 דברים טז, ג.

79 ראה הגדה שלמה (לעיל, הערה 74), עמ' 154-157; תבורי (לעיל, הערה 74), עמ' 287-306.

80 מקבילות בחיבורים אחרים נרשמו גם הם בקיצורים: אוצר הגאונים, בבא בתרא = אוצר הגאונים החדש, מסכת בבא בתרא, מהדורת י' ברודי, כ' כהן וי"צ שטמפפר, ירושלים תשע"ז; אסף = מספרות הגאונים (לעיל, הערה 27); כ"י = כ"י ירושלים 48859 (לעיל, ליד הערה 29); תגמו"מ = תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת י' מילר, ברלין תרמ"ח.



שמחה עמנואל ומרדכי סבתו

ז (רב יוסף בן אביתור)	ד, ד, מב
ח (רב הילאי)	ד, ו, ה
ט (רב שר שלום)	ד, ו, ו
י (שר שלום)	ד, ח, ג
יא	ד, ח, ד
יב	ד, ב, כב
יג (רב שרירא)	ד, ג, כג
יד	ד, ג, כח
טו-יו	ד, ה, כח-כט
יז	ד, א, ו
יח	ד, א, יד
יט	ד, ג, ב
כ	אסף, עמ' 106, תחילת סי' תקעה; תשובות רב נטרונאי (לעיל, הערה 34), סי' שנ (מתוך כ"י)
כא	ד, ד, ד
כב	ד, ג, ל
כג	ד, ד, מה
כד	ד, ב, לד; ד, ד, ס; ד, ד, סב; ד, ג, מה; ד, ג, מח; ד, ג, מז; ד, ג, נא
כה	ד, ג, נב; ד, ג, יח
כו	ד, ג, נג
כז	ד, ד, ו
כח (רב פלטוי גאון)	ד, ד, לח
כט (רב נחשון [!])	ד, ד, לט
ל	אסף, עמ' 107-108
לא	ד, ח, טו
לב (מר רב חנניא)	ד, א, יג
לג	ד, ד, מד
לד	נדפס לעיל, נספח א'
לה	ד, ה, כ
לו (מר רב [!])	ד, ח, יג
לז (רב פלטוי)	ד, ח, יד
לח (לרב גרשון)	ד, א, יב
לט (למר רב גאון [!])	ד, ח, יט
מ (רב שרירא גאון)	ד, ד, טו
מא (רב שרירא גאון)	ד, א, ז; ד, א, יט

קובץ חדש-ישן של תשובות הגאונים ותשובות הרי"ף

מב (רב נטרונאי)	ד, ג, כט
מג-מד	ד, ג, לא-לב
מה	ד, ג, לח
מו (מר רב יעקב כהנא גאון)	ד, ג, לה
מז (רב שרירה [!])	ד, ד, ז
מח	ד, ג, לו
מט	ד, ג, לד
נ	ד, ג, לז
נא	ד, ג, לט
נב (רב חנניה גאון)	ד, ג, מב
נג	ד, ג, מג
נד (רב האי)	ד, ג, מט
נה (רב שרירא גאון)	ד, ד, ז
נו-נט	ד, ד, ח-יא
ס	ד, ד, כג
סא-סב	אסף, עמ' 117, סי' תריז
סג-סד	אסף, שם, סי' תריח-תריט
סה (בתשובת ארץ ישראל)	ד, ז, מה
סו	ד, ז, מו
סז	ד, ז, מג
סח (רב עמרם)	ד, ז, מב
סט	ד, ז, מא
ע	ד, ב, לד
עא (מר רב יהודאי גאון)	אסף, עמ' 107, ד"ה וששאלת
עב (רב שרירא גאון)	אסף, שם, ד"ה שאלה מי
עג	אסף, עמ' 110, סי' תקץ
עד-עט	ד, ד, עג-עח
פ	ד, ח, ה
פא	תגמו"מ, סי' כב (מתוך כ"י, דף 33א, סי' קפא)
פב	אסף, עמ' 106, סי' תקעה
פג	ד, ו, ד
פד	ד, ה, כז
פה	ד, ה, לא
פו-פט	ד, ד, סח-עא
צ	ד, ב, טז
צא-צב	ד, ב, יד-טו

## שמחה עמנואל ומרדכי סבתו

צג (רב נטרונאי גאון)	ד, ב, יג
צד-צה (רב עמרם)	ד, ב, כ
צו-צט	ד, ב, ג-ד

## 2. חלק שני, דפים 19-40ב

א-ב	ד, ב, ט-י
ג	ד, ד, מג
ד-ה	ד, א, כ-כא
ו	ד, ד, עט
ז-י	ד, ח, טז-יט
יא	אוצר הגאונים, בבא בתרא, ס' תתעד
יב-יג	ד, ה, י-יא
יד (רב שרירא)	ד, ד, לא
טו (מר רב משה גאון)	ד, ד, לב
יז-יז	ד, ד, לג-לד
יח (רב צמח גאון)	ד, ג, מד
יט-כ	ד, ב, ל-לא
כא-כב	ד, ב, כח-כח
כג	ד, א, טו
כד	ד, א, כב
כה-כו (רב שרירא)	ד, ג, ד
כז	ד, ג, ה
כח	ד, ג, ז
כט (רב חפני)	ד, ג, ח
ל-לב	ד, ג, יא-יג
לג	ד, ג, כה
לד-לה	ד, ד, מח-מט
לו	ד, ט, א
לז (רב נחשון)	ד, ט, ב (הסיום חסר); אסף, עמ' 102, ס' תקסז
לח (רב אליהוא)	אסף, שם
לט (מר רב צמח גאון)	אסף, עמ' 103, ס' תקסח
מ-מא	אסף, עמ' 104, ס' תקע-תקעא
מב-מג	אסף, עמ' 104-106, ס' תקעב-תקעג
מד	אסף, עמ' 106, ס' תקעד
מה (לרב פלטוי)	אסף, שם
מו-מז	אסף, שם

קובץ חדש-ישן של תשובות הגאונים ותשובות הרי"ף

מח-מט (רבינו האי)	ד, ד, נג
נ	ד, ב, יב; ד, ג, יח
נא (רב נטרונאי)	ד, ז, לח
נב	ד, ז, לט
נג (אל הרב רבינו משה)	משנה תורה, הלכות מלוה ולוה, כו, ו
נד	השווה ספר העיטור, אות ק – קיום, דף נד ע"ג
נה-נו	אסף, עמ' 106-107, סי' תקעה
נז-סב	ד, ו, יג-יח
סג-סד	ד, ו, כא-כב
סה (שאלתא דא בארץ ישראל נעשת)	ד, ו, כג
סו-סח	ד, ו, כד-כז
סט	תשובות רב נטרונאי (לעיל, הערה 34), סי' שנט-שס (מתוך כ"י)
ע-עא	ד, ז, טז-יז
עב-עג	ד, ז, מז-מח
עד-עט	ד, ה, טו-יט
פ-פא	ד, ו, יא-יב
פב (רב אליהוא)	ד, ה, כב
פג (רב אליהוא)	ד, ז, יא
פד	ד, ז, כז
פה	ד, ד, פג
פו	אסף, עמ' 108-110
פז	נדפס לעיל, נספח א'
פח	ד, ג, מ
פט-צ	ד, ד, נד
צא (לר' שמואל בן חפני)	אסף, עמ' 110, סי' תקצא
צב-צג	אסף, עמ' 111, סי' תקצב-תקצג
צד-צה	ד, ו, לא-לב
צו	ד, ד, פג
צז	תגמו"מ, סי' כא (מתוך כ"י); אוצר הגאונים, בבא בתרא, סי' רלו (וראה גם אסף, עמ' 107, הערה 4)
צח	אסף, עמ' 107, ד"ה וששאלת (וראה לעיל, הערה 30)
צט (לרב חפני)	נדפס לעיל, נספח א'
ק	שו"ת הרי"ף, מהדורת לייטר (לעיל, הערה 2), סי' רנח



## בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל (1437-1483) והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

בביוגרפיה קצרה שחיבר בשנת 1551, עשורים אחדים לאחר מותו של יצחק אברבנאל (1508),<sup>1</sup> חושף מלומד יהודי-איטלקי בשם ברוך חזקטו את תאריך ומקום לידתו של דון יצחק ומקדים להם הסברים מעטים על ההקשר ההיסטורי שלתוכו נולד: "עם כי אבות אבותיו היו מספרד במלכות קסליטיליאה אכן עיר מולדתו של המחבר היתה ליסבונה מטרופולין במלכות פורטוגאל ולסבת איזו גזרה נתדלדלו ונטלטלו אבותיו מספרד לפורטוגאל ושם נולד שנת קצ'ז ליצירה ושם נתגדל בטוב טעם ודעת ויראת ה'".<sup>2</sup> דבריו של חזקטו מגלים כי מאחורי לידת יצחק הסתתרה "איזו גזרה" או השתלשלות של אירועים דרמטיים, שהכריחו את בני משפחת אברבנאל לעקור ממקום מושבם המסורתי, סביליה (Sevilla), לארץ חדשה, פורטוגל. לידתו של יצחק אברבנאל התרחשה, כמרומו על ידי הביוגרף, על רקע השינויים שחלו בחצי האי האיברי בשלהי המאה הארבע-עשרה וראשית המאה החמש-עשרה.

כמאה שנה מפרידות בין הזעזועים בקסטיליה בסוף המאה הארבע-עשרה, שגרמו להגירת בני משפחת אברבנאל לפורטוגל, לבין בריחתם של יצחק אברבנאל ושאר משפחתו חזרה לקסטיליה באמצע שנות השמונים של המאה החמש-עשרה. מאמר זה בא לבחון מחדש את שלל העדויות המוכרות לנו על אודות התהליכים ההיסטוריים, החברתיים והתרבותיים שעיצבו את עלייתו ונפילתו של יצחק אברבנאל בממלכה הפורטוגלית. לעומת המחקרים הקודמים שלרוב הפרידו בין תעודות היסטוריות על אודות האיש ופועלו לבין כתביו הספרותיים וההגותיים,<sup>3</sup> ברצוננו להציע ראייה אינטגרטיבית ופרשנות קוהרנטית של מגוון הנתונים והתפיסות המיוחס ליצחק אברבנאל בתקופה הפורטוגלית

1 B. Netanyahu, *Toward the Inquisition*, הוצ'ה: ראו: *Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Ithaca and London 1997, pp. 99-125; S. H. Margulies, "La Famiglia Abravanel in Italia", *Rivista Israelitica*, 3 (1906), pp. 97-107, 147-154; R. Segre, "Sephardic Refugees in Ferrara: Two Notable Families", B. R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, New York 1997, pp. 164-185.

2 'י אברבנאל, מעיני הישועה, פיראה ש"א, עמ' ג ("המוציא לאורה").

3 Jean-Christophe Attias, "Isaac Abravanel (1508-1992): Essai de Mémoire, Paris 1996, pp. 273-308; E. Benbassa (ed.), *Mémoires Juive d'Espagne et du Portugal*, Paris 1996, pp. 273-308; Cedric Cohen Skalli, "Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric", *Jewish Quarterly Review*, 97 (2007), pp. 67-76.

שלו. מטרתנו לחשוף את יחסי הגומלין שבין הרקע החברתי-תרבותי שבו פעל לבין הגותו הפילוסופית-תיאולוגית וכתובתו הספרותית. אם במחקרים הקודמים נתפס הרקע ההיסטורי-חברתי בעיקר כמסגרת חיצונית לתיאור דעותיו של אברבנאל, הרי שמאמר זה הוא ניסיון להוכיח כי הקשר בין הרקע לבין התכנים ההגותיים של כתבי אברבנאל מהותי יותר משנטען בעבר, וכי הגותו של אברבנאל משמשת במובנים רבים כהצדקה של מודל חברתי-תרבותי שהפנים מהסביבה שלו וגילם לאורך חייו. לשון אחרת, אנו טוענים כי יש הכרח לברר את הקשר בין הגותו הכתובה של אברבנאל לסביבה הספרותית שבה פעל ולנסיבות הזמן כמכלול; מכלול שבו הספרות מלמדת על ההיסטוריה וההיסטוריה על הספרות.

בחלקו הראשון של המאמר יתואר תהליך ההשתלבות של בני משפחת אברבנאל בכלל ושל דון יצחק בפרט בחצר ובכלכלה הפורטוגלית. על בסיס הגדרת מיקומו ההיסטורי והחברתי של דון יצחק, יפנה המאמר בחלקו השני לניתוח ההיבטים התרבותיים והספרותיים של השתלבותו בחצר והפנמתו את השיח הספרותי הנוצרי האיברי. בחלק השלישי נשווה בין הפנמה זו של השיח האליטיסטי הנוצרי לתודעת המנהיגות היהודית של דון יצחק, הבאה לידי ביטוי בהתכתבות האישית שלו בעברית. בחלק הרביעי נראה באיזו מידה משקף "עטרת זקנים" – חיבורו ההגותי המרכזי של דון יצחק בתקופה זו – את הפרופיל החברתי-תרבותי שאופיין קודם. בכך בא המאמר להציע פרשנות אינטגרטיבית של חייו ויצירתו של אברבנאל המשלבת יחד היבטים היסטוריים, חברתיים, מדיניים, ספרותיים, פילוסופיים ותיאולוגיים. בחלק האחרון, החמישי, ינותחו השינויים והאירועים שהובילו לבריחת דון יצחק לקסטיליה ולהגירה של שאר בני משפחת אברבנאל חזרה לכור מחצבתם.

## 1. ההגירה וההשתלבות של בני משפחת אברבנאל בפורטוגל

### הממלכה הפורטוגלית תחת שלטון שושלת אביס (Avis)

בני משפחת אברבנאל הגיעו לפורטוגל כארבעים שנה לאחר כינון שושלת אביס.<sup>4</sup> קליטתם הושפעה הן מן הנסיבות הפוליטיות של עלייתם לשלטון של בני אביס הן מהמודל התרבותי שהמלכים הפורטוגלים יצרו וגילמו. בהמשך נעמוד על כמה היבטים מדיניים ותרבותיים של תולדות שושלת אביס שנחוצים להבנת הדמות של יצחק אברבנאל.

בעקבות מותו של מלך פורטוגל דום פרנאנדו הראשון (Dom Fernando) מבית דיניס (Dinis) ב-1383, הוכרזו בתו דונייה ביאטריס (Dona Beatriz) ובעלה דון חואן (Don Juan) מלך קסטיליה כמלכים.<sup>5</sup> חלק מהאצולה ומהבורגנות העירונית התנגד להעברת הכתר לביאטריס ובעלה, שמשמעותו הייתה איחוד מלכויות פורטוגל וקסטיליה תחת

4 פרטי ראשית ההתיישבות של בני משפחת אברבנאל בפורטוגל לוטים בערפל. לסיכום המסמכים המוכרים ראו: M. J. P. Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa 1982, p. 235.

5 הספרות הדנה בפרשה היסטורית זו ענפה. לספר המסכם, ראו: A. H. De Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa 1987.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

שרביטו של מלך קסטיליה. בהנהגתו של דום ז'ואן (Dom João), ראש מסדר האבירים אביס ואחיו הבלתי חוקי של המלך שמת, התקומם העם בליסבון באלומות רבה כנגד תומכי ה"ברית הקסטיליאנית" ובראשם המלכה. בעקבות התקוממות זו נמלטה דונה ביאטריס וקראה את בעלה לעזרתה, דבר שהוביל לפלישה קסטיליאנית אל רוב הממלכה. אלא שדום ז'ואן ובני בריתו הצליחו לעמוד במצור על ליסבון, ואף להדוף את הצבא הקסטיליאני. לאחר מכן ניהל דום ז'ואן מערכה כפולה, משפטית וצבאית, כדי להיבחר למלך חוקי ב"קורטס" (Cortes) – האסיפה התקופתית הכללית של שלושת המעמדות בממלכה – ולהרחיק סופית את האיום הקסטיליאני. בשנת 1385, בעקבות הנצחון הצבאי באלזיברוטה (Aljubarrota), נחל דום ז'ואן הצלחה בשתי החזיתות וייסד את שושלת אביס, ששלטה על מלכות פורטוגל במשך כמאתיים שנה.

תקופת שלטונה של שושלת אביס מתאפיינת במעבר הדרגתי ולא רציף מממלכה פיאודלית לממלכה ריכוזית יותר. ענייננו כאן בשינוי כיוון שמשכו מאתיים שנה, ולא במהפכה מהירה.<sup>6</sup> היבט שהשפיע רבות על קורות חייו של יצחק אברבנאל הוא היחס המורכב בין מלכי אביס לבין האצולה, שנגזר במידה רבה מן המגמה המדינית החדשה הזו.<sup>7</sup> עם ניצחונו באלזיברוטה בשנת 1385, ולאחר בחירתו כמלך על ידי הקורטס, מנע דום ז'ואן מהאצילים שתמכו בו ומנציגים של הכנסייה והעם להגביל את שלטונו ולכפות עליו מונרכיה מאוזנת על ידי כוחה של האסיפה. יתרה מזאת, דום ז'ואן החל כבר בשנים האחרונות של המאה הארבע-עשרה במדיניות של הערכה מחודשת לנכסים שהמלך העניק לאצילים בתקופות הקודמות – כולל אלה שחילק במהלך הקרב נגד דונה ביאטריס ומלך קסטיליה. הכוונה הייתה להשיב ככל האפשר את הנכסים של הממלכה אל המלך, ובכך לחזק את מעמדו אל מול כוחם של האצילים הבכירים בעלי האחוזות הגדולות. מדיניות זו עוררה התנגדות עזה מצד אצילים רבים, שנמשכה לכל אורך המאה החמש-עשרה, והובילה אותם לעימות עם המלך ולעתים קרובות גם לבריחה לקסטיליה – וזאת אף שרבים מהם נמנו עם המחנה שלחם נגד הברית הקסטיליאנית. כפי שנציין בהמשך, המתח הזה הטביע את חותמו על מסלול חייו של יצחק אברבנאל והכריח אותו, בסופו של דבר, לברוח מפורטוגל לקסטיליה. בנו של דום ז'ואן, המלך דוארטה (Dom Duarte), המשיך בשנות כהונתו הקצרה (1433-1438) את מדיניות אביו ואף החרפה, כשכונן חוק שמטרתו להגביל את העברת הנכסים שניתנו על ידי המלך ליורשים חוקיים ולהשיבם לרשות המלך. ניסיון זה חשף דווקא את גבולות כוחו של המלך, שנאלץ לוותר על יישום החוק עבור אצילים בכירים כמו למשל אחיו הלא חוקי דום אפונסו, הרוזן מברסלוס (Conde de Barcelos), שהפך לימים לדוכס של ברגאנסה (Bragança) ולאחד מפטרונו של יצחק אברבנאל.<sup>8</sup>

Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 279-315; J. J. Alves Dias, 6  
*Portugal, Do Renascimento à Crise Dinástica*, Lisboa 1998, pp. 337-358

Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 530-564 7

על הקשר בין בני אברבנאל לבני ברגאנסה, ראו: ב' נתניהו, דון יצחק אברבנאל: מדינאי והוגה דעות, 8



בשנת 1438, כשנה לאחר לידתו של יצחק אברבנאל, נפטר המלך דום דוארטה (Dom Duarte). אף על פי שהעריך מאוד את אחיו דום פדרו (Dom Pedro) ונשען לא מעט על עצותיו המדיניות, העביר המלך את שרביטו למלכה דונה ליאונור (Dona Leonor) מאראגון עד שבנו, דום אפונסו (Dom Afonso), אז בן שש, יגיע לגיל הבגרות.<sup>9</sup> מאחורי בחירה זו טמון היה מתח בין שני כיוונים פוליטיים שונים. דום פדרו, שמבין חמשת הבנים של דום ז'ואן נחשב כבעל המחשבה הפוליטית, גילם את המשך המדיניות של אביו ושל דום דוארטה בעניין חיזוק כוח המלך אל מול האצולה, והציג גישה ספקנית יותר בעניין מדיניות מסעי הצלב במרוקו שקידם אחיו דום הנריקה (Dom Henrique). לעומת זאת, מדיניות ה"כיבוש מחדש" (Reconquista) של דום הנריקה התקבלה על דעת רוב האצילים ובהם הדוכס של ברגאנסה, מתנגד חריף למדיניות הריכוזית של המלך ומגן האינטרסים של האצולה.<sup>10</sup> בעקבות מותו של המלך דום דוארטה, הגיעו שני המחנות לידי עימות בשאלה מי אמור למלא את מקומו של יורש העצר עד בגרותו. דום הנריקה והדוכס של ברגאנסה תמכו בבחירה במלכה, ואילו דום פדרו (Dom Pedro), אחיו דום ז'ואן (Dom João) וחלק מאנשי ליסבון רצו להחזיר לקורטס את הזכות למנות את העוצר. לאחר פשרות ועימותים בין שני המחנות, שנמשכו כעשור (1438-1448), יצאו הדוכס של ברגאנסה, המלך הצעיר וקבוצה של אצילים למלחמה נגד המחנה של דום פדרו, הביסו אותו בקרב אלפארוביירה (Alfarrobeira) ב-19 במאי 1449 והרגו אותו ואת מרבית אנשיו. נפילתו בקרב של דום פדרו העיבה על דמותו של המלך אפונסו, שכן דום פדרו היה המורה שלו בילדותו.<sup>11</sup> דום אפונסו החמישי עלה לשלטון כבן ברית של קבוצת אצילים ושל תומכי מסעי הצלב במרוקו ובאפריקה, עובדה שקבעה במידה רבה את מדיניותו למשך שלושים שנות כהונתו, בעיקר כלפי הדוכסים של ברגאנסה, דום אפונסו ודום פרנאנדו. הכרוניקאי רואי דה פינה (Rui de Pina) מספר על התערבותו של המלך אפונסו החמישי לטובת היהודים בפרעות שהתרחשו לאחר הקרב של אלפארוביירה בשכונה יהודית בליסבון. המלך הגיע בעצמו לעיר כדי להעניש את המתפרעים.<sup>12</sup> במציאות ההיסטורית-מדינית הזו שלאחר הקרב של

ירושלים ותל אביב תשס"ה, עמ' 19-50.

9 על ראשית חייו ושלטונו של אפונסו החמישי ראו: S. A. Gomes, D. Afonso V O Africano, Rio de Janeiro 2006, pp. 32-90.

10 מדיניות ה'כיבוש מחדש' באפריקה ידעה הצלחות, כמו כיבוש העיר סיאוטה (Seuta) ב-1415, אך היא נחלה גם תבוסה צורבת בקרב על העיר טנג'יר בשנת 1437. דום פרנאנדו, בן המלך דום ז'ואן, נפל בשבי ומת כמה שנים לאחר מכן בעיר פז קדוש (Infante Santo) שמת למען אמונתו. ראו: Oliveira Marques, Portugal na crise dos séculos XIV e XV, pp. 542-552.

11 ההיסטוריונים הפורטוגלים חלוקים בדעותיהם בשאלה באיזו מידה ניתן לראות בנצחון זה ריאקציה של האצילים למדיניות הריכוזית של מייסד שושלת אביס וממשיכה – דום דוארטה ודום פדרו. המלך אפונסו החמישי נתפס בעיני חוקרים מודרניים רבים כשליט שנמשך יותר מקודמיו למדיניות של הטבות לאצולה העליונה, אשר מחד גיסא חיזקה את שלטונו ומאידך גיסא העצימה את כוחם ועצמאותם של האצילים (בעיקר אלה המקורבים למלך בקשרי משפחה). לטוגיה ההיסטורית וההיסטוריוגרפית ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 7-31, 60-79.

12 ראו: J. C. da Serra, *Collecção de livros ineditos da historia portuguesa dos reinados de D. João I, D. Duarte, D. Affonso V, a D. João II*, Lisboa 1790-1793, vol. I, pp. 439-440; S.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

אלפארוביירה, החל יצחק אברבנאל לפלס דרכו בפורטוגל, תחת חסותו של בית ברגאנסה. חסות זו שייכה אותו למחנה האצולה ותרמה רבות להצלחתו לאורך שנות שלטונו של המלך אפונסו החמישי. אולם לאחר מותו של המלך ב-1481, קידם המלך החדש ז'ואן השני (João II) מדיניות חדשה כלפי האצולה שבעקבותיה מצאו עצמם בני משפחת אברבנאל מעברו הלא נכון של המתרס ונאלצו להימלט על נפשם.<sup>13</sup>

### היבטים תרבותיים של שלטון בני האביס

עלינו לציין היבט נוסף של שלטון בני אביס שהשפיע על יצחק אברבנאל. בני אביס הסתייעו במלומדים רבים – ביניהם משפטנים – שניסחו למשל את חוקיות העברת הכתר מהיורשים הישירים יותר לדום ז'ואן הראשון (João I). מלומדים אלה מצאו במלך החדש פטרון תומך, שגילם במידה רבה את האידיאל של האביר המלומד. המלך ז'ואן קיבל בילדותו ובנעוריו השכלה מעולה. בצעירותו אף חיבר מאמר על אומנות הרכיבה – הראשון מבין שורה של ספרים שחיברו בני שושלת אביס במהלך המאה החמש-עשרה, לביצור מנהיגותם וכחלק מתחיית הספרות הפורטוגלית בסוף ימי הביניים ותחילת העת החדשה. לדום ז'ואן ולאשתו דונה פיליפה נולדו שמונה ילדים, ובהם חמישה בנים (דום דוארטה, דום פדרו, דום הנריקה, דום ז'ואן, דום פרנאנדו) שהמשיכו את מודל המנהיג המלומד שגילם אביהם ועיצבו במעשיהם ובחיבוריהם את המדיניות, התרבות והזיכרון ההיסטורי של פורטוגל לדורות רבים.<sup>14</sup> בהתאמה עם ממד תרבותי-מדיני זה של שושלת אביס, ידעו ז'ואן הראשון, בניו ובני בניו לחזק את שלטונם על ידי טיפוח קבוצות מלומדים מהאוניברסיטאות. דרך שירותם בתפקידים משפטיים שונים, הפכו מלומדים רבים למעין "אצולה של פקידים" ולעתים קרובות לסוכנים שקידמו את האינטרס של המלך.<sup>15</sup> על רקע הקשר ההדוק הזה בין שושלת אביס לבין המלומדים, אין זה מפתיע שבני משפחת אברבנאל המשכילים מצאו בהגיעם לפורטוגל קרקע פורייה לפעולתם.<sup>16</sup>

.Viterbo, "Occurencias da vida judaica", *Arquivo Historico Portuguez*, II (1904), pp. 185-186  
ויטרבו מצביע במאמרו על כמה החלטות של המלך בהתאם לבקשות של קהילות יהודיות מיוחדות. שם, עמ' 178-182.

13 לעניין זה, ראו: E. Lipiner, *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, Jerusalem 1997, pp. 46-79.

14 Aida Fernanda Dias, *Historia Critica da Literatura Portuguesa*, Dir. Carlos Reis, Volume I A Idade Média, Lisboa-São Paulo 1998, pp. 307-375; P. Calafate (ed.), *História do pensamento filosófico português*, vol. 1, Lisboa 1999 pp. 379-444; M. L. de Almeida (ed.), *Obras dos Principes de Avis*, Porto 1981; Gomes, *D. Afonso V*, pp. 141-164.

15 Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 408-419; N. J. E. Gomes da Silva, "João Das Regras e Outros Juristas Portugueses da Universidade de Bolonha", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, XII (1960), pp. 5-35; V. Rau, "Alguns Estudantes e Eruditos Portugueses em Italia no Século XV", *Do Tempo e Da Historia*, V (1972), pp. 29-99.

16 בעניין השכלתו של שמואל אברבנאל, סבו של יצחק, נתניהו מתייחס לטקסט מעניין. רבי מנחם בן

יש לציין את פעילותם הספרותית החשובה של דום דוארטה ודום פדרו, שהייתה לה השפעה על פעילות הספרותית של יצחק אברבנאל. בשנות כהונתו חיבר דום דוארטה חיבור פילוסופי-מוסרי בשם "היועץ הנאמן".<sup>17</sup> ספר זה קידם תפיסה שעל פיה לא די בכך שהמלך ידאג לשלטונו ולממלכתו, אלא עליו לדאוג גם ל"נאמנות" של נתיניו – בחצר ובעם – על ידי טיפוח נורמות חברתיות, ספרותיות ותרבותיות. דרך שני הערוצים הללו, מתחזקת מצד אחד הזיקה של המלך לנתיניו ומצד שני מתהדק גם הקשר של נתיניו אליו, על פי המודל של הנאמנות ההדדית. כרבים מבני דורו, הכיר גם יצחק אברבנאל את התפיסה הזו.

בין השנים 1417-1429, חיבר דום פדרו יחד עם האח ז'ואן וורבה (Frei João Verba) את ספר "גמילות החסדים", שמשלב תרגום פורטוגלי של "על החסדים" מאת הפילוסוף הסטואיקני סנקה (Seneca) ועוד טקסטים קלאסיים וימי-ביניים, עם דיון מקורי בשאלה מהי גמילות חסדים ואילו יחסים חברתיים היא יוצרת.<sup>18</sup> בהמשך לספרו של דום דוארטה על הנאמנות, שמים לעצמם דום פדרו והאח וורבה כמטרה לנסח את היחסים בין בני אדם בתוך הבריאה האלוהית כיחסים שצריכים להידמות, ככל האפשר, ליחסים של גמילות חסדים. באנלוגיה מסוימת למעשי האל, מחלק דום פדרו את היחסים החברתיים בין הצד הנותן, הפועל באופן חופשי וליברלי, לבין הצד המקבל, המבקש טובה ומודה על החסד שנעשה לו. המודל של גמילות החסדים בא להפוך את היחסים בין השליטים לנתינים ליחסים חוזיים של מחויבות הדדית. כך מסביר דום פדרו לקוראיו את כוונת ספרו:

החטא המרושע שלתוכו הטבע שלנו נפל בתחילה הוא הסיבה לכך שאנו חשופים לבורות ולרשעות, וזו הסיבה לכך שלמעשים שלנו חסרות לעתים השלמויות המוסריות שהיו צריכות להתלוות אליהם. החכמים הכירו כבר בתקופות העתיקות את החסר הזה וכתוצאה מכך התאמצו לתת לבני אדם תורות שדרכן יוכלו להשית להם עזרה. וביניהם, הפילוסוף המוסרי הדגול, סנקה, העמיק בטעויות שמקובלות במעשים של גמילות חסדים, ובכך רבים... אינם יודעים לגמול חסדים, לקבלם ולא להודות עליהם. וכתוצאה מכך, רבים גורמים לכך שהמעשים של גמילות חסדים

זרח, חכם שנקלע למצב בלתי אפשרי בעירו (אלקלה די הנארס) בעקבות מלחמת האחים דון פדרו ודון אנריקה על כתר קסטיליה והשלכותיה על הקהילות היהודיות, מספר כיצד הציל אותו שמואל אברבנאל ותמך בו כשהתיישב בטולדו: "הנעלה דון שמואל אברבנאל ישמרוהו האל מתושבי אישביליה [סביליה] עזרני לצאת מתוך ההפכה ואבא לעיר טולטלה [טולדו] לגור שם...". בהמשך, משבח מנחם בן זרח את השכלתו של דון שמואל אברבנאל ומתאר אותו כמלומד וכפטרון של מלומדים: "וזכרתי כל הטובות אשר עשה עמי הנעלה דון שמואל ומצאתיו בעל שכל טוב אוהב חכמים ומקרבן אליו ומיטיב להם וחפץ ללמוד בימים אשר שוקט המיית הזמן מעליו בספרי החכמים והמדברים..." (מנחם בן זרח, ספר צדה לדרך, פיררה שי"ד [1554], עמ' 5). ראו: Netanyahu, *Toward the Inquisition*, pp. 99-100. על השכלתו של יהודה אברבנאל, אביו של יצחק אברבנאל, ראו: Cedric Cohen Skalli (ed.), *Isaac*, Abravanel: Letters, Berlin-New York 2007, pp. 69-70, 169-175.

17 לפרטים על ספר זה, ראו את המהדורה הביקורתית: Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, Lisboa 1998.

18 לפרטים על ספר מכוון זה, ראו את המהדורה הביקורתית: Infante D. Pedro and Frei João Verba, *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, Coimbra 1994.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

מושחתים. בשאיפה להוסיף איזושהו תיקון כדי שלא ייעלם המעשה הזה, האצילי והשלם כל כך, שמו גמילות חסדים, חיבר [סנקה] בלטינית שבעה ספרים קטנים כדי ללמד אותה לבני אדם שרוצים לעשות שימוש בגמילות חסדים באופן הגיוני. את הספרים הללו, מפני שהדיבור והסידור שלהם כה קצרים וכה סתומים, ומפני שהלשון שלהם כבר לא בשימוש ורחוק מזה שאנו משתמשים בו, התאמצתי לשלב עם עניינים אחרים שנחוצים לנידון ועשיתי לקט חדש שימושי לי ולכל מי שחייבים להשתמש בשלטון ובכוח שברשותם כדי לעשות מעשים טובים.<sup>19</sup>

כפי שנלמד בהמשך, דון יצחק למד את הסגנון ואת הטעם הספרותי של דום פדרו והפנים אותם ואף הושפע מרעיונותיו. כעת, לאחר שפרשנו את המסגרת ההיסטורית-תרבותית הפורטוגלית שלתוכה היגרו בני משפחת אברבנאל, ניתן לאפיין בקווים כלליים את הגירתם.

#### התיישבות משפחת אברבנאל בממלכת פורטוגל

בפירושו לזכריה יב, ז (וְהוֹשִׁיעַ ה' אֶת אֶהְלֵי יְהוּדָה בְּרֵאשֹׁנָה לְמַעַן לֹא תִגְדַּל תַּפְאֶרֶת בֵּית דָּוִיד וְתַפְאֶרֶת יֵשֵׁב יְרוּשָׁלַם עַל יְהוּדָה), מציג יצחק אברבנאל בגאווה את הנוכחות עתיקה היומין של משפחתו בעיר סביליה, שהחלה, לדעתו, בתקופת חורבן בית ראשון.

... והנה בית דוד שזכר כאן פירושו המפרשים על זרע בית דוד ומשפחתו וכתב רבי אברהם בן עזרא בית דוד עד היום בעיר בגדאד עיר מלכות ישמעאל והם ראשי הגולה... וכמו שכתב בנימין [מטודילה] במסעותיו שראה אותם שם אבל לא כתב שהיו משפחה רבה כי אם אנשים מיוחדים וגם בספרד בחרבן בית ראשון כתב הרב יצחק אבן גיאת שבאו שתי משפחות מבית דוד האחת משפחת בני דאוד... ומשפחת בני אברבנאל שנתישבה בשיביליא [סביליה] ממנה אלפי הדל...<sup>20</sup>

מה גרם למשפחה כה מושרשת בסביליה, לפחות על פי עדותו של בעל הדבר, לנטוש אותה? הגזרה שאליה מתייחס ברוך חזקטו בביוגרפיה שהזכרנו בראשית המאמר נראית קרובה מבחינה כרונולוגית לפרעות ולשמד של 1391, אך היא אינה חופפת אותם. במסמך משנת 1388, שגילה ההיסטוריון יצחק בער, מופיע סבו של יצחק אברבנאל, שמואל, כגזבר הראשי של אוצר המלך אנריקה השלישי (Enrique III), תחת השם הנוצרי Juan Sanchez de Sevilla. לא נחזור על ההסברים והניתוחים של בער ונתניהו על הרקע להתנצרות דון שמואל,<sup>21</sup> אולם גם אם אין קשר ישיר בין התנצרותו של שמואל לשמד של

19 D. Pedro and Verba, *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, p. 15

20 פירוש אברבנאל על נביאים תרי עשר, ירושלים תשע"ה, עמ' 497. הפירוש לתרי עשר נשלם בשנת 1499. לפרטים על תאריך חיבור הפירוש ראו: Gego Ruiz, *Don Isaac Abravanel Y Su Commentario*, Madrid 1984, p. 246.

21 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 219-226, 281-281; F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien, Erster Teil Urkunden und Regesten, zweiter Band Kastilien*, Inquisitionsakten, Berlin 1936, p. 246; Netanyahu, *Toward the Inquisition*, pp. 99-125

1391, ברור שהתנצרותו של יהודי בעל מעמד חברתי וכלכלי כה גבוה מצטרפת בדיעבד להמרות הדת ההמוניות שאירעו בפרעות ולאחריהן.<sup>22</sup> המשבר של משפחת אברבנאל בסביליה בסוף המאה הארבע-עשרה הוא אפוא חלק מן המשבר הכללי יותר של קהילות קסטייליה באותה עת. אם כן, הרקע להגירת משפחת אברבנאל לפורטוגל הוא צירוף של משברים שונים: משבר משפחתי, קהילתי ומדיני.

המסמכים הראשונים שמתעדים את נוכחותם של בני משפחת אברבנאל בליסבון הם משנות השלושים של המאה החמש-עשרה.<sup>23</sup> דון יהודה אברבנאל מופיע בהם כאיש כספים של האינפאנטה דום פרנאנדו (Infante Dom Fernando) – אחיו של המלך דום דוארטה שמת בשבי לאחר התבוסה הפורטוגלית מול העיר טנג'יר ב-1437.<sup>24</sup> מסמכים אלו מצביעים על כך שההגירה של חלק מבני אברבנאל לא השפיעה על תחומי עיסוקם ועל דמותם החברתית-תרבותית. הסתכלות חברתית רחבה יותר על הגירתם של בני משפחת אברבנאל יכולה להסביר במידה רבה את הצלחתם בהעברת פעילותם הכלכלית מקסטייליה לפורטוגל. מסוף המאה הארבע-עשרה חוברים יחד כמה גורמים שמביאים לצמיחתה של קבוצת סוחרים-בנקאים נוצרים ויהודים. ראשית כל, פיתוח המסחר הימי עם אירופה הצפונית, עם צפון אפריקה ועם איטליה במהלך המאה החמש-עשרה השתלב עם מדיניות מסעי הצלב והגילויים של בני שושלת אביס לאורך חופי אפריקה, כמו גם עם התיישבותם של סוחרים איטלקים, קטלאניים ופלמיים בליסבון ובפורטו.<sup>25</sup> במקביל לכך, הפרעות נגד היהודים ברחבי קסטייליה ואראגון בשנת 1391 גרמו להגירה של משפחות יהודיות עשירות העוסקות במסחר, בהלוואות ובחכירות כמו משפחות אברבנאל, לטאם, פלאנסנו ועוד. הגירה זו הביאה להשתלבות אותן משפחות במסחר הימי יחד עם קבוצות סוחרים נוצרים זרים – דבר שגרם למתח בין סוחרים פורטוגלים נוצרים לסוחרים יהודים וזרים.<sup>26</sup> אם נוסיף לגורמים הללו את השירותים המקובלים שסיפקו יהודים בחצר המלך והאצילים במענה לצורך של אלה בהלוואות ובחכירות, נוכל להבין איך במאה החמש-עשרה התחוללה העלייה של כמה משפחות יהודיות הן בכלכלה הן בחברה הפורטוגלית. לעניין השתלבותן של אותן משפחות יהודיות קסטיילניות בכלכלה הימית

22 בספר יוחסין כתוב: "דון שמואל אברבנאל שהוסב שמו גיאן די סיבילייא בזמן השמד..." אברהם זכות, ספר יוחסין השלם, פרנקפורט תרפ"ה, עמ' 224.

23 ראו את הצוואה של האינפאנטה דום הנריקה משנת 1437: A. C. de Sousa, *Provas da História*: 1437, *Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Vol. 1, Lisboa 1739, p. 507.

24 Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 550-551.

25 Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 150-180; Alves Dias, *Portugal, Do Renascimento à Crise Dinástica*, pp. 232-239; V. Rau, *Portugal e o Mediterrâneo no século XV*, Lisboa 1973; V. Rau, "Uma Família de Mercadores Italianos em Portugal no século XV: Os Lomellini", *Revista da Faculdade de Letras*, XXII (1956), pp. 5-32; V. Rau, "Bartolomeo di Iacopo di Ser Vanni mercador-banqueiro florentino 'estante' em Lisboa nos meados do século XV", *Do Tempo e da História* IV (1971), pp. 97-117.

26 רוב המידע נמצא מפוזר בפרקים 4 ו-5 בספרה של פרו טאברס: Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 215-395.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

והבינלאומית של פורטוגל, נשתמר מסמך כלכלי מעניין וחשוב משנת 1453. מדובר בחוות דעת שהתבקש דון יהודה אברבנאל, אביו של יצחק, לכתוב יחד עם יהודי קסטיליאני אחר (שאינו ידועים את שמו) בעניין המדיניות המוניטארית שעל המלך לאמץ כדי להילחם בפיתוח המטבעות הפורטוגליים ובהשלכות של פיתוח זה על העם.<sup>27</sup> שלוש ההמלצות העיקריות של המסמך הן: א. להגביל עד למינימום את היציאה של המטבעות ה"טובים" (כסף וזהב) מחוץ למלכות פורטוגל; ב. לא לאפשר לסוחרים האיטלקים (בעיקר מג'נובה) להתיישב בממלכה ולהפעיל מתוכה מסחר; ג. לאסור את המלאכות המיותרות שפוגעות ברווחת העם ובסדר הציבורי.<sup>28</sup> לקראת סוף חוות הדעת קושרים שני המחברים את העושר של הממלכה ושל המלך עם העושר של העם ועם הצדק והסדר בניהול הממלכה. לדעתם, אין להרשות פערים חברתיים גדולים מדי, שפוגעים בסופו של דבר בעושרו של העם וביחסי האמון בינו לבין המלך. עושרו של מלך מבוסס באופן יציב יותר על העושר היחסי של כלל העם, שהוא גם ערובה ליחסים תקינים בין המרכיבים השונים של הממלכה (המלך, האצולה והעם). כפי שכותבים יהודה וחברו בהשראת אמירה של אלכסנדר מוקדון המיוחסת לאריסטו, "אם אתה חפץ בעושר של עמך, תעמל כדי לקנות את ליבותיהם ומיד אוצרותיהם יהיו שלך".<sup>29</sup> כלומר, העושר של המלך יסודו ברווחת העם – רעיון שמזכיר את תפיסת היחסים ההדדיים בין העם לשליט של דום דוארטה ושל דום פדרו שהזכרנו לעיל. תעודה נדירה זו מלמדת אותנו רבות על מעמדן של משפחות קסטיליאניות יהודיות בכלכלה הפורטוגלית של אמצע המאה החמש-עשרה ובפרט על מעמדה של משפחת אברבנאל. חוות הדעת הזו מראה עד כמה ניחנו אותם יהודים קסטיליאניים בידע וניסיון רב במסחר, אך גם בתפיסה כלכלית רחבה יותר. המסמך חושף קשרים ענפים והיכרות עמוקה עם הגורמים הכלכליים והמדיניים שפעלו בממלכה ומחוץ לה. סביר להניח שלא היו פונים ליהודה אברבנאל ולחברו אילולא היו אותם היבטים של אישיותם ידועים בחצר, באצולה ובציבור הסוחרים. כפי שעולה מההמלצות לאסור על פעילותם של סוחרים זרים בפורטוגל, יהודה אברבנאל וחברו ניסו אף לקדם את מעמדם בקרב הסוחרים בממלכה, על ידי ניסיון לזהות בין האינטרס הפרטי שלהם (גירוש הסוחרים הזרים) לבין רווחת הכלל. הצעה בוטה זו – אף שלא התקבלה – מלמדת אותנו על כוחן של אותן משפחות יהודיות בכלכלה ובחצר הפורטוגלית לאורך המאה החמש-עשרה.

27 למהדורת הטקסט ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 169-177. לפרשנות המסמך, ראו: Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 280-281; M. J. P. Ferro, "Subsídios para o estudo da história monetária do Século XV", *Nummus*, 4-6 (1981-1983), pp. 9-59.

28 אני מתרגם קטע מחוות הדעת הזו: "והדרך השלישית היא ששום צורך לא יוכל להשתמש במלאכתו בממלכה שלך, כמו גם ששום בעל מקצוע זר לא יוכל להשתמש במקצועות מיותרים כמו העוסקים במשי, רוקמים, סנדלרים יוקרתיים ואנשים אחרים בעלי מקצועות דומים שניתן לוותר עליהם כי הם סיבה והתחלה המובילות דברים לשימושים רעים וגורמים לבני אדם לאי סדר ולהוצאות לא הגונות ובהחלט מיותרות". לטקסט המקורי, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, p. 173.

29 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, p. 174

## השתלבותו של דון יצחק בעשייה הכלכלית המשפחתית

חוות הדעת משנת 1453 חושפת כפי שראינו לעיל לא רק ידע כלכלי וספרותי אלא גם הגירה וקליטה מוצלחת של בני משפחת אברבנאל, שמשתקפת בהמשכיות עיסוקם הכלכלי ובהכרה שהמלך והחצר נתנו למיומנות ולניסיון הכלכלי שלהם. במסמכים הכלכליים שברשותנו, שמו של יצחק מתחיל להופיע בעיקר באמצע שנות השישים של המאה החמש-עשרה, וביתר שאת בשנות השבעים והשמונים.<sup>30</sup> כך, למשל, בשני מכתבים מהשנים 1463 ו-1464, המלך מאשר את זכויות היתר שניתנו לאברבנאל בעניין ביטול החובה שלו לשאת את אות הקלון של היהודים וזכותו לרכוב על חמור, ללון באכסניות של נוצרים ולשאת נשק. במכתב הראשון מתואר יצחק כ"איש מסחר" של "דום פרנאנדו הדוכס מגימארנש (o noso servidor mercador), האחיי האהוב מאוד שלנו [כלומר של המלך] שביקש עברו את העניין", ובמכתב השני כ"משרת שלנו [של המלך עצמו]". שמונה שנים לאחר מכן, ב-1472, אותו מלך מאשר באיגרת את זכותו של אברבנאל לגור מחוץ לשכונות היהודיות של ליסבון: "בתמורה למספר שירותים מיוחדים שקיבלנו ממנו... אנו רוצים שמעתה [יצחק אברבנאל] יוכל ליהנות מכל מעלות, זכויות יתר, חריות ופטורים שמהן נהנים כדן התושבים הנוצרים". עוד שמונה שנים אחר כך, באיגרת נוספת, נתן המלך אפונסו החמישי משנה תוקף לתשורה שדום פרנאנדו הדוכס של ברגאנסה ביקש להעניק ליצחק אברבנאל. מדובר באחוזה בעיר קילו שעל יד ליסבון, "עם כל האדמות שלה". המכתב מתאר את הסיבה ל"מתנה" הזאת: "דום פרנאנדו, הדוכס של בראנגנסה ושל גימארנש... בהתחשב בטובות הרבות שקיבל ולהלן מקווה לקבל מיצחק אברבנאל המשרת שלו, רצה לגמול לו".<sup>31</sup>

שלושת המכתבים הללו של המלך אפונסו החמישי מצביעים לא רק על כך שיצחק אברבנאל היה חלק מחצרו של דום פרנאנדו הדוכס מברגאנסה, אלא גם על קשר עם המלך עצמו. אם כן, בזכות שירותיו הכלכליים המיוחדים בשנים 1460-1481, הפך יצחק אברבנאל להיות מרכיב בברית שבין דום פרנאנדו למלך – ברית שכפי שציינו קודם העלתה את המלך אפונסו החמישי לשלטון.<sup>32</sup> לאילו שירותים מיוחדים מתייחסות האיגרות שציטטנו? בין השאר להלוואות גדולות לאצילים ולמלך עצמו: בשנות 1430 הלווה אביו של יצחק 52,000 רייס לדום הנריקה,<sup>33</sup> אחיו של המלך דום דוארטה. בשנת 1478 הלווה דון יצחק, יחד עם גדליה פאלאסאנו, 3,384,615 רייס למלך (מתוכם 1,680,000 של אברבנאל)<sup>34</sup>

30 בכרך השני של ספרה של פרו טאברס, נמצא מפתח המפנה לרוב המסמכים המוכרים עם שמו של יצחק אברבנאל, ראו: M. J. P. Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Vol. II, Lisboa, 1984.

31 לתעתיק המכתבים הללו, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, pp. 104-109.

32 שמואל, אחיו של יצחק, ובנו מופיעים גם כמשרתים הפיננסיים של אצילים מרכזיים נוספים בתקופת שלטונו של אפונסו החמישי: הדוכסים מוויזאו (Viseu), דום הנריקה (Dom Henrique) ואחריו דום דיוגו (Dom Diogo).

33 Sousa, *Provas da História*, p. 507

34 ראו: "Quitaçam a Pero Estaço, Recebedor moor dos lx miloes que pelo pouos foram" outorgados al rei dom Affonso", *Archivo Historico Portuguez* IV (1906), pp. 426-438; Ferro



בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

ובתחילת שנות השמונים, ידועה לנו הלוואה של אחיו של דון יצחק, שמואל, בסך 950,000 ריזים לדוכסים של ברגאנסה ושל וויזאו.<sup>35</sup> כדי להשלים את התמונה, חשוב להזכיר כי בני משפחת אברבנאל שימשו כחוכרי אחוזות של אצילים ושל המלך עצמו – לפעמים בתמורה להלוואות שנתנו להם. כך למשל בשנת 1454, השם של יהודה אברבנאל, אביו של יצחק, מופיע יחד עם שמות של סוחרים בולטים כמו לומליני ובליאגה על הסכם חכירה של אחוזות המלך. כעשרים שנה מאוחר יותר, ב-1477, אנו מוצאים את יצחק אברבנאל ומשה לאטאם חתומים על הסכם חכירה דומה עם המלך.<sup>36</sup> בפירוש לספר דברים, שחיבר אך לא השלים בסוף שנות השישים של המאה החמש-עשרה, מקדיש דון יצחק דיון נרחב בנושא הנשך (דב' כו, כא) ומצדיק את ההלוואות בריבית לנוכרים במילים אלו:

והתשובה הד', כי הנשך מצד עצמו אינו דבר בלתי ראוי והוגן, כי האנשים עם ממונם וכספם ירויחו. ואינו מהזרות שיתנו להם ריוח על הלואת ממונם. אם אדם אחד בקש מאדם אחר מעות כדי להרויח בו בסחורה ובאלף כפולות שהלווהו יהיה להרויח מאתים למה לא יתן מנה? וככה עובד אדמה שבקש מאדם אחר שילוהו שנה אחת מאה חטים לזרוע, ויחשוב שילקוט ממנו אלף סאה או יותר כפי הנהוג, למה לא יתן לו על הלואת מאה סאה חטים עשרה? הנה הדבר בעצמו אינו נמאס.<sup>37</sup>

בהצדקתו את ההלוואות בריבית כהשתתפות ברווחים העתידיים של הלוואה, מודע אברבנאל היטב לקשר החיוני שבין הלוואות ופעילות ויזמות כלכלית. התעודות הכלכליות שבהן מופיע השם אברבנאל אינן קשורות רק למלך ולאצילים, אלא גם קושרות את בני אברבנאל לקבוצות שונות של סוחרים זרים (איטלקים, פלמים, קטלאנים ועוד) העוסקים במסחר בינלאומי.<sup>38</sup> יחד עם הסוחרים האיטלקים, בעיקר מהעיר ג'נובה ומאוחר יותר מטוסקנה, הם משתתפים בקשרי מסחר שבין צפון אפריקה ואיי מדיירה לבין פורטוגל ופלאנדריה, כמו גם בקשרי מסחר שבין ליסבון לצפון איטליה. קשרי מסחר אלה מבוססים על קבוצות סוחרים המשתתפים בגיוס ההון הנדרש להפלגה של סחורות. שיטה זו היא ההסבר לכך שאנו מוצאים לעתים את השם אברבנאל על יד שמות של משפחות סוחרים בינלאומיים מבוססים כמו הפלמים לם (Leme) והג'נובים לומליני (Lomellini). אף שקשה לדעת עד כמה היה יצחק אברבנאל מעורב בעצמו בהפלגות הללו, אפשר ללמוד שהיה בקשר רצוף עם אותן מדינות דרך ההשתתפות שלו במסחר הבינלאומי ודרך יחסי השותפות שפיתח עם הסוחרים הזרים היושבים בליסבון ועם שותפיהם באיטליה ובפלאנדריה. כך למשל אנו יודעים על קשר ישיר שהיה לאביו

.Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 176, 182-183

Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, p. 296 35

Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 327-328 36

ש' רגב, "נוסח ראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים", קבץ על יד סדרה חדשה ספר טו (תשס"א), 37

עמ' 358-359. ראו גם דברי ההקדמה של רגב, עמ' 287-304.

Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 279-294 38



של יצחק עם הנציג של הסוחרים הפורטוגליים בפלאנדריה בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים.<sup>39</sup> כמו כן אנו יודעים על חשבון שהיה ליצחק אצל הבנקאים הפלורנטיניים פראנצסקו וברנרדו קמביני (Cambini) לאורך שנות השבעים.<sup>40</sup> לאור אותם מסמכים, אנו רואים כי יצחק אברבנאל לא רק נטל חלק בניהול הנכסים וההון של בית ברנאנסה והמלך, אלא גם מילא תפקיד בקשרים המסחריים והפיננסיים בין פורטוגל, פלאנדריה, צפון אפריקה ואיטליה.

מן המסמכים הכלכליים שסקרנו עולה היבט מרכזי להבנת דמותו החברתית של יצחק אברנאל. שמו מופיע במסמכים אלו כחלק ממספר קבוצות: משפחת אברבנאל, המשפחות היהודיות העשירות (פאלאנסנו, לאטאם, אבן יחיא ועוד), משפחות הסוחרים הבינלאומיים היושבים בליסבון, בפלאנדריה ובצפון איטליה ומרכזה, וקבוצת המשרתים והחצרנים של האצולה ושל המלוכה. השתלבות זו של יצחק אברבנאל באותן קבוצות מציינת ללא ספק את עלייתו הכלכלית והחברתית בממלכה הפורטוגלית של שנות השישים והשבעים של המאה החמש-עשרה. עם זאת, יש לראות בכך עדות גם להמשכיות שבין עסקיו לבין אלה של בני משפחתו, כמו גם לתלות ההדדית שבינו לבין המלך, מספר משפחות של אצילים וקבוצות סוחרים. בראייה רחבה יותר, עלייתו של יצחק אברבנאל בחברה הפורטוגלית הנוצרית קשורה, כפי שניסינו להראות בעמודים הקודמים, בכמה תהליכים היסטוריים מקבילים: הזעזועים והמשברים של יהדות קסטיליה בסוף המאה הארבע-עשרה, המאבקים הפוליטיים שהובילו לייסוד שלטון שושלת אביס, ולאחר מכן לשלטונו של המלך אפונסו החמישי, העלייה הכלכלית והחברתית של משפחות סוחרים יהודיות ונוצריות שהיגרו לפורטוגל, וההתפתחות המסחרית-כלכלית של הממלכה במאה החמש-עשרה.

## 2. תרבות החצר האיברית בהתכתבות הפורטוגלית של אברבנאל

אם מטבעם של המסמכים הכלכליים שסקרנו עד כה להימנע מהתייחסות לנקודת המבט האישית של יצחק אברבנאל על עסקיו, הרי שבידינו שורה של מכתבים אישיים (אחד בפורטוגלית ושלושה בעברית) שעשויים לזרות אור על סוג התודעה שפיתח, יחד עם השתלבותו ההדרגתית בקשרי אביו עם החצר ועם קבוצות הסוחרים הבינלאומיים.<sup>41</sup> כשאנו עוברים מההסתכלות החיצונית על מסלול חייו של יצחק אברבנאל, על בסיס התעודות הכלכליות, להסתכלות פנימית יותר שמספקים לנו מכתביו האישיים, עולה שאלת ההשכלה הספרותית שרכש דון יצחק הן בעברית הן בשפות כמו פורטוגלית, קסטיליאנית ולטינית. על אף שאין לנו כמעט מידע על תקופת הלימודים של יצחק אברבנאל – מלבד עדויות שונות על הקשר שלו עם ר' יוסף בן אברהם חיון – המכתבים מאפשרים לנו לשחזר מעט

39 A. B. Freire, "Maria Brandoa, a do Crisfal", *Arquivo Histórico Português*, VI (1908), pp. 362-363, 437-438

40 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 45, 181-182; Rau, "Alguns Estudantes"; Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, p. 290

41 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 1-78; ראו: לפרטים על המכתבים הללו והקשרם,

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

מן האווירה הספרותית האיברית שאברבנאל השתייך אליה.<sup>42</sup> כבר ר' מנחם בן זרח בהקדמה לספרו "צדה לדרך" ציין לשבח את השכלתו של שמואל אברבנאל, סבו של דון יצחק.<sup>43</sup> כמו כן, חוות הדעת של יהודה אברבנאל למלך בעניין המדיניות המוניטארית מעידה גם היא על השכלה ויכולות ספרותיות. אולם שום בן למשפחת אברבנאל קודם ליצחק לא התפרסם בזכות הישגיו הספרותיים. כך, שבמעבר בדיונו מהמקורות הכלכליים למכתבים האישיים שלו ניתקל לראשונה באחד ההיבטים המבדילים את יצחק אברבנאל מהסביבה המשפחתית שלו – יחסו המיוחד לכתיבה. אולם, כפי שציינו לעיל, היחס המיוחד לכתיבה, לספרות וללמדנות היה דווקא אחד המאפיינים של בני שושלת אביס.

ראשית נתמקד באיגרת הפורטוגלית של דון יצחק משנת 1470-1471. "מכתב שאברבנאל שולח לרוזן של פארו (Conde de Faro) בעניין מותו של הרוזן של אודמירה (Conde de Odemira), חותנו".<sup>44</sup> מיהן שתי הדמויות שאליהן מתייחס המכתב? החותן שנפטר שאליו מתייחס המכתב הוא דום סאנשו די נורוניה (Dom Sancho de Noronha), הרוזן של אודמירה. דום סאנשו ידוע כאחד האצילים שלחמו בכל מלחמות הכיבוש של ערי צפון מרוקו בין השנים 1425-1465. הוא נמנה עם התומכים המרכזיים של המלך אפונסו החמישי במלחמתו נגד דום פדרו, ובתמורה קיבל תארים ותפקידים (למשל מושל העיר סאוטה בצפון מרוקו). הנמען של המכתב, דום אפונסו, הרוזן של פארו, הוא דודו של דום פרנאנדו, הדוכס השלישי של ברגאנסה, שהעניק ליצחק בתמורה לשירותים המיוחדים שלו את האחוזו בקילוז. דום אפונסו קיבל בשנים שאחרי ניצחונו של המלך אפונסו החמישי על דום פדרו את התואר "רוזן של פארו", כנראה בתמורה לתמיכה שלו במלך הצעיר. חשוב לציין כי בדומה ליצחק אברבנאל, לאחר מות המלך אפונסו החמישי ברח דום אפונסו לקסטיליה ב-1483 על רקע האשמה במזימה ובקשר נגד המלך החדש ז'ואן השני.<sup>45</sup>

לאור התעודות הכלכליות שמציגות כי יצחק היה חלק מהסביבה הכלכלית של בית ברגאנסה, העובדה שאברבנאל פונה במכתב לרוזן של פארו ומשבח את מעלותיו של חותנו המנוח אינה מפתיעה. "זכור את הסמכות, את החכמה ואת הצדק של אבירותו, הוא כותב, איך בקרבות נגד אויביו, הוא החזיק מעמד מול חום הקיץ ומול הקור וסערות החורף. הוא דחה את כל כאביו, השתיק תמיד את כל פחדיו, אך ורק כדי להתרכז בשירות

42 הדיון המקיף ביותר בהשכלתו של יצחק הוא עד היום רשימת המחברים המצוטטים על ידי אברבנאל שפרסם יעקב גוטמן בשנת 1916: Jacob Guttman, *Die Religionsphilosophischen Lehren des* 1916. *Isaak Avranel*, Breslau 1916, pp. 22-47. ראו גם: א' גרוס, "ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל – יחסים אינטלקטואליים", מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' כג-לג; E. Lawee, *Isaac Abravanel's Stance. Toward Tradition*, Albany 2001, pp. 27-57.

43 ראו הערה 16.

44 למהדורה של המכתב, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 81-97.

45 לפרטים אלו, ראו Oliveira Marques, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, pp. 530-564; Martins Zuquete (ed.), *Nobreza de Portugal e Brasil*, Lisboa 1960-1989, vol. 2, pp. 577-578, vol. 3, pp. 65-67.

האל והמלך, ולהגדיל את שמו הטוב".<sup>46</sup> כפי שנראה בהמשך, המכתב הנדיר הזה מאיר צד נוסף של הקשר בין אברבנאל לאצולה הפורטוגלית – הוא הצד הספרותי והתרבותי. עד כה הוצג הקשר בין דון יצחק לפטרוניו כקשר כלכלי-תועלתני גרידא, המביא רווחים לשני הצדדים. ניתוח המכתב יחשוף כי השתלבות יצחק אברבנאל במערך הכלכלי של בית ברגאנסה הלכה יד ביד עם הפנמת שיח ספרותי.

#### הרקע הקלאסי לסוגת הנחמה

המטרה המוצהרת של המכתב היא לנחם את הרוון דום אפונסו, שאיבד ימים אחדים קודם לכן את חותנו, הרוון דה אודימירה, דום סאנשו. מבחינת הסוגה הספרותית, המכתב שייך לסוגת הנחמה (consolatio), שרווחה מאוד בתקופת הרנסנס. סוגה זו נוצרה אמנם בעת העתיקה, בתקופה הקלאסית של התרבות היוונית ובעיקר הרומית, והמשיכה להתקיים גם בימי הביניים – אך במאות השלוש-עשרה ובעיקר הארבע-עשרה והחמש-עשרה, עם תחיית הלימוד הספרותי של הטקסטים הלטיניים, הפכה שוב לסוגה ספרותית מרכזית – בפרט בכתבי מכתבי נחמה, הספדים ומאמרי מוסר. אין לשכוח כמובן כי הנחמה מוצאת ביטוי מרכזי גם במקרא (למשל בספרים כמו איוב, ישעיהו, יחזקאל, תהלים ועוד), בברית החדשה ובכתבי אבות הכנסייה. אולם על אף הרקע המקראי והנוצרי של הנחמה, מי שעיצבו את הסוגה הספרותית הזו יותר מכול עבור אנשי הרנסנס היו קיקרו (106-43 לפסה"נ) וסנקה (4 לפסה"נ – 65 לסה"נ).<sup>47</sup>

כדי להבין את חידושה של סוגה זו בתנועת ההומניזם שהתפתחה במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה, עלינו לעמוד תחילה על תפיסת הנחמה הקלאסית. בספר השלישי של "הוויכוחים בטוסקולאנס", מגדיר קיקרו את הפילוסופיה כנחמה להיפעלויות של הנפש. כך פותח קיקרו את הספר השלישי:

איך להסביר לך ברוטוס את הדבר הבא? בהיותנו מורכבים מנפש וגוף, המצאנו את המדע כיצד לטפל במחלות הגוף ולמנוע אותן – המצאה שאנו מכירים בחשיבותה על ידי ייחוסה לאלים בני אלמוות – ואילו הרפואה של הנפש (medicina animi) לא נחשקה באותה מידה לפני המצאתה ולאחר שנודעה לא טופחה באותה מידה... (3.1) ואכן קיימת באופן ודאי רפואת הנפש, והיא הפילוסופיה. את העזרה שלה אין לבקש מבחוץ כמו במקרה של מחלות הגוף, אלא עלינו להשתמש בכל האמצעים והכוחות שלנו כדי להיות מסוגלים לרפא את עצמנו (3.3)... אכן, לרחם, לקנא, להתלהב וליהנות, כל אלה תנועות של הנפש שאינן מצייתות לתבונה ושהיוונים מכנים אותן 'מחלות'... ואכן הנפש הפגועה במחלה – ואמרתי שהפילוסופים מכנים מחלה את התנועות הבלתי סדירות שעליהן דיברנו – איננה יותר בריאה מאשר הגוף הסובל ממחלה. מכך נובע שהחוכמה היא הבריאות של הנפש (sanitas)

Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 86-89 46

G. W. McClure, *Sorrow and Consolation in Italian*: ראו: *Humanism*, Princeton 1991 47

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

animi) ואילו היעדר חוכמה הוא אפוא כמצב בריאותי גרוע (insanitas) שאנו מכנים שיגעון וגם טירוף הדעת (3.4) ... (insania, dementia)<sup>48</sup>

לאחר הגדרה זו של הפילוסופיה כרפואת הנפש, המשיבה את האיזון התבוני לנפש החולה, מסיק קיקרו כמה מסקנות בסוף הספר השלישי בעניין הקשר שבין רטוריקה לפילוסופיה. כך הוא מגדיר את השיח המנחם כדרך ספרותית לטפל ב"חולים" השונים על פי המצבים השונים שבהם הם שרויים:

אלה אפוא החובות של המנחמים (officia consolantium): לסלק לחלוטין את הצער, או להפיג אותו, לצמצם אותו ככל האפשר, לדחוק אותו, למנוע את התפשטותו או להסיט אותו לדברים אחרים. יש אנשים הסבורים כי החובות הללו מצטמצמות לאחת: להראות כי העוול הזה איננו קיים כלל, על פי דעתו של קליאנטס, או שהוא איננו עוול גדול כדעת האריסטוטליים. יש הסוברים כי על מנחם להוביל מהדברים הרעים לדברים הטובים כמו אפיקורוס. אחרים סוברים כי מספיק להראות ששום דבר בלתי צפוי לא אירע כפי דעת הקירינאים. אולם קריזפוס חושב כי העיקר בנחמה הוא לסלק את הדעה הסוברת כי מי שמצטער ממלא בכך חובה צודקת ומקובלת. יש המשלבים את כל סוגי הנחמה הללו – כי מה שפועל על האחד פועל בצורה אחרת על השני – קצת כפי שעשינו בנחמה שלנו כששילבנו יחד את כל הסוגים בנחמה אחת. אז שרר בנפש שלנו אי-שקט גדול וניסינו בה את כל הטיפולים (curatio). אולם במחלות הנפש לא פחות מאשר במחלות הגוף יש לדעת לנקוט את הפעולה הנכונה בזמן הנכון.<sup>49</sup>

קיקרו מציע אפוא להשתמש בעמדות השונות של הפילוסופים על אודות הצער כטיעונים רטוריים שונים, שהמנחם צריך לדעת להשתמש בהם בזמן הנכון. בכך הוא טובע יחס שאיננו תאורטי, אלא יישומי או רטורי כלפי עמדות פילוסופיות שונות. אין לדחות דעה זו או אחרת אלא להשתמש בכל אחת ואחת על פי עיקרון יישומי הבודק איזו דעה מתאימה ל"חולה" ספציפי זה ולמצב בו הוא נתון.

הפילוסוף, הסטואיקן והמחזאי סנקה פיתח בספרו המפורסם "מכתבים ללוקיליוס" תפיסה של נחמה שהשפיעה רבות על ההוגים והסופרים בני דורו של אברבנאל וכפי שנראה בהמשך גם על דון יצחק עצמו. תפיסה זו המבוססת על הפרדה חדה בין דברים שאינם תלויים באדם עצמו ובין דברים שתלויים אך ורק בו – ובעיקר בפעילות הנפשית שלו. זיקוק זה של המישור הפסיכולוגי מהמישור של האירועים הטבעיים אצל סנקה הולך יד ביד עם פיתוחה של יכולת ספרותית, פילוסופית ומוסרית המאפשרת לאדם לבדוד את נפשו מההשפעות החיצוניות. עיצוב עצמי זה של הנפש אל מול גזרות הגורל אינו נפרד מהרטוריקה ומהספרות, כי הדיבור הוא האמצעי העיקרי שדרכו מגלה הנפש את הסיבתיות שלה עצמה. בקטע הבא מן המכתב ה-93 ללוקיליוס, מחיל סנקה עיקרון זה

48 לטקסט המקורי, ראו: Cicero, *Tusculan Disputations*, Cambridge 1966, pp. 224-228.

49 Cicero, *Tusculan Disputations*, p. 314

## על המוות עצמו:

מה אכפת מתי נפטר אדם ממקום אשר סוף כל אדם להיות נפטר ממנו? לא לחיים ארוכים עלינו לדאוג, כי אם לחיים מספקים; אריכותם תלויה בגורל – סיפוקם בנפש (ut diu vivas, fato opus est, ut satis, animo). החיים הם ארוכים כשהם שלמים. שלמים הם אז כשהנפש מקבלת בחזרה את הנכס ששייך אך ורק אליה ומעבירה לעצמה את השליטה בעצמה.<sup>50</sup>

הפחד מן המוות הוא אפוא הדוגמה הארכיטיפית לבלבול בין המישור הפיזיקלי לבין המישור הפסיכולוגי והמכתב בא ללמד את לוקליוס להפריד בין שני תחומי המציאות הללו. יתרה מזאת, הפרדה זו מחזירה את הנפש לעצמה ומאפשרת לה להגיע לשלמות. אם נסכם את הנאמר על קיקרו וסנקה אפשר להגדיר כדלקמן את הגרעין הפילוסופי-ספרותי שריתק את בני דורו של אברבנאל: לאחר שאיבדה הנפש את שפיותה בעקבות מכות הגורל, ניתן בכלים רטוריים להחזיר לה את שליטתה על עצמה.

כפי שנראה עתה בניתוח האיגרת הפורטוגלית לרוזן של פארו, יצחק אברבנאל לא רק הפנים ולמד את הגיון המסחר והבנקאות, אלא גם את הנורמות הספרותיות החדשות של השיח ההומניסטי שהלכו והתגבשו במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה באיטליה ולאחר מכן בחצי האי האיברי.<sup>51</sup> קביעה זו חשובה כי היא הופכת איגרת זו לאחת האיגרות הראשונות המצביעות על שליטה של יהודים בסגנון החדש יחסית של המכתב ההומניסטי.<sup>52</sup> לעובדה זו משמעות תרבותית וחברתית שנדגים בהמשך באמצעות הניתוח של כמה מוטיבים ספרותיים במכתב. לאור העובדה שאין בידינו איגרות ספרותיות מן המאה ה-15 בשפות איבריות פרי עטם של יהודים, אין בידינו לקבוע אם מכתבו של אברבנאל הוא מקרה יוצא דופן או, לחלופין, חלק מתופעה רחבה יותר. חסר זה קשור לדרכי המסירה של אוספי

50 סנקה, מכתבי מוסר, תרגום אהרן קמינקא, תל-אביב תש"ב, עמ' 80 (מכתב צג) עם שינויים שלי.  
Seneca, *Ad Lucilium Epistolae Morales*, Cambridge 1962, vol. 3, pp. 2-4.

51 הספרות על התפתחות ההומניזם בחצי האי האיברי ענפה מאוד, ראו בין השאר: Gomes, D. Afonso, *Humanesimo e Direito em Portugal no Século XVI*, Lisboa 1964; J. de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguesa del seculo XV*, Coimbra 1949; O. di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia 1976; A. Gomez Moreno, *España y la Italia de los humanistas*, Madrid 1994; F. Gómez Redondo, *Historia de la Prosa Medieval Castellana*, vol. 3, Madrid 2002; J. Lawrance, "Humanism in the Iberian Peninsula", A. Goodman and A. MacKay (eds.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, London 1990, pp. 220-258; J. Lawrance, "On Fifteenth-Century Spanish Vernacular Humanism", I. Michael and R. A. Cardwell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Robert Brian Tate*, Oxford 1986, pp. 63-79; G. Serés, "La autoridad literaria, círculos intelectuales y géneros en la Castilla del siglo XV", *Bulletin hispanique*, 109 (2007), pp. 335-383.

52 על הרקע ההיסטוריוגרפי של דיון זה, ראו: C. Cohen Skalli, "Discovering Isaac Abravanel's Humanistic Rhetoric", *Jewish Quarterly Review*, 97 (2007), pp. 67-99.  
של האיגרת, ראו את המאמר פורץ הדרך: E. Gutwirth, "Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LX (1998), pp. 641-671.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

מכתבים בשפות איבריות שלא כללו איגרות ספרותיות של יהודים (למעט איגרתו של אברבנאל לרוזן של פארו). לעומת זאת, כתבי היד העבריים, בעיקר האגרונים, הכילו רק איגרות עבריות שיכלו לשמש דוגמה להוראת הכתיבה העברית. כך שלהישגים היהודיים בספרות האפיסטולארית האיברית לא היה מקום במסורת של כתבי היד של המאה ה-15 שבו היו יכולים להישמר ולהגיע לידינו.<sup>53</sup>

### ההפנמה של רטוריקת ה"נחמה" על ידי אברבנאל

האיגרת ששולח דון יצחק לרוזן של פארו מתחלקת לשלושה חלקים, על פי עיקרון רטורי ברור. בחלק הראשון מגיב אברבנאל למכתבו של הרוזן ומצדיק את צערו, אף שהרוזן לא היה אביו הביולוגי אלא רק חותנו. בחלק השני מנסה דון יצחק לשכנע את האב – בעזרת הפניות מרובות לפילוסופיה, לספרות הקלאסית ולתנ"ך – כי אין להפריז בצערו על המוות. בחלק האחרון מבקש אברבנאל מהרוזן לחזור לחיים הציבוריים ולפעול למען שיפור מעמדו. למכתב אפוא מבנה רטורי מובהק ומשוכלל, הפותח בהצדקת התנהגותו של הנמען (האב), עובר דרך ניסיון לשכנעו לקבל תפיסה אחרת של המוות, ונחתם בסופו של דבר בהמלצה על התנהגות שונה, הפוכה מזו הראשונית של הרוזן. במבנה המכתב ניתן לראות יישום של המהפך הרפואי ממחלה לבריאות הנפש שתיארנו קודם אצל קיקרו וסנקה. לראיה, כך פותח אברבנאל את מכתבו:

כפי שבפרוץ המחלות התרופות של הרופאים אינן עוזרות, והטבע אינו מציית להן, כך, כשסבלם של קרובי המת טרי, אין טעם בדברי ניחומים ואין הם צריכים להיאמר, כי בגלל הכאב העצום והאבלות הגדולה, הם אינם מתקבלים. בפרק השני של איוב אנו קוראים, כי כשבאו רעיו לנחמו ומצאו אותו כה מיסור, לא אמרו לו ולו מילה במשך שבעה ימים ושבעה לילות. כה גדול היה כאבו, עד שהתחיל לדבר בעצמו. ואני, אדוני, היות שחששתי לכתוב להוד מעלתך בייסורים אלה, ולא חשתי את עצמי בעמדה הראויה לעוץ לך עצה, נתתי לימי אבלך הראשונים לחלוף.<sup>54</sup>

כבר במילים הראשונות של המכתב מראה דון יצחק לדום אפונסו כי הוא מכיר את ההשוואה הקלאסית בין מחלות הגוף לבין מחלות הנפש, אותה הדגמנו קודם באמצעות טקסט של קיקרו.<sup>55</sup> אולם הפתיחה הזו של המכתב מבוססת לא רק על תאוריה סטואיקנית

53 בעניין המסירה בכתבי יד של אגרות אברבנאל, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 1-10, 25-30.

54 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 81-84.

55 בכך נראה כי אברבנאל ממשיך בדרכו של פרופיט דוראן, שגם הוא אימץ מוטיבים דומים בפתיחת איגרת הקינה וההספד שלו לאברהם בן יצחק הלוי מגירונה. אכן, דוראן מתחיל את מכתבו במילים אלו: "כבר קרה בכאבים והמקרים הנפשיים כדמות מה שיקרה בכאבים והמקרים הגופניים והכאב היותר חזק יסתיר ויעלים היותר חלוש..." (פרופיט דוראן, ספר מעשה אפוד, ויין תרכ"ה, עמ' 191). להבנת ההקשר הספרותי וההיסטורי למכתבי הנחמה במאות ה-14 וה-15, ראו: Ram Ben-Shalom, "The Consolatory Letters of a Jewish Communal Scribe in Montalbán, Aragon: Political Implications and Historical Context", *Dimensões*, 33 (2014), pp. 123-160; Eliezer Gutwirth,

קלאסית, אלא גם על מסורת הומניסטית מגובשת משכבר של המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. עדות לכך ניתן למצוא בשורות ראשונות של מכתב נחמה שכתב אחד ממייסדי ההומניזם, פראנצסקו פטררקה (Francesco Petrarca, 1374-1304), לחברו הגמון פיליפ קוואיון (Bishop of Cavaillon) בשנת 1337 בעקבות מות אחיו:

בעוד אני עומד לכתוב אליך, מעלותיך מסירות ממני עבודה קשה ומסובכת. ובכן, הריפוי (cura) של נפש חולה, כמו גוף חולה, קשה אף יותר. לעומת זאת, כששניהם בריאים, או שאין צורך בתרופות, או שיש רק צורך במזורים קלים, והצורך ברופא לאחד ובמנחם לשנייה פחות או אפילו אפסי (פטררקה, מכתבים אישיים, ספר ב, מכתב א).<sup>56</sup>

מדוגמה זו, אנו למדים שפתיחת המכתב של דון יצחק הייתה קונבנציה ספרותית בימיו ואותתה לקורא על השכלת המחבר.<sup>57</sup> עם זאת, אברבנאל אינו חוזר על התפיסה הסטואיקנית של הנחמה (consolatio) כפשוטה, התפיסה המתייחסת לאבל כאל מחלה שהרטוריקה הפילוסופית מסוגלת לרפא. הוא מוסיף כי המילים המרפאות משפיעות רק בתנאים מסוימים ובזמן מסוים, לאחר התקופה הראשונה של התפרצות הצער. התייחסותו של דון יצחק לסיפור איוב ומנחמיו אכן באה להצדיק את עיתוי הכתיבה של האיגרת, לא מיד לאחר מות דום סאנשו. בדומה לדימוי של האבל כמחלה, השימוש בספר איוב כמדריך לנחמה גם הוא מתועד היטב במקורות הספרותיים של התקופה. במאמר על הנחמה שחיבר ההומניסט הקסטיליאני אנריקה די ויינה (Enrique de Villena) בשנים 1422-1424, מסביר המחבר באיזה מובן יכול ספר איוב לשמש מודל לנחמה:

הדרך שמצאו [החברים של איוב] לאחר שהגיעו לידו, מתחלקת, על פי מה שמספר הטקסט המקראי, לשלוש מערכות. בראשונה, כשראו אותו כה מיוסר, קרעו את בגדיהם, זרקו אפר על ראשם ובכו אתו. בשנייה, נשאלו על ידו שבעה ימים בשתיקה ונתנו לו להגיד ולספר את תלונותיו. בשלישית, כל אחד אמר לו דברים ועצות של נחמה ידידותית. (אנריקה די ויינה, "מאמר על הנחמה").<sup>58</sup>

"Religion and Social Criticism in Late Medieval Rousillon: An Aspect of Profayt Duran's Activities", *Michael*, 12 (1991), pp. 145-150; Eliezer Gutwirth, "Duran on Ahitophel: The Practice of Jewish History in Late Medieval Spain", *Jewish History*, 4 (1989), pp. 59-74  
האגרון שפרסם ביינארט מכיל שתי קינות שניתן להשוות עם אגרת הנחמה הפורטוגלית של אברבנאל, ראו: חיים ביינארט, פרקי ספרד, כרך א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 106-108.

56 U. Dotti (ed.), *Pétrarque, Lettres familières Livres I-III* (1991), pp. 128-129  
למהדורה ביקורתית של הטקסט, ראו: *Rerum Familiarum libri I-III*, Paris 2002, pp. 128-129.

57 T. Braga, *Historia da Literatura Portuguesa, Edade*: ראו: 397, 414-416; A. F. Dias, "Um livro de espiritualidade: O *Media*, Porto 1909, pp. 141-142, 397, 414-416; A. F. Dias, "Um livro de espiritualidade: O *Boosco deleitoso*", *Biblos*, LXV (1989), pp. 230-235.

58 Enrique de Villena, *Obras Completas*, vol. 1, Madrid 1994, p. 228



בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

אין לנו דרך לדעת אם אברבנאל קרא את אנריקה די ויינה,<sup>59</sup> אולם ניתן לקבוע שהשימוש של אברבנאל בספר איוב בהקשר של נחמה מצביע שוב על ידיעתו את הקונבנציות הספרותיות של הסוגה.

## המוות

בחלקו השני של המכתב, עובר אברבנאל לנאום פילוסופי כדי לשנות את יחסו של הרוזן למות חותנו מיחס אמוציונאלי ליחס רציונאלי ובכך לרפא אותו. ניתוח של קטע פילוסופי-ספרותי זה יאפשר לנו להמשיך ולמקם את דון יצחק במרחב הספרותי ההומניסטי של המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה:

על אף שהאנושות חשה יגון על מותם של קרובים, אדוני, אין לה בזאת סיבה ראויה לתלונה צודקת. כי בטבע, על פי הפילוסופיה, ולפי האמונה בעקבות החטא של האדם הראשון, כולנו חייבים את חובנו למוות, וחוב זה הוא כה הכרחי שאל לנו להכביד על פירעונו. כי כמו שאומר סֶנֶקָה במאמרו על התרופות נגד הגורל, אנו נכנסים בתנאי שיוצאים. ובכן כאפסנאים, אנו מקבלים את נפשנו ואת חיינו, כדי לבסוף לתת עליהם דין וחשבון. אך הזמן לדין וחשבון זה אינו קבוע מראש, אלא כשהמלך, שאנו משרתיו, מוצא אותו לנכון. סנקה אומר במכתביו, כי בדומה לשולחן ערוך, עלינו לחכות למוות כאל אורח שאם לא בא לארוחת הצהריים, יבוא לארוחת הערב. כך עלינו להתנהג מיום ליום. שכן כפי שאומרים הלוגיקנים, אין דבר ודאי יותר מהמוות, ואין דבר בלתי ודאי מהשעה בה יבוא. ובטרגדיה הראשונה נאמר, כי האל לא נטה לטובת אף אחד עד כדי כך, שהבטיח לו יום אחד של חיים. אבל הפרק ל"ח בישעיה, שסנקה לא הכיר, אומר, כי האל הבטיח למלך חזקיהו שכבר היה כשכיב מרע עוד ט"ו שנים של חיים. רק עליו ניתן לקרוא, כי היה בטוח במניין השנים שלפני מותו.<sup>60</sup>

לאחר שרכש את אמונו של הרוזן בדברי החיזוק שלו, פותח אברבנאל חזית נגד התבצרותו בעמדה רגשית שאינה תואמת את מעמדו כאציל. כפי שכותב פטררקה במכתב להגמון

59 על קרבה טקסטואלית בין קטעים מפירושי אברבנאל לספרו של אנריקה די ויינה על שתי-עשרה עבודות הפרך של הרקולס, ראו רם בן-שלום, "מיתוס ומיתולוגיה של יוון ורומא בתודעה ההיסטורית של יהודי ספרד בימי הביניים", ציון, סו (תשס"א), עמ' 468-480, (כדאי להשוות למשל את דברי אברבנאל על הקנטאורים בפירושו ליואל ב, ד ופרק ראשון של שתי-עשרה עבודות הפרך של הרקולס). ההתייחסויות הרבות של אברבנאל לעבודות הרקולס בפירושו מגבירות את הסבירות כי אברבנאל הכיר את ספרו של ויינה שיצא במהדורת דפוס בעיר זמורה ב-1483, שנה שבה הגיע אברבנאל לקסטיליה. ראו: *Los doce trabajos de Hercules (Zamora, por Anton de Centenera, 1483) Estudios de* Pedro M. Catedra & Paolo Cherchi, vol. I-II, Santander 2007.

60 88-91. Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 88-91. ראו ישעיהו לח, ה. בעניין המוטיב הספרותי-הגותי של ההלוואה והפיקדון, כדאי להשוות את אמירותיו הסטואיקניות של אברבנאל עם סיפור מות בניו של ר' מאיר במדרש משלי לא. ראו: ע' בייטנר, סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים, רמת-גן תשע"א, עמ' 221-227.



מקאוויין שציטטנו לעיל, "אל מול מות קרובינו, אנושי להזיל דמעות המעידות על רגשי אהבה ומחויבות, אך גברי לקבוע להן מידה ולאחר שזרמו זמן מה, לכבוש אותן".<sup>61</sup> אנריקה דה ויינה במאמרו על הנחמה מציין גם הוא כי "לאלה החיים אין לבכות על אלה שמתים לטובתם".<sup>62</sup> הקשר הרגשי לנפטר פוגע בכושר השכלי של האבל המתחיל לפתח "תלונה" נגד מקרה המוות הספציפי של חותנו. אולם כפי שמראה הנאום המשלב מקורות סטואיקניים ומקראיים,<sup>63</sup> אין תלונה צודקת לנוכח המוות, אלא להפך, המוות הוא הכרח שעלינו לקבלו כדי לפתח גישה רציונאלית לעצמנו ולעולם.

כדאי להתעכב על המילה "תלונה" (*querella*) שבה אברבנאל פותח את נאומו. היא מופיעה גם במכתב של פטררקה להגמון של קאוויין:

איבדת את, לא היית מאבד אותו אילולא היה בן תמותה. אין זו אפוא תלונה על מות אדם אחד, אלא על המוות כטבע האדם שמכניס אותנו לחיים הללו בתנאי שנפרש מהם על פי פקודה של מי שקורא לנו אליו.<sup>64</sup>

אותה מילה מופיעה גם במכתב הנחמה המפורסם של סנקה למרציה, ששימש לפטררקה כמקור להשראה ולחיקוי:

אם כן אל לנו להאמין כי מה שסביבנו שלנו, אלא מופקד אצלנו. אנחנו מקבלים אותם דברים כהלוואה. השימוש בהם וההנאה מהם שייכים לנו לתקופה שקובע נותן המתן. עלינו לשמור תמיד מוכנים את הדברים שניתנו לנו לזמן לא מוגדר ולהחזירם ללא תלונה (*sine querella*) כשנקראים לכך. מי שזועק ומתלונן כנגד המלווה שלו הוא בעצמו לווה גרוע מאוד (מכתב למרציה, 10.2).<sup>65</sup>

המוטיב של ה"תלונה" עובר אפוא מסנקה לאברבנאל דרך החידוש ההומניסטי של הנחמה הסטואיקנית אצל פטררקה והוגים איברים אחרים.<sup>66</sup> מוטיב זה מציין כי היחס של האדם

61 Dotti (ed.), *Pétrarque, Lettres familières*, pp. 130-131

62 Villena, *Obras Completas*, vol. 1, p. 243. בעניין האבלות ניתן להשוות עם פירושו של אברבנאל לספר דברים שנכתב באותן שנים של המכתב הפורטוגלי. ראו: רגב (לעיל הערה 37), עמ' 321-322.

63 לפירוש אותם מקורות, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 17-22, 88-95.

64 Dotti (ed.), *Pétrarque, Lettres familières*, pp. 130-131

65 Seneca, *Moral Essays*, (trans. J. W. Basore), London 1958, vol. II, pp. 28-31.

66 על הסוגה הספרותית של הנחמה בספרות האיברית, ראו: G. Ponton, *Correspondencias: Los orígenes del arte epistolar en España*, Madrid 2002, pp. 86-108; P. Catedra, "Una epistola 'consolatoria' atribuida al Tostado", *Atalya*, 3 (1993), pp. 165-76; P. Catedra, "Prospeccion sobre el género consolatorio en el siglo XV", A. D. Deyermond and J. Lawrance (eds.), *Letters and Society in Fifteenth-Century Spain*, Oxford 1993, pp. 1-16; P. Catedra, "Modos de consolar por carta", J. M. Lucia Megias (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociacion Hispanica de Literatura Medieval*, Alcala de Henares 1997, pp. 469-487; P. Catedra, "Creación y lectura: sobre el genero consolatorio en el siglo XV", M. Vaquero and A. D. Deyermond (eds.), *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, Madison Wisc. 1995, pp. 35-61.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

לחיינו ולסביבה שלו מאורגן על ידי עקרון העל של ההשאלה או ההלוואה הזמנית. כבר פגשנו את המוטיב הספרותי הזה אצל דום דוארטה ודום פדרו, כדימוי ליחסים המדיניים בין האל, המלך והנתינים.<sup>67</sup> הוודאות של המוות ואי-הוודאות של שעתו מכניסות בין אדם לעצמו ובין האדם לסביבה שלו (קרובים, רכוש ועוד) פער שבכל רגע נתון עלול או עשוי להפוך להינתקות מוחלטת, לפרידה. היחס של האדם לעצמו ולסביבה שלו דומה ברציונאליות שלו ליחס של לוה ללוואה עם מועד פירעון אקראי. אין האדם והסביבה שלו דומים לעצם שלם שבמהלך הזמן נפגע באופן בלתי מוצדק על ידי גורם זר. התלונה של האבל על מה שאיבד מבוססת על עיוורון למצב האנושי שאינו מוגדר כבעלות על הקיום אלא כהשאלה. על המנחם אפוא להעביר את האבל ממצב חולני של תלונה למצב בריא של חוסר תלונה, שבו הוא משתלב מחדש בסדר הקוסמולוגי על ידי שינוי פסיכולוגי ביחס שלו לעצמו ולסביבה. השינוי מתאפיין בהפנמת ממד הזמן כמהותי ליחס של אדם לעצמו ולסביבה שלו. המעבר מתפיסה סטטית ומוטעית של בעלות לתפיסה דינאמית של השאלה או הלוואה הוא לב הפעולה הרטורית של הנחמה. הנחמה הנאו-סטואיקנית של אברבנאל באה אפוא לשנות אצל האבל את המעמד האונטולוגי של הסובייקטים והאובייקטים מישויות סטטיות לתהליכים טבעיים של הופעה והיעלמות.

בסופו של התהליך, השינוי אצל האבל בא לידי ביטוי בפיתוח תודעה חדשה – תודעה של מוכנות. המוכנות היא הדיספוזיציה הנפשית הנכונה כדי לקבל את הקיום המושאל לנו ולנצלו, כפי שעולה בבירור בסיום המכתב:

אין אפילו צורך בכל דוגמאות הללו, כשבמו עינינו, אנו רואים היום את מות אבותינו, אתמול את מות אחינו, שלשום את מות בנינו וחברינו, ומחר יבוא גם תורי למות. הנה רואה אתה, כי מהרוזן דה מירה, כמו מכל אלה שמתו לפניו, לא נשארו כבר אלא השמות של פעולותיו המפורסמות בעולם, וזכות מידותיו לפני האל. למה, אם כן, להתאבל על מה שאינו יכול לחזור עוד? הצער המוגזם על העבר הוא לשווא. אדוני, זכור את עצמך. ועתה שראית את ההכרח הזה, צבור הון של כבוד ושל מידות טובות, כפי שאתה צובר שבחים לאל... אדוני יודע טוב ממני ומכל הסבריי, כי גדולי הממלכה והלבבות האצילים חייבים לעבוד עד מותם לשיפור עמדתם ורכושם.<sup>68</sup>

בסיומת זו של האיגרת בא לידי ביטוי הקשר שבין השינוי הנאו-סטואיקני ביחס אל המוות, ובאופן כללי אל גורם הזמן כמרכזי לחיים האנושיים לבין העשייה המדינית, שרק היא מאפשרת לאציל לעצור לתקופה מסוימת את תהליך השחיקה ההורסת את כל

67 על היבטים אלו, ראו את ההסברים ואת הביבליוגרפיה: Calafate, *História do Pensamento Filosófico*, vol. I, pp. 378-450. *Português*.

68 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 94-97

הדברים האנושיים. כאן מתגלה תפקידה החברתי של הספרות הנאו-סטואיקנית האיברית כאידיאולוגיה של האצולה.<sup>69</sup>

#### ההשכלה הספרותית של דון יצחק

נתמקד עתה בהיבט אחר של קטע המכתב שהצגנו. נראה כי אברבנאל מציג את האמונה הדתית והפילוסופיה הסטואיקנית של סנקה כעולות בקנה אחד ביחס להכרחיות המוות עבור האדם: "כי בטבע, על פי הפילוסופיה, ולפי האמונה בעקבות החטא של האדם הראשון, כולנו חייבים את חובנו למוות". אולם בהמשך הקטע, כשהוא בא להשוות את הטרגדיה של סנקה "הרקולס הזועם" (Hercules Furens) לסיפור תפילת חזקיהו – "שסנקה לא הכיר" – אברבנאל יודע היטב שעליו להמציא פתרון למתח התפיסתי שביניהם.<sup>70</sup> אברבנאל מתייחס בטרגדיה ככל הנראה לתשובת המקהלה למונולוג הפותח של האלה יונון:

האחיות פרקא [האחיות החורצות את הגורל] באות בזמן מוגדר.

לאף אחד, כשהוא מזומן, לא ניתן להתמהמה,

ולאיש לא ניתן לדחות את היום הכתוב (187-190).<sup>71</sup>

ולעומת זאת, בישעיהו פרק לח, שאליו אברבנאל מתייחס, כתוב:

בַּיָּמִים הֵהֶם, חָלָה חֲזַקְיָהוּ לְמוֹת; וַיָּבֹא אֵלָיו יִשְׁעִיָּהוּ בֶן-אֲמוּץ הַנְּבִיא, וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' צוּ לְבִיתְךָ כִּי מֵת אָתָּה, וְלֹא תַחֲיֶה. וַיִּסָּב חֲזַקְיָהוּ פָּנָיו, אֶל הַקִּיר; וַיִּתְפַּלֵּל, אֶל ה'. וַיֹּאמֶר, אָנָּה ה' זָכַר נָא אֶת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בְּאֶמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם, וְהֵטוֹב בְּעֵינֶיךָ, עֲשִׂיתִי; וַיִּכְדֵּךְ חֲזַקְיָהוּ, בְּכִי גָדוֹל. וַיְהִי, דְּבַר ה', אֶל יִשְׁעִיָּהוּ, לֵאמֹר. הֲלוֹךְ וְאָמַרְתָּ אֶל חֲזַקְיָהוּ, כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי דָוִד אָבִיךָ, שְׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ, רָאִיתִי אֶת דְּמָעָתְךָ; הִנְנִי יוֹסֵף עַל יָמֶיךָ, חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה. (יש' לח, א-ה)

אין דבר סותר יותר משני המקורות הללו. האחד קובע כי אירוע המוות הוא הכרח שלא ניתן להשפיע עליו בשום אופן, ואילו השני קובע כי ניתן בתפילה לאל לדחות את גזרת המוות. אברבנאל פותר את הסתירה הזו על ידי עקרון הכלל והמקרה היוצא מן הכלל: תפיסת הגורל הסטואיקנית היא הכלל ואילו התערבות האל המקראי בסדר הקוסמולוגי היא המקרה היוצא מן הכלל, המאשר את הכלל.

בפתיחת חיבורו המפורסם "שנים עשר מעללי הגבורה של הרקולס", אנריקה דה ויינה מזכיר את הטרגדיה של סנקה הרקולס זועם ומסביר גם את חשיבות הדמות הספרותית של

69 N. de Castro Soares, "A Virtuosa Benfeitoria Primeiro Tatado de Educação dos Principes em Português", *Biblos*, LXIX (1993), pp. 289-314

70 E. Gutwirth, "Hercules Furens and War: On Abravanel's Courtly Context", *Jewish History*, 23 (2009), pp. 297-300

71 לטקסט המקורי, ראו: Seneca, *Hercules. Trojan Women. Phoenician Women, Medea. Phaedra*, Cambridge and London 2002, p. 63

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

### הרקולס בספרות על המידות הטובות ועל הגבורה:

... בין המשוררים שמזכירים [את סיפור חייו של הרקולס] באופן מפורש, במיוחד סנקה בטרגדיות שלו, בייחוד בטרגדיה הראשונה המציג איך אותו הרקולס ירד לשאול בעודו חי. כמו גם מעשי גבורה אחרים שעשה, ושעודדו לגבורה ולמידות טובות (virtud) את בני אדם של אז ושל הדורות לאחר מכן.<sup>72</sup>

התייחסותו של אברבנאל לטרגדיה של סנקה הייתה אפוא חלק משיח איברי מגובש. הדבר נכון גם לגבי השימוש בתפילת המלך חזקיה, שמופיעה גם במאמר על הנחמה של ויינה, אך גם במכתב של פטררקה.<sup>73</sup>

איך הכיר אברבנאל את כתבי סנקה? אף שידע כנראה לטינית, סביר להניח כי אברבנאל קרא את סנקה הן דרך תרגומו של האינפנטה דום פדרו בספרו על גמילות החסדים הן דרך תרגומו הקסטיליאניים של אלונסו דה קרטאחנה (Alonso de Cartagena), בערך (1384-1456).<sup>74</sup> קרטאחנה חיבר לפחות שבעה תרגומים מספרי סנקה. המספר הרב של כתבי יד איבריים המכילים תרגומים אלה מעיד על תפוצתם הרבה במאה החמש-עשרה.<sup>75</sup> בין התרגומים של קרטאחנה היה תרגום המאמר על החנינה De clementia, אליו מתייחס אברבנאל בפירושו לספר דברים, שחיבר שנים מספר לפני שנכתבה האגרת לרוזן של פארו.<sup>76</sup> אברבנאל מתייחס במכתב לספר "התרופות נגד הגורל" (De remediis fortuitorum) שיוחס אז לסנקה, אך מהווה למעשה לקט מאוחר של אמירותיו. ספר זה תורגם לקסטיליאנית גם על ידי קרטאחנה. באשר לטרגדיה "הרקולס הזועם", היא תורגמה יחד עם הטרגדיות האחרות של סנקה לקטלנית בסוף המאה הארבע-עשרה ולקסטיליאנית במהלך המאה החמש-עשרה.<sup>77</sup> חשוב לציין בהקשר זה כי הסופרים וההומניסטים האיבריים אהבו במיוחד את סנקה, בגלל שהלה נולד בקורדובה שבחצי האי האיברי.<sup>78</sup> אם כן, מאחורי הציטוטים של סנקה מסתתרת העובדה שאברבנאל הפנים את הטעם הספרותי

72 P. M. Catedra and P. Cherchi, *Los doce Trabajos de Hércules* (Zamora, por Antón de Centenera, 1483), Salamanca 2007, p. 17. על אנריקה דה ויינה ועל יצירתו ראו במיוחד את הניתוח המקיף של קתדרה וצ'רקי בסוף המהדורה, עמ' 91-196. על דמות הרקולס בכתבי אברבנאל, ראו: בן-שלום, "מיתוס ומיתולוגיה", עמ' 467-473.

73 U. Dotti (ed.), *Lettres de la Vieillesse I-III*: Villena, *Obras Completas*, vol. 1, p. 237. ראו גם: *Rerum Senilium I-III*, Paris 2002, pp. 62-63.

74 K. A. Blüher, *Seneca in Spanien Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. Bis 17. Jahrhundert*, München 1969, pp. 85-117; Gomez Redondo, *Historia de la Prosa Medieval Castellana*, vol. 3, pp. 2598-2630; Gomez Moreno, *España y la Italia de los humanistas*, pp. 133-152; H. Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance 1350-1550*, New Jersey 1979, pp. 58-100.

75 ראו: Blüher, *Seneca in Spanien*, pp. 100-101.

76 רגב (לעיל הערה 37), עמ' 331.

77 על התרגומים הקטלאניים והקסטיליאניים של הטרגדיות של סנקה, ראו: Blüher, *Seneca in Spanien*, pp. 95-96, 114-115.

78 ראו: Blüher, *Seneca in Spanien*, pp. 57-65, 125-175; Gomez Moreno, *España y la Italia de los humanistas*, pp. 135-137.

של המשכילים האיברים, שקראו וחקו את סנקה והשתמשו בתפיסותיו לצרכים שלהם. מלבד ההתייחסויות לסנקה, המכתב של דון יצחק מצטט גם את קיקרו, שהפך בעקבות פטררקה ולאורך המאה החמש-עשרה למודל ספרותי של הומניסטים רבים.<sup>79</sup> כך בהמשך המכתב מזכיר אברבנאל לרוזן של פארו את הסימנים המודיעים לכל אדם על התקרבות המוות ועל הצורך להתכונן אליו. לעניין זה, מדבר אברבנאל על "שגרירי המוות" הנזכרים בבראשית ג, כא ובספרו של קיקרו "על הזקנה" (*De senectute*). ספר זה תורגם במאה החמש-עשרה לפורטוגלית על ידי היהודי המומר ואסקו פרנאנדס דה לוסינה (Vasco Fernandes de Lucena) ולקסטיליאנית על ידי ההומניסט אלונסו דה קרטאחנה.<sup>80</sup> הבה נקרא את הקטע במכתב שבו מופיע הציטוט:

ובכן, הדבר הראשון שעליו דיבר אלוהים וציווה אותו לאדם, לווה מיידית בעונש מוות. מיד הוא איים באמצעותו על אדם בהיותו עדיין עירום. אף כשהאל שמע אותו ונתן לו בגדים, הוא לבש אז את עורן של החיות המתות ... כמו כן, איננו יכולים להגיד שהוא לוקח את בני אדם במפתיע, שהרי הוא מקדים ושולח את שגריריו. קודם באה הצעירות, שכנתו של המוות, לווהטת ומסוכנת, ואחר כך הזקנה המיוסרת והמכוערת, הכאבים, היגון והעינויים, קרובי משפחתו של המוות. כך באים הדגלים הלבנים, כפי שאומר טוליו בספר הזקנה. כבר השעה הראשונה בה זכינו בחיים, אומרת הטרגדיה, כבר השעה הזאת הפכה למוות. היות ואין להתאבל על הדברים הטבעיים, איך נתאבל על המוות, שהוא הדבר הטבעי מכל?<sup>81</sup>

כמו במקרה של "הרקולס הזועם", הציטוט של קיקרו בא על רקע תפיסה המבצעת סינתזה בין המקרא לסטואיקניות. לאחר חטא האדם הראשון על פי התנ"ך, או בהתאם לטבע על פי הסטואיקנים, האדם תמיד קרוב למוות הן בזמן – כי כל רגע יכול להיות רגע מותו – והן במרחב – כי רבים מהדברים הסובבים אותו מזכירים לו את המוות, כמו בגדי העור של אדם הראשון. קרבה זו היא מצד אחד ביטוי לזמניות של הקיום, ומצד שני היא מוטבעת בדבר שהוא עומד ביחס אליו. סימני המוות – כמו למשל מותם של קרובים – הם אפוא אזכורים חוזרים על אודות טבע הקיום האנושי, שעל האדם לפתח כלפיו יחס רציונאלי וחיוני. אנו רואים שוב בקטע המכתב שסמוך לציטוט של קיקרו כי אברבנאל משלב את המקורות הסטואיקנים בתוך מרחב דתי יהודי-נוצרי המיוצג על ידי התנ"ך. בכך הוא מראה כי הפנים את המגמות הספרותיות הנוצריות שהדגישו את ההתאמה האפשרית של

79 על התהליך הארוך והמורכב שהוביל להתחדשות הלימוד והחקוי של קיקרו נכתבה ספרות ענפה מאוד. ראו בין השאר: R. G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Boston and Leiden 2003.

80 ראו: S. T. de Pinho, "O infante D. Pedro e a 'escola' de tradutores da corte de Avis", *Biblos*, LXIX (1993), pp. 129-153; A. Nasimento, "As livrarias dos principes de Avis", *Biblos*, LXIX (1993), pp. 265-287; J. M. Piel (ed.), *Libros dos Oficios de Marco Tulio Ciceram o qual tornou em langagem o Infante Dom Pedro*, Coimbra 1948; M. Morras (ed.), *Alonso de Cartagena, Libros de Tulio: De senectute De los Oficios*, Alcala de Henares 1996; Gomez Moreno, *ibid*, pp. 75, 203.

81 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 92-93

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

קיקרו וסנקה לנצרות, אך הגביל אותה למקרא, כדי שיוכל בתור יהודי ליטול חלק בשיח הספרותי הזה.<sup>82</sup>

בסופו של דבר, ניתוח ההיבטים הרטוריים והספרותיים של האיגרת לרוזן של פארו חושף בבירור כי עיסוקיו הכלכליים של דון יצחק הלכו יד ביד עם הפנמה של תפיסות ספרותיות וחברתיות מגובשת למדי. במקביל למה שהתעודות הכלכליות לימדו אותנו על אודות "השירותים המיוחדים" שהעניק יצחק אברבנאל למשפחת ברגאנסה, אנו מגלים במכתב פורטוגלי זה – שוודאי היה אחד מיני רבים שכתב – כי דון יצחק שירת את בני אותה משפחה גם בניהול חייהם האישיים והחברתיים באמצעות איגרות ספרותיות. השתלבותו של אברבנאל במערך הניהול של נכסי המשפחה הלכה אפוא יד ביד עם השתלבותו בשיח הספרותי שפיתחו האליטות בחצי האי האיברי.

### 3. תפיסת המנהיגות של אברבנאל לאור המכתבים העבריים

מן המכתבים העבריים של אברבנאל מתקופת חייו בפורטוגל הגיעו לידינו רק שלושת המכתבים ששלח לבנקאי היהודי האיטלקי יחיאל דה פיזה.<sup>83</sup> אפשר לשער שאיש במעמדו החברתי ועם השכלתו הספרותית חיבר הרבה יותר משלושה מכתבים בעברית בארבעים ושש השנים שחי בממלכה הפורטוגלית,<sup>84</sup> אולם עלינו להסתפק בשלוש האיגרות הללו, ולנסות לשחזר את המאפיינים הכלליים של הכתיבה האפיסטולארית העברית של אברבנאל ולהשוותם לנאמר קודם על האיגרת הפורטוגלית.

שלושת המכתבים הם אך חלק צנוע מן ההתכתבות ומהקשרים בין דון יצחק ליחיאל דה פיזה ובין שתי המשפחות. מן המסמכים שהגיעו לידינו אנו למדים על מערכת יחסים ענפה בין בני אברבנאל לבין בני דה פיזה שנמשכה כמאה שנה, לפחות מאמצע המאה החמש-עשרה עד אמצע המאה השש-עשרה.<sup>85</sup> ישנם קווי דמיון רבים בין יצחק אברבנאל הפורטוגלי לבין יחיאל דה פיזה האיטלקי. יחיאל בן יצחק דה פיזה, שנולד בתחילת המאה החמש-עשרה ומת ב-1490, היה דור רביעי למשפחה רומאית מבוססת, שהתיישבה בטוסקנה בסוף המאה הארבע-עשרה ונשארה שם עד גירושה ב-1570.<sup>86</sup> משפחת דה

82 A. Lee, *Petrarch and St. Augustine, Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden and Boston 2012, pp. 63-112; Blüher, *Seneca in Spanien*, pp. 13-81, 125-175; J. de D. Mendoza Negrillo, *Fortuna y Providencia en La Literatura Castellana del siglo XV*, Madrid 1973.

83 למהדורות המכתבים, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 100-165.

84 רמז לכך ניתן למצוא באיגרת של ר' גדליה בן דוד בן יחיאל ליצחק אברבנאל. "מ טולדנו, אוצר גנוים: אוסף איגרות לתולדות ארץ-ישראל מתוך כתבי-יד עתיקים, ירושלים תש"ך, עמ' 37-40.

85 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 25-68.

86 U. Cassuto, "Sulla Famiglia Da Pisa", *Revista del sarsar*: ראו בין השאר: *Israelitica*, 5 (1908), pp. 227-238, 6 (1909), pp. 21-30, 102-113, 160-170, 223-232; 7 (1910), pp. 9-16, 72-86, 146-150; D. Kaufmann, "La famille de Yehiel de Pise", *Revue des Etudes Juives*, 26 (1893), pp. 83-110, 220-239; 29 (1894), pp. 142-147; 32 (1896), pp. 130-134; 34 (1897), pp. 309-311; M. Luzzati, *La casa dell'ebreo*, Pisa 1985; M. Luzzati, "Banchi e insediamenti nell'Italia centro settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna",

פיזה היוותה לאורך תקופה ארוכה זו דוגמה מרשימה למשפחה שהצליחה במשך יותר ממאתיים שנה בטוסקנה לפתח רשת בנקאית לצד מנהיגות יהודית מדינית ותרבותית. יחיאל היה אחד הנציגים הבולטים של דפוס משפחתי זה, והוא הראשון שהקים נציגות לרשת הבנקאית המשפחתית בעיר פירנצה.<sup>87</sup> בצד פעילותו הכלכלית והמדינית, טיפח גם קשרים עם אנשי רוח כמו ר' יוסף חיון הפורטוגלי, דון יצחק אברבנאל, יוחנן אלימנו האיטלקי, משה בן יוסף הספרדי.<sup>88</sup> ההתכתבות בין אברבנאל ליחיאל דה פיזה מעניינת במיוחד כי היא חושפת לפנינו מעט מהמרקם הכלכלי-תרבותי הקושר יחדיו שתי משפחות אליטיסטיות הנמנות עם קהילות יהודיות שונות – הקהילות היהודיות בטוסקנה והקהילות היהודיות הפורטוגליות. כפי שהמכתב לרוזן של פארו אפשר לנו לשחזר חלקית את האווירה התרבותית שבה התנהלו הקשרים הכלכליים בין אברבנאל למשפחת ברגאנסה, כך גם ניתן ללמוד מן המכתבים ליחיאל דה פיזה על חלק מן התפיסות המלוות ועוטפות את הפעילות הכלכלית-מדינית של בני האליטה היהודית.

המכתב שכתב אברבנאל ליחיאל דה פיזה בשנת 1472, בערך שנה לאחר המכתב לרוזן של פארו, דן בעניינים רבים ומגוונים – ובהם שחרורם של יהודי העיר ארזילה שנפלו לשבי ולעבדות על ידי יצחק אברבנאל עצמו, העברת מסר סודי לאפיפיור החדש, חילופי כתבי יד ומתנה לאשתו של יחיאל. כל אחד מן הדיונים הללו מספק לנו צוהר דרכו ניתן

C. Vivanti (ed.), *Gli ebrei in Italia*, Torino 1996, vol. 1, pp. 175-235; C. Cohen Skalli and M. Luzzati, *Lucca 1493: un sequestro di lettere ebraiche. Edizione e commento storico*, Napoli 2014; F. Lelli, "Pico, i Da Pisa e 'Eliyya Hayyim da Genazzano", F. Lelli (ed.), *Giovanni Pico e la Cabbala*, Firenze 2014, pp. 93-122

87 בזכות פעילותו הכלכלית החשובה, נהנה יחיאל שנים רבות מהגנתו של לורנצו די מדיצ'י (Lorenzo de' Medici, 'שליט' פירנצה שעמד בפרץ מול ברנרדינו דה פלטרה (Bernardino da Feltre), הנזיר הפרנציסקני שהסית את האוכלוסייה נגד המלווים היהודים, ובעיקר נגד יחיאל דה פיזה עצמו. בעניין ההתקפות של פלטרה על הבנקאות היהודית, ראו בין השאר: V. Meneghin, *Bernardino da Feltre e i Monti di pietà*, Vicenza 1974; R. Segre, "Bernardino da Feltre, I Monti di Pietà e i banchi ebraichi", *Rivista storica italiana*, 90 (1978), pp. 818-833; G. Todeschini, *La ricchezza degli ebrei*, Spoleto 1989, pp. 155-180

88 אחד הסיפורים המפורסמים הקשורים לעניין זה נוגע לפרשת יוחנן בן יצחק אלימנו (1504-1435), שהתארח ועבד אצל יחיאל בביתו שבפירנצה ובפיזה בנעוריו (1455-1462) וחזר והתארח שם שוב בין השנים 1488-1494. בתקופה השנייה שלו אצל יחיאל השלים אלימנו את פירושו הפילוסופי-קבלי לשיר השיירים, "חשק שלמה", בזמן שבו החלו להירקם יחסיו עם ההומניסט המפורסם פיקו דילה מירנדולה (Pico della Mirandola). ראו בין השאר: ב' רות, היהודים בתרבות הרינסאנס באיטליה, ירושלים 1962, עמ' 116-119; F. Lelli, "Umanesimo laurenziano nell'opera di Alemanno", D. L. Bemporad and I. Zatelli (eds.), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il magnifico*, Firenze 1997, pp. 49-67; M. Luzzati, "Documenti inediti su Yohanan Alemanno a Firenze", ibid, pp. 71-84. ראו גם: י' הקר, "קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, בעריכת ע' אטקס, י' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' 161-214; י' נדב, "אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאות", תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 458-461. W. Greenup, "A Kabbalistic Epistle by Isacco B. Shmuel B. Hayyim Sephardi", *Jewish Quarterly Review*, 21 (1931), pp. 365-375



בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

להתבונן הן על פעילותו של דון יצחק כמנהיג הקהילתי הן על האופן שבו הציג את התנהגותו והצדיק אותה.

#### מסע השחרור והפדיון של יהודי ארזילה

אחד הנושאים המרכזיים העולים במכתב של דון יצחק ליחיאל הוא סיפור שחרורם של יהודי ארזילה (Arzila), בו מילא אברבנאל תפקיד מרכזי. ראשית, אברבנאל מתאר לחברו את כיבוש העיר ארזילה בידי הפורטוגלים:<sup>89</sup>

הנה אדוננו המלך יאריך ה' ימים על ממלכתו [על פי דב' יז, כ] ... ויקבץ אניות הים ומלחיה [יח' כז, ט] כל תופשי משוט כל חובל, ויעבור ארץ אפריקאה, לרשת משכנות לא לו [חב' א, ו], ויחן שם על עיר ארזילה, עיר מלוכה, רבתי בגוים [איכה א, א], ויורה שם חץ וישפוך עליה סוללה [על פי יש' לז, לג], ואיש לא עמד בפניהם [על פי יהו' כא, מב]. ויעלו העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר [יהו' ו, כ] ואת הכל שללו...<sup>90</sup>

ב-20 לאוגוסט 1471, הגיע צי המלך אפונסו החמישי אל מול חופי העיר ארזילה שבמרוקו. על פי הכרוניקה של רואי די פינה (Rui de Pina), הצי מנה "ארבע מאות שבעים ושבע סירות מפרש ועוד שלושים אלף בני אדם". על פי אותו מקור, לאחר ארבעה ימים של קרבות קשים כבשו הפורטוגלים את העיר, בזזו אותה ושבו כחמשת אלפים אנשים. רואי די פינה כותב על הביזה: "מצאו ולקחו בעיר שלל עשיר וגדול מאוד שהעריכו אותו בגובה של 80,000 מטבעות (Dobras) זהב". ב-25 באוגוסט ערך ההגמון העליון של ליסבון מיסה חגיגית במסגד המרכזי של העיר, שהוסב לכנסייה סאן ברתולומיאו. בסיום המיסה, הסמיך המלך את בנו ז'אן לאביר. רואי די פינה מתאר את ההסמכה של הבן לאביר כמתרחשת אל מול גופתו של אביר אמיץ אחר, שהוצגה במרכז הכנסייה כשצלב מונח חזהו. אין ספק שההסמכה המרגשת הזו הייתה שיאה של אותה מיסת ניצחון. כך הוא מסכם את רגעי ההסמכה הללו:

...שניהם [המלך והנסיך] עטורים בנשקי הניצחון שלהם. בסוף טקס אדוק ומפואר כל כך, המלך אמר לנסיך תוך כדי שהוא מזיל דמעה: בני, שהאל יהפוך אותך לאביר מעולה כמו זה ששוכב כאן מת (הרוזן של מאריאלווה).<sup>91</sup>

כיבוש העיר ארזילה, שלאחר ימים אחדים נוסף לו כיבוש העיר טנג'יר, הפך לאירוע רב-

89 בעניין כיבוש ארזילה ומדיניות המלך באפריקה, ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 177-198.

90 Cohen Skalli (ed.), Isaac Abravanel: Letters, pp. 106

91 Rui de Pina, *Chronica de el Rey D. Affonso V*, vol. III, Lisboa 1902, pp. 63-64

תואר הכיבוש בפרקים CLXIII-CLXV, וגם את התיאור הקצר של הקרב בכרוניקה של ז'אן השני

מאת גרסיה דה רונדה (Garcia de Resende) ודברי ההלל על אומץ לבו של הנסיך, G. de Resende,

*Crónica de D. João II e Miscelânea*, Lisboa 1973, p. 5



ממדים בפורטוגל וברחבי אירופה. היה בכוחו להשכיח את התבוסה משנת 1437 ולכפר על מותו של האינפאנטו סאנטו, דום פרנאנדו.<sup>92</sup> שטיחי קיר ענקיים הוזמנו והופקו להנצחת הניצחון הכפול הזה. הם מתארים את כיבוש הערים ומציגים את המלך אפונסו החמישי כמנהיג צבאי מנצח.<sup>93</sup> בזכות הצלחותיו בכיבוש כמה ערים בצפון אפריקה, זכה המלך אפונסו החמישי לאחר מותו לכינוי "האפריקאי". זאת בדומה למנהיג הצבאי הרומי סקיפיו אפריקנוס שכבש את קרתגו וזכה אז לכינוי זה. פתיחת הסיפור של אברבנאל משתלבת אפוא היטב באווירת הניצחון שאחזה את חצר המלך באותם ימים.<sup>94</sup> לאחר תיאור אוהד של הכיבוש, מציג אברבנאל את השלכותיו על יהודי ארזילה, שנמכרו לעבדים:<sup>95</sup>

ועם היות קהל היהודים האומללים [על פי נח' ג, לד] היושבים בארזילה מפוזר ומפורד [אס' ג, ח] בתוך העיר [בר' יח, כד] מזה אחד ומזה אחד [שמ' יז, יב], ורבים היו חללי חרב מבני קדר [על פי יש' כא, יז] אשר הלכו שבי לפני צר [איכה א, ה], הנה בחמלת ה' [על פי בר' יט, טז] הפלא חסיד לו [על פי תה' ד, ד] ממכון שבתו השגיח [תה' לג, יד] על גוזליו ירחף [דב' לב, יא] ומבני ישראל לא מת אחד [על פי שמ' ט, ו]... וכי ראינו בני ציון היקרים [איכה ד, ב] עם אלוהי אברהם [תה' מז, י] המסולאים בפז [איכה ד, ב] לעבדים ולשפחות נמכרו, בכור עוני [יש' מח, י] וברזל באה נפשם [על פי תה' קה, יח]...<sup>96</sup>

מבלי להתעלם מהניצחון הצבאי החשוב עבור הממלכה הפורטוגלית, אברבנאל מתייחס במכתבו ליחיא'ל בעיקר לגורלם של התושבים היהודים של ארזילה אשר נפלו בשבי יחד עם חמשת אלפים התושבים המוסלמים – על פי הכרוניקה של די פינה – ונמכרו לעבדים.<sup>97</sup> אולם כפי שעולה מן האיגרת, דון יצחק מבחין בין גורלם של המוסלמים, שרבים מהם נהרגו, לזה של היהודים שניצלו כולם. הצלה זו היא סימן עבור אברבנאל להשגחת האל על יהודי העיר בפרט ועל היהודים בכלל, אך היא גם פועל יוצא של התפזרות היהודים ברחבי העיר, אשר מנעה את תפיסתם ואת חיסולם כקבוצה אחת.<sup>98</sup>

- 92 ראו לעיל עמוד 56.
- 93 Museu Nacioanal de Arte Antiga (ed.), *A Invenção Da Gloria. D. Afonso V e as Tapeçarias de Pastrana*, Madrid 2010.
- 94 על תפקיד כיבוש ארזילה בבניית דמות הנסיך והמלך ז'ואן השני, ראו: L. A. da Fonseca, *D. João II*, Rio do Mouro 2005, pp. 32-35.
- 95 בעניין זה ראו: נתניהו (לעיל הערה 8), עמ' 35-38; Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 33-41.
- 96 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 108-110.
- 97 האגרון שפרסם ביינארט מכיל גם ארבע איגרות על פדיון שבויים, ראו: ביינארט, פרקי ספרד, עמ' 66-72, 74-75, 87-88.
- 98 אברבנאל מדגיש את השגחת האל בהצלתם של יהודי ארזילה מהמוות על ידי הרמיזה להצלתו של לוט ולמכת הדבר: "אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים צדיקים אשר בקרבם" (בר' יח, כד), "ויתמהמה ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו שתי בנתיו בחמלת ה' עליו ויצאהו וינחה מחוץ לעיר" (בר' יט, יז), "ויעש ה' את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וממקנה

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

בהמשך, מספר אברבנאל על מסע השחרור שעשה עבור אותם יהודים:

ועינינו ראות וכלות אליהם כל היום [דב' כח, לב], הסכמנו יחידי הקהל לקרוא לשבויים דרור ולאסירים פקח קוח [יש' סא, א] לתת כופר נפשם [על פי שמ' ל, יב] ולי אני עבדך [מל"א א, כו] עם יתר המנהיגים צדיקים וטובים ממני הרימו מתוך העדה [במ' יז, י] שנים עשר נשיאים כמספר השבטי ישראל [על פי מל"א יח, לא] לעשות מעשה הצדקה [על פי יש' לב, יז] להוציא ממסגר אסיר [יש' מב, ז], וישלחו אותי ואיש אחד מהמנהיגים מעיר אל עיר אנשים תמיד עוברים בארץ [יח' לט, יד] להוציא את בני ישראל ממצרים [שמ' ו, כז], לתת פדיון נפשם [תה' מט, ט]. וכסף משנה קחו בידכם [בר' מג, יב] והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' [יש' סו, כ] בכסף יגאלו [על פי יש' נב, ג]. שנינו אנחנו בדרך הנחנו ה' [בר' כד, כז] על דבר כבוד שמו [על פי תה' עט, ט], ויתן אותנו לרחמים לפני כל שוביהם [על פי תה' קו, מו], ובכסף מלא [בר' כג, ט] בימים או עשור [בר' כד, נה] פדינו מאה וחמישים איש [על פי נחמ' ה, יז], וגם פה העירה ובשאר המדינות הן רבים עתה עם הארץ [שמ' ה, ה] פדויי ה' [יש' נא, יא] על ידינו כי ה' הטובה עלינו [על פי עז' ז, ט] מאתים ועשרים נפשות ויקר פדיון נפשם [תה' מט, ט] עשרת אלפים כפולות זהב...<sup>99</sup>

על פי עדות זו, דון יצחק היה אחד משני המנהיגים היהודים שנבחרו כדי לאתר את יהודי ארזילה ולשחררם. העובדה שדון יצחק וחברו הצליחו לפדות 220 מתוך 250 היהודים שנמכרו לעבדות מעידה על תכונותיהם כסוחרים אך גם כמנהיגים. אולם מלבד המסקנה המתבקשת הזו על אודות כישוריו הכלכליים והמדיניים של אברבנאל, עלינו להפנות את תשומת לבנו גם לרטרוריקה המשוכללת של הסיפור המוצג כאן. הבה ננתח את הרטרוריקה הזו.

בעזרת פסוקים שונים מן התנ"ך, מבטא אברבנאל את האחריות של האליטה היהודית הפורטוגלית כלפי יהודי ארזילה, אך הוא מביע גם את תפקיד ההון בתיקון העוול שנגרם לאותם יהודים. בעזרת כוחה הכלכלי, יכולה האליטה לשחק תפקיד היסטורי ממשי ולייחס לעצמה את הדימוי של המושיע. תיאור בחירתו של דון יצחק לשליח למען שחרורם של יהודי ארזילה בא ליצור אצל יחיאל דה פיזה דימוי מסוים של אברבנאל, כאחד המנהיגים הבולטים באליטה היהודית הפורטוגלית. עם זאת, הוא מכיל תפיסה ברורה למדי של אותה אליטה. חלוקת ההון הפיננסי-מסחרי בין משפחות ספורות הקשורות אחת לרעותה מצטיירת בעיני דון יצחק כמוקד של כוח כלכלי ומדיני שיכול להוות משקל נגד מסוים לכוחות ההיסטוריים הפוגעים לעתים במיעוט היהודי. תפיסה חיובית זו של הון האליטה

בני ישראל לא מת אחד" (שמ' ט, ו). על תפקיד פיזור היהודים בעיר בהצלה זו רומז הפסוק הבא ממגילת אסתר: "ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפזר ומפרד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתיים שנות מכל עם ואת דתי המלך אינם עשים ולמלך אין שוה להניחם" (אס' ג, ח).

היהודית באה לידי ביטוי בתיאור גיוס הכסף הנדרש לשחרור יהודי ארזילה, ובפרט בעובדה שאברבנאל משתמש בפסוק (ישעיה נב, ג): "כי כה אמר ה' חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו", אך הופך אותו על פיו וכותב: "בכסף יגאלו". בניגוד לגאולה האלוהית שתגאל את ישראל חנם, הגאולה של האליטה היהודית תלויה בהונה המסחרי והפיננסי. אולם, יש להבין את הניגוד הזה גם כהקבלה מסוימת בין התפקיד שממלאת האליטה הכלכלית היהודית עבור הקהילות לבין ההשגחה האלוהית על ההיסטוריה של ישראל כולה.<sup>100</sup> הקבלה זו היא אפוא ביטוי חשוב לתודעה אליטיסטית יהודית-איברית עתיקה הרואה בכוח הכלכלי-מדיני סוג של השגחה שנייה תחת השגחתו הכללית של האל.<sup>101</sup>

על פי הקו הרטורי שזיהינו בסיפור של דון יצחק, מופיעות בנרטיב שלוש רמות: ההיסטוריה של העמים – העימות בין נוצרים למוסלמים סביב כיבוש העיר; ההשגחה הכללית של האל על גלויות ישראל – ההצלה של היהודים מן המוות בעת הכיבוש; ההתערבות המקומית או ה"השגחה השנייה" של האליטה היהודית – פדיון יהודי ארזילה. האליטה הכלכלית באופן כללי ודון יצחק בפרט מוצגים כגורם המתווך בין ההיסטוריה של העמים לבין ההשגחה של האל, שכן הם מסוגלים בעזרת הונם ומיומנותם החברתית-מדינית לתקן עוולות מקומיות כמו במקרה של המכירה לעבדות של יהודי ארזילה. בסיום הסיפור, אברבנאל מתאר בעזרת קטעים מתוך ההגדה של פסח, סדר דמיוני שאותו יחגגו יהודי ארזילה הפדויים בקרוב:

והלילה הזאת ליל שמורים הוא [על פי שמ' יב, מב] כולם בחצריהם ובטירותם [בר' כה, טז], יודו לה' כי טוב [תה' קו, א, הגדה של פסח], יחד ישאו קולם [על פי יש' כד, יד] ויריעו כל בני אלהים [איוב לח, ז], עבדים היינו זה ימים מועטים ויוציאנו ה' אלהים [על פי דב' ו, כא, הגדה של פסח] מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה [הגדה של פסח], ועתה הננו אנחנו ככל המון ישראל [מל"ב ז, יג] בני חורין [הגדה של פסח]...<sup>102</sup>

בזכות ה"השגחה" של האליטה היהודית, חווים יהודי ארזילה מחדש את המעבר מעבדות לחירות שמתואר בהגדה. כוונתו של אברבנאל בבימוי סדר דמיוני שכזה להראות כי ההשגחה של האצולה היהודית מחזקת את הקשר של העם עם השגחת האל. ואכן, במהלך הסדר, יהודי ארזילה אינם מודים למושיעיהם הממשיים אלא לאל שהוציא את בני ישראל

100 ציטוט הפסוק ביש' סו, כ רומז גם על תפיסה מסוימת של היחסים שבין האצולה היהודית לאל: "והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קדשי ירושלם אמר ה' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'". הרטוריקה שבה משתמש כאן אברבנאל רומזת על היררכיה שבין ההשגחה של האצולה היהודית לבין ההשגחה האלוהית. אכן, הצלתם של יהודי ארזילה היא כ"מנחה" שמגישה האצולה היהודית הפורטוגלית לאל המשגיח על ההיסטוריה של ישראל כולה. יתר על כן, הצלה זו משמשת כאות לנאמנותה של האצולה היהודית לדתה, והיא באה לחזק את האידאולוגיה החברתית שהיא מגלמת בעבור שאר החברה היהודית.

101 לרקע ההיסטורי של תפיסה זו, ראו: רם בן שלום, "החצרן כ'שבט יהודה': האיגרות ושרי השבח לחצרנים של יום טוב בן חנה, סופר קהילת מונטאלבן שבספרד", מכאן, יא (תשע"ב), עמ' 196-224.

102 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, p. 114

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

ממצרים. זהו האפקט החברתי-דתי שהאליטה הכלכלית היהודית מעוניינת ליצור בקרב שאר החברה היהודית. דרך סצנה דרמטית זו של "סדר הפדויים", ממחיש אברבנאל לידידו את חשיבות שלטון האליטה הכלכלית היהודית על התפוצות היהודיות ואת יחסי הגומלין שבין השגחת האל לבין השגחת הפרנסים. ניצחון זה של האתוס האליטיסטי היהודי מהדהד את ניצחון המלך אפונסו החמישי על המוסלמים בארזילה ובטנג'יר. לצד ניצחון הנוצרים על המוסלמים, מציע אפוא הסיפור של אברבנאל ניצחון יהודי שמתבטא ביכולתה של האליטה היהודית להבטיח את המשך הקיום היהודי בממלכה הפורטוגלית.

#### קשרי הידידות של דון יצחק עם מלומדים נוצרים

לאחר סיפור מסע השחרור של יהודי ארזילה, עובר אברבנאל לעניין אחר: שליחות המדינית של נציגי מלך פורטוגל, לופו דה אלמידה (Lopo de Almeida) וז'ואן טיישרה (Joao Teixeira), אשר מפליגים שניהם לרומא לברך את האפיפיור החדש, סיקסטוס הרביעי (Sixtus IV). אחד מהם, טיישרה, הוא גם שליחו של אברבנאל אל יחיאל דה פיזה, והוא המביא אליו את המכתב שכבר דנו בו. באיגרת מופיע קטע ארוך יחסית, בו מסביר יצחק ליחיאל את המשמעות המדינית של שליחות טיישרה הן עבור המלך והן עבור הקהילה היהודית הפורטוגלית. אולם ברקע יציאת המשלחת לאפיפיור החדש עומד גם כיבוש ארזילה וטנג'יר, שגרם להידוק הקשרים בין המלך לאפיפיור והיו לו גם השלכות מדיניות. האפיפיור סיקסטוס הרביעי נבחר לתפקידו באותם ימים של כיבוש ארזילה וטנג'יר ומיד לאחר בחירתו שיבח במכתב רשמי את מסע הצלב של המלך הפורטוגלי ואף נתן הטבות כלכליות בעניין מיסי הכנסייה.<sup>103</sup>

אולם מלבד ההקשר הדיפלומטי, התייחסותו של דון יצחק לשני השליחים של המלך חושפת מידע חשוב על אודות ההקשר התרבותי שבו פעל אברבנאל.<sup>104</sup>

הנה אדונינו המלך [על פי שמ"ב טו, טו]... שולח אל מעלת האפיפיור מלאכים לפניו [בר' לב, ד] לבא להשתחות לו לשמו... ומלאכיו המה השר מאד נעלה [על פי תה' מז, י] לופו די אלמידה והחכם עיניו בראשו [קה' ב, יד] איש טוב זה [שמ"ב יח, כז] הדוקטור גואן טזירה המוביל כתבי אליך, והמה רואי פני המלך הקרובים אליו [על פי אס' א, יד]. ויען הדוקטור בטוב לבבו... דובר שלום לכל זרעינו [אס' י, ג], תמיד ידרוש שלומם וטובתם [על פי דב' כג, ז] כי יש לאל ידו [על פי בר' לא, כט] נפלאתה אהבתו אלי [על פי שמ"ב א, כו]...

לופו דה אלמידה, הרוזן של אברנטס (1416-1486),<sup>105</sup> היה אחד האצילים הבולטים בחצרו

103 V. de Santarem, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal*, Tono Nono, Lisboa 1864, pp. 85-86

104 ראו: 118, 48-41, *Isaac Abravanel: Letters*, ed. Cohen Skalli

105 בעניין לופו די אלמידה, ראו: Rau, *Portugal e o Mediterrâneo no século XV*; V. Rau, *Estudos de história medieval*, Lisboa 1985, pp. 66-80

של המלך אפונסו החמישי. הוא השתתף ברוב שליחויותיו של המלך למדינות הזרות, ובתוך כך ליווה את מסע אחות המלך, אליאונורה, לנישואיה עם הקיסר הגרמני פרידריך השלישי בשנת 1454. במהלך המסע כתב לופו די אלמידה ארבע איגרות למלך כדי לתאר לו את השתלשלות האירועים, כמו גם את האופי, את המנהגים ואת הלבושים של הגרמנים והאיטלקים. האיגרות הללו ניחנות בריאליזם ובהומור דק, שהופכים אותן למסמך חשוב בהתפתחות הספרות הפורטוגלית ואף יותר מכך – בהתפתחות הקשרים התרבותיים בין פורטוגל לאיטליה. הנה קטע מתוך האיגרת הראשונה, בו לועג לופו די אלמידה לקמצנות של הקיסר:

אני נשבע לך, אדוני המלך... שהוא מאוד קטנוני, מעבר לשום השוואה, שהוא קמצן כפי שתראה להלן: הוא רצה לקנות בפירנצה בד ברוקד לבן מדמשק של קוסימו דה מדיצי [שליט פירנצה] ודרש שיביאו לו את הבד כדי לראותו. הוא התמקח עם אנשי קוסימו עבור חתיכה גדולה כך שהאנשים עזבו מהר. לאחר זמן מה, מסר לקוסימו שהאנשים שלו מבקשים מחיר יקר מאוד עבור חתיכת הבד וביקש ממנו שידרוש מהם שיעשו מחיר טוב יותר. קוסימו ששכב אז חולה אמר לסוחרים שלו שהוא מבין את העניין שהקיסר מבקש ממנו ודרש מהם שיתנו לו את הבד בחינם. והקיסר לקח את הבד ולא הביע שום הערכה למתנה!<sup>106</sup>

ז'ואן טישירה, שאברבנאל מציג כידידו הקרוב, נראה גם הוא כדמות המשלבת אצילות והשכלה ספרותית. טישירה היה דוקטור למשפטים והומניסט, ששלח את בנוי ללמוד בפירנצה אצל ההומניסט המפורסם אנג'לו פוליציאנו (Angelo Poliziano).<sup>107</sup> באחד הנאומים שחיבר טישירה בשנת 1489 ושרד עד ימינו, אנו מזהים את אותה מיומנות ספרותית הומניסטית שכבר פגשנו במכתב הפורטוגלי של אברבנאל. קיקרו, סנקה, אפלטון, אריסטו, טיטוס ליוויס, וירגיליוס וסופרים קלאסיים אחרים מופיעים לאורך כל הנאום, לצד התייחסויות למקרא, לברית החדשה ולאבות הכנסייה. מלבד הצגה מרשימה של ידע ספרותי, מקדם טישירה בנאומו תפיסה של האציל והשליט המלומד הדומה לזו שעמדה ברקע האיגרת של אברבנאל. כך למשל הוא פונה בנאומו למלך ז'ואן השני (היורש של המלך אפונסו החמישי) ואומר:

ואתה, מלך כביר, תביא את הנסיך, אדוננו ובנך, ללמוד אצל מלומד בקיא ביותר שיוזמן לביתך ותראה עד כמה בזכות הלימודים ההומאניים (artes liberales), החוכמה תתפתח. זה מה שגרם לכך שאלכסנדר מוקדון קיבל בעולם כולו את הכינוי "הגדול". ובכן, באותה שעה שנולד, אביו כתב איגרת לאריסטו במילים אלו.

ברכת שלום לאריסטו מפיליפוס

Almeida, *Cartas de Itália*, p. 4 106

da Silva, *Humanesimo e Direito em Portugal no Século XVI*, pp. 111-137 107

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

נולד לי בן. דע כי אני אסיר תודה לאלים לא רק על כך שנתנו לי בן אלא על זה שנולד בתקופתך. אני מצפה שבהיותו תלמיד שלך, הוא יהיה ראוי להיות בני ויורש העצר.<sup>108</sup>

סיפור זה על איגרת המלך פיליפוס לאריסטו משקף במידה רבה את היחסים שנרקמו בין מלכי שושלת אביס לאצולה ולאליטה המלומדת. מצד אחד, אצילים, כמו לופו די אלמידה, ז'ואן טישירה ואחרים, פיתחו את הידע הספרותי בפורטוגל וקודמו על ידי המלכים לתפקידים ולשליחויות חשובות. מצד שני, אותם אצילים ומלומדים הצדיקו את מעמדם בחצר ובחברה על ידי טיפוח האידיאל של השליט או האציל המלומד. העובדה שאברבנאל מציג את עצמו כידיד של נציג בולט מן האצולה ה"פקידותית" המלומדת מראה שהיה גם חלק מהחוגים הללו. זאת נוסף על המכתב הפורטוגלי שנשלח לרוזן של פארו, שחשף כבר עד כמה הפנים דון יצחק את הידע הספרותי והתפיסות החברתיות שהיו אופייניים לאצולה המלומדת של שושלת אביס.<sup>109</sup>

#### העסקה

לאחר תיאור השליחים, מגלה דון יצחק ליחיאל את המטרה המעשית של מכתבו: אברבנאל זקוק לעזרתו הדיפלומטית והפיננסית של יחיאל כדי להפוך את השליחות הממלכתית של אלמידה וטישירה אל האפיפיור החדש לשליחות חשאית של הקהילה היהודית הפורטוגלית. אכן, ידידותו של אברבנאל עם טישירה מאפשרת לו להפוך את האחרון לסוכנו האישי אצל האפיפיור, אולם בתנאי שידידו היהודי, יחיאל דה פיזה, ירצה אותו מבחינה פיננסית וסימבולית. הבה נשמע את לשון ה"עסקה" שמציע אברבנאל לערוך בין "ידידו" היהודי יחיאל לבין "ידידו" הנוצרי טישירה:

הוא ידבר אל האפיפיור, חילינו פניו [על פי דנ' ט, יג] שידבר בעניני הקהלות, ישמרם שומר ישראל [על פי תה' קכא, ד] ויוכיח לפניו על פי התורה לתת את שאלתינו ובקשתינו [על פי אס' ה, ז] והיה בעבור כבודו גזר אומר וידר נדר [על פי בר' כח, כ] לדבר טוב על ישראל [על פי במ' י, כט]... אם נא מצאתי חן בעיניך אדוני [על פי אס' ה, ח], דבר נא באזני [שמ' יא, ב] האנשים האלה הם מדברך נאווה [שה"ש ד, ג]... שיר למעלות [תה' קכא, א] למלך אדונינו... יהי שמו לעולם וירד מים עד ים [תה' עב, ח] ותנשא מלכותו [במ' כד, ז]... ולדוקטור לבדו אתה תדבר דברים טובים נחומים [זכ' א, יג] ישא מדברייך [על פי דב' לג, ג] חן וכבוד [תה' פד, יב], כי הוא רוחי ונשמתי [על פי איוב לד, יד] ... ואשר ידרוש מאתך

J. Teixeira, *Oraçam que teve Ioam Teyxeira Chancarel mór destes Reynoos em tempo del Rey dom Ioam o segundo de Portugal...*, Coimbra 1562.

Gomes, D. Afonso V, pp. 141-171 109

תהלתי [תה' כב, כו], אותה אבקש שבטובתך תנחהו תעשה לו עזר כנגדו [על פי בר' ב, יח]...<sup>110</sup>

הביטוי "חילינו פניו" מתייחס כנראה לעבודת השכנוע המילולית והכספית שעשה אברבנאל לפני נסיעתו של ידידו ז'אן טישירה. אולם אברבנאל אינו מסתפק בשכנוע הראשוני הזה. הוא מדגיש בפני יחיאל את תפקידו הדיפלומטי ומדריך אותו לקראת הפגישה עם טישירה. על יחיאל לשבח את מעלותיו של מלך פורטוגל. בכך יתרשם השליח מהתהילה הבינלאומית של מלכותו בעקבות כיבוש ארזילה וטנג'יר.<sup>111</sup> אברבנאל מעוניין לנצל את מפגשם של השליחים הפורטוגלים עם יחיאל דה פיזה כדי ליצור אצלם רושם שקיימת אליטה כלכלית יהודית ענפה, דומה לאצולה, עם נורמות מוסריות, ידע והון. לשם כך, הוא מתאר את תכונותיה של האליטה היהודית הבינלאומית בפסוק הבא: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמישים שרי עשרת" (שמ' יח, כא). הרשת של "האצולה היהודית" הגלומה בידידות בין אברבנאל ליחיאל דה פיזה נושאת עבור אברבנאל תפקיד ייצוגי לעם היהודי כולו, ומטרתו להבליט את האינטרס של האצולה הנוצרית להדק את קשריה עם האליטה היהודית ועם שאר החברה היהודית.

לאחר קבלת פנים כה חגיגית וכה חיובית, תגדל השפעת ההטבות הפיננסיות שיחיאל דה פיזה התבקש לספק לשליח הפורטוגלי.<sup>112</sup> קטע זה מן המכתב מלמד אותנו שיעור חשוב על שילוב המיומנות העסקית, הרטורית, החברתית והמדינית אצל אברבנאל. דיבור וכסף חוברים זה לזה כדי ליצור את האפקט המדיני המיוחד: השליחות החשאית של טישירה בשם הקהילה היהודית הפורטוגלית. כך הופך אברבנאל את קשריו ההדוקים עם האליטה הכלכלית היהודית ועם האצולה הנוצרית לכוח מדיני שמאפשר לו להתערב בפוליטיקה ובדיפלומטיה של הממלכה הפורטוגלית. עדויות מן הסוג שניתחנו זה עתה מאפשרות לנו לזהות את הסביבה החברתית של דון יצחק: האליטה היהודית הכלכלית והאצולה הנוצרית המלומדת. השתייכות זו לשני המעגלים הללו תלויה בהפנמת התרבות האליטיסטית היהודית והנוצרית, כפי שהיא משתקפת באיגרות העבריות והפורטוגליות. יתרה מזו, העסקה המתוארת והמתוכננת במכתב ליחיאל דה פיזה זורה אור גם על השימוש היום-יומי שנעשה בידע הספרותי והרטורי ככלי למימוש האינטרסים העסקיים והמדיניים של דון יצחק ושל סביבתו.

110 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 120-122

111 התהילה הבינלאומית של מלכות פורטוגל באה לידי ביטוי בשימוש של אברבנאל בפסוקים הבאים: "מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומה יהרסנה" (משלי כט, ד), "וישתחו לו כל מלכים כל גוים יעבדוהו" (תהלים עב, יא), "מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק ואמר רזי לי רזי לי אוי לי בגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו" (ישעיהו כד, טז), "וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (תהלים עב, ח).

112 על התמורה הפיננסית למהלך הדיפלומטי הזה רומז אברבנאל על ידי הפסוק מבראשית ב, יח: "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו".

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

### חילופי כתבי יד

המכתב מסתיים בתיאור שורה של מתנות שבני אברבנאל העניקו לבני דה פיזה.<sup>113</sup> המתנות שמתלוות לאיגרת מרחיבות עוד את משמעותה, כי הן חושפות שמלבד המסר הכתוב וזה שבעל פה שמוביל השגריר המלומד טישירה לבני דה פיזה, מתנהלים גם חילופי אובייקטים יקרי ערך ותשלומים. במכתב אחר של דון יצחק ליחיאל דה פיזה, אנו למדים שאברבנאל נהג לכתוב לידידו האיטלקי "מדי שנה בשנה".<sup>114</sup> לפי העדויות העולות משלושת המכתבים שהגיעו לידינו דומה שכל מכתב ומכתב היה מלווה בחילופי מתנות. כבר ראינו שחילופי המכתבים כללו גם חילופי כספים. יחיאל היה אמור לשלם לטישירה סכום מסוים אותו היה מקבל חזרה – ככל הנראה – דרך הבנק הפלורנטיני אתו עבד דון יצחק. נוסף על כך, יחיאל ויצחק היו מחליפים כתבי יד עבריים הן להעתקה והן לשמירה בספריהם. כותב יצחק לחברו:

אתה צוית פקודך שאשלח לכבודך פי' הכתובים לרד"ק זלה"ה והצגתי לפניך  
[על פי בראשית מג ט] עטרת זקנים אשר עשיתי ופי' ספר אלה דברים אשר אני  
עושה ...<sup>115</sup>

על פי דבריו של דון יצחק, רצה יחיאל עותק של פירוש רד"ק לכתובים, ותחת זאת שלח לו אברבנאל דווקא את שתי יצירותיו הראשונות.<sup>116</sup> במכתב משנת 1481, אברבנאל מזכיר לידידו כי הוא מחזיק בביתו כתבי יד השייכים לו (של פרופיט דוראן ויוסף אבן שם טוב) ואשר היה רוצה לקבלם בחזרה. באותה איגרת מבקש אברבנאל גם כתב יד של פירוש עמנואל הרומי לתנ"ך.<sup>117</sup> חילופי כתבי יד היו אפוא חלק חשוב ביחסיהם של אברבנאל ויחיאל דה פיזה, והם מעידים על דאגתם של שני המנהיגים להרחיב את ספרייתם הפרטית. איסוף כתבי יד וספרים לבניית ספרייה פרטית הוא תופעה היסטורית וחברתית שמתחדשת ומתפתחת ביתר שאת בתקופת הרנסנס.<sup>118</sup> שתי הספריות, זו של אברבנאל וזו של יחיאל

113 לפרטים על המתנות השונות (כולל שפחה שחורה בת 9), ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 49-59.

114 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, p. 136.

115 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, p. 122.

116 ראו דברי ההקדמה של רגב (לעיל הערה 37), עמ' 287-304; ש' רגב, "ראיית אצילי בני ישראל (שמות כד ט-יא) בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 302-302; Lawee, *Isaac Abravanel's Stance Toward Tradition*, pp. 59-82; 281.

117 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 142-145.

118 A. A. Nascimento, "As livrarias dos: ראו: רגב, "ראיית אצילי בני ישראל (שמות כד ט-יא) בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 302-302; Gomes principes de Avis", *Biblos LXIX* (1993), pp. 265-287; Gomes, D. Afonso V, pp. 151-158; Gomes Moreno, *España y la Italia*, pp. 44-45; M. Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, Paris 1905; J. Lawrance, "Nuevos lectores y nuevos generos: apuntes y observaciones sobre la epistolografia en el primer rinacimiento español", V. G. de Concha (ed.), *Literatura en la Época del Emperador*, Salamanca 1988, pp. 81-99; J. Lawrance, "The Spread of Lay Literacy in Late Medieval Castile", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985), pp. 79-94; J. Lawrance, "Nuño de Guzmán and early Spanish Humanism: some reconsiderations", *Medium Aevum*, 51 (1982), pp. 55-85; H. Nader, *The Mendoza Family*,



דה פיזה, היו על פי העדויות גדולות למדי, והפכו את ביתם למרכז תרבותי ולמקום מפגש של מלומדים. הבה נקרא עדות חשובה בעניין איסוף ספרים הנמצאת במכתב מ-1481 ליחיאל:

הספרים אשר שלחתי לפני מעלתך מחוברים א"ן פרופי"ט והר' יוסף שם טוב ז"ל<sup>119</sup> אחלה פני [על פי מש' יט, ו] כבודך אם כבר נעתקת ואין לך עסק בהם תנה אותם על ידי הדוקטור אנסלו מינדיץ אהובי [על פי יש' מא, ח] אשר אתך בארץ ההיא להביאם אלי הביתה לראות בהם דבר בעת מעתות הפנאי כי לא נשארו עמי אחרים מאלה ומפורשי הר' עמנואל<sup>120</sup> אם נמצאו עוד בבית מדרשך על התורה ועל הנביאים.<sup>121</sup>

המילים "בית מדרש" מתייחסות כנראה לספרייה של יחיאל. בשנת 1483, כלומר שנתיים לאחר מכתב זה, מתאר אברבנאל את ביתו בהקדמה לפירושו לספרי הנביאים הראשונים ומתייחס לספרייתו שלו: "ביתי בית ועד לחכמים [משנה, אבות א, ד], כי שמה ישבו כסאות למשפט [תה' קכב, ה]. ושם יפרד [בר' ב, י] מפי ספרים ומפי סופרים טוב טעם ודעת [תה' קיט, סו] ויראת ה'".<sup>122</sup> אם כן, דון יצחק ויחיאל בנו לעצמם באופן מודע ספרייה וראו בה חלק אינטגרלי ממעמדם החברתי.

הקטע שציטטנו מן המכתב של 1481 מציין כי מי שאמור לאסוף את כתבי היד הדרושים מביתו של יחיאל הוא אדם בשם אנסלו מינדיץ. שם דומה מאוד מופיע בתעודה אחרת הקשורה ליצחק אברבנאל משנת 1477. מדובר בדף חשבונית מהבנקאים הפלורנטיניים פראנצסקו וברנרדו קמביני (Cambini) שמפרט את המחיר של "שבעה כרכים של ספרי משפט של ברטולו דה סאסופיראטו" (Bartolo da Sassoferrato), שיצחק אברבנאל רכש דרך איש בשם גונסלו מינדי או מנדס.<sup>123</sup> גונסלו מנדס היה סוכן מזדמן בעסקים של אברבנאל בטוסקנה והוא כנראה זה שהיה אמור לאסוף את כתבי היד מביתו של יחיאל

pp. 95-97; M. A. Ladero Quesada and M. C. Quintanilla Rosa, "Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV", O. Bresson (ed.), *Livre et Lecture en Espagne et en France sous l'ancien régime: Colloque de la Casa de Velasquez*, Paris 1981, pp. 47-59

119 אברבנאל מתייחס רבות לפרופיט דוראן בכתביו, ולעתים נדירות לשם טוב אבן שם טוב ראו למשל: פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' 4, 56, 137, 272, 285, 354, 356, 367.

120 להתייחסות של אברבנאל לעמנואל הרומי בכתבים שחיבר בפורטוגל, ראו: י' אברבנאל, כתבים על מחשבת ישראל ספר עטרת זקנים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 87.

121 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 142-145

122 פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' ב. בספרו של ר' יוסף יעבץ, "אור החיים", ניתן למצוא עדות על המפגשים האינטלקטואליים שהתקיימו בביתו של דון יצחק בליסבון. ר' יוסף יעבץ מספר על שיעור שאברבנאל היה מלמד בביתו, ב"מורה נבוכים" של הרמב"ם, וכך הוא מסכם את התרשמויותיו מהשיעורים: "אני למדתי קצת פרקים מפיו מהמורה [מורה נבוכים] אשר נתחכם בו מכל אדם... וראינו אני והחכמים אשר שמענו מפיו כי ההפרש שבין ההנהגות הוא ההפרש אשר בין פירוש לשאר הפירושים... ואחרי שהיה מפרש את כוונת הרב באר היטב היה אומר: 'זו כוונת רבינו משה לא כוונת משה רבנו' (י' יעבץ, ספר אור החיים, פרמישלה, עמ' 69-70).

123 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 181-182

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

דה פיזה. הפרופיל החברתי-תרבותי של גונסלו מנדס דומה לזה של טישירה: הוא היה בן לשופט מליסבון ונשלח ללמוד משפטים באוניברסיטת סיינה עם מלגה מטעם המלך בשנות ה-70.<sup>124</sup> ואכן, הספרים שאברבנאל רכש באמצעות מנדס היו של המשפטן הדגול ברטולו מהמאה הארבע-עשרה, והם שימשו כספרי לימוד לרוב הסטודנטים במשפטים.<sup>125</sup> מה עשה אברבנאל עם אותם ספרים? אין אנו יודעים, אך התעודה מלמדת אותנו כי חילופי כתבי היד בין אברבנאל ליחיאל דה פיזה היו חלק מן החילופים המסחריים של אברבנאל עם טוסקנה באותן שנים.

כדי להבין את המשמעות החברתית שייחסו לאותם חילופי כתבי יד, כדאי להתעכב על קטע מן המכתב של 1472, בו מתאר אברבנאל שני חיבורים פרי עטו – "הפירוש לספר דברים" והמאמר "עטרת זקנים" – ששלח לידידו יחיאל:

והספר הזה מנחה היא שלוחה לאדוני [בר' לב, יט] קח נא את ברכתי אשר הובאת לך [בר' לג, יא], עמך ישב במקום אשר יבחר אדני [על פי דב' יב, יד], המדרש הוא העקר [במדבר רבה, פרשה יד פסקה ט; משנה, אבות א, יז]. עוד כל ימי הארץ [בר' ח, כב] למען תזכור [דב' טז, ג] עבדך בן אמתך [תה' קטז, טז] השולח אמרתו ארץ מרחקים [על פי תה' קמז, טו] כי אהבתי את אדוני [שמ' כא, ה], והנה הבאתי את פרי ראשית האדמה אשר נתן לי ה' [על פי דב' כו, י].

אברבנאל חושף כאן את המשמעות החברתית של המתנה: כתב היד בתוך ספרייתו של יחיאל ישמש כמזכרת יוקרתית ליחסים בין שני האישים ובין שתי המשפחות. נוסף על זה, הוא גם מדגיש את חשיבות הלימוד והמקום שבו הוא מתקיים, היינו הספרייה. אברבנאל יודע כי אם מאמרו יימצא בספרייה של איש בולט כמו יחיאל דה פיזה, הדבר יתרום להפצתו בין המלומדים הרבים שעוברים ושוהים בביתו של זה. ואכן, בידינו עדות של מלומד איטלקי שקרא את מאמרו של יצחק אברבנאל ככל הנראה בעקבות הכלתו בתוך הספרייה של בני דה פיזה. אליה גינזנו, מלומד ומקובל איטלקי בן התקופה שחיבר מאמר בשם "איגרת חמודות" בשנת 1490, מתייחס בגוף מאמרו ל"עטרת זקנים" ותוקף את עמדותיו של דון יצחק: "ועתה אצא להלחם עם חכם אחד מהדור הוא שמו ר' יצחק אברבנאל איש פורטוגל שעשה ספר עטרת זקנים..."<sup>126</sup> מהעדות הספרותית הזו אנו למדים כי הגעת כתב היד של "עטרת זקנים" לספרייה של בני דה פיזה הזינה את הדיונים ואת הוויכוחים של המלומדים היהודים האיטלקים של סוף המאה החמש-עשרה.

124 Rau, "Alguns Estudantes", pp. 49, 80; V. Rau, "Italianismo na cultura jurídica portuguesa dos séculos XV", *Revista Portuguesa de História*, XII (1969), pp. 200-201

125 N. J. E. G. da Silva, "Bartolo na História do Direito Português", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, 12 (1960), pp. 5-49

126 E. H. da Genazzano, *Lettera Preciosa, Introduzione, edizione e traduzione a cura di F. Lelli*, Firenze 2002, pp. 154 (140, 154-161, 166-171); E. Lawee, "Abravanel in Italy: the Critique of the Kabbalist Elijah Hayyim Genazzano", *Jewish History*, 23 (2009), pp. 223-253

## מנהיגות ורטוריקה

קריאה מדוקדקת במכתב הראשון שכתב אברבנאל ליחיאל דה פיזה חשפה לפנינו שורה של פעולות, דגמים ותכונות המאפיינים את מנהיגותו היהודית של דון יצחק. ההתערבות של האליטה הכלכלית היהודית בפוליטיקה הממלכתית, ה"דידות" עם האצולה הנוצרית המלומדת, פוליטיקת ההטבות ההדדיות בין מנהיגים יהודים מקהילות שונות, עיצוב התודעה הדתית, התרבותית והחברתית של האליטה היהודית בעזרת כתיבת איגרות, חיבור פירושים, איסוף כתבי יד בתוך ספריות פרטיות ועוד. כפי שראינו במכתב ליחיאל דה פיזה, דפוסי ההתנהגות האלה אינם רק מעשים החוזרים על עצמם באופן לא מודע, אלא הם שייכים לתפיסה יהודית-איברית מגובשת ועתיקה על אודות תפקידה של האליטה היהודית בהיסטוריה בתנאים של גלות. תחת השגחתו של האל הדואג להגן על ישראל על ידי פיזורו בתפוצות, מתערבת האצולה היהודית בהיסטוריה – על פי תפיסתה העצמית – בזכות כוחה הכלכלי, קשריה לאצולה הנוצרית והמודל החברתי, הדתי והתרבותי שהיא מגלמת. כך אמורה האליטה "לשמור" על התפוצות מפגיעה חיצונית בעזרת קשריה עם האצולה והשליט הנוצרי, ומהתפוררות פנימית בעזרת המודל החברתי-תרבותי היהודי שהיא מקרינה.<sup>127</sup>

ראינו במכתב הפורטוגלי כיצד הרטוריקה ההומניסטית מהווה סימן היכר לאליטה הנוצרית המלומדת שחשוב לדון יצחק להראות את ההשתייכות אליה. הרטוריקה העברית-מליצית של האיגרות ליחיאל משחקת תפקיד דומה בעניין ההשתייכות לאליטה היהודית. אולם מעבר להקבלה פורמאלית זו, השוני בין שני המכתבים ברור. אין במכתב העברי כל התייחסות מפורשת לספרות הקלאסית או לספרות ההומניסטית של חצי האי האיברי, אלא רק למקרא, לספרות חז"ל ולפרשנים היהודים של ימי הביניים. אף על פי שסביר מאוד להניח שיחיאל הכיר היבטים רבים של ההומניזם הפלורנטיני,<sup>128</sup> לא בחר אברבנאל לכלול באיגרתו אליו ציטוטים ורמיזות קלאסיים והומניסטיים, אלא העדיף שימוש בלעדי בציטוטים וברמיזות המקראיים. זאת כדי לציין לעצמו ולנמען את ההפרדה הברורה שהוא עושה בין תקשורת עם נוצרים לבין תקשורת עם יהודים. במובן זה, האיגרות העבריות של אברבנאל שייכות לתרבות האפיסטולארית העברית של ימי הביניים כפי שהשתמרה חלקית באגרונים העבריים.<sup>129</sup> על אף שאין לנו כמעט מידע מוצק על אודות השכלתו של יצחק

127 לרקע ההיסטורי והחברתי של החצרנות היהודית האיברית ולתפיסה האליטיסטית שהתפתחה מתוכה, ראו: חיים ביינארט, פרקי ספרד, עמ' 51-62; רם בן-שלום, "החצרן כ'שבט יהודה'", חיים הלל בן ששון, "דור גולי ספרד על עצמו", ציון, כו (תשכ"א), עמ' 23-64.

128 לראיה, ראו: Lelli, "Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno".

129 בעניין זה, ראו את האגרון שפרסם ביינארט: ביינארט, פרקי ספרד, עמ' 63-111. ראו גם הדיונים של רם בן שלום על אגרון הסופר יום טוב בן חנה ממונטאלבן: בן שלום, "החצרן כ'שבט יהודה'"; R. Ben-Shalom, "Conflict between Jews and Converts in Aragon Following the Persecution of 1391: New Testimonies from the Formulary of Yom Tov ben Hannah of Montalbán", *Sefarad*, 73 (2013), pp. 97-131; R. Ben-Shalom, "The Innocent Converso: Identity and Rhetoric in the 'Iggeret 'orhit Genre Following the Persecution of 1391", *Hispania Judaica Bulletin*, 10 (2014), pp. 55-74. ראו גם: יוסף הקר, "קבוצת איגרות", עמ' סד-צו; R. Bonfil, "Una

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

אברבנאל, שני המכתבים שקראנו מאפשרים לנו להבחין בשני תהליכי הלימוד המקבילים שעבר דון יצחק: מצד אחד השכלה ספרותית נוצרית-איברית ומצד שני השכלה יהודית-איברית. אברבנאל יודע להשתמש בידע הספרותי ה"נוצרי-איברי" בקשריו החברתיים והעסקיים עם האצולה הנוצרית, ובדומה לכך הוא יודע להשתמש בידע הספרותי ה"יהודי-איברי" וביחסיו הכלכליים-חברתיים עם בני האליטה היהודית. ההקפדה הזו על ההפרדה בין שני סוגי ההשכלה ובין שתי הזירות התקשורתיות מלמדת אותנו על הבנתו ושליטתו של דון יצחק במוסכמות של התקשורת והתרבות הנוצרית והיהודית.

אתוס המנהיגות שהמכתבים מעלים על נס הוא, מצד אחד, אתוס "אריסטוקרטי" שדורש מהמנהיג להתעלות מעל ענייניו הפרטיים כדי שיוכל למלא את תפקידו המדיני-חברתי. כך היה למשל באיגרת הפורטוגלית עם הדרישה לרוזן להתעלות מעל האבל הפרטי שלו, וכך היה גם בסיפור המסע של דון יצחק לפדיון שבויים במכתב העברי.<sup>130</sup> מצד שני, האתוס ה"אריסטוקרטי" הזה מתבסס על ארגון כלכלי-משפחתי ועל תפיסת שלטון אליטיסטית-קבוצתית. לראיה, במכתב הפורטוגלי מבקש דון יצחק מן הרוזן להתגבר על צערו כדי למלא את תפקידיו של הנפטר, ואילו באיגרת העברית, מסע השחרור של דון יצחק אינו אפשרי בלי ההתגייסות הכלכלית של כל האליטה היהודית למען יהודי ארזילה. מתח זה בין מנהיגות אישית למנהיגות משפחתית-קבוצתית איננו סתירה. להפך, הוא חושף מעגל חיוני שבו ההיבט האישי של המנהיגות מחזק את ההיבט הקבוצתי וההיבט הקבוצתי זקוק להיבט האישי.

#### 4. "עטרת זקנים": דון יצחק כהוגה

לאחר שהתבהר ההקשר החברתי-תרבותי שבו התפתח הידע הספרותי של יצחק אברבנאל, ניתן לגשת להיבטים הגותיים יותר של כתביו בתקופתו הפורטוגלית. במכתב של 1472 ליחיאל מפיזה, מתאר אברבנאל את מאמרו "עטרת זקנים" כחיבורו השלם הראשון, לעומת פירושו לספר דברים שטרם סיים.<sup>131</sup> העדויות שנתניהו, רגב ולווי אספו מצביעות על כך

'enciclopedia' di sapere sociale. L'epistolario quattrocentesco di Josef Sark", *Rivista di Storia della Filosofia*, I (1985), pp. 113-130; R. Bonfil, "La lectura en las comunidades hebreas de Europa Occidental en la época medieval", G. Cavallo and R. Chartier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid 2001, pp. 293-296.

130 החלק הראשון של איגרת אברבנאל ליחיאל (1472) – שלא דנו בו – מתייחס לתקריט הביזה שקרתה ליחיאל ב-1471. הדרשות החריפות שהשמיעו נזירים פרנציסקנים ודומיניקנים נגד הלואותיו בריבית של יחיאל דה פיזה הניעו את ההמון לבזוז את אחד הבנקים של יחיאל. בפתח האיגרת, כותב אברבנאל ליחיאל דברי תמיכה שמדגישים את הצורך להתעלות מעל מכות הגורל, ראו: Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel, Letters*, pp. 100-105. בעניין תפיסת המנהיגות של אברבנאל, ראו גם C. Cohen Skalli, "Abravanel's Commentary on the Former Prophets: Portraits, Self-portraits, and Models of Leadership", *Jewish History*, 23 (2009), pp. 255-280.

131 Isaac Abravanel (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 122-125. לזווי מציין בספרו פירוש נוסף לנושא החטא של משה ואהרן, ראו 24 n. 230-231. Lawee, *Isaac Abravanel's Stance*, pp. 30, 230-231. וכן כתוב בפירושו לספר דברים: "הנה נשאר לי להודיע מה ראה מרע"ה להכניס את גזרתו בתוך המרגלים בגזרתם שלא יבאו אל הארץ. והוא הספק ה' וידוע שיסוד הענין הזה הוא ידיעת חטא משה ואהרן

ש"עטרת זקנים" נכתב באמצע ובסוף שנות השישים של המאה החמש-עשרה.<sup>132</sup> ב"עטרת זקנים", אברבנאל מתייחס לדרוש אחר משלו, "צורות היסודות", שחיבר כנראה לפני "עטרת זקנים".<sup>133</sup> בפירוש לשמואל, שחיבר מיד לאחר בריחתו מפורטוגל (1484), הוא מזכיר פירוש "מורה הנבוכים" לרמב"ם שהחל לכתוב, אולי על בסיס השיעורים שלימד על המורה בביתו בליסבון.<sup>134</sup> דוד בן זון מצא לאחרונה בכתב יד של פירוש אברבנאל ל"מורה נבוכים" עדות חשובה מדון יצחק עצמו על אופי הפירוש למורה שחיבר בפורטוגל (ואולי גם בהמשך בקסטיליה ואראגון). לפי עדות זו, כאשר כתב מחדש את פירושו למורה בשנת 1497 בעיר מונופולי שבדרום איטליה, התייחס אברבנאל לפירוש שחיבר לפני הגירוש וכינה אותו "עיון קל", היינו פירוש קצר.<sup>135</sup> אולם נדמה שהפרויקט הפילוסופי השאפתני שפיתח באותן שנים היה "ספר מחזה שדי" שמוזכר פעמים רבות בפירוש לנביאים ראשונים:

...ואני בספר מחזה שדי אשר עשיתי, הפלגתי החקירה בענין הנבואה ורוח הקודש, ובמה תבדל המדרגה הנבואית ממדרגת רוח הקודש, האם היה ההבדל בבחינת

שעליו נתחייבו למות ושלא יכנסו לארץ. והוא דרוש עמוק מי ימצאנו ויען אשר בזה היה דעתי מחולף מכל אשר קדמוני. כתבתי אני בו מאמר נבחר אצלי ושם הבאתי ראיות חזקות להודיע שלא מתו משה ואהרן בעון מי מריבה וגם פה לא אחדל משום שלמות המלאכה להגידו דרך קצרה" (פירוש אברבנאל על תורה ספר דברים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 38). ראו גם בעניין את המאמר של ר' יוסף חיון: א' גרוס, ר' יוסף אברהם חיון מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 216-230. בסוף פרק כב בעטרת זקנים, מזכיר אברבנאל "פירוש התורה אשר אני עושה" (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 91).

132 בהקדמה לספר דון יצחק מתייחס לאביו "כאיש חי ורב פעלים הנשיא דון יהודה אברבנאל ס"ט", ואילו הוא חותם את מכתבו ליחיאל דה פיזה (1472) "יצחק בן לאדוני דון יהודה אברבנאל זלה"ה בלישבונו" – חותמת שמצינת כי אביו כבר אינו בין החיים. כך שעטרת זקנים חובר לפני מותו של דון יהודה. באוסף גינצבורג שבמוסקבה, כתב יד מתוארך משנת 1469 הכולל את עטרת זקנים (מוסקבה – גינצבורג 572/9, מספר הסרט במכון לכתבי יד F47826). בקטלוג הספרייה הלאומית, רשומים 13 כתבי יד המכילים עטרת זקנים שמתוארכים מסוף המאה החמש-עשרה או מהמאה השש-עשרה – נתון המלמד על תפוצת עטרת זקנים בעיקר באיטליה. לעניין התיארוך של עטרת זקנים, ראו רגב (לעיל הערה 37), עמ' 287-291; נתניהו (לעיל הערה 8), עמ' 30-34, 282-283 (הערות 43-46); Lawee, Isaac; Abrabanel's Stance, p. 59, 240 n. 1.

133 "הצורה הפרטית אשר ליסוד מן היסודות... כתבתי בזה דרוש אחר" (יצחק אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 79). הטקסט הודפס בסוף מהדורת הדפוס הראשונה של עטרת זקנים, ראו: עטרת זקנים, סבינויטה שי"ז (1557), עמ' מא-מד. בעניין הדיון ב"צורות היסודות", ראו: O. Elor, "Isaac Abravanel's Rejection of Corporeal Form", *Aleph*, 12 (2012), pp. 367-402.

134 "והרב המורה בפרק כ"א חלק א כתב שהפירוש להעבירו מהכוונה לא מהמטרה, ובפירוש הפרק ההוא כתבתי אני ההכרח המביא לרב לפרש להעבירו מן הכוונה וברח מלפרש אותו כפשוטו..." (פירוש אברבנאל לנביאים ראשונים, עמ' 271). בעניין השיעור על "המורה" ראו גם יעבץ (לעיל הערה 122), עמ' 141-142; בעניין היחס של אברבנאל לרמב"ם, ראו: דוד בן זון, נבוכים הם, מסע בביאורו של דון יצחק אברבנאל ל"מורה נבוכים", ירושלים תשע"ה; E. Lawee, "The Good We Accept and the Bad We Do Not": Aspects of Isaac Abrabanel's Stance towards Maimonides", J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge 2005, pp. 119-160; A. J. Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati 1970.

135 בן-זון (שם), עמ' 36. לתיאור כתב יד ירושלים סימן 1116 Heb. 8°, המשקף את הגרסה 'האיברית' הקדומה של פירוש למורה נבוכים, ולתיאור שני כתבי היד האחרים, ראו: בן-זון (שם), עמ' 33-38.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

הנותן והמשפיע, או בבחינת המקבל אותו, או בבחינת השפע עצמו? וזה אם בכמותו או באיכותו, או בביטול החושים והשתמשם? כי היה הדרוש הזה עמוק עמוק מי ימצאנו, ולא מצאתי ממנו דבר כי אם לרב המורה באותו פרק מ"ה חלק ב אשר זכרתי וגם כאן דבריו בקצור מופלג ובלתי מספיקים, ומצאתי להרמב"ן בפירוש לתורה [פרשת בהעלותך קיד עא] דברים בזה יראה שהם סותרים לדעת הרב המורה, וראוי אם כן שנדע באמת דעתם ודעת חז"ל אצלם באמתת רוח הקדש, ושם חקרתי בזה בכלל ובפרט במדרגת כל ספר מן הספרים מה שחייב טבע הדרוש...<sup>136</sup>

נדמה שהדיון המורחב בנבואה ב"ספר מחזה שדי" הכיל חלק מן הפרשנות הביקורתית של אברבנאל ל"מורה נבוכים", אך גם פרשנות ביקורתית לרמב"ן, לרלב"ג והוגים בולטים יהודים אחרים. לאור העדויות שהגיעו לידינו מן החיבורים העבריים של אברבנאל בפורטוגל, ניתן להגדיר את "עטרת זקנים" כחיבור המאחד בתוכו את ההיבטים השונים של פעילותו הרוחנית: פרשנות המקרא, פרשנות הרמב"ם, פילוסופיה ומדע. הניתוח שיבוא בהמשך לקטעים שונים מן החיבור יבהיר את הקשר שבין התפיסות החברתיות-תרבותיות שהתגלו במכתבים לתפיסות התיאולוגיות, ההיסטוריות והפילוסופיות שעומדות במרכז "עטרת זקנים".

המודל הפילוסופי של הרמב"ם ורחיית ה"זקנים" של שמות כד  
"עטרת זקנים" הוא חיבור הבא להגן על ה"זקנים" ועל "אצילי בני ישראל" (שמ' כד, ט-יא),<sup>137</sup> מפני הפרשנות השלילית של הרמב"ם ופרשנים אחרים מהמאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה.<sup>138</sup> ה"ראייה" האלוהית של זקני ישראל כמו גם ה"חזון" של אצילי בני ישראל מתפרשים באופן שלילי בפרק חמישי חלק א' של "מורה נבוכים".<sup>139</sup> אין ברצוננו לחזור על ניתוחים מוכרים של רגב, קלנר ולווי, אלא רק להדגיש כי החשד באשר לאיכות הראייה והחזון שלהם קשור באופן הדוק לאימוץ של מודל אפיסטמולוגי-חברתי שאברבנאל מתנער ממנו מסיבות שנעמוד עליהן בהמשך. הפרק החמישי של חלק א' נפתח בהתייחסו לאריסטו:

כאשר החל ראש הפילוסופים לחקור על אודות דברים עמוקים מאוד ולהביא

136 פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' ח. להתייחסויות אחרות לחיבור הבלתי מושלם מחזה שדי בפירושים שחיבר מיד לאחר צאת אברבנאל מפורטוגל (1483-1484), ראו: פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' 16, 32, 54, 56, 184, 218, 276.

137 "יעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמ' כד, ט-יא).

138 הרקע להגנה של אברבנאל על זקני ישראל ועל אצילי בני ישראל המוזכרים בשמות כד, ט-יא נמצא בדיון פילוסופי-פרשני ימי-ביניים על אודות אופי תפיסתם. ראו: רגב (לעיל הערה 116), עמ' 281-302.

139 ראו גם: מורה נבוכים, ח"א פרקים ה, כח, ח"ב פרק כו, ח"ג פרק ח, ופירוש רש"י לשמ' כד, י-יא; וי' י, א-ב; במ' יא, א-ב; יא, טז.

עליהם ראיות, הוא אמר, מתוך התנצלות, דברים שעניינם, שאין מן הראוי למעיין בספריו לייחס לו חוצפה או עזות-מצח בדברים שבהם הוא חוקר, או שהוא מתפרץ לדבר על מה שאין הוא יודע, אלא ראוי לו לייחס לו שהוא משתדל ומתאמץ להעמיד ולקנות אמונות אמיתיות כפי יכולת האדם.<sup>140</sup>

בחיבורו "השמים והעולם" (בפרק 12, ספר שני) שאליו הרמב"ם מתייחס,<sup>141</sup> טוען "ראש הפילוסופים" אריסטו כי את התשוקה הפילוסופית לדעת אין לאפיין כ"עזות מצח" אלא כ"צניעות" (αἰδους), שמתבטאת בניסיון להציע "הבהרות קטנות" (μικρὰς εὐπορίας) לבעיות הגדולות ביותר (μεγίστας ἀπορίας). ההקשר לטענה של אריסטו הוא ניסיונו להציע פתרון סביר לתנועות אסטרונומיות מפתיעות. על אף המרחק הגדול שבין המתבונן לכוכבים, ניתן, על פי אריסטו, להרחיב את הידע שלנו אם נשנה קודם את הנחות היסוד שלנו, למשל שהכוכבים הם "רק גופים... ללא חיים" (σώματων... μόνον... ἀψυχῶν). אם נחשוב על הכוכבים כישים "שותפים לפעילות ולחיים" (μετεχόντων πράξεως καὶ ζωῆς), אז, טוען אריסטו, "מצב העניינים יפסיק להיות 'חסר היגיון'" (ἀλογον).<sup>142</sup> מרעיון ה"צניעות" של אריסטו, המתבטאת ביכולת לפתח השערות פוריות להבנת המציאות, מסיק הרמב"ם כי רצון האדם לדעת יכול להתממש אך ורק כמאמץ הדרגתי ושיטתי:

כן נאמר אנו, שראוי לאדם שלא יתפרץ לעניין הגדול והנכבד הזה לאלתר, מבלי שירגיל את עצמו בחוכמות ובמדעים, יתקן את מידותיו תיקון אמיתי, וימית את תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות. כאשר הוא ישיג הנחות אמיתיות וודאיות וידע אותן, וידע את חוקי ההיקש והבאת הראיות, וידע את הדרכים להישמר מהטעויות של הדעת – אזי ייגש לחקור בעניין זה.<sup>143</sup>

על ידי תיקון ותרגול של שלושת מרכיבי האדם – הגוף, הדמיון והשכל – באמצעות האתיקה, הלוגיקה והמדעים, מסוגל האדם להגיע לדרגות שונות של שלמות, בהתאם לטבעו המולד ובגבולות יכולתו של האדם ככלל.<sup>144</sup> לאחר תיקון ותרגול זה, ורק לאחריו, האדם – ולמעשה מתי מעט, הנביא והפילוסוף – מוכן לגשת אל המטפיזיקה. משה מגלם בשלמות את יסוד ה"צניעות" או ה"ענווה", כלומר את המודל ההדרגתי הפילוסופי.<sup>145</sup>

140 מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מיכאל שורץ, כרך א, תל אביב תשס"ג, עמ' 38.

141 פיינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 107-109.

142 Aristotle, *On the Heavens*, Cambridge, Massachusetts 1960, pp. 202-205.

143 מורה נבוכים, עמ' 38.

144 על גבולות ההכרה, ראו: J. Stern, "Maimonides on the Growth of Knowledge and Limitations of the Intellect", T. Lévy and R. Rashed (eds.), *Maimonide, philosophe et savant*, Leuven 2004, pp. 188-191.

145 "ואל יחליט על פי הדעת הראשונה העולה על לבו ואל יפליג במחשבותיו מלכתחילה ויאמץ אותן להשיג את האלוה, אלא תהא בו ענווה וייעצר, ויעמוד ויתרומם לאט לאט. על עניין זה נאמר: ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים (שם' ג, ו) בנוסף למה שפשט הכתוב מורה עליו, דהיינו יראתו מהביט אל האור המתגלה, לא שהעניינים ישיגו את האלוה. נעלה הוא עליונות רבה מכל מגרעת. הוא, עליו השלום,



בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

הוא מסתיר את פניו אל מול האל, כי הוא מבין שהאל אינו גוף או תכונה של גוף שניתן לראות, אלא תחום של מציאות שאפשר להגיע אליו רק בדרך עקיפין הדרגתית של התיקון והתרגול השכלי. בתהליך ההדרגתי הזה, לומד הנביא להכיר תחומים הולכים וגדלים של המציאות ולהפריד בינם לבין האל, העובר בהתאם תהליך של הפשטה שכלתנית. לבסוף, שני התהליכים נפגשים: היציאה מן הכוח אל הפועל של השכל אצל הנביא והניתוק ההדרגתי של האל מכל ממד גשמי.

אל מול מודל שיטתי ואידיאלי זה, אי-יכולת להקפיד על עקרון ההדרגתיות ולוותר על גישה גשמית וחזותית אל הנושאים האלוהיים מאפיינת עתה סוג של ידע נחות השואף ל"הישג" מיידי. סוג קדם-מדעי זה של ידע, המערב תחומים נפרדים של מציאות, בא לידי ביטוי, עבור הרמב"ם, בסיפור ה"ראייה" של זקני ישראל ו"החזון של אצילי בני ישראל":

ואילו אצילי בני ישראל (שמ' כד, יא) התפרצו, הפליגו במחשבותיהם והשיגו. אלא שהשגתם לא היתה שלמה. ולכן אמר עליהם: וראו את אלהי ישראל ותחת רגליו (שם) ולא אמר רק: ויראו את אלהי ישראל, מפני שהדברים לא נאמרו אלא להטיל דופי בראייתם, ולא לתאר כיצד ראו. הוא בא אפוא להטיל דופי בצורת ראייתם על כל הגשמות הכלולה בה, שאותה חייבה התפרצותם טרם הגיעו לשלמות והיו ראויים לכליה.<sup>146</sup>

אם משה למד להשתלט על גופו ועל תחומי הידע השונים תוך הפרדה מדויקת יותר בינם לבין האל, הרי הזקנים והאצילים לא השתלטו על יצרם ועל כל תחומי הידע ובכך כשלו בהפרדת ה"גשמיות". הואיל ולא הצליחו להשתחרר מגשמיותם, כך גם האל שהם ראו לא היה משוחרר מן הגשמיות. דרך פרשנות זו של ההבדל בין משה לזקני ישראל ואצילי בני ישראל, יוצר הרמב"ם הבחנה חברתית ואפיסטמולוגית בתוך האליטה היהודית בין המלומד המדעי לבין המלומד למחצה. המודל המוצע של משה-אריסטו מיועד לא רק לזקק את האדם ואת האל מן הגשמיות, אלא גם למיין את מעט האנשים המתאימים לעיסוק המטפיזי באל ולהנהיג דתית.<sup>147</sup> העיקרון המדעי של ההדרגתיות מקפל בתוכו תפיסה מדינית-חברתית שעומדת במתח ואף אולי בסתירה עם הדמות התרבותית-חברתית של דון יצחק, כפי שתיארנו אותה.

### שתי תפיסות של אליטה יהודית

החיבור "עטרת זקנים" נפתח בהתייחסות ישירה ובמחאה מופגנת כלפי טענות הרמב"ם ופרשנים נוספים:

זכה לשבח על כך, והוא יתעלה השפיע עליו מחסדו וטובו עד כדי שהיתה חובה לומר עליו לבסוף: ותמונת ה' יביט (במ' יב, ח) "מורה נבוכים, עמ' 38-39).

146 מורה נבוכים, עמ' 39.

147 "ואם כך לגבי אלה [הזקנים], על אחת כמה וכמה לגבינו... שראוי לנו לכוון ולעסוק בהשלמת ההכנות ולימוד ההנחות-הקודמות המטהרות את ההשגה מטומאתה, כלומר, מן הטעויות, ואז נפנה להביט בנוכחות הקדושה האלוהית" (מורה נבוכים, עמ' 39).



כי שמעתי דבת רבים [יר' כ, י] יודעי דעת ומביני מדע [דנ' א, ד] חדשים גם ישנים [שה' ש ז, יד] מוציאי דבת [במ' יד, לז] אנשים צדיקים וטובים זקני העם ושוטרי [במ' יא, טז] מתנבאים במחנה [במ' יא, כז] רואי פני המלך [אס' א, יד] ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר [שמ' כד, י] ... וימירו את כבודם [תה' קו, כ] כבוד אלהים [מש' כה, ב] בתבנית אבן דומם [על פי חב' ב, יט] נופך ספיר ויהלום [שמ' כח, יח] והוא עון פלילי [על פי איוב לא, כח] יום תת ה' גשם [מל"א יז, יד] פקו פליליה [יש' כח, ז] אשר כללה מן הגשמות מה שכללה... ותהי להם חזות הכל [על פי יש' כט, יא] חזון נפרץ [על פי שמ"א ג, א] ויקומו לצחוק [על פי שמ' לב, ו] ויאכלו וישתו [שם כד, יא]...<sup>148</sup>

אברבנאל פותח את ספרו בדימוי של פגיעה בכבודם של זקני ישראל על ידי קבוצת מלומדים "מרגלים".<sup>149</sup> בעזרת המוטיב של הדיבה, מציג אברבנאל את יחסו האמביוולנטי לפרשנות הרמב"ם, ולמודל המדעי שעליה היא מתבססת. הוא מתייחס לשתי ההאשמות העיקריות נגד אצילי בני ישראל והזקנים: (א) הגשמת האל על ידי בלבול בין החומר הראשון לאל עצמו;<sup>150</sup> (ב) קלות ראש במעבר מהחזיון האלוהי לאכילה ושתייה. אולם אברבנאל מגיב בביקורת על השלכות המודל של הרמב"ם שעומד מאחורי ההאשמות הללו:

נעוטי משמוע [יש' כא, ג] כדבר הרע הזה [דב' יג, יב] נבהלתי מראות [יש' כא, ג] החכמים יודעי העתים [על פי אס' א, יג] יושבי על מדין והולכי על דרך התורה [על פי שופ' ה, י] ידונו לכף חובה [בבלי, ברכות לא] האנשים האלה שלמים הם אתנו [בר' לד, כא] כלם קדושים ובתוכם ה' [במ' טז, ג]. אמרתי אני [קה' ב, א] היושבים לפני השם מקום אשר דבר המלך ודתו [אס' ח, יז] ההר חמד אלהים לשבתו [תה' סח, יז] זה סיני [תה' סח, ט] לחזות בנועם ה' [תה' כז, ד] ללמד להועיל [על פי יש' מח, יז] איכה ואיככה מקום המשפט שמה [קה' ג, טז] יגלו פנים בתורה שלא כהלכה [משנה, אבות ג, יא]...<sup>151</sup>

בדיעבד, רואה אברבנאל את ההיסטוריה של הפרשנות היהודית לראייה של הזקנים ולחזון של האצילים כתהליך שיצר מצב מעוות, לפיו גדולי הדורות האחרונים מרשיעים את האצילים והזקנים במעמד הר סיני. על בסיס המודל המדעי שפותח גישה נוספת לאמת, הפרשנות הפילוסופית של הרמב"ם וממשיכיו הופכת על פיה את תפיסת המסירה ואת ההיררכיה של הדורות. הנוכחות של האצילים והזקנים במעמד הר סיני כשלעצמה אין

148 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 1.

149 זוהי כוונת השימוש בפסוקים מספר במדבר: "ויציאו דבת הארץ אשר תרו אתה אל בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה ארץ אכלת יושביה הוא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מידות" (במ' יג, לב), "וימתו האנשים מוצאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'" (במ' יד, לז).

150 בעניין ראיית החומר הראשון ראו רגב (לעיל הערה 116).

151 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 1.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

די בה, אם היא לא עומדת בקריטריונים של הגישה המדעית אל האמת.<sup>152</sup> הבלטה זו של המתח בין הגישה המסורתית אל האמת לבין הגישה הפילוסופית קשורה בין השאר לשינוי הגישה אל הפילוסופיה שהתחולל בקרב מלומדים יהודים רבים בסוף המאה הארבע-עשרה ובמאה החמש-עשרה בעקבות גזרות קנ"א וסביב דמותו של חסדאי קרשקש.<sup>153</sup> בהקדמה לספר "אור ה'" מתאר קרשקש את הידרדרות המסירה האלוהית או התורנית לאורך הדורות ואת המשבר שאליו נקלעה סביב דמותו של הרמב"ם. על הגישה המדעית של הרמב"ם כותב קרשקש "ומהקדמותיהם החלושות [של הפילוסופים] עשה עמודים ויסודות ליסודות התורה".<sup>154</sup> קרשקש והוגים נוספים במאה החמש-עשרה שבאו אחריו, שנטו יותר להבחין בין מדע ותורה, קראו תיגר על הסינתזה בין תורה ומדע שבאה לידי ביטוי ב"מורה נבוכים" בכלל ובביקורת האצילים והזקנים בפרט.<sup>155</sup> בהמשך ההקדמה חושף אברבנאל את מקור הזיקה האישית שלו לדמויות המקראיות של הזקנים והאצילים:

הן אני יצחק בן לאיש אדון איש חי רב פעלים [שמ"ב כג, כ] הנשיא ד'ן יהודה אברבנאל ספרדי טהור קנא קנאתי [מל"א יט, י] לכבוד אצילי בני ישראל [על פי שמ' כד, יא] וכלכל לא אוכל [יר' כ, ט] את הלחץ אשר רבים מהחכמים הראשונים וחדשים מקרוב באו [דב' לב, יז] לוחצים אותם [שמ"ג, ט]...<sup>156</sup>

אברבנאל יוצר טשטוש מכוון בין הצגת ייחוסו המשפחתי לבין מעמדם של "אצילי בני ישראל", שעליהם בא להגן. חשוב לו לציין באמצעות השימוש בתארים "הנשיא" ו"דון" את השתייכותו לאליטה הכלכלית-חצרנית היהודית, שכן השתייכות זו מייחסת לו גנאלוגיה "אצילית", המאפשרת לו להזהרות עם האצילים של שמונת כד.<sup>157</sup> על סמך ההזדהות

152 בעניין היחס המורכב של אברבנאל למסורת הרבנית והימי-ביניימית בעטרת זקנים, ראו: Lawee, *Isaac*, pp. 59-76. על אף ביקורת על מודל הרמב"ם, עטרת זקנים מכיל קטעים שבם אברבנאל מבקש "להצילו" הרמב"ם [מפי אריות החושבים עליו מחשבות און" (עטרת זקנים, עמ' 24).

153 לשינוי היחס של הוגים יהודים במאה החמש-עשרה למודל הפילוסופי של הרמב"ם, ראו: ש' רגב, "המחשבה הרציונל-מיסטית בהגות היהודית במאה ה-ט"ו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה' (תשמ"ו), עמ' 189-155; J. Ray, "Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity", E. Lawee, (ed.), *The Jew in Medieval Iberia*, Boston 2012, pp. 350-391; M. Kellner, "Gersonides and His Cultured Despisers: Arama and Abravanel", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1976), pp. 269-295; S. Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, London 2003, pp. 33-150.

154 ח' קרשקש, ספר אור יי', פרארה שט"ו, עמ' 5 [אין עימוד במהדורה].

155 ראו: רגב (לעיל הערה 153), עמ' 189-155.

156 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 2.

157 השימוש בתארים "הנשיא" ו"דון" לכינוי אביו, יהודה אברבנאל, שייך לדפוס תרבותי של האליטות היהודיות של פורטוגל, קסטיליה ואראגון. דפוס זה מצביע על תודעה מפותחת של ייחוס ששורה בקרב האליטות היהודיות הכלכליות-מדיניות של הארצות הללו. כמו-כן הוא מצביע על אימוץ דפוסי תרבות כלליים ובמיוחד על הפנמתן של גורמות האצילות הנוצריות. עם זאת, סיפור התנצרותו של דון שמואל אברבנאל מציין גם את הבעייתיות של מעמד האצולה היהודי. הביטוי "ספרדי טהור" קשור לתפיסה העצמית של בני משפחת אברבנאל כאחת המשפחות הספרדיות העתיקות ביותר (ראו בעניין את הטקסט

ה"חברתית" המדומיינת הזו בין בן האליטה הכלכלית היהודית לבין אצילי בני ישראל, ניתן להבחין באלמנט חברתי ותרבותי בהתקפתו של דון יצחק על המסורת הפרשנית השלילית על אודות "ראיית הזקנים".<sup>158</sup>

עם זאת, ברור לאברבנאל שהגנתו על אצילי בני ישראל מתנגשת בסמכות של הרמב"ם:

...ואירא כי עירום אנכי [בר' ג, י] מבלי לבוש [איוב כד, ז] החכמה ואין בפי תוכחת והן עוד היום נגרשתי מפני העיון והייתי נע ונד בארץ [בר' ד, יד] פעם בחוץ פעם ברחובות [מש' ז, יב] עובר לסוחר [בר' כג, טז], ... והאנשים אשר רדפו אחרי אצילי העם ושוטרי [על פי במ' יא, טז] המה הגבורים אשר מעולם [בר' ו, ד] ובפרט ... הרמב"ם ז"ל, ועל כן כל השומע יצחק לי [בר' כא, ו] יפטר בשפה יניע ראש [על פי תה' כב, ח] מי הוא זה אשר מלאו לבו [על פי אס' ז, ה] לחרף מערכות [על פי שמ"א יז, י] אנשי המלחמה אנשי השם [על פי בר' ו, ד] ויבקש להרוג את משה [שמ' ב, טו]...<sup>159</sup>

ברטוריקה מתנצלת מסביר אברבנאל את הפער החברתי והאפיסטמולוגי שבינו לבין הרמב"ם. תחושה זו של נחיתות קשורה לצעד האישי שאברבנאל מבצע, כשהוא עובר מתחום העיסוק המשפחתי (המסחר) לתחום העיסוק של המלומדים (הפרשנות). אם סמכותו של דון יצחק במסחר ובבנקאות מובטחת ואיתנה, הרי שבתחום הפרשנות מעמדו שונה לחלוטין. אברבנאל מודע לכך שמאחר שאינו נמנה עם האליטה המלומדת היהודית אלא עם האליטה הכלכלית שבקרבה צמח, בעיני המלומדים הוא בלתי כשיר לפולמוס אינטלקטואלי עם הרמב"ם. בעדות אישית מעניינת, הוא משייך את עצמו לאורח חייה המיוחד של אליטה זו – חיי הנדודים. הוא מצייר את עצמו כמגורש מגן עדן של תלמוד תורה, ואילו הרמב"ם ומפרשיו מוצגים כתמונת ראי שלו. הם בזים לאצילי בני ישראל על סמך עליונות אחרת, עליונות למדנית ומדעית. פולמוסו של אברבנאל עם הרמב"ם נראה אם כן כמערכה בין שני סוגי סמכות: הסמכות המדעית-רבנית והסמכות הכלכלית-מדינית. על אף נחיתותו, אברבנאל מגן על זכותו להוסיף פירוש על הפירושים הקיימים: "אין חרצובות [תה' עג, ד] הקבלה בידם [של הפרשנים הקודמים] ושערי תשובה לדרביהם לא ננעלו [בבלי, ברכות לב]". דון יצחק מקטין את הפער בינו לבין הרמב"ם באמצעות

המצוטט בעמ' 55). ראו: נתניהו (לעיל הערה 8), עמ' 19-30. Netanyahu, *Toward the Inquisition*, pp. 99-125; Lawee, *Isaac Abrabanel's Stance*, p. 11; E. Gutwirth, "Lineage in XVth C. Hispano-Jewish Thought", *Miscelánea de estudios arabes y hebraicos*, 34 (1985), pp. 85-91; E. Gutwirth, "Abraham Seneor: Social Tensions and the Court-Jew", *Michael*, 11 (1989), pp. 169-229; M. Ferrer-Chivite, "El factor judeo-converso en el proceso de consolidación del título don", *Sefarad*, 45 (1985), pp. 131-173; Ferro-Tavares, *Os Judeos Em Portugal no Século XV*, pp. 215-272.

158 על תפיסתו העצמית של אברבנאל כאציל, ראו: C. Cohen Skalli, "Abravanel's Commentary on the Former Prophets: Portraits, Self-portraits, and Models of Leadership", *Jewish History*, 23 (2009), pp. 255-280.

159 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 3.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

שני טיעונים. תחילה הוא טוען לזכותו של כל דור לחופש פרשני מסוים,<sup>160</sup> ובהתאם לכך, בהמשך, מגדיר את תולדות הפרשנות היהודית כתהליך של התרחקות מן המקור, המתהפך אפילו נגד המקור עצמו.<sup>161</sup> בסופו של דבר, מפעיל אברבנאל נגד הרמב"ם את אותה ביקורת פרשנית שהפעיל הרמב"ם נגד הזקנים של שמות כד. כפי שהרמב"ם האשים את אצילי בני ישראל והציב במקומם מודל אחר של סמכות, כך אברבנאל מאשים את הרמב"ם וממשיכו ומציע דמות חדשה של מנהיג.<sup>162</sup> אם עוקבים אחר הרטוריקה המחושבת של אברבנאל בהקדמה ל"עטרת זקנים", נדמה כי הוא מנסה להצדיק את מעברו מתחום העיסוק הכלכלי-מדיני לתחום הפרשנות והפילוסופיה על ידי הצבת מודל אלטרנטיבי לרמב"ם: המודל של האציל המלומד. כפי שלמדנו קודם, המודל של האציל והשליט המלומד פותח בספרות הפורטוגלית של בני שושלת אביס ונמצא גם בגרסאות שונות במכתבים של דון יצחק. שינוי המודל שמציע דון יצחק בא לידי ביטוי בדמויות המקראיות שאתן הוא מזדהה. בניגוד לרמב"ם המזדהה עם משה, הנביא היחיד העולה על כולם, מזדהה דון יצחק עם הדמויות המקראיות ה"בינוניות" של הזקנים והאצילים, שבמובן מסוים שקולות לקבוצה המשפחתית והאליטיסטית של הסוחרים היהודים העשירים שאליה השתייך.

160 "למה נחבאת לברוך [בר' לא, כז] מקום הניחו לנו אבותינו [בבלי, חולין ז] להבין אמרי בינה [מש' א, ב] לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת [דב' ה, ג] תורה צוה לנו משה [דב' לג, ד] כי גם אתנו אנחנו אלה פה [דב' ה, ג] הקטנים עם הגדולים [תה' קטו, יג] ..." (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 3). אברבנאל מביע את החופש הפרשני שכל דור מעניק לעצמו באמצעות התייחסות למסכת חולין: "והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום אלא מקום הניחו לו אבותי להתגדר בו ואף אני הניחו לי אבותי להתגדר בו מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה שאין מניחין אותו..." (בבלי, חולין ו ע"א). מעניין לקרוא את פירושו של רש"י לביטוי "מקום הניחו": "כשיבאו בנינו אחרינו אם לא ימצאו מה לתקן במה יגדל שמם".

161 "... ואף כי לבם של הראשונים כפתחו של אולם [בבלי, עירובין ג] עד לב השמים [דב' ד, א] סוככים בכנפיהם [שמ' כה, כ] מה למעלה ומה למטה [בבלי, חגיגה ב ע"א] ונחנו מה [שמ' טז, ז] עוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו [בר' לא, יד] והרבה פתחים [בבלי, עירובין סח ע"א] לנו ולבנינו עד עולם [דברים כט, כח] כי תמיד כל היום [יש' נא, יג] אחרון על עפר יקום [איוב יט, כה] יחפרו פארות [בר' כו, יח] לבקש את דבר ה' [עמ' ה, יב] אם יבקשנה ככסף [מש' ב, ד] יבין יראת ה' ימצא אוכל לנפשו [תה' עח, יח] לא שיערו אבותי [דב' לב, יז] כי רוח היא באנוש [איוב לב, ח] והאלהים בשמים [דב' ד, לט] לתת לפתאים ערמה לנער דעת ומזמה [מש' א, ד] ואחרי אשר המה צעירים מהם לימים [איוב ל, א] בשעיפי מחשבותם עצרו כח להלחם באצילי העם כהן ונביא החריבו עליהם פה האריכו לשון [יש' נז, ד]..." (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 3).

162 בן-זוון חקר את הגרסאות השונות של פירוש אברבנאל למורה נבוכים ששייכות לתקופות שונות בחייו (פורטוגל-קסטיליה, מונופולי וונציה) ומצא בהן רציפות פרשנית ותפיסתית שניתן אמנם לכנותה שמרנית או הרמוניסטית, אך לאמתו של דבר חותרת לשלמות הידיעה על פי מודל העיון הספרדי. בן-זוון זיהה גם התפתחות בגישת אברבנאל לרמב"ם. "בתחילה", מסכם בן-זוון, "ראה אברבנאל עצמו כתלמיד בפני הרמב"ם שמרגיש צורך להצטדק על עצם המחשבה להציע עמדה שונה מדעת הרמב"ם. במהלך השנים חל פיתוח מסוים ביחסו לרמב"ם. עדיין שימשה דעת הרמב"ם כדעת יסודית... אך פעמים הוא גם יוצא להתקפה נגדה. לקראת סיום חייו, דעתו העצמית כבר תפסה מקום נכבד, ודעת הרמב"ם נדחקה מפניה. הוא מתייחס אל דעת הרמב"ם כאל עוד דעה חשובה, שהמעין צריך להכירה בדרכו אל האמת" (בן-זוון [לעיל הערה 134], עמ' 348).

## שיטת הדיון

נתניהו ושמואלי פירשו בספריהם את "עטרת זקנים" כעדות למשבר רוחני ולמהפך שמרני-מיסטי בחיי אברבנאל.<sup>163</sup> לדעתם, דון יצחק מעיד על משבר זה בקטע הבא מתוך איגרתו לשאול הכהן (1507): "את חטאי אני מזכיר היום בימי חבלי בחרותי רדפתי אחרי עיוני החכמות הטבעיות והאלהיות ואחרי שבאו ימי הרעה וזקנתי מהיות לאיש דברתי אל לבי למה תתחכם בספרי היונים ובילדי הנכרים למה תשומם ויחדתי לעצמי עיון ספר התורה [המורה] ופירושי כתבי הקדש..."<sup>164</sup> נתניהו ושמואלי רואים בחיבור "צורות היסודות" שקדם ל"עטרת זקנים" "חיבור שכולו חילוני"<sup>165</sup> ומסיקים ממנו ומן האיגרת לשאול הכהן כי הייתה לאברבנאל הצעיר תקופה פילוסופית גרידא.<sup>166</sup> בתקופה זו, היה לכאורה קרוב הרבה יותר לפילוסופיה הרציונליסטית של ימי הביניים מאשר בחיבור "עטרת זקנים" שכתב לאחר משבר ומהפך דתי. כך על פי פרשנותם של נתניהו ושמואלי, אברבנאל אינו מעיד ב"עטרת זקנים" על שום מהפך ואף מתייחס לצורות היסודות בתור "דרוש" שכתב קודם ושהיה מרוצה ממנו.<sup>167</sup> נתניהו ושמואלי לא מצאו שום אירוע ספציפי בחיי אברבנאל שהיה יכול להסביר את המהפך הדתי שלו, מלבד ההשפעה של הפרעות של 1391 בספרד ופרעות נגד היהודים ב-1449 בליסבון.<sup>168</sup> אמנם אברבנאל מתייחס ב"צורות היסודות" לשורה מכובדת של פילוסופים כמו אבן רושד, אבן סינא, אלגזלי, אבן תופיל, רלב"ג, ר' משה נרבוני, וכמובן אריסטו והפרשן אלכסנדר איש אפרודיסיאס,<sup>169</sup> אך אותם הוגים ואף נוספים נידונים גם ב"עטרת זקנים".<sup>170</sup> לאור ההלימה שמצאנו בין הרקע החברתי לבין הכוונות המוצהרות בהקדמת החיבור, אין סיבה להניח משבר רוחני של אברבנאל כדי להסביר את ההבדל בין צורות היסודות לעטרת זקנים – אם הבדל זה קיים בכלל. להפך, ניתן לראות ב"צורות היסודות" דרוש פילוסופי-פרשני כפי שניתן למצוא בכל היצירה הפרשנית המאוחרת של אברבנאל, ואילו המשבר שדון יצחק מתייחס אליו באיגרת לשאול

163 א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים 1963, עמ' 24-25. נתניהו (לעיל הערה 8), עמ' 30-34. ראו את ביקורת התזה הזו אצל לווי: Lawee, Isaac Abarbanel's Stance, p. 76.

164 ר' יצחק אברבנאל, כתבים על מחשבת ישראל, תשובות לשאלות מאמרים ועיונים בספר מורה נבוכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 111.

165 שמואלי, שם, עמ' 24.

166 "אין בו בחיבור הזה שום דבר שמעיד על השפעתה של איזו השקפה דתית... אנו מוצאים את הכלל של אריסטו המוצג כמושכל ראשון: 'אין הטבע עושה דבר ללא מטרה'; הטבע! לאלוהים אין כל זכר" (נתניהו [לעיל הערה 8], עמ' 32).

167 "השלישי מהם [הקדמה השלישית] היא הצורה הפרטית אשר ליסוד מן היסודות אשר בה יתחלף משאר היסודות ואם הצורות ההם איכיות ראשונים או הכובד והקלות או דבר בלתי נודע אצלנו, חקר מזה ארסטו בספר השמים ובמקומות רבים, וגם כן המפרשי ספריו, ואני הנה כתבתי בזה דרוש אחד" (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 79).

168 "זכרונות משפחתיים מרים מן העבר והאיבה שהקיפה את חיי היהודים בצעירותו ודאי הטביעו את חותמם בנפשו הרגישה, שביקשה להבין את ה'מדוע' וה'כיצד' בסוד סבלו וקיומו של עמו..." (נתניהו [לעיל הערה 8], עמ' 33).

169 לדיון ברקע המדעי-פילוסופי של צורות היסודות, ראו: Elior, "Isaac Abravanel's Rejection of Corporeal Forms".

170 ראו לדוגמה את הפרקים 12 ו-21: עטרת זקנים, עמ' 34-44, 78-88.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

קשור כנראה לברירתו מפורטוגל ובעיקר לגירוש ספרד.<sup>171</sup> על אף שהשערת נתניהו ושמואלי בדבר המשבר הדתי נראית בלתי סבירה, יש בסיס להשוות את יחסו של דון יצחק לעיקרון השיטתי בצורות היסודות לביקורת שהשמיע על אודות גינוי הזקנים והאצילים במורה נבוכים (חלק א, פרק ה) שמושתת כולו על עקרון השיטתי וההדרגתי. אכן, "צורות היסודות" נפתח בהצדקת אותו עיקרון: "יען וביען היה הטעות במשפטי ההתחלות גדול עונו מנשוא, להיות הדרוש הבנוי לתלפיות על קו תהו ואבני בהו שוא ודבר כזב, וכמו שזכר הפילוסוף בספר השמים והעולם האיש אחד יחטא בהקדמות ההתחלות ימוטו מוסדי ארץ הנה הרה עמל וילד שקר, וראה ראיתי דעות החכמים ומביני מדע בצורות היסודות אם הם האיכות ראשונים או שניים או דבר אחר נעלם, אנחנו לא נדע מערכה מול מערכה איש לדרכו פנו ועל דעת אחד לא יסמכו ותהי האמת נעדרת מעיני המעיניים".<sup>172</sup> אברבנאל מציג כאן את בעיית צורות היסודות כבעיה עקרונית בפילוסופיה הפיזיקלית שפתרונה ישמש תשתית לכל הפיזיקה. הוא מודע היטב למבנה השיטתי של המדע והפילוסופיה ואף מלין על אנרכיית הדעות השונות בנושא עקרוני זה. יתרה מזו, מבנה "צורות היסודות" דומה למבנה "עטרת זקנים" כפי שמשמע מן הדברים הבאים: "לכן על כל דברי האגרת הזאת דברתי עם לבי הנה אבקש לך מנוח אשר ייטב לך, ואני אקבץ מכל הגוים חכמים ונבונים וידועים ואנשים מבני ישראל אשר דברו בדרוש הזה דעותיהם והסכמתם אחד הנה ואחת הנה ואראה פני הסותר לדעת דעת מהם ועליהם טוֹף מלתי צרפם בכור הברזל להוציא לאור תעלומת האמת בדרוש הזה".<sup>173</sup> בפסקה האחרונה של הקדמת "עטרת זקנים" מסביר אברבנאל את מבנה החיבור באופן דומה: "הנה ראיתי לשלמות החקירה שאחקור מתחילת הפרשה הנה אנוכי שולח מלאך לפניך [שמ' כג, כ] עד ויקחו לי תרומה [שמ' כה, ב] יען ביען רוב גופי תורה וסודותיה ודרכי ההשגת האלהית טמונים בתוך אהלה [יהו' ז, כא] ואעיר ראשונה על ספקות עצומות יתחייבו בה עם זכרון דעות המפרשים והמחברים בהתירם ועלימו טוֹף מלתי נגד תשובתם, אחר כל אלה הדברים אזכור הקדמות הכרחיות לחומר הדרוש ואמשיך אחריהם היתר הספקות ופירוט הפרשה כאשר עם לבבי [יהו' יד, ז]...". ברור משני הציטוטים כי "צורות היסודות" ו"עטרת זקנים" חוברו על פי אותו מודל "דרושי" או "עיוני": הגדרה של בעיה, סקירת עמדות ההוגים או הפרשנים, הטלת ספקות בעמדות השונות ופתרון אישי חדש של הבעיה ושל הספקות.

שיטה זו של דיון שורשה, בין השאר, בשיטת הדיון והוויכוח (disputatio) הסכולסטית שהייתה נהוגה בפקולטות לתיאולוגיה ברחבי אירופה, החל מהמאה השלוש-עשרה.<sup>174</sup>

171 ראו את ההסבר של אברבנאל לבריתא שלו מפורטוגל או את ההקדמה לפירוש ספר מלכים שחיבר לאחר הגירוש: פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' 3, 423.

172 עטרת זקנים, עמ' 107.

173 שם.

174 דוגמה בולטת לכך היא הספר המפורסם של תומס אקווינס "מכלול התאולוגיה" (summa theologiae). אברבנאל הכיר את אקווינס ומתייחס אליו בפירושו לספר שמואל שחיבר ב-1483-1484, כ-15 שנה לאחר עטרת זקנים: ראו פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' 297. ראו גם: א' רביצקי, "על מלכים ומשפטים

אולם אברבנאל למד את השיטה הזו לא רק מקריאת חיבורים של הוגים נוצרים, אלא גם מאחד ה"מורים" שלו, ר' יוסף חיון, שמקדים גם הוא לרוב הדיונים שלו שורה של "ספקות" או "שאלות".<sup>175</sup> מקובל לחשוב כי גרסה יהודית זו של הדיון הסכולסטי מקורה בשיטת הלימוד של ר' יצחק קנפנטון, שבחיבורו "דרכי התלמוד" כתוב "לעולם כשתעיין בשום דרוש או בשום ענין... יש לך גם כן לבקש דרכים להקשות כנגדו להניע תחילה הספקות שיש בענין ההוא או בלשון ההוא... לדעת... הקושיות שאפשר לעשות בדרוש ההוא כי זה יהיה סבה להעמידך על דבר אמת ולהבין העניין על בוריו כי כשמרגיש החולי מיד ימצא הרפואה".<sup>176</sup> פכטר הראה במחקרו על ספרות הדרוש והמוסר כי הספרות היהודית של המאה ה-15 פיתחה ממניעים פנימיים וחיצוניים ספרות דרוש ענפה וחדשה. ביסוד ספרות הדרוש של המאה ה-15, טוען פכטר, עומד הדיון בסוגיה רעיונית העולה מן המקורות. הדיון מתבצע באמצעות מספר רב של סגנונות פרשניים במטרה לתקשר עם קהל מגוון ולמצוא חן בעיניו. על פי פרשנות זו, שיטת הדיון הבאה לידי ביטוי ב"עטרת זקנים", שייכת להתחדשות ספרות הדרוש במאה ה-15, כי בהתאם לטעם הספרותי של זמנו, אברבנאל מציע דיון מקיף, מפורט ומגוון בסוגיה הגותית.<sup>177</sup>

עבודת המחקר המקיפה של יואל מרציאנו על "חכמים בספרד במאה החמש-עשרה" הצביעה על תהליך מגוון ומורכב של התגבשות שיטת "העיון הספרדי", שהחל כבר לפני קרשקש והמשיך עד דור גירוש ספרד ולאחריו. העיון הספרדי התפתח מתוך מיזוג מסורת פרשנית תלמודית עתיקה ותפיסות פילוסופיות על אודות ההגעה אל השלמות האנושית והדבקות. פרופיט דוראן ב"מעשה אפוד" מסכם זאת כדלקמן: "וההתחכמות הזו והחקירה הזאת, לפי דעתם [תלמידי העיון], מביא האדם אל הצלחתו האחרונה וזוכה בה למעלת

בהגות היהודית בימי הביניים (בין ר' נסים גירונדי לר' יצחק אברבנאל)", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 476-482; Guttman, *Die Religionsphilosophischen Lehren*, 482-476; p. 46; M. Zonta, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*, Dordrecht 2006, pp. 1-30.

175 למשל מאמרו של חיון על חטא משה ואהרן נפתח בתיאור הבא של מבנה הדיון: "הסכמתי לחלק המאמר הזה לעשרה פרקים. הפרק הא' אבאר בו הדרך אשר יובילנו לדעת החטא הזה... הפרק הב' בביאור דעת רש"י ז"ל ור' משה נרבוני והר"ן והרלב"ג ז"ל בזה החטא וביטולו. הפרק הג' בביאור דעת הרמב"ם ז"ל... וביטולו. הפרק הד' בביאור דעת הרמב"ן ז"ל... וביטולו. הפרק ה' בביאור דעת רשב"ע... וביטולו. פרק הו' בביאור דעת בעל ספר העקרים... וביטולו. הפרק הז' אניע בו ספקות רבות בעון מי מריבה. הפרק ח' אניח יסוד מוסד שעליו בנוי התר הספקות האלה... הפרק הט' בהתרת הספקות כלם ובו יתבאר מהות החטא במה שאין ספק בו. הפרק הי' בביאור אם היה העונש הזה שהענישם השם שלא יכנסו לארץ מדה כנגד מדה...". גרוס (לעיל הערה 131), עמ' 216. ראו גם: אברהם גרוס, "ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל – יחסים אינטלקטואליים", מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' כג-לג; גרוס (לעיל הערה 42), עמ' 47-78 (במיוחד 69-77).

176 דרכי התלמוד לר' יצחק קנפנטון, ירושלים תשמ"א, עמ' 46-47. ראו בעניין זה ד' בוירין, העיון הספרדי לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-68.

177 לפרשנות המקורית של פכטר על התפתחות ספרות הדרוש במאה ה-15, ראו: מרדכי פכטר, ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז, עמ' 7-25.



בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

חכמים בגן עדן, כפי שיעור מה שיגע בחכמה ופלפל בה".<sup>178</sup> גישה זו שמה לה למטרה את פיתוח היכולת השכלית של ה"מעייין" בהלכה יד ביד עם רצון להקיף את כלל ההיבטים של הספרות הרבנית באופן שיטתי. שאיפה זו באה לידי ביטוי בחיפוש אחר "כללים" שמגדירים את הספרות הרבנית ומקריבים בכך את המעיין להקפת כל צדדיה. ידוע כי התנגדותו של חסדאי קרשקש ל"משנה תורה" של הרמב"ם נסבה סביב היעדר השיטתיות והשלמות שבמפעל הרמב"ם. בציון הסיבות להתנגדותו, מגדיר קרשקש את הגישה העיונית שתלך ותתפתח בקסטיליה ואראגון במאה החמש-עשרה:

ולזה הוא מבואר, שלא תשלם בו הידיעה בשום אחד מהשלושה עניינים ההכרחיים אשר קדם זכרם: אם הדקדוק בעניינים, והשגתם על נקלה, והשמירה מהטעות בהם – לשתי סבות: אם למה שהשמיט זיכרון המחלוקות ועקרי המקומות אשר בהם יתבררו ויתלבנו הדברים; ואם למה שלא זכר סיבות וכללי העניינים. והוא מבואר, שהידיעה השלימה בדברים, כשנדעם בסיבותיהם לפי חומר נושאם. וכשהידיעה אשר לנו בדברים בלתי שלימה, לא נהיה בטוחים מהשגיאה והטעות. עם שיהיה סיבה שלא נחקה אותם בציוורינו, ולא נשמור אותם, והוא העניין השלישי. וכל שכן, שלא נשיגם על נקלה, והוא העניין השני, כי לא נשיג אלא החלק המעטי, כמו שקדם, ובחלק ההוא השגה חסרה מאד.<sup>179</sup>

כפי שעולה בדברי קרשקש, ההגעה אל "שלמות הידיעה" של הספרות הרבנית עוברת דרך ההבנה האנליטית של כלליה והיבטיה הפורמאליים, כך שאפשר יהיה להציג את כל השיח התלמודי כפיתוח שיטתי של כללים ועקרונות. באמצעות הבנה אנליטית זו, יקל להקיף את התלמוד ולהימנע מטעות ושכחה. אברבנאל נתרם רבות מן הגישה הפרשנית הזו, וגם הוא ניסח כללים, עיקרים או הקדמות ב"עטרת זקנים" ובשאר הכתיבה הפרשנית שלו. כמו כן, אברבנאל, שחיפש גם כן אחר "שלמות הידיעה", שאף להקיף כל סוגיה פרשנית או הגותית לא רק מהכיוון הפרשני שלו עצמו, אלא מכיוונים רבים קשורים לפרשנים הקודמים.<sup>180</sup> אברבנאל משתמש בשיטת דיון פרשנית-פילוסופית דומה ב"צורות היסודות" וב"עטרת זקנים", אך חשוב לו להדגיש ב"עטרת זקנים" את התנגדותו למודל הפילוסופי-מדעי של הרמב"ם המזהה בין הכרה דתית להכרה פילוסופית. להתנגדות זו היבט חברתי כפי שהראינו בניתוח ההקדמה ל"עטרת זקנים", אך גם היבט פילוסופי-תיאולוגי שמהווה את תוכן הספר, כפי שנראה. אברבנאל אכן כותב: "כי עם היות המניע הראשון במאמר הזה השגת הזקנים הנה יבואו בצל קורתו [בר' יט, ח] דברים רבים צדיקים וטובים ממנו... וכאלו המניע הראשון ההוא ירד מטה מטה במעלת העיון מיתר המושכלות שיבאו במאמר הזה...". כפי שמתגלה בסוף ההקדמה, הוויכוח הפרשני על חזיון הזקנים הינו מסגרת ספרותית

178 פרופיט דוראן, ספר מעשה אפוד, ווין תרכ"ה, עמ' 4.

179 ספר אור ה', הקדמה, פירארה ש"ו, עמ' 4 [אין עימוד במהדורה].

180 ראו בעניין זה: J. Haas, "Divine Perfection and Methodological Inconsistency: Towards an Understanding of Isaac Abarbanel's Exegetical Frame of Mind", *Jewish Studies Quarterly*, 17 (2010), pp. 302-357.



המאפשרת לו להציג תחילה את הפרשנויות שהוא מתנגד להן, אחר כך לדחות אותן על סמך עקרונות פילוסופיים-תיאולוגיים שלו ולבסוף להציע פרשנות אלטרנטיבית.<sup>181</sup> במובן זה, ההגנה על כבוד אצילי בני ישראל והזקנים של שמות כד אינה משקפת את תוכן הספר כולו, אלא משמשת יותר לבניית הדימוי הספרותי של דון יצחק בעולם הפרשנות והפילוסופיה שאליו נכנס בעזרת חיבורו הראשון, "עטרת זקנים".

#### מזל והשגחה

כשעוברים את ההקדמה הפולמוסית ונכנסים לחיבור "עטרת זקנים" גופא, נדמה שהוויכוח בין אברבנאל לרמב"ם סביב הזקנים ואצילי בני ישראל מאבד מחריפותו וממרכזיותו לטובת דיון במעמד המלאך של שמ' כג, כ, ובקשר שבין אלוהים לישראל. הספק הראשון שאברבנאל מעלה בפרק הראשון מקפל בתוכו את השאלה המרכזית של הספר: "הנה יראה ספק בפרשה באמרו (שמ' כד, ד) הנה אנכי שולח מלאך לפניך, והוא כי מה היה הסבה שרצה הקדוש ברוך הוא לנטוש עמו יעקב חבל נחלתו, ולהסיר מעליהם השגחתו הפרטית אשר השגיח בהם בדבקות נמרץ בלי אמצעי, מיום הוצאו אותם מארץ מצרים, ועתה למה הפקיד עליהם מלאך מליץ ינהגם הוא ימשל בהם...<sup>182</sup> מהם הגורמים המעצבים את גורלו של ישראל, ההשגחה הישירה של האל או גורם אמצעי טבעי המכונה המלאך? זוהי הבעיה המרכזית של הספר. אברבנאל, בבואו להגן על כבודם האבוד של הזקנים ואצילי בני ישראל, בא לאמתו של דבר להסדיר את ה"השפעה" הכפולה הזו של האל ושל המלאך על ישראל. במידה רבה ניתן לתרגם את הבעיה שמעסיקה את אברבנאל ב"עטרת זקנים" בצמד המושגים המרכזיים בספרות ובתרבות האיברית הנוצרית במאה הארבע-עשרה ובעיקר במאה החמש-עשרה: Fortuna ו-Providencia. המתח בין המרכיב הפגאני, האסטרולוגי והסטואיקני של המזל לבין האמונה והדוגמה הקתולית של ההשגחה מעסיק את רוב הסופרים וההוגים האיבריים ומהווה רקע להתחדשות הספרותית האיברית במאה החמש-עשרה, שזכתה לעתים לכינוי "הומניזם ורנאקולרי" (vernacular humanism). ראינו קודם כי המכתבים הפורטוגליים והעבריים של אברבנאל מכילים אף הם את המתח הספרותי הדתי הזה. כפי שהראה לראשונה חוקר הספרות מנדוסה נגריו, המרכזיות של מוטיב הפורטונה בספרות האיברית נבעה מזרם של תרגומים של סנקה, קיקרו וסופרים קלאסיים אחרים, אך גם מהשפעות של משוררים והוגים איטלקיים כמו דנטה, בוקאצ'ו ופטררקה.<sup>183</sup> בקנטו השביעי של הקומדיה האלוהית, דנטה מציג תפיסה של הפורטונה שהשפיעה רבות על הספרות האיברית הנוצרית:

ההוא, שְׁחַכְמָתוֹ מֵעֶבֶר-כָּל הָנֶה,

אֶת הָרְקִיעִים בָּרָא וְכֵם מִי שְׁמִנָּחֶם, (e diè lor chi conduce)

181 המבנה הרטורי הזה אופייני לפירושיו של אברבנאל. הוא מאפשר להפוך את פירוש הטקסט לרצף של דיונים ארוכים בנושאים פרשניים-פילוסופיים ובכך לצאת ממסגרת הפרשנות המצומצמת לכיוון הכתבים האקלקטיים האופייניים לטעם הרנסנס. סגנון זה מושפע גם מרבי יוסף חיון.

182 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 7.

183 Mendoza Negrillo, *Fortuna y Providencia*, p. 34-49

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

באפן בו כל חלק לרעו מאיר,  
עם שחלק האור בשנה מדה.  
כך גם לפלאים הארציים  
שרה כללית מנה ומנהיגה, (general ministra e duce)  
שבעתם מחליפה טובי השוא  
בין עם לעם, בין דם לדם אחר,  
מעבר לסכול בינת אדם;  
על כן ישלט עם עת אחר ידעה,  
בנהגם על פי משפט צדקה,  
שכנחש בעשוב נעלם.  
ידיעתכם מולה – בלי עמידה:  
זו לרחוק רואה, שופטת ומטה  
את שלטונה, כאת שלו כל אל.  
חליפותיה לא יודעות כל הפוגה:  
הכרחיות תאיץ את צעדה,  
איש כה יחיש עת אל תורו הוא בא.  
היא זאת אשר הוקעה כה אל הצלב  
[...]

אך היא ברוכה וזאת אינה שומעת:

עם יתרי יצורי ראשית שמחה,

את ספרתה סוככת ותשיש ברוכה (73-95) (volve sua spera).<sup>184</sup>

סופרים איברים רבים התכתבו עם תפיסה זו של הפורטונה כישות נפרדת שנבראה על ידי האל, משרתת אותו, אך בלתי מובנת ובלתי קשובה לפניות בני אדם. חלק אימצו בצורות שונות מודל דואליסטי זה, אחרים צמצמו את שאלת הגורל לשאלת השגחת האל בעולם.<sup>185</sup> התיאור של דנטה משווה, ואף יוצר חרוז, בין השכלים הנבדלים המניעים את הגלגלים השמימיים (chi conduce) לבין הפורטונה (general ministra e duce). כפי שהשכלים הנבדלים מניעים את הרקיעים ובכך גורמים להפצת האור באופן שווה, כך הפורטונה מעבירה מיד ליד את הטובין הארציים ומשנה ללא הרף את גורל בני האדם והאומות בתנועה טבעית והכרחית אדישה לפניות אנושיות. בלשונו של דנטה: "עם יתרי יצורי ראשית שמחה, את ספרתה סוככת ותשיש ברוכה". הפורטונה היא אפוא שינוי טבעי

184 דנטה אליגיירי, הקומדיה האלוהית, התופת, מקור, תרגום וביאורים, תרגם ראובן כהן, ירושלים תשע"ד, עמ' 61-63 (שיניתי את התרגום). ראו גם: דנטה אליגיירי, הקומדיה האלוהית: התופת. תרגם יואב רינון, ירושלים תשע"ד, כרך א, עמ' 96-98; וגם כרך ב, פירוש לואיזה פרטי קואומו ויואב רינון, עמ' 181-182.  
185 Mendoza Negrillo, *Fortuna y Providencia*, pp. 51-157. בעניין יחס ההוגים היהודים לאסטרולוגיה ומגיה במאה הארבע-עשרה והחמש-עשרה, ראו: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 145-165, 262-290.

תחת-ירחי המקביל לתנועת הספרות השמימיות. יתרה מזו, מדובר בישות עצמאית שאמנם נבראה על ידי האל, אך לאחר בריאתה, מבצעת תנועה טבעית קבועה. תפיסה זו קרובה לתפיסת המלאך או השר שמציג אברבנאל בפתיחת "עטרת זקנים". כפי שנראה בהמשך, השר או המלאך גם הוא ישות רוחנית (שכל נבדל), שנבראה על ידי האל ומופקדת על גורל בני אדם. על אף שאין כל אזכור ישיר ב"עטרת זקנים" לדיון הנוצרי במזל והשגחה, המכתב הפורטוגלי של אברבנאל הראה כי היה מעורה בספרות האיברית של המאה החמש-עשרה. בהתאם לנתונים שבידינו ולהקבלה הפורמלית בין "עטרת זקנים" לדיון הספרותי במזל והשגחה, ניתן לקבל כסבירה את ההשערה כי חיבורו של אברבנאל שייך לזירה הספרותית האיברית היהודית והנוצרית.

אם ברצוננו להבין את הזיקה בין הסוגיה הנידונה ב"עטרת זקנים" לבין הפרופיל החברתי והתרבותי של דון יצחק ולתפיסות ספרותיות שרכש, עלינו להכיר קודם את תפיסתו בעניין סוגי ההשפעות השונות על חיי בני האדם. בפרקים האחד-עשר והשנים-עשר מבדיל אברבנאל באופן מובהק בין שתי השפעות "חיצוניות" על בני אדם מאוגדים בחברה ובאמונה דתית. הפרק האחד-עשר דן בהשפעה האסטרלית ושם כותב אברבנאל:

הסכימו הראשונים והוא האמת בעצמו שכל האומות ... בארצותם וגוייהם הם תחת ממשלת הכוכבים ויש לכל אומה מיוחדת כוכב מיוחד בשמים, ואמנם שיש לגרמים השמימיים מבוא והנהגה במשפטי האדם, התבאר ראשונה בהיותו והפסדו מאשר הגרמים השמימיים מניעים היסודות ומרכיבים אותם ומשפיעים במורכבים כח והכנה לקיבול צורתם, ולהיות ההויה וההפסד כפי תנועות הגרמים ההם, היה שימשכו מדות ורשמים לפי המזגת המורכבים ההם מהארבעה איכויות, ולכן היה מהמחוייב שרוב מדות האדם ומקרי ימשכו אחרי תנועות הגרמים ההם, ולפי שכל אומה ואומה... תתחלף כפי מצב הגרמים השמימיים, היה שיש לכל ככב כח והכנה מיוחדת בכל עיר ועיר... ולפי שהאדם מורכב משני סוגים נבדלים סוג מעולם המוחשים והוא חומר גופו וכוחותיו וסוג מהעולם המושכל האלהי והוא שכל... היה המין האנושי בכלל, וכל אומה ואומה ממנו תחת ממשלת הכוכבים במה שיצטרכו לגוף, ויהיו גם כן נכנעים ל[שכל] נבדל במה שיצטרכו לשכלם עם היות שמזג הגוף ממה שיכין ויעזור, או שימנע פעל השכל וההשגה העיונית...<sup>186</sup>

כל אדם, ובאנלוגיה – כל חברה, הם הרכבה של יסודות חומריים שמתגבשים לידי גוף מובנה המוכן לקבל את השכל האנושי – שהוא הצורה של האדם על פי הפילוסופיה האריסטוטלית הימי-ביניימית. ההרכבה של היסודות המרכיבים את האדם היא תוצר של התנועות הקיימות בטבע, הנגרמות על ידי תנועת הכוכבים. הכוכבים המניעים את היסודות התחתונים אחראים לתנועות המאפשרות את הרכבתם או לידתם של בני אדם או בעלי חיים, כמו גם לתנועות שמפרקות את התחברות היסודות הללו וגורמות למוות. הטענה האסטרולוגית שמשמיע אברבנאל – "יש לכל אומה מיוחדת כוכב מיוחד בשמים" – קובעת

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

אפוא סיבתיות טבעית חלקית לכל האירועים האנושיים.<sup>187</sup> אולם דון יצחק מקפיד להבדיל בין השכל שאינו קשור קשר סיבתי ישיר לתנועות הכוכבים לבין "הדברים הגשמיים אשר בהם נמשל [האדם] כבהמות בני חיי מזוני במזלתא תליא מילתא, להיות הגלגל [המניע את הכוכבים] הוא המהווה אותו והמתמידו בטובה או בהעדרו כפי תנועותיו ושנוי מצביו".<sup>188</sup> על אף שבניגוד למכתב הפורטוגלי, שמותיהם של סנקה וקיקרו אינם מופיעים ב"עטרת זקנים", ניתן להבחין בדמיון רב בין דברי אברבנאל באיגרת הפורטוגלית לבין דבריו במאמר הפילוסופי העברי שחיבר שנים אחדות קודם לכן. על פי התפיסה הנאו-סטואיקנית שבאיגרת הפורטוגלית, מצבו של האדם ואף קיומו נתונים למרותו של הגורל, כלומר לסיבתיות טבעית שאי אפשר לשנותה. לעומת זאת, הנפש ביחס לעצמה נפרדת מהסיבתיות הטבעית של הגורל ובכך עשויה להשתנות ולהירפא. אף שרוח הדברים בפרק האחד-עשר של "עטרת זקנים" היא אסטרוולוגית ולא סטואיקנית, קל לזהות את הגרעין המשותף בין החיבור העברי למכתב הפורטוגלי: ההבחנה בין דטרמיניזם האסטרוולוגי לבין השכל או הנפש שמשמעותו תפיסה של דטרמיניזם מוגבל שהיה מקובל על הוגים איכרים רבים, יהודים כנוצרים. על בסיס ההשוואה הזו ניתן להבחין בלבוש השונה שלובשת אותה תפיסה במסגרת תקשורתית נוצרית (לבוש נאו-סטואיקני) ובמסגרת תקשורתית יהודית (לבוש קוסמולוגי-אסטרוולוגי).

כשהקורא היהודי עובר מן הפרק האחד-עשר שסקרנו קודם לפרק השנים-עשר, הוא מתוודע לסוג של השפעה אחר לחלוטין:

הנה היוצר יתברך לא ברא כל אחד מהשלש עולמות באופן שוה מהשלמות, אבל יתבאר שבעולם השכלים ובעולם הגלגלים ובעולם השפל, בכל אחד מהם ברא חלק אחד מיוחד מעולה ושלם שיעור רב משאר חלקי העולם, והחלק ההוא ראתה החכמה העליונה להנהיגו בעצמו ולהשפיע עליו מהטוב והשלמות בדבקות נמרץ בלי אמצעי כלל...<sup>189</sup>

במקביל להשפעה האסטרוולוגית של הכוכבים על תנאי הקיום של האומות, אברבנאל

187 לגישה האסטרוולוגית של אברבנאל רקע היסטורי מורכב ומגוון שקשור מצד אחד בהתחדשות העניין התרבותי באסטרוולוגיה במאה ה-15, ומצד שני ברקע פילוסופי ימי-ביניים (בעיקר רלב"ג והשפעת אבן רושד), ראו: רגב (לעיל הערה 153); גד פרוידנטל, "הצלחה נפשית ואסטרונומיה: מלחמתו של הרלב"ג נגד תלמי", דעת, 22 (תשמ"ט), עמ' 55-72; דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט; Enrique de Villena, "Tratado de Astrología", *Obras Completas I*, Madrid 1994, pp. 397-557; David Ruderman, "Hope Against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages", *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, D. B. Ruderman, New York 1992, pp. 299-323; Gad Freudenthal, "The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings", *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), pp. 111-137.

188 שם, עמ' 33.

189 שם, עמ' 34.

מפתח תפיסה קוסמולוגית ותיאולוגית שלפיה הקשר בין העולמות העליונים לבין העולם שמתחת לגלגל הירח אינו רק יחס עיוור ושווה, אלא גם יחס ישיר של "חלק מיוחד" לראש המערכת הקוסמולוגית, האל בכבודו ובעצמו.<sup>190</sup> אברבנאל משתמש בפרק בתפיסות קוסמולוגיות שונות ואף מנגודות של אבן סינא ואבן רושד על אודות היחס שבין האל לעולם.<sup>191</sup> תוך שילוב בין תפיסת אבן סינא (ואל-פאראבי) על אודות שלשלת ההאצלה ותפיסת אבן רושד על הסיבתיות המקבילה של הסיבה הראשונה, אברבנאל מגדיר את היחס של האל אל הקוסמוס כהתחברות ישירה של האל ל"חלק מיוחד", הכולל את שלושת הרבדים של המציאות: השכלים הנבדלים, גלגלי הכוכבים והעולם שמתחת לגלגל הירח. על פניו, נראה שההבדל בין הפרשנים הערבים והיהודים של אריסטו לאברבנאל מסתכם במספר "נקודות המגע" בין האל לתנועות בקוסמוס.<sup>192</sup> אבן סינא ואל-פאראבי סברו שישנה רק נקודת מגע אחת עם השכל הראשון שממנו מתחילה השתלשלות ההאצלה של השכלים והגלגלים, ואילו אברבנאל סבר שלא שלוש נקודות השקה עם ההוויה: האחת עם השכל הראשון (העלול הראשון) שממנו משתלשלים השכלים הנבדלים האחרים (אבן סינא), השנייה עם הגלגל המקיף את שאר הגלגלים (אבן רושד), והשלישית עם האומה הישראלית (התורה). ברובד השייך לשכלים הנבדלים ולגלגלים, ההתחברות הישירה לאל נראית כסיבתית-תכליתית (האצלה, שאיפה להידמות לאל, השכלת הסיבה הראשונה), אולם נראה כי בהתחברות לאומה הישראלית, כלומר למורכב האנושי, היא מקבלת צביון אחר:

אומנם בעולם ההוויה וההפסד עם היותו בכללו חסר השלמות והוא בחלקיו נעדר הנצחיות, מתהפך בתחבולותיו כל היום ועלהו יבול והוא לקברות יובל, הנה הפלא ה' מהמורכב האחרון שהוא מין האדם הכולל הכוחות כלם חלק מיוחד, היא האומה הישראלית והשלימה... כדי להשפיע בה מהטוב ומהשלמות חלק גדול בהנהגה נפלאות בדבוק נמרץ בלי אמצעי כלל, ושאר האומות הכניעם לממשלת הגרמים השמימיים...<sup>193</sup>

אברבנאל מסכם את תרומת הפרק (ובכלל של מאמרו) כהוספה לתפיסות הפילוסופיות

190 בספר למדא המפורסם של המטפיזיקה, אריסטו קובע את הכרחיותו של מניע ראשון לקיום הטבע (כמערכת של תנועות) ומגדיר אותו כשכל "החושב את מחשבתו". שכל זה הוא האל האריסטוטלי, המניע הבלתי מונע המצוי תמיד במצב של קיום בפועל, אליו משתוקקות כל התנועות שברגות השונות של הקוסמוס (מן הכוכבים עד העולם מתחת לירח) ואשר אליו הן שואפות להידמות.

191 בעניין היחס של אברבנאל לאבן רושד, לאבן סינא ולרלב"ג, ראו: C. Cohen Skalli and O. Horezky, "A 15th-Century Reader of Gersonides: Don Isaac Abravanel, Providence, Astral Influences, Active Intellect and Humanism", O. Elior, G. Freudenthal, and D. Wirmer (eds.), *Gersonides Through the Ages*, Leiden, forthcoming

192 בעניין תפיסותיו של אל-פאראבי, אבן סינא ואבן רושד, ראו: H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York & Oxford 1992

193 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 37.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

של הקשר הישיר שבין האל לשכל הראשון ולגלגל הראשון (אל-פאראבי, אבן סינא ואבן רושד), תפיסה "תורנית" שעל פיה "בחר השם יתברך בעולם השפל הזה חלק מיוחד ולהשלימו בכל מה שאפשר כפי טבעו".<sup>194</sup> תוך שילוב של מקורות פילוסופיים ומקראיים שמזכיר את המכתב הפורטוגלי, חותר אברבנאל לתפיסה כוללת על פיה "הדבוק [אלוהי] הזה בכל העולמות אינו מתדמה אבל יתחלק למחנות".<sup>195</sup> נדמה שאברבנאל מעגן את ההבדל הדתי והלאומי בין ישראל לאומות בעיקרון קוסמולוגי-תיאולוגי של "החלק המיוחד" שבכל מישורי המציאות עומד בקשר ישיר אל האל בניגוד לשאר "החלקים".<sup>196</sup> ההבדל בין ישראל שנמצא בקשר ישיר עם האל לבין האומות שמקיימות קשר עקיף בלבד לאל דרך גרמי השמים בא לידי ביטוי בהגדרת שני סוגי התקשרות: האומות נמצאות בקשר עם הנמצאים השמימיים ועם האל – קשר שהוא מוגדר מראש וקבוע על פי עקרון הידמותם של השכלים המשניים לשכל הראשון או של הגלגלים המשניים לגלגל המקיף – ואילו ישראל אינו נמצא בקשר קבוע וטבעי עם האל, אלא בקשר ישיר שאינו מוגדר מראש, כלומר בקשר שהאל מגדיר אותו.<sup>197</sup> אם אצל האומות היחס אל הסיבה הראשונה מוגדר וקבוע ויש להסתגל אליו דרך ההכנה הפילוסופית-פסיכולוגית של האדם אל דרכי הסיבתיות הטבעית בעולם (כפי שראינו למשל במכתב הפורטוגלי), הקשר בין ישראל לאל הוא קשר על-טבעי שהאל קבע ללא שום מגבלות טבעיות רגילות. לקשר מיוחד זה לא ניתן להסתגל דרך הבנת הסיבתיות של המערכת הקוסמולוגית, מכיוון שיחסו של האל לשכל הראשון, לגלגל הראשון ולישראל קודם למערכת הקוסמולוגית הנגזרת ממנו. מן הטענה הזו מסיק אברבנאל תפיסה שמטרתה לשמוט את הקרקע תחת מנהיגות מן הסוג שמציע הרמב"ם:

הדבוק הזה וההשגה האלוהית הזאת אינה נקנית בלמוד שכלי ולא בחקירה רבה כי אם בחסד אלהים, ויתבאר זה מאשר היה התדבק השם יתברך בנמצא שפל חומרי שהוא האדם, הנה הוא דבר יוצא מהטבע והגדול שבפליאות, ולכן היה הלמוד וההתפלספות להגיע אליו שוא ודבר כזב והחקירה שכלית לקנין זה לא לעזר ולא להועיל, ולכן תמצא שיחול השפע והדיבוק גם על הבלתי מוכנים אליו כמו שהיה

194 שם.

195 שם, עמ' 37-38.

196 יש להזכיר כי המילה הפורטוגלית 'privilegio' (קרובה במשמעותה ל"חלק המיוחד") מופיעה באיגרת הפורטוגלית בקטע המשווה בין תפיסת הגורל שבטרגדיה של סנקה לבין תפילת המלך חזקיהו בישיעיהו לח, ראו: Cohen Skalli, Isaac Abravanel: Letters, pp. 90-91.

197 "השורש השלישי שהפעולות הנמשכות מהדבקות האלהי אינו מההכרח שישמרו יחס והכנה במקבלים כלל, וזה שהטוב וההשפעה הבאה מהשם יתברך על ידי אמצעים, הנה יחוייב בהכרח שיהיה יחס שמור בין האמצעי המשפיע והוא ובין האומה או האיש המקבל, וזמן קצוב מוגבל יעבר בו הפעל ההוא המושפע ובהסתלק היחס וההכנה והזמן יעדר מיד השפע הנמשך להיות נמשך בטבע ובסדור מוגבל אי אפשר שישתנה, אבל בהדיבק האומה בשם יתברך בלי אמצעי לא יצטרך יחס כלל ולא הכנה במקבל הכרחית ולא זמן מוגבל לפי שכל הדברים מוכנים בחוקו יתברך כפי כחו הבלתי בעל תכלית, וברצות ה' יתן הכנה במקבלים לקבל את הפעל ממנו..." (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 39).

ההתחברות של ישראל לאל אינה תוצאה של הכנה ולימוד שמביאים את האדם להידמות לסיבתיות ולתכליתיות של העולם העליון, אלא של חסד האל – כלומר פועל יוצא מן העובדה שהאל ברא והתאים אליו חלק מיוחד בעולם מבלי שום מגבלה. כתוצאה מכך, האריסטוקרטיה של המדע המסורתי אינה יכולה להשתלט על היחס הישיר אל האל ולהגדיר אותו כיחס שמונתה בתנאים המגדירים אותה עצמה (ידע פילוסופי למשל). כאן מתגלה הקשר שבין ההקדמה הפולמוסית של דון יצחק נגד הרמב"ם ובין התוכן התיאולוגי-קוסמולוגי של "עטרת זקנים". עבור אברבנאל, אפשרות הנבואה אינה טמונה בשלמותו של אדם פרטי, אלא בקשר הייחודי המקדים של האל לעם ולאֶרץ ישראל, הבא לידי ביטוי בסוגים שונים של נבואה, ובהם הנבואה המצומצמת של הזקנים או הנבואה השלמה של משה.<sup>199</sup> בסיטואציה תיאולוגית-קוסמולוגית שבה ה"אומה הישראלית" נבחרה והנבואה ניתנת ל"בלתי מוכנים" (בהבדלים של רמות כמובן) – מותר לאדם, למשל לסוחר שאינו בא מן האליטה הלמדנית (התורנית או הפילוסופית), לקחת חלק בדיונים ה"אקסלוסיביים" כביכול על הקשר שבין האל לישראל.

#### המלאך במדבר ובגלות

לקראת סוף הפרק השנים-עשר, בו התעקש אברבנאל להבדיל הבדלה חמורה בין מצבן של האומות ובין מצבו של ישראל, הוא מבטל באופן מפתיע הפרדה חמורה זו, בשל כך שישאל נמצא בגלות. דון יצחק מקשה על עצמו בהתייחס לספר דניאל פרקים י"ב, בהם חוזר פעמים אחדות הביטוי "מיכאל שרכם". איך ייתכן פתאום שיש לישראל שר כמו שאר אומות?

בתשובת זה שאתה לא תמצא שאמר במיכאל שר מלכות ישראל כמו שכתוב (דנ' י, כ) שר מלכות יון שר מלכות פרס, לפי שהשרים ההם להיות הנהגתם תמידית וטבעית אליהם החליט עליהם שר מלכות פלונית, אבל ישראל למה שלא היה להם בהנהגתם שר לא אמר שר מלכות ישראל, ולפי שבזמן ההוא היו בגלות בבל, והיה מהיעוד האלוהי בימי הרעה ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה וגו' (דב' לא, יח), היה מחמלת מיכאל בראותו שהאל יתברך מסתיר פנים ממנו ואין שר עליהם כי אם שרי האומות מליצים עליהם רעה, לעמוד להליץ טוב על אומתנו עם היותו בלתי ממונה עליהם.<sup>200</sup>

198 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 42.  
199 ראו בעניין זה פרקים 13 ו-14. באשר להשפעת ספר הכוזרי של יהודה הלוי על עטרת זקנים, אברבנאל מתייחס אליו כמה פעמים בפרק 13. על השפעת יהודה הלוי על אברבנאל, ראו: Liron Hoch and Menachem Kellner, "The voice is the voice of Jacob, but the hands are the hands of Esau": Isaac Abravanel between Judah Halevi and Moses Maimonides", *Jewish History*, 26 (2012), pp. 61-83.

200 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 43. לדיון במקורות הפילוסופיים של קטע זה, ראו: Lawee, Isaac.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

בתום דיון עיוני על ההבדל שבין דטרמיניזם אסטרולוגי לבין השגחה אלוהית, נדרש אברבנאל להסביר מצב מסובך. מצד אחד, ישראל נמצא באופן עקרוני בקשר ישיר עם האל אך איבד אותו בעקבות גלותו ממקום ההשגחה, ארץ ישראל,<sup>201</sup> ומצד שני, עקב השהיה זו של ההשגחה הפרטית, תפוצות ישראל נמצאות תחת השפעתם של הגרמים השמימיים באזוריהן וכתוצאה מכך זקוקות ל"מליץ ישר" מול האל המסתיר את פניו. זו הפונקציה שממלא "השר מיכאל" על בסיס שותפות השכל הראשון וישראל בקשרם הישיר לאל. אברבנאל מציע כאן תיאור של הגלות כשיבוש של ההפרדה הקוסמולוגית של ישראל והעמים וכסיכון מסוכן שבו הדטרמיניזם האסטרלי של העמים נכרך יחד עם השגחה פרטית על ישראל, המתבצעת בתיווכו של מיכאל. המיעוט היהודי נע על פי מודל זה בין הסיבתיות המניעה את הרוב הלא-יהודי לבין הסיבתיות הייחודית ליהודים (הקשר שלהם עם האל דרך התורה). כפי שראינו קודם, המתח שבין שתי ההשפעות הללו עמד במרכז ההתכתבות של אברבנאל עם יחיאל דה פיזה (למשל בסיפור של כיבוש ארזילה).

בפרקים המסיימים של הספר, פורס אברבנאל את תפיסתו הקוסמולוגית על אודות הקשר המשולש שבין ישראל, המלאך (השכל העליון) והאל, לצד פירושו לשמות כג-כד. הסמיכות שבין שליחת המלאך (שמ' כג, כ) והעלייה של משה, אהרן, נדב, אביהוא והזקנים בשמות כד מוסברת כדלקמן: הקשר הישיר הייחודי של האל לאומה הישראלית יכול להתקיים אך ורק במקום ייחודי – ארץ ישראל. כתוצאה מכך, המלאך של שמות כג, כ מסמל את הקשר המתווך של האל עם ישראל דרך השכל העליון. אולם תיווך זה מעמיד בסכנה את אמונת ישראל בהשגחה פרטית ועלול להשיבם, כשאר האומות, לתפיסה אסטרטלית. לשם כך היה צורך בעליית משה, אהרן, נדב, אביהוא והזקנים כדי ש"שיגו" אדנות השם יתברך, היותו מושל בשכלים הנבדלים כלם ובגלגלים".<sup>202</sup> לפני שהאל מוסר את ישראל להנהגת המלאך, הוא דואג להראות למשה ולעולים עימו את שליטתו במלאך ואת השגחתו על הרבדים השונים של הקוסמוס.<sup>203</sup>

אולם אם בני ישראל במדבר כמו גם בגלות אינם עומדים ישירות תחת השגחתו הפרטית של האל, מה מבדיל אותם משאר האומות? כך נשמעת תשובתו של אברבנאל:

*Abarbanel's Stance Toward Tradition*, pp. 76-81; Cohen Skalli and Horezky, "A 15th-Century Reader of Gersonides".

201 "היה שארץ ישראל הנבחרת יש לה בעצמה סגולה נפלאה ויחס גדול לקבל הנצח האלהי, ולהיות העם היושב בה מושגח ודבק לאל יתברך בלי אמצעי ויתר הארצות מונעות לזה ובלתי סובלות אותו. וביאור זה כי כמו שהגלגל הקשר היותר חזק מחלקיו עם המניע אותו הוא בעיגול הגדול האזור אותו אשר הוא באמצע ברחק שוה מקטביו, וגם בעיגול הזה מקומות יהיה אחד מהם יותר מוכן להראות פעל הנבדל בו, והוא מקום הכוכב כי שם באמת ימצא היחס היותר חזק והקשר היותר נראה בנבדל, ככה מכל הישוב בכללו נתיחד חלק ממנו מיוחס ומסוגל להראות מפעלי האלהות בו והיה הארץ הנבחרת..." (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 44).

202 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 68.

203 "כי יצוה המלאך בשם ה' אל עולם שיעלה משה להר והזקנים כדי להשיג השגתם שזכר, והיה זה קודם שתתחיל הנהגת המלאך להודיע שההשגה היא מהאל..." (אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 69).



ואם מצד ההנהגה כי הנה שאר השרים תהיה הנהגתם לעמם ולאומתם כפי טבע הארץ וכפי שעת תולדותם מצד המערכת השמימית, מצורף לזה ההשתדלות האנשים בסבות הנאותות להגיע אל הטוב הנכסף אליהם, אמנם המלאך הממונה על ישראל ינהגם על פי התורה צוה לנו משה וכפי מה שיקים כל אחד מהם משפטי התורה ומצותיה חוקים ומפשטים יהיה צדיקים הצלחתו, עם היות הענין הפך המנהג הטבעי ובחילוף המערכה...<sup>204</sup>

לעומת שאר האומות, שעליהן להסתגל למערכת הקוסמולוגית, על ישראל בגלות או במדבר לשמור דרך המצוות והמלאך האמון על התנהגותם על היחס העל-טבעי המכונן שבינו לבין האל. המלאך גומל לישראל על פי התנהגותם הדתית ולא על פי התנהגותם הרציונאלית-הטבעית כמו אצל שאר העמים. אברבנאל מסביר כי "אין בידו [של המלאך] לסלוח אבל יגיעם מהעונש מה שיהיו ראויים אליו כפי הדין".<sup>205</sup> בשונה מן האל שיכול לוותר על העונש אך גם להכבידו עד כדי חורבן וגלות, "הנהגת המלאך שומרת יחס וערך מוגבל במקבילים".<sup>206</sup> המלאך הוא אפוא כלי מוגבל שפועל על פי הנורמות העל-טבעיות של התורה ושומר על ישראל עד הגיעם או חזרתם לארץ ישראל. בסופו של דבר, משתקפות בדיון במלאך שתי תפיסות קשורות לשתי הזירות החברתיות שבהן פועל אברבנאל. בזירה הנוצרית, מאמץ דון יצחק גישה נאו-סטואיקנית שתואמת את המצב הקוסמולוגי של האומות הנתונות לשלטון שרים. באמצעות תפיסה זו, הוא חותר להעצים את כוחם של פטרונים ושל עצמו. בזירה היהודית, המודל של המלאך בתקופת הגלות (שקשור באופן סמוי לתפקיד החברתי של האליטה היהודית) שומר על המשך הקיום של הקהילה על ידי חיזוק המחויבות הפנימית של היהודים לנורמות היסוד של הקהילה הדתית (מצוות, תפיסת הגלות והגאולה, ועוד). תפקיד המלאך שמחליף באופן זמני את האל הוא אם כך גם התפקיד שאברבנאל מייחס למנהיג באיגרת שלו על שחרור יהודי ארזילה.

## 5. השנים האחרונות

### סוף שלטונו של המלך אפונסו החמישי

עתה, נתייחס לפרק חדש בחייו של אברבנאל בפורטוגל, שקשור קשר הדוק לדעיכתו וסוף שלטונו של המלך אפונסו החמישי ולשינויים המדיניים בחצי האי האיברי בכלל. מותו של מלך קסטיליה אנריקה הרביעי ב-1474 הפר את האיזון העדין ששרר אז בין הממלכיות של חצי האי האיברי.<sup>207</sup> שני מחנות היו מצויים בעימות בקסטיליה: מצד אחד ניצב המחנה של איזבלה הקתולית (Isabel), אחותו של המלך אנריקה שהתחתנה כמעט בסתר ב-1469 עם יורש העצר של מלכות אראגון, פרנאנדו, וזאת לאחר שהייתה מיועדת להינשא למלך אפונסו החמישי. מצד שני ניצב המחנה של ז'ואנה, בתם של המלך אנריקה

204 אברבנאל, עטרת זקנים, עמ' 59-60.

205 עטרת זקנים, עמ' 62.

206 שם, עמ' 61.

207 לניתוח המשבר האיברי הזה, ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 198-241.

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

ושל אחותו של המלך אפונסו החמישי, אשר עקב השמועה בדבר היעדר האון של המלך אנריקה, לא ראתה בה מרבית האצולה את בתו החוקית של המלך, אלא את בתם של המלכה ודון בלטראן, בן חסות של אנריקה הרביעי. המלך אפונסו ייעד את ז'ואנה לבנו ז'ואן השני (João II), אך לאחר מות המלך אנריקה והעלייה המיידית של איזבלה לשלטון, הוא נשא בעצמו את ז'ואנה כדי לרכז סביבו את מחנה האצילים שהתנגדו לאיזבלה. בשנים 1475-1476 פלש המלך אפונסו לקסטיליה, במטרה לגבש סביב צבאו את מחנה האצילים המורדים, אולם ניסיונו נכשל, והמחנה של איזבלה ניצח במערכה הצבאית והמדינית. מאותן שנים, שרדה איגרת לדון יצחק מאת גדליה בן דוד אבן יחיא (רופא של המלך אפונסו החמישי) שהתלווה לכוחות הצבא הפורטוגלי בגבול הצפון-מזרחי בפיקוד פדרו לורנסו טבורה (Pedro Lourenço de Tavora). גדליה אבן יחיא מספר לאברבנאל על קרבות ומהלכים צבאיים.<sup>208</sup>

במובן מסוים ניתן לראות בטענה לכתר קסטיליה של אפונסו החמישי ובפלישתו הכושלת לקסטיליה אירוע מדיני וצבאי מקביל לניסיון איחוד המלכויות וכיבוש המלך דון חואן בשנים 1383-1385 שכישלונו הוביל לייסוד שושלת אביס. המשבר הדינסטי של השנים 1474-1476 חושף מגמות שכבר זיהינו: המתח בין שלטון המלך (או המלכה) לבין כוחם של האצילים, וניסיונות נשנים לאחד את הממלכויות האיבריות. עלייתם לשלטון של איזבלה ולאחר מכן של פרנאנדו במלכות קסטיליה ואראגון באמצע וסוף שנות השבעים של המאה החמש-עשרה בישרה את האיחוד של שתי הממלכויות (ולימים בניית האימפריה הספרדית) ואת התחזקות שלטון המלכה אל מול כוחם של האצילים.

כישלונו הפוליטי והצבאי של אפונסו החמישי בהתערבות במשבר הדינסטי של קסטיליה בישר את התחלת התרחקותו מהשלטון ואת העברת סמכויותיו לבנו ז'ואן השני. כבר במהלך ניסיון הפלישה של קסטיליה, מינה אפונסו החמישי את בנו ז'ואן השני ליורש העצר. לאחר התבוסה של הצבא הפורטוגלי מול העיר טורו במרץ 1476, סבר המלך אפונסו שהדרך היחידה לשנות את יחסי הכוחות בקסטיליה הייתה לשכנע את מלך צרפת לואי ה-11 להתגייס למען הצד הפורטוגלי. לשם כך, החליט לנסוע בעצמו עם פמלייתו לפגוש את מלך צרפת בארצו.<sup>209</sup> הנסיעה לא הניבה את הפירות המיוחלים, ובסופה נערך אפונסו החמישי, אחוז ייאוש, לוותר על הכתר לטובת בנו ז'ואן השני ולצאת למסע עלייה לרגל לירושלים. אפונסו החמישי חזר אמנם לפורטוגל באותה שנה, אך למעשה ניתן לראות באותן שנים את שקיעת שלטונו ובמקביל את עליית בנו ז'ואן השני.<sup>210</sup>

208 טולדנו (לעיל הערה 84), עמ' 39-40; Gomes, D. Afonso V, pp. 204.

209 באוגוסט 1476 יצאו כעשרים סירות עם המלך ואנשיו מליסבון דרך מצר גיברלטר והפליגו עד אזור העיר פרפיניאן. משם, המלך ופמלייתו נסעו דרך ארוכה של חודשים מספר עד אזור המארן, שם נפגשו שני המלכים. לואי ה-11 לא נענה לבקשת התמיכה של אפונסו החמישי ואף השתמש בו במלחמה שניהל נגד הדוכס של בורגונייה. לאחר חודשים של נסיעות, של פעילות דיפלומטית ענפה ושל הוצאות כספיות רבות, הגיע המלך אפונסו החמישי לשוקת שבורה ולבסוף גם למשבר נפשי. לתיאור מפורט של הנסיעה, ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 216-229.

210 בעניין סוף דרכו של אפונסו החמישי ועלייתו של ז'ואן השני, ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 234-272; L. A. da Fonseca, D. João II, Rio de Mouro 2005, pp. 32-59.

דון יצחק אברבנאל, כמו שאר האליטה הכלכלית היהודית, התבקש בשנות ה-70 להלוות סכומים גדולים למימון המאמץ המלחמתי. ב-1478 הלווה דון יצחק, יחד עם עוד סוחר יהודי בשם גדליה פאלאנסו, הון עתק של 3,384,615 מטבע ריאיים (ועוד 642,800 ריאיים בלבד) למלך.<sup>211</sup> באותן שנים (1477-1481) מתפשטות ברחבי פורטוגל מגפות דבר ומוסיפות פורענות לאווירת המלחמה ולסוף שלטון המלך אפונסו החמישי. הד ברור לבלבול שזרע הדבר ואולי לנביבות מדינית ניתן למצוא בפתח מכתבו של יצחק אברבנאל ליחיאל דה פיזה משנת 1481:

כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף [במ' יז, יא] אש מתלקחת בתוך [שמ' ט, כד] העיר אשר אנכי בקרבה [על פי במ' יא, כא]. כי עלה מות בחלונינו בא בארמונותינו [יר' ט, כ] מפני אשר ירד עליו ה' באש [שמ' יט, יח] מפני חרב היונה [יר' מו, טז] מפני פחד ה' [יש' ב, י] לפניו ילך דבר [חב' ג, ה], זה לי שלש שנים [על פי בר' לא, מא] עזבתי נחלתי נטשתי את ביתי [על פי יר' יב, ז] שמתי לדרך פעמי [על פי תה' פה, יד] הבנות בנותי והבנים בני [בר' לא, מג] ילידי חניכי ביתי, והייתי נע ונד בארץ [בר' ד, יד] כציפור לעוף כדרור לנוד [על פי מש' כו, ב], ונלך מרוח סועה מסער [תה' נה, ט], מחיל אל חיל [תה' פד, ח] ומהר לגבעה מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות [שה"ש ב, ח] להמלט על נפשנו [על פי בר' יט, יז].<sup>212</sup>

העלייה לשלטון של דון ז'ואן השני והמשבר עם בני ברגאנסה  
ב-28 לאוגוסט 1481, מת המלך אפונסו החמישי במגפת הדבר,<sup>213</sup> ובנו ז'ואן השני ירש סופית את כתר מלכות פורטוגל. לאחר שהצליח ז'ואן השני, בשלהי שלטונו של אביו ב-1479, לשים קץ למלחמה עם מלכויות קסטיליה ואראגון בהסכם אלקאסובס (Alcáçovas), התרכז בעניינים הפנימיים של ממלכתו. מדיניות הפנים שלו התאפיינה בהתקפה נגד כוחה של האצולה במלכות, במטרה לחזק את שלטון המלך שהתרופף בתקופת אביו. ההיסטוריונים המודרניים מציגים את ז'ואן השני כשליט רנסנס טיפוסי (Príncipe perfeito).<sup>214</sup> בקורטס שהתכנס ב-1481-1482 ביקש ז'ואן השני לשנות את נוסח השבועה של האצילים למלך. הנוסח הקודם שקבע המלך השווה בין מעמד האחוזות שאציל קיבל מהמלך הקודם במתנה, שזכות הבעלות שלהן נשארת באופן עקרוני בידי המלך, לבין האחוזות הירושות מן המשפחה, שעליהן יש לאציל בעלות ושליטה מוגנת. הנוסח החדש

211 ראו: A. Braamcamp Freire, "Os sessenta milhoes outorgados em 1478", *Arquivo Historico Portuguez*, IV (1906), pp. 425-438; Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, p. 296.

212 Cohen Skalli (ed.), *Isaac Abravanel: Letters*, pp. 134-137.

213 על נסיבות מות המלך, ראו: Gomes, D. Afonso V, pp. 268-272.

214 כך למשל מתאר אותו ההיסטוריון הפורטוגלי זואן ז'וזה אלבס דיאס: "להבדיל מאביו, ז'ואן השני היה שליט טיפוסי לרנסנס שמתחילת שלטונו הראה ביוזמות שלו נטייה ברורה לבנות מדינה מודרנית בפורטוגל" (Alves Dias, *Portugal, Do Renasciemnto à Crise Dinastica*, p. 701).

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

של ז'ואן השני הפך את המלך לבעלים העליון של כל אחוזות המדינה.<sup>215</sup> בתחילת היום הראשון של הקורטס, כרע דום פרנאנדו הדוכס של ברגאנסה על ברכיו לפני המלך החדש ואמר את הנוסח החדש של השבועה בשם כל האצולה.<sup>216</sup> באותה אספה, המלך לא נשא שום שבועה בתשובה לשבועות של נציגי שלושת המעמדות ובכך קבע את עליונות שלטון המלך.<sup>217</sup> נוסף על זאת, ערער המלך על זכותם של האצילים לשפוט באחוזותיהם ועד מהרה אף כפה עליהם לאפשר לנציגיו להיכנס לתוך האחוזות ולשפוט במקומם.<sup>218</sup>

יישום מדיניות חדשה ומתריסה זו הוביל את ז'ואן השני להתנגשות חזיתית עם בית ברגאנסה, שבשל כוחם ואחוזותיהם הגדולות ראה בהם סכנה לשלטונו. דום פרנאנדו הדוכס של ברגאנסה ודום דיוגו הדוכס מוויז'או החלו באותם חודשים לכרות ברית הגנה, יחד עם אצילים נוספים, במטרה לבלום את יוזמות המלך החדש. הדוכס גם עמד בקשר ישיר עם המלכים הקתולים בעוד שהמלך היה בעיצומו של משא ומתן אתם על הסכם שלום. ז'ואן השני ניצל את אוירת הקשר ששררה בקרב האצולה ואת המגעים של הדוכס דום פרנאנדו של ברגאנסה עם מלכי קסטיליה כדי לעצור אותו ב-29 במאי 1483, להרשיעו ב"בגידה ובחוסר נאמנות" ולהוציאו להורג ב-20 ביוני 1483, בעיר אבורה (Evora).<sup>219</sup> קרובי משפחתו של הדוכס, ובהם הרוזן מפארו, הנמען של איגרת הנחמה מאת יצחק אברבנאל שקראנו לעיל, נמלטו לקסטיליה.<sup>220</sup>

כפועל יוצא של העימות בין ז'ואן השני לאצולה, הפנה המלך החדש אצבע מאשימה אל אברבנאל, בשל הקשרים ההדוקים שלו ושל משפחתו עם בית ברגאנסה ובית ויז'או. למחרת יום מעצרו של הדוכס דום פרנאנדו, שלח המלך ז'ואן השני ב-30 במאי 1483 פקיד לעצור גם את דון יצחק. כך מתואר בפסק דין משנת 1485 ניסיון המעצר של דון יצחק ודבר בריחתו לקסטיליה, ששמה קץ לקריירה המסחרית והמדינית שלו בפורטוגל:

215 על משמעות הנוסח החדש של שבועת האצילים, ראו: A. de Sousa, "O parlamento na época de D. João II", *Congresso Internacional Bartolomeu Dias Actas*, Porto 1989, pp. 250-253.

216 ראו: da Serra, *Collecção de livros ineditos da historia*; Resende, *Crónica de D. João II*, p. 32; *portuguesa*, vol. II, pp. 18-23. R. C.: ראו: Gomes, "As cortes de 1481-1482", D. R. Curto (ed.), *O tempo de Vasco de Gama*, Lisboa 1998, pp. 248-250.

217 ראו: Gomes, "As cortes de 1481-1482", p. 251; Sousa, "O parlamento na época de D. João II", p. 252.

218 לתיאור האספה החשובה, ראו da Fonseca, *D. João II*, pp. 59-65.

219 לעיון בגור דינו של הדוכס בתיאור ימיו האחרונים, ראו: A. B. Freire, "As conspirações no reinado de D. João II", *Arquivo Historico Portuguez*, I (1903), pp. 393-397; da Serra, *Collecção de livros ineditos da historia portuguesa*, vol. II, pp. 42-52; Resende, *Crónica de D. João II*, pp. 58-70.

220 כשנה לאחר מות דום פרנאנדו, קשר הדוכס של ויז'או קשר עם אצילים אחרים. אולם דבר הקשר הודלף וז'ואן השני דקר בעצמו למוות את הדוכס, שהיה לא פחות מאחיה של המלכה. ההיסטוריון לואיס אדם דה פונסיקה בספרו על המלך דום ז'ואן, מסכם את רוב המקורות הראשונים על הפרשה וגם את רוב הניתוחים המודרניים שלה, ראו: da Fonseca, *D. João II*, pp. 66-80.

לאחר שהגיע לידיעתנו שדום פרנאנדו ודום ז'ואן (הרוזן של מוטימור) ושותפיהם קשרו קשר והחליטו לעשות כנגדינו את המעשים הנבזים ואת הבגידות הללו, הורנו לעצור את דום פרנאנדו ואת הקושרים האחרים וציוונו לפרש להביא את הנאשם [דון יצחק]. הוא הגיע אתו עד העיר אריאלוס תוך כדי זה ששמר עליו באופן קפדני. הנאשם הצליח לברוח מהממלכה הזו ועזב אותה. לאחר בריחת הנאשם, הורנו לערוף את ראשו של דום פרנאנדו...<sup>221</sup>

גם דון יצחק נידון למוות בפסק הדין, אך בריחתו לקסטיליה הצילה אותו. השופטים מסבירים כיצד היה דון יצחק מעורב בקשר של פטרונו כנגד המלך:

בהיות הנאשם משרת וחבר גדול מאוד של דום פרנאנדו ודום ז'ואן ושל כל בית ברגאנסה, ובהיות איש עשיר מאוד ובעל רכוש רב, חכם ומיומן, היה לו הכסף שהם היו זקוקים לו עבור הבגידה והקשר שלהם, כך הם גילו לו את הקשר ואת הבגידה ואת הפשע שלהם, והורו לו שאם היה בא לחצר שלנו [של המלך], היה מיידע אותם בנעשה ובנאמר נגדם וכותב להם מכתבים, תפקיד שהנאשם קיבל על עצמו...<sup>222</sup>

פסק הדין מספר גם על מפגש בין הקושרים שבו השתתף דון יצחק:

לאחר מכן, דום פרנאנדו ודום ז'ואן ושותפים וקושרים אחרים שלהם היו בעיר ווידג'ירה, והנאשם [דון יצחק] היה שם גם כן. איש קשטיליאני מווילה ריאל בשם טריסטאם הגיע לשם. הוא בא עם אגרות ודברי בגידה לדום פרנאנדו ודום ז'ואן, שיחד עם הנאשם, התבודדו עם האיש בשם טריסטאם. שם הם דיברו כולם וקשרו קשר נגדנו כדי להביא אנשים מחוץ לממלכתנו ולתת אותה לאדונים זרים... הנאשם אמר מיד כי עתה אנחנו לא נוכל להוסיף יותר מחמישה או שישה מיליונים ... הם [דום פרנאנדו ודום ז'ואן] דנו בנושאים הללו והוראו כי הנאשם ישלם כדי שהאנשים מחוץ לממלכה יבואו.<sup>223</sup>

דון יצחק היה המלווה והמרגל של הקושרים, כך טוען פסק הדין. קשה לבדוק את אמיתות דברי השופטים, אך מתקבל על הדעת התיאור של קשרי הידידות שבין אברבנאל לבין בני ברגאנסה, כמו גם ציון השירותים הבנקאיים שדון יצחק סיפק להם. אותם קושרים כלכליים וחברתיים העלו את דון יצחק למעמד חברתי וכלכלי בולט בחצר של אפונסו החמישי, אך הם גם שגרמו לבריחתו ולנפילתו בתחילת שלטונו של ז'ואן השני.<sup>224</sup> כפי

221 למהדורה של הטקסט המקורי, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, p. 113.

222 לטקסט המקורי, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, p. 112.

223 לטקסט המקורי, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, p. 112-113.

224 פסק הדין מציין גם קשרי המכתבים שהתקיימו בין דון יצחק לבני ברגאנסה. על אף שמלכד המכתב לרוזן של פארו לא ידוע לנו על חליפת איגרות בין אברבנאל לבני ברגאנסה, פסק הדין מחזק את ההשערה הסבירה שהתנהלה התכתבות סדירה ותכופה בין דון יצחק ופטרוניו, גם בחודשי המשבר עם המלך ז'ואן השני, ואין לדעת איזה מידע היסטורי, מדיני וספרותי הכילו המכתבים שאבדו.

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

שניסינו להוכיח לאורך המאמר, דון יצחק אברבנאל היה חלק מהברית שכרת המלך אפונסו החמישי עם האצולה ומשרתיה באליטה המסחרית. סוף הקריירה של יצחק אברבנאל בממלכה הפורטוגלית, כמוצג בפסק הדין נגדו, מראה לנו עד כמה היה מעמדו תלוי בברית האינטרסים הזו, ועד כמה היה מעורב בחיים הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים של ממלכת פורטוגל. עדות לכך אפשר למצוא בדברים הבאים המופיעים פסק הדין:

כך בגלל הידידות והקרבה הגדולה שהייתה למכונה יצחק אברבנאל עם הדוכס שהיה הדוכס של ברגאנסה ועם האחים שלו, ובגלל החסדים שקיבל מאותו דוכס, ומכיוון שברח ונטש את הממלכה שלנו לטובת קסטיליה שבה הוא מתגורר כעת, בלי שום כוונה לחזור אל הממלכה, על אף שהורינו לו במפורש לחזור ... מה שסירב כל הזמן לעשות, אנו מסיקים מזה שהיה מעורה בקשר, שהיה עסוק במזימה ובבגידה שאותה היה מזים הדוכס, ומתכנן בחשאי ובקשירת קשר נגדנו ונגד הממלכה...<sup>225</sup>

בריחה כהודאה, כך פירש פסק הדין. לאחר שהמלך ז'ואן השני הוציא להורג או הביא למנוסתם של רבים מבני ברגאנסה וויזיאו ונאמניהם, יכולים היו להיבנות יחסים חדשים בין הכתר לבין האצולה.

#### עדותו של דון יצחק על קשירת הקשר נגד המלך

בהקדמה האוטוביוגרפית לפירוש נביאים ראשונים, שנכתב בסמוך להגעתו לקסטיליה ב-1483 (כלומר כשנה לפני פסק הדין) מציג גם דון יצחק את גרסתו לעימות שהתחולל בין פטרונו לבין המלך החדש ז'ואן השני:

וימלך בנו תחתיו דון יוא'ן מלך חדש אשר לא ידע [על פי שמ' א, ח], הפך לכו לשנוא שריו להתנכל בעבדיו [על פי תה' קה, כה], ויתנכר [בר' מב, ז] לכל אוהבי אביו הפרתמים ושרי המדינות [אס' א, ג] ... הקרובים אליו עצם מעצמיו ובשר מבשרו [על פי בר' ב, כג], ויתנכל אליהם לאמור בני מות אתם [שמ"א כו, טז], כי קשרתם עלי כלכם [שמ"א כב, ח] לתת אותי ואת ארצי בידי מלכי ספרד, ויתפוש מהם שר וגדול [שמ"ב ג, לח] ומשנה למלך [אס' י, ג] והוא יושב לבטח עמו [על פי מש' ג, כט] וימת אותו בחרב [על פי יר' מא, ב], ואחיו הנשארים הרה נסו [על פי בר' יד, י] ברחו לנפשם... ויקח המלך את כל ארצם...<sup>226</sup>

בהמשך ההקדמה, נדרש דון יצחק לשאלת מעורבותו בקשר נגד המלך, ודוחה מכול וכול את ההאשמות נגדו, כדלקמן:

גם בי התאנף המלך [על פי דב' א, לז] על לא חמס בכפי [איוב טז, יז] ... ביען מימי קדם קדמתא [יש' כג, ז] הימים הראשונים היו טובים מאלה [קה' ז, י] היתה

225 לטקסט המקורי, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, p. 115.

226 פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' 2.

אהבתי עצומה את השרים הנרדפים האלה וידמו למו עצתי [איוב כט, כא], דבר האיש אדוני הארץ עלי קשות [על פי בר' מב, ל], בעוצם ידו ישמני [איוב ל, כא] ויתן אותי בקושרים [על פי שמ"ב טו, לא] לאמור, כי לא יעשו האנשים האלה דבר בלתי אם נגלה לי סודם הקשורים ובתי הנפש [על פי יש' ג, כ] ונפשי קשורה בנפשם [על פי בר' מד, ל].<sup>227</sup>

מהשוואת התיאורים הללו להאשמות שציטטנו מפסק הדין נגד דון יצחק, עולים כמה קווי דמיון: שני התיאורים מתייחסים בעיקר לתפקיד הניהולי המרכזי שבו שימש דון יצחק אצל בני ברגאנסה וכתוצאה מכך מציינים אותו כשותף מלא לבגידה של בני ברגאנסה, או לחלופין לניקיון כפיהם. הכול תלוי בפרשנות הניתנת ל"התנגדות" של בני ברגאנסה למדיניות החדשה של המלך. במובנים רבים, זו הדרך הפרשנית שמצאו בער ונתניהו לשלב יחד את דעת המלך על אשמתו של אברבנאל ודעת אברבנאל עצמו על חפותו.<sup>228</sup> אולם מעבר לשאלה ההיסטורית אם היה קשר נגד המלך ז'ואן השני או לא, חשוב יותר לנצל את כתבי האישום וכתב הגנה של אברבנאל (בהקדמה לפירוש לנביאים ראשונים) כדי להבין את השקפתו בעניין הסכסוך בין פטרונו, הדוכס מברגאנסה, לבין המלך. דרך ניתוח הרמיזות הטמונות בטקסט שהובא לעיל תתבהרנה ראייתו החברתית ותפיסתו המדינית. בעיני דון יצחק, בדומה לפרעה החדש בתחילת ספר שמות, ששכח את הברית שכרת אביו עם יוסף, שבר ז'ואן השני את הברית שכרת אביו עם האצולה הפורטוגלית, ובעיקר עם בני ברגאנסה.<sup>229</sup> באמצעות דימוי זה מתעלם אברבנאל, במודע או שלא במודע, מהרצינו של מדיניות המלך – והוא חיזוק שלטון המלך אל מול כוחה של קבוצת האצילים. אברבנאל מעדיף לתאר את מעשי המלך כרשעות, היינו כמקורות היסטורית שלילית, על פי הדגם הספרותי של הפורטונה העויינת (*adversa fortuna*). יתר על כן, הוא מתייחס לעונש שהטיל המלך על קבוצת האצילים על התלכדותה נגדו ככפיות טובה של המלך כלפי האצולה, ואף יותר מזה – כלפי בני משפחתו. הוצאתו להורג של הדוכס, בריחתם של שאר בני ברגאנסה והחרמת רכושם נראות לאברבנאל כמטרתו המרושעת של המלך ז'ואן השני, ולא כאמצעי נכון לחזק את שלטונו.<sup>230</sup> בכך מסתיר דון יצחק את התלכדותם של בני

227 שם.

228 ראו: נתניהו (לעיל הערה 8), עמ' 47-50; י' בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו לבעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ, ה (תרצ"ז), עמ' 242; שמואלי (לעיל הערה 163), עמ' 27-31; Lawee, Isaac Abarbanel's Stance, pp. 14-15; Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, pp. 52-64; Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, pp. 296, 312.

229 לכך מכון שימוש בפסוקים הבאים: "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" (שמ' א, ח), "הפך לבם לשנא את עמו להתנכל בעבדיו" (תה' קה, כה). כדי לתאר את שבירת הברית עם האצולה אברבנאל בוחר גם בפסוק הבא: "וירא יוסף את אחיו ויכרם ויתנכר אליהם וידבר אתם קשות ויאמר אלהם מאין באתם ויאמרו מארץ כנען לשבר אכל" (בר' מב, ז).

230 הוא משתמש בסיפור של רצח גדליהו כרמז לאירוע הוצאתו להורג של הדוכס: "ויקם ישמעאל בן נתניה ועשרת האנשים אשר היו אתו ויכו את גדליהו בן אחיקם בן שפן בחרב וימת אתו אשר הפקיד מלך בבל בארץ" (יר' מא, ב). את תדהמת האצולה הפורטוגלית אחרי מותו של הדוכס דום פרנאנדו מבטא אברבנאל בשני דימויים: דימוי בריחתם של הפלישתים אחרי מותו של גוליית ודימוי פחדם של המצרים

בין ספרות ההיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

ברגאנסה וויזאו נגד מדיניות המלך, ומאמץ את נקודת מבטה של האצולה הפורטוגלית ביחס למדיניותו של ז'ואן השני. בדרך זו מצהיר אברבנאל על הזדהותו עם גורלה של האצולה הפורטוגלית בכלל, וזה של משפחת ברגאנסה בפרט. אברבנאל מטיב לסכם את מצבו בעזרת פסוק מספר דברים א, לז: "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם". בדומה למשה, שנענש על ידי האלוהים על התנהגותו של העם בפרשת המרגלים, נענש אברבנאל על ידי המלך ז'ואן השני על קרבתו לבית ברגאנסה.<sup>231</sup>

אולם בהמשך סיפורו האוטוביוגרפי דון יצחק מציין כי הוא איננו רק כלי בידי הפורטוגה המדינית, אלא מושגת על ידי האל: "ובתוך ההפכה [בר' יט, כט] והנה שלח אלי משלחת מלאכי רעים [תה' עח, מט] לאמר, המלך דבר רדה אלי אל תעמוד [בר' מה, ט], ואעש ככל אשר צוני [יח' יב, ז] ואלך למסעי, ואני בתומי הולך אל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע [אס' ד, ג], ויהי בדרך במלון [שמ' ד, כד] והנה איש עומד לנגדי [דנ' ח, טו] ויאמר אלי אל תקרב הלם [שמ' ג, ה] המלט על נפשך [בר' יט, יז]..."<sup>232</sup> אברבנאל מתאר את הזימון של ז'ואן השני כעיוות בין מלאכים: בין מלאכי הרעים של המלך לבין מלאכו הטוב של האל.<sup>233</sup> שוב אנו מוצאים את הצמד הספרותי: מזל והשגחה. המלך הזמין את אברבנאל לארמונו ככוונה להתנכל לו, לחסלו ולהחרים את רכושו, אך התערבות אלוהית מנעה את מימושה של המזימה. בתיאור זה, הופך האיש שהזהיר אותו מכוונותיו של המלך למלאך אלוהים כמלאכים שהצילו את לוט.<sup>234</sup> אם בפסק הדין שימשה בריחתו של דון יצחק הוכחה לאשמתו, בקטע אוטוביוגרפי זה היא משמשת כאות להשגחה הייחודית המגנה על אברבנאל מפני אכזריות הגורל.<sup>235</sup>

אחרי מכת הבכורות: "וירץ דוד ויעמד אל הפלשתי ויקח את חרבו וישלפה מתערה וימתתה ויכרת את ראשו ויראו הפלשתים כי מת גבורם וינוסו" (שמ"א יז, נא), "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים" (שמ' יב, לג).

231 בעניין גורל רכושו של אברבנאל, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, pp. 64-71, 110, 120-135.  
232 פירוש אברבנאל נביאים ראשונים, עמ' 2.

233 תפקידם של שני הפסוקים הבאים הוא לייצג את שלטון המלך מזה ואת השגחת האל מזה: "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים" (תהלים עח, מט), "ויהי בראתי אני דניאל את החזון ואבקשה בינה והנה עמד לנגדי כמראה גבר" (דניאל ח, טו).

234 באמצעות שברי פסוקים, משלב אברבנאל את דמות המלאך, שליח האל, שבדניאל ח, טו ובעיקר בבראשית יט, יז ("ויהי בהוציאם אתם החוצה ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחריו ואל תעמד בכל הככר ההרה המלט על נפשך") עם דימוי התערבות האל בדרכו של משה במדבר, כפי שהוא הבא לידי ביטוי בפסוקים הבאים: "ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד, כד), "ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (שם ג, ה). השימוש בשני הדימויים הופך את סיפור הבריחה של אברבנאל לסיפור הצלה ניסית הרומז על היותו בחיר האל. ראו להשוות את הגרסה הזאת של אברבנאל עם הסיפור שבפסק ההרשעה נגדו. Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, pp. 110-116.

235 על גורל שאר משפחת אברבנאל ורכושה, ראו: Lipiner, *Two Portuguese Exiles*, pp. 64-71, 110-138.



## סיכום

ארבעים ושש שנים חי ופעל אברבנאל בממלכת פורטוגל. תקופה זו אינה רק הארוכה בחייו, היא גם העשירה ביותר במסמכים המתעדים את המגוון הרחב של פעילויותיו בתחום הכלכלה, הפוליטיקה, הספרות וההגות. במאמר זה נקטנו גישה אינטגרטיבית, במטרה לתאר ולנתח את ההיבטים השונים של חייו ויצירתו של דון יצחק אברבנאל, אך גם לצייר דמות היסטורית, חברתית ותרבותית קוהרנטית. ראינו איך צמח דון יצחק מתוך המשבר של יהדות קסטיליה בסוף המאה הארבע-עשרה ומתוך תהליך הייסוד של שושלת אביס. כמו שאר בני משפחת אברבנאל, הוא השתלב במערכת המסחרית והבנקאית של הממלכה, אך, בשונה מהם, פיתח יכולת ספרותית ופרשנית הן בעולם הנוצרי הן בעולם היהודי, שהוסיפה ליזמות העסקית שלו ממדים של מנהיגות אישית וקהלית. כל זה הוביל אותו להיות דמות בכירה בחצר ובקהילה. אולם, כאשר התנאים המדיניים שגרמו לעלייתו בחסות בית ברגאנסה התהפכו על פיהם עם מותו של המלך אפונסו החמישי, הוא היה מהראשונים להיפגע. דון יצחק נאלץ לברוח לקסטיליה, ובכך הקיץ הקץ על פרשת ההגירה המוצלחת של בני אברבנאל מסביליה לפורטוגל.

כמאה שנה מפרידות בין ההתנצרות של שמואל אברבנאל ב-1388 בקירוב ושרשרת האירועים הדרמטיים בקסטיליה שגרמו להגירת בני משפחת אברבנאל לפורטוגל, לבין בריחתם של יצחק אברבנאל ושאר משפחתו חזרה לקסטיליה בשנים 1483-1485. ההגירה הכפולה הזו מתרחשת על רקע מתחים חברתיים פנימיים וניסיונות האיחוד בין קסטיליה ופורטוגל באותה עת, אך מצביעה גם על המשכיות ויכולת הסתגלות והשתלבות של משפחת אברבנאל – ובמיוחד של דון יצחק – באליטות האיבריות. המסמכים הכלכליים והטקסטים הספרותיים שניתחנו חשפו בפנינו מגוון רחב של כלים להסתגלות זו: רשת משפחתית ענפה, קשרים כלכליים עם האצולה ועם המלך, שותפות עסקית עם המשפחות היהודיות העשירות ועם סוחרים נוצרים זרים, השתתפות פעילה בהנהגת הקהילה ובפוליטיקה של החצר, הפנמה של נורמות תרבותיות וספרותיות נוצריות, פיתוח של הספרות הפרשנית והפילוסופית היהודית, ועיצוב של תודעה אליטיסטית. כל ההיבטים הללו, שעמדו במרכז דיוננו, הרכיבו את הדמות הציבורית של דון יצחק בפורטוגל.

אברבנאל התקבע בספרות המחקר כהוגה שמרן, או לחלופין כדמות מעבר של סוף ימי הביניים שחיפשה נקודת איזון בין הרמב"ם לקרשקש.<sup>236</sup> הניתוח החברתי, הספרותי והפילוסופי שהצענו לאיגרות וכתבים שחיבר דון יצחק בפורטוגל מעלה כי השינוי ההגותי שזיהה המחקר אצל אברבנאל ואצל הוגים יהודים נוספים במאה החמש-עשרה מורכב מכפי שסברו עד כה. הכתיבה הספרותית וההגותית של אברבנאל עוצבה על ידי היבטים היסטוריים (המשבר של 1391, אבל גם מודל המנהיגות של שושלת אביס), על ידי היבטים חברתיים (בן האליטה הכלכלית המחפש הצדקה לכניסה שלו לעולם ההגות והפרשנות היהודית), על ידי היבטים ספרותיים (הפנמה של השיח הספרותי האיברי הנוצרי), ועל

בין ספרות להיסטוריה: המודל החברתי של יצחק אברבנאל בפורטוגל והשתקפותו במפעלו הספרותי וההגותי

ידי היבטים פילוסופיים (חידוד ההבדל בין סיבתיות טבעית להשגחה אלוהית). על רקע זה, היצירה של אברבנאל הופכת לאספקלריה של תהליכים מגוונים, ולא רק של מגמות שמרניות. כפי שניסינו להראות, חייו ויצירתו של אברבנאל בפורטוגל מהווים צוהר חשוב להיסטוריה החברתית-תרבותית של המאה החמש-עשרה בפורטוגל ובחצי האי האיברי.



## מי היה קהל היעד האמיתי של ספרי יידיש הישנה – מקרה מבחן של ספר המוסר "ספר מידות" וקהל קוראיו

במאמר זה ברצוני להתייחס לשאלת קהל היעד של הדפוסים הראשונים של ספרות יידיש. לטענתי, הספרים הראשונים בדפוס ביידיש (הדפוסים הראשונים המוכרים לנו ביידיש הם משנת 1535 מקראקא)<sup>1</sup> יועדו לקהל יעד נוצרי הבראיסטי (וליתר דיוק יידישיסטי) ולא דווקא לקוראים יהודים. שתי סיבות אפשריות לפנייה לקהל נוצרי: א. ייתכן כי המטרה הייתה ללמד את הנוצרים יידיש כדי לקרבם לשפה העברית. אמנם היידיש כתובה באות עברית אך נשמעת דומה לגרמנית וכך קיוו המדפיסים להקל עליהם להכיר את האות העברית. ב. ייתכן כי המטרה הייתה לאפשר להם להכיר את שפת העם כדי שיוכלו לדבר בשפת העם הפשוט ולהגיע אליו למטרות מיסיונריות. ייתכן גם, כמובן, שהמדפיסים קיוו כי גם קהל יהודי יקרא את הטקסטים שניכרות בהם מגמות נוצריות, כפי שארחיב בהמשך דבריי, וכך יקבלו עליהם את הדת הנוצרית.

חוקרים רבים שעסקו בספרות יידיש החל מן המאה השש-עשרה<sup>2</sup> ועד המאה העשרים התייחסו לשאלת קהל היעד, ורבים העלו את הסברה לגבי ספר זה או אחר שהופיע בדפוס כי הקהל הפוטנציאלי לא היה בהכרח יהודי.<sup>3</sup> עם זאת נדמה כי הוכחות נקודתיות אלו לא גובשו מעולם לכלל היגד מפורש בנוגע לקהל היעד של ספרות יידיש שבדפוס כולה.<sup>4</sup> את טענתי אציג בתחילה באמצעות בחינה מפורשת של ספר מוסר אחד – "ספר מידות" – שנדפס לראשונה באיזני שבגרמניה בשנת ש"ב (1542). בשלב הבא אתייחס לדוגמאות של ספרים נוספים מתחילת הדפוס ביידיש, דוגמאות אשר נועדו לחזק את טענתי בנוגע

1 לרשימה של דפוסים יידיש הראשונים בפולין ראו ח' שמרוק, ספרות יידיש בפולין, ירושלים תשמ"א, עמ' 75-116 (להלן: ספרות יידיש בפולין).

2 לפרטים לגבי שורשיו של מחקר יידיש הישנה ראו הרצאתי "ספרות יידיש הישנה וחוקריה במאה ה-20" בכנס שנערך באוניברסיטה העברית בירושלים ב-7-10 בדצמבר 2009, תחת הכותרת "כנס ירושלים: מאה שנות יידיש 1908-2008 – כנס אקדמי בינלאומי פתוח לקהל הרחב".

3 לאחרונה התייחסה לעניין באופן מסוים ובנוגע לטקסטים בגרמנית בלבד ד"ר איה אליעד בעבודת הדוקטור שלה שיצאה לאור כספר: *Aya Elyada, A Goy Who Speaks Yiddish – Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*, Stanford, California, Stanford University Press, 2012 (להלן: אליעד). בעיקר פרק 2.

4 אחרי כתיבת מאמרי ומסירתו לדפוס הופיע מאמר חדש של מ"מ פירשטיין, המוכיח כי פעלו של פאולוס פאגיוס בהדפסת התרגום ליידיש של החומש בקונסטאנץ (ש"ד) כוון אף הוא בראש ובראשונה לקהל ההבראיסטים הנוצרים. ראו: Morris M. Faierstein, "Paulus Fagius and the First Published Yiddish Translation of the Constance Humash, 1544", *Judaica - Beiträge zum Verstehen des Judentums*, 73, 1 (2017). pp.1-35.

לקהל היעד הפוטנציאלי. לסיכום דבריי אנסה להציע סיבות לפשר התופעה. מדוע נדרשו מדפיסים לא יהודים לפנות לקהל לא יהודי דווקא בידיש והאם הקהל הנוצרי היה באמת הקהל שצרך ספרות זו?

חשוב לי לציין כי עצם הקביעה שהטקסטים שנדפסו בידיש עם ראשית הדפוס לא יועדו לקהל יהודי, או למצער לא נצרכו על ידיו, היא טענה חדשנית. טענה זו עשויה לשנות את הבנתנו לגבי מטרותיה של ספרות יידיש בראשיתה ולגבי שאלת קהל היעד הפוטנציאלי של החיבורים בידיש בתקופת תחילת הדפוס. כולי תקווה כי עצם הקביעה הזו תעורר דיון מחודש, פורה ומפרה בנושא.

"ספר מידות" זכה להתייחסות מחקרית ענפה באופן יחסי. נדמה כי אחת הנקודות שנדונו לגביהן שוב ושוב הייתה העובדה שאף על פי שהספר נכתב במקורו בעברית,<sup>5</sup> המהדורה הראשונה שלו המצויה בידנו היא דווקא זו שביידיש.<sup>6</sup> כמו-כן העובדה כי אין לנו פרטים על מחברו של הספר או מקום חיבורו עניינה חוקרים רבים.<sup>7</sup>

אפתח, כאמור, בבחינת קהל היעד הפוטנציאלי של "ספר מידות" מאספקטים שונים העולים מקריאת הטקסט.

החוקרים המרכזיים שעסקו בספרות יידיש הישנה עד למחצית הראשונה של המאה העשרים, ובראשם מקס עריק ומקס וויינרייך, ראו ב"ספר מידות" ספר שנועד לקהל יעד יהודי. וכך, לדוגמה, טוען עריק: "וואָרום דער ספר מידות איז באַשטימט אויסשליסלעך פֿאַרן ייִדישן עולם" [= מפני ש"ספר מידות" נועד באופן מוחלט לקהל היהודי].<sup>8</sup> עם זאת, לטענתי מן המאפיינים הלשוניים, ססגוניים וספרותיים של "ספר מידות"

5 בעברית הוא מוכר בעיקר בשמו ארחות צדיקים. לפרטים לגבי הספר ומהדורותיו ראו: א' נברו, שקולי העריכה והמגמות הדתיות בספר ארחות צדיקים, עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב.

6 מסקנות עיקריות בנוגע לספר זה וקהל קוראיו העליתי בהרצאתי "מ'ספר מידות" ל'ארחות צדיקים' ובחזרה: עיון בגלגוליו של ספר מוסר מרכזי בידיש עתיקה ובעברית", הקונגרס השישה-עשר למדעי היהדות, ב-29.7.13.

7 מבחינה מדויקת של הטקסט בעברית עולה בבירור כי הספר נכתב במקור באשכנז. שיבושי לשון לא מעטים מקורם במבנה השפה היידי, שהייתה, ללא ספק שפת הדיבור של בעל ארחות צדיקים. לדוגמה: "אם תרצה שישנאך חברך בקר תמיד, ואם תרצה שיאהבך בקר לעתים רחוקים ועל זה נאמר הוקר רגליך" (ארחות צדיקים, פראג שפ"א, שער השנאה, עמ' 27 במהדורה הסרוקה, עמודה שמאלית) (להלן: ארחות צדיקים). הניסוח בעברית נשמע משובש והשפעת היידיש ניכרת בו. הטקסט היידי המקביל בספר מידות נשמע כך: 'זוילטו [!] דש דייך דיין חבר ליב האבן זול. זו גיא זעלטן אין זיין הויז: געשטו אבר אופט דריין זא גיוונט ער דייך ויינט' [= אם אתה רוצה שהחבר שלך יאהב אותך לך לביתו לעיתים רחוקות], (כו ע"ב) לעומת הניסוח בעברית הניסוח בידיש מובן וטוב מאוד. בנקודה זו בטקסט מוסיף בעל ספר מידות מעין משל יפהפה, תוספת שאינה אופיינית למהדורה בידיש, וזו לשונו: "גלייך אז דער רעגן ווען עש זעלטן רעגנט זא הוט מנש גערן. רעגנט עש אבר אופט זו ווערט מן דעש רעגן מויד. אלזו אישט עש אויך ווער אופט אין זיינש חֶבֶרש הויז גיט. זא ווירט מן זיין מויד. אונ' ווירט אים ויינט" [=בדיוק כמו הגשם כשהוא יורד לעיתים רחוקות משתקקים אליו. אך אם הוא יורד לעיתים קרובות מתעייפים מן הגשם. כך זה גם מי שהולך לבית חברו לעיתים קרובות נהיים עייפים ושונאים אותו] כו ע"ב.

8 מ' עריק, די געשיכטע פון דער יידישער ליטעראַטור פון די עלטעסטע צייטן ביז דער השפלה-תקופה, ניו-יורק 1979, עמ' 272-273 (להלן: עריק).

ניכרים הבדלים משמעותיים בינו לבין טקסטים אופייניים שנכתבו ביידיש קדומה, ושדוע לנו שנצרכו על ידי קהל יהודי. משום כך קשה הקביעה כי קהל היעד הפוטנציאלי של "ספר מידות" היה יהודי.

אדגים את טענותיי באמצעות קריאה משווה של מהדורת "ספר מידות" ביידיש, המהדורה הראשונה של "ארחות צדיקים" בדפוס בעברית (פראג שמ"א),<sup>9</sup> ומהדורה מאוחרת יותר של "ארחות צדיקים" בתוספת תרגום ליידיש בתחתית הדף, שללא ספק יועדה לקהל יהודי ושימשה אותו.<sup>10</sup>

בעמוד האחרון של "ספר מידות" מופיעה בצד שמאל למטה הערה מסקרנת לגבי מדפיס הספר, וזה לשונה:

נשלם ספר מדות בעזרת יושב תהלות

לך בשר לכל חסידים וחסידות הדרים בישובים ובקהלות

נדפס בעיר אייזנא על ידי פלוני אלמוני שנת שב לפק" [הדגשה שלי נ"ר]

משמע: לא רק ששמו של המתרגם/המעבד או המדפיס אינם נמסרים, אלא שהמדפיס מצא לנחוץ להסתיר את זהותו בכנותו את עצמו "פלוני אלמוני". כמה חוקרי יידיש התייחסו לשאלת המדפיס האלמוני הזה.<sup>12</sup> מכלל הדברים נדמה כי דעתם של עריק וויינרייך הגיונית ביותר ואין ספק שמדובר במדפיס פאולוס פאגיוס. פאגיוס היה נוצרי שעסק בהפצת ספרים ביידיש באיזני (בין השנים 1541 ל-1543) ויש הסוברים שהיה לו בית דפוס גם בקונסטאנץ.<sup>13</sup> פאגיוס אמנם פעל בין היתר עם המדקדק והיוצר היהודי-יידי אליהו בחור, והיה קשור להדפסת ספריו ביידיש,<sup>14</sup> אך נראה שהיה מקושר גם בפעילות מיסיונרית,

9 כאמור, המהדורה הראשונה בעברית של ארחות צדיקים בדפוס מאוחרת לזו שביידיש. אך זוהי המהדורה המלאה הראשונה של הספר הנמצאת בידיו (עד אז יש בידיו כתבי יד חלקיים בלבד). למרות השינויים הניכרים בין שתי המהדורות שעל חלקן אעמוד בהמשך, אין ספק שנוסח אחד, עברי, עמד בבסיס הדפוס היידי והעברי.

10 ארחות צדיקים, אמשטרדם תצ"ה (1735), המעתיק והמביא לבית הדפוס שלמה זלמן לונדן, דפוס הירץ לוי רופא (להלן: ארחות צדיקים יידיש).

11 ספר מידות (לעיל הערה 5), לא ממוספר במקור, עמ' 86.

12 ראו: עריק (לעיל הערה 8), עמ' 272: "אין איסני איז אַ חוץ פֿאַגיוסעס העברעישע דרוקערײַ קיין שום אַנדערע נישט געווען" [=באיזני מלבד הדפוס העברי של פאגיוס לא היה שום דפוס אחר], וכן מ' וויינרייך, שטאַפּלען: פיר עטיוודן צו דער יידישער שפּאַכוויסנשאפט און ליטעראַטורעשיכטע, בערלין 1923. עמ' 6 (להלן: שטאַפּלען), הקובע ללא צל של ספק "דאָכט זיך מיר אויס, קאָן מען זאָגן אויף זיכער, אַז דאָס ספר מידות איז געדרוקט געוואָרן בײַ פֿאַגיוסן אין דרוקט" [=נדמה לי, שניתן לומר בוודאות, שספר מידות נדפס בדפוס של פאגיוס].

13 וויינרייך מתלבט לגבי מחברו של ספר מידות וטוען כי ככל הנראה אין מדובר באליהו בחור ואף לא בפאגיוס. (שטאַפּלען [שם], עמ' 105 בעיקר). וכן ראו: א"מ הברמן, "המדפיס פאולוס באגיוס [!]" וספרי בית דפוסו, עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 97-104. הודפס בשנית בספרו: א"מ הברמן, פרקים בתולדות המדפיסים העבריים וענייני ספרים. ירושלים תשל"ח, עמ' 149-166 (להלן: הברמן).

14 הוכחה מעניינת לכך שהמדפיס הוא אכן פאגיוס קשורה להערה המופיעה בספר מידות (לעיל הערה 5), וזו לשונה: "אבר דיא תורה דיא איז ניט אזוא. ווען מן זיא ניט אל צייט ווידר דר טורנט וואש מן גילערנט

שבעטייה בחר להדפיס את "ספר מידות" מבלי לציין את שמו במפורש. הוכחה נוספת לפעילותו המיסיונרית של פאגיוס ניתן לראות גם מתוך כך שבאותה שנה שבה הדפיס את "ספר מידות" באותה עיר בגרמניה וככל הנראה באותו בית דפוס, תרגם והדפיס במהדורה עברית את כתב היד של "ספר אמנה"<sup>15</sup>, שהוא חיבור פולמוס יהודי-נוצרי מובהק.<sup>16</sup> כך כתוב בעמוד השער של מהדורת הדפוס של "ספר אמנה": "... אשר חבר אותו איש ישראלי ... לפני כמה שנים, להורות ולהוכיח בו ... שאמונת המשיחיים ... שלימה ונכונה ... / נעתק מלשון עברי אל לשון רומי על ידי פא"וילוש ב"אגיוש, ונדפס באיזנא הבירה בשנת ש"ב לפ"ק מבריאט עולם".<sup>17</sup>

נדמה כי מכיוון שפאגיוס היה מעורב בהדפסה של ספרים פולמוסיים נגד היהדות, כמו במקרה של "ספר אמנה", הוא היה דמות שנויה במחלוקת בקרב קהל הקוראים היהודי, וזאת בלשון המעטה. במקרה של "ספר אמנה" ניכר כי פאגיוס ניסה להטעות את קהל קוראיו היהודי, כדי שזה יקנה את ספרו ואולי ישתכנע מן הטענות שבו.<sup>18</sup> ב"ספר מידות", כאמור, השמיט פאגיוס את שמו.<sup>19</sup>

מהשוואתו של "ספר מידות" לטקסט העברי או למקבילה המאוחרת ביידיש<sup>20</sup> ניכר כי השינויים מגמתיים, ומטרתם, לטענתי, רצונו של פאגיוס (או המתרגם-מעבד שעבד איתו) ליצור מניפולציה מכוונת בטקסט היהודי של "ספר מידות" לצורכי הפולמוס הנוצרי-יהודי לקהל יעד לא יהודי. אדגים כעת את טענתי מהיבטים שונים של הטקסט:

הוט זוא ור גישט מן זיא. אונ' טורנן איז איין וועלש ווארט אונ' האיישט אום קערן' [= אך התורה אינה כך. שכן אם לא חוזרים על מה שלמדו כל הזמן שוכחים אותה. ו'חוזרים' היא מילה באיטלקית שפירושה לשוב] (נג ע"ב-נד ע"א). אליהו בחור, מורו של פאגיוס, היה מודע מאוד לצורך לתרגם מילים מן הרכיב האיטלקי לרכיב הגרמני (או העברי) של היידיש, ובתרגום תשבי שלו ליידיש הוא הביא רשימה של מילים באיטלקית בתוספת תרגום (המילה באיטלקית היא Tornare, שפירושה לחזור ולשנן. אני מודה לחברתי ד"ר קלאודיה רונצווייג-קופפר על שהאירה את עיניי בנקודה זו). ראוי לציין כי גם בשפה ברורה של נתן נטע בן משה הנובר, משנת 1655 או 1660, יש מילון המתרגם מילים עבריות ליידיש, איטלקית ולטינית, ב' באַראַכאַו, די ביבליאַטעק פונעם יידישן פילאַלאָג. שפראַך-פאַרשונג און ליטעראַטור-געשיכטע, בעריכת נ' מייזל, תל אביב 1966. ז' 137-76 (להלן: ברויכובר), עמ' 90-91, מס' 91.

15 הדמיון הרב בעיצוב השער ובאותיות בין ספר אמנה לבין ספר מידות מעלה אף הוא את הסברה כי אכן גם ספר מידות נדפס על ידי פאגיוס.

16 כפי שמציין וויינרין, כבר שטיינשניידר סבר כי פאגיוס היה גם מחברו של ספר אמנה.

17 לפי ההשערה המצוינת בקטלוג בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי: "הספר חובר, כפי הנראה, על ידי פגיוס עצמו [...] החלק הלטיני של הספר חסר בעותק הראשון. משמע, מדובר על ספר, כאן בעל מגמות נוצריות ברורות, שנשא שני שערים: האחד מופנה ליהודים והאחר לנוצרים. כלומר, גם בספר אמנה כמו בספר מידות, ניסה פאגיוס להסתיר את זהותו".

18 תופעה דומה ידועה לנו מתרגום חומש אויגשבורג, גם שם מושמט שער בלטינית בחלק מן הספרים שנדפסו במהדורה זו של תרגום התורה, ואתיחס למהדורה זו בהמשך דבריי.

19 וויינרין מציין במפורש: "אין פאגיוסן געפינען מיר [...] אַ פאַראייניקונג פון צוויי פוונות. ערשטנס: שטודירן און לערנען אַנדערע העברעיש; צווייטנס: פאַרשפרייטן די קריסטליכע אמונה צווישן יידן" [= בפאגיוס אנו מוצאים [...] חיבור של שתי כוונות. הראשונה: ללמד ולהורות לאחרים עברית והשנייה להפיץ את האמונה הנוצרית בין יהודים]. (שטאַפלען [לעיל הערה 12], עמ' 96).

20 ראו לעיל הערות 7 ו-10.

א) ההקדשה המופיעה בסוף "ספר מידות". בסוף הספר פונה המחבר לאישה ספציפית שלה הוא מקדיש את הספר,<sup>21</sup> וזה לשון ההקדשה: "אונ' צו וואר אויש דער ערבן אונ' צויכטיג וריאן. וריא מוראדא דוקטרינ דער וריאן קונשט דער ארצניא וואנהאפטיג צו גוינשפורג" [= <ולמען> האישה המכובדת והצנועה גברת מורדה, דוקטור לאומנות חופשית של רפואה. הגרה בגינשבורג].<sup>22</sup> בהסתמכה על קביעתה של פרופ' אריקה טים, טענה פרופ' חוה טורניאנסקי כי אותה אישה לא יהודייה הייתה, אלא נוצרייה: "כאָטש עס איז איצט ביי מיר קלאָר – אַ דאָנק עריקאַ טימס ריכטיקער באַמערקונג – אַז די דאָזיקע געלערנט פֿרוי מוז זײַן אַ קריסטין וואָס פֿאַראַינטערעסירט זיך אין ייִדישע ווערק..." [= אף על פי שברור לי כעת – הודות להערות הצודקת של אריקה טים – שאותה גברת מלומדת מוכרחה הייתה להיות נוצרייה שהתעניינה ביצירה ביידיש].<sup>23</sup> ואכן, נראה כי אין ספק שלא מדובר על אישה יהודייה, וזאת משתי סיבות עיקריות:

א. אין לנו שום עדות חיצונית לקיומה של אישה יהודייה מהתקופה המדוברת ששמה הוא מורדה.

ב. אין לנו שום עדות חיצונית מהתקופה המדוברת על נשים יהודיות רופאות מוסמכות. נשים רבות, יהודיות ולא יהודיות כאחת, עסקו באירופה, מן הסתם, בתקופה זו ברפואה, אך בעיקר ברפואה עממית ובמיילדות.<sup>24</sup> מדברי ההקדשה לגברת מורדה עולה כי מדובר באישה שקיבלה הסמכה כלשהי לרפואה. מכיוון שאין לנו ידיעות מתקופה זו גם לגבי נשים נוצריות שלמדו רפואה באוניברסיטאות, סביר להניח כי מדובר על אישה (בוודאות לא יהודייה) שעברה תקופת חניכות כמתלמדת אצל רופא מוסמך. ייתכן אף כי לאחר תקופת החניכה היא קיבלה אישור להיבחן באוניברסיטה כלשהי והוכרה כ"דוקטור לאומנות חופשית של הרפואה", כלומר, הפכה למוסמכת לטפל באנשים אף על פי שלא הוכשרה במוסד רשמי אלא רק עמדה בדרישות הבחינה.<sup>25</sup>

כלומר כבר מאופן הצגת הנמענת: שמה ומקצועה, קשה להניח כי מדובר באישה יהודייה. ייתכן אף שההקדשה אינה פונה לאישה אמיתית, אלא מופנית לדמות פיקטיבית שלה, כביכול, הקדיש המחבר את הספר.

ב) כללי הקריאה המובאים בסוף "ספר מידות". מיד לאחר פנייתו של בעל "ספר מידות"

21 לתופעה מעניינת זו של הקדשת ספרים, גם כאלו בדפוס, לנשים ספציפיות התייחסה בהרחבה טורניאנסקי במאמרה: ח' טורניאנסקי, "על נשים וספרים בעת החדשה המוקדמת", הרצאת החברים החדשים באקדמיה הלאומית למדעים (כסלו תשס"ט), עמ' 6-10. (אוחזר מתוך: [http://www.academy.ac.il/data/egeret/89/EgeretArticles/C\\_Turniansky\\_30\\_OnWomenAndBooks.pdf](http://www.academy.ac.il/data/egeret/89/EgeretArticles/C_Turniansky_30_OnWomenAndBooks.pdf)).

22 ספר מידות, לא ממוספר במקור, עמ' 86.

23 ח' טורניאנסקי, מיידלעך אין דער אַלט־ייִדישער ליטעראַטור. ייִדישע פּילאָלאָגיע – יובל-שריפט לכבוד עריקאַ טים, בעריכת ז' רעל און ש' נויבערג (החלק היידי), טיבינגן 1999. עמ' 7-20 (עמ' 10 הערה 10).

24 לפרטים נוספים ראו: א' גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 203 הערה 61 (הפניות נוספות שם).

25 כפי שהעירני פרופ' זאב גריס מן הסתם גם מעמדה החברתי הגבוה של אותה אישה סלל לפנייה את הדרך ללימוד בחניכות ולבחינה והכרה בה כרופאה. תודתי הרבה לפרופ' גריס על שהעיר עיניי בנושא זה.



לגברת מורדה, ובאופן מובלע גם לשאר קוראיו הפוטנציאליים, הוא פותח בהסבר מפורט, הנפרס לאורך כשתי עמודות, כיצד יש לקרוא את הטקסט הנדפס ביידיש: "דארום וויל איך אויך דא מענגיל אן צאייגן גאר קורץ דארינן איינר אודר אייניא ווייז דרויש צו קומן: ערשטליכן איז צו ווישן דש איין יוד ברינגט איין חיריק אונ' איין צירי. אונ' איין אלף ברינגט איין קמץ אונ' איין פתח..." [= לכן אני רוצה להצביע לכם על הקשיים די בקיצור דבר או שניים העולים מכך: דבר ראשון יש לדעת שיווד מביאה חיריק וצירה. ואלף מביאה קמץ ופתח...]<sup>26</sup>.

עולה השאלה מדוע יש צורך בהבאת כללי קריאה ביידיש? הקהל היהודי כולו, נשים, גברים והדיוטות, ידעו לקרוא טקסטים באות עברית.<sup>27</sup> את השפה המדוברת ודאי ידעו לבטא היטב ומדוע היה צורך להסביר איך לקרוא טכנית את הטקסטים הכתובים באות ובשפה המוכרת להם? כבר וויינרייך מתייחס לקושי זה וכך הוא טוען: "דאס ספר מידות איז געווען באַשטימט דורכאויס פֿאַר ייִדישע לעזער און טאַמער האָט מען דאָרטן אויך געדאַרפֿט צושטעלן כּללים וועגן לייענען 'טײַטש', איז אַ סימן, אַז ייִדן פֿלעגן אויך אָפֿ טמאַל געשטרויכלט ווערן בײַ דער שווערער אויפֿגאַבע אויסצולייגן גערמאַנישע ווערטער מיטן העברעשן אַלף-בית" [= "ספר מידות" זה יועד בבירור לקורא יהודי ושמה <נתמה> לשם מה היו צריכים להוסיף לשם גם כללים על <אופן קריאת> הטייטש, זהו סימן, שיהודים גם נהגו לעיתים קרובות לשגות במלאכה הקשה של תעתיק המילים הגרמניות לאלף בית העברי].<sup>28</sup>

בורוכוב, באנתולוגיה שלו שנדפסה לראשונה בשנת 1913,<sup>29</sup> דן אף הוא בלימוד השפה היידית על ידי מיסיונרים ועל מטרות לימוד זה וכך הוא אומר: "די מיסיאָנערן און טעאָלאָגן האָבן באַטראַכט די ייִדישע פֿאַלקס-שפּראַך ווי אַ מיטל זיך צונויפֿצוויינדן מיט די ייִדישע מאַסן, כּדי צו פֿאַרשפּרייטן צווישן זיי דעם קריסטלעכן גלויבן" [= המיסיונרים והתיאולוגים בחנו את שפת העם היידית כאמצעי ליצור שיח עם ההמון היהודי כדי להפיץ ביניהם את האמונה הנוצרית].<sup>30</sup> בורוכוב מציין כי כללי קריאה מהסוג שיש ב"ספר מידות" אינם רווחים בספרות ביידיש כלל וכלל.<sup>31</sup> רק שלוש פעמים נוספות בשנים של תחילת

26 ספר מידות, לא ממוספר במקור, עמ' 86.

27 לעניין זה ראו ח' טורניאנסקי, פולין - פרקים בתולדות יהודי מזרח-אירופה ותרבותם, יחידה 7, תל-אביב תשנ"ד.

28 שטאַפלען (לעיל הערה 12), עמ' 106.

29 בורוכוב (לעיל הערה 14).

30 בורוכוב (שם).

31 בורוכוב מביא התייחסויות לא מעטות לשפה היידית שנוצרו במאות ה-16-18, רובן על ידי מיסיונרים, אך כמעט כולן בלטינית או בגרמנית. מתקופה מאוחרת יותר הוא מזכיר, לדוגמה, ספר בשם ראש פנה של Philipp Nicodim Lebrecht, משנת 1719, שלגביו הוא מציין "דער בוך איז אַרויס אין ייִדיש און אין דײַטש. צום סוף פון דער דײַטשער אויסגאַבע איז צוגעגעבן אַ קורצע ווייזונג, ווי צו לייענען און שרייבן ייִדיש" [= הספר יצא ביידיש ובגרמנית. בסוף המחבר של המהדורה הגרמנית הוסיף הערות קצרות כיצד לקרוא ולכתוב ביידיש] (בורוכוב [שם], עמ' 80 מס' 14). כמו כן הוא מזכיר רשימה של ספרים בגרמנית שמתייחסים ללשון היידית ונדפסו עד סוף המאה השבע-עשרה, שבמעט מהם אף מופיעים כללים לקריאת יידיש. בעיקר בעמ' 79-83 באנתולוגיה שלו.

הדפוס מופיעים כללים מן הסוג הזה בכל הטקסטים שהגיעו לידינו ביידיש ישנה.<sup>32</sup> לאור כל מה שכתבנו עד כה, נדמה כי עצם הופעתם של כללי הקריאה ב"ספר מידות" מעלה תמיהה לגבי שאלת קהל היעד הפוטנציאלי של הספרים הכוללים הסברים אלו. (ג) סגנונו של "ספר מידות". ברוב רובם של ספרי יידיש המוכרים לנו מן המאות השש-עשרה עד השמונה-עשרה יש שימוש אינטנסיבי בפסוקים ובאזכורים ממקורות יהודיים מאוחרים יותר. ודאי נכון הדבר לגבי ספרים נפוצים, שיש בידינו עדויות חיצוניות לגביהם ששימשו קהל יהודי. במידה ומופיעים פסוקים מן המקרא, הם מופיעים כמעט תמיד בלשון הקודש, ואחריהם מופיע תרגומם (או נכון יותר לומר פרשנותם) ללשון הטייטש:<sup>33</sup>

בין המובאה מן המקורות ותרגומה, פירושה או הסברה ביידיש מקשרת בדרך כלל פסוקית, הכוללת את שם העצם "טייטש" במובן "תרגום", "פירוש", "משמע", "כלומר" וכדומה, בעיקר בנוסח "דאש איז אזא טייטש" [= ככה זה ב"טייטש"] או "דאש איז אין טייטשן" [= ב"טייטש" פירושו...], או את הפועל "פֿר טייטשן" במובן לתרגם, לפרש, להסביר, כמו למשל "איז דער פסוק אזא צו פֿר טייטשן" או "דיא פסוקים זיינן אזא צו פֿר טייטשן" [= כך יש לפרש (או לתרגם, או להסביר) את הפסוק / הפסוקים]. במקרים נדירים יותר מופיע הפועל "בישיידן" [= להסביר, לבאר], למשל: "דאש איז אזא צו בישיידן" [= כך יש להסביר זאת].<sup>34</sup>

כאשר מופיעים בטקסטים ביידיש מקורות יהודיים בתר-מקראיים, הם מובאים על פי רוב תוך אזכור כללי או ספציפי של מראה המקום, ביידיש מהולה בעברית. ציטוטים אלו, הן של פסוקים והן של מקורות יהודיים מאוחרים יותר, נועדו בבירור לגרום לקורא הפשוט להכיר את מקורותיו כמו גם לחזק את האוטוריטה של הטקסט היידי בעיני קהל הקוראים. ב"ספר מידות", לעומת זאת, כמעט כל הפסוקים בעברית מושמטים,<sup>35</sup> וכך גם המקורות

32 א. באופן חלקי בספר יוסיפון, מהדורת אמשטרדם 1661, עשר שנים מאוחר יותר; ב. בספר לב טוב במהדורת אמשטרדם 1670 בבית הדפוס של פייבוש לוי שבו נדפס גם היוסיפון (כפי שמצהיר וויינרייך, הכללים המופיעים במהדורת ספר לב טוב, מהווים העתקה מכאנית של הכללים שבספר מידות: "ה' נ. שטיף האָט מיר אויך (פריואַט) אָנגעוויזן, אַז די זעלבע כללים פונעם ספר מידות זײַנען איבערגעדרוקט אין דעם אַמסטערדאַמער לב טוב, 1670, און אויף אַזוי פיל וואָרט בײַ וואָרט, אַז עס אָפילו געבליבן דער זאַץ: 'וועלכער דער דא וואורד לייאן אין דיום ספר מידות' [= האדון נ' שטיף הראה לי (באופן פריטי), שאותם הכללים של ספר מידות נדפסו שוב בלב טוב האמשטרדמי, משנת 1670 ו>באופן כל כך מדויק> מילה במילה, עד שאפילו נשאר המשפט: מי שיקרא כאן בספר מידות זה - ההדגשה שלי - נ"ר] (שטאַפּלען) (לעיל הערה 12), עמ' 106-107, הערה 1); ג. בשנת 1692 בהקדמה לבבא בוך של יוסף בן גוריון. ראו: בורוכוב (לעיל הערה 14), עמ' 91, מס' 92.

33 על המונח "טייטש", נגזרותיו ושימושו ראו: מ' וויינרייך, געשיכטע פון דער יידישער שפראך, באַגריפן, פאַקטן, מעטאָדן (פיר בענדער), ניו-יאָרק 1973. כך 1, סעיף 83. עמ' 321-323, וכן ח' טורניאנסקי, לתולדות ה'טייטש-חומש' - 'חומש' מיט 'חיבור'. עיונים בספרות, דברים שנאמרו בערב לכבוד דב סדן במלאת לו שמונים וחמש שנה, ירושלים תשמ"ח. עמ' 21-58 (להלן: לתולדות ה'טייטש-חומש').

34 נ' רובין, כובש הלבבות - ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקים מפזנא, פראג ש"פ (1620) - ספר מוסר מרכזי ביידיש. תל-אביב 2013, עמ' 197 (להלן: כובש הלבבות).

35 יוצא דופן כמעט יחידי הוא הפסוק המופיע בפתחה להקדמה: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא

הבתר-מקראיים. במקרים מסוימים נמסר רק אזכור כללי לפסוק או למקור הבתר-מקראי, מבלי לציין מילים מתוכו.<sup>36</sup> כשבעל "ספר מידות" בכל אופן מביא פסוק או מקור מאוחר, הוא דואג להביאם ביידיש בלבד, ללא כל זכר למילים מהרכיב העברי.<sup>37</sup> חשוב לשים לב, כפי שהבאתי בדוגמאות הללו, כי הפסוקים וזכרי המקום בלשון הקודש שמושמטים, מופיעים בלשון הקודש הן במהדורה העברית הראשונה של "ארחות צדיקים" הן בתרגום האמסטרדמי היראי של "ארחות צדיקים" ליידיש.<sup>38</sup> מכאן סביר שמהדורת היידיש הראשונה של ספר המוסר לא נכתבה על ידי מי שסגנון הכתיבה היהודי היה מקובל עליו ועל קהל קוראיו, אלא יועדה לקהל יעד אחר.

ד) הרובד הלשוני של "ספר מידות". אתיחס להלן לכמה היבטים המעידים על השוני בין הרובד הלשוני המאפיין את "ספר מידות" לבין הרובד הלשוני שרווח בספרי יידיש היראיים.

1) שימוש במילים מן הרכיב הגרמני של השפה היידיט. במקרים מסוימים משתמש בעל "ספר מידות" במילים מן הרכיב הגרמני, אשר בדרך כלל אינן משמשות בטקסטים יהודיים יראיים מובהקים ביידיש. במקרים אלו בטקסטים היראיים משתמש המחבר במילים מהרכיב העברי של היידיש. אביא כמה דוגמאות לכך: א) בעל "ספר מידות" מתרגם: "ווען ענגיל גוטש ית דעש הערן" [= כמלאכי אלוהים יתברך האדון].<sup>39</sup> שני חלקי המשפט הזה: "ענגיל גוטש" כתרגום למלאכי אלוהים ו"גוטש ית דעש הערן" נשמעים לא יהודיים במידה רבה ומרמזים על כך שהטקסט הופנה לקהל יעד לא יהודי. ב) בדוגמה זו מזהיר המחבר את קוראיו מן הגאָה: "ווער דא הופרטיג איז דער זול דאש ווישן ווען ער ניט אב שטיט אונ' פון דער בויון מידה אב לושט מיט גרושר וויזיהייט אונ' מיט גוטן ווערקן אונ' מיט גרושן ולייש זו מוש ער ירשן דאש גיהנם. דאש איז אויף טוייטש ער מוש דיא העל ערבן" [= זה שהוא גאה עליו לדעת זאת <ש>אם הוא לא יסור מן המידה הרעה בחכמה גדולה ובמעשים טובים ובחריצות רבה הוא יהיה מוכרח לרשת את הגיהנום שפירושו בלשון הטייטש הוא מוכרח <יהיה> לרשת את הגיהנום].<sup>40</sup> נראה כי כל יהודי בתקופה

ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג).

36 כך, לדוגמה, כתוב בארחות צדיקים (לעיל הערה 7): "וכן דוד המלך עליו השלום אומר: ראשית חכמה יראת ה'" (הקדמה, עמוד ראשון במהדורה הסרוקה, עמודה ימנית). בעוד בספר מידות, "אויך הוט דוד המלך גיזאגט דש דער אנבאנג אלר וויישהייט דש איז גוטש בורכט ית' " [= גם דוד המלך אמר שראשית כל החכמה זוהי יראת ה'] (הקדמה ט ע"א).

37 לדוגמה: בארחות צדיקים (לעיל הערה 7), "כמו שאמרו רבותינו: ואל תאמן בעצמך עד יום מותך" (אבות פ"ב מ"ד); שער הגאווה (עמ' 10 במהדורה הסרוקה, עמודה ימנית) ובספר מידות: "אונ' אונזר חכמים האבן גיזאגט. דו זולט דיר ניט זעלוערט גילויבן ביש אן דען טאג דיינש שטערבן" [= וחכמינו אמרו. אל תאמן בעצמך עד יום מותך] (י ע"א).

38 ראו לעיל הערה 10.

39 ספר מידות, סג ע"ב.

40 ספר מידות (שם), ט ע"ב. לשם השוואה בארחות צדיקים (לעיל הערה 7): "לכן אם לא יזהר בחכמה ובזירות להנצל מן הגאווה, אף-על-פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, הוא יורש גיהנום". מעבר לכך נדמה כי המילה "העל" כתרגום לגיהנום נושאת קונטציות נוצריות ברורות (עמ' 10 במהדורה הסרוקה, עמודה ימנית).

זו, כמו בתקופות קדומות או מאוחרות יותר, לא היה זקוק לתרגום של המונח "לרשת גיהינום", ועובדה שאף המחבר עצמו, לאחר שמביא את הרכיב הגרמני של המונח, טורח לתרגם זאת לעברית. ג) בדוגמה זו מתרגם המחבר, מבלי להביא את המקור, פסוק מספר שמות<sup>41</sup> "אז דער פסוק זאגט. אל וויטווען אונ' וואיזן זולטו ניט פייניגן" [= כפי שאומר הפסוק. את כל האלמנות והיתומים שלא תענה].<sup>42</sup> המילים "יתום" ו"אלמנה" שימשו ללא ספק את הקהל היהודי דובר היידיש ברכיב העברי שלהן ולא היה צורך לתרגם למענם את המילים הללו לרכיב הגרמני.<sup>43</sup> באופן כללי בתקופה המדוברת הרכיב העברי של השפה היידית רווח אף יותר מאשר ביידיש בתקופות מאוחרות יותר.<sup>44</sup> דוגמה זו משמעותית גם משום שהיא אופיינית לשימוש במילים מהרכיב הגרמני של היידיש בטקסטים ביידיש עתיקה באופן כללי. לגבי חלק מן המילים הללו ספק אם שימשו בכלל כחלק אינטגרלי של היידיש המדוברת. שימוש זה נעשה כמעט תמיד בתרגום של פסוקים.<sup>45</sup> הסיבה לכך הייתה ככל הנראה מכיוון שהמתרגם (או המביא לבית הדפוס) ידע שהקורא הפוטנציאלי לא הכיר את המילים מן הרכיב העברי ומכיוון שרצה שהטקסט המקראי, הקדוש, יהיה מובן לקוראיו הוא המירן במילים מן הרכיב הגרמני, שהיו מוכרות לו. ייתכן גם שכך פנה אל הצנזורים, שהיו נוצרים והכירו, כמובן, את הברית החדשה ולכן את התרגום הגרמני. גם מכאן ניכר כי לא לקהל יהודי כוון תרגום כזה של המקורות ב"ספר מידות".<sup>46</sup>

2) השמטה של מילים מן הרכיב העברי של היידיש. במקרים מסוימים משמיט בעל "ספר מידות" באופן שיטתי מילים מהרכיב העברי שרווחו מאוד בטקסטים ביידיש הקדומה ומשמשות ביידיש עד היום. לדוגמה, המילה "חסידים"<sup>47</sup> מושמטת מתחילת הציטוט הבא:

- 41 שמות כב, כא: "כַּל-אַלְמָנָה וְיָתוֹם, לֹא תַעֲנֹן".
- 42 מיד בהמשך שוב "וּיא ווערדן אויער ווייבר אויך וויטווען אונ' אויער קינדער אויך וואיזן" [= אז יהיו נשיכם גם אלמנות וילדיכם גם יתומים] (ספר מידות, כט ע"ב).
- 43 יש לשים לב גם לדמיון לתרגומו של לותר את הברית הישנה לפסוק זה (שמות כב, כא): Ihr sollt seine witten und waisen bedrängen.
- 44 טענה זו שמעתי במשך השנים בשיחות ובשיעורים של פרופ' טורניאנסקי, ובעיקר על סמך מחקרה בנוגע ללשונה של גליקל מהאמיל. בטענתה זו נסמכת טורניאנסקי אף על מחקרה של ישראלה קליימן-כהן בנוגע ללשונה של גליקל:
- I. Klayman-Cohen, *Die hebräische Komponente im Westjiddischen am Beispiel der Memorien der Glückel von Hamlen* (jüdische schtudies, 4), Hamburg (1994)
- 45 שתי שורות קודם לכן, כשהמחבר מביא את המילים הללו לא בתוך תרגום של פסוק הוא משתמש ברכיב העברי בריוק לתרגום אותן המילים: "אויך דיא לוייט דיא דען יתומים אונ' אלמנות וואל העלפן קענן אונ' טון עש ניט. דיא זיין אויך חייב מיתה" [= גם האנשים שיכולים בהחלט לעזור ליתומים ואלמנות ואינם עושים זאת. גם הם חייבים מיתה].
- 46 גם במהדורת הצאינה וראינה של הרץ הומברג, כפי שמעידה טורניאנסקי, יש שימוש אינטנסיבי ברכיב גרמני במקום ברכיב עברי, שוודאי היה מוכר לקורא היהודי, אך שם, כפי שהיא מעידה, השימוש הרב ברכיב הגרמני נעשה מתוך מטרה דידקטית, ללימוד השפה הגרמנית על ידי היהודים. ראו: ח' טורניאנסקי, "נוסח משכילי של הצאינה וראינה: כתב יד בלתי ידוע של הרץ הומברג", הספרות, ב 4 (תשל"א), עמ' 835-841 (להלן: נוסח משכילי).
- 47 על השימוש במילה "חסידים" עד היום ראו: י' ניבאָרסקי וש' נויבערג, ווערטערבוך פֿון לשון-קודש-שטאַמיקע ווערטער אין יידיש, פֿאַרזי 1999, עמ' 98.

"אלש וויר וינדן עז ווארן איין מול ויל מאנן אין איינעם שטרייט אונ' זיא גיוואנן דען שטרייט אונ' זיא בורכטן היים וואש זיא גירויבט האטן בון אירן ויינדן אין דען שטרייט" [= כפי שמצאנו <ש>היו פעם הרבה אנשים במלחמה והם ניצחו את המלחמה והביאו הביתה מה שהם שללו מאויביהם במלחמה].<sup>48</sup>

(3) מבנה דקדוקי גרמני ולא יידי. בדוגמה הבאה, מעבר לכך שמילה נפוצה ומקובלת ביידיש, "רחמן", מומרת במילה מהרכיב הגרמני "אונדרבארמיג" (תופעה שכבר התייחסנו אליה), גם המבנה הלשוני של הטקסט שונה מהמבנה הלשוני המקובל ביידיש, והוא דומה יותר למבנה המוכר לנו מן הלשון הגרמנית: "אונ' ווען נון איינר איין אונדרבארמיגער איז, דער קאן זיין גיזעלן יוא ניט ליבא האבן" [= וכאשר משהו כבר אינו רחמן הוא אינו יכול לאהוב את חברו].<sup>49</sup> צורת שלילה כפולה זו אינה נפוצה כלל וכלל בלשון היידיש, אך בהחלט מקובלת בלשון הגרמנית.<sup>50</sup>

(ה) השימוש במדרשים. בעל "ספר מידות" נסמך לא אחת על סיפורים כדי להוכיח את טיעונו. תופעה זו מוכרת ונפוצה בספרי המוסר היהודיים הרווחים בלשון הקודש ובאופן ניכר יותר בספרי המוסר המאוחרים ביידיש. הסיפורים נועדו באופן מוצהר להמחיש ולפשט רעיונות מורכבים, אך לטענתי יש להם שימושים נוספים, מודעים ולא מודעים.<sup>51</sup> בבחינה של חלק מהסיפורים המופיעים ב"ספר מידות" ניתן לחוש, לטענתי, בעיבוד מגמתי לא יהודי. באופן בולט ניכרת הנטייה בסיפורים שמקורם בספרות חז"ל.

אפתח את טענתי זו בשתי הערות קצרות כלליות על סגנון התרגום של בעל "ספר מידות", את הסיפורים והמדרשים ממקורות חז"ל: א. ב"ספר מידות" יש מאה ושלושה

48 ספר מידות (י' ע"א). ובהשוואה: ארחות צדיקים (לעיל הערה 7): "כמו שמצינו באחד מן החסידים שפגע באנשים הבאים מן המלחמה ושללו שלל גדול" (עמ' 10 במהדורה הסרוקה בעמודה הימנית). כלומר בעל ספר מידות משמיט את המילה "חסידים" מן הטקסט.

49 יש בספר מידות דוגמאות נוספות, אם כי לא רבות, לתופעה זו. למשל: "ווען נון איינר באל אונ' טרונקן איז זא קאן ער יא הקדוש ברוך הוא ניט דינן" [= כשמישהו במשתה ושותה הוא אינו יכול לשרת את הקב"ה] (לג ע"א).

50 וויינרניך שולל את טענתו של גידעמאן, לפיה "דאס לשון פון דעם ספר איז ריין דייטש; אמת, עס זיינען פאַראן העברעישע אויסדרוקן, אָבער מען טאָר זיי ניט פֿאַרבייטן מיט העברעזימען אָדער יודאִיזמען" [= הלשון של הספר היא גרמנית טהורה, נכון, ישנם כמה ביטויים עבריים, אך אסור לבלבל <זאת> עם הבראזימים או יידישיזמים] (שטאַפֿלען [לעיל הערה 12], עמ' 103). אכן, גידעמאן מטה את הטקסט ובאופן מגמתי מתעלם מרכיבים עבריים רבים. הוא שואף להראות כי היהודים בני התקופה דיברו גרמנית:

"Die Sprache der Drucke der Uebersetzung ist die oberdeutsche und unterscheidet sich in nichts von den in diesem Dialekte abgefassten ehrstlichen Schriften dieser Zeit", M.

Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens*, Wien 1888, Vol. III, p. 225

אין לי ספק כי וויינרניך צודק בביקורתו על גידעמאן. קריאה מדוקדקת של ספר מידות אינה מותירה ספק בכך שהטקסט אינו כתוב בגרמנית בת הזמן אלא ביידיש. אך, לטענתי, כשתרגם בעל ספר מידות פסוקים, הוא העדיף להשתמש ברכיב הגרמני. רכיב זה מוכר היה, מן הסתם, לקוראים הנוצרים מתוך תרגומי הבית הישנה לגרמנית.

51 בתופעה זו אני עוסקת בהרחבה בשנים האחרונות במחקר שהתחלתי בו בתמיכתה הנדיבה של קרן פוזן. מחקר זה מתמקד בתפקיד החברתי של הסיפורים בספרי המוסר ביידיש במאות השש-עשרה – שמונה-עשרה, תוך שימת דגש מיוחד על הסיפורים שמקורם בספרות חז"ל.

סיפורים בסך הכול, שבעה-עשר מהם לקוחים ממקורות חז"ל. בשונה מן הסיפורים האחרים, הסיפורים ממקורות חז"ל ביידיש מובאים תמיד בקיצור בהשוואה לגרסאות המוקדמות שלהן בלשון הקודש (בתלמוד או במדרש<sup>52</sup>) וכן בקיצור בהשוואה לגרסאות מאוחרות יותר בקבצים שונים ביידיש; ב. בגרסאות של "ספר מידות" תמיד הסיפורים ממקורות חז"ל מעוקרים מן החלקים הפלאיים/לא הגיוניים, שמופיעים במקרים אלו תמיד במקורות חז"ל. בחלק מהמקרים נוכל לראות כי ב"ארחות צדיקים", ואף ב"ארחות צדיקים" ביידיש, אותם הסיפורים מופיעים באופן שבו הם מופיעים במקורות חז"ל. אחד מעט את המשמעות של נקודה זו: ידוע שאחת מנקודות המחלוקת במאבק היהודי-נוצרי בימי הביניים ובימי הביניים המאוחרים נגעה בסיפורים המוזרים שבתלמוד<sup>53</sup>. סיפורים אלו הכעיסו את הקהל הנוצרי ובעיקר עוררו את לעגם כלפי היהודים, עד כדי-כך שהם אף היוו את אחת העילות לשריפת התלמוד בפאריס ובהמשך באיטליה. בפספרים שבהם ציטט אנשי דת נוצריים מדרשי חז"ל הם נהגו להביא סיפורים אלו תוך שהדגישו והגחיכו את הצד הלא רציונאלי שבהם. בעל "ספר מידות" נקט, לטענתי, שיטה אחרת, הפוכה. הוא בחר להתעלם מחלקים אלו תוך שהוא משמיט את הקטעים הבעייתיים ומעוררי המחלוקת. במקום זה מתרכז בעל "ספר מידות" במסר המוסרי הכללי בלבד.

אדגים כעת את השערתי שבעל "ספר מידות" עיבד באופן מכוון את המדרשים שעמדו לפניו כדי שאלו יתאימו לתפיסת העולם הנוצרית, ובכך יתאימו לקהל היעד הפוטנציאלי של הספר, בעזרת ארבעה סיפורים, וכן אשווה אותם להופעותיהם במקבילות בעברית וביידיש.<sup>54</sup>

52 על פי רוב תרגמו מחברי קובצי סיפורים ביידיש הקדומה סיפורי חז"ל ממקורות תלמודיים ולא ממקורות מדרשיים אחרים. כפי שהראתה כבר שרה צפתמן בבחינתה את הסיפורים בכ"א אינסברוק של המעשה בוך. ש' צפתמן, "כתב יד של מעשה בוך: (אינסברוק 1596)", עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ג. בבחינתה את הסיפורים בספרי המוסר המרכזיים ביידיש במאות השש-עשרה עד השמונה-עשרה מצאתי כי טענה זו תקפה גם לגביהם.

53 ראו, לדוגמה, את התייחסויותיו של רז-קרקוצקין לעניין: א' רז-קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים תשס"ה (להלן: רז-קרקוצקין), בעיקר בפרקים הראשון והשני. כמו-כן ראו את הדברים המופיעים בשער של הכפתור ופרח בנוגע למחלוקת בין היהודים לנוצרים בעניין הסיפורים התלמודיים "המוזרים": "פירוש על כל אגדות הש"ס בבלי וירושלמי ומדרשים ותוס' ומאמרי זהר הנראים כזרים בעיני העמים, מלוקט מספרים רבים ומסודר כסדר התלמוד עם פשטים וספורי מעשיות לכל מסכת ועם מפתח הענינים ונקרא ג"כ כוונת האגדות" (כפתור ופרח לר' יעקב ב"ר יצחק לוצאט, דפ"ר באזל שמ"א [1581], מסכת יומא פרק יום הכיפורים מאמר מג נד ע"ב). וכן ראו דוגמאות רבות מדבריו של קריסטוף הלויג, המובאות במאמרו של נתנאל רימר:

N. Riemer, "The Christian Hebraist Christoph Helwig (1581–1617) and his Rendering of Jewish Stories in (his work) *Jüdische Historien*", *EJIS*, 6 (2012), pp. 71–104.

לדוגמה: Jewish stories or wondrous Talmudic-Rabbinic legends that are read by the Jews as truthful and sacred stories on their Sabbaths and holidays: from them can be seen the superstition and fabulist works [*Fabelwerck*] of this obstinate people: from their own books produced in German print [*Truck Teutsch*] (p. 79).

ד"ר אליעד בספרה (לעיל הערה 3).

54 לעיל הערות 7 ו-10.

I. הדוגמה הראשונה נוגעת לסיפור המדבר על הדברים שנוצרו לפני בריאת העולם. בתלמוד הבבלי מובאת הרשימה הבאה: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן תורה ותשובה וגן עדן וגיהנום וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח".<sup>55</sup> בעל "ארחות צדיקים" דן בקביעה תלמודית זו בהרחבה,<sup>56</sup> תוך שהוא מבהיר מדוע כל הדברים שהוא מזכיר קדמו לבריאת העולם.<sup>57</sup> זה נוסח הטקסט ב"ספר מידות":

התשובה היא כל כך גדולה שהיא מגיעה עד כסא הכבוד של הקב"ה. והקב"ה ברא את התשובה אלפיים שנה לפני שברא את העולם. שכן כשהבורא יתברך ברא את העולם כבר היה בו יצר הרע. וכיוון שאין אדם שהוא ריק לחלוטין מחטאים לכן ברא הקב"ה הוא את התשובה לפני שהיכה במכה <משמע לפני שהעניש>. הרפואה זו היא התשובה. וכך יצר הרע הוא המִקֵּה <כך> שבעזרתה, של התשובה, האדם יוכל להִרְפֹּא. האדם מוכרח למחר כל עוד הוא צעיר וחזק להתוודות מאוד <ברצינות> ולעשות תשובה. שכן יש שבעה חלקים <לתשובה> שמכבדים את האדם ויאבדו לו אם לא יעשה תשובה. החלק הראשון יש הרבה מאוד <דברים> שהאדם חייב לעשות. והרבה מידות שהאדם צריך שיהיו בו, <ו>שהאדם אינו מחשיב כל זאת, ו>הרי> חייו של האדם אינם נחשבים לאורך זמן <אלא הם> כמו צל <עובר>.<sup>58</sup>

ניתן לראות כמה וכמה הבדלים משמעותיים בין הטקסטים, אך אתמקד רק ב"מוקש התיאולוגי" הבולט ביותר המופיע במקור, ומושט ב"ספר מידות": בעל "ספר מידות" מתייחס אך ורק לקדמות התורה והתשובה ומתעלם מעניין קדמות גן העדן, הגיהנום, ובעיקר הוא מתעלם מקדמות בית המקדש והמשיח, המוזכרים במקור העברי. אין ספק שאזכור העובדה ששמו של המשיח נקבע עוד לפני הבריאה, מעלה על פני השטח את מוקד המאבק היהודי-נוצרי – זהותו של המשיח. כדי שמחלוקת כל כך בסיסית זו לא תעלה על פני השטח מחק לחלוטין המתרגם/מעבד ליידיש פרט זה מן הטקסט שלו.

55 בבלי, פסחים נד ע"א; בראשית רבה א, ד (מהדורת וילנה, עמ' 14); מדרש משלי ח, כב (מהדורת בובר, עמ' 59).

56 "ומאחר שעיקר הבראה בשביל האדם א"כ [אם כן] הוצרך להקדים התורה שהיא קיום העולם דכתיב 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמי' וארץ לא שמת' (ירמיהו לג, כה), וכיון שהקדים התורה הוצרך כמו כן להקדים התשובה כי כיון שיש בתורה עשה לא תעשה ועונשין המפורשין בתורה הוצרך על כל פנים להקדים התשובה שאם יחטא אדם שיהיה לו זמן לשוב. שאם לא כן לא היה העולם קיים דור אחד שאין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (קהלת ז, כ) כי מיד שהדור חוטא הוא ראוי לכלותו ולהשמירו [...] אלא שהקב"ה הקדים תשובה וממתין דור אחר דור. וכיון שהקדים תורה ותשובה הוצרך להקדים כמו כן ג"ע וגיהנום וכסא הכבוד שהם מקומות לשלם איש כמעשיו. וכיון שהקדים כל אילו הוצרך להקדים בית המקדש ושמו של משיח כי בימים ההמה תמלא הארץ דיעה (ישעיהו יא, ט-י) ולא יהיה יצר הרע בב"א [בבני האדם] כלם גדולים וקטנים יודעים השם יתעל' ידיעה גדולה". ארחות צדיקים (לעיל הערה 7), עמ' 83 במהדורה הסרוקה עמודות ראשונה ושנייה.

57 כיוון שהתורה קדמה בבירור לבריאת העולם, בהכרח גם התשובה הייתה חייבת להיפרא איתה כדי שניתן יהיה לתקן את החטאים המוזכרים בתורה בעזרתה. כך מוכרח היה להיברא לפני בריאת העולם גם כל מה שקשור באדם שעושה, או באדם שאינו עושה, תשובה. למשל: גן-עדן, גיהנום, בית המקדש ושמו של המשיח.

58 ספר מידות, עז ע"א [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר].



מעניין לציין כי אם נשווה את הטקסט גם למצוי במהדורת "ארחות צדיקים" ביידיש<sup>59</sup> נוכל לראות כי החלקים שבעל "ספר מידות" השמיט מופיעים במהדורה ביידיש בלשון זו:

ר' עקיבא אומר שבעה דברים היו במחשבה להיפך לפני שהעולם נוצר. ואלו הם: תורה, תשובה, גן עדן, גיהנום, כיסא הכבוד, בית המקדש ושם המשיח [...]. ובאותם הימים בהם ייבנה בית המקדש על ידי הקב"ה והוא ישחרר אותנו על ידי המשיח.<sup>60</sup>

כלומר, להבדיל מבעל "ספר מידות", בעל הטקסט היראי ביידיש ודאי אינו מפקפק בעובדה שהמשיח עדיין לא הגיע. מובן שהעובדה שהקטע הזה נמצא בעברית ונמצא במהדורה המאוחרת ביידיש מחזקת עוד יותר את הטענה כי בעל "ספר מידות" השמיט את הקטעים הבעייתיים הללו בכוונה תחילה ולא שהם נשמטו בהיסח הדעת.

II. הדוגמה השנייה עוסקת בדמותו של התנא ר' אליעזר הגדול.<sup>61</sup> בספר "ארחות צדיקים" שלובים בסיפור זה שני מקורות קדומים. האחד לקוח מתוך פרקי דרבי אליעזר,<sup>62</sup> שם נידון האופן הפלאי שבו לימד ר' אליעזר את עצמו. השני לקוח ממדרש בראשית רבה<sup>63</sup> ועוסק בדמותו של אברהם אבינו:

ומתוך שאדם עוסק בתורה לשמה וטרח ויגיע לשם שמים אז נעשו שתי כליותיו כשתי מעינות ומוציא טעם והלכות מעצמו מה שלא למד מעול' [ם] ומה שלא ניתן אפי' [לו] למשה בסני כאשר מצינו באברה' [ם] אבינו ז"ל שלא למד מעולם בפני שום אדם אך מעצמו היה יושב ומחשב אחר המצות. ולמד מלבו כל התורה והמצות עד שהעיד עליו הכתוב וישמור משמרת חקותי ותורתי (בראשית כו, ה). ואמרו חכמים ז"ל שאפילו עירובי תבשילין היה יודע וגם אמרו חכמים ז"ל במסכת עבודה זרה אברהם אבינו ע"ה [עליו השלום] למד ארבע מאות פרקים ומי לימד לו כל זה אלא נעשו שתי כליותיו כשתי מעינות ונובעות לו חכמה ותורה. וכן מצינו בר' אליעזר הגדול מתוך שעסק בתורה הרבה העידו עליו רבותינו ז"ל שנתגלה לו מה שלא נתגלה למשה מסיני:<sup>64</sup>

בעל "ארחות צדיקים" משלב שני מקורות אשר האלמנטים הפלאיים המוקשים בהם ניכרים: א) מתוך רצון להאדיר את דמותו של אברהם אבינו מתאר אותו בעל המדרש, ובעקבותיו בעל "ארחות צדיקים", באופן שאינו הולם את הדמות ההיסטורית של אברהם

59 לעיל הערה 10.  
60 ארחות צדיקים יידיש (לעיל הערה 10), עו ע"ב - עו ע"א [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר].  
61 הוא ר' אליעזר בן הורקנוס.  
62 פרקי דר' אליעזר, פרק ב (מהדורת היגר, עמ' 84-85). (וכן י"ד אייזנשטיין, אוצר המדרשים. ניו-יורק תרע"ה, עמ' 32).  
63 בראשית רבה סא, א (מהדורת וילנה, עמ' 242); שם צה, ג (מהדורת וילנה, עמ' 353); תנחומא ויגש יא, יא (מהדורת וילנה, עמ' 55).  
64 ארחות צדיקים (לעיל הערה 7), עמ' 102 במהדורה הסרוקה, עמודה שמאלית.



אבינו. הרי עד מעמד הר סיני לא ניתנה כלל תורה לישראל ולפיכך לא ייתכן שאברהם אבינו היה "יושב ומחשב אחר המצוות ולמד מלבו כל התורה", ודאי לא רלוונטיים כללי עירוב תבשילין שהוא למד מעצמו. (ב) בהמשך מתאר בעל "ארחות צדיקים" את מי שסייע לאברהם בלימודו: שתי כליותיו שהפכו לשני מעיינות ולימודו חכמה ותורה. מובן שתיאור זה הוא ניסי ופלאי.

זהו נוסח הטקסט ב"ספר מידות" בתרגום לעברית:

וחכמינו ציוו שעל האדם לעשות את תורתו עיקר ושעסקיו האחרים לא יהיו עיקר. ומי שלומד תורה לשם שמים ליבו ייפתח. והוא יתוודע לסודות התורה. <גם> אם אף אחד לא ילמד אותו ליבו יהיה כבאר מים הנובעת כך החכמה שלו אף היא תנבע מליבו. כך אומרים חכמינו על רבי אליעזר הגדול שלמד כל כך <ברצינות> עד שנודעו לו הסודות ש<אף> משה רבינו עליו השלום לא ידע.<sup>65</sup>

בטקסט היידי נעלמה לחלוטין דמותו של אברהם אבינו, אך מעבר לכך התיאור הניסי עבר טרנספורמציה ובמקום תיאור ניסי הוא הפך לדימוי: במקום הכליות שהופכות לכלי שממנו נובעת החכמה, החכמה מפכה בליבו כמו מעיין! וכך נשמט מן הסיפור כפי שמביא אותו בעל "ספר מידות" כל האלמנטים הניסיים (התיאור ההיפרבולי שלפיו לר' אליעזר נודעו סודות שאפילו משה רבינו עליו השלום לא ידע הוא בהחלט בגדר הסביר בסיפור ואין בו הגזמה בלתי אפשרית כמו בקטעים שבעל "ספר מידות" דאג להשמיט).<sup>66</sup>

III. הדוגמה השלישית עוסקת בדמותו של התנא ר' חנינא בן דוסא. מקור הסיפור הוא בתלמוד הבבלי והוא מובא כאן בתרגום מעובד ומפורש:

אמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו

65 ספר מידות, צג ע"ב [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר].

66 הנוסח בארחות צדיקים בעברית וביידיש מכיל לפחות חלק מהאלמנטים הניסיים, והוא מתייחס לאברהם אבינו. מכיוון שהנוסחים כמעט זהים אביא את הנוסח מארחות צדיקים ביידיש (לעיל הערה 10) בלבד: אונ' ווער תורה לערנט לשם שמים דעם ווערט זיין הערץ געפנט אונ' ער ווערט גוואר דיא סודות פון דר תורה. וועז מן אים שון נט לערנט. זוא ווערט אין הערץ אז איין קוועל ברוגן דר דא קוועלט אזו ווערט דיא חכמה אויך אין זיין הערץ קוועלן אלז מיר גפינדן בייא אברהם אבינו דר האט קיין מענש גיהאט דש ער האט קענין פון אים לערנן. נייארט פון זיך זעלברט איז ער גיזעסן אונ' נאך גטראכט דיא מצות אונ' דיא תורה דז ער האט אליז מקיים גוועזן. זאגן אונזרי חכמים ער האט אפילו דיא (מצוה ערוב תבשילין) מקיים גוועזן. אונ' אויך האט ער גלערנט פיר הונדרט פרקים. נון וואז איז דש אהער קומן. זאגין דיא חכמים ווייל ער זיך דר נעבן האט צו מצות זייגן זיין צווייג נירן גיווארן אליז דיא קוואל ברוגן אונ' האבן צו אים גקוואלין חכמות דאש ער האט גיוואר גיווארן אליש וואש צו משה רבינו ווערט גיבאטן ווערן. [= ומי שלומד תורה לשם שמים ליבו נפתח והוא הופך להיות מודע לסודות התורה. <גם> מה שלא לימדו אותו. אז ליבו נעשה כמעין מים הנובע כך גם החכמה נובעת בליבו כפי שמצאנו אצל אברהם אבינו שלא היה לו אף אחד שהוא יכול היה ללמוד ממנו. אלא מעצמו. הוא ישב ובחן את המצוות והתורה וקיים הכול. חכמינו אמרו שהוא קיים אפילו את (מצוות עירוב תבשילין). וכן הוא למד ארבע מאות פרקים. מה שהגיע לכן. אמרו החכמים כיוון שהוא התקרב למצוות שתי כליותיו נעשו כמעין מים וניבעו לו מהן חכמות כך שהוא התוודע לכל מה שנצטווה משה רבינו] (צד ע"ב-צה ע"א).

ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת. הייתה רגילה אשתו לחמם את התנור כל ערב שבת ולהעלות עשן גדול משום בושא. הייתה לה שכנה רעה אמרה: הרי יודעת אני שאין להם דבר מה כל זה <שהיא מסיקה את התנור?> הלכה ודפקה בשער התביישה <אשת רבי חנינא> ונכנסה לחדר הפנימי. נעשה לה נס שראתה <השכנה> שהתנור מלא לחם והאגן מלא בצק. אמרה לה <השכנה> פלונית פלונית, הביאי מרדה, שלחמך נחרך בתנור. אמרה לה <אשת ר' חנינא> אף אני לשם כך נכנסתי. אמר <החכם> אף היא להביא מרדה נכנסה מפני שמלומדת בניסים <הייתה, ועוד מסופר> אמרה לו אשתו <לר' חנינא> עד מתי נלך ונצטער כל כך <מהעוני>? אמר לה: מה נעשה? <אמרה לו> נבקש רחמים שיתנו לך משהו. ביקש רחמים יצתה כמין פיסת יד ונתנו לו רגל אחת של שולחן זהב. ראתה <אשתו> בחלום שעתידים צדיקים שאוכלים על שולחן זהב שיש לו שלוש רגליים והיא אוכל על שולחן של שתי רגליים. אמרה לו <לבעלה> האם נוח לך שיאכלו הכול על שולחן שלם ואנחנו על שולחן חסר? אמרה לו: ומה נעשה? נבקש רחמים שיקחו <את הרגל> ממך. ביקש רחמים ולקחוה. שנה: גדול היה נס אחרון יותר מן הראשון <ש>למדנו במסורת שמשים <נותנים אבל אין לוקחים>.<sup>67</sup>

סיפור זה מכיל אלמנטים פלאיים רבים, ולמעשה כל מהותו היא האלמנטים הפלאיים שבו. בעל "ספר מידות" מביא אותו באופן הבא:

אך הצדיקים זכו לרחמים <שכן> הם הביאו טובה על עצמם ועל ילדיהם וגם על אנשים אחרים. כפי שאנו מוצאים לגבי רבי חנינא בן דוסא שכל העולם ניזון בזכותו. וזו בפירוש תשובה לאנשים העניים, שאומרים איננו יכולים לתת צדקה כיוון שאנו עניים. אילו טובות <כבר> אנחנו יכולים לעשות. זוהי שאלה מאוד טיפשית שכן על ידי מצוות ומעשים טובים ועבודת האלוהים יתברך אדונינו גורם האדם שהעולם כולו יזכה בכך שהוא עושה <מעשי> צדקה גדולים, שכן אנו מכירים <גם> אדם שעושה <מעשי> צדקה גדולים והוא גורם לכל העולם לחטוא. אך בכל אופן גם על העני לתת צדקה. אף על פי שהוא לוקח צדקה עדיין הוא גם מוכרח לתת צדקה ואף על פי שהעני נותן מעט, על פי עוניו, <העיקר> שהוא נותן זאת ברצון ולשם שמים.<sup>68</sup>

67 בבלי, תענית כד ע"ב-כה ע"א [המקור בארמית יובא בנספח למאמר].

68 ספר מידות, לא ע"ב. בארוחת צדיקים יידיש (לעיל הערה 10) [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר] הנוסח בעברית הוא:

ועל אנשי דורות והצדיקים הם רחמנים עליהם ועל בניהם ועל דורם כדאמר שכל העולם ניזון בזכות רבי חנינא בן דוסא. גם זה תשובה לעניין האומרים במה נעשה טובה הלא אין בידינו מאומה ליתן צדקה לעניים. ואילו דברים של הכל הם כי יכול ליתן צדקה במעשיו הטובים ובקיום המצוות אשר יזהר בעבודת הבורא ית' בכל יכלתו ובזכות הטובים והצדיקים הקב"ה מטיב לעולם ומפרנס (וביידיש: אבר דיא צדיקים זיין דר בארמיג דיא ברענגן גוטש אויף זיך זעלברט אונ' אויף אירי קינדר אונ' אויף אנדרי לייט אויך. אלז איר גפינדן ביא רבי חנינא זון דוסא דא וואר דיא גאנצי

בעל "ספר מידות" רק מזכיר את דמותו של רבי חנינא מבלי להזכיר את האלמנטים הפלאיים בדמותו שמופיעים בתלמוד (לדוגמה: הלחם הנוצר כמו יש מאין, רגל שולחן הזהב היורדת משמים להציל את ר' חנינא בן דוסא ואשתו מחרפת רעב).<sup>69</sup> השימוש במדרשים בספרי המוסר בידיש, כפי שאמרנו לגבי השימוש בפסוקים במקורות הבתר-מקראיים, אפשר למחברים לגשר בין הטקסטים בלשון הקודש לקהל היהודי וגם לקרב אליו את אוצר התרבות היהודי. משום כך, לדוגמה סיפור זה, על האלמנטים הפלאיים שבו, מופיע בספרי מוסר אחרים בידיש במלואו. למשל, בברנט שפיגל,<sup>70</sup> שהוא ספר מוסר מאוחר מעט מ"ספר מידות" והיה מקובל ואהוד בחברה היהודית, מופיע הסיפור בנוסח הבא:

כתוב רבה בר אבא מצא את אליהו עומד על יד קברים של גוים הוא אמר לאליהו הרי אתה כהן מדוע אתה עומד על הקברים. הוא <אליהו> ענה האם לא למדתי שקברי גוים אינם מטמאים הרי מפורש הקברים של הגוים אינם מטמאים. הוא <רבה> אמר לא, לא למדתי. הוא <אליהו> אמר מדוע לא למדת? הוא <רבה> השיב לא יכולתי ללמוד מרוב עוני. הוא <אליהו> הובילו לתוך גן עדן ונתן לו מתוך רצון את מעילו עם זהב. יצאה קריאה מהשמים רבה רב אבא לקח חלק מחלקו לעולם הבא הוא <רבה> זרק זאת חזרה למטה ולא רצה לקבל זאת. ולרבי חנינא בן דוסא הגיעה רגל מזהב של שולחן והוא לא רצה לקבל זאת. גם רבי שמעון בן חלפתא לא היה לו כלום לאכול לשבת הוא התפלל <ואני> הגיע איש עם פנינה שערכה היה רב. שואלת אותו אשתו מהיכן לקחת זאת הוא אמר נתנו לי זאת מהשמים היא אמרה החזר זאת שכן תחסר לך פנינה מכתרך שישיתו עליך בגן עדן והוא החזיר אותה.<sup>71</sup>

הנוסח המופיע בברנט שפיגל מלמד אותנו שסיפורים שהובאו בקובצי הסיפורים היידיים המובהקים שקהל היעד שלהם היה בבירור יהודי, גם אם הובאו באופן מקוצר, תמיד נשמר

וועלט גשפייזט פון זיינט וועגן. אונ' דש איז איין ווארליכע ענטפֿונג צו דען ארמן לייטן. דיא שפרעכ'ן מיר קענן ניט צדקה געבן דיא ווייל מיר ארום זיין. וואש גוטש קענן מיר טון. דו איז גאר איין נארשי ענטפֿר. דען מיט מצות אונ' מיט מעשים טובים אונ' מיט אונזרש ליבן הערן גאט י"ת דינשט מאכט איינר דו דיא גאנצ' וועלט זיינר גניסט. [= אן הצדיקים המרחמים מביאים טובה לעצמם ולילדיהם וגם לאנשים אחרים. כפי שאנו מוצאים על אודות רבי חנינא בן דוסא שכל העולם ניוון בזכותו. וזוהי תשובה טובה לאנשים עניים האומרים איננו יכולים לתת צדקה כיוון שאנחנו עניים. איזו טובה אנו יכולים <כבר> לעשות. זוהי תשובה טיפישית שכן על ידי מצוות ועל ידי מעשים טובים ועל ידי עבודת אלוהינו יתברך האדם גורם שכל העולם יתפרנס] (כ"ע"א).

69 במקרה זה הסיפור מובא באופן דומה לזה שהוא מופיע בספר מידות וגם בארחות צדיקים (לעיל הערה 7), עמ' 31-32 במהדורה הסרוקה.

70 ר' משה הענוכש ירושלמי אלטשולר מפראג, ברנט שפיגל, (מהדורה ראשונה ככל הנראה קראקא 1596), פראג 1602 (להלן: ברנט שפיגל).

71 ברנט שפיגל (שם), פרק ה (ההבדל בין חכם לטיפש), י"ה [!] ע"ב יו [!] ע"א [המקור בידיש יובא בנספח למאמר]. הסיפור מופיע גם בספר המוסר הנפוץ והאהוד ר' אלחנן הנעלי קירכהאן, שמחת הנפש חלק א', פפד"א תס"ה (1705), ג ע"א (להלן: שמחת הנפש).

בהם האלמנט הפלאי. עובדה זו אינה צריכה להפליא אותנו שכן קהל היעד הפשוט צרך והתחבר דווקא לסיפורים אלו. אך בעל "ספר מידות", כפי שאנו רואים, אינו נוהג כך. בסיפור זה, כמו בכל הסיפורים מהמדרש, הוא משמיט באופן שיטתי את החלקים הפלאיים ומתרכז רק בחלקים הדידקטיים. לטעמי הסיבה לכך היא שקהל היעד שלו לא היה קהל היהודי ה'קלאסי' אלא דווקא קהל לא יהודי שהסיפורים הפלאיים הללו לא התקבלו על דעתו, וכאמור, עוררו אותו ללעוג על היהודים הצורכים טקסטים כאלו ועל הטקסטים המקודשים להם כגון התלמוד.<sup>72</sup>

IV. הדוגמה האחרונה אולי מעניינת ביותר משום שהקשר שלה לעולם הנוצרי הוא המובהק ביותר. מדובר על סיפורם של קמצא ובר קמצא.<sup>73</sup>

<p>נוסח הסיפור מספר מידות, איזני ש"ב, יט ע"ב-כ<sup>74</sup></p> <p>היה בירושלים עשיר גדול שהזמין אנשים רבים לסעודה. וכומו כן. היו בירושלים &lt;באותו זמן&gt; שני אנשים. האחד נקרא קמצא והשני נקרא בר קמצא. וזה שנקרא קמצא לא היה 'בראש אחד' עם העשיר שערך את הסעודה והם שנאו זה את זה.</p> <p>העשיר שעשה את הסעודה קרא לשמש שזימן</p>	<p>נוסח הסיפור מהתלמוד הבבלי, גיטין נה ע"ב</p> <p>אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [מהו שנאמר]: "אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה"? (משלי כד, יח) אקמצא [על קמצא] ובר קמצא חרוב [נחרבה] ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא [על תרנגול ותרנגולת נחרב המקום ששמו הר המלך], אשקא דריספק חרוב ביתר<sup>75</sup> [על יתד של מרכבה חרבה העיר ביתר ומפרש:].</p>
---	---

72 בהקשר זה ראוי גם לציין כי לא אחת, כשדן בעל ספר מידות בעניינים מסוימים הגוררים אחריהם בספרי מוסר אחרים סיפורים קבועים או אמירות קבועות, סיפורים ואמירות אלו אינם מופיעים בספר מידות. כך, למשל, בפרק על השמחה, מדבר המספר על הצורך לומר בכל מצב "גם זו לטובה", הוא אינו מזכיר את הסיפור הקלאסי על נחום איש גו (הסיפור היה אמור להיות לכאורה בספר מידות (לעיל הערה 4), באזור עמוד לח ע"א-ע"ב), המופיע, למשל, בהקשר זה בברנט שפיגל (ברנט שפיגל (לעיל הערה 70), פג ע"ב-פד ע"א). ובשמחת הנפש (בשמחת הנפש (לעיל הערה 71), מופיע הסיפור פעמיים: ז ע"א-ע"ב; כח ע"א). עובדה זו יכולה אף היא להדגיש כי לא קהל היהודי הוא זה שעמד לנגד עיניו של בעל ספר מידות.

73 ספר מידות, איזני ש"ב, יט ע"ב-כ ע"א [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר].

74 בבלי, גיטין מח ע"ב. ישראל-טרן מתייחסת בספרה על אגדות החורבן לכל הגרסאות של הסיפור, ובעיקר לגרסאות הירושלמיות לעומת זו שבתלמוד הבבלי. ראו ע' ישראל-טרן, אגדות החורבן – מסורות החורבן בספרות התלמודית, רעננה 1997 [להלן: ישראל-טרן], עמ' 12-23. ברור כי בעל ספר מידות התייחס לגרסה בתלמוד הבבלי משום השוני בשמות החכמים. השמות המובאים בספר מידות הם השמות המופיעים בגרסה שבבבלי (בגרסאות הארץ-ישראליות נקראים הגיבורים בר קמצא ובר קמצא) ומכאן זה הנוסח שעמד לפניו.

אחרי כתיבת מאמרי ומסירתו לדפוס הופיע קובץ מאמרים ובו מאמר של מ' בן-שחר, "ביטול הקרבן לשלום הקיסר", בתוך ט' אילן ו' נעם (עורכות), בין יוספוס לחז"ל, כך ב, יד צב"י: ירושלים, 2017, עמ' 566-596 [ובעיקר מעמ' 574]. מאמר זה מתייחס בהרחבה לסיפור קמצא ובר קמצא, גרסאותיו ומשמעותיותו.

75 חורבן טור מלכא וביתר מוזכר רק בגרסת הבבלי. לטענתה של ישראל-טרן (שם), עמ' 17, הנוסח בבבלי כולו מוביל לתיאור חורבן ירושלים המוזכר הן בתחילת הסיפור הן בסופו, ואילו הגרסאות הירושלמיות מתמקדות בדיון הסוציאלי-מוסרי על ההסתאבות החברתית בירושלים. כאמור, בעל ספר מידות מתייחס לגרסה שבבבלי.

את האורחים: "לך והזמן את בר קמצא לסעודה שלי". השמש הבין לא נכון והזמין את קמצא ש-העשיר > לא ראה איתו עין בעין והיה שונאו. קמצא זה בא לבית העשיר והתיישב גם לשולחן לסעודה בין האנשים האחרים שהוזמנו. כשהעשיר ראה אותו יושב לשולחן הוא אמר לו "אתה נבל ורשע מי ציווה אותך להיכנס לביתי ולהתיישב כאן. הרי אתה יודע היטב שאני שונא אותך". קמצא אמר בעדינות אליו: "השמש הזמין אותי בשמך אחרת לא הייתי נכנס. לכן אני מבקש ממך תן לי לשבת ואל תבייש אותי כך לפני האנשים. אני אשלם לך את מחצית >מהמחיר< ש-כל >הסעודה עלתה לך<". העשיר לא רצה לחזור >בו< וקילל אותו וציווה עלי לציאת מביתו בכעס. אמר לו קמצא שוב: "בעל בית אהוב תן לי לשבת ואל תבייש אותי כך ליד אנשים רבים אשלם לך עבור הסעודה כולה". העשיר לא רצה וגירש אותו בכוח מהשולחן ומתוך ביתו החוצה. כל אחד >מהאורחים< ראה את החרפה וזה הכאיב לו >לקמצא<. והוא יצא מתוך כאב ובושה החוצה. והאנשים לעגו לכך. זה כל כך הכאיב לו >עד ש< הוא יצא מתוך יללה ו-מתוך >כאב ומסר את >והלשין על< כל היהודים למלך. ובשל המסירה >הזו< נהרסה ירושלים ובית המקדש נשרף. כל זה קרה בגלל שהאיש בייש כל כך את קמצא.

אקמצא ובר קמצא חרוב [על קמצא ובר קמצא נחרבה] ירושלים; דדהוא גברא, דרחמיה קמצא [אדם אחד שאוהבו היה נקרא קמצא] ובעל דבביה בר קמצא, [ושונאו היה נקרא בר קמצא] עבד סעודתא, [עשה סעודה] אמר ליה לשמעיה: [אמר לשמש שלו] זיל אייתי לי קמצא, [לך הבא לי את קמצא, שהיה אוהבו] אזל אייתי ליה בר קמצא. [הלך והביא לו, בטעות, את בר קמצא, שונאו] אתא אשכחיה דהוה יתיב, [בא בעל הבית ומצא אותו, את בר קמצא, שהוא יושב בסעודה] אמר ליה [אמר לו לבר קמצא, כלומר לשונאו]: מכדי ההוא גברא בעל דבבא דדהוא גברא [הרי אדם זה, כלומר אתה, שונא של אותו אדם, כלומר שונא שלי] הוא, מאי בעית הבא? [מה אתה רוצה כאן?] קום פוק! [קום צא] אמר ליה: הואיל ואתאי שבקו, [אמר לו (בר קמצא) הואיל וכבר באתי הנח לך] ויהיבנא לך דמי מה דאכיילנא ושתינא. [ואתן לך דמי מה שאני אוכל ושתי ואל תביישני בזה שאתה מגרש אותי מן הסעודה] אמר ליה [לו]: לא. אמר ליה: [בר קמצא לבעל הבית] יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך! [אתן לך דמי חצי סעודתך ובלבד שלא תוציאני] אמר ליה [לו בעל הבית]: לא. אמר ליה [לו בר קמצא]: יהיבנא [אתן] לך דמי כולה סעודתיך! [דמי כל סעודתך] אמר ליה: לא. [אמר לו לא] נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה. [אחז בידו והעמידו והוציאו החוצה] אמר: [בר קמצא] הואיל והוה יתבי רבנן [כיוון שהיו יושבים שם חכמים] ולא מחו ביה, [ולא מחו נגדו אף על פי שראו כיצד הוא מביישני] שמע מינה קא ניחא להו, [למד אתה מכאן שנוח להם בדבר כזה] איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא. [אלך ואלשין עליהם בבית המלך] אזל [הלך] אמר ליה [לו] לקיסר: מרדו בך יהודאי! [מרדו בך היהודים] אמר ליה: מי יימר? [אמר לו המלך מי אמר שכך

76 ישראלי-טרן, לעיל הערה 74, מתייחסת להבדל בין עיצוב דמותו של ר' זכריה בן אבוקולס בגרסה שבבבלי לגרסאות שבירושלמי ולשאלה אם הוא היה או לא היה בין החכמים, ראו בעיקר עמ' 18-23.

77 אמורא מהדור השני של האמוראים. ראו א' היימן. תולדות תנאים ואמוראים. לונדון תר"ע, כרך ב, עמ' 653-672. על פי הנוסחים הירושלמיים של הסיפור מדובר על ר' יוסי בר אבין, תלמידו של רבי יוחנן, אך ישראלי-טרן שוללת ייחוס זה. ראו ישראלי-טרן (לעיל הערה 74), עמ' 22-23.

אכן] אמר ליה: [אמר לו נסה אותם בכך] שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה. [שלח להם קורבן לכבוד המלכות ותראה אם הם מקריבים אותו] אזל שדר בידיה עגלא תלתא. [הלך הקיסר שלח בידו עגל משולש, מובחר] בהדי דקאתי [בזמן שבא בר קמצא משם] שדא ביה מומא בניב שפתים, [הטיל בו מום בשפתיו של העגל] ואמרי לה בדוקין שבעין, [ויש אומרים שהטיל מום בעפעפיים שבעין] דוכתא דלדידן הוה מומא [מקום שבשבילנו הוא נחשב למום ולכן לא היה ניתן להקריב את העגל] ולדידהו לאו מומא הוא. [מקום זה לדעת הגויים אינו מום וניתן להקריב את העגל לדעתם. לכן כשהביא אותו לא יכלו להקריב אותו במקדש, מכיוון שהוא בעל מום, ולא יכלו להסביר למלכות שהוא בעל מום מפני שבעיניהם הוא לא נחשב לבעל מום] סבור רבנן לקרוביה [חשבו חכמים להקריב אותו בכל זאת] משום שלום מלכות, אמר להו [להם] רבי זכריה בן אבקולס,<sup>76</sup> יאמרו [אם תעשו כך יאמרו האנשים מעתה]: בעלי מומין קריבין לגבי מזבח! [אמרו החכמים אם כן אם לא נקריב אותו צריך לעשות משהו ביחס לבר קמצא] סבור למיקטליה, [חשבו החכמים להרוג אותו, כדי שלא] דלא ליזיל ולימא, [ילך ויאמר למלכות שהם לא מקריבים] אמר להו רבי זכריה, [אמר להם ר' זכריה] יאמרו: מטיל מום בקדשים יהרג! [אם תעשו כך יאמרו מעתה שמי שמטיל מום בקדשים צריך להיהרג ומכיוון שכך לא עשו דבר ונתקבלה ההלשנה על ידי המלכות והתחילה המלחמה] אמר רבי יוחנן<sup>77</sup> ענוותנותו [יראת השמים, צדקותו] של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו.<sup>78</sup>

78 ישראלי-טרן (שם, עמ' 22-23) מתייחסת בהרחבה לשאלת חטאו של זכריה בן אבקולס.

אף על פי שסיפור זה הוא אולי המוכר ביותר מבין סיפורי החורבן המופיעים במסכת גיטין,<sup>79</sup> לא נמצאת גרסה כלשהי שלו בשום ספר מוסר בידיש וכך גם בכל מהדורה של ספר "ארחות צדיקים" בעברית וביידיש, למעט במהדורה זו של "ספר מידות" מאיזני,<sup>80</sup> ובה הוא מופיע בשינויים ניכרים מהמקור התלמודי.

הופעתו, ובמיוחד אופן עיבודו, עשויים, לטענתי, לתרום להבנתנו באשר לקהל היעד הפוטנציאלי של "ספר מידות" ולסיבה שגרמה למעבד או למוציא לאור לכלול את הסיפור במהדורתו. אתיחס להבדלים העיקריים ולמשמעותם: כבר בפתיחה בעל "ספר מידות" משמיט את הפסוק בעברית,<sup>81</sup> ובכך מנתק במידה מסוימת את ההקשר הפרשני היהודי של הסיפור. אך, לדבריי, לא רק השמטה זו מעקרת בסיפור את הפן הפרשני היהודי. נדמה כי מה שמעקר את הפן היהודי טמון במסר השונה בין שני הסיפורים. בעוד שהסיפור התלמודי בבבלי מדגיש את חטאם של החכמים המקפידים על קלה כחמורה בענייני חטאים שבין אדם למקום, אך נוהגים בקלות ראש ביחסם לחטאים שבין אדם לחברו, הסיפור ב"ספר מידות" מתמקד בחטא החברתי כלפי קמצא בלבד.<sup>82</sup> מלבד השמטת הפסוק ועניין המסר יש כמה הבדלים משמעותיים נוספים בין שתי הגרסאות: 1. דמותו של זכריה בן אבקולס ודמות הסועדים האחרים – בגרסה התלמודית מתוארת בהרחבה התנהגותו של זכריה בן אבקולס. התלמוד מבקר בחריפות את הצדקנות שבה נהג ביחסים בין אדם למקום לעומת התעלמותו, והתעלמותם של שאר החכמים שהשתתפו בסעודה, מסבלו של בר קמצא. לעומת זאת ב"ספר מידות" נעדרת לחלוטין דמותו של זכריה ואלו שאינם מתערבים הם סתם אורחים ולא דווקא חכמים; 2. אופן הצגת הדמויות – בסיפור התלמודי הדגש הוא על כך שהמארח שונא את אורחו. בטקסט ביידיש, לעומת זאת, מדובר על שני אנשים השונאים זה את זה באופן הדדי. נקודה זו מחדדת את הקושי העולה גם מהנוסח בתלמוד: מדוע אם קמצא ידע שהוא כל כך שנוא ושונא הוא לא טרח לברר היטב מדוע הוזמן (כפי שאכן שואל המארח העשיר בגרסה ביידיש באופן מפורש); 3. התנהלות השמש – בגרסה ביידיש מודגש שהשמש נהג שלא כשורה כשטעה בהזמנתו את קמצא, זאת לעומת הנוסח התלמודי שאינו מדגיש נקודה זו. שני ההבדלים האחרונים מסירים, לפחות חלקית, את האחריות הבלעדית למחדל מן המארח; 4. מספר ניסיונות ריצוי המארח – בסיפור התלמודי יש שלושה ניסיונות מוגדרים של האורח לבטל את רוע הגזירה: א) האורח מבקש רחמים; ב) הוא מציע תשלום עבור חצי מהסעודה; ג) הוא מציע תשלום מלא עבור הסעודה (מנוסח הסיפור התלמודי לא ברור לחלוטין אם האורח מתכוון לשלם

79 בהרחבה ראו ישראלי-טרן (שם), עמ' 23-12.

80 היעדרו של הסיפור מכל ספרי המוסר ביידיש מעניין כשלעצמו, שהרי לפחות אחד מהמסרים הדיקטיים הנוגעים לחשיבות קיום מצוות שבין אדם לחברו הוא משמעותי ביותר, אך הוא חורג ממאמר זה. אציין רק כי ייתכן שמה שהרתיע את מחברי ספרי המוסר הוא סיומו המורכב של הסיפור התלמודי והנוסחים השונים הסותרים זה את זה במידה רבה.

81 משלי כח, יד: "אֲשֶׁרִי אָדָם מִפֶּחַד תָּמִיד וּמִקְשָׁה לְבֹו יָפֹל בְּרָעָה". בנוגע להשמטת הפסוקים בספר מידות ראו ישראלי-טרן (לעיל הערה 74), עמ' 13-12.

82 בנוסח בספר מידות יש היפוך בשמות: בר קמצא השנוא בתלמוד הוא קמצא בספר מידות.

רק עבור מאכליו שלו או עבור הסעודה כולה). בגרסה ביידיש לא מתואר שהאורח מנסה לעורר את רחמיו של המארח ויש רק שני שלבים: א) האורח מציע לשלם חצי ממחיר הסעודה; וב) האורח מציע לשלם עבור הסעודה כולה.<sup>83</sup> 5. שינויים הנובעים מקהל היעד – חלק מהשינויים בין שתי הגרסאות נובעים, ללא ספק, מקהל היעד הפוטנציאלי של ספרות יידיש בת הזמן הכולל גם קהל פשוט. כך, למשל, ניתן לטעון כי עניינים מובנים מאליהם בגרסה התלמודית זוכים להבהרה בטקסט ביידיש (למשל: עובדת היותו של המארח עשיר וכן העובדה שקמצא יושב בין האנשים). זהות קהל היעד יכולה גם להסביר מדוע מופיעים בטקסט ביידיש דיאלוגים שאינם מופיעים במקור, וכן מדוע מודגשים בסיפור ביידיש האלמנטים הוויזואליים והדרמטיים יותר מאשר במקור התלמודי.

כאמור, לטענתי ההבדלים הללו ואופן עיבודו של הסיפור ליידיש מחזקים את הסבירות ש"ספר מידות" יועד לקהל נוצרי.<sup>84</sup> לדבריי הסיפור התלמודי, המציג גרסה סיפורית לסיבה לחורבן ירושלים, עבר טרנספורמציה ובנוסחו החדש ב"ספר מידות" הוא רומז לסיפור סופו של ישו, צליבתו ובעיקר לבגידתו של יהודה איש קריות שהסגיר את ישו לרומאים, אליבא דפרשנות הנוצרית.<sup>85</sup>

אפרט כעת שש נקודות המשוות בין הסיפור היהודי לזה הנוצרי. לטענתי הדמיון בין שני הסיפורים בעיבוד הספציפי שלהם ליידיש הוא שאפשר לתרגם-המעבד לנכס טקסט יהודי 'קלאסי' ולהתאימו לקהל נוצרי לשם העברת מסרים נוצריים מובהקים: (1) הסיטואציה שבה מתרחש הסיפור – בשני הסיפורים (הן בסיפור קמצא והן בסיפורו של יהודה איש קריות) הסיטואציה ההרסנית מתרחשת במהלך אירוע של סעודה (בסיפורנו הפגיעה האנושה באורח הלא קרוא ובסיפור הסעודה האחרונה ובברית החדשה בסעודה האחרונה מבשר ישו לתלמידיו כי אחד מהם עומד להסגיר). (2) מקומו של הסיפור – שני הסיפורים מתייחסים לעיר ירושלים. אך בעוד בסיפור התלמודי אנו מניחים כי הסיפור קרה בירושלים משום שהוא מרמז לחורבן העיר, בגרסה ביידיש מודגש פעמיים כבר בפתיחה כי הסעודה נערכה בירושלים "היה בירושלים עשיר גדול שהזמין אנשים רבים לסעודה. וכמו כן היו בירושלים". הסעודה האחרונה וכן אירוע הצליבה של ישו אירעו, כמובן, באזור ירושלים,<sup>86</sup> ולכן חשוב היה למספר ביידיש להדגיש היכן אירע הסיפור;

83 נקודה זו מאפיינת את דמותו של בר קמצא, כפי שאראה בהמשך.

84 לקשר בין סיפור זה לבין המאבק היהודי-נוצרי התייחס ישראל-יעקב יובל במאמרו "נקמת ה' היא נקמת היכלו: היסטוריה ללא חרון וללא משוא פנים", ציון, נט ב-ג (תשנ"ד), עמ' 351-414. יובל קובע כי "יהודים ונוצרים התווכחו על מה חרבה ירושלים, על קמצא ובר קמצא (חטא של מה-בכך, שגודלו כקומץ) או על צליבת ישו. וכשם שהנוצרי האשים את היהודי ב'חטא הקדמון' של הצליבה, כך האשים היהודי את הנוצרי ב'חטא הקדמון' של חורבן ירושלים והמקדש" (עמ' 356).

85 ישראל-טרן (לעיל הערה 74) מציינת כי "האגדה משובצת במדרש בתוך שרשרת סיפורים על מנהגיהם האנשים של אנשי ירושלים בענייני סעודה, כמדרש על הפסוק: 'בני ציון היקרים המסלאים בפז איכה נחשבו לנבלי חרש מעשה ידי יוצר' (איכה ד, ב). בכמה מקומות נוספים בספרות התלמודית ואף בברית החדשה מתוארים בפרוטרוט נימוסי השולחן של עשירי ירושלים בדור שקדם לחורבנה" [ההדגשה שלי – נ"ר] (עמ' 12).

86 לפי המסורת הנוצרית הסעודה האחרונה אירעה בגת שמנים, שבמורדות הר הזיתים, ובהמשך, לאחר ההליכה בוויי דולורוזה, לאורך העיר העתיקה של ירושלים בימינו, נערכה הצליבה בגבעת הגולגולתא



3) השפלתו של קמצא. בגרסה התלמודית אלו שמתעלמים מבר קמצא הם החכמים. בגרסה בידיש מודגש פעמיים כי מדובר על הקהל "סתם" ומודגש כי הם לעגו לו (ולא רק התעלמו ממנו): "כל אחד <מהאורחים> ראה את החרפה וזה הכאיב לו <לקמצא> [...] והאנשים לעגו לכך". העובדה כי מי שמתעלם מהעוולה הינו ההמון יכולה להדהד לקורא הנוצרי את לעגם של היהודים כלפי ישו בעת צליבתו.<sup>87</sup> 4) סופו של הסיפור: הסיפור התלמודי מתמקד בסיום, כפי שהדגשתי, בוויכוח בין החכמים בנוגע לקרבן ובמסקנותיו ההרסניות של זכריה בן אבקולס. הסיפור בידיש משמיט לחלוטין את סיפורו של זכריה ומדגיש את חטא ההלשנה של קמצא למלך. השימוש בפועל ור מסרת = הלשין [ובהמשך במילה מסירה = הלשנה] מעלה באופן ברור אסוציאציה ל'מלשין האולטימטיבי', יהודה איש קריות, שעל פי הברית החדשה הסגיר את ישו היהודי לשליט הרומאי.<sup>5</sup> השוחד בסיפור התלמודי ניכר כי בר קמצא מנסה להציל את כבודו בשרשרת הצעותיו למארח שלא לגרשו. לעומת זאת בגרסה של "ספר מידות" נוצרת תחושה כי קמצא מנסה לשחד את בעל הבית (הוא אינו מנסה לעורר רחמים אלא מציע מיד סכום גדול: חצי מכלל הסעודה ומיד לאחר מכן את ערכה המלא). אם נזכור כי מדובר על מארח עשיר קשה להסביר את הניסיון של קמצא לפתותו בתשלום מלא עבור הסעודה. גם דמותו של יהודה איש קריות מתוארת בברית החדשה כאיש רודף בצע: למשל הוא זה שמסר את ישו בעבור בצע כסף, וכן מתואר שהוא נשא ארנק כסף כביכול כדי לסייע לעניים, אך למעשה חשק בכסף לעצמו.<sup>88</sup> 6) הפסקת הקרבת הקרבנות. בסיום הסיפור ב"ספר מידות" מסופר על חורבן ירושלים ושריפת המקדש. (הסיום דווקא בשריפת בית המקדש מתכתב עם המסורת הנוצרית, שלפיה לאחר צליבתו של ישו אין עוד צורך בכוהנים ובקרבנות, שכן ישו עצמו הפך ל"שה האלוהים".<sup>89</sup> גם העובדה שבסיום בתלמוד מוזכרת הגליית העם מארצו וב"ספר מידות" הגליה זו מושמטת אומרת דרשני ומתאימה לטענתי כי הסיפור לא כוון לקהל יהודי אלא לקהל נוצרי.

ו) היחס לגויים. כפי שהבהרתי בפירוט בספרי "כובש הלבבות"<sup>90</sup> היחס העולה כלפי הגויים ב"ספר לב טוב", ספר מוסר נפוץ מאוד בידיש, הוא שלילי ביותר. גם בספרי המוסר המרכזיים האחרים בידיש במאות השש-עשרה עד השמונה-עשרה היחס לגויים, גם אם אינו שלילי כל כך כמו ב"ספר לב טוב", הרי ודאי אינו חיובי ומקבל. לעומת זאת ב"ספר מידות" נמצא את הקטע הבא המתייחס לגוי בצורה מאוד אנושית ומקבלת:

שלפחות לפי המסורת הנוצרית מצויה בכנסיית הקבר שברובע הנוצרי בירושלים.  
87 ראו הבשורה על פי מתי כו 25-29: "ויענו כל-העם ויאמרו דמו עלינו ועל-בנינו: אז התיר להם את בר-אבא ואת ישוע הכה בשוטים וימסר אותו להצלב: ויקחו אנשי הצבא אשר להגמון את-ישוע ויביאהו אל-בית-המשפט ויאספו עליו את כל-הגדוד ויפשטו אותו את-בגדיו ויעטפהו מעיל שני: וישרגו קצים ויעשו עטרת וישימו על-ראשו וקנה בימינו ויכרעו לפניו ויתלוצצו בו לאמר שלום לך מלך היהודים".  
88 ראו הבשורה על פי מתי כו 6-6; ה הבשורה על פי מרקוס יד 3-9 והבשורה על פי יוחנן יב 1-8.  
89 ראו האגרת אל העברים ח 11-11.  
90 כובש הלבבות (לעיל הערה 34), עמ' 250-260.

אך כשלמישהו יש עבד גוי מותר לו בהחלט לתת לו לעשות כל עבודה שלשמה הוא נשלח. ובכל זאת זוהי חסידות שיהיה לו גם רחמנות כלפיו. ושלא יעביד אותו קשה מדי. שגם לא יזלזל בו במילים או במעשים. שכן הקדוש ברוך הוא השיב לכם בהם לעבוד לך ולא לבייש שלא תקלל אותם. ואם הוא רוצה לתרץ לפניך על מה שהענשת אותו <לגביו> אז שמע את תשובתו ושלא תאמר איני רוצה לשמוע אותך. כפי שאמר איוב. לא ביישתי את תשובתך עבדי שהרי ודאי מבטן אחת האלוהים יצר אותנו.<sup>91</sup>

יחס חיובי זה כלפי הגוי יכול, כמובן, להעיד אף הוא על קהל קוראים לא יהודי אם כי ייתכן שכאן דווקא כוונת המחבר היא להגיע באופן ישיר לקורא יהודי ולשנות את יחסו השלילי כלפי הגוי.

ז) אזכורים של ספר זה בספרים מאוחרים יותר ביידיש. בעל "ספר לב טוב" מזכיר את ספר המוסר כחלק מספרי המוסר ביידיש המוכרים וכך הוא אומר: "דרום זאל איין איטליכר מענש לייאנן אין ספרים דיא דער פֿון שרייבן פֿון ביז רידן, דאש ספר מִדוֹת אונ' דעש ספר המוסר אונ' דער בראנט שפיגל, דער איז אויך גינומן ווארדן אויש דען ספרים, אונ' זונשט אנדרי ספרים זיינן גינומן ווארדן אויש דען ספר ראשית חֲכָמָה אונ' זינשט מער ספרים די פֿיל דאר פֿון שרייבן אונ' ברענגן פֿיל פסוקים דרויף" [= לכן על כל אדם לקרוא בספרים הכותבים על כך, על לשון הרע: ספר מידות וספר המוסר והבראנט שפיגל שגם הוא לקוח מן הספרים הללו, ועוד ספרים אחרים נלקחו מספר ראשית חכמה ומעוד ספרים שכותבים הרבה על כך ומביאים הרבה פסוקים על כך].<sup>92</sup> אך, כפי שציינתי,<sup>93</sup> רשימת הספרים שמביא בעל "ספר לב טוב" אינה מעידה בהכרח על היכרות מעמיקה שלו עם הטקסט שהוא מפנה אליו.<sup>94</sup>

ח) שינויים או שגיאות כתיב משמעותיות. בתקופה המדוברת כתיב יידיש אינו קבוע ולכן קשה לייחס חשיבות רבה לכתיב של מילה זו או אחרת, אך בנקודה זו אתייחס בהרחבה יחסית למילה המופיעה ב"ספר מידות" וכתובה באופן שגוי. בטקסט העברי של

91 ספר מידות, ל ע"א [המקור ביידיש יובא בנספח למאמר]. חשוב לציין כי כמו בספר מידות, ואולי בהשפעתו, גם בארחות צדיקים בעברית נשמר היחס החיובי יחסית כלפי הגוי "ועבדו הכנעני מותר לעבוד בו בפרך, אף על פי כן מידת חסידות היא להיות רחמן, ולא יכביד עול עליו, ולא יבוזהו, לא ביד ולא בדברים. לעבודה מסרו הכתוב ולא לבושת (גדה מז, א) וידבר עמו בנחת אף בשעת מריבה, וישמע בטענותיו. וכן אמר איוב אם אמאס משפט עבדי ואמתי ברבם עמדי. ומה אעשה כי יקום אל, וכי יפקוד מה אשיבנו. הלא בבטן עושיני עשהו ויכונונו ברחם אחד" (איוב לא, יג-טו) ארחות צדיקים (לעיל הערה 7), שער האכזריות (עמ' 30 במהדורה הסרוקה עמודה שמאלית).

92 ר' יצחק בן אליקם מפוזנא, ספר לב טוב, פראג ש"פ (1620), ז ע"א ט"ב.

93 כובש הלבבות (לעיל הערה 34), עמ' 32.

94 בניגוד לדעתו של עריק (לעיל הערה 8, עמ' 296), אין בעל ספר לב טוב מביע כל יחס, חיובי או שלילי, כלפי הברנט שפיגל. אין כל הוכחה לכך שבעל ספר לב טוב עיין בטקסט יידיש כלשהו (להבדיל מהמקורות בעברית שהזכיר ושמהם הוא מצטט במפורש). משום כך ייתכן בהחלט שגם את שמו של ספר מידות מזכיר בעל ספר לב טוב מבלי שקרא בו.

"ארחות צדיקים" מופיע הטיעון הבא: "ואמת הוא שיש כמה בני-אדם הנאהבים לבריות, והקדוש-ברוך-הוא שונאם כשאננם מקיימים את המצוות, כי אין הקדוש ברוך-הוא אוהב אלא לומדי תורה ומקיימים אותה. אחר-כך יסיתך היצר לגלות חסידתך ומעשיך הטובים לפני העם, ומביא ראייה: אולי יעשו גם הם כמוך? וגם זה נמשך מן הגבהות".<sup>95</sup> בעל "ספר מידות" מִפְשֵׁט את הרעיון ואף מצרף לו דוגמה בצורה של פתגם: "אבר דש איינר וויל ורום זיין דרום דש ער דען לוייטן זול וואל גיבאלן. דש איז ואלש אונ' לוגן. מאן וינט דענוך וואל איינן דער דען לוייטן וואל גיבאלט. אז איין כטוב דער אל מול כטובות טרייבן קאן. אז יעקיל קרוב און משה שטאפיל שטיין. דער שם איז גרוש דיא נשמה איז קליין" [= אך מקרה שאדם רוצה להיות צדיק כדי שימצא חן בעיני האנשים. זו טעות וזה שקר. מוצאים בהחלט אנשים שמוצאים חן בעיני בני אדם. כמו לץ<sup>96</sup> שנוהג בלגלוג כל הזמן. כמו יעקיל קרוב ומשה שטאפיל שטיין.<sup>97</sup> השם הוא גדול הנשמה קטנה].<sup>98</sup> לא אתייחס כאן<sup>99</sup> לפן ה'עממי' של השימוש בפתגם, ואף לא לפן הלוקאלי של התייחסות לדמויות ספציפיות,<sup>100</sup> אלא לכינויו של אותו אדם 'לץ' (כטוב), אשר מוצג כמי ש"אל מול כטובות טרייבן קאן". בספר הדקדוק של אליהו בחור, "התשבי",<sup>101</sup> שנדפס אף הוא בבית הדפוס של פאולוס פאגיוס שנה לפני שהדפיס בו פאגיוס את "ספר מידות", מתייחס בחור למילה "כתבות".<sup>102</sup> הוא מציין כי מקורה של המילה בשורש העברי כת"ב ומציין כי יש רבים הסוברים, בטעות, כי מקורה של המילה במילה העברית "טוב". בחור מסביר כי בשל הטעות הזו נמצא בטקסטים רבים כתיב שגוי של המילה הזו, בדומה למה שראינו כאן בדוגמה מ"ספר מידות": "כטובות" [וביידיש מודרנית: קאַטאַוועס].<sup>103</sup> אף על פי שכפי שמעידה טים במאמרה, נפוצו במאות

- 95 ארחות צדיקים (לעיל הערה 7), עמוד 10 במהדורה הסרוקה, עמודה שמאלית.
- 96 ראו: E. Timm & G. A. Beckmann, *Etymologische Studien zum Jiddischen. Zugleich ein Beitrag zur Problematik der jiddischen Südost- und Ostflanke*, Hamburg 2006, S. 78 (להלן: עטימאלאגישע שטודיען).
- 97 ככל הנראה מדובר על שני שמות של אנשים. לא ניתן להכריע בשאלה אם היו אלו אנשים מוכרים מן הקהילה היהודית בת הזמן או שמדובר על כינוי רווח ליהודים בדומה לראובן ושמעון, על סמך שמות רווחים בקהילות האשכנזיות בגרמניה באותה התקופה.
- 98 ספר מידות, י ע"ב.
- 99 אף על פי שראוי בהחלט להתייחס לכך במקום אחר.
- 100 שאף היא, ראויה, כמובן, להתייחסות במקום אחר.
- 101 ספר התשבי, אליהו בחור, איזני ש"א-ש"ב (1541 - 1542).
- 102 באותה המשמעות של "כטובות" שכאן - לגלוג, צחוק. כפי שמדגיש דוד קאץ את משמעות הדברים במאמרו: D. Katz, "A Late 20th Century Case of Katoves", In D. B. Kerler (Ed.), *History of Yiddish Studies*, Vol. 3, pp. 141-163, Harwood Academic Publishers, Oxford 1987: "For the times gone by, comics and parable makers secretly wrote their words on the doors of the homes of the rich or in busy streets, in order that the identity of the writer not be known and so the custom is in Rome to this day, and these things are called /katoves/" (pp. 145-146) אליהו בחור מתייחס למילה זו במהדורת איזני של התשבי בעמ' 176.
- 103 עטימאלאגישע שטודיען (לעיל הערה 96), עמ' 76. טים אף מצטטת שם (בעמ' 80), את דבריו של בחור עצמו: "ואותן הדברים נקראים כתבות ורוב העולם טועים וסבורים שהוא כתוב בסת פטוב וכטובות מלשון טוב ואינם מבחינים בין רע לטוב" [הניקוד במקור]. ניתן להבחין בדבריו של בחור אף בלעג כלפי

הראשונות לאחר הדפוס צורות רבות לכתיבת המילה "כתבות",<sup>104</sup> בכל אופן נראה מוזר מאוד כי שנה אחרי שמורו הנערץ של פאגיוס, אליהו בחור, כתב הסבר חד-משמעי מדוע זאת שגיהא לכתוב את המילה 'כטובות', בספר שנדפס בבית הדפוס של פאגיוס עצמו ותחת השגחתו,<sup>105</sup> הדפיס פאגיוס שבע פעמים ב"ספר מידות"<sup>106</sup> את אותה מילה באותו האופן השגוי עליו מתריע בחור.

לדעתי סיבה סבירה לטעות זו נובעת מכך שפאגיוס, ואף קהל קוראיו הפוטנציאלי, הכירו היטב את לשון הקודש, משום שהיו הבראיסטים נוצרים. כששמעו את המילה "קאַטאָועס" הזכירה להם המילה את השורש ט,ו,ב המופיע, לדוגמה, בספר בראשית.<sup>107</sup> היכרותם של ההבראיסטים עם העברית הייתה, כמובן, בעיקר עם הברית הישנה, ופחות (אם בכלל) עם רבדים אחרים בלשון הקודש. לו היו מכירים רבדים נוספים בלשון הקודש, או את לשון היידיש, ייתכן כי היו רגישים לשורש המילה שעליה מעיד אליהו בחור (מהשורש העברי כ,ת,ב ולא מן התואר "טוב").

לטענתי כל הדוגמאות שהבאתי עד עתה מובילות בהכרח למסקנה ש"ספר מידות", שנדפס על ידי מי שהיה מוכר כמיסיונר, נועד גם לקהל קוראים נוצרי. כאמור, המטרה הייתה לקרב את הקהל הנוצרי לאות העברית וכן, ככל הנראה, גם לקרבו לשפה היידיש למטרות מיסיונריות בפנייה לקהל היהודי הפשוט. ככל הנראה גם אם עקרונית פאגיוס כיוון שהספר ייקנה גם על ידי יהודים, הם הדירו רגליהם ממנו ולא רכשו אותו. כפי שהבהרתי בתחילת דבריי הפנייה של טקסטים ביידיש עם תחילת הדפוס לקהל נוצרי, אינה מיוחדת ל"ספר מידות" וחוקרים רבים שמו לב לתופעה וניסו למצוא לה סיבות כאלה ואחרות.

כך, לדוגמה, ניסה מאקס עריק ליצור הבחנה בין ספרים שנדפסו עם תחילת הדפוס ופנו באופן מוצהר לקהל יהודי לבין ספרים שהופנו לקהל נוצרי. עריק טען שלעיתים כתב אותו מחבר ספרים שפנו לשני הקהלים. לדעתי טענה זו כלל אינה מובנת מאליה. נראה כי לא המדפיסים, לא מחברי הספרים ולא הקהל היהודי הפרידו באופן מודע בין ספרים אלו לאחרים. מחבר או בית דפוס שנחשדו כמדפיסים חומרים מיסיונריים או כאלו שלא ביטאו את רוח ישראל סבא, ודאי לא זכו להמלצות גורפות מן הממסד הרבני, ומן הסתם הקהל היהודי לא רכש אותם. המבנה הצנטרליסטי של החברה היהודית לא אִפשר, כך נדמה, החדרה של חומרים אסורים באופן גלוי וידוע.<sup>108</sup> אך באופן ספציפי לגבי הדפסה של

אלו השוגים באופן כתיבת המילה. לגבי צורת הכתיב המודרני ראו: א' וויינר, מאָדערן ענגליש-יידיש יידיש-ענגליש ווערטערבוך, ניו-יאָרק 1968, עמ' 436.

104 עטימאָלאָגישע שטודיען (שם), שם. עוד על עניין זה ראו: שטאַפּלען (לעיל הערה 12), עמ' 81.

105 התשבי מתורגם ללטינית, עמוד מול עמוד. וכפי שמציינת טים, התרגום ודאי נעשה על ידי פאגיוס עצמו. ראו: עטימאָלאָגישע שטודיען (לעיל הערה 96), עמ' 80, בחור.

106 שם. תודתי הרבה לחברתי, ד"ר קלאודיה רונצווייג-קופפר, שהאירה את עיני לגבי נקודה זו. בפעם האחרונה מופיעה המילה כטובות בפרק האחרון של ספר מדות, באופן הבא: "איין מלמד זול ניט כטובות טרייבן מיט זיינן תלמידים" [=אסור למלמד לנהוג בליצנות עם תלמידיו] (צח ע"א).

107 בראשית א, ד: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם כִּי טוֹב וַיִּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאָדָם וּבֵין הַחֲשֹׁהׁ.".

108 נדמה כי אין צורך להרחיב לגבי התנגדותו של הממסד הרבני ופעולותיו נגד תנועות כגון השבתאים,

ספרים אסורים יש בדינו עדות מעניינת מתקופה מאוחרת הרבה יותר על ניסיון להחזיר ספר פסול לקהילה ועל אי ההצלחה בכך. באחת ממהדורות תרגום התורה של מנדלסון כינה המדפיס את הספר בשם "צאינה וראינה"<sup>109</sup>. המדפיס ידע כי המסד הרבני מתנגד לביאור של מנדלסון וקיווה כי הכותרת תגרום לקהל לרכוש את הספר מבלי שידע על מגמותיו המשכיליות.<sup>110</sup> גם במקרה של הביאור לא הצליח מחבר הספר לחדור לחברה היהודית, ושוב, בגלל הצנטרליסטיות של המסד הרבני.

אתיחס כעת לכמה ספרים נוספים מתחילת הדפוס ביידיש שלגביהם העידו חוקרים כי קהל היעד שלהם היה נוצרי הבראסטי ולא יהודי.

1. נדמה כי כבר מבין הספרים הראשונים שנדפסו בקראקא בשנת 1534 ניתן להצביע על ספר שקהל היעד שלו לא ברור. מדובר על מרכבת המשנה אשר לקונקורדשיו, ספר של רבי אנשיל.<sup>111</sup> זוהי מעין קונקורדנציה ביידיש, שנכתבה על ידי ר' אנשיל ונדפסה בבית דפוס של אחד מבני משפחת העליץ.<sup>112</sup> המילים העבריות מובאות בה על פי סדר האלף-בית. לפי הסברה שמעלה וויינר<sup>113</sup> ייתכן שאף מדפיס זה היה מומר.<sup>114</sup> וויינר<sup>115</sup> אף מעלה תמיהות, בעקבות החוקר פערלס, לגבי מגמותיו של המחבר, תוך שהוא מדגיש באופן מיוחד את ה"פאָלעמישער טענדענץ פֿון ס' ר' אַנשיל" [= נטיותיו הווכחניות של ס' ר' אנשיל]. מעבר לכך לא ברור מי הוא הקורא היהודי שהיה צריך ספר מסוג זה. קורא פשוט מן הסתם היה מתקשה למצוא את ידיו ורגליו בספר הבנוי על פי המילים העבריות וקשה להבין מדוע נזקק תלמיד חכם למעין קונקורדנציה כזו. נקודה חשובה נוספת לגבי ספר ר' אנשיל היא שאין לנו שום עדויות מאוחרות לשימוש בספר זה. לעומת זאת, יש בדינו עדויות על ספרי עזר מאוחרים יותר, ששימשו את הקהל היהודי. כך, לדוגמה ה"באר משה", שנדפס בפראג בשנת 1604/5, ויש בדינו עדויות חיצוניות רבות על השימוש בו בידי יהודים.<sup>115</sup>

הפראנקיסטים ועוד.

109 לפרטים על הצאינה וראינה ראו, לדוגמה: ח' שמרוק, "די מיזרח-אייראָפּעישע נוסחאות פון דער 'צאינה וראינה' (1786-1850)". מאַקס וויינר<sup>113</sup> צו זיין זיבעציקסטן געבוירן טאָג, לאַנדאָן: מוטאָן, 1964. זו' 320-336.

110 על התופעה של שימוש בצאינה וראינה על ידי מנדלסון באופן ספציפי ראו נוסח משכילי (לעיל הערה 46), עמ' 840. "צאינה וראינה" הוא השם המודפס באותיות מאירות עיניים בעמוד השער של ה"ביאור" של מנדלסון במהדורת באזל 1822. למותר לציין, שהאחראי לכך ידע היטב ששם היצירה המסורתית עשוי לפתוח את הדלתות, שנשארו נעולות בפני ה"ביאור".

111 ספרות יידיש בפולין (לעיל הערה 1), עמ' 75-76.

112 כיודע בני משפחת העליץ המירו דתם בשנת 1537 וספריהם הוחזרו על ידי הקהילה היהודית. החרם אכן צלח ובני המשפחה פנו לשלטונות כדי שאלו יכריחו את היהודים לקנות ספרים עבריים שנדפסו בבית דפוסם ולא היה להם דורש לאחר ההמרה. לכל העניין ראו: א"מ הברמן, "המדפיסים בני חיים העליץ", קרית ספר, לג (תשי"ח), עמ' 509-520. (וכן הודפס בשנית בהברמן [לעיל הערה 13], עמ' 131-147.

113 שטאַפלען (לעיל הערה 12), עמ' 115-124.

114 שטאַפלען (שם), עמ' 124 הערה 2.

115 לתולדות ה"טייטש-חומש" (לעיל הערה 33), עמ' 49.

2. אריקה טים טוענת כי קהל היעד לספרו של אליהו בחור, "התשבי",<sup>116</sup> שנדפס גם הוא בבית הדפוס של פאולוס פאגיוס, היה אף הוא הבראיסטי נוצרי, וזה אכן היה הקהל שהשתמש בספר.<sup>117</sup>

3. גם לגבי ספר נוסף של אליהו בחור, "שמות דברים",<sup>118</sup> מציין וויינרייך שניתן לראות כי לא נועד ליהודים. בהקדמה לספר שחיבר פאולוס פאגיוס, נכתב כי הספר נועד למתחילים בלימוד לשון הקודש, ולדברי וויינרייך, אין ספק כי הכוונה לנוצרים.<sup>119</sup> גם בן יעקב מציין<sup>120</sup> "כל השמות וכל הדברים בלה"ק [= בלשון הקודש] ול"א [= ולשון אשכנזי <משמע: יידיש>] ונוסף בו לה"ק ול"א ככתבם ע"י פאגיוס. [וי"א [= ויש אומרים] שהוא בלה"ק ול"א (עברית) ול' רומי ול"א ככתבם]"<sup>121</sup>.

4. מאקס וויינרייך עמד כבר על כך<sup>122</sup> שלחומש קונסטאנץ, שנתחבר על ידי מיכאל אדם וזכה להקדמתו של פאגיוס, היו שתי הוצאות. האחת כללה הקדמה ושער בעברית, ויועדה לקהל היהודי, והשנייה כללה הקדמה ושער בגרמנית ויועדה לקהל של הבראיסטים נוצרים.<sup>123</sup>

ספר "באר משה", הנושא על כן במפורש את מסורת ה"טייטש" של אחי המהר"ל, והתואם היטב את שיטת-הלימוד המקובלת, קיבל תוקף מחייב בתקנות החברה 'תלמוד תורה' של קהילת קראקא בזה הלשון: "חלילה לשום מלמד ללמוד חומש עם פירוש אחר רק דווקא עם פי' באר משה שהוא לשוננו שמדברים אנחנו בו כדי שידע הנער הפי' על נכון" ככל הנראה, התקבלה התקנה מקראקא בתפוצה האשכנזית כולה. "ספר באר משה", בניגוד גמור ל"טייטש-חומשים" הנזכרים, זכה לחיים פעילים וארוכים ביותר.

ייתכן כי היה נוח יותר להשתמש בבאר משה משום שהוא לא סודר על פי אלף בית עברי, כמו הקונקורדנציה של ר' אנשיל, אלא על פי פסוקי התורה, (בורוכוב [לעיל הערה 14], עמ' 90 מס' 89) וסידור המילים באופן כזה נראה מכון ומתאים יותר לצורכי הקהל היהודי.

ראו לעיל הערה 105.

עטימאלוגישע שטודיען (לעיל הערה 96), עמ' 85:

Nicht zufällig erschien 1541 in Isny neben der rein hebräischen Ausgabe die hebr.-lateinische für Christen, 1557 in Basel abermals die für Christen, erst 1601 in Basel noch einmal die rein hebräische – dann scheint das Buch über zweihundert Jahre lang nicht mehr nachgedruckt worden zu sein

איזני ש"ב (1542).

שטאַפלען (לעיל הערה 12), עמ' 84: "דער צוועק פֿון דעם חיבור איז געווען גאָר אַן אַנדערער. ס'האָט געדאַרפֿט זײַן אַ הילפֿסבוך פֿאַר די קריסטלעכע תלמידים איבערצוזעצן פֿון דײַטש (אַדער לאַטיין) אויף העברעיִש" [= המטרה של החיבור הייתה אחרת לחלוטין. זה מוכרח היה להיות ספר עזר עבור תלמידים נוצריים כדי לתרגם מגרמנית (או לטינית) לעברית].

י"א בן-יעקב, אוצר הספרים, ווילנא תרל"ז-תר"מ, עמ' 593, מס' 848.

זאת אף על פי שלגבי ספר זה קל יותר, ולו לכאורה, להבין כיצד הוא מתאים לקהל יהודי. לעומת ספר של רבי אנשיל שבו רק המילים העבריות מסודרות על פי האלף בית העברי, בספר זה גם המילים בידיד מסודרות על פי האלף בית.

שטאַפלען (לעיל הערה 12), עמ' 99-102.

שטאַפלען (שם), שם:

5. וויינרניך מזכיר כי גם לחומש אויגשבורג, שהדפיס פאולוס עמיליוס, היו שתי הוצאות כאלו, אלא שהוא מציין כי הוא עצמו לא ראה את ההוצאה עם השער בגרמנית, ולכן אינו יכול לעמוד על אופיה.<sup>124</sup> וויינרניך סובר כי המטרה הייתה להביא טקסט בעל אופי ומגמות לא יהודיים לקהל יעד יהודי.

מלבד קיומם של שני שערים, שנועדו לשני קהלים שונים, גם סגנון החומשים הללו מעלה תמיהות רבות. קשה להבין מאופי התרגום מי היה קהל היעד ומי צרך ספרים כאלו. שני החומשים הללו מהווים תרגומים מילוליים, ללא טקסט עברי נלווה, וללא הפרשנות המסורתית המקובלת על לומדי החומש, כדוגמת רש"י.<sup>125</sup> לכאורה, לו היה החומש מיועד לקהל שרצה להבין את הטקסט המקראי כדי שיוכל להשתתף בטקסים הליטורגיים בבית הכנסת, היה צריך שתהיינה לפחות מילים מסוימות מודגשות בעברית לאורך הטקסט,

ווען איך האב דערזעהן דעם עקזעמפלאר פֿון דער קאָנסטאַנצער ביכל-איבערזעצונג 1544, וואָס איז פֿאַראַן אין דער פֿריישישער מלוכה-ביבליאָטעק ביכל-איבערזעצונג 1544, וואָס איז פֿאַראַן אַהם דער פֿריישישער מלוכה-ביבליאָטעק אין בערלין. דער טעקסט פֿון חומש שטימט וואָרט פֿאַר וואָרט מיט יענע פסוקים, וואָס שולמאַן ברענגט. נאָר פֿונדעסטוועגן איז דאָס עפעס אַנדערש. דער בערלינער עקזעמפלאר האָט ניט קיין ייִדישע הקדמה און אויך ניט קיין העברעאישן טיטול [= כשראיתי את העותק של תרגום התנ"ך מקונסטאנץ משנת 1544 שנמצא בספרייה המלכותית בפרוסיה בברלין הטקסט של החומר זהה מילה במילה עם הפסוקים האלה, ששולמאן מביא. אלא בכל אופן יש משהו אחר. בעותק הברלינאי אין הקדמה בידיש וגם שום כותרת עברית – ההדגשה שלי, נ"ר]

וכפי שמבהירה טורניאנסקי במפורש: "האם מילא הספר את התפקידים שהוטלו עליו? המביא לדפוס את חומש קונסטאנץ מבטיח בהקדמתו, כי אם יראה, שהספר מתקבל ומביא תועלת, הוא ידפיס מיד תרגומים לכל יתר ספרי התנ"ך. תכניתו לא יצאה אל הפועל [...] ואף חומש קונסטאנץ עצמו [...] לא נדפס בשנית מעולם" (לתולדות ה'טייטש-חומש' [לעיל הערה 33], עמ' 45-46).

124 שטאַפלען (לעיל הערה 12), עמ' 102, הערה 1.

די אויגסבורגער ביכל-איבערזעצונג 1544 איז אויך אַרויס אין צוויי באַזונדערע אויסגאַבעס מיט 5 אַרשיידענע שער-בלעטער, ווי דאָס איז אויפֿגעוויזן געוואָרן אין *Revue des etudes juives*, V, ז' 143 און 315 – וואָס עס איז דאָרטן געווען די כוונה, קאָן איך ניט זאָגן; איך האָב ניט געהאַט קיין געלעגנהייט צוצוגלייכן יענע עקזעמפלארן. נאָר דער פֿאַקט גופא איז שוין אַ כאַראַקטעריסטישער; אַ סימן, אַז פֿאַגיוס איז ניט געווען דער איינציקער אַרויסגעבער, וואָס איז געפֿאַל אויף אַזאַ פֿלאַן. וראו גם נ. שטיף 'מיכאעל אַדאַמס דרײַ ייִדישע ביכער' [= תרגום התנ"ך במהדורת אויגסבורג 1544 יצא גם לאור בשתי מהדורות שונות עם עמודי שער שונים, כפי שעולה מן ה-*Revue des etudes juives*, V, עמ' 143 ו-315 – מה הייתה הכוונה שם, איני יכול לומר; לא הייתה לי הזדמנות להשוות את העותקים האלו. אך העובדה עצמה היא כבר מאפיינת; סימן שפאגיוס לא היה המוציא לאור היחיד, שעלתה על דעתו כזו תוכנית]. פֿילאָלאָגישע שריפֿטן, ג (1928), עמ' 159 וכן לתולדות ה'טייטש-חומש' (לעיל הערה 33), עמ' 40-44.

125 נוכל לעמוד על הקושי בקביעת קהל היעד של ספרים אלו בהשוואתם עם תרגום ספר תהילים ליידיש של אליהו בחור. לעומת התרגומים הללו, תרגום תהילים של בחור הוא בעל אופי יהודי מובהק; נמצא בו שימוש ברכיב העברי של היידיש וכן בראש כל כמה פרקים מצוין לאיזה יום בשבוע הם מיועדים, על פי סדר הקריאה המקובל בחברה היהודית. עובדה זו מחזקת את הסברה כי הספר יועד ואף נרכש ושימש גם בקרב קוראים יהודים (מה עוד שבשנת ש"ח, 1598, יצאה לאור בקרוב מהדורה נוספת של תהילים של אליהו בחור, שם כבר מופיע גם הטקסט העברי וכן מופיע בתחתית העמוד פירוש 'קב ונקי', והוא העתקה של דפוס מנטובה 1562, ראו: ספרות יידיש בפולין [לעיל הערה 1], עמ' 98 מספר 38), כל אלה קירבו עוד יותר את הטקסט של בחור לאופי ספרי הקודש המתורגמים ששימשו את היהודים. מכל הסיבות הללו מתחזקת התחושה כי התרגומים המוקדמים ליידיש של החומשים לא התאימו לחברה



שיהוו נקודות אחיזה לקורא היהודי.<sup>126</sup> כמו-כן התרגומים הללו מורכבים אך ורק מרובד הטייטש, ללא שום פרשנות או התייחסות למבנה המשפט היידי. מסיבה זו לא סביר שהקורא היהודי הפשוט הבין את הטקסט על פי הנוסח שהובא בחומשים אלו.<sup>127</sup>

6. דוגמה מעניינת המחדדת את העיבודים המקרבים את הטקסט לתפיסת העולם הנוצרית ניתן, לטענתי, למצוא בתרגום ספר "יוסיפון" ליידיש.<sup>128</sup> אתייחס שוב בראש ובראשונה לדמותו של מדפיס ה"יוסיפון": המומר מיכאל אדם, מדפיסו של חומש קונסטנץ.<sup>129</sup> כלומר: ניתן לראות כי מדובר על דמויות מרכזיות קבועות הקשורות באופן קבוע למפעל התרגום הזה ליידיש, דמויות שכבר חוקרי יידיש הישנה העלו את הסברה כי תרגומי היידיש שלהם לא נעשו בתום לב.

בבדיקה שטחית של ה"יוסיפון" מצאתי כמה דוגמאות לתרגומים של פסוקים אשר אופיים הלא יהודי ניכר בעליל. אביא דוגמה אחת, הנראית לי משמעותית ביותר ומאפיינת את התופעה. בעל ה"יוסיפון" קובע כי כוכב נגה נקרא לוציפר.<sup>130</sup> הזיהוי של כוכב נגה כלוציפר מקורו בפרשנות הוולגטה לפסוק מישעיהו.<sup>131</sup> תופעה חדשנית נוספת שראשיתה ב"יוסיפון" היא הופעתם של איורים (על סמך תחריטי עץ). כפי שהעיר כבר פרופ' שמרוק, האיורים הרבים המלווים את הספר, ובעיקר את סיפורי המקרא שבו, לקוחים מתוך תבניות של איורים שליוו טקסטים לא יהודיים.<sup>132</sup> עצם ההופעה של איורים מגלופות לא יהודיות

היהודית, ומן הסתם זו הייתה הסיבה שהם לא התקבלו על ידי היהודים ושימשו, אם בכלל, רק את הנוצרים.

126 ואכן, ניתן לראות כי במהדורה מאוחרת של חומש אויגשבורג, מהדורת קרמונה 1560, נעשה ניסיון להפוך את הטקסט לקצת יותר מתאים ליהודים. כך, למשל, נוספו קצת פירושים של רש"י בשולי הטקסט ומעט רמזים למיקום בטקסט העברי.

127 ראו: לתולדות ה"טייטש חומש" (לעיל הערה 33).

128 דפוס ציריך 1546 (להלן: יוסיפון).

129 ווינרייך טוען כי ככל הנראה פאגיוס ולא מיכאל אדם היה המדפיס ובכל מקרה פאגיוס היה מעורב גם בהדפסה של חומש זה (שטאפלען [לעיל הערה 12], עמ' 97).

130 "אונ' ער שטארב אסביאנוס אונ' ביא זיינע לעבן הט ער גיבוואן איין גרושן פאלשט אונ' ער קויניגט אן זיינר [ש] שטאט איין אנדרר לאטינוס [!] דרייא יאר דער דאזיג לאטינוס דער הוט גישטריטן מיט דען אין וואונרן אלמניא אונ' בורגוניא דיא קינדר אלישע אונ' ער הוט גימאכט זיא צו דינשט בארם צינז אונ' ער איז ווידר אום קירט אונ' ער הוט גיבוואן איין טעמפיל צו דעם שטערן לוציפר וועלכן לוציפר וויר אין אונזער שפראך נענן כוכב נוגה:" [= וימת אסביאנוס ובחיייו הוא בנה ארמון גדול ובמקומו מלך לאטינוס שלוש שנים אותו לאטינוס <לאטינוס הזה> שלחם עם התושבים של גרמניה וברגוניא בני אלישע והוא הפך אותם לעבדים <והיה עליהם> לשלם <לו> מיסים. והוא חזר שוב ובנה מקדש לכוכב לוציפר שנקרא לוציפר בשפתינו כוכב נוגה - ההדגשה במקור, נ"ר]. יוסיפון (לעיל הערה 105), ו ע"א.

131 "בנצרות נקשר נוגה לשטן בעקבות הפסוקים בתנ"ך בהם ישעיהו בן אמוץ מתבאכ ככל הנראה על מלך בבל ואולי גם על האל הכנעני שחר: 'אִיךְ נִפְלֵת מִשָּׁמַיִם, הִיָּל בֶּן-שָׁחַר; נִגְדַעְתָּ לְאָרֶץ, חוֹלֵשׁ עַל-גּוֹיִם. וְאַתָּה אֲמַרְתָּ בְלִבְבְּךָ, הַשָּׁמַיִם אֶעֱלֶה--מִמַּעַל לְכוֹכְבֵי-אֵל, אֲרִים פָּסָא' (פרק יד, פסוקים יב-יד). על-פי הפרשנות הנוצרית המקובלת מרמזים פסוקים אלה לנפילתו של השטן מגן העדן כתוצאה מגאווה. בתרגום הוולגטה, 'הייל בן שחר' זוהה עם כוכב נוגה, הלוא הוא פוספורוס, שתורגם בתורו - בתרגום ללטינית - ללוציפר. כך נוצר הקשר בין לוציפר הכוכב לשמו של השטן כמיתוס נוצרי" (על פי הערך "נוגה" בוויקיפדיה <http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A0%D7%95%D7%92%D7%94>).

132 על תופעה זו ראו בהרחבה: ח' שמרוק, האיורים לספרי יידיש במאות ה"ז-י"ז, ירושלים 1986.



בטקסטים עבריים היא מובנת מאליה, בדיוק כפי שהגייוני שבתי הדפוס לא היו בבעלות של יהודים, אך נדמה כי רבנים יהודים ודאי הרימו גבה כשראו שנעשה שימוש באיורים חילוניים לחלוטין<sup>133</sup> כדי לתאר סיטואציות מקראיות, ולו מתוך חשש לזילות הטקסט המקראי. מובן שיש להוסיף לכך את החשש הטבעי, מן הסתם, להופעת ספרות בדפוס והחדרה של מסרים מיסיונריים שכן הממסד הרבני כעתה כן אז, קיבל, מן הסתם, את התופעה החדשה ברגשות מעורבים: בשמחה מזה, אך גם בהסתייגות ובחשש מזה. מעבר לכך, ממש באותן שנים הדפיס מרטין לותר את התרגום המלא שלו לתנ"ך בגרמנית<sup>134</sup>, תרגום שכלל אף הוא 117 חיתוכי עץ מקוריים, חלקם לסיפורי הברית הישנה, דבר שאף הוא עשוי היה לעורר את התנגדות הממסד הרבני לשימוש באיורים מסוג דומה לתנ"ך<sup>135</sup>. סיכום: על פי המקובל לסבור, התרגומים ליידיש מתחילתם, בכתב יד ומאוחר יותר בדפוס, נועדו לקהל יהודי שאינו מסוגל להבין את הטקסט בלשון הקודש. כפי שמסכם שמרוק את תופעת תחילת הכתיבה ביידיש: "חוסר יכולתו של חלק מהציבור הזה לקיים את המוטל עליו על-פי המקורות שבלשון הקודש, שלא היתה מובנת לכולם, הוליד את הכורח להיעזר בלשון המדוברת כדי שזו תסייע לו להמשיך באורח-החיים המשתמע מהתרבות המקודשת [...] ההכרה שאין כל הציבור מסוגל לקיים את המצווה עליו מתוך ידיעה, הבנה וכוונה שבלב היא שהדריכה ועודדה במשך דורות יצירת תחליפים הכרחיים בלשון המדוברת, שיסגרו ככל האפשר, בגבולות המתקבלים על הדעת, את הפער שבין הרצוי והמצוי"<sup>136</sup>. תפיסה זו נכונה ודאי לגבי כתבי היד ביידיש וכן במידה רבה לגבי הדפוסים ביידיש עד לתקופת ההשכלה, כפי שמציג זאת שמרוק<sup>137</sup>. כלומר, על פי תפיסה זו הטקסטים בלשון הקודש היוו גן נעול עבור חלק לא מבוטל מן הקהל היהודי שהיה זקוק למתווך כדי להבין. ודאי שנכון הדבר לגבי ספרי הדרכה בלשון הקודש, שבלי הבנת תוכנם לא ניתן היה להמשיך ולקיים את אורח החיים היהודי.

קביעה זו נכונה בוודאי לגבי כתבי היד הקדומים ביידיש וכן לגבי הדפוסים המאוחרים יותר, אך נדמה כי לאור הדוגמאות הרבות שהובאו במאמר זה ניכר כי לגבי הדפוסים

133 וכפי שמבהיר שמרוק חלקם גם איורים מתוך הביבליה הנוצרית: "ראוי לציין שאיורי ס' יוסיפון כוללים, בין היתר, אחד-עשר חיתוכי-עץ שהועתקו מן הסידרה המקראית המפורסמת של האנס הולבין" (שם, עמ' 18), ובהערות שוליים שם, המתייחסת לסדרה של הולבין נכתב: "העתקים של איורים אלה שימשו עוד קודם-לכן בביבליות נוצריות שנדפסו בערים שונות באירופה" (שם, הע' 2).

134 תרגום המלא של לותר לתנ"ך נדפס בשנת 1534 בוויטנברג, (ראו: [http://en.wikipedia.org/wiki/Luther\\_Bible](http://en.wikipedia.org/wiki/Luther_Bible)) כלומר שנה לפני שנדפסו הספרים הראשונים ביידיש. מן הסתם הגיע שמעם של החידושים העצומים של הדפוס ושל שימוש בחיתוכי עץ עבור סיפורי המקרא מתרגומו זה של לותר והתרגום כמו גם חיתוכי העץ המלווים אותו לא זכו לאהדה רבה בקרב הממסד היהודי בן הזמן.

135 מובן וחשוב להוסיף כי עצם הופעת הדפוס היא תופעה חדשה, מבורכת, אך בשל היות בתי הדפוס והמדפיסים נוצריים ברובם, ובשל העובדה כי מומרים רבים הועסקו בבתי הדפוס, מן הסתם לא הייתה דעתם של הרבנים נוחה לחלוטין בתחילה מהחידוש של הדפוס. באופן כללי נראה כי לא אחטא אם אומר כי הדתות כולן מתייחסות בחשדנות לחדשנות רעיונית או טכנית, שפעמים רבות היא מנוגדת מעצם טיבה למסורת שמייצגת הדת.

136 ח' שמרוק, ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה, תל-אביב תשל"ח. עמ' 13.

137 שם, שם.

הראשונים ביידיש בכלל ולגבי "ספר מידות" בפרט, קביעה זו אינה יכולה להתקבל באופן כה פשטני וגורף.

מן הדוגמאות הרבות שהבאתי במאמר ניכר, כך נדמה לי, כי אופן הכתיבה והעיבוד של הטקסטים בדפוסים הראשונים ביידיש מעלים ספק רב אם קהל היעד של הטקסטים המודפסים אכן היה קהל יהודי, וגם אם היה זה קהל היעד אם, באמת, צרך קהל יהודי בשעתו ספרים אלו.

מכיוון שלדעתי אכן יש ספק רב לגבי הלגיטימציה לספרים מן הסוג הזה בקרב הקהל היהודי בן הזמן, נשאלת, ולדעתי ביתר תוקף, השאלה למי באמת נועדו הספרים הראשונים שנדפסו ביידיש?

מכלל השאלות שהעליתי נראה כי יש לבחון בצורה אחרת, תוך העלאת אפשרות לזוויות ראייה שונות מאלו שהיו מקובלות עד היום, את הקביעה שקהל היעד הפוטנציאלי והממשי של כלל ספרי יידיש בתקופה המדוברת היה קהל יהודי.

לטענתי כל הדוגמאות שהבאתי מעלות את הסבירות כי רוב הספרים (אם לא כולם) שנדפסו ביידיש עם תחילת הדפוס בשפה זו או למצער בשני העשורים הראשונים, לא נועדו לקהל יהודי או לא שימשו אותו. ככל הנראה קהל היעד היה בעיקרו הבראסיסטים נוצרים.<sup>138</sup>

ידוע כי הנוצרים התייחסו לשלוש השפות הקלאסיות (עברית, יוונית ולטינית) כאל שפות קדושות. מסיבה זו אין לתמוה על כך שנוצרים רבים שאפו להכיר את כתבי הקודש בלשון המקור שלהם, משמע בעברית.<sup>139</sup> אך נשאלת השאלה מדוע פנו הבראסיסטים אלו לטקסטים בשפה היידיש, תרגמו אותם והדפיסו אותם? נדמה כי ניתן להציע שתי סיבות עיקריות למפעל תרגומי זה והן:

א) היות שאוצר המילים ביידיש קרוב לשפה הגרמנית, רצו ההבראסיסטים להיעזר בשפה מוכרת פחות או יותר, כדי להשתמש בה כבקורש קפיצה להיכרות עם האות העברית (כשמחסום טכני זה ייפתר ויכלול, כך קיוו, ללמוד עברית בקלות רבה יותר). כלומר: הספרים ביידיש נדפסו כדי להוות כלי עזר ללימוד האלף-בית העברי,<sup>140</sup> וככהנה לקריאה ולהבנה של טקסטים בלשון הקודש. מובן שכדי שהטקסטים לא ייצרו התנגדות בקרב הקהל הנוצרי הם עברו עיבוד והתאמה לתפיסת העולם הנוצרית מבחינת התוכן שלהם. נראה

138 אף שאיה אלידע (לעיל הערה 3) התייחסה לתופעה של ההבראסיסטים ובעיקר היידישיסטים בכל אופן אדייק ואתייחס למניעים העיקריים להדפסת ספרים ביידיש על ידי הנוצרים מתוך העולה מן הטקסטים ביידיש שהיו את מרכז המאמר הזה ושמהם עולים עניינים הקשורים באופן מיוחד לדפוס ביידיש.

139 כך מציין לדוגמה אמוץ גלעדי, "האריסטוקרטיה הספרות של הידע", הארץ 20.11.09, מוסף תרבות וספרות: "תקופתו של המלך רנה – שלחי ימי הביניים – הייתה רבת תהפוכות לא רק מבחינה פוליטית, אלא גם מבחינה תרבותית. [...] גם ריבוי השפות בספרייתו אופייני להשכלה הרנסנסית, שדגלה בקריאת טקסטים עתיקים או חוץ-אירופיים בשפת המקור, ולא בתרגום ללשונות האירופיות החדשות. המלך היה אספן נלהב במיוחד של ספרים בערבית, בין היתר בשל חיבתו לקליגרפיה שלהם, אך היו ברשותו גם ספרים רבים בלטינית, יוונית ועברית".

140 כפי שמציין ווינרין בנזע לארבעת הפרקים הראשונים של ספר בראשית שתרגם פאגיוס בשנת 1543 עם תרגום ליידיש ופירוש לטיני (שטאפלען [לעיל הערה 12], עמ' 98): "מיט דער יידישער איבערזעצונג

כי קביעתו של רז-קרקוצקין לגבי התהליך שהתרחש בתוך בתי הדפוס שבהם הודפסו ספרים עבריים שבו הייתה "גלומה" [ב]עמדה ההבראסיסטית: אימוץ הספרות היהודית אבל תוך שלילת העמדה היהודית",<sup>141</sup> מתאימה מאוד לתהליך שהתרחש לגבי הספרות שנדפסה בידיש, ולגביה אף ביתר שאת.

ב) ייתכן מאוד כי המדפיסים, המתרגמים והמעבדים של הספרים בידיש קיוו כי כאשר ירכשו את השפה יוכלו להיעזר בה בפעילויותיהם המיסיונריות. כלומר, גם אם הם ידעו כי יהודים לא יקנו, בשל תקנות רבניות שונות, את הספרים, ההבראסיסטים יכירו את העולם היהודי מבפנים ויוכלו לשכנע את ההמון הפשוט להתנצר. כידוע, בתקופה זו פעילות מיסיונרית רווחה באירופה, וכבר משתי הדמויות העיקריות שהיו קשורות בתחילת הדפוס בידיש: פאולוס פאגיוס<sup>142</sup> ומיכאל אדם, אנו רואים כי העוסקים בדפוס היו דמויות מוכרות בתחום הפעילות המיסיונרית.<sup>143</sup>

ייתכן כי המחברים או המדפיסים קיוו בסתר ליבם כי גם קהל יהודי יקנה את הספרים הללו, ולו ממטרות מסחריות. לפיכך הם קיוו אולי אף להשפיע ישירות על הקהל היהודי, אך מכל הדוגמאות הרבות שהבאתי לא נראה כי יש בידינו עדויות ברורות לכך. נהפוך הוא, די ברור שבשל המבנה הצנטראליסטי של החברה היהודית וההיכרות המעמיקה של הרבנים ואנשי הממסד הדתי עם המדפיסים של הספרים, ואולי אף מתוך בחינה ולו שטחית של הטקסטים המעובדים לידיש, נדמה כי ספק רב אם הם התירו לקנות ספרים אלו. מסיבה זו כלל לא ברור אם באמת קהל יהודי רכש את הספרים הללו או קרא בהם.

איז ער אויסן געווען ניט צו לערנען יידיש, נאָר צו פֿאַרגרינגערן דעם שטודיום פֿון העברעיש" [=בעזרת התרגום לידיש הוא לא התכוון ללמד יידיש, אלא להקל על לימוד העברית].

רז-קרקוצקין (לעיל הערה 53), עמ' 120.

לגביו כבר קבע וויינרייך במפורש: "אַלזאָ אַ ריי-מיסיאָנערישע כוונה האָט געטריבן פֿאַגיוס אונטערצונעמען אַזאַ גרויסע אַרבעט" [=אם כן כוונה מיסיונרית טהורה והובילה את פאגיוס לקחת חלק בכזו עבודה גדולה] (שטאַפֿלען [לעיל הערה 12], עמ' 102).

אמנם כל בתי הדפוס שבהם הודפסו ספרים באות עברית באותה התקופה היו בתי דפוס של נוצרים, ובחלק מהם פעלו גם מיסיונרים וכבר רז-קרקוצקין (לעיל הערה 53), מתייחס לתופעה זו, בנוגע לספרים שנדפסו בעברית. רז-קרקוצקין עומד על המורכבות של בית הדפוס כמקום מפגש יהודי נוצרי על המתחים הכרוכים במפגש כזה (ראו בעיקר עמ' 114-143), והוא מצייין כי לא ניתן לקבוע אם הפעילות בבתי הדפוס שהדפיסו ספרים עבריים הושפעה, ולו בחלקה, ממגמה מיסיונרית מובהקת. לגבי ספרות יידיש קיים, כמובן, קושי דומה אם כי יש לשים לב שבהדפסתם של כמעט כל הספרים בידיש עם תחילת הדפוס היו מעורבים מיסיונרים ידועים, ונקודה זו מחדדת, כמובן, את שאלת מטרת הדפסת הספרים בידיש וקהל היעד הפוטנציאלי שלהם.

## נספח

[המקור להערה 58] דיא תשובה איז אזו גרוש דש זיא ראיכט ביש אן כסא הכבוד אן הק'בה' שטול. אונ' הק'בה' הוט דיא תשובה בישאפן צווייא טויזנט יאר בור אי ער דיא וועלט בישאפן הוט. ווען דיא ווייל דש דער בורא ית' דען בישאפן וואלט. דער יצר הרע אין אים הוט. זא זינט מן קיין מענשן דער גאנץ לידג איז בון זוינדן דרום הט הק'הב [!] דיא רפואה בישאפן אי ער דיא מכה גישלאגן הוט. די רפואה דש איז דיא תשובה. זא איז דער יצר הרע דיא מכה. דש זיך דער מענש מיט דער תשובה האייילן קאן. וואש אים דער יצר הרע טוט נון מוש איין מענש איילן דיא ווייל ער נוך יונגא אונ' שטארק איז אונ' מוש זיך גאר עבן בידענקן. אונ' תשובה טון דען עש זיין זיבן שטויק דיא דען מענשן ור אירט מאכן אונ' ור בירן דש ער ניט תשובה טוט. דש ערשט שטויק עש איז גאר זער ויל דש דער מענש שולדיג איז צו טון. אונ' ויל מידות דיא איין מענש אן אים / זול האבן דש מן אלש ניט אכט אונ' דש מענשן לעבן איז ניט לאנגא גיאכט וויא איין שאטן...

[המקור להערה 60] רבי עקיבא זאגט זיבן זאכן זיינן אין דר מחשבה גוועזן צו בשאפן אי דר עולם איז בשאפן ווארן. אונ' דש זיין זיא תורה. תשובה. גן עדן. גיהנם. כסא הכבוד. בית המקדש. אונ' דר נאמן משיח [...] דען צו דיא זעלביגן טאגן ווען דש בית המקדש דורך הקב"ה ווערט גבויאט ווערן. אונ' ווערט אונש דר ליון דורך משיח.

[המקור להערה 65] אונ' אונזר חכמים האבן גיבוטן איינר זול זיין תורה עיקר מאכן אונ' זיין אנדרי עסקים זולן ניט עיקר זיין אונ' ווער תורה לערנט לשם שמים דעם ווערט זיין הערץ גיאופנט. אונ' ער ווערט גיוואר דיא סודות בון דער תורה. ווען מן אין שון ניט לערנט זוא ווערט זיין הערץ אז איין קוועל ברונן דער דא קוויילט אזא ווירט דיא חכמה אויך אין זיין הערץ קוועלן. אזא זאייטן אונזר חכמים. אויף רבי אליעזר הגדול דער לערנט אזו זער דז אים סודות ווארן צו ווישן דיא משה רבינו עליו השלום [ם] ניט הוט גיוואושט.

[המקור להערה 67] אמר רב יהודה אמר רב: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו ניוון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת. הוה רגילא דביתהו למיחמא תנורא כל מעלי דשבתא ושדייא אקטרףא משום כיסופא הוה לה הך שיבבתא בישתא אמרה: מכדי ידענא דלית להו ולא מידי מאי כולי האי אזלא וטרפא אבבא איכספא ועיילא לאינדורנא איתעביד לה נסא דחזיא לתנורא מלא לחמא ואגנא מלא לישא אמרה לה פלגיתא פלגיתא אייתי מסא דקא חריך לחמין אמרה לה: אף אנא להכי עיילי תנא אף היא להביא מרדה נכנסה, מפני שמלומדת בניסים אמרה ליה דביתהו: עד אימת ניוול ונצטער כולי האי אמר לה: מאי נעביד בעי רחמי דנתיבנו לך מידי בעא רחמי יצתה כמין פיסת יד ויהבו ליה חד כרעא דפתורא דדחבא חזאי בחלמא עתיני צדיקים דאכלי אפתורא דדהבא דאית ליה תלת כרעי ואת אוכלת אפתורא דתרי כרעי אמרה ליה: ניהא לך דמיכל אכלי כולי עלמא אפתורה דמשלם ואנן אפתורא דמיחסר אמרה ליה: ומאי נעביד בעי רחמי דנשקלינהו מינך בעי רחמי ושקלוהו תנא גדול היה נס אחרון יותר מן

הראשון דגמירי דמיהב יְהִי מִשְׁקָל לֹא שְׁקָלִי.

[המקור להערה 68] אבר דיא צדיקים זיין דר בארמיג דיא ברענגן גוטש אויף זיך זעלווערט אונ' אויף אירי קינדר אונ' אויף אנדר לויט אויך. אז וויר וינדן ביא רבי חנינא זון דוסא דא ווארד דיא גאנץ וועלט גישפייזט בון זיינן וועגן. אונ' דאש איז איין ווארליך ענטווערט צו דען ארמן לויטן. דיא דא שפרעכֿן וויר קוינן ניט צדקה געבן דיא ווייל וויר ארם זיין. ווש גוטש קוינן וויר טון. דאש איז גאר איין נערישי טוירליכֿי ורוג. דען מיט מצות אונ' מעשים טובֿים. אונ' מיט אונזרש ליבן הערן גוטש יתֿ דינשט מאכט איינר דאש דיא גאנץ וועלט זיין גינישט. דא מיט טוט ער גרושי צדקות. דען וויא קאן איינר גרושר צדקות טון דען דש איינר מאכט דש דער גאנץ עולם זיין גיניזט. אבר דענוך זול איין עני אויך צדקה געבן. וויא וואל ער זעלברט צדקה נימט דער איז שולדיג צדקה צו געבן. אונ' וויא וויניג איין עני גיבט נוך זיינר ארמוט אונ' גיבט עש וויליג אונ' לשם שמים

[המקור להערה 71] שטייט רבה בר אבוה גפֿנד אליהו שטונד אויף דעם קברותֿ בון גוים ער שפראך צו אליהו בישטו דאך איין כהן ווארם שטישטו אויף דען קברותֿ ער שפראך הושטו ניט גילערנט קברי גוים אינם מטמאים דש איז טויטש דיא קברותֿ בון גוים זיין ניט מטמאה [!]. ער שפרך ניין איך הבש ניט גילערנט. ער שפרך ווארם לערנשטו ניט. ער ענטוורט אים איך קאן ניט לערנן בֿר גראשר ארמוט. ער פֿירט אין אין דז גן עדן אונ' גאב אים איין גערן ואל בון זיינעם מנטל מיט גאלד. דא גינג איין גשרייא אויש דעם הימל רבה בר אבוה הוט איין טייל גינזמן בון זיינעם חלק עולם הבא דא ווארף ערש ווידר נידר אונ' הוטש ניט וועלן האבן. אונ' רבי חנינא בן דוסא קאם איין גוילדנר שטאלן בון טיש דא וואלט ערש ניט האבן. אויך רבי שמעון בן חלפת הט ניקש צו עשן און[י]ף שבת דא טעט ער תפילה דא גרייכט מן אין איין פערל וואר ויל ווערט. דא וראגט אין דז ווייב ווא ערש גינזמן הוט ער שפראך מן הוט מירש געבן פֿום הימל זי שפרך גיב עש ווידר דען עש ווערט דיר הינטן נאך איין פערל אב גין אין דיינר קרון דיא מאן דיר ווערט אויף זעצן אין גן עדן ער גאב זיא ווידר

[המקור להערה 74] אבר ווען איינר גוים הוט דיא זיין קנעכט זיין זא מאג ער זיא וואל אל זיין ערבייט טון לאשן וואש ער צו שיקן הוט. אבר דוך איז עש חסידותֿ דאש ער אויך רחמנות אויף זיא הוט. אונ' זיא ניט צו זער בישווערט. ער זול זיא אויך ניט מזלזל זיין מיט ווארטן אודר מיט ווערקן. דען הקדוש ברוך הוא הוט דיר זיא גיענטווערט דיר צו דינן אונ' ניט צו שענדן דש דו זיא שעלטן זולשט. אונ' ווען ער זיך גיגן דיר וויל ור ענטוורטן אום וואש דו אין שטרופֿשט זא זולשט זיין ענטווערט הוירן אונ' זולשט ניט זאגן איך וויל דיר ניט צו הוירן. אלש איוב הוט גיזאגט.

[המקור להערה 79] עש וואר צו ירושלם איין גרושר עשיר דער ליש ויל לויט פרייען צו איינר סעודה נון ווארן צו ירושלם צוויין מאגן. דער איין היש קמצא. אונ' דער אנדר היש בר קמצא. אונ' דער. דער קמצא היש דער וואר ניט איינש מיט דעם עשיר דער דיא סעודה גימאכט העט אונ' זיא ווערן גיבֿיינט מיט אנגדר. נון שפראך דער עשיר דער דיא סעודה

מאָכן ליש צו דעם שמש דער דיא לוייט פרייעט גיא אונ' פרייא מיר בר קמצא אויך אויף מיין סעודה. אונ' דער שמש ור שטונד אונגלייך אונ' פרייעט אים דען קמצא וועלכר דער און איינש מיט אים וואר אונ' זיין וויינט וואר. דער קמצא גינג אין דעש עשיר הויז אונ' זעצט זיך אויך אן טיש צו דער סעודה צו דען אנדרן לוייטן דיא מאן גיפרייט האט דא אין דער עשיר אים טיש זאך זיצן דא שפראך ער צו אים דו שאלק אויז בויזוויכט ווער היישט דיך אין מיין הויז גיין אונ' דא הער זיצן. נון וויישטו דוך וואל דאש איך דיין ווינדא בין. דער קמצא שפראך מיט צויכטן צו אים דער שמש הוט מיך גיפרייעט בון דיין וועגן איך ווער זוינשט ניט הריין גאנגן. דרום ביט איך דיך לוש מיך זיצן אונ' מאך מיך ניט אזו בחרפה בור דען לוייטן. זו וויל איך דיר דיא סעודה האלב ביצאלן וואש זיא דיך קושט. דער עשיר וואלט זיך ניט אן אין קירן אונ' שאלט אין אונ' היש אין צורניקליך אויש זיינע הויז גיין; דא שפרך דער קמצא ווידר צו אים היימליך ליבר לוש מיך זיצן אונ' זיין מיך ניט אזא מבייש בור ויל לוייטן איך וויל דיר דיא סעודה גאנץ ביצאלן. דער עשיר וואלט ניט אונ' טרייב אין מיט גיוואלט בום טיש אונ' אויש זיינע הויז. אידרמאן זאך דיא חרפה אונ' דש טעט אים וויא. אונ' גינג אזו מיט לייד אונ' מיט שאנד היין וועק. אונ' דיא לוייט שפוטן זיין דר צו. דש טעט אים אזוא גאר וויא. דאש ער אזו גינג מיט יאמר אונ' מיט ליידא אונ' ור מסרת דיא יודן אל גיגן דעם קויניג. אונ' דורך דיא / מסירה ווארד ירושלים ור שטוירט אונ' דש בית\* המקדש ור ברענט [!]. דאש גישאך אלש בון דעש וועגן דאש מאן דען קמצא אזוא הט מבייש גיוועזן.



## גד פרוידנטל וחנה כשר

### האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור יוסף אבן כספי לספר משלי? על חייו, פועלו ויושרתו של חוקר נשכח

... הקדמה אחת נכונה מדרך השכל ומדרך המוסר יחד  
שהכניס הב"ה בלבי. [...] וזו היא ההקדמה אשר אני רואה  
שאין ראוי לייחס אל החכמים שהתעסקו כל ימיהם במחקרי  
החכמות את הטעויות שיטעו בהם שאר אנשים שלא התעסקו  
בחכמה כלל, וכ"ש מהטעויות הברורות מאד [...] לא יתכן  
ליחסם לחכמים שהתעסקו כל ימיהם בחכמה ובדרישה  
ובחקירה וחבורי ספרים בהם.<sup>1</sup>

#### א. הבעיה: האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לספר משלי?

במאמר קצר שפרסמה לא מכבר בכתב-עת זה, הטילה ארלט ליפשיץ-אטלי פצצה בשדה  
השלו בדרך כלל של המחקר במחשבת ישראל של ימי הביניים.<sup>2</sup> היא משווה את מהדורת  
לאסט הנדפסת של אחד משני פירושי של יוסף אבן כספי לספר משלי עם כתב היד  
היחיד של הטקסט (הספרייה הלאומית של פאריס, héb. 184) ודנה במגרעות שונות של  
המהדורה. לבסוף היא מציגה "בעיה חמורה ביותר" (עמ' 174): היא מצאה "פער בטקסט",  
דהיינו קטע שלם הניתן במהדורה, אך אשר לדידה אינו נמצא בכתב היד של החיבור.  
ה"פער" הוא כשיעור של שני עמודים של כתב היד "ואין אנו יודעים מאין מובא הקטע"  
(שם, שם) היא קובעת. ושמה תאמר שבזמנו של לאסט היה בכתב היד עמוד נוסף שאבד  
בינתיים, היא מוסיפה כי מתיאורו של שלמה מונק את כתב היד (1860 בערך) עולה  
בבירור "שכתב היד שבו השתמש לאסט בתחילת המאה ה-20 היה באותו מצב שבו הוא  
קיים היום" (שם, שם). המסקנה המתבקשת מנוסחת בצורה של שאלה (רטורית): "מאין  
נטל יצחק לאסט את הטקסט הבא במקום הדפים החסרים בכתב-היד? שמה הוא מחברו?"  
(שם, עמ' 178). בתקציר האנגלי הניסוח אף בוטה יותר: "Did Last forge these pages?"  
("האם זייף לאסט את הדפים הללו?").

1 אלפונסו [= אבנר מבורגוס], ספר מיישר עקוב, מהדורת ג"מ גלוסקינה, מוסקבה 1983, עמ' 97 (המספור  
על פי כתב היד היחיד, המצוין במהדורה).

2 ארלט ליפשיץ-אטלי, "פירוש יוסף אבן כספי על משלי במהדורת יצחק לאסט, מכתב-יד פריס, הספרייה  
הלאומית, hébreu 184", עלי ספר, כג (תשע"ג), עמ' 165-177.



פירקוביץ חדש ובלתי ידוע עד כה? הרי זה דבר של ממש!  
במאמר קצר זה נוכיח כי לפנינו חשד שווא: הטקסט החסר נמצא גם נמצא בכתב-היד, אלא שמשום מה הוא נעלם מעיניה של הכותבת. על כגון אלה נאמר: טול קורה מבין עיניך. בהזדמנות זו נציג את האיש יצחק לאסט, את קורות חייו, ואת פועלו: נראה כי בשלוש-עשרה השנים שבהן עסק לאסט בטקסטים עבריים, הוא עשה את ההדרתם למשימת חייו אשר לה הקדיש את כל חילו ואת כל מאודו, מתוך הקרבה עצמית נדירה. בהאשמת השווא שהופנתה כלפיו יש לפיכך אי-צדק משווע במיוחד.  
להלן רשימה כרונולוגית של הספרים שפרסם לאסט (כולם ההדרות של טקסטים). המילים באותיות מודגשות תשמנה ככותר מקוצר.

1. עשרה כלי כסף, בשני כרכים. מכתבי ... רבי יוסף כספי; אשר העתקתים בבתי עקד הספרים אשר באוקספורד, פאריז, ומינכען, ועשיתי אותם אגודה אחת והוספתי עליהם הערות (פרסבורג תרס"ג [1903]). כולל את החיבורים הבאים: (1) קבוצת כסף; (2) חצוצרות כסף – שני ביאורים יקרים למשלי; (3) שלחן כסף – ביאור על איוב; (4) חצוצרות כסף (שני) – ביאור שיר השירים וביאור קהלת; (5) כפות כסף – על מגלת רות ואיכה; (6) גלילי כסף – על מגלת אסתר; (7) חגורת כסף – על עזרא, נחמיה, דברי הימים; (8) מנורת כסף – ביאור על מעשה מרכבה בתורה, יחזקאל, ישעיה, וזכריה; (9) ספר המוסר, או "יורה דעה" שכתב לבנו שלמה בן י"ב שנים; (10) פרוש לסודות הראב"ע. לכך צורף גם מעין נספח תחת הכותרת "נקדת הכסף" הכולל "מכתבים, הארות והערות כבדוני בם חכמי זמננו הי"ו לפרש ולבאר דברי כספי חלק ראשון ושני [של עשרה כלי כסף]."

## 2. מלואים.

Recensionen, Variantenund Ergänzungen zur Edition עשרה כלי כסף (פרסבורג 1904)

3. משנה כסף: עוד שני כלי כסף [...] שני באורים על התורה לרבי יוסף ׳ן כספי (פרסבורג תרס"ה-תרס"ו [1905-1906]). כולל: טירת כסף והוא ספר הסוד; מצרף לכסף.

4. מגן אבות: כולל כ"ד מאמרי חכמה על ענינים שונים הנוגעים במנהג קהלות הגולה אשר בפרפינגען, מאת רבנו מנחם בן רבנו שלמה המאירי (לונדון תרס"ט [1909]).

5. אדני כסף, בשני כרכים: פרושים על נביאים ראשונים ואחרונים לרבי יוסף אבן כספי (לונדון תרע"א-תרע"ב [1911-1912]). כולל: חוברת א. נביאים ראשונים וישעיה; חוברת ב. ירמיה, יחזקאל, תרי עשר.

6. תם הכסף: שמונה דרשות על ענינים שונים, לרבי יוסף אבן כספי (לונדון תרע"ג [1913]).

## ב. הטקסט ה"נעלם"

תולדות חייו של לאסט כפי שנתארן להלן מעידות כאלף עדים כי זיוף לשמו היה רחוק

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

ממנו כרחוק מזרח ממערב, ועצם העלאת רמיזה דרמיזה בכיוון זה, לא זו בלבד שאין לה על מה לסמוך אלא היא מהווה פגיעה בזכרו של מלומד שעשה לילות כימים בעבודתו. טעויות מדעיות הוא עשה לא מעט – על כך (כפי שנראה) אין ויכוח, והוא היה הראשון שהודה בכך. אך זיוף מודע – כתיבה מדעתו של טקסט שלם ושיבוצו בתוך פירושו של כספי ל"משלי" כאילו היה של המחבר עצמו – זהו עניין שונה מן הקצה אל הקצה.

בדיקה רצינית של כתב היד המדובר מעלה במהרה כי הדף החסר כביכול איננו חסר כלל, אלא פשוט הודבק שלא במקומו.<sup>3</sup> אם כן, מוטב היה לה לטענתה של ליפשיץ-אטלי לו לא הועלתה ולו לא נדפסה; אך מכיוון שהועלתה ונדפסה – מוטב לה שתישכח במהרה. לאחר שזיכינו את לאסט מהאשמת השווא נציג את האיש ואת פועלו. בפרט ניווכח כי זיוף הוא מעשה שלאסט לא היה מעלה בדעתו. מטרתנו מצומצמת אם כן לליקוט פרטי מידע על חייו של לאסט ולא ניתן את דעתנו כאן להקשרים רחבים יותר.

### ג. יצחק לאסט: קורותיו ופועלו של שוחר חכמת ישראל

קורות חייו של יצחק לאסט מעולם לא נכתבו, ונראה שאף הספד לא נכתב על אודותיו. מעט פרטים ניתנו בערכים קצרצרים שהוקדשו לו באנציקלופדיות.<sup>4</sup> ברם, לשמחתנו, ידיעות לא מועטות גנוזות בהקדמות לספריו, בהן סיפר את המוצאות אותו, ובמכתבים שהופנו אליו ושהדפיס בספריו. להלן נציג את אשר עלה בידינו ללקט.

יצחק בן יוסף הלוי לאסט, "מגזע בעל לבושי שרד",<sup>5</sup> נולד בעיר סטאניסלב או איוונו-פרנקיבסק (גרמנית: Stanislau, אנגלית: Stanislavow (Ivano-Frankivsk), פולנית:

3 איתורו לא הצריך מאמץ ניכר. הפירוש למשלי בכתב יד פאריס פותח בדף 116, כפי שציננה ליפשיץ-אטלי וכפי שגם נזכר בספרו של לאסט (עשרה כלי כסף, א, עמ' 3, ראשית המספור במפורש בעמ' 7). לאחר שני דפים בלבד, בדף 118, נכרך בטעות הדף שהיה אמור להיכרך ולהיות ממוספר כדף 142. לאסט כנראה גילה כמעט מיד בעבודתו – כאשר הקפיד לציין את הפרקים והפסוקים המתפרשים – כי דף זה מפריד שלא כהלכה בין שני דפים שבהם מתפרשת ראשיתו של הספר, והביא את הדברים על תיקונם. למרבה הצער, הוא לא החזיק טובה לעצמו ולא ציין זאת במפורש, ובכך גרם לטעותה של ליפשיץ-אטלי. הקורא יכול להיווכח בכך בלי להטריח את עצמו לספרייה כלשהי: דף 118 פותח במילים: "מצעיר ממנו" (משלי יג, א, מהדורת לאסט עמ' 46) ואילו דף 118 פותח במילים "קשה וכבד" (משלי יג, טו, מהדורת לאסט עמ' 47) וחותרם במילים "מהם והטעם תוהר" (משלי יד, ג, מהדורת לאסט עמ' 48). ראו את הקישורים הבאים: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90648607/f124.highres> <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90648607/f125.highres>

4 "Last, Isaac", *Encyclopaedia Judaica*, Berlin: Eschkol, 1926 ff., vol. 10, coll. 671-672 (Abridged in: *Österreichisches Bibliographisches Lexikon, 1815-1950*, online edition [Vienna 2003-2014]); "Last, Isaac", in: Salomon Wininger, ed., *Große Jüdische National-Biographie* (Cernăuți: Arta, 1925-1936), vol. 3, pp. 600b; William D. Rubinstein, ed., *The Palgrave Dictionary of Anglo-Jewish History* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), p. 550

5 כלומר: מתייחס למשפחתו של דוד שלמה אייבשיץ (1755-1814), בעל ספר בשם זה. וראו ספר ראבי"ה, מהדורת אביגדור אפטוביצר, ברלין 1936, עמ' 105, הקדמת המהדיר: "ורוצה אני לעשות קורת רוח לשוכן עפר, ר' יצחק לאסט ז"ל... שהעתקתו היא יסוד ההוצאה שלפנינו... ואלה דבריו... גמרת העתקתו היום ג מנחם אב לשנת תרע"ג, אני יצחק בן יוסף הלוי מגזע בעל לבושי השרד."

Stanisławów, אוקראינית: Івано-Франківськ) במזרח גליציה בשנת 1847. על המוצאות אותו בחמישים שנותיו הראשונות לא ידוע לנו כמעט דבר, פרט לכך ששיכל את בתו בשנת 1892 (ערב ר"ח אב תרנ"ב),<sup>6</sup> ושעסק במסחר (טיבו לא ידוע) עד אשר הפסיד את הונו בשנת 1900.<sup>7</sup> מעז יצא מתוק, שכן הוא החליט להקדיש את חייו לעבודה אינטלקטואלית, הגם שלא למד באוניברסיטה (חינוכו היה ישיבתי גרידא).<sup>8</sup> מסתבר שלחוקר השירה הידוע חיים ברודי (1868-1942) היה חלק מכריע בהחלטה זו ובמימושה. כותב לאסט:

בשבתי משמים בחבוק ידים, מכה ומענה מתלאות הזמן, נעור וריק מכל מחמדי מימי קדם, קראתי מצרה לי, למאהבי הרב החכם השלם דקטר חיים בראדי הי"ו, והוא בטוב לבו הופיע בעצתו הנאמנה ללכת לאנגליה. [...] ואך מלא ידי במלאכת העתקת כ"י הנמצאים באוצר היקר אשר באכספרד, וע"י מליצתו של מטיבי זה, החרו החזיקו אחריו, הרבנים החכמים הגדולים.<sup>9</sup>

לאסט אכן נוסע לאנגליה (1901), בפרט לספריית הבודליאנה, שם הוא מעתיק עבור ברודי כתבי יד, ממש כשם שעשה בנעוריו ברודי עצמו באותה ספרייה. ברודי הכיר מקרוב את לאסט והעריך את מאמציו ואת מסירותו לעבודתו: "ידעתי גם ידעתי את כל העמל אשר עמלת ואת כל הטורח אשר טרחת, עד שהעתקת את הספרים היקרים האלה", הוא כותב ללאסט עם פרסומו של "עשרה כלי כסף" ב-1903.<sup>10</sup> ולאסט מצדו אינו שוכח את מי שזיכה אותו בהדרכה כה טובה: "וכעת אברך את ידידי הרב החכם ה"ק בראדי אשר יעצני – ומעצה טובה זו יוצאת שלשלת גדולה והכל להחיות לי, כי רוחך הטובה עשתני כמו בריה חדשה, [...] אתה היית המוציא אותי מבור אופל גיא צלמות, ובאורך ראיתי אור חיים".<sup>11</sup> ועם צאתו לאור של הכרך הראשון של "משנה כסף" ב-1905 הוא חוזר ומעלה על נס את סיועו המוסרי של ברודי: "את כל התלאות וכל חבלי הלידה אשר אחזוני בכל עניי ועמלי בעבודה הזאת, ידעו אלה אוהבי ומטיבי הקרובים אלי בפייהם ובלבבם, ובפרט יד"נ [= ידיד נפשי] הרב החכם הנעלה הדק' בראדי, עמי היה בכל צרותי, ואף היה עוזר לי בהגהת רב הגליונות טרם נקבעו בדפוס".<sup>12</sup> כאשר הדפיס את ספריו ועשה מאמצים למצוא להם קונים תפקד ברודי אפילו כמעין "סוכן מכירות" עבורו: הקונים הפוטנציאליים נתבקשו לפנות אל לאסט "ע"י כתובת הרב החכם Rabb. Dr. Ch. Brody בעיר Nachod.<sup>13</sup> באנגליה פוגש לאסט את מיטיבו השני בזמן, אך הראשון במעלה: חכם משה גאסטר (1856-1939). ב-1903 הוא מקדיש לו את החלק הראשון של "עשרה כלי כסף" במילים

6 אדני כסף, ב, עמ' 24.

7 ראו המאמרים הנזכרים בהערה 3.

8 בשנת 1903 פונה אליו הרב צדוק הכהן בתואר "התורני"; מלואים, עמ' 4.

9 "קורא מראש", בתוך: עשרה כלי כסף, א, עמ' IX.

10 עשרה כלי כסף, א, עמ' VIII.

11 עשרה כלי כסף, א, עמ' IV.

12 משנה כסף, חוברת א, עמ' VII. בדומה חוברת שנייה, הקדמה.

13 מלואים, עמוד לא ממוספר.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

#### הנרגשות הבאות:

לא אוכל מלט משא חובת תודתי עד אבוא אליך וברכתיך ואגידה צדקתך בקול רב. הן רבות עשית עימדי, ואם אמרתי אספרם – אין ספרות למו. במקלי ובעטי באתי לאנדנה, מזור לאחי וגר בארץ הזאת. ובעת אשר אחד גדול בעל כנפים אמר אלי בסתר רעם [עפ"י תה' פא, ח]: "מה לכם כי תבאו כלכם הלום", אתה בטובך דברת על לבי דברים טובים ונחומים, קראת לי לשלום, ושאלת שלום לממוני ולמצבי – "אבחנך במלאכת ידך ואשים עיני עליך" אמרת באזני. בפיוך דברת ובידך מלאת ידי די עבודה גם בלונדון, גם באכספרד, גם בלכתי בדרך פאריז ומינכען. [...] ובחלותי במדוי אוירא דעיר לענדן עוררה גבורתך גבירה אחת למען החיותני ותחלימיני.<sup>14</sup>

לאסט חש תודה עמוקה גם כלפי גאסטר: "הן לבי קטן מהכיל את כל התודה והברכה, ומה אעשה לרגשות תודתי מלאו כל חדרי לבי, ובטני הרת עולם אשר יסערו להפיצני?"<sup>15</sup> בהמשך מרחיב לאסט את חוג "לקוחותיו" ומעתיק כתבי יד בספריות שונות באירופה (פטרסבורג, ברלין, מינכן, פאדמה, פאריס, לונדון) עבור מלומדים שונים: שלמה בובר, אברהם ברלינר, דוד סימונסון, אברהם אפשטיין, שמואל אברהם פוזננסקי, ועוד.<sup>16</sup> (להלן נראה כי חוג אלו שהזמינו אצל לאסט העתקות חופף במידה גדולה את חוג ראשי חברת "מקיצי נרדמים"). ב-1903 כותב אלמוני (ברודי?): "מזה שנים פועל לאסט כמעתיק של כתבי יד עבריים; תוספות חשובות אחדות שנתווספו לספרות העברית בעת האחרונה מבוססות על העתקותיו שנעשות בדקדקנות ובתשומת לב. עבודתו נבדלת לטובה מזו של מעתיקים אחרים בגין האהבה למושאה והבקיאות הנשקפת ממנה".<sup>17</sup> בשל מוצאו הגליציאי נתפס לאסט בעיני המלומדים במערב אירופה כתופעה חריגה וראויה לציון. וכה כותב אלמוני בשנת 1903 בעיתון *The Jewish World*:<sup>18</sup>

Various reasons give this publication [עשרה כלי כסף] a charm and an interest of their own. In the first place, the personal character of the editor, a man hitherto absolutely unknown to the literary world, hailing from Galicia, where critical learning seems to have departed with the death of Krochmal and Schorr and where no one would have suspected love for the mediaeval philosophic writers and commentators of the Bible.

[בתרגום חופשי: "סיבות שונות מעניקות לפרסום זה (עשרה כלי כסף) קסם ועניין משלו.

14 עשרה כלי כסף, עמ' III.

15 עשרה כלי כסף, עמ' III.

16 "קורא מראש", בתוך: עשרה כלי כסף. חליפת מכתבים בענייני ההעתקה עם לקוח לא מזוהה בשם "פנחס" נשתמרה. ניו יורק – בהמ"ל MS 3/1907 (ס' 11005), עמ' 22-24.

17 סקירה של עשרה כלי כסף חתומה על-ידי B-y. בתוך:

*Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, vol. 7 (1903), pp. 131-132.

נדפסה מחדש בתוך: מלואים, עמ' 5-6 (תרגום שלנו מגרמנית).

18 *The Jewish World*, August 21 (no. 22), 1903, p. 431. מצוטט מתוך מלואים, עמ' 7. השבועון *The Jewish World: A Journal for Every Jew* הופיע בלונדון בין השנים 1873 ו-1934.

בראש ובראשונה, אפיונו האישי של העורך: אדם בלתי-מוכר לחלוטין עד כה בעולם המחקר, יוצא גליציה, מקום אשר בו לכאורה העיון הביקורתי עבר מן העולם עם פטירתם של קרוכמל ושל שור. איש לא היה חושד שתיתכן שם אהבה יתירה לפילוסופים היהודים או לפרשני המקרא מימי הביניים.<sup>19</sup>

קטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים בספרייה הלאומית מאפשר לאתר קרוב לחמישים חיבורים שהועתקו על-ידי לאסט מכתבי יד.

היה זה גאסטר שהציע ללאסט את הרעיון לעסוק בעצמו בההדרה של חיבורים עבריים ולהוציא לאור את כתביו של יוסף אבן כספי (1279 - אחרי 1340),<sup>20</sup> ושמו של לאסט קשור היום יותר מכול בשמו של אבן כספי. בעת שלאסט החל את עבודתו נדפסו בעיקרו של דבר רק שני פירושי של זה על "מורה נבוכים": "עמודי כסף" ו"משכיות כסף", שהוצאו לאור על-ידי שלמה זלמן ורבלונר (עם הערות מאת רפאל קירכהיים) בשנת תר"ח (1848).<sup>21</sup> לפיכך שמחו חובבי חכמת ישראל על כך שחיבורים נוספים משלו נעשו נגישים. לאחר שהוציא חיבורים אחדים שלו קנה לו לאסט מוניטין בקרב המלומדים כמומחה הראשון במעלה ליוסף אבן כספי. וכה כותב לו אלקן (אלחנן)<sup>22</sup> / אלקנה<sup>23</sup> נתן אדלר (1861-1946), בעת שנתן לו רשות להוציא לאור את "תם הכסף" מכתב היד שבבעלותו (מכתב מיום 26 ביולי 1906):

As you are the great authority on Ibn Kaspi, I have had much pleasure in allowing you to copy my MS תם הכסף, a very appropriate title for the Jewish Scholar.<sup>24</sup>

[בתרגום חופשי: "בהיותך בר-הסמכא המובהק לאבן-כספי, עונג רב הוא לי להתיר לך להעתיק את כתב היד שבידי 'תם הכסף', כותר שהולם במיוחד את המלומד היהודי".]

לאסט לא נותר חייב למיטיבו והקדיש את ספרו ל"החכם הנעלה נטע נעמן ממשפחת הנשרים דור ישרים", אותו תיאר כמי ש"בטוב לבבו פותח את אוצרו הטוב לכל דורשי מדע".<sup>24</sup>

במבט לאחור משנת 1898, תיאר לאסט את המפנה הדרמטי שחל בחייו במילים הבאות: "אחרי כי שם המסבב מסיבות את חלקי להיות מתאבק ומתעפר באבק סופרים להעתיק

19 Isaac Last, "Sharsherot Kesef. The Hebrew Dictionary of Roots by Joseph Ibn Kaspi", *The Jewish Quarterly Review*, 19 (1907), pp. 651-687, on p. 651

20 נוסף על כך, נדפסה כבר פעמים אחדות צוואתו של יוסף אבן כספי לבנו ("ספר המוסר"), וראו על כך: Israel Abrahams (Ed.), *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia 1926, Part one, p. 128. בסקירתו על עשרה כלי כסף משרטט באכר את מצב המחקר בכל הנוגע לאבן כספי לפני פרסומו של לאסט. ראו: 147-154 (1903), pp. *Revue des études juives*, 47. נדפס מחדש במלואים, עמ' 9-18.

21 ראו אדני כסף, א, לאחר השער (לפני פתח דבר), לא ממוספר.

22 ראו אדני כסף, ב, סוף פתח דבר, לא ממוספר.

23 תם הכסף (עמוד לא ממוספר).

24 שם, שם.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

ולהוציא לאור תעלומות חכמת קדמונו<sup>25</sup>. אכן, הוא ראה בהוצאת כתבי אבן כספי שליחות ממרום: "אחר [...] ואין דואג לכתבי כספי המונחים בעלטה זה כשש מאות שנה, לא אוכל עצור מלגלות תעלומות חכמתו, אחרי כי באורח פלא העיר ד' רוחי עליהם ונקרו לידי<sup>26</sup>. במסעותיו ברחבי אירופה מספרייה אחת לשנייה, שיחר לאסט תמיד את פניהם של מלומדי המקום ורבניו. אלו סייעו בידו בחומר וברוח. כך הוא כותב בפתח ספרו הראשון (החלק הראשון של "עשרה כלי כסף"):

אמנם בקול אקרא תהלת אלה הרבנים החכמים אשר קדמו פני, לכבוד המחבר [דהיינו, יוסף אבן כספי] בשמחה ובעין טובה, כמו נדיבי חכמי פפד"מ [פרנקפורט על נהר מיין], וחכמי ברלין, ובראשם כבוד האי גברא רבא ויקרא הדקטר ברלינער, והחכם הישיש רמ"ש, חכמי ברעסלוי ובראשם הרב גוטמאן, בראן, לעווי, הורוויץ, חכמי וויען ובראשם הפראפ. הנעלה ביכלער, והח' השלם איש-שלום, עפשטיין, קאמינקא. ובעיר פעסט הרבנים החכמים בלאך, באכער, בלוי<sup>27</sup>.

גם בפאריס נפתחו בפניו דלתות הלב (והארנקים), ולאסט מודה במילים נרגשות לרב צדוק הכהן, לישראל לוי, למשה שוואב ולצבי דרנבורג<sup>28</sup>. תודות דומות הוא שולח לרב וורנר שסייע בידו במינכן<sup>29</sup>.

בשנת 1898 נפל דבר שהסיט לשעה את חייו של לאסט ממסלולם<sup>30</sup>. בעוד הוא עוסק בכתבי אבן כספי ("הסעתי אבנים אבני כסף", כלשונו), נתבשר על גילוי של "כ" יקר עתיק יומין לחד מן קמיא, מיוחד בחבריא, גאון תפארתנו, רבינו מנחם בר' שלמה ז"ל לבית מאירי, קראו בשמו מגן אבות". היה זה משה גאסטר אשר בעת מסע ל"ארץ הצבי חמדת נפשנו ותקותנו" בשנה הקודמת, רכש כתב-יד נדיר ביותר זה של חיבור שלא היה מוכר עד אז. בשובו ממסעו הראה גאסטר ללאסט את כתב היד, וזה מיד גמר אומר בדעתו להיפנות לההדרתו של חיבור זה: "ותחת הכסף אביא זהב, והזהב זהב פרוים מזוקק שבעתיים [עפ"י במדבר רבה יב ד]". הוא מתאר בשפה ציורית עד כמה הפעים אותו הגילוי הבלתי צפוי: "אמנם נפלאים המה הכרכורים והמסיבות אשר התהפכו עד שנתגלגל הדבר שיעלה הספר הזה לרפוס, ראו הנה גלגל קטן מניע ומזעזע אופנים וחיות הקודש כדי לברוא בריאה חדשה בהוצאה זו". והוא מוסיף: "אך שמתני עיני על הכ"י הזה לרבנו המאירי ז"ל, לא נחתי ולא שקטתי" עד שגאסטר נעתר לבקשתו והעמיד לרשותו את כתב היד והרשה לו לפרסמו, כשהוא מביע את ביטחונו בכישרונו של לאסט: "כאשר עיינתי ראיתי כי מעתיקו הראשון מלא פני הספר חרולי שגיאות, וסמוך לבי ובטוח כי תצליח להסיר מתוכו סוטה ותטהרו מקמשוני השגיאות, אחרי כי כבר יצאו לך מוניטין בעולם

25 מגן אבות, "פתח דבר", עמ' V.

26 משנה כסף, חוברת א, עמ' VII.

27 עשרה כלי כסף, א, עמ' XII-XI. חכמים אחרים ממקומות שונים מוזכרים בהערות השוליים לפסקה הנ"ל.

28 עשרה כלי כסף, א, עמ' 6.

29 עשרה כלי כסף, א, עמ' 82.

30 הדברים להלן עפ"י מגן אבות, עמ' IV-V.

המדע, והצבת לך יד ושם בספרותנו". התגלית עוררה עניין רב בעולם המחקר ואברהם ברלינר נחלץ לסייע ללאסט: "עד מהרה שלח [ברלינר] דבריו הנעימים והנאמנים לאמר אלי עם הספר: 'ספר יקר מצאת, קחהו ואנכי אהיה לך למגן אבות הזה, ואל תדאג ליום מחר, כלה מלאכתך בהעתקה וגם לדפוס אני בעוזריך. ומדבר שפתים גמל עלי גם בפועל כפים ממש, בקיש קיש ברוח נדיבה, ולא זזה ידו עוד ממני עד שהשלמתי העתקת הכ"י ותקנתיו וציננתיו". ברלינר גם תרם "מבוא" בגרמנית לספר. כמנהגו שלח לאסט את עלי ההגהה לכמה מלומדים ורבנים ואת הערותיהם ותיקוניהם הכניס ל"מדור" מיוחד בספר אותו קרא על שמו של ברלינר: מגן אברהם.

לאסט התפרנס – בדוחק – מתמיכתם של נדיבים פרטיים שונים וכן של מוסדות יהודיים אחדים. בגרמניה אלו הם ה- Zunz-Stiftung וכן ה- Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums ("החבורה הנכבדה תומכי ההשכלה בברלין"), ובצרפת ה- Alliance israélite, Paris. נראה שמוסדות אלו סייעו בידו על סמך מכתבי המלצה של מלומדים שונים (שאת חלקם ניתן לקרוא בספריו של לאסט עצמו).<sup>31</sup> כמו כן נסתייע גם ממכירת ספריו (על כך יותר להלן).

#### ד. יצחק לאסט – מסעות בין ספריות והשתקעות ב"אהל משה ויהודית" בראמסגייט

במשך עשור כמעט נדד לאסט בכל רחבי אירופה, מספרייה אחת לשנייה. מתחילת 1903 ועד סוף 1904 הוא בפרסבורג;<sup>32</sup> החודשים שבט ואדר שני תרס"ה (=1905) מוצאים אותו במינכן ("מקום תחנותי"),<sup>33</sup> ובסוף אותה שנה הוא בברלין.<sup>34</sup> ב-1903 ידיו הצעיר, הרב דוד שפרבר (1877-1962), אשר התפרסם לימים כמחבר "אפרקסתא דעניא", מתאר במילים הנמלצות הבאות את מסכת חייו של לאסט:

רבות עמל שבעה לה נפשך היקרה, ומי יחוש חוץ ממך, וממני ידידך אשר ידעתיך, את כל התלאה אשר מצאתך בדרך טלטלך טלטלה גבר, ראה עני בשבט עברת הזמן, חליפות ותמורות עברו כגלים על ראשך, ובצדק אשפוט אשר רק כח סבלנות אשר חננך ד', היא שעמדה לך ולנו, כי בחוזק יד נלחמת נגד המסות וחצי הפגעים

31 "פתח דבר", בתוך: תם הכסף, (עמוד לא ממוספר). ובאותו כרך (עמוד לא ממוספר אף הוא) מכתב משנת 1910, עם עידכון משנת 1912, מאת שמואל אברהם פוזננסקי (1864-1921) לנמען לא ידוע (אולי ל-Zunz-Stiftung) המעריך את עבודתו של לאסט. לאסט היה בקשרים עם הרב צדוק הכהן (ראו להלן), אשר מן הסתם היה מעורב בתהליך קבלת ההחלטות ה-Alliance. תודות דומות גם ב-1905, במשנה כסף, חוברת א, עמ' VIII; חוברת ב, "הקדמה". ב-1913 לאסט מודה "להרב הנעלה דק' ישראל הלוי, פאריז, אשר בהשתדלותו השגתי עזר מחברת כ"ח" וכן "להח' דקטר נאטמן, ברלין, אשר במליצתו וטוב לבבו השגתי מתן מהחבורה הנכבדה מפיצי השכלה". אדני כסף, ב, "מכתבים והערות" בסוף הכרך, עמודים לא ממוספרים, בלא כותרת. מידע נוסף על עניין זה ניתן מן הסתם למצוא במכתבים המעטים של או אל לאסט שנשמרו, למשל אל Felix Liebermann (1851-1925), בספרייה הלאומית, ארכיון ליאופולד צונץ.

32 עשרה כלי כסף, א, עמ' 6; מילואים, עמ' 2.

33 משנה כסף, חוברת א, עמ' VIII; משנה כסף, חוברת ב, עמ' 310.

34 משנה כסף, חוברת ב, "הקדמה", עמוד לא ממוספר.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

אשר נחתו בכך, נטית שכמך לסבול בבטחה. ואבני הבליסטראות מידי הזמן, לא הפחידוך ולא הדפוך, ומקומך לא הנחת [...].<sup>35</sup>

רק ב-1908 מגיע לאסט סוף סוף למקום בו ישב ישיבה של קבע: החל משנה זו הוא "חוסה באהל משה ויהודית" בראמסגייט (Ramsgate ב-Lady Judith Montefiore College, Kent, מוסד שיוצג להלן), ומוסיף: "אחרי כי באתי אל המנוחה למצוא פה מנוח לכף רגלי"<sup>36</sup> [ודוק: הוא אינו כותב "אל המנוחה ואל הנחלה" (דברים יב, ט)]. כך מפנה אליו אחד ממכותביו הרבים מכתב הממוען אל "מו"ה יצחק לאסט הי"ו יושב בשבת תתכמוני בק"ק רמסגט",<sup>37</sup> ומכאן והלאה מקום מגוריו מצוין תמיד כראמסגייט.<sup>38</sup> ביום 8 בספטמבר 1911 מופיעה ב-Jewish Chronicle ידיעה שהמשפט הפותח בה הוא:

Mr. I. Last is using his leisure at Montef[iore] Col[lege] to further the great aim of his life, the publication of the hitherto unprinted works of Rabbi Joseph Ibn Kaspi.<sup>39</sup>

[בתרגום חופשי: "מר י' לאסט מנצל את שהותו בקולג' מונטיפיורי כדי לקדם את המטרה הגדולה של חייו: פרסום חיבוריו של רבי יוסף אבן כספי אשר לא נדפסו עדיין"].

"אהל משה ויהודית" הוא גם המקום שבו הלך לאסט לעולמו בחטף ב-3 בנובמבר 1913 (הלווייתו התקיימה יומיים מאוחר יותר, ב-5 בנובמבר), והוא בן 66.<sup>40</sup> נוסף מילים אחדות על המוסד שבו בילה לאסט את שנותיו האחרונות.<sup>41</sup> כבר בשנת

35 עשרה כלי כסף, ב, נקודות כסף, עמ' 190-191. לאסט מתאר את מכותבו, אז צעיר אלמוני לא מוערך שהיה שייך למגזר החסידי, כך: "לא בעולם ההשכלה כי אם בעולם החסידות חמדתי [...] אל אבושה בו, כי ראוי הוא לבוא גם בקהל גם בקהל נבונים, הוא רב צעיר לימים וזקן בתורה ובחכמה [...] מוכרח הוא לעשות גם 'מחול לצדיקים' ולהתחסד עמהם אבל גם אז דעות שכליות נושרין מחיקו [...]". עשרה כלי כסף, ב, עמ' 190 הערה 1. לימים זכה שפרבר לכינוי "הגאון מבראשוב", והשתייך למועצת גדולי התורה של אגודת ישראל. זהותו של בעל המחבר "אפרקסתא דעניא" עם מכותבו של לאסט מסתברת מכך שכספי מצוטט ב"אפרקסתא דעניא" (מהדורה שנייה, ניו יורק תשס"ב, חלק א, הקדמה, עמ' כז, הערה ט); תודתנו לפרופ' דניאל שפרבר שאישר את הזהוי באופן בלתי תלוי.

36 מגן אבות, עמ' VIII.

37 מגן אבות, עמ' קס.

38 אדני כסף, א, "פתח דבר", עמוד לא ממוספר; אדני כסף, ב, "פתח דבר", עמוד לא ממוספר; תם הכסף, "פתח דבר", עמוד לא ממוספר.

39 אדני כסף, ב, "מכתבים והערות", עמודים לא ממוספרים.

40 ההודעה על מותו מופיעה ב-Jewish Chronicle מיום 7 בנובמבר 1913, עמ' 2, תאריך המאושר על-ידי מצבתו שתצלומיה מובאים בסמוך. ב-Encyclopaedia Judaica מצוין ה-2 בדצמבר אך זוהי בבירור טעות סופר.

41 הדברים להלן מבוססים על: D. A. Jessurun Cardozo and Paul Goodman, *Think and Thank. The Montefiore Synagogue and College, Ramsgate, 1833-1933*, Oxford: Oxford University Press, 1933; Gregor Pelger, "Konkurrenz und Kompromiss: Das jüdisch-theologische Seminar im viktorianischen England", in Wolfgang Schmale and Martina Steer, eds., *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Frankfurt: Campus Verlag, 2006, pp. 97-122. אנו מודים לדר' גרגור פלגר עבור שני מקורות אלו.



1832, בשוכם ממסע לארץ הקודש, הקימו משה ויהודית מונטיפיורי ב-Ramsgate בית כנסת. לאחר מותה של רעייתו ב-1862 (היא נטמנה ליד בית הכנסת) החליט מונטיפיורי להקים בסמוך בית מדרש שנשא את השם "ישיבת אהל משה ויהודית". (על אף שבשם המוסד מופיעה המילה "ישיבה" היה זה בית מדרש [Klaus] לכל דבר.) בית המדרש נועד לספק מגורים וכלכלה לעשרה מלומדים שיעסקו בתורה לשמה והוא נפתח ב-6 בספטמבר 1869. לאחר מותו של מונטיפיורי ב-1885 עבר המוסד טלטלות שונות ושינויים בייעודו, ואף נסגר למשך זמן, עד ששב לייעודו המקורי ונפתח מחדש ב-1897. במשך השנים הבאות נתמנו מלומדים שונים כחברים ב-College וב-1908, משנתפנה מקום עקב מותו של אחד מהם, נתמנה יצחק לאסט כחבר.<sup>42</sup> כותב רשומות "אהל משה ויהודית" אומר עליו כדברים האלה:

Isaac Last was a scholar of note who was greatly valued by the Society 'Mekize Nirdamim' and continental savants as a painstaking and skillful copyist of Hebrew manuscripts at the British Museum and the Bodleian Library. He found at the College in Ramsgate not only a place of retirement from the economic struggle with a world that had little remunerative use for his scholarly gifts, but also the opportunity to devote himself to the pursuit of his life's task – the publication of the unedited works of Joseph Caspi (1297-1340), a philosopher, exegete and grammarian. [...] Last thereby resuscitated the works of one of the most stimulating Franco-Jewish authors and thinkers whose writings had hitherto remained largely in manuscript. [...] A publication of considerable interest and value was Last's edition in 1909 of a work by Menahem ben Solomon ha-Meiri called Magen Aboth, dealing with Jewish Customs (*Minhagim*). [...] In his pathetic appeal to the public to realize the labour involved in his editorship of the manuscript [...] Isaac Last, 'sheltering in the Tent of Moses and Judith', acknowledged with feelings of gratitude to the authorities of the Montefiore Endowment that his election as a member of the College 'has afforded me the necessary opportunity and means of carrying out my laborious task'. Indeed, it was the Montefiore Endowment Committee which, realizing the value of his literary efforts, provided the necessary subventions to publish a number of the works edited by him. Mr. Last was a man of gentle disposition, and his death in 1914

42 Cardozo and Goodman, *Think and Thank*, p. 177. וראו שורות אחדות על פועלו של כל אחד מן החברים בקולג', עמ' 171-180.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

was a loss to Jewish scholarship in general and the Montefiore College in particular.<sup>43</sup>

[בתרגום חופשי: "יצחק לאסט היה מלומד בעל-שם שזכה להערכה רבה – הן בקרב 'חברת מקיצי נרדמים' והן אצל חוקרים באירופה המערבית – בתור מעתיק מוכשר ודקדקן של כתבי יד עבריים במוזיאון הבריטי והספרייה הבודליאנית. בקולג' בראמסגייט הוא מצא לא רק מקום מרגוע מן המאבק הכלכלי עם עולם בו לא נמצא כמעט שימוש מתגמל לכישוריו המדעיים, אלא גם אפשרות להתמסר למשימה שהייתה ייעוד חייו: פרסום בדפוס של חיבוריו של יוסף כספי (1297-1340), פילוסוף, פרשן ומדקדק, שעדיין לא נמצא להם גואל. [...] כך העלה לאסט מן הנשייה את פרי הגותו של אחד המחברים וההוגים הצרפתים-יהודיים המעניינים ביותר אשר חיבוריו היו מצויים עד כה בכתבי-היד בלבד. [...] עניין וערך רב נודעו למהדורת לאסט משנת 1909 של חיבורו של מנחם בן שלמה המאירי "מגן אבות", אשר עניינו במנהגים יהודיים. [...] בפנייתו הנרגשת לציבור, בה ביקש להכיר בעבודה הרבה הכרוכה בעריכת כתב-היד [...] יצחק לאסט, 'חוסה באהל משה ויהודית', הודה, תוך גילוי רגשי הוקרה לראשי קרן מונטיפיורי, כי בחירתו כחבר בקולג' 'סיפקה לי את האפשרות ואת האמצעים הנחוצים כדי להוציא לאור את משימתי המפרכת'. ואכן, הוועדה המנהלת של קרן מונטיפיורי הכירה בערכם של עבודותיו, וסיפקה לו את המענקים הדרושים לפרסם כמה מן החיבורים שנערכו על ידו. מר לאסט היה אדם עדין באופיו, ומותו ב-1914 היווה אבידה לשדה המחקר בכלל ולקולג' מונטיפיורי בפרט".]



המצבה על קברו של יצחק לאסט בראמסגייט: מבט כללי ותקריב. על המצבה מופיע שמו באנגלית ובשורה השנייה והשלישית: 5th November 1913  
צילם: Benedict Kelly (Keeper of the Montefiore Synagogue & Mausoleum), Ramsgate.  
אנו מודים למר קלי עבור הצילום ועבור ההרשאה לפרסמו בדפוס.

43 Cardozo and Goodman, *Think and Thank*, pp. 180-181. שנת מותו של לאסט המצוינת כאן מוטעית.

## ה. קשריו של יצחק לאסט עם מלומדים בני דורו

לאסט היה בבירור אוטודידקט: מונע על-ידי התלהבות ומסירות למה שעשה למשימת חייו, אך בלא השכלה פילולוגית, הוא למד תוך כדי עשייה. הוא נהג לשלוח למלומדים שונים הגהות של החיבורים שעמד להדפיס כדי שיאתרו טעויות אפשריות ויציעו תיקונים – אותם הביא בשם אומרם. הוא קיבל בשמחה ובהכרת תודה ביקורות של מלומדים שונים שעמד בקשר עימם. ואכן, איכות עבודתו השתפרה בהתמדה, כפי שבאכר ציין במפורש יותר מפעם אחת.<sup>44</sup> לאסט היה מודע למגבלותיו ולא היסס לבקש את עזרתם של מלומדים שהעריך כבני סמכא. כך ביקש מאריה (לודוויג) בלאו (1861-1936), מנהל הסמינר הרבני בבודפשט, ומחיים ברודי להגיה את הטקסט של "עשרה כלי כסף". מבלאו ביקש עוד לכתוב הקדמה לחיבור, שכן העריך שאין בידי הכלים המדעיים הנחוצים לכך.<sup>45</sup> בספרים שונים הדפיס מכתבים שקיבל מקוראים, מלומדים ורבנים, בתשובה לבקשתו המפורשת שיחוו את דעתם על הספרים שהוציא: "תחליף" זה להסכמות המסורתיות בא לחזק את מעמדו של לאסט החובבן בעיני הציבור המשכיל ובו בזמן לשמש ככלי פרסומי להפצת הספרים. בתוך הכרך "עשרה כלי כסף" ייחד "מדור" נפרד, אותו קרא "נקדות כסף", לאוסף של "מכתבים, הארות והערות כבדוני במ חכמי זמננו הי"ו לפרש ולבאר דברי כספי החלק הראשון והשני [של עשרה כלי כסף]". (עבור ההיסטוריון הם מהווים היום מקור רב ערך למידע על לאסט וקשריו עם בני דורו). תערוכת זאת של בני תורה ואנשי חכמה גם יחד אפיינה לדעתו את בני-תקופתו: "אכשיר דרא והתורנים והמשכילים עשו שלום ביניהם, וכבר הופיע רוח חדש בבית מדרשנו כי ילכו שניהם יחדו, התלמודיים לא יצרו את המשכילים..."<sup>46</sup> לאסט לא התבייש לבקש חוות-דעת גם מצעיר אלמוני אותו הוא מתאר כ"חסיד" – הרב דוד שפרבר, שכבר פגשנו לעיל.<sup>47</sup>

בהקשר זה יש לתת את הדעת על כך שעל אף שלאסט הכיר באופן אישי רבים מראשי "חברת מקיצי נרדמים" ועמד עימם בקשרי מכתבים (בפרט, כפי שראינו, עם אברהם ברלינר, שהיה באותה עת מזכירה של החברה והרוח החיה בה), אף אחד מן החיבורים שההדיר לאסט לא יצא בהוצאתה. ב-1905 במכתב ללאסט מביע ש"א פוזננסקי את דעתו כי על "חברת מקיצי נרדמים" ליטול על עצמה את הוצאת "שרשרות כסף" אשר לאסט

44 W. Bacher, *Revue des études juives*, 47 (1903), p. 154; "On the Biblical Exegesis of Joseph Ibn Kaspi", *JQR*, 18 (1905), pp. 158-171, on pp. 159, 171

באכר כתב את מאמרו בגרמנית והוא תורגם לצרפתית בידי מערכת *REJ*. ראו את מכתבו הנדפס במשנה כסף, חוברת ב, עמ' 326. ראו גם מכתב של באכר ללאסט מיום 3 בדצמבר 1912, בתוך: תם הכסף (עמוד לא ממוספר).

45 עשרה כלי כסף, א, חלק לוועזי, עמ' XVII-III.

46 מגן אבות, עמ' VI.

47 עשרה כלי כסף, ב, עמ' 190 הערה 1. שפרבר עצמו הציע ללאסט לנהוג באופן הבא כאשר הוא מפרסם את הגהותיו: "אך נא לתארינו בשם 'חסיד'. והיה אם לא ייטבו דברי בעיניהם – ידינני לכ"ו, ויאמרו 'כי חסיד הוא, וחכמה – מה ל'. ואם אולי ימצאו דברי נכונים – אז ירומם שם 'חסיד' תחת לשונם ויאמרו: 'הגם חסיד יודע ומבין דבר'." (שם, עמ' 193-194). לזיהוי של שפרבר ראו למעלה, הערה 35.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

כבר העתיקו, אך הדבר לא התרחש.<sup>48</sup> עם זה, חברת "מקיצי נרדמים" תמכה בלאסט באופן מסיבי. ב-1912 הוא מקדיש לראשי החברה את ספרו "אדני כסף" במילים הנרגשות הבאות:

"אדני כסף" אלה אציב למזכרת-כבוד לאבירי הרעים אנשי השם ראשי חברת מקיצי נרדמים אשר שמו להם לקו להקים ולהחיות ולגלות טמוני מסתרים חכמת קדמונינו מערמות עפרם. הלא המה: זקננו נשיאנו הפרופסור אברהם ברלינער. פר. דוד סימאנסען. פר. בנימין זאב באכער. פר. מרדכי בראן. פר. שלמה שעכטער. הח' אברהם עפשטיין. דק' ישראל הלוי. הח' אלחנן נ. אדלער (לונדון). דק' א. פריימאן. דק. אלכסנדר מארקס. ואלה ידידי ואוהבי שני שבלי הזתים: דק' חיים בראדי. דק' ש.א. פאזנאנסקי.

אתם חכמים נכבדים! זה רבות בשנים מלאתם את ידי במלאכת עבודה, איש איש לפי חפצו ולפי חכמתו, ומידי היתה זאת לכם אבני מחצב אבנים מפולמות הסעת מבתי עקד הספרים, וגם אתם הסבתם בכל פעלי, ע"כ יהיה הספר הזה מקטר מגש לשמכם, וכן יעמוד שמכם ומעשיכם לעד, וחפץ ד' בידכם יצליח לגלות עוד תעלומות חכמה, תחיו מתים במעשיכם, ויקיצו וירננו שכני עפר, לתת להם פאר תחת אפר.

ממני מכבד ומוקיר חכמינו ולכל בהן חיי רוחי.  
י.ל.

מדוע לא נתפרסמו לפחות ספריו האחרונים של לאסט בהוצאת "מקיצי נרדמים"? מדוע ביכרה החברה לתמוך בו מאחורי הקלעים? האם סברו ראשי החברה כי הרמה המדעית אינה מספקת? או שמא היו שיקולים כלכליים מעורבים? חידה היא ותהי לחידה.

#### ו. יצחק לאסט כמו"ל של ספריו – היבטים כלכליים

יש עניין לא קטן בהיבטים הכלכליים של ההוצאה לאור של החיבורים שלאסט ההדיר. הוא מימן את הדפסת ספריו (ואולי גם חלק מהוצאותיו האישיות) באמצעות מכירות. אך מסתבר שאלו לא תמיד צלחו בידו. ב-1903 הוא מביע את חרדתו לנוכח המספר הזעום של העותקים שעלה בידו למכור: "הפשטני הזה – המו"ל – טעון עוד משא לעיפה כמה מאות חוברות, ובצרור הכסף הזה צרורים כל הוצאותיו [ו]תקותיו, ושכר כל עמלו שעמל בו, ולבו עליו דוי, את אלה מי יקח? ומי יאספם?"<sup>49</sup> בעת שהוציא לאור את מלואים [ל-] "עשרה כלי כסף" בפרסבורג בחודש נובמבר 1904 הוא מביע ב"מודעה" בראשית הספר את תקוותו כי אלו שרכשו את הספר עצמו ירכשו גם את כרך המלואים, ומוסיף: "כי לא הדפסתי הפעם רק סכום מצער עקסמפלארען למען לא אראה ברעה אשר ימצאו את הנשארים המונחים לפני". ביחס לחיבור "מצרף לכסף" שאותו הוא מתעתד להוציא לאור ("אם תחזקו את ידי")

48 לאסט מדפיס את המכתב אך אינו מגיב לרעיון (משנה כסף, חוברת ב, עמ' 326). בסופו של דבר הדפיס לאסט רק קטעים בודדים של החיבור; ראו לעיל, הע' 18.

49 נקודות כסף, עמ' 174.

הוא מביע את תקוותו: "אקוה כי כל הקונים 'עשרה כלי כסף' [...] לא ימנעו מהביא גם משנה כסף אלו לבייתם, ואוצרותיהם ימלאו".<sup>50</sup> ב-1912 הוא כותב באופן דומה: "אקוה כי תתמכוני גם עתה חכמים, גם נדיבים נטולי כסף, כי לא דבר רק וקל הוא העתקת ספר כזה והוצאתו. קחו הכרך הראשון [של אדני כסף] [...] יגעתי בו לפי מסת חילי [...] והעבודה רבה, וההוצאה מרובה. הכרך השני [...] עומד בנקרת צור צופה ומביט לדעת מה יעשה באחיו הגדול, אם יראה פנים מאירות, פנים של שמחת האסף כסף ממש, אז ימהר ויבוא אחריו, ואם יראה פנים של רעם וסתר זעם, אז אמנם יגדל הכאב, וישבר הלב, ובלי חמדה וחשק, הלא טוב לו כי ישוב דמשק".<sup>50</sup>

ב-1904 הוא מודה לאלו שרכשו את ספריו ואשר "איפשרו לי על-ידי כך להמשיך בעבודתי".<sup>51</sup> ב-1903 הוא מפרסם את "פירוש סודות הראב"ע" (בתוך החלק השני של "עשרה כלי כסף") כאשר הוא מביע ספקות גדולים (ומוצדקים, כידוע היום) באשר לשייכותו ליוסף כספי, ומוסיף: "אודה כי קצרתי ובחרתי רק הטוב והקצור, כי כבר כשל כח הסבל, ורבו גם הוצאות הדפוס עלי".<sup>52</sup> לרב מלייפציג המעודדו להוציא לאור את "שרשרות הכסף" הוא משיב: "יגעתי יגיעת הנפש והבשר להעתיק הכת"י היקר הזה [...] והוא רב הכמות והאיכות, אבל להו"ל ע"י [= על ידי] הוא דבר שא"א [=שאי אפשר], הן כבר שבעתי רוגז ונדודים עם הראשונים שאני מצטער בהם. – ועתה הבו לכם חכמים מבינים, ודעו וראו לבל תאבד מרגליות הטובה הזאת מכם, תנו לי רק פשוטי דספרא בשכר עבודתי בו ששה ירחים רצופים וזכו במקחו".<sup>53</sup> ב-1911 הוא מלין על הציבור היהודי באירוניה שנונה: "אדמה כי רק הבוערים בעם וחנפי לב ישימו אף ובסתר רעם יאמרו: 'אמנם לא נשבע כסף, אבל מהכספי הזה דיינו'".<sup>54</sup> נראה שעיקר זעמו היה מופנה כלפי יהודי אנגליה שלא רבים בתוכם היו יודעי ספר עברי. לא בלי הומור (מריר) הוא כותב: "ולמען ילמדון גם רבבות הרברבין שפרין ורבין במדינה זו, אשר ענו ואמרו לי כולם פה אחד, כחזון בן אמוץ כ"ט י"ב... חוץ משנים טובים שבהם, ולעומתם כמעט כל חכמי ורבני ארץ אשכנז לקחו ממני ספרי בעין יפה ורוח נדיבה".<sup>55</sup> ה"שנים הטובים" אכן זוכים להכרת התודה להם ראויים:

I must here express my earnest thoughts and heartfelt gratitude to those two noble men – almost the only ones among the rich Anglo-Jewish community – who give proof of their warm feelings for Jewish publications and their editors.<sup>56</sup>

50 אדני כסף, א, "פתח דבר", עמוד לא ממוספר. לאסט כותב "הלא טוב לו כי ישוב דמשק" שכן כתב היד היחיד של החיבור נקנה בדמשק, משם הגיע לספריית הבודליאנה רק זמן קצר קודם לכן.

51 מלואים, עמ' 3 (טקסט בגרמנית).

52 עשרה כלי כסף, ב, עמ' 146.

53 משנה כסף, ב, עמ' 423.

54 אדני כסף, א, "פתח דבר", עמוד לא ממוספר.

55 אדני הכסף, "מכתבים והערות" בסוף הכרך, עמודים לא ממוספרים, בלא כותרת. לשון חזון בן אמוץ: "וְנָתַן הַסֵּפֶר עַל אֲשֶׁר לֹא יָדַע סֵפֶר לְאֹמֶר קָרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא יָדַעְתִּי סֵפֶר".

56 אדני הכסף, ב, "מכתבים והערות" בסוף הכרך, עמודים לא ממוספרים, בלא כותרת. שני אצילי הנפש הם Sir Adolph Tuck (1854-1926) and M.E. Lange

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

[בתרגום חופשי: "אני חש חובה לעצמי לבטא כאן בחגיגות את תודתי מקרב-לב לשני אצילי-הנפש האלה – היחידים כמעט בקהילה האנגלית-יהודית – אשר הוכיחו במעשיהם את אהדתם לפרסומים של [כתבים] יהודיים ולעורכיהם".]

חלק מן המכירות היו לחותמים-מראש (Pränumерanten). מסתבר כי לאסט נהג לשלוח עותקים גם למי שלא הזמיןם ולצפות לתשלום או להחזרת הספר. על יחסיו עם הקונים (או מי שסירבו להיות כאלו) אנו לומדים מפיו: הוא מלין על "גבירים" "אשר מהרו להשיב את פני כספי" [= ספרי יוסף אבן כספי], ובעודו בכף נושא המכתבים גלו פני הלוט והמעטפה, המה ראו כי מילדי העברים זה – וינועו, וימהרו להחזירו".<sup>57</sup> הדברים קורמים עור וגידים במכתב מאלף שכתב לאסט ב-1904 לרב אלמוני "יושב בצל החכמה ובצל הכסף" אשר התרעם על כך שלאסט שלח לו את "עשרה עמודי כסף" בלי לקבל את רשותו מראש. לאסט כותב לרב דברים כדורבנות: "ואומר לאדוני, כי לדאבון נפשנו עוד לא בא עת דודים לכל חובר חבר בספרותנו, כי ישבו הסופרים והמו"לים בכבוד איש בביתו ויחכו עד דרוש ספריהם מידם. – למען יראה המו"ל האומלל [דהיינו לאסט עצמו] מעט ברכה בכל עמלו עליו לדפוק על פתחי נדיבים וחכמים מבינים, ואם לא ילך הוא אל ההרים המורים, הנה ההרים לא ימושו כי יבואו אליו. ע"כ קשה גזרתך אדוני הרב, שגזרת עלינו, גזירה שאין רוב הסופרים יכולים לעמוד בה".<sup>58</sup> למרבה השמחה, היו גם מי שחזקו את ידיו של לאסט. כך כותב לו הרב הראשי של צרפת, צדוק הכהן מפאריס (1839-1905), ביום 20 במארס 1903: "אתמול שלחתי לך סך קטן מחיר 'עשרה כלי כסף' [...]"<sup>59</sup>. בספרו האחרון, שיצא בשנת מותו, "תם הכסף", לאסט שוטח את תחינתו: "גם אני המו"ל מלא תקוה לחסדכם אדונים וחכמים נכבדים! כי לא תכלאו רחמכם ממני לחזק ידי גם בהוצאת הספר הנוכחי, אל נא אחי ואדוני תאמרו לי: הנה תם הכסף מכיסנו, כי הריקותם לי ברכה בעד כל ספרי הקודמים, האמינו לי כי לא עשיתי עושר מכל כלי כסף שהבאתי לכם בכל עמלי, כי המלאכה רבה והקונים בני עליה מעטים".<sup>60</sup>

#### ז. מגבלותיו של יצחק לאסט כחוקר וכמהדיר

במאמר הנזכר טוענת ליפשיץ-אטלי כי מהדורתו של לאסט לספר משלי (על פי כתב היד היחיד של הטקסט שהיה ידוע אז: הספרייה הלאומית של פאריס 184 héb) נגועה בפגמים רבים ושונים (נוסף על "זיוף" שלא היה ולא נברא), ואינה עומדת באמות מידה של מהדורה מדעית. היא מצטטת (עמ' 165) כראיה ביקורת של חוקרת אחרת המונה את חסרונותיו הן כמהדיר<sup>61</sup> הן כמעתיק.

57 נקודות כסף, עמ' 174.

58 מלואים, עמ' 24.

59 מלואים, עמ' 4.

60 בתוך: תם הכסף (עמוד לא ממוספר).

61 "חסרים מראי מקומות רבים ואין כמעט ביאורים לפירושי החידתיים של ר' יוסף אבן כספי", ראו: אביגיל ראק, פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי..., דיסרטציה, רמת גן תשס"ו, עמ' ח.

על טענה זו לית מאן דפליג. כפי שראינו, כבר בימי חייו של לאסט הראו חוקרים שונים בפירוט רב כי במהדורותיו של לאסט שיבושים ופגמים מסוגים שונים לרוב (ליפשיץ-אטלי לא מזכירה פרסומים אלו). נוכחנו גם כי לאסט עצמו היה מודע למגבלותיו כחוקר חובב נטול השכלה פילולוגית וביקש ממלומדים שונים שיעירו לו על שגיאותיו ויתקנו אותן. לאסט עצמו לא התבייש להדפיס את ביקורותיהם – החריפות לעיתים – בספריו. אחד ממלומדים אלו ראה להבחין בין שני סוגי טעויות בהתאם לחומרתן:

כי מצאתי בכמה מקומות טעויות הדפוס בחסר ויתר וחלוף אותיות אהו"י וכדומה לאלה, טעויות באורתוגרפיה, אבל אין צורך לתקן כי יתקנו אותן כל קורא מבין מאליו. אולם מצאתי לפעמים גם טעויות הדורשות תיקון...<sup>62</sup>

מרבית הטעויות אותן מונה אטלי-ליפשיץ הן מן הסוג הראשון – שגגות העתקה חסרות חשיבות, מן הסוג של שיבושים "בחסר ויתר וחלוף אותיות אהו"י" שהן מנת חלקו של כל מעתיק. נוסף על כך, לרוע מזלו, בשנת 1909, תוך כדי העתקת החיבור החשוב "מגן אבות" למאירי, הוא לקה בעיוורון באחת מעיניו, וכתוצאה מכך עוד עלה שיעור טעויות העתקה: "הוכחני ה', כי באמצע מלאכתי והנה הושם מאפל בעין ימיני וכבה אורו, אשר ע"כ נפלו שגיאות רבות גם בדפוס בגליונות האחרונים עד שנותרחב ונתארך 'לוח הטעות' אשר דרכתי, ואתכם הסליחה".<sup>63</sup>

נוסף על שגגות אלו, חמורות יותר או פחות, מצאה ליפשיץ-אטלי כי לאסט "שגה" גם בכוונת מכוון, דהיינו כי "תיקן" בכוונה תחילה את הטקסט שההדיר, ובכך חטא לאתיקה המקצועית: "הנוסח איננו נאמן למצוי בכתב היד הבודד", היא טוענת. בביקורת זו יש מן האמת, אך יש להבחין בין "תיקונים" מסוגים שונים ולהעמיד את הפרקטיקה של לאסט בהקשרה הנכון.

לית מאן דפליג, שבדורנו אף מהדיר לא "יתקן" טקסט על-פי דעתו. אך לפני מאה שנים הנורמות היו רופפות יותר ומהדירים שונים הכניסו במודע "תיקונים" לטקסטים שההדירו מתוך סברה כי בכך ישקפו ביתר נאמנות את כוונת הכותב. אחד העקרונות מאחורי תפיסה זו היה מה שקרוי בתורת הפרשנות "עקרון החסד" (charitable interpretation), קרי: הרצון לייצג את החיבור באופן הטוב ביותר האפשרי, מתוך ההנחה כי חזקה על המחבר שכתב דברים של טעם (ראו את דברי אבנר מבורגוס שצוטטו כמוטו למאמר זה). עיקרון זה הביא מהדירים ופרשנים לסטות מן הטקסט כפי שמצאו אותו לפנייהם, בפרט כאשר אהדו את המחבר שאת חיבוריו ההדירו. ואכן, לאסט לא הסתיר את יחסו המיוחד לכתביו של כספי. בשונה מסלידתו מעבודת ההעתקה של חיבורו של שבתי צבי, כ"מלאכה המענה את הנפש מרוב הבלי ומוקסם כזביו",<sup>64</sup> הרי לגבי כתביו של יוסף אבן כספי הוא נקט אהבה

62 מנחם בן שלמה המאירי, מגן אבות, מהדורת יצחק לאסט, לונדון תרס"ט, עמ' קעא-קעב.

63 המאירי, מגן אבות, עמ' VI הערה 1. במונח "לוח הטעות" משתמש לאסט לעיתים לציון רשימת תיקוני השיבושים בסוף כל ספר. ראו למשל אדני כסף, ב, לונדון תרע"ב, עמ' 160.

64 לונדון, הספרייה הבריטית OR.10584 (ס' 7407), עמ' 45.



האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

גלויה,<sup>65</sup> גם אם ציטט לעיתים תוכחה לא מסותרת.<sup>66</sup> החירות שהתיר לעצמו פרשן מקראי ימי-ביניים זה בפירוט עניינים שהצנעה יפה להם, למשל, גרמה ללאסט להגיב בדרכים אחדות, אך תמיד בהערות לטקסט, לא בגופו.<sup>67</sup> לאסט, שביקש בביאורו להציג את משנתו של כספי באור החיובי ביותר האפשרי, היה מודע לכך שפה ושם טשטש את ההבחנה בין מהדיר לבין מחבר. הוא הציג את חריגתו ממלאכת ההעתקה כך:

ואני כבר אמנם חטאתי, ויצאתי מגבול מוציא [בנדפס: מוצאי] לאור לבלתי התערב בדבר [...] והתשוקה והתאוה לטעום רק מעט מקצה המטה מהעונג הזה, להיות "מחבר" עלי חזקה, ולכם אדונים החכמים המבקרים הסליחה.<sup>68</sup>

ברם לפעמים לא הבחין לאסט מספיק בין הטקסט לבין הערותיו שלו. כך למשל, בשנת 1901, העתיק באוקספורד מיוזמתו לקט מכתמים שנקרא "ספר המוסר" אשר התבאר על ידי יצחק הישראלי. כתב-יד זה של לאסט נשתמר.<sup>69</sup> בסופו של החיבור המועתק נותרו כמה מכתמים נטולי-ביאור, ולאחר הראשון שבהם מצא לאסט לנכון להשלים את החסר בעצמו, אם כי תוך ציון ברור של אבהותו על הטקסט פרי עטו:

אמר המעתיק יצחק הישראלי האחרון [= יצחק לאסט]. פה תם הביאור בהכ"י, רק מקום הניח לו סביבם להרחיב באורו עוד, ולא עלתה או לא הספיק בידו, והניח המקום לדור אחרון כי יבוא להתגדר בו... ואת אשר נסיתי אני המעתיק - אותו אתן לפניכם, השומע ישמע והחדל יחדל...

בדברי ה"הקדמה ונשמה" הנוספים להעתקה גופה, הציג לאסט את פרי עמלו למבקר (גאסטר?) לעיון ולביקורת בטרם ידפיסו: "אחר גמר מלאכת העתקתי לנכון [?], והוספתי בביאורי עליו מה שהוספתי, הנני מקריבו לפני כס משפטיך לעיון ולביקורת לקורא", הוא כותב לו. ומוסיף במר לבו:

65 למליצות של שבח ראו בהקדמה למשנה כסף, חוברת א, ללא מספור, ובביאוריה אשר צורפה לעשרה כלי כסף א, עמ' XVIII, וראו דברי חנוך עהרנטרייא הכהן לו: "שאהבתך את הכספי היא אהבה שאינה תלויה בדבר לפיכך אינה בטלה..." , אדני כסף, א, ללא מספור עמוד (מכתבים והערות בסוף הספר).

66 ראו דברי אביגדור אפטוביצר: "אינני ממעריצי כספי וממכדי ורוחי לא נחה מדרכו, אבל השתמשתי הרבה בספריו..." (שם) [אדני כסף, א, ללא מספור עמוד...].

67 לעתים הוסיף הערה הנוחנת הכשר לדבריו של כספי באמצעות הבאת תקדימים מן הספרות המסורתית. כך לדבריו של כספי: "גם היה ערב לרות דיבוקה עם הזכרים" (עשרה כלי כסף, ב, עמ' 7), הקדים לאסט התנצלות לגערה אפשרית (שם הערה 2): "אם רע בעיניך מבקר קנאי, מהר וראה דברי ר' חנן בן לוי במדרש שם [= רות רבה ה יא]". עם זאת, בהמשך (שם, עמ' 8), כאשר כספי כנראה הרחיק לכת יותר, הודה לאסט: "אמנם לא אוכל כבדיך אדוני המחבר בכ"ז" (שם הערה 3), וראו גם משנה כסף, חוברת ב, עמ' 73 הערה 1, עשרה כלי כסף, א, עמ' 113 הערה 2, ועוד. גם מקוריותו של כספי כפרשן נדרשה לעתים לגנאי, אך בעיקר לשבח, למשל: "וזה פירוש חדש, שושנה סוגה בפשט הפסוק" (אדני כסף, א, עמ' 36 הערה 1), "וזה באור חדש ויקר" (שם עמ' 135 הערה 2), אך גם "הנה באור חדש שלא היה לעולמים, ורחוק" (שם עמ' 147 הערה 1).

68 עשרה כלי כסף, א, עמ' XIX.

69 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10503, אוסף גסטר 530 (ס' 7865 בספרייה הלאומית), הועתק מכתב יד אוקספורד-בודלי, נויבאור 2/1267 (ס' 22081 בספרייה הלאומית).



[...] כי אם יצא "המוסר" מפורש ומסודר מתחת יד רב ודקטער, אז יקפצו עליו חכמים פיהם, יקפצו עליו קונים אף ירבו במחירו, מבקרים יעצרו במילים יזועו ויעמדו מרחוק, יהללו את המו"ל, את המחבר, ואת המבאר. אולם אם יצא יצא המו"ל [...] אז כל עובר עליו ישום וישרוק, ומפניו לא יחשכו כלמות ורוק, בקורת תהיה עליו ועל מעשיו, ואולי גם פני המחבר הזקן ומבארו לא ישאו, ולא יצאו נקי בהשפטם... ותחת קויתי לצדקה והנה צרה וצוקה. [...]

ואכן, בשולי כתב היד מצויות הערות המבקר. כאשר לאסט מצרף למכתם ט תוספת-ביאור בסוגריים מרובעים בחתימתו, נכתבו בצדי העמוד המילים הבאות:

אינני מיעץ לך להוסיף ביאורים למשלי החכמים ולהכניסם תוך דברי המחבר, והיו אם לפי דעתך לא קלע המבאר אל מטרת האמת, תוכל להעיר בהערה על טעותו, ולפרש את המאמר לפי טעמך [ההדגשות במקור].

לאסט נתבקש אפוא לשים גבול ברור בין דברי המחבר לבין תוספותיו הוא. יש להודות כי לא תמיד עמד במשימה זו. כך, כאשר כספי מתייחס לאפשרויות שהוא, לאסט, רואה כהטרודוקסיות הוא מגניב לטקסט מילה המביעה הסתייגות ממימושן של אפשרויות אלו: למשל כאשר כספי כותב "[...] באמרנו ושנאת את ה' אלהיך" או: "[...] ואמין בתורה חדשה כבר נעשית", לא נרתע לאסט מלהוסיף את המילה "חלילה"<sup>70</sup>. ברור כי הוא עשה זאת לפי תומו, כדי להרחיק את עצמו מן האפשרויות המדומיינות, כפי שעושים דוברים רבים; בה בעת ברי כי קוראיו היו עלולים לחשוב כי המילים הן של כספי עצמו. ה"מבקר" לו הציג לאסט את עבודתו מעיר על רצונו של לאסט להמשיך במלאכת הביאור שלא נשלמה נפסקה במילים הללו:

[...] ובאור המאמרים הבאים – מקומו בהערה על שולי הגליון מלמטה, והיה כי תגמר בלבך להדפיס את הספר הזה, אז אבאר לך את המאמרים הבאים (כו-ל), ואעיר על מאמרים דומים להם בספרים אחרים.

הצעתו של המעיר למלא בעצמו את תפקיד המבאר היה בה רמז ברור כי מוטב לו, ללאסט, להצטמצם לתפקידו כמעתיק גרידא ולהותיר את הפרשנות לאחרים. בעקבות דברים אלו או אחרים, כעבור שנתיים ימים (1903) פותח לאסט במילים הבאות את הביוגרפיה הקצרה של כספי:

"היה מוציא לאור ולא מחבר, ואל תכניס ראשך בין ההרים הגדולים" – הקול הזה שמעתי מפי יועץ פלא רב וחכם, ואמנם כן, זאת העצה גללה אבן גדולה מפי באר לבבי [...] לא נטל עלי שום אחריות אם יפגעו בי מרי נפש...<sup>71</sup>

70 משנה כסף, חוברת ב, עמ' 255, בדפוס: "באמרנו חלילה", "בתורה חדשה חלילה".

71 עשרה כלי כסף, א, עמ' XIII.

האם זייף יצחק לאסט שני עמודים במהדורתו לביאור אבן כספי לספר משלי?

#### ח. יושרתו של לאסט

דומה עלינו שתולדות חייו של לאסט כפי שנסקרו למעלה מעידות כאלף עדים כי זיוף לשמו היה מנוגד לעצם הווייתו כמי שעשה הוצאת כתבים עבריים שכוחים למשימת חייו. ראינו גם כי במקום שבו בחר "להשלים" את דברי המחבר שאת חיבורו הוציא הוא העיר על כך בבירור ("אמר המעתיק יצחק הישראלי האחרון [= יצחק לאסט]). פה תם הביאור בהכ"י..."). בהקשר זה מעניין גם לציין כי בכמה מקרים לאסט אכן נתקל בכתב יד שהיו חסרים בו עמודים, ונוכל לבחון כיצד נהג בשניים מן המקרים הללו:

1. במבואו למהדורה של הפירוש האחר משני הפירושים ל"משלי" הוא כותב על הקשיים שגילה בבואו להדיר את החיבור: "ואני בבואי פאריזה מצאתי הפרוש הזה בקובץ הנ"ל, והוא ישן מאד [...] ומחוסר דף בראשו ובסופו, והרבה יגעתי ובקושי העתקתי כמו שהוא, בתקוה, כי אבוא עוד למינכען ואתקנו לי משם וכל חסרונותיו אמלא".<sup>72</sup>

2. "אחרי השלמתי העתקתו של הספר [טירת כסף, הוא ספר הסוד] בעמל רב, והנה נקריט לידי רשימת הספרים שנמצאו בבית גנזיו של הח' H.B. Löwy s.A. בהמבורג, ולשמחתי אין קץ בראותי הרשום בכתב אמת שני כ"י לאבן כספי, ובהיות הכ"י טירת הכסף האקספרדי חסר באהו במקומות רבים, ע"כ לא נחתי ולא שקטתי וסבבתי עלי הדרך והלכתי להמבורג, ותקון גדול תקנתי משם וכל חסרונות הספר מלאתי, וע"י שני כה"י נבנה טירת הכסף בנין שלם ומתוקן כל צרכו".<sup>73</sup> והדברים מדברים בעד עצמם.

#### ט. סיכום

כמו אבנר מבורגוס ורבים אחרים, יצאנו מן ההנחה הכללית כי "לא יתכן ליחסם [את הטעויות הברורות מאוד] לחכמים שהתעסקו כל ימיהם בחכמה ובדרישה ובחקירה וחבורי ספרים בהם". במקרה הנידון, היינו משוכנעים מראש כי הטענה הגלומה בשאלה הרטורית "שמה הוא מחברו?" היא שגויה, וכי אין עלינו אלא למצוא את הדף החסר כביכול. במקביל יצאנו גם לתהות על טיבו של האיש יצחק לאסט כדי להעריך אם אכן סביר לייחס לו זיוף של כתב יד. שמחנו להיווכח כי החשד אכן היה חשד שווא. יש להצר על כך שחשד כה כבד הוטל על יצחק לאסט בדפוס, ועל כך שפגמיו של המאמר לא נתגלו לפני שהופץ בציבור. כך, כמו במקרה של לאסט עצמו, מעז יצא מתוק: אלמלא ביקורתה המוטעת של ליפשיץ-אטלי, לא היינו טורחים לחקור את הביוגרפיה של לאסט, שזכה עתה סוף סוף לתיאור, אף אם קצר, של קורות חייו. יהי זכרו ברוך.

72 עשרה כלי כסף, א, עמ' 5.

73 משנה כסף, חוברת א, עמ' V. האותיות s.A. משמען: ז"ל.

## תגובה

תודה רבה לעורכי "עלי ספר" על שאפשרו לי לפרסם את תגובתי לביקורת של גד פרוידנטל וחנה כשר על הדברים שכתבתי. אתייחס לביקורת בארבע נקודות.

1. מצאתי עניין רב בחלק מאמרם המרצה את הביוגרפיה של יצחק לאסט, ואני רואה חובה לעצמי לברך את המחברים על עבודה נאה זו. חקירתם החרוצה השיבה אותו חכם נשכח אל מקומו הראוי לו בתולדות הלמדנות היהודית.
2. mea culpa, אֲתִי תָּלִין מְשוּנָּה! מושג הדייקנות שאנו נוטלים לעצמנו, עלינו לייחס בזהירות הראויה למומדים מתקופתו של לאסט.
3. Mea maxima culpa! נעלם מעיניי הדף שהשתרע אל מחוץ למקומו! אכן, הוא נעלם גם מעיניו של שלמה מונק, וגם מעיני מלומדים אחראים בקטלוג ספריות צרפת (קולט סיראט, שלמה צוקר, פיליפ בובישון). תעלומה זו גרמה לי להעלות את השאלה, שמא יצחק לאסט חיבר קטע [הנחשב בטעות] חסר? אכן, לשאלה ניתן ניסוח בוטה בתקציר באנגלית, אך לא אני הכנתי את הנוסח האנגלי.
4. הסגנון התוקפני שבפתח דבריהם של פרוידנטל וכשר נראה לי מופרז, בלתי סביר מצד הצורך להעמיד על האמת. אולם נקודה זו פחותה בחשיבות מהיות ראויה לתשובה.

## ראובן גפני

### "סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" - יצירה, חדשנות והשפעה

הפקת סדרת סידורי "רינת ישראל", שהראשון שבהם הופיע בירושלים בשנת תש"ל, הייתה אחד האירועים בעלי ההשפעה הדרמטית ביותר בשדה הליטורגיה היהודית בדורות האחרונים. הופעתם של הסידורים הייתה אחד משיאיו של תהליך ארוך שנים, שבמסגרתו ביקשו אישים שונים לעצב מחדש את עולם התפילה ובית הכנסת, ולהתאימו למציאות החברתית, הלאומית והמדינית בארץ ישראל במאה השנים האחרונות.<sup>1</sup> ואכן, בתוך שנים אחדות היה "רינת ישראל" לסידור הנפוץ ביותר בקרב הציבור הדתי-הלאומי בארץ (בייחוד בקהילות אשכנזיות או רב-עדתיות), ובעל השפעה ציבורית שדומה שאיש לא שיערה בראשית הדרך. זאת, הן בהקשר הליטורגי הצר והן בהקשרים רחבים בהרבה, הנוגעים לכלל יחסה של החברה הדתית-הלאומית לבניין הארץ ולהקמת המדינה, מבחינה דתית, אמונית והלכתית כאחת.

תפוצתו הרחבה של הסידור – על שלל נוסחאותיו ומהדורותיו, בעשרות השנים האחרונות – סייעה בגיבוש נוסח תפילה קבוע ומקובל למדי במאות קהילות דתיות-לאומיות ברחבי הארץ (ובמידה פחותה אף מחוצה לה); בקיבוע מעמדן של התפילות לשלום המדינה וחיילי צה"ל, ושל סדרי התפילה בחגים הלאומיים; והפכה אותו ברבות השנים למרכיב כה מקובל וקל לזיהוי, עד שעצם ההחלטה על הכנסתו לבית הכנסת הפכה לעתים להצהרה אידיאולוגית (אולי אפילו פוליטית), שמשמעותה הייתה ברורה לכול.

חרף השפעתו הדרמטית, חדשנותו במגוון תחומים עיצוביים ותכניים והתגובות הרבות שלהן זכה הסידור מגורמים אחרים או ביקורתיים מאז הפקתו, עד היום טרם פורסם תיאור סדור ומקיף על אודות תהליך יצירתו ועריכתו, ייחודו והשפעתו הרחבה וארוכת השנים. זאת, בין השאר בשל העובדה שכיום לא נותרו בידינו רוב התכתובות והמסמכים הנוגעים לעריכת הסידור ולהפקתו: לא באוספים משפחתיים של האישים המרכזיים בעריכתו, ואף

\* תודתי לקוראי המאמר מטעם המערכת ולד"ר שמעון פוגל ולרב יואל קטן על הערותיהם והצעותיהם המועילות.

1 על תשתיתו האידיאולוגית ותכניו של תהליך זה בתקופה המנדט ובעשור הראשון למדינה, ראו: ר' גפני, תחת כיפת הלאום: בתי כנסת ולאומיות בארץ ישראל בתקופת המנדט, שדה בוקר 2017.

לא בארכיונים של הגופים הציבוריים והממלכתיים שבהשפעתם הופק והופץ.<sup>2</sup> תיעוד חלקי ביותר מצוי בארכיון המדינה, ואולם אף הוא מצומצם לסוגיית הפקתו של הסידור הספרדי-מזרחי בסדרה, ואינו נוגע לכלל ההקשרים של הפקת הסדרה כולה.<sup>3</sup> אפילו חיבורו העיוני של עורך הסדרה, שלמה טל, המתייחס לפרטים שונים בסידור התפילה ובתכניו, כולל בעיקר דיונים ממוקדים בענייני נוסח ודקדוק, והרבה פחות התייחסויות שלו עצמו למטרותיו של הסידור שערך הוא עצמו, לתשתיתו האידיאולוגית או לתהליך קבלת ההחלטות בעת יצירתו הראשונית.<sup>4</sup>

אמנם, סקירות חלקיות או קצרות יחסית על הסידור ומשמעותו נכללו במשך השנים במסגרת מחקרים שונים, שהבולט והסדור שמהם הוא מחקרו של נסים ליאון על תהליך הלאמת התפילה בקרב הציבור הדתי-הלאומי האשכנזי, משנות השישים ועד שנות השמונים.<sup>5</sup> מחקרים נוספים, שהוקדשו לסוגיות שונות בליטורגיה היהודית בדורות האחרונים – דוגמת היעלמותו הכמעט מוחלטת של הפיוט האשכנזי מן התפילה – כללו אמנם התייחסות לרכיבים מסוימים בתהליך הפקת הסידור או באופיו, אך ללא העמקה במגוון משמעויותיו, חידושו או השפעותיו הציבוריות.<sup>6</sup> גם הסקירות העיתונאיות על הסידורים השונים שפורסמו בסמוך להופעתם – ואשר תתוארנה בהמשך הדברים – התמקדו לרוב בסוגיות נקודתיות ולא בתיאור התהליך כולו, על משמעותו הרחבה.

על רקע כל הנאמר, מבקש מאמר זה לתאר באופן סדור את פרשיית הפקת הסדרה (בעיקר שלושת חלקיה המקוריים), תוך התייחסות למגוון סוגיות הנוגעות ליצירתה, לייחודה ולהשפעתה: הרקע ליצירת הסידור ומטרותיו החינוכיות והאידיאולוגיות; האישים ובעלי התפקידים שהיו מעורבים בשלבים שונים של עריכתו והפקתו; מרכיביו הייחודיים והחדשניים, הליטורגיים והגרפיים גם יחד; התהליך המורכב שהביא להפקת הסידור הספרדי-המזרחי; תפוצתו של הסידור בציבור הדתי-הלאומי והשפעתו על עיצוב נוסח התפילה, סדריה ומנהגיה; התגובות האוהדות והביקורתיות שלהן זכה לאחר הופעתו; שינויים שהוכנסו בסידור במהדורותיו הבאות; השפעתו על מגוון סידורים שהופקו מאז ראשית הופעתו; ולבסוף, סקירת התהליך שבמסגרתו הולך ומאבד רינת ישראל את

2 כך, למשל, בידי משפחתו של עורך הסידור והאדם המזוהה עמו ביותר, הרב ד"ר שלמה טל, לא נותרו ככל הנראה מסמכים רבים הנוגעים לתהליך הכנתו (ראיונות עם נתן טל, בנו של שלמה טל שהיה מעורב אף הוא רבות בהפקת הסדרה, ספטמבר 2016), וגם בארכיון הוצאת "מורשת", שבמסגרתה מופקות עד היום מהדורות חדשות של הסידור, לא נותרו חומרים היסטוריים וארכיוניים בעלי משמעות (ראיונות עם שאול יהלום, יו"ר הוצאת מורשת, ועם הרב יואל קטן, המהדיר של הסידור במהדורתו החדשה, דצמבר 2016).

3 גה"מ, ג-16 / 6040.

4 ש' טל, הסדור בהשתלשלותו, ירושלים תשמ"ה.

5 נ' ליאון, "מבני עקיבא ל'מניין הצעירים': הלאמת המסורת האשכנזית בקהילת המתפללים הצינונית-דתית", ע' שיף (עורך), גלויות ישראליות; מולדת וגלות בשיח הישראלי, שדה בוקר תשע"ה, עמ' 176-153 (בייחוד עמ' 167-171).

6 ראו למשל: ש' פוגל, "שירה ופוליטיקה במחזור התפילה הצינוני-דתי", א' מידני ונ' צור (עורכים), קול קורא בעז: שירה ופוליטיקה בישראל, חיפה תשע"ב, עמ' 108-129.

מעמדו ההגמוני, והופך לסידור אחד מני רבים המוצעים ונפוצים כיום בקהילות המזוהות עם הציבור הדתי-הלאומי. המחקר מתבסס על מסמכים שנאספו בארכיונים שונים; התייחסויות אליו ואל משמעותו שפורסמו לאורך השנים בבמות שונות; קטעים אחדים שפרסם טל עצמו, ואשר מהם ניתן ללמוד מעט על תהליך ההפקה של הסידור ותשתיתו האידיאולוגית; קטעי זיכרונות של אחדים מהמעורבים במלאכה; וראיונות עם אישים שונים, שתרמו מידיעותיהם או מפרשנותם על התהליך ומשמעותו.

### מתפילה לאומית לסידורים ממלכתיים: הרקע ההיסטורי ליצירת רינת ישראל

כאמור, את הפקתו של רינת ישראל כסידור ישראלי עדכני, בעל מאפיינים מודרניים ולאומיים (אולי אפילו ממלכתיים) מובהקים, יש לראות כחלק מן הניסיון ארוך השנים שהתחולל בארץ ישראל, מאז ראשית תקופת המנדט, לעצב מחדש את עולם התפילה ובית הכנסת. זאת, כדי להתאימו למערך האידיאולוגי הלאומי ההולך ומנוסח, ולהתרחשויות ההיסטוריות והתרבותיות הכלל-יישוביות, שבתי הכנסת פעלו והתקיימו בתוכם ובהשפעתן. כתוצאה ממפגש ייחודי זה, שבין המערכת הדתית והמסורתית מחד גיסא והמערכת התרבותית הלאומית מאידך גיסא, אומצו ברבים מבתי הכנסת בארץ ישראל, כבר משנות העשרים, מגוון מרכיבים תרבותיים וליטורגיים, שהפכו לימים לחלק בסיסי בדמותם של בתי כנסת המזוהים עם התנועה הציונית. אימוצם של אלו התרחש לעתים תוך יצירת שיח עם כמה ממרכיביה המשמעותיים של המערכת התרבותית הסובבת, ויצירת יחסי גומלין בין המערכת הדתית לבין גורמים שפעלו בסביבתה.

הטמעת המערכת האידיאולוגית הלאומית בתוככי בית הכנסת התבטאה בתחומים רבים הנוגעים לעיצובם התוכני והפיזי של בתי הכנסת ועולם התפילה. בהם היו, בין השאר, החדרת השפה העברית והשלטת ההברה הספרדית בבתי הכנסת; עיצובם האדריכלי והפנימי תוך שימוש במערך הסמלים הלאומיים החזותיים, המקובלים בחברה היישובית הארץ ישראלית; חיבורם של טקסטים ליטורגיים חדשים או עדכוןם של טקסטים מוכרים; עיצובם האנושי והחברתי של בתי הכנסת כזירה קהילתית לאומית מובהקת; ואפילו יצירתו של מערך כלכלי תומך, שנשען אף הוא במידה ניכרת על התנועה הלאומית ומוסדותיה.<sup>7</sup> מאליה מובן שלא בכל בית כנסת אומצה כלל המערכת הליטורגית הלאומית החדשה, וכי בתי הכנסת הלאומיים נבדלו זה מזה במידה שבה ביקשו להטמיעה בקרבם, או בקצב ההטמעה.

את המהלך הובילו כמה אישים, חלקם רבנים בולטים (דוגמת הרב קוק והרב ב"צ עוזיאל) וחלקם בעלי תפקידים או עמדות השפעה מסוגים אחרים (דוגמת דוד צבי פנקס, נשיא בית הכנסת הגדול של תל אביב, וגבאים ואישי ציבור בבתי כנסת ברחבי הארץ). בתי הכנסת שבהם התרחש התהליך באופן המובהק ביותר היו ישרון הירושלמי ובית הכנסת הגדול בתל אביב, ואולם הדיו זהו בנקל במרביתם המוחלטת של בתי הכנסת שנבנו בארץ בתקופה זו. את ניסוחו התמטי של המהלך ניתן למצוא בטקסטים שונים שפורסמו

משנות העשרים ואילך במגוון במות הלכתיות, ספרותיות וציבוריות, שהבולטת שבהן היה כתב העת של בית הכנסת הגדול בתל אביב, שראה אור בשנים 1946-1948.<sup>8</sup> עשרים שנה מאוחר יותר, ניתן לזהות כממשיכו לעניין זה את "טורי ישרון", כתב העת של בית כנסת זה בירושלים, שהחל להופיע בשנת 1966.<sup>9</sup>

עם הקמת המדינה השתנו הדברים במידה ניכרת, אם כי לא בהכרח באופן חד-משמעי. בעוד בהקשרים מסוימים הפכה ההצהרה על "לאומיותם" של הקהילה, התפילה או בתי הכנסת לכמעט מיותרת, לנוכח הגשמת חלום המדינה והפיכתו למציאות, הרי שבהקשרים אחרים – דוגמת התביעה להתקדם לקראת איחוד הדרגתי של נוסחי התפילה, כחלק מתודעת ההיתוך החברתי, או לניסוח תפילות לאומיות קבועות, דוגמת התפילה לשלום המדינה וסדרי התפילה ביום העצמאות – נדרשו אף יותר מבעבר יד מכוונת והצעות סדורות ומוסמכות, הלכתית וממלכתית גם יחד.<sup>10</sup> גם בהקשר העיצובי והאדריכלי, היו שביקשו ליצוק דווקא בשנים אלו תכנים מחודשים בבתי הכנסת, שיבטאו את הגשמת הלאומיות העברית בארץ ישראל בהקמת המדינה, ואת הטענתם מחדש של החיים הדתיים הנוצרים בחסותה.<sup>11</sup> עם זאת, גם בעשרים השנים שלאחר הקמת המדינה לא הגיעו מהלכים אלו לכדי מיצוי, ומרכיבים רבים בעולם בית הכנסת הדתי-הלאומי נותרו מעורפלים, בלתי פתורים ונתונים לפרשנויות ולהכרעות של כל קהילה וקהילה.

התהליך המתואר כלל מטבע הדברים גם כמה ניסיונות ליצור ולהפיץ (בעיקר בקרב תלמידי בתי הספר, אך במידת מה גם בקרב קהל המבוגרים) כמה סידורי תפילה חדשים. אלו אמורים היו לשקף במראם, בעיצובם ובתוכניהם הייחודיים את אופיו של המערך הליטורגי הלאומי המתחדש, הן במוסדות החינוך הלאומיים הן מחוצה להם.<sup>12</sup> הסידורים

8 על כתב העת, תכניו ומשמעותו הציבורית ראו: ר' גפני, "בית הכנסת שבכתב: על כתב העת 'בית הכנסת' של בית הכנסת הגדול של תל אביב, תש"ו-תש"ח", קשר, 39 (2009), עמ' 138-145.

9 על טורי ישרון ואופיו, בייחוד בהקשר הלאומי, ראו: הנ"ל, "ב'מסגרת חינוך הפרטים והציבוריים': קהילה, דת ולאומיות בעשר שנות 'טורי ישרון' (1966-1975)", קשר, 48 (2016), עמ' 82-91.

10 על החתירה להגיע למוסכמות מקובלות, בהקשרים אלו, ראו בהרחבה בקובץ המאמרים שהפיק משרד הדתות בשנת 1955 על בית הכנסת במדינת ישראל (מ' הכהן [עורך], בית הכנסת: מאמרים ומסות, ירושלים תשט"ו). בהקשר הממוקד של יצירת התפילות הלאומיות וניסוחן ראו למשל: א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, רמת גן תשנ"ח, עמ' 23-32, 92-96; "The Piety of J. Tabory, Politics: Jewish Prayers for the State of Israel", R. Langer & S. Fine (eds.), *Liturgy in the Life of the Synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer*, Winona Lake 2005, pp. 225-246. לניתוח חלק מתופעות אלו בהקשר לבית הכנסת המזרחי, ראו: נ' ליאון, "תמורות בבית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית", אקדמות, כ (תשס"ח), עמ' 89-107; הנ"ל, "בית הכנסת הרב עדתי בדור המדינה בישראל", כנישתא, 4 (תש"ע), עמ' קצא-רכ (בייחוד עמ' רי-ריג). כן ראו: ר' גפני, הבניית הלאומיות העברית בבתי הכנסת בארץ ישראל בתקופת המנדט, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 2013, עמ' 299-330.

11 ראו למשל: מ' בן אורי, "בתי כנסת במדינת ישראל", בתוך: הכהן, בית הכנסת (לעיל, הערה 10), עמ' קצה-רלד (ובהרחבה, בלוויית שרטוטיו של בן אורי: [http://www.daat.ac.il/daat/ktav\\_et/images/benuri45.pdf](http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/images/benuri45.pdf) [אוחזר בתאריך 18/2/17]).

12 לסקירה על תהליך הפקתם ומשמעותם של סידורים אלו ראו: ר' גפני, "סידורי תפילה ובתי כנסת חינוכיים בארץ ישראל בתקופת המנדט", דור לדור, מד (תשע"ג), עמ' 433-465.

החדשים הבולטים, בהקשר זה, היו "שירה חדשה", שנערך והופק בידי המחנך חיים דוד רוזנשטיין במינסק בשנת 1908 (אך הפך נפוץ במיוחד בקרב הציבור הדתי בארץ בשלהי תקופת המנדט), וכן "מפי עוללים", שהופק בתל אביב בשנת 1930 בידי הוצאת אמנות, בתיאום עם מחלקת החינוך של ההנהלה הציונית בארץ.<sup>13</sup> סידורים אלו, יש לציין, לא החליפו לחלוטין את מקומם של הסידורים המוכרים והוותיקים שבהם התפללו בני הקהילות השונות עד לאותה תקופה, אפילו בבתי הכנסת הלאומיים המובהקים.<sup>14</sup> יתר על כן: מעבר לתפוצתם המוגבלת, הם אף לא הכילו הצעה למהפך כוללני בנוסח התפילה או באופייה של ההתרחשות בבתי הכנסת, והיו מוגבלים למדי בהיקפם של החידושים ששולבו בהם. עם זאת, אין ספק כי הם היוו ביטוי נאמן למכלול הניסיונות לחדש את עולם התפילה ובית הכנסת, כדי שיוזוהה כחלק מן המערכת האידיאולוגית והתרבותית הלאומית, ההולכת ומתעצבת.

בשנים שלאחר הקמת המדינה, היו אלו בעיקר סידור שירה חדשה (שעבר להיות מופץ במסגרת הוצאת "אשכול" הירושלמית); סידור "תפארת ציון החדש" בהוצאת מנצור הירושלמית;<sup>15</sup> וכן סידורים שהופקו בהוצאת "סיני" התל-אביבית (דוגמת סידור "מאירת עיניים"),<sup>16</sup> שהופצו בקרב קהילות בעלות זהות אידיאולוגית לאומית. זאת, הן הודות לעיצובם הפיזי, שנראה מעט יותר חדשני מזה של הסידורים הוותיקים (דוגמת "אור מציין"), הן מאחר שבמסגרתם הושמטו חלק ניכר מן הפיוטים האשכנזיים, שאמירתם הלכה והתמעטה באותן שנים בקרב ציבור זה, והן מאחר שחלקם כללו לפחות חלק מן התפילות הלאומיות החדשות, אם גם בשולי הסידור ולא במקום אמירתן בתפילה.<sup>17</sup> עם זאת, דומה שאף סידורים אלו לא נתפסו בידי יוצריהם או צרכניהם כסידורים "לאומיים" מובהקים, וניתן היה לצפות שבהמשך ייעשו ניסיונות ליצור סידור בעל זהות ותכנים לאומיים, מובהקים ומוצהרים עוד יותר. אמנם, לכאורה ניתן היה להניח שסידורו הצבאי ה"אחיד" של הרב הצבאי הראשי, שלמה גורן, שהופץ לראשונה בראשית שנות השישים, יהפוך לסידור מעין זה, ויסייע ביצירת נוסח תפילה דתי-לאומי, בעל מאפיינים מקובעים ואחידים, הכוללים את התפילות הלאומיות כחלק אינטגרלי מסדרי התפילה. ואולם מסיבות שונות, וחרף הפופולאריות המסיימת שזכה לה בצבא בשנותיו הראשונות (בעיקר מסיבות פרקטיות), לא הופץ סידור זה בקרב קהלים רחבים מחוצה לו, ואף לא היווה חידוש ממשי ומספק, מבחינת תכניו ועיצובו הפיזי.<sup>18</sup>

- 13 על שירה חדשה ראו שם, עמ' 436-438; על מפי עוללים ראו גם א' ריינר, "נוסח ארץ ישראל: קורותיו של 'סידור נאה, מהודר ומדויק'", עת-מול, 192 (ניסן תשס"ז), עמ' 32-33.
- 14 על כך ראו למשל: ב' בן-מנחם, "סדור-תפילה חדש", טורי ישרון, ב (תמוז תשכ"ו), עמ' 21.
- 15 סדור תפארת ציון החדש, ירושלים תשי"ח.
- 16 סדור מאירת עיניים, תל אביב 1956. בסידור זה, יש לציין, משולבת התפילה לשלום המדינה בעמוד האחרון.
- 17 ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 169. בסדור תפארת ציון החדש, למשל, שולבו כלל התפילות הלאומיות בעמודים אחדים בסוף הסידור.
- 18 על יצירתו של הסידור האחיד (וסיבת כישלונו) ראו בקצרה: ח' נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה (1880-1975), עבודה לקבלת תואר שני, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 179.



הסידור היחיד שהופק עד סוף שנות השישים, ואשר נערך ועוצב באופן שהבליט באופן יחסי את תכניו הלאומיים ואת אופיו החדשני, היה סידור "תפילת ישראל", שנערך בידי חוקר התפילה ד"ר דניאל גולדשמידט, וראה אור הן בנוסח אשכנז והן בנוסח החסידי בשנים 1964-1965. סידורו של גולדשמידט כלל מספר חידושים בהקשר הלאומי והאידיאולוגי: הכללתם של סדרי התפילות הנאמרות ביום הזיכרון וביום העצמאות (אמנם עדיין בחלקו האחרון של הסידור); הכללת התפילות לשלום המדינה והחיילים ולעילוי נשמתם של חללי צה"ל; וקביעה מובלטת כי זהו סידור הכולל "תוספות שהושמטו בידי הצנזור ותפילות הנהוגות במדינת ישראל". גם מראהו היה חדשני במידה, בעיקר הודות לשימוש שעשו המפיקים בגופן "פרנק-ריהל", בעל המראה המודרני והשונה מאוד מהגופנים המקובלים בסידורים קודמים.

ואולם, גם סידור זה היה רחוק מלמצות את הפוטנציאל שבהפקת סידור לאומי מובהק, שתשתיתו האידיאולוגית תהיה ברורה ומובלטת. מעבר לדחיקתן של תפילות החגים הלאומיים לשולי הסידור (הרחק מתפילות החגים האחרים, ובצמוד ל"צדוק הדין"), ולהכללתן של תפילות ואזכרות לאומיות שככל הנראה לא נוסחו בידי הרבנות או בהנחייתה (דוגמת התפילה לזכר חללי הרובע היהודי), נמנע גולדשמידט מן הניסיון לקבע נחרצות את נוסח התפילה ולאחדו, ובמקרים שונים רבים הובאו בסידורו נוסחאות שונות של התפילה, זו לצד לזו. יתר על כן: בדברי ההקדמה לשני הסידורים לא נכללה כל התייחסות אידיאולוגית העומדת בבסיס הכנתם, כי אם רק סוגיות של נוסח ודקדוק. גם צורתו הייתה בעיני רבים רק שילוב בין הישן לחדש, וביטאה את חששו של גולדשמידט מיצירת סידור לאומי מובהק וחדש לחלוטין.<sup>19</sup> וכך, גם לאחר הפקת סידור זה (שככל הנראה לא זכה לתפוצה רחבה במיוחד)<sup>20</sup> דומה שלאילו שהיו מעוניינים בכך נותר מקום להתגדר בו בהכנת סידור חדש, בעל מאפיינים אידיאולוגיים מובהקים, המתבטאים בכל אחד ממרכיביו.

ואכן, שנים אחדות לאחר הופעת סידורו של גולדשמידט, הוחל בעבודה על 'רינת ישראל', שעתידי היה להפוך לסידור הבולט ביותר בציבור הדתי-הלאומי, והמזוהה ביותר עמו במשך עשרות שנים. כמו אחדים מקודמיו, אף הוא הופק בראש ובראשונה עבור התלמידים ובני הנוער, והדבר השפיע במובנים שונים על עריכתו ועיצובו, כפי שכתב טל בהקדמתו לסידור:

ביותר מרגישים בחסרון סידור ערוך ומבואר המורים בבתי הספר, אשר בהם נהוגה

70-71; י' תבורי, "התפילה ביובל הראשון של מדינת ישראל", צ"א שטיינפלד (עורך), חקר התורה שבעל פה בחמישים שנות המדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 79-80; הנ"ל, "תפילה", האנציקלופדיה העברית, מלואים: ג, ירושלים ותל אביב תשנ"ה, עמ' 1065-1066. לניסוח מוקדם של הרעיון בצבא ראו: מ' פירון, "בית הכנסת הצבאי", מ' הכהן (עורך), בית הכנסת (לעיל, הערה 10), עמ' ע-עא. להתייחסות ביקורתית לסידור זה, ראו למשל: מ' בן ישר, "סידורי תפילה חדשים", טורי ישרון, 15 (חשוון תשל"א), עמ' 4-8. 19 ראו למשל: בן-מנחם, סדור-תפילה חדש (לעיל, הערה 14), עמ' 21-25. לסקירה קצרה על הסידור ראו גם: תבורי, "תפילה" (לעיל, הערה 18), עמ' 1066.

20 תבורי, התפילה ביובל הראשון (לעיל, הערה 18), עמ' 76, הערה 23.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

תפילה בצבור ומלמדים בהם שיעורי תפלה. גם בבתי כנסת או מנינים לנוער – סידור כזה מתבקש ביותר וגם הצעיר המתפלל ליד אביו בבית הכנסת עם המבוגרים זקוק לסידור כזה.<sup>21</sup>

עם זאת, כמו קודמיו נועד אף הוא גם לקהל המבוגרים, ועריכתו כללה לפיכך גם חידושים ושינויים שחרגו בהרבה מצרכי הממוקדים של בית הספר הדתי-הלאומי. אמנם, אין ספק כי מלחמת ששת הימים ותוצאותיה היוו זרז נוסף ומשמעותי להנעת התהליך. זאת, הן לנוכח הצורך הפרקטי שבקביעה ובהפצה של סדרי תפילה ליום חירות ירושלים, והן לנוכח תודעת הזמן האמונית והלאומית האינטנסיבית, שבה חי ופעל חלק ניכר מהציבור הדתי-הלאומי בשנים שלאחר המלחמה. ואולם, יש לשער שגם ללא המלחמה היה מתרחש במוקדם או במאוחר ניסיון מעין זה ליצירת סידור חדש, במטרה לגבש סדרי תפילה אחידים ומקובלים בקרב כלל הציבור הדתי-הלאומי, המתייחסים למציאות ההיסטורית שבהקמת המדינה והכופפים עצמם להכרעותיהם ההלכתיות והטקסיות של מוסדותיה הממלכתיים והדתיים.

### רבנים, חוקרים ומחנכים: המערך האנושי ביצירת הסידור

כיום קשה לקבוע מי היה הראשון שהעלה, במחצית השנייה של שנות השישים, את האפשרות להפקת סידור חדש בעל מאפיינים דתיים-לאומיים מובהקים, המיועד בראש ובראשונה לצעירים, ואשר יכלול – מלבד נוסח מתוקן ומבואר של התפילה עצמה – גם הנחיות מנהגיות והלכתיות שונות, ויעוצב באורח חדשני. עם זאת, יהא זה סביר להניח כי ההכרה בצורך שבהפקת סידור מעין זה הייתה נחלתם של רבים: מחנכים, רבנים, בעלי תפקידים במוסדות ממשלתיים ומתפללים מן השורה.

על פי עדותו של משה קרוונה (1913-1993), איש הנהלת הסוכנות ומפעילי המפד"ל הבולטים באותן שנים, היזמה הראשונית להפקת "רינת ישראל" הייתה של הוצאת מורשת של הפועל המזרחי, שבראשה עמד הוא עצמו באותן שנים.<sup>22</sup> ההוצאה הוקמה בידי המזרחי והפועל המזרחי כבר בשנת 1951, במטרה להוות בית הוצאה לספרי עיון, הגות וחינוך מבית מדרשה של התנועה הדתית-הלאומית, שיופצו בקרב הקהל הרחב באמצעות סניפי התנועה ובמחירים זולים. שנתיים מאוחר יותר הפכה מורשת גם לחברה להפצת ספרים תורניים של הוצאות אחרות בקרב הציבור הדתי הרחב. לאורך השנים ידעה מורשת קשיים כלכליים מתמידים, כשבית ההוצאה נושא על גבו את חובותיה המצטברים של חברת ההפצה.<sup>23</sup> את היזמה להפקת הסידור החדש יש לראות, אם כן, הן כמפעל חינוכי המתאים

21 סדור רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ז, עמ' ז.

22 מ' קרוונה, עם חברים לדעה: בעשייה למען הציונות הדתית והחונך התורני בגולה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 232. יש לציין שעל פי עדותו של השופט צבי טל, מי שעמד מאחורי היזמה בראשיתה היה דווקא שר הדתות, זרח ורהפטיג (צ' טל, עד בוא השמש, תל אביב 2010, עמ' 30). עם זאת, ורהפטיג עצמו אינו מתייחס לנושא זה בזיכרונותיו (ו' ורהפטיג, חמישים שנה ושנה: פרקי זכרונות, ירושלים 1998).

23 על הוצאת מורשת, חרף ייחודה ומשמעותה הציבורית העמוקה, טרם נכתבה עד היום סקירה כלשהי.

לרוח ההוצאה ולמטרותיה, הן כיזמה כלכלית, שניתן היה להניח שאם תצליח תזכה את ההוצאה ברווח נאה.<sup>24</sup>

היות שההוצאה עצמה לא יכולה הייתה לממן את כלל המפעל של הפקת הסיפורים, פנה קרונה לחבריו למפלגה שכינה במשרדי הדתות והחינוך, וכך הוקמה הוועדה הבין-משרדית שליוותה מאז ואילך את ההפקה.<sup>25</sup> עם חברי הוועדה נמנו, מלבד קרונה, גם שר הדתות מטעם המפד"ל זרח ורהפטיג, ומנהל אגף החינוך הדתי במשרד החינוך, יוסף גולדשמידט (אף הוא איש המפלגה).<sup>26</sup> משהחליטה הוועדה להוציא לפועל את יזמתה של "מורשת", הטילו חבריה את מלאכת העריכה של הסיפור על הרב ד"ר שלמה טל (שמסתר שהיה אף הוא שותף לרעיון כבר מראשיתו).

הבחירה בטל (1909-1998), שהפך לימים לאדם המזוהה יותר מכל עם "רינת ישראל", הייתה טבעית למדי. מעבר להשתייכותו ארוכת השנים לאותו זרם אידיאולוגי ודתי, היה טל בעל סמיכה לרבנות, ועסק מזה שנים ארוכות (מאז לימודיו בבית המדרש למורים של המזרחי) בחינוך, בהוראה ובמחקר של עולם הסיפור והתפילה – נושא שעליו כתב את עבודת הדוקטור שלו באוניברסיטת תל אביב, ושעליו פרסם לימים עשרות מאמרים.<sup>27</sup> מעבר לכך, כמו קרונה עסק טל שנים רבות בהכשרה תורנית של מורים בגולה, מאז הקים ועמד בראש "מכון גולד" בשנת 1957. מבחינה זו, היה השילוב בין עולמו המחקרי והחינוכי של טל מתאים במיוחד למלאכת הפקת הסיפור, שאחת ממטרותיו המובהקות הייתה כאמור זו החינוכית.

אלא שחרף בקיאותו הרבה של טל בנוסחיו ובתולדותיו של סידור התפילה, החליטה הוועדה למנות למפעל גם "וועדת מומחים", שתסייע לטל בליבון סוגיות שונות ובהכרעה בעניינן, ותלווה מבחינה תוכנית את מלאכת עריכת הסיפור לכל אורכה. גם חברי ועדה זו – כמו אנשי הוועדה הבין-משרדית – היו בקיאים ביותר בתחומיהם השונים, ואין כלל ספק כי טל אכן נסמך עליהם לא מעט, כפי שכתב בהקדמה לסיפור.<sup>28</sup>

הבולט שבין חברי הוועדה – שאף היה זה שהגיש לטל את העזרה המתמשכת ביותר, ככל הנראה – היה אליעזר אלינר (1904-1980), אף הוא איש המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה שבסוכנות היהודית, שהיה מופקד שנים ארוכות על הפקת ספרים מטעם המחלקה. אלינר, שעלה ארצה בשנת 1927 ולמד באוניברסיטה העברית, היה בהמשך לאחד ממנהליו של בית המדרש למורות של המזרחי, ובמקביל לתפקידו זה ולפעילותו

לתיאור כללי של פעילותה מראשיתה ועד שנת 1968 ראו: אצ"ד, פמ 765.

24 כך עולה מהדו"ח הכללי על פעילותה בשנת 1968 (שם, עמ' 5).

25 קרונה (לעיל, הערה 22), שם.

26 על גולדשמידט ודמותו ראו: פרקי הגות וחינוך: ממשנתו של ר' יוסף גולדשמידט ז"ל, ירושלים תשמ"ד.

27 ראו למשל: ש' טל, פרי חיים: קובץ מאמרים, תל אביב תשמ"ג. על דמותו של טל ראו בקצרה גם: ב' צביאלי, "בעל רינת ישראל: על דמותו ופועלו של הרב שלמה טל, וסקירה אודות סדור רינת ישראל

בעריכתו", הצפה, י"ט באייר תשנ"ח, עמ' 7. כן ראו: טל, עד בוא השמש (לעיל, הערה 22), עמ' 27-31.

28 רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ז, עמ' ט-י. מן הראוי לציין כי לדברי הרב יואל קטן (על פי

עדותו של הרב אליעזר אלינר), עסק טל בהכנת טיוטה לסיפור מעין זה, כבר בשנים שלפני פניית

הוועדה אליו.

בסוכנות עסק במגוון תפקידים ציבוריים וחינוכיים. כמו טל, עסק אף הוא במחקר ארוך שנים על עולם התפילה.<sup>29</sup> כמו יתר המעורבים במלאכה, הכיר אלינר הן את השיקולים הליטורגיים והן את השיקולים החינוכיים שבמפעל, וכך יכול היה לתרום למהלך ביותר ממובן אחד.

חבר נוסף בוועדת המומחים היה הרב משה רוז'ה, ששימש כמנהל בית הספר "סגולה" בבני ברק, ועסק אף הוא באיסוף הגהות ותיקונים על נוסח התפילה המקובל.<sup>30</sup> גם רוז'ה ליווה מקרוב את המלאכה, ועסק בעיקר בסוגיות של ניקוד והטעמה, אם כי נפטר בטרם ראה הסידור אור.<sup>31</sup> חברים נוספים בוועדה היו הרב אלחנן סמואל, אף הוא איש המחלקה לחינוך ולתרבות בגולה, והבלשן והחוקר מאיר מדין, שעסקו שניהם בעיקר בהגהת הניקוד והנוסח.<sup>32</sup>

הנה כי כן, סידור רינת ישראל נבדל מסידורים אחרים בני הזמן לא רק בגורמים שהביאו להפקתו, ובאופיו התוכני והגרפי הייחודי, כי אם גם בהרכב האנושי של קבוצת האישים שעמדה מאחורי הפקתו: לא אנשי דפוס וגרפיקה בלבד (שהיו, כמדומה, אלו שהשפיעו יותר מכול על עיצובו הייחודי של "מפי עוללים"), ואף לא רבנים ופוסקי הלכה שתורתם אומנותם, כי אם אישים שעסקו הן בעולם הדפוס והעריכה; הן בעולם החינוך וההוראה (לבני גילאים שונים, בארץ ובחו"ל); והן בעולם המחקר האקדמי והתורני, בסוגיות של דקדוק, נוסח, הלכה ומנהג.

מאפיין זה של המעורבים במפעל, שהיה בעל השפעה מרחיקת לכת על אופן עיצובה של סדרת הסידורים, הינו לדעת נסים ליאון אחד מביטויי האקדמיזציה שהתחוללה בחברה הישראלית כולה משנות החמישים ואילך, ואשר התרחשה בה בעת – אם גם באיחור קל – גם בקרב החברה הדתית-הלאומית עצמה.<sup>33</sup> יתר על כן: לדעת יוסף תבורי, היה בהקמת הוועדה מעין "מקבילה לימי רבן גמליאל, בכך שוועדה ממסדית מנסה להשליט סדר בעולם התפילה ולהכין סידור ראוי לעם".<sup>34</sup> ואכן, שילוב זה שבין עולם ההלכה והמסורת לבין עולם המחקר המדעי, קיבל את ביטויו, כפי שיתואר, לא רק בתכניו של הסידור, כי אם גם באופיו הגרפי ובאופן סידורו הפנימי.

- 29 על אלינר ודמותו ראו: ש' רייך, "ר' אליעזר אלינר", מגד ירחים, 165 (סיוון תשע"ג), עמ' 4.
- 30 ראו: (מ' רוז'ה), תקוני תפילה: תקוני שבועים ושנאות, בני ברק תשכ"ד (תודתי לאבישי אלבוים, מנהל ספריית הרמב"ם, על שהביא לידיעתי את דבר קיומה של החוברת בספרייה).
- 31 ראינו עם הרב יעקב רוז'ה, כסלו תשע"ז.
- 32 רינת ישראל נוסח אשכנז, ירושלים תשל"ז, עמ' 7. על סמואל ודמותו ראו: אסופת דברים: מפרי עטו של הרב אהרון אלחנן סמואל ז"ל, ירושלים תש"ן; על מדין ראו למשל ש' אברמסון, "דברים לזכרו של מאיר מדין", לשוננו לעם, שפט-שצ (אב תשמ"ח).
- 33 ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 169-170.
- 34 תבורי, התפילה ביובל הראשון (לעיל, הערה 18), עמ' 76.

## תכנים, עיצוב ומשמעות: מאפייניו החדשניים של הסדור

כאמור, רינת ישראל נבדל מהסידורים הארץ-ישראליים שקדמו לו – לאומיים ולא-לאומיים כאחד – הן בהקשר התוכני והליטורגי הן בהקשר העיצובי והגרפי. מרכיבים אלו, שנוצרו תוך תיאום ביניהם, תרמו לגיבוש אופיו החדשני ובהמשך גם להתקבלותו הרחבה בציבור הדתי-הלאומי.

### תכנים וליטורגיה

בהקשר התוכני והליטורגי ביקש טל ליצור סידור בעל כמה מאפיינים ייחודיים, חלקם חדשניים. הראשון והמשמעותי שבהם היה ביצירתו המעין-מחודשת של נוסח תפילה מזוקק ומדויק, המנוקד ומפוסק בהקפדה יתירה, המתאים (ולו במידה מסוימת) גם לציבור רב-עדתי, והמשקף במובנים שונים את צורכי הדור והמקום. זאת, תוך הכללה של התפילות הלאומיות החדשות על סדר התפילה הקבוע, ובמקביל השמטתם של מרבית הפיוטים האשכנזיים, שנכללו בסידורים שהופקו בדורות קודמים. לנוסח המתוקן שיצר צירף טל ביאור מילולי קצר שליווה את התפילות, והוראות הלכתיות מתומצתות במקום שהדבר נדרש. מעבר לכך שולבו בסידור מקורותיהם של הפוסקים הנכללים בתפילות, ובסופו של הסידור נוסף קובץ הלכות נוסף, ומעט רחב יותר, הנדרש למתפלל בהקשרים שונים לאורך כל השנה.

מטבע הדברים, הסוגיה הראשונה שבה הוטל עליו להכריע הייתה נוסח התפילה הבסיסי, שבו ישתמש בהכנת הסידור החדש. אמנם, לנוכח העובדה שכל המעורבים במפעל בראשיתו היו אשכנזים – ולנוכח ההגמוניה האשכנזית הבולטת בשדרת ההנהגה הרבנית, הפוליטית והעסקנית בציבור הדתי-הלאומי – ברור היה כי הסידור, לפחות בגרסאותיו הראשונות, יהיה ככלות הכול סידור אשכנזי ולא ספרדי-מזרחי. ואולם, עדיין נותר הצורך להכריע אם לבחור בנוסח "אשכנז", שהיה מקובל (בגרסאות שונות מעט) הן בקהילות מרכז ומערב באירופה הן בקרב הקהילות במזרח אירופה שהתנגדו לחסידות (ביניהן קהילות רבות בפולין ובליטא), או דווקא בנוסח שהיה מקובל בעיקר בקרב קהילות החסידים במזרח אירופה, אשר הושתת במידה רבה (אם כי לא מוחלטת) על נוסח האר"י, ואשר בארץ ישראל כונה גם "נוסח ספרד".<sup>35</sup>

בהקשר זה, לפחות, הייתה הכרעתו של טל טבעית למדי. מעבר לעובדה שהוא עצמו גדל והתחנך על נוסח החסידים בגליציה – והתפלל בנוסח זה גם בשכונת בית וגן בירושלים<sup>36</sup> – הרי שבשנות החמישים והשישים הפך נוסח זה לנפוץ יותר בקרב הציבור הדתי-הלאומי בישראל.<sup>37</sup> זאת בין השאר לנוכח קביעתו כנוסח התפילה בסניפי תנועת

35 על תהליך היווצרותו של נוסח זה ראו: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ס, עמ' 321-315.

36 תודתי לקורא המאמר מטעם המערכת על הערתו בעניין זה.

37 ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 167. יש לציין, עם זאת, כי ציבור אשכנזי לאומי לא מבטל המשיך להתפלל בנוסח "אשכנז", בין היתר בסניפי תנועת הנוער "עזרא" או בבתי ספר

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

הנוער "בני עקיבא" ובישיבות תיכוניות רבות, וחרף העובדה שבקיבוצים הדתיים הונהג לרוב דווקא נוסח אשכנז.

אלא שהבחירה בנוסח ספרד כנוסח הבסיסי לסידור הראשון, לא הייתה מושתתת רק על שיקולים אישיים או כמותיים, כי אם טמנה בחובה גם העדפה (ואולי: הכרעה) אידיאולוגית משמעותית. כנוסח אשכנזי, אך כזה הכולל בתוכו השפעות רבות של עולם הקבלה ושל נוסח התפילה של האר"י, ניתן היה להניח שגם ציבור מזרחי רחב יותר יוכל לאמץ – ולו בהדרגה – כנוסח התפילה שלו, וכך יהפוך הסידור שיופק בנוסח זה לכזה המתאים ביותר מבני עדה אחת בלבד, ולגשר הלכתי וליטורגי הכרחי בין תלמידים אשכנזים ומזרחיים. קרבה יחסית זו שבין נוסח החסידים לבין הנוסח המזרחי – שתרמה כשלעצמה להפצת נוסח זה בציבור הדתי-הלאומי משנות החמישים – קיבלה את ביטוייה גם בהחלטתו של הרב הצבאי הראשי, שלמה גורן, להתבסס עליו בעריכתו ובהפקתו של "סדור התפילות לחייל", בראשית שנות השישים.<sup>38</sup> אמנם באופן רשמי נקבע כי הסידור הצבאי ערוך על פי "נוסח אחיד", ואולם למעשה מדובר היה בנוסח האשכנזי החסידי, שנסתבר שגם הרב גורן ראה בו מתווך ראוי בין בני העדות השונות (אם גם לאחר הוספות אחדות מהנוסח המזרחי).<sup>39</sup> משכך נעשה בצבא, הייתה הכרעתו של טל גם ביחס ל"רינת ישראל" פשוטה למדי, וכך הוחלט כי הסידור הראשון בסדרה יתבסס על נוסח זה.<sup>40</sup> עם זאת, לצורך הכנת הסידור תיקן טל בסיוע חברי הוועדה מאות טעויות נוסח, דקדוק וניקוד שהשתרשו בסידורים שונים לאורך הדורות, וכך יצר הסידור, למעשה, מעין נוסח מחודש משל עצמו, ולא היווה רק הפקה מחודשת של הנוסח המקובל. על פי עדותו בהקדמתו לסידור, במקרים שבהם התלבט טל בין דקדוקי נוסחים שונים הכריע בעיקר על פי נוסח התפילה הנהוג בחב"ד.<sup>41</sup> במקרים אחדים נסמך ככל הנראה גם על הכרעותיו של הרב שלמה מן-ההר, שהוא היה מקורב אליו מאוד.<sup>42</sup>

מעבר להכרעה באשר לנוסח התפילה וזיקוקו, קיבל טל כאמור שתי הכרעות תוכניות נוספות שהיו בעלות משמעות מרחיקת לכת: הכללת התפילות הלאומיות כתפילות מן המניין בסידור, והשמטת מרבית הפיוטים ששולבו בסידורי התפילה האשכנזיים בדורות

ישיבות שהוקמו בידי עולי מרכז אירופה, דוגמת מוסדות "חורב" בירושלים.

38 ש' גורן, סדור תפילות לחייל לכל השנה, תל אביב תשכ"ג.

39 אמנם, בתיאורו של הרב גורן את הדברים, הוא מציין כי זהו למעשה עירוב של כלל הנוסחים הנפוצים (ראו: ש' גורן, בעוז ותעצומות: אוטוביוגרפיה, תל אביב 2013, עמ' 262-263). על הנוסח האחיד ואופיו ראו גם: תבורי, התפילה ביובל הראשון (לעיל, הערה 18), עמ' 79-80; הנ"ל, "תפילה" (לעיל, הערה 18), עמ' 1065-1066.

40 מעניין לציין כי על פי עדותו של הרב גורן עצמו, כבר שנים מספר לפני הפקת רינת ישראל ביקש ממנו משרד החינוך ליצור גם לתלמידים נוסח תפילה אחיד, המבוסס על הנוסח הצבאי. לפיכך – אף שהדבר לא הוגשם לבסוף – הייתה הכרעתו של טל לטובת נוסח ספרד טבעית עוד יותר (גורן, שם, עמ' 263).

41 סדור רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ו, עמ' ז. לימים, אגב, הביאה החלטה זו לביקורת שהופנתה כלפיו מצד הסופר והחוקר הירושלמי שמואל ויינגרטן (ש"ה ויינגרטן, "על הנוסח האחיד", טורי ישרון, לב [תשל"ג], עמ' 19).

42 על יחסי הקרבה ביניהם ראו: פ' שטיינר, ההר הטוב הזה: חייו ופועלו של הרב שלמה ז. מן-ההר, ירושלים תשס"ח, עמ' 321, 326, 489.

קודמים.

ההכללה של התפילות הלאומיות החדשות הייתה כמובן טבעית לחלוטין. אחת ממטרותיו המוצהרות והמרכזיות ביותר של הסידור הייתה להתאימו לרוח הדור ולמאורעות הזמן, כפי שכתב טל בפתח הקדמתו: "נחוץ סדור לצרכי דורנו החי חיי קוממיות בארצו".<sup>43</sup> תפילות אלו אף החלו נפוצות בהדרגה בקרב הציבור הדתי-הלאומי כבר בשנות החמישים והשישים, והכללתן הייתה אם כן לא רק טבעית כי אם מתבקשת.

עם זאת, חרף תפוצתן הרחבה של התפילות הלאומיות גם לפני "רינת ישראל", היה בכל זאת לא מעט מן החידוש באופן התייחסותו של הסידור אליהן. זאת, מאחר שהייתה זו למעשה הפעם הראשונה שבה שולבו התפילות הללו באופן מובלט – לצד התפילות המסורתיות – בסידור תפילה המתייחס לכל ימות השנה. אמנם התפילה לשלום המדינה חוברת סמוך להקמת המדינה, והתפילה לשלום חיילי צה"ל, בנוסחה המוכר, חוברת בידי הרב גורן ככל הנראה בשנת 1956, במהלך מבצע סיני.<sup>44</sup> ואולם למרות זאת לא שולבו תפילות אלו בחלק ניכר של הסידורים שהופקו בישראל, עד שלהי שנות השישים, כי אם באופן חלקי ועל פי רוב בנפרד, שלא על סדר התפילה הקבוע.<sup>45</sup> במקרים רבים – דוגמת סידור "מאירת עיניים" של הוצאת סיני ו"תפארת ציון" של הוצאת מנצור – שולבו חלקן בעמודים האחרונים של הסידור, כתוספת שולית ולא מחייבת. על מעמד מעורפל זה של אותן תפילות בשנות החמישים מעיד למשל תיאורו של הרב יוחנן פריד:

יש לי זיכרון נעורים מסדור שחולק לבתי-הכנסת בארץ על-ידי משרד הדתות בשנות החמישים, אשר בסופו הודבקו מספר דפים, ובהם התפילה לשלום המדינה וברכת "מי שבירך" לחיילי צה"ל וסדר תפילות יום העצמאות [...] בבית הכנסת שבו התפללתי היה מי שקרע דפים אלו ותלש אותם [...] והייתה בכך מעין התרסה לאי-ההבנה של חשיבותן של התפילות במקומן הראוי.<sup>46</sup>

ואכן, בבתי כנסת רבים – גם כאלה שמתפלליהם זיהו עצמם כציונים – נאמרה תפילה זו בעיקר בחגים (ובייחוד בחגים הלאומיים), ורק במהלך שנות השישים החל נפוץ בהדרגה המנהג לאומרה בכל שבת, בחלק מבתי כנסת אלה.<sup>47</sup> מעמדה של התפילה לשלום חיילי צה"ל היה מעומעם עוד יותר, וממילא היא נפוצה בבתי הכנסת אף פחות מהתפילה לשלום המדינה. זאת, לדעתו של אהרן ארנד, הן מאחר שהיה באמירתה משום חידוש מוחלט (לעומת התפילה לשלום המדינה, שהחליפה את התפילה המסורתית לשלום המלכות),

43 רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ו, עמ' ז.

44 על חיבורה של התפילה לשלום החיילים וגלגוליה ראו: א' ארנד, "תפילות לשלום חיילים", עלי ספר, כד-כה (תשע"ה), עמ' 306-309; י' רפל, "בכל מקום שהם", מקור ראשון, מוסף שבת, י"ז באלול תשע"ד.

45 על מעמדה המעומעם של התפילה לשלום חיילי צה"ל בסידורי התפילה לאורך השנים, ראו גם: נ' ליואן, "התפילה לשלום חיילי צה"ל ומקומה בליטורגיה הלאומית בחרדיות המזרחית", סוגיות חברתיות בישראל, 20 (קיץ תשע"ה), עמ' 10-27.

46 י' פריד, "סידור כלל ישראל", י"ש רקנאטי (עורך), תפילה שבכתב: הסידור – הגות, אמנות, עיצוב, ירושלים תשס"ח, עמ' 92.

47 ארנד, תפילות לשלום חיילים (לעיל, הערה 44), עמ' 304, הע' 39-41.

הן מאחר שהחיילים נזכרו בלאו הכי בתפילה לשלום המדינה. ואכן, אף היא לא נכללה בסידורים רבים, ואפילו לא בחלק מסדרי התפילה ליום העצמאות שהופצו באותן שנים.<sup>48</sup> מצב דברים זה תרם לא מעט להיווצרות מגוון המנהגים המתייחסים לתפילות אלו, הן בקרב האשכנזים והן בקרב המזרחיים, בנוגע לימים ולזמנים של אמירתן, שיבוץן במהלך התפילה, העמידה בעת אמירתן ועוד. יתר על כן: במהלך השנים נוצרו נוסחים שונים של תפילות אלו (בייחוד של התפילה לשלום המדינה), והותרתן מחוץ לסידורים המודפסים (עד שלהי שנות השישים) פגעה אף היא ביכולת לקבוע נוסח אחד שייאמר על ידי כלל הציבור (או לפחות מרביתו המכרעת), כפי שהייתה הרבנות הראשית מעדיפה.<sup>49</sup> בהקשר זה מעניין לציין כי אפילו בסידורו של הרב גורן לחיילי צה"ל, שמהדורה ראשונה שלו הופיעה כבר בשנת 1963, נכללה רק התפילה לשלום החיילים ולא התפילה לשלום המדינה. גם סדר התפילה ליום העצמאות נכלל בו רק באופן טכני, תוך פירוט הוראות התפילה וללא הדפסת הקטעים עצמם.<sup>50</sup>

שילובן של תפילות אלו על סדר התפילה הקבוע, ברינת ישראל, היה לפיכך בעל משמעות כפולה: הן מאחר שקיבע את מעמדן ואת היותן חלק אינטגרלי מהתפילה; הן מאחר שקיבע באופן מוצלח יותר את נוסחיהן; והן מאחר שקיבע בקהילות אשכנזיות רבות את זמן אמירתן, מיד לאחר קריאת התורה בשבתות ובחגים.

תהליך מובהק עוד יותר התרחש גם בנוגע לסדרי התפילה הנאמרים ביום העצמאות (ולאחר מכן גם ביום ירושלים). זאת, מאחר שחרף העובדה שהרבנות הראשית גיבשה נוסח תפילה מתאים כבר לקראת יום העצמאות הראשון, בשנת 1949, הרי שנוסח זה עצמו זכה לכמה עיבודים ושינויים בידי הרבנות עצמה, בהמשך השנים, ובמקביל אליו נוצרו סדרי תפילה מקבילים ליום העצמאות בקיבוצים הדתיים ובקהילות רבות נוספות.<sup>51</sup> כך, למרות ניסיונותיה המתמשכים של הרבנות לקבוע נוסח אחד (שאף פורסם והופץ על ידי כמעט מדי שנה, בשנות החמישים), נותר סדר התפילה של יום העצמאות נתון לשיקוליה של כל קהילה, ומטבע הדברים אף לא נדפס בסידורים השונים כחלק מתפילות כל השנה. גם אמירת ההלל ביום העצמאות לא צוינה, כמתבקש, ברשימת כלל הימים שבהם נאמרת תפילה זו.

וכך, כמו ביחס לתפילות לשלום המדינה והחיילים, שילובן הרשמי של תפילות יום העצמאות ויום ירושלים ברינת ישראל על סדר תפילות השנה – והכללת החגים הלאומיים ברשימת הימים שבהם נאמרת תפילת ההלל – נועדו לסייע הן בתפוצתן בציבור, הן

48 שם, עמ' 309-310.

49 על הפצת נוסחיה השונים של התפילה לשלום המדינה ראו למשל: תבורי, תפילה לשלום המדינה (לעיל, הערה 10); ארנד, פרקי מחקר (לעיל, הערה 10), עמ' 192-196. על תהליך התקבלות ההדרגתי של התפילה ראו בהרחבה גם: י' רפל, התפילה לשלום המדינה: תולדותיה, תכניה ופירושה, מודיעין תשע"ח, עמ' 170-220.

50 ש' גורן, סדור תפילות לחייל (לעיל, הערה 38).

51 ראו למשל: גפני, הבניית הלאומיות (לעיל, הערה 10), ובמקורות שם; ארנד, פרקי מחקר (לעיל, הערה 10), עמ' 23-32.



בקיבוע נוסחיהן ומעמדן.<sup>52</sup> ואכן, בהקדמתו למהדורה השנייה של הסידור הדגיש טל: "בשער ימי ההודאות הוספנו את התפילות ליום העצמאות, עפ"י חוברת שהוציא משרד הדתות, כפי שתקנו רבותינו שבארץ ישראל הגרא"י הרצוג והגרב"צ עוזיאל זצ"ל אחרי מלחמת קוממיות, וכן את מנהגי יום חרות ירושלים כפי שתקן הרב א"י אונטרמן שליט"א אחרי מלחמת ששת הימים".<sup>53</sup>

לצד שילובן של התפילות הלאומיות, הכרעה משמעותית נוספת – שעתידיה הייתה להשפיע מאוד על התפילה בכלל הציבור הדתי-הלאומי – הייתה החלטתם של טל וחברי הוועדה להותיר מחוץ לסידור את מרביתם המכרעת של הפיוטים והסליחות הנאמרים בשבתות ובמועדים קבועים לאורך השנה, כגון פיוטי ה"יוצר" של "ארבע הפרשיות" או הסליחות הנאמרות בציבור בימי התעניות.

הכרעה זו, שהפכה מובהקת עוד יותר בעת הוצאת המחזורים הראשונים של רינת ישראל לימים הנוראים, בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים, נומקה לימים בידי טל הן בכך שהוא התבקש בידי הוועדה הבין-משרדית להקטין את נפח הסידור, בשל עלותו הגבוהה,<sup>54</sup> והן בכך שמרבית הפיוטים שהשמיט מסיפוריו לא נאמרו בלאו הכי בפי המתפללים במרבית הקהילות.<sup>55</sup> יתר על כן: טל אף לא היה הראשון שהסיר את מרבית הפיוטים של הימים הנוראים מסידורו, וכלל המהלך של דחיקת הפיוטים האשכנזיים לשולי התפילה החל כבר במאות השנים האחרונות, תוך התבססות על נימוקים קבליים, הלכתיים ופרקטיים (ביניהם הקושי בהבנת חלק ניכר מהפיוטים, או אי-השקט המשתרר בבתי כנסת בשעת אמירתם).<sup>56</sup>

ואולם, גם אם בנוגע לפיוטי הימים הנוראים היה צדק מסוים בדבריו, הרי שלא כך היו הדברים ביחס לחלק מהפיוטים והתפילות שהשמיט מסידורו לכל ימות השנה, ואשר לפחות בחלקם נאמרו עדיין בקהילות רבות, למשל בימי התעניות.<sup>57</sup> לפיכך, מסתבר שגם הכרעה זו של טל נשענה לא רק על מניעים פרקטיים, ואף לא על הטעמים שבשלם נדחק הפיוט האשכנזי ממעמדו במשך תקופה ארוכה, כי אם גם על תשתית אידיאולוגית: במקרה זה, הניסיון ליצור נוסח תפילה ישראלי שיהיה אחיד ככל האפשר, ואשר יתמקד ממילא בקטעים הנאמרים בפי הכול, כמעט ללא הבדל, וימעט באופן מכוון מתפוצתם

52 J. B. Wolowelsky, "Siddur Or vaDerekh leBat Yisrael (Jerusalem: Yeshivat Or על כך ראו גם: Tradition, 25, 2 (Winter 1990), p. 97 [Book Review]", 1988 [vaderekh, 1988]

53 סדור רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ז, עמ' ט. במהדורה הראשונה, יש לציין, הוסבר הדבר באופן מקוצר יותר, ללא אזכור שמותיהם של הרבנים. מסתבר, אם כן, שלנוכח הערותיהם של מתפללים וקוראים שונים, ביקש טל להבהיר על מי הסתמך בקביעת נוסחי התפילות לחגים לאומיים אלו. הסברים נוספים כלל מאוחר יותר בספרו (טל, הסדור בהשתלשלותו [לעיל, הערה 4]).

54 כך סיפר טל לרב יואל קטן, שנים אחדות מאוחר יותר (ראיון עם הרב יואל קטן, 15/2/17; http://ravtzair.blogspot.co.il/2009/03/blog-post\_15.html [אוחזר בתאריך 19/2/17]).

55 ראו: מחזור רינת ישראל לראש השנה, נוסח ספרד, אלון שבות תשנ"ב, עמ' 7.

56 R. Langer, To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakha in Judaism, Cincinnati 1998, pp. 110-186 (בייחוד עמ' 182-186).

57 על בעיית התייעוד, בהקשר זה, ראו: פוגל, שירה ופוליטיקה (לעיל, הערה 6).

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

ומחשיבותם של קטעי התפילה שאינם מחייבים, הנכללים ברובד העממי יותר של הנוסח ומשתנים לפיכך ממקום למקום ומזמן לזמן.<sup>58</sup> במסגרת הניסיון ליצור תפילה לאומית בעלת אופי ממלכתי ומוכוון, אם כן, הייתה הכרעתו של טל כמעט מתבקשת, והוא בחר בה באופן מוצהר כמעט לחלוטין. גם במובן זה השפיע רינת ישראל באופן דרמטי על מנהגי התפילה הדתיים-הלאומיים, ועל מרבית הסידורים שהופקו אחריו, כפי שייסקר בפרקים הבאים.

מעבר לנוסח התפילה על כל חלקיו, נכללו בסידור, כאמור, מספר רכיבים תוכניים נוספים בעלי משמעות: ביאור מילים קצר שנדפס בתחתית העמוד (ואשר יש שייחסו לו לימים חשיבות מרובה);<sup>59</sup> תרגום לעברית של התפילות הנאמרות בארמית לצד נוסחן המקורי; וקובץ הלכות לתפילות כל ימות השנה בסוף הסידור, תחת הכותרת "דבר יום ביומו".

בהכללתו של ביאור מילולי קצר לתפילות, ואפילו בתרגומן של תפילות דוגמת "יקום פורקן" לעברית, לא היה חידוש של ממש, אם כי הן נתפסו לימים כחלק אינטגרלי מן המהפכה שיצר "רינת ישראל" בנוף סידורי התפילה הישראליים. כבר בסידור "שירה חדשה", שערך והפיק חיים דוד רוזנשטיין בשנת 1908 (ואשר זכה מאז תקופת המנדט גם לעשרות מהדורות ארץ ישראליות), נכלל ביאור מילולי מסוג זה, כמו גם תרגום לעברית של קטעי תפילה ארמיים.<sup>60</sup> דברים דומים נכללו בסידורים נוספים. למרות זאת, בהקדמתו ביקש טל לקבוע כי גם (ואולי: דווקא) בישראל, שבה דוברים כולם עברית, יש צורך בביאור מסוג זה, בשל הפער שבין שפת הדיבור לשפת התפילה, שלא תמיד קיים היה בדורות קודמים בגולה: "אשר הלשון העברית מדוברת ושגורה בפיו, ואף על פי כן אין כל האמור בתפילה מובן תמיד בלי ביאור [...] הביאור מטרתו להסביר את המילים והביטויים היכולים להיות קשים או בלתי מובנים בעיני דובר עברית של דורנו".<sup>61</sup>

לעומת זאת, דווקא בהכללת קובץ ההלכות ניתן לראות חידוש משמעותי יותר. זאת, באשר אף הוא נועד להתמודד עם הסתמכותם של המתפללים על מגוון מקורות הלכתיים, השונים זה מזה באופיים ובתשתיתם האידיאולוגית; לאחד במידת האפשר בין מנהגי התפילה בקהילות השונות; ולהכפיף את כלל הציבור לפסיקותיהם ולהנחיותיהם של הגופים הממלכתיים – דוגמת הרבנות הראשית ומשרד הדתות – שהקובץ נערך תוך התייחסות אליהם ואל פסיקותיהם.

בהקשר זה יש לציין כי במשך עשרות שנים הלך והתבסס בציבור האשכנזי – בעיקר בירושלים, אך גם מחוצה לה – מעמדו ההלכתי והציבורי של "לוח ארץ ישראל" שערך

58 פוגל, שם, עמ' 117-122; ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 170. לנושא זה בהקשרו הרחב, ובנוגע לכלל הסידורים הדתיים הלאומיים, ראו גם: S. Fogel, "Why Did Poetry Disappear from the Religious-Zionist High Holy Day Prayer Book, and What Prompted Their Return?", *Israel Affairs*, 20, 2 (2014), pp. 256-270.

59 ראו למשל: ע' אבן-ישראל שטיינזלץ, הסידור והתפילה, ב, תל אביב תשנ"ד, עמ' 181.

60 גפני, סידורי תפילה (לעיל, הערה 12), עמ' 436-438.

61 סדור רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ו, עמ' ז-ט.

הרב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי (ולאחר מכן בנו, ניסן אהרן טוקצ'ינסקי). הלוח, הרואה אור בירושלים משנת 1906, כולל הלכות שונות הנוגעות לתפילה ולמעגל החיים לאורך השנה, ומלווה עבור רבים, מבחינה הלכתית ומנהגית, את מהלך התפילה ופרטיה לאורך כל ימות השנה.<sup>62</sup> אלא שלוח זה לא ענה על צורכיהם של בני העדות השונות שהתבססו בארץ לאורך המאה ה', ואף לא כלל התייחסות לתמורות הדרמטיות שהתרחשו בארץ עם הקמת המדינה וגירוש מוסדותיה. במצב דברים זה, היה זה טבעי למדי כי לוחות חדשים – ורלוונטיים יותר מבחינת תוכניהם ותשתיתם האידיאולוגית – יופיעו בשנים שלאחר הקמת המדינה. ואכן, הפקת לוח מנהגים המותאם הן לאשכנזים והן לספרדים החלה כבר בשנת 1961, עם ראשית הופעת לוח הדינים והמנהגים של איחוד בתי הכנסת בישראל, שזוהה עם הרבנות הראשית.<sup>63</sup> אין כלל ספק כי לוח זה ("היכל שלמה") נועד בעיני עורכיו להחליף בין השאר קבצים מסוגו של "לוח ארץ ישראל", שיוצרו לא היה מזוהה עם התנועה הלאומית, וממילא לא היה מחויב לפסיקותיה של הרבנות ולא התייחס לחגים הלאומיים.<sup>64</sup> על רקע זה, דומה שגם הכללת קובץ ההלכות ברינת ישראל נועד לאותה מטרה, של יצירת מעטפת הלכתית – ולא רק ליטורגית – בעלת אופי לאומי וממלכתי לתפילות הציבור הישראלי הלאומי.<sup>65</sup>

בשולי חידושי של רינת ישראל בתחום התוכן, דומה שיש להזכיר גם את עיצובם ויצירתם של הסימונים המיוחדים לציון הקמץ הקטן ומקום ההטעמה במילים מסוימות, ואת ההקפדה המרובה על סימני פיסוק תקינים, אחידים וברורים.<sup>66</sup> בהקדמתו הרחיב טל את הדיבור על מאפיינים אלו, ששילב בהמלצתו ובעידודו של הרב משה רוז'ה, ולימים אף הופנו אליו ביקורות שונות בהקשר אליהם.<sup>67</sup> ואולם, דומה שמשמעותם של אלו הייתה פחות אידיאולוגית ויותר פרשנית-מחקרית, ולפיכך אין זה המקום לעסוק בהם בהרחבה.

62 על יצירתו של הלוח ואופיו ראו: י' תבורי, "לוח דינים ומנהגים", עלי ספר, יט (תשס"א), עמ' 195-207 (בייחוד עמ' 196-199).

63 הלוח נכלל משנת תשכ"א בכתב העת של היכל שלמה, "שנה בשנה", ומשנת תשכ"ג ראה אור גם באופן נפרד, תחת הכותרת "לוח דינים ומנהגים לאשכנזים, ספרדים ותימנים". עם זאת, יש לציין כי מעולם לא נדפסה הצהרה המבטאת את רצונם של בעלי הלוח או האחראים על הפקתו להחליף את מקומו של לוח א". יצוין עוד כי על פי מחקרה של אילה שקלאר על מחלקת החרדים של קק"ל (שטרם פורסם), לוח זה היווה כשלעצמו המשך ללוח דינים ומנהגים שנתי, שהופץ בידי המחלקה החל בשנת 1931.

64 תבורי, לוח דינים ומנהגים (לעיל, הערה 52), עמ' 199-207.

65 אמנם, יש לציין כי בעוד לוח ארץ ישראל או לוח היכל שלמה כוללים גם זמנים מדויקים, המשתנים משנה לשנה, רינת ישראל יכול היה להעמיד בפני קוראיו רק לוח קבוע, הכולל את העקרונות ולא את הפרטים. לביקורתו של טל על לוח א"י ראו בקצרה: טל, הסדור בהשתלשלותו (לעיל, הערה 4), עמ' פא-פב.

66 על משמעותם של אלו ברינת ישראל ראו: מ' ציפור, "מנכשי ערוגות התפילה", מקור ראשון, מוסף שבת, ט' בתמוז תשע"ב.

67 ראו למשל: ל"י רבינוביץ, "עוד על הסידור רינת ישראל", טורי ישרון, כא (סיוון תשל"א), עמ' 24. לשיטתו של הרב רוז'ה ראו: תיקוני תפלה (לעיל, הערה 30), עמ' 1, "דבר למורה".

## עיצוב וסדר

כמו בתחום התוכני והליטורגי, גם בתחום העיצוב הגרפי והסדר חידשו רינת ישראל ויוצרו ביותר ממובן אחד. חידושים אלו נשענו אף הם – לפחות בחלקם – על אותה תשתית אידיאולוגית שעליה נשענו החידושים בתחום התוכן והנוסח. "והנוסח, ולימים נתפסו בעיני רבים כמשמעותיים לא פחות – ואולי אפילו יותר – מהחידושים בתחומי התוכן והנוסח".

בתארו את השינוי שבישר רינת ישראל מבחינה זו, קבע נסים ליאון כי הסידור: "נראה כמו סידור שנערך לא בידי מי שאמונים על היכרות עם נוסח התפילה אלא בידי מי שאמונים על היכרות מדעית של הנוסח, כלומר בהתבסס על מחקר וניסיון לגבש נוסח מדויק. משהו מהתצורה האקדמית של הסדור בא לידי ביטוי בעיצובו טקסט מודרני".<sup>68</sup> ואכן, אין כל ספק כי שינויים אלו החריגו אף הם את "רינת ישראל" מנוף הסידורים שהיו זמינים לציבור הישראלי לגווניו, בשנות השישים והשבעים. בהקשר זה, דומה שהבחירה המשמעותית מכול הייתה להשתמש באות בגופן פרנק-ריהל לכלל התפילות בסידור. אמנם, בניגוד למרכיבים רבים אחרים שאליהם התייחס טל בהקדמותיו לסידור, הרי שלצורת האות (שהייתה בעיני רבים מפתיעה) לא סיפק כל הסבר.<sup>69</sup> עם זאת, דומה שגם בהקשר זה, מעבר לרצונו לעצב סידור בעל מראה מודרני (אולי אף מעין-מדעי), הצטרפה גם תדמיתו הציבורית של הגופן, שמאז נוצר בשנת 1908 זוהה בידי רבים כגופן המובהק ביותר של הכתיבה היהודית במאה ה-20, ובעיני חוקרים אחדים אף זוהה בעיקר עם הכתיבה הלאומית:

זו אות ששינתה את הדפוס העברי [...] היא הייתה אות חדשה שאינה קשורה לשום מסורת – לא של בית מדרש ולא של כתבי ההשכלה – ולכן הציונות, שהחלה להתבסס באותה תקופה, אימצה אותה כאות בלי היסטוריה. לצעירים של אז היה חשוב לכתוב בעברית שלא תיראה כמו טקסט דתי, אבל באופן מפתיע גם דתיים השתמשו בה.<sup>70</sup>

הנה כי כן, בחירתה של האות לסידור בעל המאפיינים הלאומיים שיצר טל, התאימה לא רק מבחינת מראהו של הדף, כי אם גם בשל המשמעות התודעתית שנצטרפה לשימוש בה בעשרות השנים שקדמו להפקת הסידור. הבחירה בגופן זה הפכה משמעותית עוד יותר מאחר שבניגוד לסידורים רבים שבהם נעשה שימוש במספר גופנים לקטעי תפילה שונים

68 ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 170. עוד על עיצובו המחודש של רינת ישראל ראו: ד' רפל, "תוכן וצורה בסידורי התפילה", רקנאטי (עורך), תפילה שבכתב (לעיל, הערה 46), עמ' 129-136.

69 ייתכן, כמובן, שמרכיב זה בעיצובו של הסידור לא נבחר על ידי טל עצמו, כי אם על ידי חברי הוועדה הציבורית או אנשי הסדר והדפוס. ואולם, לנוכח מעורבותו העמוקה בכל פרט במלאכה, והובלתו הברורה את המהלך כולו, מסתבר שהדבר לא היה נעשה ללא אישורו, אולי אף עידודו.

70 מתוך דבריו של חוקר הטיפוגרפיה העברית, איתי תמרי, בתוך: ש' בן ארי, "על אותיות דפוס ופונטים עבריים", הארץ, 8/10/2000. על אופיו החדשני של פרנק-ריהל והמשמעות שהוצמדה לו ראו גם במאמרו הראשוני של מרדכי נרקיס, "אות עברית חדשה", הד הפוס, ה-1 (כסלו תש"ז), עמ' 32-33.

– לעתים תוך הדגשת חשיבותם של קטעים שונים באופן זה – הקפיד טל שהסידור כולו יודפס באותו גופן, וכך יצר מראה נקי, מוקפד ומובהק עוד יותר ביחס ליתר הסידורים הנפוצים באותן שנים.<sup>71</sup> אמנם גם בהקשר זה הקדים אותו גולדשמידט, שעשה אף הוא שימוש בגופן זה בסידורי "תפלת ישראל" שערך. ואולם ב"רינת ישראל", בשל כלל המעטפת האידיאולוגית, היה הדבר משמעותי בהרבה.

מרכיב משמעותי נוסף בעיצובו של הסידור היה חלוקתה של התפילה לחטיבות כלליות (שער הבוקר, שער הברכות וכו'), ושל כל תפילה בפני עצמה לפסקאות שונות, הנגזרות מתכניה ומאופן אמירתה. שמות החטיבות אף שולבו ככותרות עליונות לאורך כל הסידור, כמקובל בספרים מחקריים. על סדר התפילה עצמה הוסיף טל גם כותרות שונות, שמטרתן הייתה ככל הנראה בעיקר דידקטית, ושנועדו לסייע הן בהוראת התפילה לתלמידים צעירים והן בהבנת חלקיה ומרכיביה. בהקשר זה, מעניין לציין, המשיך טל לפסק את התפילה גם במקומות שבהם הדבר כבר לא נדרש, מאחר שהסיבה לפיסוק המקורי נעלמה עם השמטתם של פיוטים רבים מן התפילות (למשל, לפני המילים "וכרות עמו הברית" בפסוקי דזמרה). טל עצמו הסביר את הדבר בכך, שאף על פי שאין עוד צורך של ממש בפיסוק מקומי זה, בקהילות רבות נוהגים להתייחס אליו למרות זאת בזמן התפילה בציבור. ייתכן שיש בנימוק זה כדי להעיד, שחרף רצונו ליצור סידור חדש ומוקפד, חשש טל להתעלם לחלוטין ממסורות תפילה מושרשות וארוכות שנים, וכך פסק את התפילה בקטעים אלו, הגם שבעיניו – כמי שהכיר היטב את מבנה התפילה ואת מקורותיה – לא היה בכך עוד צורך ממשי. חששו זה, ייתכן שעמד גם בבסיס החלטתו להימנע משימוש בטיפוגרפיה חדשנית או עשירה במיוחד לקטעי תפילה שיריים, דוגמת ברוך שאמר ושירת הים.<sup>72</sup>

בין כך ובין כך, אין כלל ספק כי צורת האות, הפיסוק העשיר, שילוב מקורותיהם של הפסוקים והביאור המילולי בתחתית העמוד, תרמו אף הם ליצירת סידור שמחד גיסא נועד להקל על התלמידים ובני הנוער בהיכרותם הראשונית עם התפילה ומבנה הסידור, ומאידך גיסא התאים גם לציפיותיהם של רבים מבני הציבור הדתי-הלאומי. אלו ביקשו ליצור גם בתפילתם שילוב ממשי בין זהותם הדתית והמסורתית לבין היותם חלק מציבור מתקדם, המהווה חלק בלתי נפרד גם מהקהילה המחקרית והאקדמית ההולכת ונוצרת בישראל.

מלאכת הכנת הסידור הושלמה בשנת תש"ל (1970), ובה הופקה המהדורה הראשונה של הסידור בנוסח ספרד. את הבחירה בשם "רינת ישראל" לא הסביר טל, וייתכן שאכן לא נודעה לה משמעות מיוחדת. עם זאת, יש לציין שבשער הפנימי של הסידור צוין בהבלטה כי הוא הופק בצוותא עם "המשרד לענייני דת של מדינת ישראל", וכי הדברים נעשו "לפי

71 עם זאת, יש לציין כי גם בחירה זו של טל, כמו רבות אחרות, זכתה לביקורת מצד אישים שונים, כפי שיתואר בהמשך.

72 הכרעה זו זכתה לימים לביקורת, שתיסקר בהמשך הדברים.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

הנחיות הועדה הציבורית מטעם האגף לחינוך דתי במשרד החינוך והתרבות.<sup>73</sup> זאת, בתוספת הקדשת הסידור בהבלטה לעילוי נשמתו של השר חיים משה שפירא, שנפטר זמן קצר לפני הופעתו, כמו כדי להדגיש עוד יותר את היותו מוצר שאינו רק דתי כי אם גם ממלכתי, לאומי, ובמידת מה אף מזוהה פוליטית עם המפלגה הדתית-הלאומית. כאמור, טל עצמו קיווה ככל הנראה כי נוסח ספרד של הסידור, שאותו הפיק ראשון, יהא זה שיופץ יותר מכול, ויסייע להתקדמות הציבורית הרחבה אל עבר איחוד נוסחים, גם אם מדורג וחלקי מאוד, בשלב הראשון (כפי שהסביר את הדברים במאמר שפרסם לאחר הפקת הסידור).<sup>74</sup> עם זאת, לנוכח הכרתו כי יהיו רבים שלא יוכלו (או לא ירצו) לאמץ נוסח תפילה שלא הורגלו אליו, הפיק כשנתיים לאחר מכן, כפי שתכנן מראש ככל הנראה, גם סידור מקביל בנוסח אשכנזי. ואולם בניגוד לסידור הראשון – ואולי בשל החשיבות הפחותה שייחס לו – בהקדמתו לנוסח אשכנזי לא הסביר כיצד קבע את הנוסח המתוקן והמדויק שאותו הדפיס. בשנת 1973 אף הודפס סידור נוסף בנוסח אשכנזי, שיועד לבני חוץ לארץ והותאם במובנים שונים מבחינת הנוסח וההלכה לצורכיהם ולמנהגיהם.<sup>75</sup> סידור זה, יש לציין, לא הופק עוד במסגרת הוצאת מורשת, כי אם במסגרת המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית, שכמה מן המעורבים בעריכת הסידור היו ממילא מאנשיה. להפקתו של סידור ייחודי זה, יש לציין, נלוותה מן הסתם השאיפה להביא את דבר התפילה הממלכתית והלאומית גם לקהילות ציוניות בחוץ לארץ, ולקרבתן גם באופן זה לנעשה בישראל. ואולם, דומה שלסידור זה – שלא כמו למהדורות שנועדו לקהל הישראלי – לא הייתה השפעה ממשית על הציבור הרחב בגולה, והוא לא זכה לתפוצה רחבה.<sup>76</sup>

### עדיתות, אידיאולוגיה והשאיפה לאיחוד הנוסחים: "רינת ישראל נוסח הספרדים ועדות המזרח"

עם השלמת הפקת שני הסידורים האשכנזיים, ומן הסתם גם לנוכח התגובות החיוביות שלהם, זכו, ביקשו המעורבים בדבר להמשיך במפעל, באמצעות עריכת סידור נוסף בסדרה, בנוסח התפילה הספרדי-מזרחי. לצורך כך כונסה שוב הוועדה הבין-משרדית, וזו אכן

73 סדור רינת ישראל נוסח ספרד, ירושלים תשל"ז, עמ' ג-ד.

74 ראו להלן, עמ' עמ' 202, (ליד הערה 121).

75 סדור רינת ישראל נוסח אשכנזי לבני חוץ לארץ, ירושלים תשל"ג. מעניין לציין כי אולי בשל ייחודה של מהדורה זו, היא היחידה הנכללת כיום במלוואה במנועי חיפוש שונים באינטרנט (דוגמת HEBREWBOOKS). תודתי לקורא המאמר מטעם המערכת על הערתו זו.

76 אמנם, יש לציין כי היו בתי ספר באר"ב – גם כאלו שנוהלו בידי התנועה הקוֹסרֶבֶטִית – שבהם חולקו לתלמידים סידורי רינת ישראל לבני חו"ל, ככל הנראה בשל אופיו הציוני (תודתי לשמעון פוגל על מידע זה). בהקשר זה מעניין לציין, כי כעשרים שנים לאחר הופעת הסידור שיועד לבני חו"ל, ביקשו אישים שונים בסוכנות להפיק מהדורה מיוחדת של רינת ישראל שתתורגם לאנגלית. ואולם, לאחר דיונים אחדים הוחלט שלא לעשות זאת, בין השאר מחמת הרצון להותיר את רינת ישראל כסידור עברי מובהק (ראיון עם עזרא מרקין, אדר תשע"ז). עוד יצוין כי בשנת 1997 אף הופק באר"ב סידור המלווה בתרגום לפרסית, והמבוסס אף הוא על רינת ישראל (תודתי העמוקה לד"ר שמעון פוגל על הפניית תשומת הלב לדבר, ולפרופ' דוד ירושלמי על הסיוע בתרגום הקדמת הסידור עבורי לעברית).

קיבלה החלטה רשמית על עצם הכוונה להפיק את הסידור. באותה ישיבה אף הוחלט לפנות תחילה לשלמה טל, ולבדוק אם יהיה מוכן לקחת על עצמו – תוך שיתוף פעולה עם אדם הבקיא בנוסחי התפילה המזרחיים – גם את הטיפול בהכנתו ובהפקתו של סידור זה.<sup>77</sup> ואכן, טל ניאות ליטול על עצמו את המשימה, וכיועץ-שותף הוצע לו לעבוד עם משה רבי מחיפה (1911-1997), מורה ומפקח במשרד החינוך, שעסק אף הוא במשך שנים ארוכות בהוראת התפילה, בפרשנותה ובמחקרה.<sup>78</sup>

בשלב הבא הוחלט על כינוסה של ועדת מומחים מיוחדת להפקת הסידור בנוסח המזרחי, שבין חבריה היו טל, אלינר, משה רבי, המפקח מאיר רבי, הרב (וחבר הכנסת לשעבר מטעם המפד"ל) פריג'א זוארץ (1907-1993), והחוקר הרב פרופ' עזרא ציון מלמד (1903-1994).<sup>79</sup> כמו הוועדה שליוותה את עריכת הסידור האשכנזי, גם ועדה זו הורכבה מאנשי הלכה, חינוך ומחקר, שיכולים היו לתרום ליצירת סידור מקביל בנוסח הספרדי-המזרחי.

אלא שעם כינוסה הראשון של ועדת המומחים, גילה רבי לחבריה כי באמתחתו מצוי כבר סידור ספרדי מבואר על ידו, העתיד להתפרסם בתוך שבועות מספר, לאחר שקיבל את הסכמותיהם של הראשון לציון הרב עובדיה יוסף ושל רבה של חיפה, יוסף משאש. כך התפתח בין חברי הוועדה דיון בשאלה אם יש עדיין טעם בהפקת סידור חדש, או שעדיף להתאים את סידורו של רבי לאופיים של שני הסידורים האשכנזיים, ולהפיקו כסידור המזרחי בסדרה.<sup>80</sup> טל עצמו סבר, ככל הנראה, כי סידורו של רבי אינו מתאים לסדרה – בעיקר מחמת אורכו של הפירוש הנלווה לתפילה, ומטעמים נוספים שיידונו להלן – בעוד מלמד סבור היה כי ניתן יהיה לפעול עם רבי בצוותא, להפקת סידור על בסיס הסידור שהכין, שיתאים יותר לצורכי התלמידים והנוער.<sup>81</sup> אלא שבסופו של דבר לא הגיעו החברים להסכמה, וכך חזרו הדברים לשולחנם של אנשי הוועדה הבין-משרדית במשרד הדתות ומשרד החינוך.

בדיונים שהתפתחו כתוצאה ממצב דברים זה, ואשר נמשכו חודשים מספר, הסתבר שגם אנשי שני המשרדים לא יצליחו להגיע להסכמה: בעוד סגן שר החינוך מטעם המפד"ל, אבנר חי שאקי, תמך בכל מאודו ברבי ובסידורו (לאור תכתובת וייתכן שאף היכרות מוקדמת ביניהם),<sup>82</sup> תמכו אנשי משרד הדתות – בראשות המנכ"ל ישעיהו דולגין והשר זרח ורהפטיג – במינויו של טל כעורך יחיד גם לסידור המזרחי, וסברו שסידורו

77 י' ינון (מנכ"ל משרד הדתות) לא' רון (איש אגף החינוך הדתי במשרד החינוך), 15/8/71, גה"מ, ג-16 / 6040.

78 א' רון לי' ינון, ג' באלול תשל"א, שם. על רבי ראו בקצרה: סדור תפלה למשה, מהדורה שנייה, ירושלים תשס"א, עמ' 3.

79 פרוטוקול משיבת הוועדה הבין-משרדית, 1/11/71, גה"מ, שם.

80 דו"ח משיבת ועדת המומחים, אור לט"ו בכסלו תשל"ב, שם.

81 שם.

82 ראו למשל: מ' רבי לא' שאקי, ט"ו בטבת תשל"ב (ומכתבים נוספים), שם; א' שאקי לז' ורהפטיג, כ"ב בניסן תשל"ב, שם.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

של רבי איננו מתאים לסדרה כלל.<sup>83</sup> בסופו של דבר, היות שמשרד הדתות היה השותף הבכיר בתהליך, והיות שמעמדו של ורהפטיג היה רם מזה של שאקי, הוכרע כי טל יהיה זה האחראי על הפקת הסידור הספרדי בסדרת "רינת ישראל", תוך ייעוץ עם אישים המומחים לנוסח התפילה הספרדי.<sup>84</sup>

הדיונים המתמשכים על זהות עורך הסידור המזרחי, כמו גם הסיבות שהביאו לבסוף לדחיית סידורו של רבי (שראה אור באופן פרטי בשם "תפילה למשה", באותה שנה עצמה), עירבו בתוכם נימוקים אידיאולוגיים, חינוכיים, פרקטיים ועדתיים.

מבחינה חינוכית, כאמור, סברו אנשי משרד הדתות – וטל עצמו – כי פירושו הארוך והמעמיק של רבי לתפילה אינו מתאים לסדרת "רינת ישראל", ולא ישרת את מטרתו בקרב הילדים ובני הנוער. לדידם מדובר היה בפירוש למדני, הראוי אמנם להידפס אך לא במסגרת זו.<sup>85</sup> רבי עצמו – וכך גם מלמד – סבורים היו כי ניתן לקצרו ולהתאימו לסדרה כולה, אולם יש להניח שטל ואנשי משרד הדתות לא השתכנעו מכך, והניחו כי גם בתום המלאכה ייוותר הפירוש ארכני ומלומד מדי. אורכו של הפירוש היווה כשלעצמו גם נימוק פרקטי, באשר שר הדתות ציין שהפקת הסידור עם פירושו של רבי תדרוש משאבים גדולים בהרבה מאלו שנדרשו להפקת הסידורים האשכנזיים.<sup>86</sup> על כך יש להוסיף, מן הסתם, את העובדה שסידורו של רבי כבר היה מעוצב, כשהחל הדיון, והתאמתו העיצובית לסדרת "רינת ישראל" – שנתפסה אף היא כמחוייבת וכחלק מ"תעודת הזהות" של הסדרה – הייתה דורשת עבודה גרפית משמעותית ויקרה.

אלא שמעבר לנימוקים החינוכיים והכלכליים, שולבו בדברים גם מניעים אחרים לחלוטין. כך למשל, במכתבו של שר הדתות צוין במפורש כי בסידורו של רבי לא נכללו התפילה לשלום המדינה וסדר התפילה ליום העצמאות, וכי "לא יתכן שבסדור שאנו נוציא לא יופיעו תפילות אלו".<sup>87</sup> אמנם, רבי עצמו טען שבסידורו לא נכללה תפילת יום העצמאות, שכן: "אני מחכה שהרבנות הראשית תקבע נוסח קבוע",<sup>88</sup> אלא שנימוק זה לא סיפק את ורהפטיג, אולי מחמת העובדה שהשמטתה של התפילה לשלום המדינה הייתה כשלעצמה חמורה עוד יותר.<sup>89</sup>

לצד הנימוק האידיאולוגי שהושמע מצדו של משרד הדתות, הושמעו מצדו של רבי (הן במכתביו לשאקי והן במכתביו לדולגין) פעמים אחדות גם טיעונים בעלי אופי עדתי: "האם אין אפשרות לתת ליהודי ספרדי לערוך את הסדור? האם זקוקים אנו לאחרים שיערכו

83 ראו למשל: ז' ורהפטיג לא' שאקי, י"ח באייר תשל"ב, שם.

84 שם. ראו גם: הרב י' דולגין לא' שאקי, ד' בניסן תשל"ב, שם.

85 ז' ורהפטיג לא' שאקי, י"ח באייר תשל"ב, שם. ראו גם: דו"ח משיבת וועדת המומחים, אור לט"ו בכסלו תשל"ב, שם.

86 ורהפטיג לשאקי, שם.

87 שם.

88 מ' רבי לא' שאקי, כ"ז באייר תשל"ב, שם.

89 בהקשר זה יש לציין, כי חרף העובדה שרבי היה איש משרד החינוך, לבסוף לא הופיעו שתי התפילות בסידורו: כך במהדורות המקורית משנת תשל"ב, וכך גם בזו המחודשת משנת תשס"א, שראתה אור לאחר פטירתו.



את הסדור שלנו?<sup>90</sup>; "אני חוזר ואומר: שעריכת סדור תפלה לספרדים צריך להיות על ידי ספרדי [ההדגשה במקור – ר"ג]. כי לא אלמן ישראל"<sup>91</sup>. הנה כי כן, לפחות לדידם של רבי ושאי הייתה מסירתו של הסידור המזרחי לידי של טל בלתי טבעית ובלתי סבירה, ונשענה אולי על תחושה בלתי מוצדקת של כמה מן המעורבים בדבר, כי אין בקרב אנשי החינוך והעריכה המזרחיים מי שיוכל לקחת את הדברים על עצמו. מן העבר השני לא היו אנשי משרד הדתות מוכנים לשמוט את ההנהגה מידיהם גם בנושא הסידור המזרחי, ואולי משום כך העדיפו כי המלאכה תוטל על עורך מוכח, שעזמו הייתה להם מן הסתם שפה משותפת גם בהקשרים אחרים. בין כך ובין כך, בסיומו של הדיון הארוך כתב מנכ"ל משרד הדתות, דולגין, מכתב ארוך לרבי, שבו הסביר פעם נוספת את ההחלטה, תקף אותו על חלק מהתבטאויותיו הקשות, ולבסוף הודיע לו כי אין בכוונתו להמשיך ולהתדיין עימו בסוגיה זו.<sup>92</sup>

משהוחלט באופן סופי להטיל על טל גם את הטיפול בהפקת הסידור הספרדי, היה עליו לקבל פעם נוספת כמה החלטות משמעותיות. הבולטת שבהן הייתה קביעת נוסח התפילה המזרחי שיהווה תשתית שעליה יתווספו חילופי מנהגים, הלכות ופירושים שונים, כמו בסידורים האשכנזיים. בהקשר זה יכול היה טל לבחור באחד משלושה ענפי נוסח מזרחיים עיקריים: נוסח התפילה המקובל בארץ ישראל (ובארם צובא), והמבוסס בעיקרו על פסקיו של רבי יוסף קארו, מחבר ה"שולחן ערוך"; נוסח התפילה הבבלי, שהיה אף הוא מקובל מאוד בירושלים במחצית הראשונה של המאה ה-19, והתבסס בעיקרו על פסקיו של רבי יוסף חיים, ה"בן איש חי"; ונוסח התפילה בקהילות צפון אפריקה, על גרסאותיו השונות, שהתבססו על פסיקותיהם של חכמי המגרב לאורך הדורות.

אלא שכמו בעת הכנת הסידורים האשכנזיים, גם בהכנת הסידור המזרחי ביקש טל להתקדם – ולו כברת דרך – אל עבר איחוד נוסחים של כלל העדות המזרחיות, וכך החליט לבסס את סידורו על פסקיו והערותיו על נוסח התפילה של הרב עמרם אבורביע, מחבר הספר "נתיבי עם".

הרב אבורביע (1892-1966) נולד בתיטואן שבמרוקו ועלה ארצה בשנת 1906. בירושלים למד ופעל במספר ישיבות ספרדיות, הבולטת שבהן "פורת יוסף", ולצד צמיחתו כאישיות רבנית הפך לאחד הבולטים שבין המנהיגים והפעילים של העדה המערבית בעיר. בשנת 1951 עבר לשמש כרבה של פתח תקווה, ובמשך עשרות שנים עסק בכתיבת ספרו, "נתיבי עם", שכלל פסקים בנושאים שונים בהלכה ודרשות שנשא בהזדמנויות שונות.<sup>93</sup>

90 מ' רבי לא' שאקי, כ"ז באייר תשל"ב, גה"מ, שם.

91 מ' רבי לי' דולגין, 23/5/72, שם.

92 י' דולגין למ' רבי, ט"ו בסיוון תשל"ג, שם. יש לציין כי מכתב זה כלל ככל הנראה ביטויים קשים למדי, שנמחקו בידי המשרד או הארכיון טרם פתיחתם לעיון הציבור.

93 על הרב אבורביע ודמותו ראו למשל: צ"ר אביבי, "תיטואן-ירושלים-פתח תקווה: 'נתיבי עם' של הרב עמרם אבורביע", ברית, 29 (קיץ תש"ע), עמ' 20-13; <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value>.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

אמנם מבחינה ציבורית לא זכה הרב אבורביע למעמד זהה לזה של רבנים בולטים אחרים שפעלו בתקופתו, ואולם מבחינות אחרות התאימה מאוד שיטתו ההלכתית והאידיאולוגית לפרויקט שהוביל טל, כבסיס שעליו יכול היה לבנות את סידורו החדש. מעבר להיותו אישיות בעלת זהות ציונית מוצהרת, ביקש הרב אבורביע להתמודד עם שאלת ריבוי נוסחי התפילה בארץ, כתוצאה מהעלייה הגדולה. זאת, באמצעות גיבוש נוסח מזרחי מאוחד, שיתבסס בעיקרו על נוסח ירושלים, ואשר לפיכך ניתן יהיה לשכנע בני עדות שונות לקבלו, במקום מנהגיהן המקוריים.<sup>94</sup> את שאיפתו זו ניסח גם כהמשך לקריאתו של אחד מרביותו, הרב עוזיאל, להתקדם בכיוון זה כבר במהלך תקופת המנדט.<sup>95</sup> לצורך זה, מלבד כתיבת ספרו ההלכתי עמל אבורביע על ניסוח הגהות מפורטות לסידורי התפילה המזרחיים, כדי שאפשר יהיה להתאים את כולם בהמשך לנוסח הירושלמי, שאותו חקר ובחן. את הגהותיו הוסיף על עותק של סידור "אהבת ציון", שראה אור בהוצאת אשכול הירושלמית שנים אחדות קודם לכן.<sup>96</sup> כך, משביקש טל למצוא נוסח תפילה שעליו ניתן יהיה להתבסס בהכנת "רינת ישראל", ביקש וקיבל מבניו של הרב אבורביע את כתב היד של אביהם ואת הגהותיו על הסידור, ועל בסיסם הכין את סידורו.<sup>97</sup>

בעת הכנת הסידור בנוסחו זה, שאף עליו עמל תקופה ארוכה, מתוך מטרה לזקק ולדייקו ככל הניתן, הכריע טל בסוגיה נוספת בעלת משמעות, והיא השמטתם מהסידור של ה"שמות" השונים על פי הקבלה, ששולבו בסידורים ספרדיים ומזרחיים רבים בדורות האחרונים. זאת, ככל הנראה, גם בעידודו של מאיר מדן, שסבר שיש בדבר משום זילות, בשל העובדה שמרבית המתפללים אינם מבינים כלל את פשרם של השמות הקבליים השונים ואת משמעותם.<sup>98</sup>

מלבד הנוסח ופסקי ההלכות, דמה הסידור המזרחי כמעט בכול לשני הסידורים האשכנזיים. אפילו הקדמתו של טל לא השתנתה באופן ניכר, להוציא תודותיו למעורבים ולמסייעים לו בהפקת הסידור המזרחי. עם זאת, היות שהיה מודע היטב לרגישות שבהעדת נוסח ספרדי אחד – ירושלמי – על פני יתר הנוסחים המזרחיים, העדפה הכרוכה בדחיית הנוסח הבבלי הנפוץ בירושלים והנוסח הצפון אפריקאי הנפוץ בקהילות רבות ברחבי הארץ, שילב טל בפתח הסידור שני מרכיבים ייחודיים, שלא נכללו בסידורים האשכנזיים. כך, בפתח הסידור שולבה הקדשה של הסידור לזכרו של הרב עוזיאל, לצד ציטוט ארוך מדבריו על הצורך באיחוד הנוסחים:

asp?id1=3912 (אוחזר בתאריך 13/2/17).

94 על שיטתו זו ראו בהרחבה: צ' זוהר, "המסע לגילוי המנהג הספרדי-ירושלמי: הרב עמרם אבורביע ויצירתו 'נתיבי עם'", הנ"ל (עורך), הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי-עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 120-165.

95 על שיטתו זו של הרב עוזיאל ראו למשל: ע' אבורביע, נתיבי עם, ירושלים תשכ"ד, עמ' 13 (בהקדמה).

96 תודתי ליובל אביבי, נכדו של הרב אבורביע, על המידע ששלח לי בהקשר זה.

97 רינת ישראל נוסח הספרדים ועדות המזרח, ירושלים תשל"ו, עמ' ט.

98 ראו: מ' בר אשר, "על העשייה בההדרת סידורים כמנהג הספרדים בדורנו", הנ"ל, לשוננו רנה: עיוני תפילות בלשון ובסגנון, בתכנים, בנוסחאות ובמנהגים, ירושלים תשע"ו, עמ' 196.

השלום והאחדות הם יסודות הנצח לקיומו הממלכתי של בית ישראל שלא ימוט לנצח [...] שמרו והחזיקו שני עמודים אלה, למען תתחזקו בעז וגבורה ותהדפו מפניכם כל כוחות ההרס [...] הסירו כל גורמי הפרוד והמחלוקת ממחננו וממדינתנו, והעמידו במקום כל גורמי השלום והאחדות בתוכנו, והיה מחננו טהור ומקודש.<sup>99</sup>

אמנם, בדברים אלו של עוזיאל לא נאמרו דברים מפורשים על הצורך באיחוד נוסחי התפילה, ואולם ניתן היה להבין מהם כי הכרעותיו של טל – בעקבות אלו של אבורביע – שואבות מאותו מקור אידיאולוגי והלכתי. לאחר מכן שולבה בסידור הסכמה של הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף, שאכן ראה את הסידור טרם הדפסתו והעיר עליו כמה הערות בענייני הלכה ונוסח, ששולבו בגרסתו הסופית.<sup>100</sup> באופן זה ביקש טל, מן הסתם, להתמודד הן עם טענות שיופנו אליו על בחירת נוסח אחד על פני האחרים, הן עם טענות כמו אלו שהושמעו על ידי משה רבי, ואשר לפיהן לא היה זה ראוי להפקיד את הכנת הסידור בידי מי שאינו מזרחי.

החלטת נוספת שטל נדרש אליה הייתה קביעת שמו של הסידור המזרחי. גם במקרה זה ביקש שלא לפגוע בבני עדה זו או אחרת, ושלא לכנותו באופן מוגדר יתר על המידה, וכך כינה את הסידור "נוסח הספרדים ועדות המזרח".<sup>101</sup> באופן זה כמו הצהיר שלידו, לפחות, היה הסידור מיועד לכלל הספרדים והמזרחיים, ולא רק לחלקים מסוימים בהם. תחת שמו הראשי של הסידור הוסיף טל בשער הפנימי את המילים: "עפ"י רשימות כת"י החכם ר' עמרם אבורביע זצ"ל, אב"ד פתח תקוה מחבר ספר 'נתיבי עם'". יתר אזכוריהם של משרדי הדתות והחינוך נותרו אף הם על כנם, ורק הקדשתו של הסדור לעילוי נשמת הרב עוזיאל החליפה את הקדשת הסידורים האשכנזיים לעילוי נשמת משה חיים שפירא, המנהיג הפוליטי האשכנזי.

עם הפקת הסידור המזרחי (שראה אור בשנת תשל"ו), הושלמה הסדרה המקורית שתכנן טל, ומבחינה ציבורית הפך הסידור המזרחי לבשר מבשרו של אותו מפעל, שנשא אופי לאומי, דתי וחברתי גם יחד. ואולם, חרף העובדה שאף סידור זה זכה לתפוצה נאה למדי בשנותיו הראשונות, הרי שמעמדו לא השתווה מעולם לזה של שני הסידורים האשכנזיים. זאת, הן מחמת העובדה שבתוך פחות מעשר שנים החל מתבסס מפעלו הציבורי, ההלכתי והעדתי הרחב של הרב עובדיה יוסף, שבמסגרתו (ובאמצעות נציגי תנועת ש"ס והמזוהים עמה) הופקו והופצו בקרב העדות המזרחיות בעיקר סידורי תפילה שהוא עצמו היה חתום עליהם או מזוהה עימם;<sup>102</sup> הן מחמת העובדה שרבים מהצעירים המזרחיים התחנכו בבתי

99 רינת ישראל נוסח הספרדים ועדות המזרח, ירושלים תשל"ו, עמ' ג.

100 שם, עמ' ה, ט. יצויין כי בעת הכנת הסידור המזרחי, שימש נתן טל, בנו של שלמה טל, כאחד מאנשי הקשר בין עורכי הסידור לבין הרב עובדיה יוסף.

101 על מורכבותו של כינוי זה – והבעייתיות ההיסטורית והחברתית הכרוכה בשימוש בו – ראו: תבורי, התפילה ביובל הראשון (לעיל, הערה 18), עמ' 81, הערה 35.

102 על כך ראו בהרחבה: נ' ליאון, חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים תש"ע, עמ' 109-83 (בייחוד עמ' 107-99); הנ"ל, בית הכנסת הרב עדתי (לעיל, הערה 10), עמ' רד-רח.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

ספר ובבתי כנסת שהתפילה נערכה בהם בנוסחים אשכנזיים;<sup>103</sup> ואולי גם מאחר שרבים מהמזרחיים לא חשו באותה עוצמה בצורך האישי והלאומי לעצב מחדש את התפילה ואת הסידור, כדי להתאימם למציאות המדינית והחברתית המתקיימת בארץ ישראל.<sup>104</sup> בה במידה, ייתכן שהיו כאלו שחשו שלא בנוח בבואם לאמץ סידור תפילה מזרחי, שכמעט כל העומדים מאחרי הפקתו היו אשכנזים.

### "לקשור את התפילה אל הדור": התקבלות ותגובות

תקופה לא ארוכה לאחר הופעתם של שני הסידורים האשכנזיים, כבר ניתן היה לקבוע כי "רינת ישראל" מתקבל בהתלהבות רבה בקרב הציבור הדתי-הלאומי הרחב: הן זה שהיה מקושר באופן זה או אחר למערכת החינוך הממלכתית-הדתית, הן זה שנחשף אליו במסגרת פרטית או בבית הכנסת שבו התפלל.

בתוך זמן לא ארוך הופץ כל אחד משני הנוסחים האשכנזיים באלפי עותקים, תוך שהוצאת מורשת נעזרת לצורך כך בתמיכת משרד החינוך, שסבסד את רכישת הסידורים המאורגנת לתלמידים ברבים מן המוסדות החינוכיים הכפופים לו.<sup>105</sup> משעה שהחלו בתי ספר שונים לחלק לתלמידיהם ככיתות הנמוכות את הסידור החדש, על פי רוב במסגרת טקס חגיגי, יכלו גם הוריהם ובני משפחותיהם להכירו, והדבר הועיל עוד יותר להפצתו המהירה. ואכן, לא רק בבתי הספר כי אם גם בסניפי תנועות הנוער הלאומיות-הדתיות ובבתי כנסת צעירים רבים התקבל הסידור כחידוש משמח, שהיה מסעיר ומרענן חרף העובדה שרבים ציפו שיתרחש זה מכבר.<sup>106</sup> וכך, בתוך מספר שנים הפך רינת ישראל לסידור המזוהה עם הציבור הדתי-הלאומי יותר מכול, כפי שכתב נסים ליאון (תוך הדגשה מעט חדה מדי, כמדומה, של נוסח ספרד דווקא):

הסדור היה לנוסח המרכזי והדומיננטי במרחב הציבורי בחברה הציונית דתית. התמורה הזאת עמדה במידה רבה בניגוד לניסיונו של הרב שלמה גורן, שביקש נוסח ממלכתי אחד [לבני כל העדות גם יחד – ר"ג]. המדפיסים והעורכים של רינת ישראל הציגו שלושה נוסחים עדתיים [...] ואולם שגרת חיי הסניף שבאה לידי ביטוי גם בשגרת מניין הצעירים דחתה את מנהג הבית, הן של המנהגים בנוסח קהילות מרכז ומערב אירופה והן של המנהגים בנוסח התפילה המזרחי. דומה כי גם הפונקציונאליות שיוחסה לנוסח התפילה וההדגשה על חיי החברה נתנו מקום לנוסח ספרד להיות מעין תו התקן של הנוסח הלאומי, ה"ישראלי",

103 הנ"ל, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 171.

104 על מקורם של ההבדלים באופן שבו ביקשו המזרחיים והאשכנזים לבטא במשך תקופה ארוכה את זהותם הלאומית בתוככי בית הכנסת, לפחות עד שנות החמישים, ראו: גפני, תחת כיפת הלאום (לעיל, הערה 1), עמ' 346-347.

105 ראו למשל: מ' רבי אל א' שאקי, כ"ו בטבת תשל"ב, גה"מ, ג-6040/16.

106 ראיון עם ד"ר עוזי פוקס, ינואר 2017.

ואכן, חרף הסיוע המשמעותי שקיבלה הפצתו של הסידור מן הגורמים הממשלתיים, דומה שגם ללא סיועם היו הסידורים מתקבלים בשקיקה בקרב חלקים נרחבים מן הציבור הדתי הלאומי. זאת, לנוכח הציפייה ארוכת השנים של רבים להתאמתה של המערכת הליטורגית למציאות הישראלית הסובבת, ובקשתם להשתחרר מסידורי התפילה הוותיקים, שכמו ככלו אותם בשעת התפילה למסורות ולזהויות שהפכו פחות רלוונטיות.

בשנות השמונים והתשעים התחזקה עוד יותר הזהות בין "רינת ישראל" לבין החברה הדתית-הלאומית (בעיקר זו האשכנזית), עם הרחבת הסדרה והדפסת מגוון חלקים נוספים בה, שנערכו ועוצבו באופן דומה לסידורים המקוריים: סידורים מיוחדים לשליחי ציבור;<sup>108</sup> מחזורי תפילה לימים הנוראים ולשלושת הרגלים; קובצי סליחות לימים הנוראים ולתעניות; קובצי זמירות לסעודות השבת; הגדה של פסח מבוארת; ואפילו הקינות הנאמרות בתשעה באב. חלקים אלו בסדרה (כמו גם המהדורות המתחדשות של הסידורים עצמם, בגדלים ובתצורות שונות) נפוצו והתקבלו אף הם היטב בציבור הדתי-הלאומי. זאת, חרף העובדה שלא נתמכו עוד באופן ממשי בידי גורמים ממשלתיים, ולא זכו לתמיכה כספית דומה. על מידת תפוצתם הרחבה של הסידורים, ועל השפעתם הדרמטית על אופייה של התפילה הישראלית הלאומית, בייחוד זו האשכנזית, מעידה גם העובדה שאפילו בקהילות לא אורתודוקסיות אחדות הוא אומץ כסידור התפילה הבסיסי (אם כי תוך הכנסת שינויים מסוימים בנוסח התפילה ובסדרה),<sup>109</sup> וכי בבתי כנסת שונים נקבעו תקנוני התפילה המקומיים בהתאם לנאמר בסידור עצמו.<sup>110</sup>

מטבע הדברים, תפוצתו הגדלה והולכת של הסידור הביאה גם לניסוחן של תגובות רבות שהתייחסו אליו, חלקן אוהדות מאוד וחלקן ביקורתיות. אלו האחרונות התמקדו הן בחלק מהכרעותיו ההלכתיות או הלשוניות של טל, הן בסוגיות הנוגעות לעיצובו של הסידור, והן בעצם היומרה להוציא סידור ישראלי חדש, שבין מטרותיו מצויה החתירה (ולו הסמויה) להנעת התהליך של איחוד נוסחי התפילה בארץ ישראל.

כמה מן הדיונים הערים ביותר בנושאים אלו התרחשו זמן מה לאחר הפקת הסידור מעל דפי כתב העת "טורי ישרון", שראה אור באותן שנים בהפקת בית הכנסת "ישרון" בירושלים, ואשר היווה במה מתאימה במיוחד לעצם קיומם: לבד מן העובדה שחלק מן המעורבים במלאכה היו מבאי בית הכנסת, כתב העת התמקד לא מעט באותן שנים בניסיונות של בני הקהילה ושל אישים נוספים לנסח מעין "יהדות דתית ממלכתית-ישראלית" חדשה,

107 ליאון, מבני עקיבא למניין הצעירים (לעיל, הערה 5), עמ' 170-171.

108 מן הראוי לציין כי דווקא במהדורה שיועדה לשליחי הציבור, נכללו הסליחות הנאמרות בתעניות (סדור רינת ישראל לשליח צבור נוסח ספרד, ירושלים תשמ"ח).

109 ד' מרקס, "סוגיות אידיאולוגיות, תיאולוגיות וספרותיות בליטורגיה הרפורמית הישראלית", כנישתא, 4 (תש"ע), עמ' רכד, הערה 10. ראו גם לעיל, הערה 76.

110 א' ארנד, "תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים", כנישתא, 3 (תשס"ז), עמ' נה.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

שתינק מאופייה המנהלי של המדינה הצעירה אך גם תשפיע עליה במגוון תחומים: חקיקה הנוגעת לתחומי ההשקעה שבין דת ומדינה; עיצוב תוכני ואידיאולוגי מחודש של מוסדות הדת והמסורת במדינה (דוגמת הרבנות הראשית); וכן יצירת בתי כנסת חדשים, שיבטאו הן בתוכניהם הליטורגיים הן בארגונם הקהילתי ובעיצובם הפיזי את תהליך בנייתה של אומה ושל מדינה יהודית בארץ ישראל.<sup>111</sup> במובן זה הייתה ההתייחסות ל"רינת ישראל" בכתב העת מתבקשת, כמו גם מתן האפשרות לעורך הסידור להגיב על הדברים שנכתבו. בהתאם לאופיו של כתב העת – ושל בית הכנסת שעמד מאחוריו – היו התגובות אוהדות בבסיסן. זאת, בייחוד בהתייחס לניסיון ליצור נוסח מתוקן ומוקפד של התפילה; לשלב בתוכה את התפילות הלאומיות החדשות ואת סדרי התפילה ליום העצמאות וליום ירושלים; לבאר את התפילות הקשות להבנה ולתרגום את אלו הנאמרות בארמית; ולהתאים את חזונו של הסידור לזמן ולמקום שבו ראה אור.<sup>112</sup> כך, למשל, תיאר הרב לוי יצחק רבינוביץ את עצם החידוש שבהפקת סידור הכולל במוצהר את התפילות לימי ההודאה הלאומיים:

סוף סוף זכינו לסדור תפילה הנותן את המקום הראוי לתפילות הקשורות עם הקמת מדינת ישראל, במקום לעשות מהתפילות האלה נספח לתפילות המסורתיות, כמו בסידורים הראשונים שיצאו מהמשרד הזה, שנדבקו בסוף הסידור. כאן התפילות לשלום המדינה ולצה"ל נמצאות במקומן הנכון. ויתיר על זאת, יש "שער" מיוחד, הנקרא שער ימי ההודאות. ואלו הם ימי ההודאות? חנוכה, פורים, יום העצמאות ויום חירות ירושלים. ויבואו העושים על הברכה.<sup>113</sup>

דברים ברוח דומה כתב גם גבריאל חיים כהן:

התפילה היא חוויה אמונתית עמוקה, והתפילה היהודית היא לא רק חוויה אישית של המתפלל אלא גם חלק מהחוויה הלאומית של העם. משום כך שמחה גדולה היא שהתעשרנו בסדור חדש ונאה, המנסה בהצלחה לקשור את התפילה אל הדור ואת בני הדור אל התפילה.<sup>114</sup>

שבחים נוספים הופנו, כאמור, לעיצובו הגרפי של הסידור, לאיכות הדפים שעליו הודפס, ולהיותו ניסיון ראשון להפיק סידור ארץ ישראלי שחזונו ותוכניו תואמים אלו את אלו.<sup>115</sup> אלא שלצד התגובות החיוביות, נכללו באותן סקירות עצמן גם לא מעט דברי ביקורת,

111 גפני, טורי ישרון (לעיל, הערה 9).

112 ראו למשל: נ' בן מנחם, "בשולי סדור רנת ישראל", טורי ישרון, יח (אדר תשל"א), עמ' 19-20; ג"ח כהן, "סידור ארץ-ישראל", שם, כ (אייר תשל"א), עמ' 14-15; ל"י רבינוביץ, "עוד על הסדור רינת ישראל", שם, כא (סיוון תשל"א), עמ' 23-24.

113 רבינוביץ, שם, עמ' 23.

114 כהן (לעיל, הערה 112), עמ' 15.

115 שם. להתייחסות אוהדת נוספת לסידורים ולחידוש שהיה בהם ראו: מ' ארנד, "לתקנת התפילה", שנה בשנה, תשנ"ט, עמ' 361-362. יש לציין שדבריו של ארנד נכתבו שנים ארוכות לאחר מכן, ולאחר פטירתו של טל.

בייחוד בנוגע להכרעותיו הלשוניות, ההלכתיות והנוסחאיות של טל, ולאופן גיבושו של הסידור ב"נוסח ספרד". בהקשר זה, התגובה המפורטת ביותר שהופיעה ב"טורי ישרון" על הופעת הסידור הייתה מאמר ארוך יחסית של אחד מוותיקי הכותבים והמתפללים בישרון, הסופר הירושלמי שמואל הכהן ויינגרטן.<sup>116</sup> במאמרו עסק ויינגרטן בהרחבה בסדרה של הכרעות נוסח בסידורים שונים, ותוך כך תקף את עצם רצונם של אישים שונים – מאז תקופת המנדט ועד "רינת ישראל" – לחתור לאיחוד נוסחי התפילה בארץ ישראל, ואת השאיפה של חלק מהם כי הנוסח שייקבע כנוסח הישראלי האחיד יהיה זה האשכנזי החסידי – המכונה נוסח ספרד.<sup>117</sup> בדבריו תיאר ויינגרטן (נכונה, יש לומר) את "רינת ישראל" כחוליה בשרשרת ניסיונות ארץ ישראלים דומים, שאחד הראשונים שבהם היה "מפי עוללים". כן שרטט את המניעים שעמדו מאחורי הפקת "רינת ישראל", כחלק ממערכה אידיאולוגית שהביאה, שנים אחדות לפניו, ליצירת נוסח התפילה האחיד של הרב גורן לחיילי צה"ל. בהקשר זה, לא התייחס הכותב כלל לכוונתו של טל להוציא בהמשך גם סידורים בנוסח אשכנז ובנוסח ספרדי-מזרחי, שעליה הצהיר טל עצמו במאמר התגובה שפרסם על הדברים.<sup>118</sup>

פרט למחלוקות שונות בנושאי נוסח ומנהג (שעיקרן אימוצו של טל את חלק ניכר מהכרעותיה של חסידות חב"ד ביצירת נוסח ספרד), חלקו ויינגרטן וטל גם בסוגיית השמטת הפיוטים האשכנזיים,<sup>119</sup> וכן, כאמור, סביב עצם החתירה ליצירת נוסח ארץ ישראלי (ולאומי?) אחיד. וכך, את סקירתו הראשונה חתם ויינגרטן בקביעה כי: "יש גם שחושבים שגינת בית ישראל, דומה לגינת ורדים, שהדרתה ויופיה בססגוניות צבעי פרחיה. לדעת אלה, על כל העדות והשבטים מבני ישראל לשמור על נוסחאות תפילותיהם [...] ועל ידי כך יתלכדו לסימפוזיה נפלאה בנעימה קדושה וייסקו לעילא דרך כל השערים".<sup>120</sup> בתגובה לכך, קבע טל נחרצות כי:

כיום עם תקומת מדינת ישראל, ששערי הארץ נפתחו לפני פוזרי עם ישראל, ולא רחוק הזמן שארץ ישראל תהיה בעז"ה שוב הבית והמטרופולין של האומה – צורמת השאלה: התהא ארץ ישראל וירושלים (עד לזמן היעוד של הגאולה השלמה והחזרת שכינת ישראל) מין בבל בלולה בכל המנהגים השונים והרבים? ובכל עיר ועיר, מושב ומושב, רובע ושכונה, בתי כנסיות ובתי מדרשות – התהיינה עדות מעורבות בשינויי נוסחאות ומנהגים שונים? [...] ויש לשאוף שעוד קודם הופעת הגואל, אשר יקרב את המרוחקים, יתכונן בעז"ה בירושלים בית דין גדול שיהיה

116 ש"ה ויינגרטן, "נוסח אחיד", טורי ישרון, כח (תשל"ב), עמ' 22-26. בהמשך פרסם ויינגרטן מאמר נוסף, שבו התפלמס עם תגובתו של שלמה טל על מאמרו הראשון: "על הנוסח האחיד", שם, לב (תשל"ג), עמ' 19-16.

117 ויינגרטן, שם, עמ' 24-26.

118 ש' טל, "בעקבות המאמר 'נוסח אחיד'", טורי ישרון, ל (תשל"ב), עמ' 14-16.

119 לניתוח מחלוקתם בהקשר זה ראו: פוגל, שירה ופוליטיקה (לעיל, הערה 6).

120 ויינגרטן, נוסח אחיד (לעיל, הערה 116), עמ' 25-26.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

כחו לסדר מנהג ונוסח אחיד.<sup>121</sup>

כל זאת, מן הראוי לציין, חרף העובדה שבאותם ימים עסק טל עצמו בהכנת סידור מקביל, בנוסח אשכנז, מתוך הבנה שהמהלך ההיסטורי שבו הוא מאמין עדיין איננו מקובל על דעתם של רבים. בהקשר זה, לפחות, דווקא לאחר הפקת הסידור התבטא טל באופן ברור ונחרץ יותר על מטרותיו, ועל השאיפות הדתיות והלאומיות שהוא מבטא. זאת, בניגוד לאופן הצגת הדברים בהקדמה לסידור עצמו, שבה נוסחו מטרותיו באופן מאופק בהרבה. בין כך ובין כך, למעשה המשיכו וייגרטן וטל לנהל פולמוס הלכתי-אידיאולוגי שהחל אף הוא מתחולל כחמישים שנים קודם לכן, ושרבנים שונים התייצבו בהקשר אליו משני עברי המתרס, ההלכתי והאידיאולוגי גם יחד.<sup>122</sup>

כמו הסידורים האשכנזיים, גם הסידור הספרדי-מזרחי זכה לתגובות שונות, שהבולטת שבהן הייתה סקירתו המפורטת והמעמיקה של משה בר-אשר.<sup>123</sup> את סקירתו פתח בר-אשר בדברי שבח מופלגים על הסידור, תוך שהוא קובע כי "זהו סדור מן המשובחים שיצאו בדור האחרון, והוא כלי המחזיק ברכה רבה", ומניח באופטימיות "שהסדור עתיד לתפוס מקום חשוב בקהל המתפללים בבתי הכנסיות ובבתי הספר כמקום שתופסים קודמיו".<sup>124</sup> עיקר שבחיו הופנו כלפי חלוקתה של התפילה לשערים ולחטיבות, עיטורה בכותרות, וצירוף ביאורי התפילה, המקורות, וקובץ הדינים והמנהגים לתפילה עצמה. מאידך גיסא, ביקר בר-אשר בפרוטרוט הכרעות לשוניות ודקדוקיות שונות, שלשיתו לא עלו בקנה אחד עם המסורת הספרדית-המזרחית המדויקת.<sup>125</sup>

תגובות שונות הושמעו, כאמור, גם בנוגע לסוגיות נוספות בעריכת הסידור. אחת מהן, למשל, הייתה זו שהתייחסה בביקורתיות להחלטתו של טל לעשות שימוש אך ורק בגופן אחד, ולא להבדיל בין קטעי תפילה שונים, כמקובל בסידורים רבים, באמצעות שימוש בגופנים מתחלפים:

אנשים שעמם שוחחתי פעם על סידור "רינת ישראל" אמרו לי: "זה לא סידור טוב, כי כל התפילות מודפסות באותה אות. ואין אותיות גדולות וקטנות, וזה משעמם". פעם אחרת נתתי את הסידור הזה במהדורת עדות המזרח לחבר ממרוקן, והוא אמר לי: "אני לא רוצה את זה, מדוע – זה לא לוגסי. התרגלתי לאותיות של לוגסי, שהיה מדפיס סידורים עוד בקזבלנקה".<sup>126</sup>

121 טל, בעקבות המאמר (לעיל, הערה 118), עמ' 16.

122 ראו: גפני, תחת כיפת הלאום (לעיל, הערה 1), עמ' 182-205.

123 מ' בר אשר, "על מסורתם הלשונית של בני עדות המזרח והספרדים בסידור התפילה (עם הופעת הסדור רנת ישראל, נוסח הספרדים ועדות המזרח, ערוך ומסודר ומבואר בידי שלמה טל)", לשוננו לעם, כז (אלול תשל"ו), עמ' 271-281.

124 שם, עמ' 271.

125 לימים, יש לציין, הוכנסו רבים מתיקוניו והצעותיו של בר-אשר למהדורות הבאות של הסידור (ראו: בר-אשר, לשוננו רנה [לעיל, הערה 98], עמ' 183, הערה 6).

126 ראו למשל: רפל, תוכן וצורה בסידורי התפילה (לעיל, הערה 68), עמ' 129. לביקורת מעין זו ראו גם: מ'



לימים, היו שביקרו גם את העובדה שלמרות יומרתו המוצהרת של טל לעצב את הסידור באופן חדשני, גם מבחינה טיפוגראפית, הרי שלא העז למצות את האפשרויות הטמונות בעיצוב מחודש של התפילה, וכך למשל הותיר קטעים שונים – שראוי היה לסדרם באופן אחר – כשהם מסודרים כקטעי פרוזה ולא כפיוטים או קטעי שירה.<sup>127</sup> מעבר לתגובות שפורסמו, קיבל טל עצמו מאות מכתבים ובהם שאלות, הערות וביקורות על הכרעות שונות שלו, הן מבחינה הלכתית ומנהגית הן מבחינה אידיאולוגית. אמנם, את תשובותיו המלאות לכלל השאלות לא פרסם באופן סדור, ואולם כחמש עשרה שנים לאחר הפקת המהדורה הראשונה של "רינת ישראל", פרסם ספר ובו שני חלקים: סקירה היסטורית על יצירת סידור התפילה, השתלשלותו ונוסחיו לאורך הדורות, וקובץ תשובות לשאלות שהופנו אליו בעקבות הופעת "רינת ישראל".<sup>128</sup> ואכן, גם במקבץ זה של תגובות ניתן למצוא בעיקר פלפולי נוסח ומנהג שונים, לצד שאלות מעטות בעלות נופך אידיאולוגי מובהק. ביניהן הייתה, למשל, השאלה מדוע שילב טל את אמירת "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" בראשית התפילה בנוסח אשכנז, בעוד שלדברי השואל "ברוב רובו של היישוב הישן אין אומרים אותו".<sup>129</sup> כך גם בסדרת שאלותיו של י"ל, שנגעו כולן לסדרי התפילה בחגים הלאומיים:

אם חל יום העצמאות בימי בה"ב נדחית התענית – מנין זאת? מנין שביום העצמאות אין נוהגים דיני אבלות שבימי הספירה? ביום חירות ירושלים אין נוהגים מנהגי אבלות – מנין זה? מה המקור ליום העצמאות הביטויים "הוא יגאלנו גאולה שלמה", "לאתחלתא דגאולה", "לגאולה שלמה"?<sup>130</sup>

אמנם, בתשובותיו התייחס טל לכל אחת מן השאלות בנפרד, תוך שהוא מפנה את השואל בנושאים אלו לפסיקותיהם של כמה מן הרבנים הראשיים, ולמקורות אחרים בעלי אופי דומה. אלא שיש להניח שכמו הכותב ידע גם טל כי שאלות אלו לא התבססו על תשתית הלכתית גרידא, כי אם ביקשו להבהיר את שהיה ברור לכול: כי "רינת ישראל" הינו סידור לאומי-ציוני, המתייחס בקדושה למעש הציוני ולהקמת המדינה, ומקנה לה בהתאם לכך מקום ראוי בסידור התפילה ובמערך הליטורגי. תגובות ממין זה, יש לשער, הופנו לטל בידי גורמים רבים, אלא שהוא שילב רק מדגם מייצג מתוכן בספרו, ולו כדי להמחיש את קיומן ואת התייחסותו אליהן.

תגובה מעניינת נוספת הנכללת בספר היא זו שביקשה לדעת מדוע לא התאים טל את נוסח "תפילה זכה" והתרת נדרים הנאמרות בערב יום הכיפורים גם לנשים, כפי שעשה במקרים אחרים. תשובתו של טל, במקרה זה, חושפת משהו מעולמו הפנימי ומן ההתלבטויות שהוטלו לפתחו בהקשרים רבים:

בר אילן, "הערות לטיפוגראפיה של הסדור", שנה בשנה, תשנ"ט, עמ' 524.

127 בר אילן, שם.

128 טל, הסדור בהשתלשלותו (לעיל, הערה 4).

129 שם, עמ' מז.

130 שם, עמ' פט.

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

אני יהודי מן הדור הישן. הכרתי הרבה נשים צדקניות, ובנות אדמו"רים, שנהגו לומר תחינות שונות, ומעולם לא היו נזקקות להתרת נדרים או לומר תפלה זכה. וספק בידי אם יש צורך להתאים נוסח תפלה זכה לנשים.<sup>131</sup>

הנה כי כן, חדשנותו של טל הייתה ככלות הכול מוגבלת, ולא בכל המקרים הוא חש צורך להפעילה או למצותה. זאת אולי בניגוד לדעתו של חלק מן הציבור, שביקש לראות מהפכה ממשית עוד יותר בסדרי התפילה.

### "רינת ישראל" וסידורים אחרים: השפעה ולמידה

מעבר להפצתם של סידורי "רינת ישראל" עצמם, אין ספק כי אופן עריכתם וחזותם הפיזית השפיעו על מספר רב של סידורים נוספים שהופקו אחריהם, ואשר במודע או שלא במודע עשו שימוש בחידושים שונים מבית מדרשו של טל. זאת, יש לציין, גם בסידורים לא מעטים שזוהו דווקא עם הציבור החרדי והלא-ציוני.

כך, למשל, שנים אחדות לאחר הפקת המהדורה הראשונה של הסידור, החליטו גם אנשי הוצאת אשכול, מפיקי הסידור הוותיק "שירה חדשה", לשלב לראשונה את התפילות הלאומיות בסידור, שהופק בשנת תשל"ב תחת הכותרת "מהדורה ארצישראלית חדשה, מתוקנת ומורחבת" ובנוסח ספרד.<sup>132</sup> אמנם, שלא כמו ב"רינת ישראל" שולבו כלל התפילות הלאומיות (ובכללן אלו הנאמרות ביום העצמאות וביום הזיכרון לחיילי צה"ל) בקובץ אחד, עדיין סמוך לסוף הסידור, ומרביתן תחת הכותרת האפורה "תפלות שונות". זאת, ככל הנראה לנוכח העובדה ששירה חדשה היה מאז שנות החמישים לסידור המזוהה הן עם חלקים מן החברה הדתית הלאומית (שנזקקה לו במקור), והן עם החברה החרדית המתונה, בכללה זו שזוהתה עם תנועת פועלי אגודת ישראל. במובן זה, חרף הצבתן של התפילות הלאומיות בשולי הסידור, בעצם שילובן בו היה מן החידוש, שאותו יש לייחס בעיקר לרינת ישראל ולחשש מן התחרות העתידה להתרחש בין הסידורים. גם את המשך פעילותו של הרב גורן במהלך שנות השבעים להפצת נוסחים אחידים לתפילה ולהגדה של פסח בציבור הרחב, ניתן לראות (ולו במובן מסוים) כמושפע מהפקת סידורי "רינת ישראל" ומהצלחתם.<sup>133</sup>

יזמה נוספת, ומאוחרת יותר שהתרחשה בהשפעתו הישירה של "רינת ישראל", הייתה הפקת "סדור כלל ישראל", שראה אור בשנת 1991 בנוסח ספרד, בעריכת יואל רפל והרב

131 שם, עמ' פב. במהדורות הבאות של הסידור אכן נוספה הערה בעניין זה, לפיה על הנשים לומר את התפילה בלשון נקבה ולדלג על משפטים אחדים (ראו: מ' מאיר, "על תפילה זכה", כנישתא, 2, רמת גן תשס"ג, עמ' קלא).

132 סדור שירה חדשה: סדר התפילות לכל ימות השנה, ירושלים תשל"ב.

133 את הנוסח האחיד הראשון של ההגדה הפיק הרב גורן בצבא לראשונה כבר בשנת 1956 (נהרי, הספרות ההלכתית [לעיל, הערה 18], עמ' 69-70). הנוסח הראשון שיועד לכלל הציבור ראה אור בשנת 1974, בסמיכות יחסית להופעת סידורי רינת ישראל האשכנזיים (הגדה של פסח נוסח אחיד לכל עדות ישראל, תל אביב תשל"ה).

יוחנן פריד.<sup>134</sup> אמנם במקרה זה נועד הסידור מלכתחילה בעיקר לציבור שאיננו דתי, או שאינו מורגל בתפילה בציבור, ולצורך כך נוספו עליו ביאורים והנחיות נוספות מעבר לכמות המצומצמת למדי ששולבה ב"רינת ישראל". עם זאת, בעצם החלוקה למקטעי תפילות שונים, בתוספת הביאורים וההנחיות, בשילובן של כל התפילות על הסדר, ללא דילוגים (כולל התפילות הלאומיות), דמה סידור זה ל"רינת ישראל". יתר על כן: העורכים ביקשו וקיבלו את רשותו של טל לעשות שימוש בנוסח התפילה שאותו זיקק לצורך "רינת ישראל", וכך אכן נעשה.<sup>135</sup> אמנם תפוצתו של סידור זה נותרה מצומצמת מאוד, בעיקר בשל עלותו הגבוהה והפקתו המהודרת, אלא שדומה שגם בו יש לראות חלק מן המערכת התרבותית-הדתית שהתחדשה כתוצאה מהפקת "רינת ישראל".<sup>136</sup>

סידור נוסף בעל זהות דתית-לאומית מובהקת, שהופק והופץ מראשית שנות השמונים ואילך, היה סידורו של הטיפוגרף אליהו קורן, שנודע בתחילה גם בשם "דע לפני מי אתה עומד", בהתאם למילים שנקבעו על כריכתו. אמנם ייחודו וחיודו הגדולים של סידור קורן היו דווקא עיצובה המיוחד של האות העברית בקטעי התפילה, כמו גם סידורו הצורני של עמוד התפילה, שכלל מדרג בין גודלי האות וסוגיה, כדי להבדיל בין סוגי הטקסטים הנאמרים בתפילה, בין הפסוקים וקטעי התחינה ועוד. ואולם, אין ספק כי מלבד החידוש שבעיצובו הייחודי, וחרף היעדרו של ביאור או תרגום מן הסידור, השתייך אף הוא לאותו ז'אנר של רינת ישראל, מבחינת ההקפדה על שילוב התפילות כסדרן; ציון מקור הפסוקים; ההשקעה הרבה בחזות הכללית; וכמובן שילובם של קטעי התפילה הלאומיים וסדרי התפילה לחגים הלאומיים לצד כלל תפילות כל השנה.<sup>137</sup>

כמו "רינת ישראל", גם סידור קורן היה חלק מסדרה רחבה יותר, שכללה עוד לפני הפקת הסידור את תנ"ך קורן הפופולארי, ואחרי הפקתו את המחזורים לימים הנוראים ומספר כרכים נוספים, ביניהם מחזור ליום העצמאות וליום ירושלים, שראה אור בשנת 2013. אף סידור זה הופק במגוון מהדורות וגדלים, אלא שחרף ייחודו האסתטי, דומה שהוא לא זכה מעולם למעמד המוביל בחברה הדתית הלאומית שזכה לו סידור "רינת ישראל", ולא הפך מעולם לסידור המוביל או הפופולארי ביותר. בשנים האחרונות, יש לציין, הופיעה מהדורה חדשה ומורחבת מאוד של סידור זה על שלושת נוסחיו, הכוללת מרכיבים רבים שלא נכללו במהדורה המקורית. דווקא מהדורה זו כבשה לה מקום של ממש בבתי הכנסת הלאומיים, אם כי עדיין לא השתווה מעמדו לזה של "רינת ישראל" בשיאו.<sup>138</sup>

134 י' רפל וי' פריד (עורכים), סדור כלל ישראל: בליווי מדרשים ודרשים, ביאורים והנחיות, ירושלים 1991.

135 שם, עמ' 12.

136 על הדמיון בין היזמות והקשר ביניהן ראו: פריד, סדור כלל ישראל (לעיל, הערה 46).

137 לסקירה בסיסית על סידור קורן וייחודו – הן בגרסתו העברית המקורית והן בזו המשלבת תרגום לאנגלית, ראו למשל: <http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/8297/prayer-type>. על עיצוב האות בסידור ראו גם: י' אריאל, "סוד האותיות הזעירות בסידור קורן", הצופה, המוסף, י"א באייר תשס"א, עמ' 13. גם בסידור זה, יש לציין, היה מעורב מאיר מדן בראשית הדרך.

138 על המהדורה החדשה של סידור קורן האשכנזי ראו למשל: י' שורק, "סידור טורבו", מקור ראשון, מוסף

"סדור לצרכי דורנו": סיפורו של סידור "רינת ישראל" – יצירה, חדשנות והשפעה

כמו סידור קורן הושפע עוד סידורים אשכנזיים רבים ומאוחרים יותר מהכרעות שונות שנכללו ברינת ישראל, הן במישור הגרפי והן במישור התוכני. ביניהם היו, למשל, מחזורי סדרת "אורי וישעי" לימים הנוראים;<sup>139</sup> סידור "שיח ישראל";<sup>140</sup> ובמובנים שונים גם מגוון סידורים חדשניים שראו אור בעשרים השנים האחרונות, דוגמת "סדור אבי חי", "ממך אליך" ועוד.

הסידור הספרדי-המזרחי השפיע אף הוא על סידורים שונים בדור שאחרי הופעתו (דוגמת "זרח השמש" ו"סדור אבותינו"). זאת בין השאר בשילוב ביאור קל לצד התפילות, וכן בשילוב כותרות לקטעי התפילה השונים, שבחלקן הועתקו מסידורי "רינת ישראל" באופן מדויק.<sup>141</sup> עם זאת, בשונה מן הסידורים האשכנזיים, השפעתו של "רינת ישראל" על כלל הסידורים המזרחיים הייתה פחותה בהרבה, בשל סיבות שייסקרו בהמשך הדברים.

### מסממן זהות לסידור נפוץ (בלבד): הרהורים על השינוי ההדרגתי במעמדו של "רינת ישראל" בעשרות השנים האחרונות

חרף העובדה שסידור קורן, שהיה הבולט בסידורים המתחרים ב"רינת ישראל" במשך שנים מספר, לא השתווה מעולם מבחינת תפוצתו ומעמדו הציבורי ל"רינת ישראל", דומה שהופעתו מסמנת גם את ראשית ירידתו ההדרגתית של "רינת ישראל" ממעמדו ההגמוני, כסידור המובהק ביותר של הציבור הדתי-הלאומי, ואת ראשיתו של התהליך שבסיומו נותר כסידור אחד מני רבים (אם גם נפוץ מאוד) המקובלים בציבור זה בשנים האחרונות. ואכן, אין ספק כי לאבדן מעמדו המוביל של "רינת ישראל" תרמה אולי יותר מכול התחרות שנוצרה בעקבות הפצתו, ושהביאה בתוך כמה עשרות שנים להפקת סידורים נוספים הכוללים במידה זו או אחרת רבים מן החידושים שבישר לציבור המתפללים, בייחוד בהקשר הלאומי, אך גם בהקשר האסתטי והעיצובי. וכך, לצד הסידורים שכבר הוזכרו, החלו מופיעים עוד סידורים המזוהים עם האידיאולוגיה הציונית-הדתית, ואלו החלו נוגסים – גם אם בתחילה באופן מוגבל למדי – במידת ההפצה והפופולאריות של "רינת ישראל". על כך יש להוסיף את העובדה שהוזכרה, שגם סידורים בעלי אופי פחות לאומי החלו משלבים בסידוריהם את קטעי התפילה הלאומיים, וכך, גם אם לא התחרו בחזותו המודרנית של "רינת ישראל", ניתן היה להשתמש בהם בבתי כנסת לאומיים, בלא לחוש שיש בכך זלזול במעמדן ההלכתי או במשמעותם האמונית של המדינה הישראלית ומוסדותיה. כמו שירה חדשה, גם בכמה מן המהדורות של סידורים ותיקים שזוהו עם "היישוב הישן" הלא-לאומי, דוגמת "אור מציון השלם", החלו משלבים המדפיסים את

שבת, כ"ה בטבת תשע"ב. להתייחסות נרחבת למהדורה המחודשת של הסידור הספרדי בהוצאת קורן, ראו: א' רייכנר, "מעורב ספרדי", מקור ראשון, דיוקן, 17/9/12; בר אשר, לשוננו רנה (לעיל, הערה 98), עמ' 201-202.

139 אורי וישעי: מחזור ליום הכיפורים נוסח ספרד, קרני שומרון תשס"ז (בעיקר בהקשר לפיוטים ולמעמדם).  
140 סדור שיח ישראל נוסח אשכנז, כפר אדומים תש"ע (בעיקר בהקשר לחיטוב של הסידור והשימוש בסימנים מובחנים של הטעמה וניקוד).

141 בר-אשר, לשוננו רנה (לעיל, הערה 98), עמ' 183.

קטעי התפילה הלאומיים – בשולי הסידור או בסופו – וכך נכנעים למעשה לדרישה שעלתה מן הציבור.

אלא שדומה שלא יהא זה נכון לנמק את הירידה ההדרגתית במעמדו של "רינת ישראל", משלהי שנות השמונים ואילך, רק בהיווצרותה של תחרות, ובאימוצם של כמה מחידושי בסידורים אחרים. שכן לצד התחרות, ואולי גם פקיעתו של עצם החידוש שבחלק מן המרכיבים, ניתן להציע שהדבר הושפע גם מהתרחשויות אחרות – אידיאולוגיות, דתיות, עדתיות ואפילו פוליטיות – בחברה הישראלית בכללה, ובחברה הדתית הלאומית בפרט. כך למשל, ייסודה ועלייתה המהירה של תנועת ש"ס מאמצע שנות השמונים ואילך, והפיכת דרכו ההלכתית והאידיאולוגית של הרב עובדיה יוסף לעמדה ההגמונית בקרב החברה המזרחית והספרדית הדתית בארץ ישראל, הייתה בעלת השפעה במגוון תחומים דתיים וחברתיים, ובכלל זה גם בסוגיית הסידור וגורלו. אמנם, כפי שציין ליאון, כבר בשנות השבעים לא השתוו מעמדו של סידור "רינת ישראל" המזרחי לזה של אלו האשכנזיים. ואולם מאמצע שנות השמונים ואילך, עם התפשטות פעילותה של תנועת ש"ס והרבנים שזוהו עימה בבתי הכנסת המזרחיים בכל רחבי הארץ, נעלמו כמעט באבחה אחת רבים מן הסידורים ששימשו באותם בתי כנסת עד אז, והוחלפו בסידורים חדשים מבית מדרשו של הרב.<sup>142</sup> כך הלכו ונעלמו גם סידורי "רינת ישראל" המזרחיים כמעט לחלוטין מבתי הכנסת, וזאת חרף העובדה כי הרב יוסף עצמו העניק הסכמה לסידור זה במהדורתו הראשונה. גם משנוצרו רוחות נגדיות למהלך רחב זה, שביקשו להשיב למעמדן המקורי את המסורות העדתיות השונות שנדחו מפני בית מדרשו של הרב יוסף, לא נזקקו אלו מחדש לסידור שיצר טל, כי אם העדיפו עודד לאחור, אל נוסחים וסידורים שונים ששיקפו את מנהגי העדות השונות (בייחוד במרוקו ובצפון אפריקה כולה) בדורות קודמים, אף לפני העלייה לארץ.

במקביל לתהליכים שהתרחשו בזירה העדתית המזרחית, התרחשו תהליכים שונים שפגעו במעמדו של הסידור גם בזירה הפנים-אשכנזית. לאחר כמה עשרות שנים – לפני מלחמת ששת הימים ובייחוד לאחריה – שבמהלכן הלך והתחזק בקרב הציבור הדתי-הלאומי הזיהוי התודעתי שבין הקמת המדינה היהודית הישראלית וביסוסה, לבין תהליכים אמוניים-גאוליים, הפכו הדברים ברבות השנים מורכבים בהרבה. זאת החל בראשית שנות השמונים ועוד יותר מכך בעשורים הבאים, ובעיקר לנוכח התרחשויות מאכזבות ומטרידות – לדידו של ציבור זה – הן במישור המדיני והביטחוני, והן בתחומים החברתי, הפוליטי, המשפטי והחינוכי במדינה.<sup>143</sup>

142 על כך ראו למשל: נ' ליאון, "ממסורת עדתית קטנה למסורת דתית גדולה: הסיפור הדתי של יהודי עיראק בישראל", ישראל, 17 (תשע"א), בייחוד עמ' 230-232; ר' גפני, "תבנית נוח עדתם: עדה, חברה וקהילה בבתי הכנסת של יהודי בבל במרכז ירושלים (1920-1980)", א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), בין בבל לארץ ישראל, ירושלים תשע"ז, בייחוד עמ' 474-475.

143 על הגורמים והמאפיינים של המשברים האידיאולוגיים והאמוניים שהתחוללו בקרב ציבור זה בעשרות השנים האחרונות נכתב רבות, בין השאר במחקריהם של דב שוורץ, אבי שגיא, אשר כהן ואחרים. לעניין זה ראו למשל: א' כהן ו' הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מחקרים לזכר זבולון

הביטויים למשברים אלו היו מגוונים, והשתנו מקבוצה לקבוצה ומזמן לזמן. עם זאת, אחד המשמעותיים שבהם היה הירידה הדרמטית בהזדהותם של בני הציונות הדתית עם אופייה ומשמעותה של הרבנות הראשית, ומטבע הדברים גם עם דמותם של חלק מן העומדים בראשה.<sup>144</sup> במצב דברים זה, מאלי מובן שסידור שזכה לחלק ניכר מיוקרתו בהיותו מעין שופר של הרבנות הראשית והכרעותיה, איבד חלק ממשי ממעמדו הייחודי לנוכח אבדן מעמדה הדתי של הרבנות עצמה.

למהלך דברים זה תרמו, כך נראה, גם התרחשויות נוספות בקרב הקהילה הדתית-הלאומית, ובהן אבדן האמון של חלקים מסוימים בתוכה במהותה הגאולית ובתפקידה הדתי של המדינה; הריבוד ההולך וגובר בקרב הציבור הדתי-הלאומי עצמו, ההולך ומתפרק בעשרות השנים האחרונות למספר לא מבוטל של תת-קבוצות שונות, הנבדלות אלו מאלו הן ברמה האידיאולוגית והן ברמה הדתית וההלכתית;<sup>145</sup> אבדן מעורבותו של חלק ניכר מציבור זה בעיצוב היחסים שבין הדת למדינה;<sup>146</sup> והפיכתו של נתח ניכר מציבור זה עצמו לציבור המגדיר עצמו לאו דווקא באמצעות זהותו הדתית, כי אם באופנים אחרים המתקשרים לזהות הישראלית והמערבית.<sup>147</sup> תופעות אלו ואחרות, המקבלות את ביטוייהן במגוון אופנים הנוגעים ללכידותה (ולחוסר לכידותה) של החברה הדתית-הלאומית, ובעיצוב טקסיה הדתיים והלאומיים, קיבלה מטבע הדברים את ביטוייה גם בעולם התפילה ובית הכנסת. זאת תוך שמנהגים ומוסכמות שהתקבעו זה מכבר ביחס למדינה ולמקומה במערך הליטורגי (בכללם האמירה של התפילה לשלום המדינה) הולכים ונבחנו מחדש, ומסורות קהילתיות מקומיות – ההולכות ומתרבות – נוצרות כל העת ומשפיעות באופן דרמטי על עיצוב המרחב הדתי ובתוכו בית הכנסת.<sup>148</sup>

לנוכח כל הנאמר, דומה שאין להתפלא על אבדן מעמדו ההגמוני של סידור "רינת ישראל", גם בקרב הציבור הדתי הלאומי האשכנזי, ועל פנייתם של חלקים רחבים ממנו לסידורים אחרים, חלקם בעלי מאפיינים דומים וחלקם רחוקים ממנו. עם זאת, וחרף ההתרחשויות שתוארו, מן הראוי לציין כי "רינת ישראל" עודו זוכה לתפוצה נאה בקהילות רבות, ואם כי אינו משמש עוד סממן זהות מובהק והגמוני, הרי שניתן למצואו בכל

המר, ירושלים תשס"ד; ד' שוורץ, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפינוי יישובים", ד' הכהן ומ' ליסק (עורכים), צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, שדה בוקר תש"ע, עמ' 177-213; א' שגיא, "על המשבר של הציונות הדתית", שם, עמ' 156-176.

144 שבר זה בהתייחסות לרבנות הראשית אך החרף לאור החלטת קברניטי הרבנות בראשית שנות השמונים לעזוב את משכנה הלאומי המובהק בבניין היכל שלמה, ולעבור לפעול מאז ואילך בצפון ירושלים, במבנה הסמוך למרחבי האוכלוסייה החרדית בעיר. על הבעייתיות בהתייחסות של הציבור הדתי-הלאומי לרבנות ראו למשל: ד' שוורץ, "התודעה הרבנית בציונות הדתית – היבטים אחדים", י' שטרן וש' פרידמן (עורכים), רבנות: האתגר, ירושלים תשע"א, א, עמ' 49-78.

145 ראו למשל: א' כהן, "הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית", אקדמות, טו (תשס"ה), עמ' 6-30.

146 על כך ראו: הנ"ל, "ראשית צניחת גאולתנו: דעיכת הציונות הדתית במאבק על הזהות היהודית במדינת ישראל והשפעותיה לעתיד", הציונות הדתית – עידן התמורות (לעיל, הערה 143), עמ' 364-385.

147 שגיא, המשבר של הציונות הדתית (לעיל, הערה 143).

148 על כך ראו למשל: תבורי, תפילות יהודיות על מדינת ישראל (לעיל, הערה 10), עמ' 242-246.

זאת בבתי כנסת רבים מאוד המזוהים עם ציבור זה. יתר על כן: חרף הירידה המסוימת במעמדו, טרם ראה אור סידור שימלא את מקומו באופן ממשי, מבחינת מעמדו ותפוצתו, וכי במקומות שבהם אין הוא משמש עוד כסידור המוביל, משמשים בו-זמנית סידורים רבים.

בשולי הדברים יש לציין כי חרף הירידה המסוימת במעמדו ובתפוצתו החליטה הוצאת מורשת להפיק בכל זאת מהדורה חדשה של הסידור, בשלושת נוסחיו, ההולכת ונדפסת מאז שנת תשע"ה (2015). מהדורה זו, שבעורכה משמש הרב יואל קטן, כוללת בתוכה כמה חידושים ביחס למהדורותיו הראשונות של הסידור, הן בתיקוני נוסח והן בהקשרים אחרים. כך למשל, במהדורה זו מתבסס נוסח פסוקי המקרא על נוסח המסורה המופיע ב"כתר ארם צובא", שעולם המחקר נסמך עליו כיום. שינוי מעניין נוסף הוא החלטתו של קטן להוסיף (ואולי: להחזיר) לסידור כמה "תפילות, זמירות, סליחות וכו', שלא נדפסו במהדורות הקודמות".<sup>149</sup> בין התפילות שהוחזרו לסידור היו הסליחות הנאמרות בתעניות, תפילת תיקון חצות, תפילה לרפואת החולה ועוד. זאת מן הסתם לנוכח הערותיהם של מתפללים שונים, אך אולי גם מתוך רצון להשיב את הגלגל לאחור, ולו במידה מועטה, בסוגיית השמטתם הרחבה של הפיוטים מהסידור המקורי בסדרה.<sup>150</sup> עם זאת, חרף העבודה הרבה שהושקעה במהדורה החדשה, קשה להאמין כי "רינת ישראל" יחזור למעמד הציבורי הייחודי שלו זכה בשנות השבעים והשמונים, ויש להניח שהעומדים מאחורי המהדורה החדשה יסתפקו בהתקבלותה בציבור בנימה אוהדת, ובהפצתה בפריסה נאה.

149 רינת ישראל נוסח ספרד: מהדורה חדשה, ההדיר הרב יואל קטן, ירושלים תשע"ה.

150 לסקירה קצרה של העורך עצמו על המהדורה החדשה ראו: <https://www.machonso.org/hamaayan/?gilayon=44&id=1326> (אוחזר בתאריך 18/2/17).

## יעל לוין

### עוד על תפילות לשלום חיילים

במאמרו רחב ההיקף "תפילות לשלום חיילים" אהרן ארנד מכנס כמות נכבדה של ידיעות על תפילות לשלום חיילים יהודים, רבות מהן על תפילות לשלום חיילי צה"ל.<sup>1</sup> המאמר הנוכחי מבקש לשמר ולתעד כמה עשרות נוסחאות נוספות, רובן המכריע תפילות לשלום חיילי צה"ל. נוסחאות אלה מוזכרות במפוזר בכתובים רבים, וחלקן אינן מוכרות כלל.<sup>2</sup> התפילות נדונות כאן לפי החלוקה לקטגוריות הבאות: תפילות כלליות לשלום חיילי צה"ל, "מי שברך לחיילי צה"ל" לרב גורן, תפילות לאמירת החיילים עצמם, תפילות לקראת גיוס, תפילות אבות ואימהות על ילדיהם החיילים, ותפילות למניעת גיוס לצבא גויים.

גרסאות התפילות בכל אחת מהיחידות מובאות על פי רוב בהתאם לסדר הכרונולוגי של חיבור התפילות, אם הדבר ידוע, או לפי מועד משוער של ייסודן. חשוב לציין כי התופעה של חיבור תפילות לשלום חיילי צה"ל במפורש איננה סטטית, אלא לפנינו התגלמות מתמשכת ודינמית כך שאנו עדים ליצירת תפילות חדשות בשנים האחרונות ממשי. בהקשר זה יצוין כי שתיים מהתפילות הכלולות במאמר זה התחברו לאחר פרסום מאמרו של ארנד. כמו כן, במטרה לתעד את מלוא היקפה של התופעה של תפילות לשלום חיילים, המאמר הנוכחי כולל תפילות שנתחברו לא רק בחוגים רבניים ואורתודוקסיים.

### תפילות כלליות לשלום חיילי צה"ל

תפילות כלליות לשלום חיילי צה"ל מרכיבות חלק נכבד מהתפילות הנדונות במאמר הנוכחי. מקצתן מיועדות לאמירה במסגרת תפילה ציבורית, ומקצתן על ידי היחיד המתפלל. התפילות המובאות בחלק הפותח של יחידה זו כוללות תיעוד של תפילות שנתחברו בשני העשורים הראשונים לערך של מדינת ישראל. לעומתן יש תפילות בהמשך קטגוריה זו שנתחברו בשנים האחרונות. ישנן תפילות שההנחיה הנוגעת אליהן היא שיש לאומרן בשבת בלבד, אולם יש שהן אמורות ויכולות להיות נישאות גם בימות החול. א. בכתב יד אוסף מיכאל קרופ 3134 מופיעה תפילת "מי שִׁבְּרָךְ" לחיילי צה"ל,<sup>3</sup> שלפי

1 אהרן ארנד, "תפילות לשלום חיילים", מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי [=עלי ספר, כד-כה (תשע"ה)], עמ' 297-330 (להלן: ארנד, תפילות לשלום חיילים).

2 יש לציין גם את מאמרו של יואל רפל על תפילות לשלום חיילים יהודים וחיילי צה"ל (יואל רפל, "בכל מקום שהם", מקור ראשון, מוסף שבת, י"ז באלול תשע"ד, 12.9.2014, עמ' 10-12), וכן את מאמרו של נסים ליאון, "התפילה לשלום חיילי צה"ל ומקומה בליטורגיה הלאומית בחרדיות המזרחית", סוגיות חברתיות בישראל, 20 (תשע"ה), עמ' 10-27.

3 כתב יד ירושלים - מיכאל קרופ 3134, ע"א. אני מבקשת להודות לפרופ' מיכאל קרופ על רשותו לפרסם את נוסח התפילה. כתב היד עצמו מתוארך מטעם המכון לכתבי יד עבריים בירושלים למאה



נוסחה קרוב לשער שהתחברה סמוך לאחר קום מדינת ישראל, ולכל המאוחר עד אמצע שנות החמישים של המאה העשרים.  
וזו לשון התפילה:

יתברך ויתרומם שמו של מלך מ"ה [=מלכי המלכים] הקב"ה.  
משברך [=מי שברך] אבותינו הקדושים והטהורים אי"ו [=אברהם יצחק ויעקב] משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך וישמור אנשי הצבא של ישראל המוסרים עצמם ונלחמים על עמם ועל ארצם, המלך ברחמיו ישמרם ויחיים ומכל צרה ונזק יצילם ויצליחם האל במלחמותם, ויתן להם האל חוזק ואומץ וגבורה ואבירות לב להתגבר על אויביהם ושונאיהם, ויפיל אויביהם לפניהם לחרב ויקוים בהם מקרא שכתוב "ארדוף [!] אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם" (תהילים יח, לח), "ונפלו אויביכם לפניכם לחרב" (ויקרא כו, ח) ויחזירם האל למקומם שמחים וטובי לב ולא יפקד מהם איש. ויקוים בהם ברכת אהרן הכהן "כה תברכו את בני ישראל אמור להם: יברכך ה' וישמריך: יאר ה' פניו אליך ויחונך: ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" (במדבר ו, כג-כו):  
ויוכללו במ כל הברכות כולם וכן יהי רצון ונאמר אמן.

ב. בשנות החמישים של המאה העשרים פרסמה ישיבת המקובלים "אמת ושלום" נוסח של "סגולה להנצל מן הסכנה", הכולל מבחר פסוקים לשמירה, ולאחר מכן תפילה לחיילי צה"ל וליהודי הארץ והעולם. לפי הנזכר בראש סדר התפילה, הוא מיועד להיאמר מדי יום בבוקר לאחר התפילה.

תפילה זו הגיעתנו בדף בודד. שלושה עותקים ממנה נמצאים בספרייה הלאומית של ישראל. אחד הדפים, שאיננו מתוארך, יצא לאור מטעם הישיבה הנזכרת.<sup>4</sup> כותר התפילה בהדפסה נוספת מטעם ישיבה זו הינו "סכנה להנצל מן הסכנה וגם לשמירה"<sup>5</sup>, ונוסחו זהה לדף הראשון. יש בו שתי הקדשות לנפטרים, אחת מהן היא לזכרו של אדם שנפטר בכסלו תשי"ח, וקרוב לשער שנוסח זה מאוחר יותר. הכותרת בדף נוסף שנדפס בהוצאת ישיבת "מירות לדוד"<sup>6</sup> זהה לכותרת הדף הראשון, אולם נוסח התפילה כולל חומר שאיננו נמצא

התשע-עשרה. הוא כתוב בכתיבה מזרחית, וכולל בין היתר את "חק לישראל" לפרשת פקודי, תוכן עניינים לספר סגולות, התפילה לשלום חיילי צה"ל וקמיעות. אולם התפילה לשלום החיילים כתובה בקולמוס שונה משאר כתב היד, וכן צבע הדיו הוא כחול ולא שחור כביתר החומר, ולפיכך אין לתארך את זמנה בהתאם לזמנו של כתב היד. יש לציין עוד כי מלבד התפילה לחיילים, בראש העמוד הנגדי (9 ע"ב) מופיעות באותו הקולמוס עצמו המילים הבאות: "והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר, יחזקאל לו" (מראה המקום הוא יחזקאל לו, כו). נראה לומר שפסוק זה הוא כתוב מקדים ל"מי שברך", אולם לא נהיר אם הוא נועד לאמירה בפועל אם לאו.

4 סגולה להנצל מן הסכנה, [ירושלים]: דפוס הוצאת ספּערא, [שנת הוצאה לא ידועה]. עותק זה נושא את הסיגנטורה L1162.256.

5 סגולה להנצל מן הסכנה וגם לשמירה, [ירושלים]: [מקום הוצאה לא ידוע], [שנת הוצאה לא ידועה]. עותק זה נושא את הסיגנטורה L1162.

6 סגולה להנצל מן הסכנה, ירושלים: דפוס השחר, [שנת הוצאה לא ידועה]. עותק זה נושא את הסיגנטורה 94L29.

בשני הדפים האחרים. יש מקום לומר שהנוסח הקצר הוא הראשוני יותר ועליו נוספו היגדים שונים בשלב מאוחר יותר.

ג. בשנת תשי"ז התפרסם בירושלים "קונטרס שומר ישראל אחרון", שנערך בידי הרב יחזקאל הכהן. חוברת זו כוללת שלוש תפילות לחיילים.<sup>7</sup> אחת התפילות היא "סדר הכנה ותפלה לחייל הישראלי לפני צאתו להגנה ולקרב"; לאחריה מובאת "תפלת אבות על בנים", הכוללת "מי שברך" לאב על בנו קודם גיוסו ובהמשך תפילה בעת שירותו הצבאי; ותפילה שלישית קרויה "מי שברך לחיילי ישראל". קונטרס זה כולל בחלקו תפילות מלוקטות, ואין לנו לדעת בוודאות אם עורך הקונטרס הוא גם מחבר התפילות לחיילים. חלק הארי של התפילות ב"שומר ישראל אחרון" משוקע בחוברת המוכרת למדי "סגולות נפלאות" שנערכה בידי יחיאל שמעיא.<sup>8</sup>

תפילה נוספת לחיילים נדפסה ב"קונטרס שומר ישראל".<sup>9</sup> חיבור זה מכיל, לפי הנזכר מעל גבי שער, תפילות "מספרי החיד"א ופלא יועץ והרה"ג יוסף חיים זצ"ל". אולם למעשה הוא כולל צילומים של חלק מהתפילות ב"קונטרס שומר ישראל אחרון",<sup>10</sup> אם כי אינו מכיל את התפילות לחיילים המצויות בו. ב"קונטרס שומר ישראל" מובאות תפילות וסגולות נוספות בהשוואה ל"קונטרס שומר ישראל אחרון", ובכלל זה "תפלה לשלום ישראל".<sup>11</sup> חלקה הראשון הוא בקשה להצלת ישראל ממלחמה ולהשמדת אויבי ישראל, ולקראת סיום היא כוללת נוסח של תפילה לחיילי צה"ל.<sup>12</sup> גרעין התפילה מיוסד על תפילה מאת החיד"א ב"כפ אחת".<sup>13</sup>

עורך הקונטרס אינו מוזכר בפרסום עצמו, מחבר התפילה לחיילים אינו ידוע, וכן שנת הוצאת "קונטרס שומר ישראל" אינה ידועה במדויק. בספרייה הלאומית בירושלים מצויים שני עותקים של פרסום זה; האחד היה בחזקתו של פרופ' גרשם שלום ומתוארך על דרך ההשערה לשנות השישים של המאה העשרים לערך,<sup>14</sup> והשני מתוארך לשנת תש"ל לערך.<sup>15</sup> תפילה זו הגיעתנו בנוסח זהה בדף בודד הנמצא באוסף הספרייה הלאומית, ושנת פרסומו

7 יחזקאל הכהן, קונטרס שומר ישראל אחרון, ירושלים: דפוס מרכז, תשי"ז, עמ' יד-טז, לא.

8 יחיאל שמעיא, סגולות נפלאות, ירושלים, [תשמ"מ], עמ' כב-כד, מה. התפילות לחיילים מוזכרות מתוך חיבור זה במאמרו של ארנד (תפילות לשלום חיילים, עמ' 298, הערה 5; 315; 324; 325).

9 קונטרס שומר ישראל, [ירושלים], [שנת הוצאה לא ידועה], עמ' לג-לד.

10 ראה בין היתר שם, עמ' א-י.

11 שם, עמ' לג-לד.

12 הרב עובדיה יוסף חיבר נוסח תפילה להצלת עם ישראל, "תפלה להנצל ממוראות המלחמה" (שערי רחמים: אוצר תפילות ותחינות לעת מלחמה, [ירושלים]: ש"ס - התאחדות ספרדים שומרי תורה, [תשמ"ג], עמ' ח-יא). חלקה הראשי של התפילה הוא בקשה לשמירה ולהגנה על עם ישראל, ולאחריו קטע חותם שהוא עתירה לשמירה על חיילי צבא ההגנה לישראל. אפשר להצביע על קווי דמיון שונים, לשוניים ותוכניים, בינה לבין "תפלה לשלום ישראל".

13 רבי חיים יוסף דוד אזולאי, כף אחת, בתוך: עבודת הקודש, ירושלים: מכון אהבת שלום, תשע"ב, עמ' קעח.

14 העותק הנמנה עם ספריו של גרשם שלום נושא את הסיגנטורה 2398 באוסף שלום. תיאורכו המשוער נקבע בקטלוג כ- "[תשכ"ז]".

15 עותק זה נושא את הסיגנטורה S71 A 3368, ומתוארך לשנת תש"ל לערך.

המשוערת היא תש"ל לערך.<sup>16</sup> בראש הדף הבודד מופיעות הנחיות בדבר אמירת התפילה, מה שאינו מצוי ב"קונטרס שומר ישראל", ונאמר שהתפילה מיועדת להיאמר בכל בתי הכנסת בשבתות ובחגים בשעת פתיחת ההיכל "וגם ע"י כותל המערבי וקברי אבות ובכל המקומות הקדושים". מכאן שהדף הבודד נדפס במובהק לאחר מלחמת ששת הימים, אף אם התפילה התחברה קודם לכן.

ד. תפילה נוספת לחיילי צה"ל, שכותרתה "ברכה לצה"ל", נתחברה על ידי הרב חיים ימיני (תרנ"ח-תשנ"ב; 1898-1992), יליד צנעא שעלה ארצה בשנת תש"י, והיה מראשוני תושבי קריית אונו ולימים יקיר העיר. תפילה זו, שהיא אחת מבין התפילות והבקשות שחיבר, מובאת בספר "חכמי ישראל שבתים": רבי יחיא צאלח" מאת ד"ר משה גברא, כצילום דף בודד שיצא לאור מטעם המועצה הדתית בקרית אונו לאחר פטירתו.<sup>17</sup> התפילה פותחת בעתירה לשמירה על החיילים, וכוללת בהמשכה בקשה על החיילים הפצועים, החולים והנכים.<sup>18</sup>

ה. זאב פלק (תרפ"ג-תשנ"ח; 1923-1998), ששימש פרופסור למשפטים באוניברסיטה העברית, חיבר נוסחי תפילה שונים, שחלקם נדרשים למאורעות הקשורים למדינת ישראל. בשנת תשכ"ח חיבר "מי שברך" לחיילים. תפילה זו נדפסה בגיליון סיוון תשמ"ט של כתב העת "שיח מישרים" שנערך על ידיו. גיליון זה ראה אור לקראת יובלה של מדינת ישראל, והתפילה קרויה שם "תפלה לחיילנו".<sup>19</sup> תפילה זו נדפסה בשנת תשנ"ג בנוסח זהה בקובץ התפילות פרי עטו "סדור קטן", שם הכותרת הינו "לחיילינו".<sup>20</sup> התפילה כוללת בתוכה אף אזכור של החיילות המשרתות בצה"ל. בהקשר זה אפשר להזכיר כי "מי שברך למגויסים", שנתחבר על ידי הרב יהודה איסר אונטרמן בשנת תש"ח, חודשים אחדים לפני קום המדינה, כולל אף ברכה לחיילות-לוחמות: "מי שברך אבותינו... הוא יברך את כל אחינו ואחיותינו שהתגייסו להגנת העם והמולדת".<sup>21</sup>

ו. "מי שברך לחיילי ישראל" מובא ב"תולדות אהרן ומשה", לקט תפילות, בעריכתו של הרב אהרן משה חכם ברוך (מועלם). מרבית התפילות המובאות בקובץ זה הן צילומים ממקורות שונים. מהדורות אחדות של ספר זה יצאו לאור בדפוס, הראשונה בשנת תשל"ז,

16 תפלה לשלום ישראל, [מקום הוצאה לא ידוע], [תש"ל לערך]. עותק זה נושא את הסיגנטורה L1510 בספרייה הלאומית בירושלים.

17 משה גברא, חכמי ישראל שבתים: רבי יחיא צאלח (מהרי"ץ), בני ברק: המכון לחקר חכמי תימן, תשנ"ד, מבוא, עמ' טז. הדף היחיד אינו מתוארך אולם מחבר התפילה מוזכר בו כמי שכבר איננו בין החיים, בלשון "וצ"ל". על אודותיו ראה גברא, "מרי חיים ימיני וצ"ל", שם, עמ' א-יט; משה חבשוש, "קיום מדמותו של מלמד תשוב"ר", שם, עמ' כ-כב. באשר למועד חיבור התפילה מסר משה גברא שהיא התחברה "כעשר עד עשרים שנה אחרי הקמת המדינה". כך כתב אליי במייל בחודש מנחם-אב תשע"ו. תפילה זו נדפסה בנוסח מקוצר קמעה ובלא אזכור שם המחבר בסידור תפילה כמנהג צנעא (סדר תפלה, לימי החול והשבת וראש חדש לכל ימות השנה, כמנהג ק"ק צנעא יע"א וכל מחוז התימן, בעריכת יעקב קרואני, ראש העין: הוצאת יעקב קרואני, [תשמ"ט], עמ' 342).

18 ז. פ., "תפלה לחיילנו", שיח מישרים, 17 (סיוון תשמ"ט – יוני 1989), עמ' 18.

20 זאב פלק, סדור קטן, ירושלים: מישרים, תשנ"ג, עמ' ו.

21 ראה ארנד, תפילות לשלום חיילים, עמ' 301-302.

והאחרונה בשנת תשנ"ב. התפילה לחיילים הנדונה מופיעה החל ממהדורת תשמ"ג.<sup>22</sup> בראש התפילה מצויה בקשה לשמירת חיילי צה"ל. גוף התפילה עושה שימוש בכתובים מקראיים רבים, ולאחר מכן מובאת פסקה ובה תפילה לגירוש האויבים מהארץ, בקשה לביאת המשיח ולבניין המקדש.<sup>23</sup>

ז. תפילה לחיילי צה"ל הקרויה "תפילת הדרך לחיילים" נכתבה בידי בני תלמי, ממובילי קהילת "ניגון הלב" בצפון הארץ.<sup>24</sup> זו תפילה לשלום חיילים, שייצאו בשלום וישובו בשלום, שלא יארעו להם פורענויות, ושמעשיהם יהיו ראויים.

ח. תפילה לחיילים, שכותרתה "תפילה לשלום חיילי צבא הגנה לישראל", נדפסה בקובץ "קול הישועות",<sup>25</sup> הכולל תפילות לא מעטות פרי עטו של הרב מרדכי אליהו. הרב אליהו לא מוזכר כמחברה של תפילה זו, ולא משויך אליה מחבר אחר. חלקה הראשי הוא לקט מזמורי תהילים ופסוקים, ועל בסיס אמירתם מופיעה תפילת בקשה על חיילי צה"ל. בהמשך מובא קטע המכיל כתובים מקראיים אחדים ובקשה למיגור המקטרגים, ולאחר מכן תפילה קצרה הניתנת להיאמר לשלומם של חייל ספציפי, "להתפלל על חייל בפרט, יוסיף". לאחר מכן מובאת תפילה כללית קצרה על עם ישראל.

ט. הרב ד"ר נתן לופס קרדוזו חיבר נוסח שלם וארוך של "תפילה לשלום החיילים". תפילה זו נוסדה בשנת 2009, הוסיפה להתעדכן בשנת 2012, וכן פעם נוספת בשנת 2014 בהקשר למבצע "צוק איתן". בנוסח זה מובאת בין היתר התחינה שחיילינו לא יפצעו או יהרגו בטעות את "אחיהם החיילים באש טועה חלילה", וכן גרסה זו כוללת בקשה שהקב"ה יסיר את רוח הרשעה מאויבינו וייטע בהם מחשבות שלום.<sup>26</sup>

י. ד"ר יעקב מעוז מירושלים חיבר נוסח תפילה חדש בימי מבצע "צוק איתן",<sup>27</sup> הכולל התייחסות שווה לחיילים ולחיילות. תפילה זו נחתברה מתוך רצון להציע נוסח אחד לחילוניים ולדתיים כאחד. זהו נוסח בעל אוריינטציה חברתית; מושם דגש על ערך המשפחה וכן מופיע המוטיב שהחיילים יהיו נקיי כפיים מהרג שאיננו נצרך.

22 תולדות אהרן ומשה, בעריכת אהרן ציון חכם ברוך (מועלם), ירושלים: א. מ. צ. ברוך, תשמ"ג, עמ' שיט; תולדות אהרן ומשה, בעריכת אהרן ציון חכם ברוך, ירושלים: א. ברוך, תשמ"ד, עמ' שלד; תולדות אהרן ומשה, בעריכת אהרן ציון חכם ברוך, ירושלים: א. מועלם, תשנ"ב, עמ' שלד.

23 נוסח תפילה דומה כלול בחיבור "עבודת שמואל" המביא את קורותיו של הרב המקובל שמואל דרוי (תרפ"ג-תשס"ו; 1923-2005) ([אין שם מחבר], עבודת שמואל: אורחות חייו של הגאון המקובל רבי שמואל דרוי זצוק"ל, [ירושלים]: [סדר ועימוד: כהן הר נוף], תש"ע, עמ' פט-צא). אולם לא ניתן לקבוע שחכם זה הוא מחברו שכן התפילה המובאת מיד לאחר מכן ב"עבודת שמואל", הקרויה "זעקת בני ישראל" (שם, עמ' צא-צג) והמיוחסת לרב דרוי, היא נוסח תפילה ידוע (ראה ר' אליעזר פאפו, דמשק אליעזר, ירושלים: דפוס ר' משה ליליענטהאל, תרנ"ב, אות סמך, סניגורייא, אות ב, לא ע"א-לב ע"ב; זעקת בני ישראל, ירושלים: לעזוי ושותפיו, תר"ע, יג ע"א-יז ע"א). בדומה, לא ניתן לקבוע שהתפילה לחיילי צה"ל היא פרי יצירתו.

24 התפילה מוצבת בכמה מקומות במרשתת, בין היתר באתר של "אורנים - המכללה האקדמית לחינוך", Oranim.org.il. התפילה עלתה למרשתת ב-15 בפברואר 2010.

25 קול הישועות: קונטרס תפילות לכל אדם ומשפחה, לכל צורך ובכל שעה, בעריכת משה עמיאל, ירושלים: שלהבתיה: מכון למחקרים חינוכיים-תורניים, התשע"א, עמ' 224-227.

26 גרסתה המעודענת של התפילה מוצבת באתר Opensiddur.org.

27 ראו יעקב מעוז, "תיקון ברכה לשלום החיילים", בתוך: צדק פואטי: תיקונים שירים וסיפורים, הרצליה: ספרי ניב, 2018, עמ' 308-310.

## "מי שברך לחיילי צה"ל" לרב גורן

אפשר להצביע על וריאציות אחדות של "מי שברך" לחיילי צה"ל הנסמכות על נוסחו של הרב גורן, הראויות לאזכור ולתיעוד:

א. בבית כנסת הרמב"ן בירושלים נוהגים לומר נוסח תפילה לחיילים שחיבר רבי מאיר מדן על בסיס נוסחו של הרב גורן.<sup>28</sup> בהמשך הזמן הוכנסו אליו שינויי נוסח אחדים, והוא בא להיקרא "תפילה לכוחות הביטחון".<sup>29</sup>

ב. בקהילת ידידיה בירושלים התחבר לפני מעט למעלה משלושים שנה נוסח "תפילה לחיילים" המיוסד על גרסתו של הרב גורן, על רקע מה שהצטייר בעיניהם כאופי מיליטנטי המצוי בו.<sup>30</sup> בשלב מאוחר יותר התגבש נוסח מעודכן יותר של התפילה;<sup>31</sup> נוסף אזכור של חיילות ושל כוחות הביטחון וההצלה, ופסוק שנוסף בעניין השלום (ויקרא כו, ו) הוצא כדי למנוע כפילות שכן הקהילה נוהגת לומר לאחר "מי שברך" זה "תפילה לשלום" מתוך "ליקוטי תפילות" לרבי נתן מברסלב.<sup>32</sup>

ג. נוסח "מי שברך לחיילי צה"ל" שהוא וריאציה של נוסחו של הרב גורן נדפס בקובץ "בְּנִסְעַ הָאָרוֹן: הוצאת ספר-תורה על-פי מנהג ק"ק תימן".<sup>33</sup> יש בנוסח זה השפעות אחדות מהנוסח ב"תפלת החדש השלם בית דוד ושלמה",<sup>34</sup> אולם כצורתו לפנינו נוסח יחידאי.

ד. בסידור "קול אליהו" שיצא לאור בירושלים בשנת תשנ"ז ואשר נערך לפי פסקיו של הרב מרדכי אליהו, מופיע "מי שברך לחיילי צה"ל" שהוא גרסה שלמה של נוסחו של הרב גורן עם הוספות אחדות.<sup>35</sup>

ה. ד"ר אלכס סינקלייר הציע בשנת 2102 להוסיף קטע ב"מי שברך" בנוסחו של הרב גורן, ובו בקשה שה' יתן לחיילינו "חכמה, בינה ודעת, שלא יספו צדיק עם רשע". זאת לדבריו על רקע מקרים של חיילים שפגעו בבני אדם חפים מפשע שהיו בזירת ההתרחשויות, או שלא מנעו פגיעות כאלה.<sup>36</sup>

28 נוסח זה נשלח אליי בידי מר ישעיהו קרניאל, לאחר פנייתי בעקבות אזכור נוסח זה במאמרו של דוד תמר "עוללות", הסעיף "על התפילות לשלום המדינה ולחיילי צה"ל", הצופה, כ"ה בטבת תשנ"ח, 23.1.1998, עמ' 6.

29 לנוסח זה ראה אתר בית כנסת הרמב"ן, Ramban.org.il.

30 ראה עוד ארנד, תפילות לשלום חיילים, עמ' 320, הערה 111.

31 נוסח זה מוצב באתר קהילת ידידיה, Yedidya.org.il. אני מבקשת להודות לפנחס לייזר על המידע בדבר תולדות נוסח התפילה.

32 ליקוטי תפילות, חלק שני, נג.

33 בְּנִסְעַ הָאָרוֹן: הוצאת ספר-תורה על-פי מנהג ק"ק תימן, בעריכת אסף זינר, נהריה: חדרי תימן, תשנ"ה, עמ' 44.

34 תפלת החדש השלם בית דוד ושלמה, ירושלים: יוסף חסיד, תשכ"ג, בלא עימוד. וראה ארנד, תפילות לשלום חיילים, עמ' 313-314.

35 סידור קול אליהו השלם, על פי פסקי מרן הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, התשנ"ז, עמ' 534. יצוין שהרב מרדכי אליהו שילב נוסח של תפילה לשלום חיילי צה"ל בנאומו בטקס הכתרתו כרב הראשי לישראל (הרב שמואל זעפרני, דורש טוב לעמו: סיפורים ומעשיות מקורותיו של מו"ר עטר הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו זצוק"ל, [ירושלים]: דרכי הוראה לרבנים, [תשס"ז], עמ' 33-43. ועיין עוד שם, עמ' 170-174).

36 נוסח התפילה בשילוב קטע התוספת מוצב באתר Opensiddur.org.

ו. בקיץ תשע"ז (2017) יזם רבה הראשי של משטרת ישראל, ניצב משנה הרב רמי ברכיהו, התוספת התייחסות מפורשת לשוטרי משטרת ישראל ב"מי שברך לחיילי צה"ל" בנוסחו של הרב גורן. הוספה זו זכתה לאישורו של הרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו. בחודש תמוז תשע"ח אישרה מועצת הרבנות הראשית תוספת זו בהתאם להצעתם של הרבנים הראשיים, הרב דוד לאו והרב יצחק יוסף. זאת בעקבות פנייתו של השר לביטחון פנים גלעד ארדן ועל פי המלצתם של מפכ"ל המשטרה רוני אלשיך ורבה הראשי של משטרת ישראל.<sup>37</sup> כמו כן, בעקבות שינוי זה נטל הרב שמואל דוד, רבה של עפולה, הזדמנות וערך "נוסח מתוקן", כהגדרתו, של התפילה והכניס בה שינויים "נוספים המתבקשים לאחר 70 שנות עצמאות, והבנה כי הרבה כוחות פועלים בארץ ובחו"ל להגנת העם והמדינה".<sup>38</sup>

### תפילות לאמירה על ידי החיילים עצמם

ביחידה זו מובאות תפילות המיועדות להיות נישאות בידי החיילים עצמם. מרבית התפילות, אם כי לא כולן, מנוסחות בלשון יחיד.

א-ג. בשנת תשנ"ז פרסם עמרם הכהן מירושלים את הקונטרס "הנשק הסודי", וחלקו הראשון מתייחד לשורה של נוסחי תפילות, רובם גרסאות חדשות פרי עטו של המחבר הנוגעות לחיילי צה"ל; "תפילה למתגייס",<sup>39</sup> "מי שברך האב על בנו",<sup>40</sup> "תפילת האם על בנה החיל בעת הדלקת נרות",<sup>41</sup> "תפילה להצלחה בקורס" צבאי,<sup>42</sup> ו"תפילה לחיל קרבי".<sup>43</sup> שלוש מבין התפילות מכוונות לאמירה של החייל עצמו.

ד. הרב מרדכי אליהו חיבר תפילה קצרה לחיילי צה"ל הפותחת בנוסח "לשם ייחוד". הנסיבות הכרוכות בחיבור התפילה הוזכרו על ידי אלוף משנה שמואל בן עזרא מירושלים, והתפרסמו בספר "אביהם של ישראל" בצירוף נוסח התפילה.<sup>44</sup> לפי הנזכר הרב מרדכי אליהו מסר פעם שיעור בנושא מצוות "לשם ייחוד" לפי שיטתו של ה"בן איש חי", אשר עמד על הצורך להתכוון במצוות. לאחר השיעור ניגש אלוף משנה בן עזרא לרב אליהו וסיפר שהוא משרת בצבא שנים רבות, אולם לא שם לב למצווה שהוא מקיים בכל רגע, ושאל אם קיים נוסח "לשם ייחוד" שיוכל לומר. הוא הטעים שחיפש בכל ספרי התפילות

37 עדו בן פורת, "תפילה מעודכנת לשלום כוחות הביטחון", אתר ערוץ 7, Inn.co.il, 19.7.2017; איציק סבן, "ארדן: לצרף את השוטרים לתפילת 'מי שברך'", ישראל היום 3.6.2018, ימ' 15.

38 נוסח זה מופיע מעל גבי דף בודד הנושא את התאריך "תשע"ח" אשר פורסם בדף הפייסבוק "פרסומי הרב שמואל דוד" בתאריך 6.12.2017.

39 עמרם הכהן, הנשק הסודי: ליקוט תפילות, בקשות וסגולות לחיילי עם ישראל לכל זמן ולכל יהודי בשעת מלחמה וצרה, ירושלים: [מוציא לאור לא ידוע], תשנ"ז, עמ' 10-15.

40 הכהן, שם, עמ' 16-18.

41 הכהן, שם, עמ' 18-20.

42 הכהן, שם, עמ' 21-22.

43 הכהן, שם, עמ' 27-30. לדיון על "מי שברך האב על בנו" ראה להלן, הטקסט ליד הערה 51. לדיון על "תפילת האם על בנה החיל בעת הדלקת נרות" ראה להלן, הטקסט ליד הערה 63.

44 ראה הרב שמואל אליהו, אביהם של ישראל: חלק שלישי, תמונות וסיפורים, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תשע"א, עמ' 105-106, 108.

ולא מצא נוסח "לשם ייחוד" לשירות הצבאי. הרב אליהו ציין שיש בשירות הצבאי שלוש מצוות עשה והכתוב לאלוף משנה בן עזרא נוסח תפילת "לשם ייחוד" בנושא זה. וזו לשון חלקה העיקרי של התפילה:

הריני מוכן לקיים מצות עשה מן התורה לכבוש את הארץ ולישב בה כמו שכתוב בתורה: "וירשתם אתה וישבתם בה" (דברים יא, לא), ומצות אהבת ישראל כמו שכתוב: "ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (ויקרא יט, יח), ומצוה להגן ולהציל יהודים כמו שנאמר: "לא תעמד על דם רעך אני ה'" (שם שם, טז).

אלוף משנה בן עזרא החל לומר תפילה זו מדי בוקר, וחבריו לצבא שראוהו ביקשו ממנו העתק, וכך חיילים רבים ביחידתו החלו אומרים אותה מדי בוקר ככוונה רבה.<sup>45</sup> ה. שתי נוסחאות תפילה חדשות לחיילי צה"ל, פרי עטו של המקובל בן זמננו הרב רפאל שמואל שמואל אהרון, מובאות בקובץ "תפילת הלב" שעבורו חיבר באופן ספציפי שורה של תפילות חדשות. התפילות לחיילים כלולות ביחידה הפותחת את הספר: "תפילות לשמירה ולהצלחה".<sup>46</sup> תחילה מובאת תפילתו של הרב שלמה גורן לפני היציאה לקרב, ולאחר מכן מובאות תפילותיו של הרב רפאל שמואל שמואל אהרון. הראשונה היא "תפילה לחייל בשירות צבאי היוצא למארב, לקרב ולמבצע". והשנייה, "תפילה לאם ולאב שבנם משרת בצבא".<sup>47</sup> הקטע הפותח בשתי התפילות זוהה.

ו. הרב דוד מנחם מירושלים חיבר נוסח תפילת "מי שברך" המיועדת לאמירת החייל עצמו, בעקבות פנייה שהגיעה מחייל שעמד לצאת לקרב במבצע "צוק איתן".<sup>48</sup> קטע הפתיחה מציין כי "גלוי וידוע לפניך שיצאנו מבתינו וערינו... כדי להגן על אזרחים במדינת ישראל מיד שונאיהם המזנבים בהם ברקטות וכלי מלחמה... יומם ולילה". בחלקה השני של התפילה מצויה בקשה שהקב"ה ייתן לחיילים "כוח עזר וסיוע להצמית רשע... ולאבד רק אנשי דמים ומרמה... ותנחנו שלא נפגע במי שמעשיו סתומים והוא חף מפשע".

ז. בחודש תמוז תשע"ו (2016) לימד הרב שמואל אליהו שיעור בפני תלמידי ישיבת ההסדר בצפת, ונכחו בו גם תלמידים רבים משיבות אחרות שהיו לפני גיוס. את תמצית השיעור הם ניסחו כתפילה, שהוענקה לה הכותרת "תפילת החייל".<sup>49</sup>

45 בקובץ "ישועות מרדכי" (הרב מרדכי אליהו, ישועות מרדכי, בעריכת אסף אהרונים כהן, ירושלים: דפוס דורות, התשע"א, עמ' 146) מוזכרות נסיבות חיבור התפילה בצורה תמציתית יותר. נוסח התפילה נדפס ב"ישועות מרדכי" בשינויים קלים. על תפילות "לשם ייחוד" נוספות לחיילי צה"ל ראה להלן, הטקסט ליד הערות 58-61. על תפילות נוספות לחיילים שחיבר הרב מרדכי אליהו ראה לעיל, הערה 35 והטקסט לידה.

46 דוד לביא, תפילת הלב: אוסף תפילות המקובלים וסיפורים מחייהם, ירושלים: כתר, 2013, עמ' 40-44.

47 לדיון על תפילה זו ראה להלן, הטקסט ליד הערות 64-65.

48 התפילה התפרסמה בדף הפייסבוק של הרב דוד מנחם בתאריך 16.7.2014.

49 נוסח התפילה הוצב בדף הפייסבוק של לשכת הרב שמואל אליהו בתאריך 28.7.2016.

## תפילות לקראת גיוס

תפילות שונות לחיילי צה"ל הינן תפילות המיועדות לאמירה לקראת גיוס. יש מהתפילות האמורות להיות נישאות בפי הציבור, יש מהן המיועדות להיאמר על ידי המתגייסים עצמם, ויש מהן המכוונות להיות נישאות על ידי הורי המתגייסים וקרובי משפחה. חלק מהתפילות הן נוסחי "מי שברך", אך לא כולן.<sup>50</sup>

א. בקובץ "הנשק הסודי", שנדפס בשנת תשנ"ז בעריכתו של עמרם הכהן, מובא "מי שברך האב על בנו" העומד להתגייס.<sup>51</sup> האב מבקש שלא יהיה לבנו צער בגיוסו ויוכל להגיע למקום הנכון ביותר בעבורו. עוד מעתיר האב שלא ייגרם לבנו נזק כלשהו "לא גשמי ולא רוחני" ושלא ייפול בשבי.

ב. יהוידע עמיר, הנמנה עם רבני היהדות המתקדמת בישראל, חיבר נוסח "מי שברך" למתגייס/ת לצה"ל". גרסה זו התפרסמה תחילה בקובץ "אֶל הַלֵּב" שיצא לאור בדפוס בשנת 2005.<sup>52</sup> בספרו "קול דממה דקה", שהתפרסם בשנת 2009, עמיר מתייחס לעקרונות האמורים להנחות אדם המתפלל לשלום חיילי צה"ל,<sup>53</sup> ומציין בהערה שחיבר "מי שברך" למתגייסים ולמתגייסות, והנוסח למתגייסים נדפס שם.<sup>54</sup> העקרונות שעליהם ייחד את הדיבור משולבים בתפילה שייסד.

ג. בקבוצת יבנה קיים אוסף של "ברכות ומי שברך" הנאמרים בקיבוץ. כך מצויה תפילת "מי שברך" לבנים ערב גיוסם לצה"ל" וגרסה מקבילה לבנות.<sup>55</sup> הנוסח לבנים המתגייסים מיוסד על בסיס ה"מי שברך" לעולים לתורה, אולם הוא גם מתייחס לאפשרות שהתפילה תיאמר בלא קבלת עלייה לתורה.<sup>56</sup>

ד. שרונה זילברשטיין חיברה נוסח "מי שברך" לאמהות שבנותיהן מתגייסות לצה"ל ולשירות הלאומי.<sup>57</sup> התפילה חוברה לקראת "שבת לנשם"ה" שהתקיימה בתמוז תשע"א מטעם "ניגון נשים – המדרשה באורנים", שבת של כינוס נשים. זילברשטיין התבקשה לחבר את התפילה בהקשר לשירותה הצבאי; היא סגן אלוף במילואים. התפילה מעלה את פועלן העיקרי של שורה של מנהיגות יהודיות.

50 התפילה הראשונה לקראת גיוס נדפסה בשנת תשי"ז ב"קונטרס שומר ציון אחרון". ראה לעיל, הטקסט ליד הערות 7-8.

51 עמרם הכהן, הנשק הסודי (לעיל, הערה 39), עמ' 16-18. לדיון בתפילות האחרות לחיילים מתוך קובץ זה ראה לעיל, הטקסט ליד הערות 39-43 ולהלן, הטקסט ליד הערה 63.

52 ראה אֶל הַלֵּב: אסופת תפילות וברכות לעת מצא, בעריכת עפר שבת-בית-הלחמי, [ירושלים]: התנועה ליהדות מתקדמת, פורום הצעירים והסטודנטים, 2005, עמ' 42.

53 יהוידע עמיר, קול דממה דקה: מחשבות אמונה וביקורת, תל אביב: משכל – הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד, 2009, עמ' 275.

54 עמיר, שם, עמ' 296, הערה כא. נוסח התפילה ב"קול דממה דקה" מתוקן ומעודכן קמעה בהשוואה לנוסח ב"אֶל הַלֵּב".

55 תודתי נתונה לדינה ספראי ששלחה לי נוסחים אלה, הכלולים בקובץ "ברכות ומי שברך" הנהוגים בקיבוץ.

56 יוער שהנוסח לבנות אינו מתייחס לאפשרות שהבת תקבל עלייה לתורה.

57 התפילה מוצגת באתר של "אורנים – המכללה האקדמית לחינוך", [Oranim.org.il](http://Oranim.org.il), בחומר הקשור לתוכנית "ניגון נשים", בדף בנושא "תפילות נשים".



ה. הרב שלמה אבינר חיבר בשנת תשע"ד נוסח "לשם ייחוד" קודם גיוס. יש להקדים ולציין כי בשנת תשע"ב פנה בחור שהיה לפני גיוס ולמד באותה עת בשיעור ד' בישיבת "בית אל", לאתר האינטרנט של הישיבה, וביקש לדעת אם קיים נוסח של "לשם ייחוד" לאמירה קודם גיוס. הרב המשיב, הרב יצחק בן יוסף, לא הכיר נוסח כזה מן המוכן,<sup>58</sup> והוא מציין כי די לומר את הנוסח "לשם ייחוד קודשא בריך הוא, ויהי נועם ה' עלינו [ו]מעשה ידינו כוננהו".<sup>59</sup> בשנת תשס"ח פרסם הרב אבינר נוסח של "תפילת החייל" שנתחבר על רקע שילוב חיילות ביחידות מבצעיות.<sup>60</sup> בשנת תשע"ד פרסם נוסח של "לשם ייחוד לפני גיוס",<sup>61</sup> ובמהלכו הוא מונה שלוש מצוות הקשורות לשירות הצבאי: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), "והורשתם את הארץ" (במדבר לג, נג), "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב).

ו. אשר יובל מירושלים, בעל אתר "מחלקי המים", פרסם בו באביב תשע"ו "מי שברך" למתגייסים לצה"ל",<sup>62</sup> המיועד להיאמר על ידי הורה, סב וסבתא, או אדם אחר עם גיוס צאצאיהם או מכריהם לצבא ההגנה לישראל, והיא מכוונת גם לנשים המתגייסות.

### תפילות אבות ואימהות על ילדיהם החיילים

ביחידה זו נתייחס לתפילות נוספות של אבות ואימהות על בניהם, מעבר לתפילות שהוזכרו ביחידה "תפילות לקראת גיוס".

א. בקובץ "הנשק הסודי" בעריכתו של עמרם הכהן מצויה לאחר "מי שברך האב על בנו" לקראת גיוס תפילה נוספת, "תפילת האם על בנה החיל בעת הדלקת נרות".<sup>63</sup> האם מבקשת בשעת הרצון שלאחר הדלקת הנרות כי הקב"ה יחוס על בנה החייל ולא יארעו לו שום נזק או תאונה, והוא ישוב לביתו בשלום יחד עם שאר החיילים.

ב. המקובל הרב רפאל שמואל שמואל אהרון חיבר שתי נוסחאות תפילה חדשות לחיילי צה"ל לקובץ "תפילת הלב". התפילה האחת נדונה זה מכבר ביחידה בנושא "תפילות לאמירה על ידי החיילים עצמם",<sup>64</sup> והשנייה היא "תפילה לאם ולאב שבנם משרת בצבא".<sup>65</sup> מצויה בה בקשה שהקב"ה יעמוד מכיסא הדין וישב על כיסא רחמים למען הבן המשרת בצבא הגנה לבני ישראל, ולמען כל הנלווים אליו, העומדים על משמר בני ישראל והארץ המובטחת.

- 58 ראה הדיון לעיל ב"לשם ייחוד" שחיבר הרב מרדכי אליהו, הטקסט ליד הערות 44-45.
- 59 הרב יצחק בן יוסף, "מצוות גיוס לצבא הגנה לישראל", אתר ישיבה, י' בסיוון תשע"ב, Yeshiva.org.il.
- 60 ראה הרב שלמה אבינר, "תפילת החייל", עלון באהבה ובאמונה, גיליון 667, בהר תשס"ח, עמ' 15. התפילה מוזכרת במאמרו של ארנד, תפילות לשלום חיילים, עמ' 319, הערה 107.
- 61 "לשם ייחוד לפני גיוס", עלון באהבה ובאמונה, גיליון 958, פקודי תשע"ד, עמ' 8.
- 62 התפילה הוצבה באתר מחלקי המים בשנת 2016, ונושאת את התאריך של יום העצמאות תשע"ו, Mayim.org.il.
- 63 הכהן, הנשק הסודי (לעיל, הערה 39), עמ' 18-21. על שאר התפילות לחיילים המצויות בקובץ זה שנדונו במאמר הנוכחי ראה לעיל, הטקסט ליד הערות 39-43, 51.
- 64 ראה לעיל, הטקסט ליד הערות 46-47.
- 65 חרף הכותרת המתייחסת לתפילה כמופנית כלפי שני ההורים כאחד, הנוסח כפי שהוא מופיע בתפילה הוא בלשון זכר.

### תפילות למניעת גיוס לצבא גויים

ארנוד מקדיש את הנספח של מאמרו "תפילות לשלום חיילים" לנושא של "תפילות למניעת גיוס לצבא גויים", ומתייחס במסגרתו לתפילות לביטול גיוס חובה במקומות שונים באירופה החל מסוף המאה השמונה-עשרה.<sup>66</sup> בהקשר זה הוא מזכיר בין היתר את גזירת הקנטוניסטים, גיוס כפוי של ילדים וצעירים יהודים ברוסיה הצארית בשנים תקפ"ז-תרט"ז (1856-1827). והנה, אפשר להוסיף כי ב"ליקוטי תפילות" לרבי נתן מברסלב מצויות תפילות אחדות בנושא הזה שהתנסחו סמוך לאחר תחילת הגזירה.<sup>67</sup>

### סיכום

לסיכום אפשר לומר כי מאמרו של ארנוד הכולל חומר רב בכמותו בנושא תפילות לשלום חיילים יהודים בכלל, ולשלום חיילי צה"ל בפרט, ומן המאמר הנוכחי פרי עטי, המביא נוסחאות נוספות לא מעטות, עולים ומצטיירים היקפה הרחב של סוגה זו והיצירתיות הרבה הכרוכה בה. עם זאת, יש להניח שטרם סומנו וטרם כונסו כלל הנוסחאות. לאור ריבוי הגרסאות והעושר הליטורגי הטמון בהן, העיסוק בנושא זה מלמד שנחוץ להקים מכון מחקר שמטרתו תהיה ריכוז ותייעוד כלל הנוסחאות של תפילות לחיילי צה"ל והחומר השייך לנושא זה. מכון זה יוכל אף להנגיש את הנוסחאות באופן שיהווה תרומה משמעותית לחקר התפילות בנושא זה.

66 ארנוד, תפילות לשלום חיילים, עמ' 326-328.

67 ראה אברהם רובינשטיין, "הס' 'ליקוטי תפילות', גלגולי כתיבה והדפסה", עלי ספר, א (תשל"ה), עמ' 139-156; יעל לוי, שים שלום: תפילות לשלום העולם, אסופה מתוך "ליקוטי תפילות", ירושלים: ספרי מגיד, הוצאת קורן, 2009, "פתח דבר", עמ' 3-4.

## *ENGLISH ABSTRACTS*

### **Chapters of the Tosefta: The Origin and Significance of the Differences in the Chapter Divisions**

*Binyamin Katzoff*

Alongside the uniformity among the various manuscripts of the Tosefta in the great majority of chapter divisions, which indicates that the division precedes all the copies we have, the Tosefta contains a considerable amount of interchange between the textual witnesses in chapter divisions. In most cases, the Erfurt manuscript (hereafter E) has an additional chapter division that is not found in the other large witnesses and fragments, and the additional chapter division in E matches, or closely approximates, the corresponding chapter division in the Mishna. This finding indicates that in the E tradition the Tosefta was transmitted, at some point, by a learned scribe, who did not merely copy mechanically, but paid attention to the content as he wrote, and often with an eye to the corresponding Mishna. For him the Tosefta was not an independent work, but one that was to be studied together with the Mishna, which was the work of primary importance. Hence, internal divisions of the Mishna were transferred to the E tradition of the Tosefta, which contains divisions that do not represent the original structure of the Tosefta.

### **An Old-New Collection of Responsa from the Geonim and R. Isaac Alfasi**

*Simcha Emanuel and Mordechai Sabato*

An obscure bit of information about an unknown manuscript of Geonic responsa emerged about sixty years ago, in a footnote by Rabbi Wolf Leiter, in which he refers to a photocopy of a manuscript of Geonic responsa in the possession of Prof. Moshe Lutzki in New York. The manuscript (which, there are indications, may have been part of Moses Gaster's collection in England) vanished without a trace, and the fate of Lutzki's photocopy was likewise unknown. With the generous assistance of Ms. Shulamith Berger, we have recently located the photocopy of the manuscript in Lutzki's estate, which is housed at the Mendel Gottesman Library of Yeshiva University,

New York. Its call number is now MS 1425.

The manuscript is complete, though small in scope (51 folios). It contains three collections of responsa. The first two collections contain primarily Geonic responsa that appear in the *Sha'arei Tzedek* collection as well, and the printed version of these responsa is generally better than the version in this manuscript. The third collection is the most significant; it contains mainly responsa of Rif (Rabbi Isaac Alfasi), though it contains responsa of other sages as well. In the appendix to this article, seven new responsa from this manuscript are published, some by the Babylonian Geonim and others by Rabbi Meir Ha-Nasi, who is apparently none other than Rabbi Meir Ha-Levi Abulafia.

### **Don Isaac Abravanel in Portugal (1437-1483): A Socio-cultural Profile**

*Cedric Cohen Skalli*

A century separates Don Samuel Abravanel's conversion (circa 1388) and the dramatic events which forced the Abravanel family to emigrate from Seville to Portugal, and the flight of Isaac Abravanel and his family back to Castile in the years 1483-1485. Isaac Abravanel's biography (1437-1508) was greatly determined by this double emigration. For 46 years, Abravanel lived and acted in Portugal. This period is rich in documents which illuminate the wide range of his activities in economy, politics, literature and philosophy. The present article outlines and analyses the historical, social and cultural processes which shaped the rise and fall of Don Isaac in the Portuguese Kingdom, as reflected in his documents, letters and writings during this period. The article proposes a comprehensive interpretation of Abravanel's life and work which integrates historical, social, economic, political, literary, philosophical and theological considerations. Thanks to this integrative approach, the article presents a coherent historical figure of Abravanel, while shedding new light on the Jewish and Christian socio-cultural history of 15<sup>th</sup> century Portugal.

**Which Were the Real Addressees of Alt Yiddish Books? *Seffer Middos*  
– “Book of Virtuous Conduct” – as Test Case**

*Noga Rubin*

The essay deals with the phenomenon of the commencement of printing books written in Yiddish. Focusing on the first two printing decades (starting at Krakow 1535) the central claim discussed is that not only were those books printed in Christian publishing houses, but they were also adapted by them also aiming at Christian readers.

Prominent alt-Yiddish literature researchers have stated that this genre was generally designated for humble Jewish readers who weren't, in most cases, fluent Hebrew or capable *Leshon-Kodesh* readers. This was especially true for many Jewish reading communities till after the Haskalah period. The texts were adapted in a manner enabling such audiences to participate in rituals held in the synagogue or at home and so the reader could have an idea about Jewish fundamentals and basic Halacha.

Several seminal texts printed at the outset of Yiddish book printing are thoroughly examined throughout the article. What emerges is that most of the texts weren't originally meant for Jews but for Christian Hebraists. Different layers constituting the texts in Yiddish – stylistic, linguistic and the “Urtexts” out of which those texts originate from – reveal their somewhat unusual addressees. Christian Hebraists, as it seems, initially used Yiddish books to get acquainted with the Hebrew alphabet (Yiddish language was close enough to the German they spoke so it was the Hebrew alphabet left to cope with). The next step, as designed by them, was hopefully learning *Leshon-Kodesh* reading Hebrew.

Having said that, it wouldn't be farfetched to assume that the translators and publishers of Yiddish books meant also to encourage Jewish readers to buy those books by which Christian ideas would infiltrate Jewish communities. It is important to mention that Yiddish literature key researchers pointed several books from the outset of Yiddish printing were adapted or edited by missionaries.

The essay's main contribution is two-fold: firstly it is carefully based on quite a few examples from the first printings in Yiddish; secondly this essay reveals the abovementioned claims as pointing at a general cultural horizon and not only a matter of few sporadic occurrences.

**Did Isaac Last Forge Two Pages in His Edition of Joseph Ibn Kaspi's  
Commentary on Proverbs? On the Life, Work, and Moral Integrity of  
a Forgotten Judaica Scholar**

*Gad Freudenthal and Hannah Kasher*

In a paper recently published in *Alei Sefer* [23 (5773/2013), 165-178; English abstract, p. XII], Ms Arlette Lipszyc-Attali argued that two pages of text in Isaac Last's edition of Joseph Ibn Kaspi's Commentary on Proverbs (1903) have no *Vorlage* in the (single) manuscript from which the edition was made (Paris, BNF, MS héb. 184): "the edition gives on pp. 46 to 48 a text which does not exist in the manuscript." Her conclusion she formulated as a rhetorical question: "Did Isaac Last forge these pages?"

In the first, short part of this paper we answer the rhetorical question with an emphatic: No. The purportedly "missing" pages are in the manuscript, although they are somewhat out of place.

More importantly, in the second, principal part of the paper we offer a first biographical account of Isaac Last (1847-1913). Last was born in Stanislawow (Galicia) and had a business. In 1900 he lost his money and decided to earn his living as a copyist of Hebrew manuscripts. He had some connections with scholars (e.g. Hayim Brody) and they entrusted him with jobs, for which he went to Oxford. (Today some 50 manuscripts copied by Last can be identified.) Last was very happy with his new profession and made it into a vocation: side-by-side with copying manuscripts on demand, he also copied Hebrew texts of his own choice and had them published. He became particularly fond of Joseph Ibn Kaspi, the fourteenth-century scholar, many of whose works Last published for the first time. Good chance allowed him to publish also the *editio princeps* of Ha-Meiri's *Magen Avot*. He traveled much from library to library to check different copies of the works he was publishing (making the accusation of forgery particularly unjust). Last published his various editions privately, putting a heavy burden on his limited economic means.

Last's education was that of a *talmid hakam*, schooled only in a *yeshivah* and without any university education. His editions did not match the exacting criteria of modern scholarship and he was often criticized for that. Last was aware of the deficiencies of his work and willingly and gratefully accepted all criticism.

As his reputation increased, Last gradually got support from various Jewish institutions of learning. Beginning in 1908, he was resident at the

Lady Judith Montefiore College in Ramsgate. He died in Ramsgate on 3 November 1913. (Photos of his tomb accompany the article.)

### ***The Rinat Yisrael Siddur: Creation, Innovation and Influence***

*Reuven Gafni*

The production of the *Rinat Yisrael* series of *siddurim*, the first of which was published in Jerusalem in 1970, was one of the most dramatic events in the field of Jewish liturgy in recent generations. Other than its religious and educational importance, its appearance was the culmination of a long ideological and social evolution, in which various groups and personalities sought to reshape the prayer and synagogue world, and to adapt it to the changing social, national and political reality in the Land of Israel, since the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

This paper seeks to describe comprehensively, for the first time, the story of the production of the series (mainly its original three parts), with reference to various issues relating to its creation, uniqueness and influence: the foundation of the creation of the series and its educational and ideological goals; the personalities and officials involved in various stages of its preparation and production; its unique and innovative elements, both liturgical and graphic; the complex process that led to the production of the Sephardic-Oriental *siddur*; the widespread distribution of the series in the national religious public, and its influence on the design of the prayer, its ordinances and customs; favorable and critical reactions which appeared after its publishing; its effect on a variety of *siddurim* since its inception; and, finally, a review of the process whereby *Rinat Yisrael* loses its hegemonic status, and becomes one of the many offered and popular *siddurim* in communities identified with the national religious public.

The paper is based on documents collected in various archives, differing references to *Rinat Yisrael* that have been published over the years, a few excerpts published by Shlomo Tal, the series' editor, fragments of memoirs of some of those involved and interviews with various personalities who contributed their knowledge or interpretation of the process and its significance.

## More on “Prayers for the Welfare of Soldiers in the Modern Era”

*Yael Levine*

In his article “Prayers for the Welfare of Soldiers in the Modern Era”, published in *Alei Sefer* 24–25 (2015), Aaron Ahrend compiled and presented a substantial amount of material concerning this topic. The current article seeks to complement Ahrend’s study, thus including a large number of additional formulae of prayers and sources not mentioned by him, mainly relating to the IDF (Israel Defense Forces) soldiers.

In the present article, the sources are discussed according to the following categories: general prayers for the welfare of the IDF soldiers; Rabbi Goren’s version of the *Mi she-Berakh* prayer; prayers intended for recitation by the soldiers themselves; prayers to be recited prior to conscription; prayers to be recited by parents of the soldiers; and prayers for the prevention of the enlistment of Jews in foreign armies. The prayers in each of these units are organized, for the most part, according to the chronological order of their composition, to the extent that this is known, or according to the estimated date of their institution.

It is important to note that the formulation of prayers for the welfare of the IDF soldiers is a dynamic manifestation, and new prayers on this topic have been written in recent years. Ahrend’s article as well as the present one attest to the diverse liturgical composition related to this genre, and the creativity it entails. It is likewise reasonable to assume that the complete repertoire of these prayers has not thus far been identified and compiled.

In light of the plethora of prayers and the richness of the liturgy pertaining to this topic, it is necessary to establish a research institute that will undertake the task of collating and documenting all the formulae of prayers concerning the IDF soldiers and the material related to this genre.