




# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות  
הספר העברי המודפס והדיגיטלי

כב

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 

# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי  
המודפס והדיגיטלי

כב

בעריכת

דב שוורץ • גילה פריבור



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

# עלי ספר

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

עורכים: דב שוורץ, גילה פריבור

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

חברי המערכת המורחבת: מלאכי בית אריה, מרדכי גלצר, 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 52900

הספר יוצא לאור בסיוע

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

לשכת הרקטור, אוניברסיטת בר-אילן

סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-4754



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"ב

דפוס אלפא, תל-אביב

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



## תוכן העניינים

5	העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם – בין רצף לתמורה	אלי גורפינקל
19	מחשבת הודו בקרב יהודי תימן – הספר "מראת אלמעאני"	י' צבי לנגרמן
	הגהות המהר"ל מפראג על ספר "הטורים" –	גדי גזבר
29	עיון ביבליוגרפי	
	מונחים בוטניים-תלמודיים ב"ספר המעריך" – הערכת	אברהם אופיר
	פרשנותו המילונית של רבי מנחם לונזאנו למונחי צומח	שמשי
49	שבספרות חז"ל	
67	עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק	מאיר מוניץ
115	"אם הבנים שמחה" – מחיבור קאנוני ליצירה דיאלקטית	יצחק הרשקוביץ
	המצוי בביבליוגרפיה העברית ובחקר הספר העברי	אסתר לפון-
129	תשל"ו-תשס"ו	קנדלשיין
		וגילה פריבור

## בשבילי הספר העברי – הערות וחדשות

151	לזיהויו של כתב־היד BNF Hébreu 153	יהודית קוגל
	כותבי המאמרים ל"קרית ספר" כסוכני תרבות –	זאב גריס
155	על פי החוברות הנדפסות בעשר השנים הראשונות לקיומו	
165	מאגרי מידע לתלמוד הירושלמי	משה פינצ'וק
VII		תקצירים באנגלית

המשתתפים:

**אלי גורפינקל**, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

**י' צבי לנגרמן**, המחלקה לערבית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

**גרי גובר**, פרואל

**אברהם אופיר שמש**, המחלקה למורשת ישראל, המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון

**מאיר מוניץ**, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן ומכללת הרצוג,

גוש עציון

**יצחק הרשקוביץ**, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

**אסתר לפון-קנדלשיין**, מחקר ביבליוגרפי של הספר העברי, רעננה

**גילה פריבור**, המחלקה ללימודי מידע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

**יהודית קוגל**, Paris, IRHT- CNRS

**זאב גריס**, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע

**משה פינצ'וק**, המרכז למורשת ישראל, המכללה האקדמית נתניה



# ALEI SEFER

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

22



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

# ALẖI SEFER

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

22

EDITED BY

DOV SCHWARTZ • GILA PREBOR



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN

# alei sefer

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

PUBLISHED BY THE  
DEPARTMENT OF INFORMATION SCIENCE

**Editors: Dov Schwartz, Gila Prebor**

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

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

Address of Editorial Board:  
Department of Information Science  
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 52900

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

ISSN 0334-4754

©

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 2011  
Alpha Ltd. Tel-Aviv

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



## CONTENTS

ELI GURFINKEL: The Discourse on Maimonides' Principles: Between Continuity and Change	5
Y. TZVI LANGERMANN: Indian Thought among the Jews of Yemen: <i>Mir' at al-Ma' Ani</i>	19
GADI GIZBAR: The Maharal of Prague's Revisions of the <i>Turim</i>	29
ABRAHAM OFIR SHEMESH: Botanic-Talmudic Terms in <i>Sefer Ha-Ma' arich</i> : An Evaluation of Rabbi Menachem Lonzano's Interpretation of Botanic Terms in the Literature of the Sages	49
MEIR MUNITZ: Editing of the Book <i>Orot HaKodesh</i> by Rabbi A.Y. Kook	67
YITZHAK HERSHKOVITCH: <i>Em Habanim Semecha</i> : A Canonic Treatise or a Dialectical Composition?	115
ESTER LAPON-KANDELSHEIN and GILA PREBOR: Hebrew Book Bibliography: State of the Research 1976-2006	129
 <b>In the Paths of the Hebrew Book: Comments and New Studies</b>	
JUDITH KOGEL: Identification of the Manuscript BNF Hébreu 153	151
ZEEV GRIES: The Writers of Articles in <i>Kiryat Sefer</i> as Agents of Culture	155
MOSHE PINCHUK: A Database for the Research of <i>Talmud Yerushalmi</i>	165
English Abstracts	VII

## אלי גורפינקל

### העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם: בין רצף לתמורה

מבוא

עם תחילת הניסיונות לנסח פילוסופיה יהודית שיטתית, הוחל גם ברישום עיקרי היהדות. חוקרים שונים ניסו לשחזר או לבנות רשימות עיקרים ממשנתם של הוגים כמו פילון, רס"ג, וריה"ל, אם כי מהות מפעלם וזיהוי רשימותיהם ככוללים "סודות" או "עיקרים" במובן הדוגמטי, שנויים במחלוקת.<sup>1</sup> לאחרונה הוכח, שניסיון ראשון לשרטוט עקרונות יסוד נעשה על ידי רס"ג במאה העשירית, אך הוא לא ייחס לו חשיבות רבה, ולא הייתה לרשימתו המשכיות ישירה בהגות היהודית.<sup>2</sup> במאה השתים עשרה חיבר הקראי יהודה הדסי רשימת עיקרים,<sup>3</sup> אך המפעל העיקרי והמשפיע ביותר נערך מעט אחריו, על-ידי הרמב"ם, שרשם בהקדמת פרק חלק את י"ג היסודות. שיעור קומתו וסמכותו של הרמב"ם ביססו את חשיבות העיקרים, ובדומה לשאר כתביו בהלכה ובהגות, הם היוו תשתית לעיונים מאוחרים ועוררו פולמוס ודיון.<sup>4</sup>

- \* ברצוני להודות למורי ומנחי, פרופ' רב שוורץ, שהערתו עוררה אותי לבחינה מחודשת של סוגיה זו.
- 1 פילון (לדעת המחייבים ראו: צבי א' וולפסון, פילון, משה מייזלש [תרגום], ירושלים תש"ל, עמ' 106-128 ובהע' 5, לדעת השוללים, ראו: נחום אריאלי, המחשבה היהודית בימי הביניים: המשך או מפנה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 200-202); רס"ג, וריה"ל [לדוגמה אצל דוד קויפמן, "שיטת העיקרים של ר' יהודה הלוי", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ישראל אלדד [מתרגם], ירושלים תשכ"ב, עמ' 212-213; יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 119, 124, 137, 198 הע' 5; וכן: הרב דוד כהן [הרב הנזיר], "פילוסופיית היהדות", נזיר אחיו: זכרון לנזיר אלהים מרן הרב דוד כהן, הרב שאר-ישוב כהן ואחרים (עורכים), ירושלים תשל"ח, ח"ב, עמ' שצח-שצט; ראו עוד: מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991, עמ' 11; הנ"ל, "אמונה דתית בימי הביניים ובימינו", על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 318-319. דיון נוסף הוא על מרכזיות דרישת העיקרים ביהדות העתיקה, וכרוכה בה ההשקפה על מקוריות תורה זו ביהדות, שלא בהשפעה נוצרית או איסלאמית (דוד ניימרק, תולדות העיקרים בישראל, ירושלים תשל"א, עמ' 5-25, ועוד); השקפתו הותקפה רבות (ראו למשל: אריאלי [לעיל], עמ' 196-205; קלנר, העיקרים [לעיל], עמ' 11-13).
- 2 חגי בן-שמאי, "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", דעת, 37 (תשנ"ו), עמ' 11-26.
- 3 דניאל לסקר, "משנתו הפילוסופית של יהודה הדסי הקראי", ספר היובל לשלמה פינס, ירושלים תשמ"ח, ח"א, עמ' 478-479; בן שמאי, עיקרי רס"ג (לעיל הע' 2), עמ' 11 הע' 2.
- 4 רוב העיקרים מופיעים במבנה ובסגנון אחר גם במשנה תורה (בהלכות יסודי התורה א-ד, ז-י ובהלכות תשובה ג, ה); על ההבדלים ראו: יצחק אברבנאל, ראש אמנה יט, מנחם קלנר (עורך), רמת-גן תשנ"ג; חנה כשר, "שלוש ענישות שהן אחת, על-פי הרמב"ם", סידרא, יד (תשנ"ח), עמ' 39-58; אלי גורפינקל, "הרמב"ם – בין דוגמטיקה לליברליות", דעת, 60 (2007), עמ' 5-23; רפאל ישפה, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, רעננה תשס"ז. לחלק מן העיקרים אפשר לזהות מקבילות גם במורה הנבוכים ג כח (ראו: גורפינקל, שם).

## העיסוק בעיקרים משלהי המאה הארבע עשרה עד תחילת המאה השש עשרה

החל משלהי המאה הארבע עשרה וכלה במחצית הראשונה של המאה השש עשרה אפשר לזהות התגברות מסוימת בעיסוק בסוגיית העיקרים: חשובי ההוגים – חסדאי קרשקש,<sup>5</sup> שמעון דוראן,<sup>6</sup> יוסף אלכו,<sup>7</sup> אברהם ביבאג,<sup>8</sup> יצחק עראמה,<sup>9</sup> אברהם שלום, יוסף יעב"ץ,<sup>10</sup> יצחק אברבנאל<sup>11</sup> ודוד מסיר ליאון<sup>12</sup> – מקדישים לה מקום מרכזי בחיבוריהם התיאולוגיים.<sup>13</sup> גם הוגים שהתפרסמו פחות עסקו בנושא.<sup>14</sup>

- 5 אור השם; וראו: שרה קליין-ברסלבי, "תרומתו של ר' ניסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלכו", אשל באר שבע, כ (תש"ם), עמ' 177-198.
- 6 שמעון דוראן, אהוב משפט, ונציה שנ"ט; Menachem Kellner, "Rabbi Shimon ben Zemah Duran on the Principles of Judaism: Ohev Mishpat, Chapters VII and IX", *PAAJR*, 48 (1981), pp. 231-265; וראו למשל: קלנר, תורת העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 78-88; רות פרס, רשב"ץ והפולמוס הבין דתי בתקופתו, עבודת דוקטור, אוני' בראילן, רמת-גן תשס"ט, עמ' 30-32, 142, 231.
- 7 ספר העיקרים; ראו עליו למשל: קלנר, תורת העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 112-122; שרה קליין-ברסלבי, תרומת הר"ץ (לעיל הע' 5).
- 8 אברהם ביבאג, דרך אמונה, קושטא רפ"ב; וראו על כך: מנחם קלנר, תורת העיקרים של ר' אברהם ביבאג, דעת 15 (תשמ"ה), עמ' 89-101.
- 9 ראו: שרה הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 76-98.
- 10 ראו: Isaac Menachem Kellner, "Jewish Dogmatics after the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Ya'bes on belief in Creation as an Article of Faith", *JQR*, 72 (1982), pp. 178-187.
- 11 יצחק אברבנאל, ראש אמנה (לעיל הע' 4); קלנר, אברבנאל ויעב"ץ (לעיל הע' 10); Menachem Marc Kellner, *R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism*, New York: American Academy of Religion, 1978; Isaac Abravanel, *Principles of faith*, trans. with an introd. & notes by Menachem Marc Kellner; Rutherford: Fairleigh Dickinson, 1982; Kellner, Ruthford: Fairleigh Dickinson, 1982; ובהדורה עברית: ראש אמנה (לעיל הע' 4); Menachem Marc Kellner, "Isaac Abravanel on Dogma and Faith", *Daat*, 32-33 (1994), pp. xlvii-lix.
- 12 דוד מסיר ליאון, עין הקורא, כתב יד אוקספורד בודלי, רג"ו 41, נובמבר 1263 (סימנו בבית הספרים הלאומי: 8 f. 22077), ע"ב 9-ע"ב; שם, 75 ע"א-76 ע"א; הנ"ל, תהלה לדוד, קושטא 1576. קלנר (שם, עמ' 153) מגדיר כ"הוגה משני", ולא כן עימדי: מדובר ברב קהילה וראש ישיבה בעל עמדת הנהגה בדורו וממנהיגי הקהילה המקומית במאבקה נגד גולי ספרד על שמירת מנהגיה. הוא חיבר קורפוס הגותי שלם, הכולל פירושים למורה הנבוכים וחיבורים בכמה סוגיות בקבלה, שצוטטו בחוגי צפת במחצית השנייה של המאה השש עשרה. וראו במחקרי, עין הקורא: פירושי 'מורה הנבוכים' לר' דוד בן יהודה מסיר ליאון, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"א, ח"א, עמ' 9-43.
- 13 ראו: קלנר, העיקרים (לעיל הע' 1), שם, עמ' 67-69, 166-167, וכן במהדורתו לראש אמנה (לעיל הע' 11), עמ' 7-8, 29-28.
- 14 כגון: יום טוב ליפמן מילהוין (הנ"ל, ספר הנצחון, אפרים תלמג' [עורך], ירושלים תשמ"ד, מבוא, עמ' כא-כג; וראו עוד: אפרים קופפר, "ספר הברית וכתבים אחרים לר' יום טוב ליפמן מילהוין", סיני, נו [תשכ"ה], עמ' של-שמג); יואל אבן-שועיב (שאל רגב, "עיקרי אמונה בהגותו של ר' יואל אבן שועיב", בתוך: *AJS Review*, 21,2 (1996), pp. 19-39; ועוד (ראו: אסתי אייזנמן, "עוד פירוש על י"ג העיקרים", דעת, 63 [תשס"ח], עמ' 47-74; יוסף אביב"י, "ביאור על המשנה מן המאה ה"ט", עלון לחובבי הספר, 6 [1991], עמ' 3-1). גם בקרב הקראים נפוץ עיסוק בעיקרים בתקופה זו; ראו: אהרן בן אליהו ניקומדאן, עץ חיים, ליפציג 1841; דניאל י' לסקר, "השפעת הרמב"ם על מחשבתו הפילוסופית של הקראי אליהו בשייצי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [ג] (תשמ"ד), עמ' 405-425; ובחיבורו האנגלי: Daniel J. Lasker, *From Judah to Hadassi to Elijah Bashyatchi, Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden; Boston: Brill, 2008, pp. 69-95; יוסף מאלינובסקי, האלף לך, אמשטרדם ת"י.

מנחם קלנר, שעסק רבות בסוגיית העיקרים ותורמותו המחקרית בנושא זה מהווה הישג של ממש,<sup>15</sup> ראה את הגורמים להתחדשות העיסוק בעיקרים ברדיפות הקשות שחוו היהודים במאות הארבע עשרה-חמש עשרה בחצי האי האיברי. התקפות אלה נשאו אופי תיאולוגי מובהק ובאו לידי ביטוי ברדיפות אכזריות שלצידן פולמוסים דתיים. בנוסף, אלפי יהודים נאנסו לקבל עליהם את הדת הנוצרית, אך שמרו על קשרים כלשהם עם הקהילה היהודית. לפיכך, למרות חוסר עניינה המסורתי של המנהיגות הקהילתית ההלכתית בשאלות תיאולוגיות טהורות, נזקקה זו לדון בכובד ראש בתחומים שהיו בעיקרם בלתי תלויים בהלכה. חלק מאישים אלה היה מעורב בפולמוסים, בהם נאלצו להתמודד עם טיעוני הכנסייה שהיו בנויים במתכונת דוגמטית,<sup>16</sup> וכך התעוררו לדון בעיקרי היהדות.<sup>17</sup>

גם ח' תירוש-דרושטילד דנה בפירוט בסיבה לכך שהעיסוק בעיקרים לפני המאה החמש עשרה לא עמד בראש מעייניהם של גדולי ההוגים, והצביעה על הגורמים לשינוי במאה החמש עשרה. גם לדעתה מדובר בהשפעת התמודדות מול לחץ נוצרי גובר והולך, בה ההוגים ניסו לתת מענה ליהודים המתלבטים בקביעת זהותם הדתית, ביניהם אנוסים המסכנים את נפשם לשמור בסתר על חוקי היהדות. היא מראה גם כי פרדיגמת הדיון בהגות הכללית ועיסוקה בשאלות דוגמטיות היחס בין האמת לאמונה, חייבה דיון מחודש בנושא הדוגמות ביהדות.<sup>18</sup> אפשרות נוספת מעלה ש' רגב, ולפיה העיסוק בסוגיה זו נועד לבחון מחדש את הגדרת הרמב"ם ליהדות, ולמנוע יציאה מכלל ישראל של העוסקים בפילוסופיה. לדבריו, מגמתם של העוסקים אינה נובעת בהכרח מתפקידם הרכני, אלא דווקא מזיקתם הפילוסופית, והרקע לכך הוא הפולמוס הפנים-יהודי המתעורר ביחס לעיסוק בחכמות.<sup>19</sup>

האם הזנח העיסוק בעיקרים במאות השלוש עשרה-ארבע עשרה והחל ממחצית המאה השש עשרה?

קלנר מוסיף וקובע כי לפני תקופה זו היה העיסוק בעיקרים שולי. הוא מציין חמישה מהוגי המאות השלוש עשרה-ארבע עשרה שמנו עיקרים ודנו בהם – אבא מרי אסתרוק מלונלי; שם טוב אבן פלקירא; דוד בן שמואל כוכבי; דוד בן יום טוב אבן ביליא ושמריה בן אליהו

15 ראו למשל: קלנר, רשב"ץ (לעיל הע' 6); קלנר, אברבנאל ויעב"ץ (לעיל הע' 10); *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, Oxford: Oxford University Press, 1986 ובמהדורה העברית: תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים (לעיל הע' 1); קלנר, עיקרי ביבאג' (לעיל הע' 8); מהדורתו לראש אמנה של יצחק אברבנאל ומחקריו על שיטת העיקרים שלו (לעיל הע' 11), וראו על כך את סקירתו של אברהם מלמד, "תורת העיקרים של אברבנאל", פעמים, 57 (תשנ"ד), עמ' 137-141; קלנר, אמונה דתית (לעיל הע' 1); קלנר, "הצעה בעניין י"ג העיקרים של הרמב"ם ומעמדם של שאינם יהודיים בימות המשיח", טורא, א (תשמ"ט); וראו חיבור נוסף המצוין בהע' 73.

16 לסקירה אנציקלופרית על התפתחות הדוגמות בנצרות, ראו: אהרון לירון, הנצרות בארץ הקודש, תל-אביב 1997, עמ' 164-172.

17 קלנר, תורת העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 67-69, 166-167; הנ"ל, אמונה דתית (לעיל הע' 1), עמ' 321-322.

18 Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 144-146.

19 שאול רגב, "לבעיית לימוד הפילוסופיה בהגות המאה הטר"ו", דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 63.

האיקריטי<sup>20</sup> – אך טוען שאין לראות בכך תופעה משמעותית והסוגיה לא עמדה בחזית הדיון התיאולוגי:

בשתי המאות שלאחר פרסום העיקרים של רמב"ם כמעט שלא זכה הנושא של עיקרי היהדות לכלל התעניינות.<sup>21</sup>

ובמקומות אחרים:

הוגי הדעות החשובים של המאה הי"ג-י"ד (למשל: הרלב"ג, נרבוני, אלבלג, כל מפרשי הרמב"ם) לא דנו בשאלת העיקרים.<sup>22</sup>

במשך תקופה זו רק כמה הוגים, ממדרגה שנייה בלבד, השאירו אחריהם חומר כתוב המעיד על התעסקותם בעיקרי הדת בצורה מפורשת. ... רק חמשת ההוגים הנ"ל נדרשו בתקופתם – ולו גם בצורה שולית – לסוגיית העיקרים באופן מפורש.<sup>23</sup>

קלנר מדגיש כי כוונתו לעיסוק מפורש, אך קיימים "איזכורים קצרים, בלתי פורמליים ושוליים, לעיקרים או יסודות" בכתביהם של הוגים נוספים: רמב"ן, רבינו בחיי, יוסף אבן-כספי,<sup>24</sup> ריב"ש, נסים בן משה ממרסיי ור' שלמה אלקוטטנין.<sup>25</sup>

דעתו המוסמכת של קלנר צוטטה כמעט ללא הסתייגות על ידי הבאים אחריו,<sup>26</sup> אך כמדומני שמסקנתו בעניין זה נחרצת מדי. קלנר עצמו הצביע על יותר מהוגה אחד או שניים שעסקו בעיקרים בתקופה האמורה, ונראה כי לא מדובר בתופעה ספוראדית.

מלבד זאת, קביעתו מבוססת על שני עקרונות בעייתיים מבחינה מתודית:

א. ממצאים שליליים, קרי: היעדר חומר טקסטואלי. אכן, כיום בידינו ממצאים נוספים, ומתברר שאפשר להצביע על הוגים נוספים בני התקופה הנידונה שעסקו בעיקרים: מנחם המאירי,<sup>27</sup>

20 קלנר, תורת העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 59-68; על אבן ביליא ראו גם אצל נחמיה אלוני, מחקרי לשון וספרות, ה (תשנ"ב), עמ' 409-418. ד' שוורץ פרסם מכתב יד חיבור נוסף של אבן ביליא שלא נסקר לפניו, הכולל דיון באמונות יסודיות, שאפשר לראותו כרשימת עיקרים (ד' שוורץ, "ספר 'מגן דוד' לר' דוד אבן ביליה", קבץ על יד, יב [תשנ"ד], עמ' 173-206). על אבן פלקירא, ראו: רפאל ישפה, "עיקרי היהדות של שם טוב אבן פלקירא", מחקרים בהגות יהודית, שרה הלר וילנסקי ומשה אידל (עורכים), ירושלים תשמ"ט, עמ' 291-301.

21 קלנר, שם, עמ' 11.

22 קלנר, במבוא לראש אמנה (לעיל הע' 4); עמ' 7.

23 קלנר, תורת העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 67-68.

24 Barry Mesch, "Principles of Judaism in Maimonides and Joseph ibn Caspi", *Mystics, Philosophers, and Politicians, Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, J. Reinharz and D. Swetschinski (eds.), Duke University Press, Durham 1982, pp. 85-98.

25 קלנר (שם), עמ' 187 הע' 3.

26 מלמד (לעיל הע' 15); אסתי אייזנמן, "פירוש מן המאה הי"ד על י"ג העיקרים", קובץ על יד, סדרה חדשה יט (תשס"ו), עמ' 163-196; תירוש-רוטשילד (לעיל הע' 18), עמ' 140 (אמנם, היא נוקטת סגנון זהיר יותר); יוצא מכלל זה רפאל ישפה, המעיר כי דיונו של אבן פלקירא (בן המאה השלוש עשרה) אינו מתאים לפרדיגמה ששרטט קלנר לגבי הוגי המאה החמש עשרה; ראו: הנ"ל, עיקרי פלקירא (לעיל הע' 20).

27 לפי עדותו, הוא כתב "קונטרס" על "מה שצריך האמין על פי הדרכים הרתיים", הכלול בחיבורו כתב הדת (בית הבחירה, סנהדרין צ ע"א). טקסט זה מוזכר פעמים רבות בחיבוריו, אך לא הגיע לידינו (ראו בתוך: מנחם המאירי, קרית ספר, מהד' משה הרשור, מבוא ג, ירושלים תשט"ז).

חוסר בן שלמה,<sup>28</sup> משה אבן וקאר,<sup>29</sup> ואחרים.<sup>30</sup> אפשר להצביע על עיסוק מסוים בנושא גם אצל אברהם בן הרמב"ם (ראב"ם)<sup>31</sup> ושמואל אבן תיבון.<sup>32</sup> ב. הנחה מוקדמת מיהם "חשובי ההוגים". חיבורים רבים נותרו עדיין בכתבי יד, מסיבות שונות, אחרים אבדו, וחקר חוגים רעיוניים שלמים נמצא רק בראשיתו.<sup>33</sup> נראה כמו כן שחלק מן האישים שעיסוקם בסוגיית העיקרים תואר כ"קצר, בלתי-פורמלי ושולי", היה רחב יותר. כך למשל ניתוחיו של נסים ממרסיי, שהקדיש פרק בחיבורו לסוגיה זו,<sup>34</sup> או רשימתו של שלמה אלקונסטנטין.<sup>35</sup> גם עיסוקו של דוד בן שמואל הכוכבי בנושא העיקרים לא היה שולי: חיבורו ההגותי המרכזי, "ספר אמונה", עוסק ב"ביאור יסודי התורה ועיקרי האמונה". היותו אדם שתפס עמדה חשובה ונודע כבעל הלכה חשוב בדורו מקנה לעיסוקו הנרחב בסוגיה משמעות יתרה. גם בין ההוגים האחרים שצינו, שעיסוקם בסוגיה אכן מתאים לתיאורו של קלנר, עסקו ודנו בה כמה פעמים, ולפחות מוסכם שהמונחים "יסוד" או "עיקר" כבר משמשים בהגותם.

אני מציע לבחון טענה נוספת של קלנר, המתייחסת לתקופה שלאחר המאה החמש עשרה:

לקראת סוף מאה זו [ט"ו] הנושא נעלם כמעט לחלוטין מסדר יומם של הוגים יהודים, והוא הופיע מחדש רק בשלהי המאה השמונה-עשרה וראשית המאה התשע-עשרה.<sup>36</sup>

לדעתו, הגורם לכך הוא כפול: א. בעקבות גירוש ספרד הוקל הלחץ התיאולוגי. שוב לא נזקקה המנהיגות הקהילתית לדון בשאלת עיקרי אמונה ויכלה להקדיש את כל מרצה לעיון ההלכתי המועדף; ב. העיסוק בעיקרי האמונה מבוסס על היכרות עם קטגוריות הפילוסופיה היוונית, ומשחזרו יהודים לעסוק בעקיבות בפילוסופיה זו וגבר העניין בקבלה, אבדו שורשיה של מגמת ניסוח עיקרי האמונה.<sup>37</sup> צמצום העיסוק והלימוד בענייני עיקרי האמונה במאות השש

28 חוסר בן שלמה, שרח אלקואעד, יסודות האמונה וביאורם, צדוק יצהרי (מתרגם), ראש העין תשמ"ח.

29 אפרים קופר, "ספר מתוק לנפש (פרקים)", קבץ על יד, ט (יט) (תש"ס), עמ' 325-331.

30 לאחרונה התפרסם פירוש אנונימי על העיקרים ששרד בכמה כתבי יד, והקדום שבהם מתוארך סביב שנת 1300 (ראו: אייזנמן, לעיל הע' 26). העובדה ששרד בשמונה כתבי יד מלמדת שהגו בו, ואולי אף שמחברו היה חכם נודע. המהדירה מראה פנים לאפשרות שרד"ק חיברו, אך שוללת אותה (שם, עמ' 181-182).

31 ראו: ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי ה', נסים דנה (עורך), רמת-גן תשמ"ט, מבוא, עמ' 16.

32 ראו שמואל אבן תיבון: רות בן מאיר, "הקדמת ר' שמואל אבן תיבון לפרושו לקהלת", בתוך: Maimonidean Studies, Vol. 4 (2000), החלק העברי, עמ' כט, לב-לו; ושוב, בתוך: James T. Robinson, Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes, Doc, Harvard University, Massachusetts, 2002, Vol. II, pp. 546, 549-551; קרלוס פרנקל, בין הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלאלה' אלחאירין למורה הנבוכים, ירושלים תשס"ח, עמ' 171-172.

33 ראו עוד מה שכתבתי בהע' 12 על היחס לדוד מסיר ליאון.

34 נסים ממרסיי, מעשה נסים יא, חיים קרייסל (עורך), ירושלים תש"ס, עמ' 148-163.

35 ראו בנספח למחקרו של דב שוורץ, "על תפיסות הנבואה של רבי יצחק פולקר, רבי שלמה אלקונסטנטין ושפינוזה", אסופות, ד (תש"ן), עמ' ע-עב.

36 קלנר, העיקרים (לעיל הע' 1), עמ' 11.

37 קלנר (שם), עמ' 166-167.



עשרה-שבע עשרה תואר גם על ידי כ"ץ<sup>38</sup> וקליינברגר.<sup>39</sup> אמנם, אפשר למנות רבים שעסקו בעיקרים וחיברו ספרים בתחום זה בתקופה שאחרי המאה החמש עשרה ותחילת המאה השש עשרה: במחצית השנייה של המאה השש עשרה עסקו בנושא חשובי החכמים,<sup>40</sup> והעיסוק נמשך גם במאה השבע עשרה. האישים הבולטים בתקופה זו שעסקו בעיקרים הם הרבנים ישעיה הלוי הורביץ (של"ה),<sup>41</sup> משה חיים לוצאטו (רמח"ל)<sup>42</sup> ויהודה בן אלעזר (מחכמי פרס; חיבורו בנושא נשלם בשנת 1686).<sup>43</sup> בפרק זמן זה גם פשטו בציבור נוסחי עיקרים שונים: פיוטים שחלקם משולבים בתפילה,<sup>44</sup> נוסחי וידוי לשכיב מרע,<sup>45</sup> וסתם רשימות דוגמטיות על האמונות היסודיות.<sup>46</sup> רובם של הנוסחים מבוססים על עיבוד המניין המימוני ותוכנו. ז'אנר זה המשיך ואף התעצם בתקופה הבאה (החל ממחצית המאה השמונה עשרה): נוסחים אלה פורסמו בסידורים ובספרות והפכו לנוסח אמירה דוגמטי. במקביל, המשיכו להתפרסם דיונים ופירושים רבים על העיקרים.<sup>47</sup> גם אצל הקראים

- 38 יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 216-217.
- 39 אהרן פריץ קליינברגר, המחשבה הפרוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב.
- 40 משה טראני (מבי"ט; ראו: הנ"ל, בית אלהים, שער היסודות, ורשה 1872, עמ' 86-302); ר' משה איסרליש (רמ"א; ראו: יונה בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 193-207); ר' משה אלשיך (ראו: שמעון שלם, רבי משה אלשיך, מאיר בניהו ועורך, ירושלים תשכ"ז, עמ' קנז-קנז); שמעון בן שמואל, אדם שכלי, טינגן ש"ך (ושוב תחת הכותר הדרת קודש, ורשה תר"ע), וראו עליו: Joseph M. Davis, "Philosophy, Dogma, And Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of Sefer Hadrat Qodesh", *AJS Review*, 18/2 (1993), pp. 195-222.
- 41 ישעיה הלוי הורביץ, שני לוחות הברית (של"ה), שער האותיות, אות א, מהד' עוז והדר, ירושלים תשנ"ג, עמ' רסא-רסה.
- 42 משה חיים לוצאטו (רמח"ל), מאמר העיקרים, אויבערווישא תרפ"ח; דעת תבונות א-ה, מהד' הרב חיים פרידלנדר, בני-ברק תשנ"ח, עמ' א.
- 43 יהודה בן אלעזר, חובות יהודה, אמנון נצר (עורך), ירושלים תשנ"ה.
- 44 ראו: Alexander Marx, "A List of Poems on the Articles of the Creed", *JQR* (new series), 9, (1918-1919), pp. 305-336.
- 45 למשל: וידוי שכיב מרע המיוחס לרמב"ן, כתב-יד פרמא 1753 (סימנו: f 12980), דפים 324 ע"א - 328 ע"ב (כתב היד מתוארך למאה החמש עשרה וכולל קובץ תפילות. שחלקן מיוחס לאישים מפורסמים - רשב"ג, רמב"ם, ראב"ע, רמב"ן, רבינו בחיי - כדרכם של מחברים מאוחרים רבים); "מודעה" המופיעה בכ"ז לונדון - הספרייה הבריטית Or. 5559 D/5 (סימנו: f 6520), דפים 9-13. הטקסט מיוחס ליצחק אלס מחבר ספר המוסר יורה חטאים שנרפס לראשונה ב-1589 (בקולופון נאמר שהנוסח לקוח מהשל"ה שאמרו בשם ר' אלעזר מוורמס, בן המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה שחיבר את ספר ההלכה הרוקת. ככל הנראה מדובר בטעות, ואכמ"ל); צרי לנפש, ונציה שע"ט, בתוך: מאיר וונדר, צרורה לאלעזר, ירושלים תש"ם; דקדוקה של נפש, פרמישלא תרמ"ה, בתוך: מאיר וונדר, שם; אהרן ברכיה מודינה, מעבר יב, אמשטרדם תצ"ב, שפתי צדק יט.
- 46 ראה במקור שבהע' 60.
- 47 למשל: בועז רפאל רוטשילד, אני בלב ים, פיורדא 1766; פנחס בן יהודה מפאלאצק (1747-1823), סדור שער הרחמים עם פירוש מגיד צדק, ירושלים תשנ"ב, עמ' עג-פט; משה טערשאנצקי, סוד האמונים, ירושלים תרס"ה; ירחמיאל ראזענטהאל, אור האמונה, סיגהעט תרפ"ה; נחום לייב ווינגאט, זמירות יהודא, ורשה תרצ"ו, עמ' 16-23; יצחק יהודה יחיאל מקאמרנא (1806-1874), דרך אמונה, בתוך: אמרי קודש, ליקוט קונטרסים שונים מאדמו"רי קאמרנא, ירושלים תשנ"ז, עמ' צה-קנה (ושוב בתוך: סידור היכל הברכה, מנחם מנדל ווייס [עורך], בני ברק תש"ן, עמ' רצא-שז), וראו עליו: אברהם סגל, "פירוש שלושה עשר העיקרים לר' יצחק אייזיק

חלו התפתחויות במניין העיקרים בתקופה זו.<sup>48</sup> סקירת הדיון המתעורר בשלהי המאה השמונה עשרה אינה מופיעה בחיבורו המקיף של קלנר, שתוחם מראש לתורת העיקרים בימי הביניים; כוונתו, ככל הנראה, לדימוניהם של מנדלסון,<sup>49</sup> שד"ל,<sup>50</sup> ומאוחר יותר – רש"ר הירש ונכדו יצחק ברויאר,<sup>51</sup> ואלה שהשתלשלו מהם.<sup>52</sup>

## התפתחות העיסוק בעיקרים

לאור ממצאים אלה, נראה שיש לאפיין מחדש את טיב העיסוק בעיקרים בתקופות השונות, ולהגדיר את מהות השינויים שחלו משלהי המאה הארבע עשרה, ובשנית – משלהי המאה השמונה עשרה. לטענתי, לא מדובר בהבדלים כמותיים בין התקופות, ואף לא בחשיבות התיאולוגית של דיון זה בתקופות השונות. ההבדלים הם בפרספקטיבה (פילוסופית; קבלית; ועוד) של בני התקופה ושל ההוגים שעסקו בנושא. פרספקטיבה זו משפיעה על הגדרת המושג "עיקר", על השאלות הנדרשות, על אופי הדיון ויחסו לרשימת הרמב"ם (התעלמות ממנה; התקפה או הגנה עליה; פירוש; ועוד), ועל הסוגה הספרותית הננקטת.

על פי האמור לעיל אפשר להצביע על חמש תקופות בעלות מאפיינים שונים:

א. עד מחצית המאה השתים עשרה: רשימת היסודות של הרמב"ם טרם פורסמה, ואפשר להסיק על יסודות התורה בעיני הוגים ספציפיים מתוך דבריהם, רמיזותיהם, או אף תוכן העניינים של חיבוריהם. רשימות שונות נחשבו כמניין שאינו "מחייב", שרדו בקושי ולא נודעה להן השפעה על דיונים במקצוע זה בהגות היהודית.

ב. ממחצית המאה השתים עשרה עד שלהי המאה הארבע עשרה: בתקופה הראשונה שלאחר פרסום היסודות של הרמב"ם, העיסוק במניין העיקרים לא נחשב כתחום

מקומרנא, הרמב"ם בנבכי הסוד (=דעת 64-66), א' אלקיים וד' שוורץ (עורכים), רמת-גן תשס"ט, עמ' 300-287.

48 ראובן קשאני, "הקראים: קורות, מסורות ומנהגים", שבט ועם, סדרה שניה ג (ח), תשל"ח, עמ' 256.

49 משה מנדלסון, "ירושלים", כתבי משה מנדלסון, ספר ראשון, רמת גן [חש"ד], עמ' 103-105; וראו עוד: דוד נימרק, תולדות העקרים בישראל, ירושלים תשל"א, ח"א עמ' 5-14; שמואל פיינר, משה מנדלסון, ירושלים 2005, עמ' 134; אפרים שמואלי, היהדות בין סמכות להשראה, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 142-149; Samuel S. Cohon, *Jewish*; Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, London 1964, pp. 1-8; David Harry Ellenson, *After Emancipation: Jewish Religious Theology*, Assen 1971, pp. 88-89; *Responses to Modernity*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2004, pp. 154-156; זאב הרוי, ר' חסדי קרשקש, ירושלים תש"ע, עמ' 110-111.

50 שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), על החמלה וההשגחה, יונתן בשיא (עורך), תל-אביב 2008, עמ' 116-128; וראו עוד: רבקה הורביץ, "מוטיבים השכלתיים במשנת שד"ל", אשל באר-שבע, ב (תש"ס), עמ' 308-310; נחמן יצחק שיפמאן, "אגרת תוכחה נגד שד"ל", בתוך: Marc B. Shapiro, *Studies in Maimonides and His Interpreters*, University of Scranton Press, Chicago, 2008, Hebrew Section, pp. 12-22.

51 שמשון בר רפאל הירש, אגרות צפון י, טו, יז, בני-ברק תשכ"ז. וראו: מאיר סיידלר, היהדות כדת חק, גלגליה של תפיסה ביהדות: שפינוזה, מנדלסון, רש"ר הירש, יצחק ברויאר, רמת-גן תשנ"ח.

52 ראו להלן.

בפני עצמו, והוא לא עורר דיונים בולטים.<sup>53</sup> לפיכך, רשימתו של הרמב"ם התקבלה בשני אופנים סותרים: היו שאימצוה ללא ערעור, ועסקו בהפצתה או בפירושה, והיו שהציעו רשימות אחרות, בלא להתייחס לזו של הרמב"ם. אנו מוצאים דיונים ספורים המקשים על עיקרי הרמב"ם,<sup>54</sup> אך לא מצוי דיון מעמיק.

ג. משלהי המאה הארבע עשרה עד תחילת המאה השש עשרה: בשל הגורמים ההיסטוריים, המדיניים והסוציולוגיים אפשר לזהות התגברות בעיסוק זה. אמנם, עיקר החידוש בתקופה זו הוא העימות החזיתי עם משנת הרמב"ם. חשיבות הדיון לזמנו והדיספוזיציה הקבלית של חלק מן ההוגים, הובילה לעימות עם משנת הרמב"ם, כאשר חלק מן ההוגים מתקפים את מניינו ומגדירים מחדש את מהות הדיון, ולעומתם קמים סנגורים המנסים – תוך התייחסות לקשיים שהועלו – להסביר מהי כוונתו ומה עומד ברקע החלטותיו. נראה, שלפחות חלק מהדיון המסועף בפרטי הרשימה המימונית נובע מתהליך מתמשך של קנוניזציה של הרמב"ם וכתביו, הגורם לניסיונות סנגוריה מחד גיסא, ולפרשנות מכילה מאידך גיסא.<sup>55</sup>

אפשר להצביע על מגמה משנית המתפתחת באשכנז, הדוחה את מפעל העיקרים מתוך ראיית התורה כשלמות אחת, ומחשש שעמי ארצות יסתפקו באמונות הדוגמטיות במקום קיום תרי"ג המצוות.<sup>56</sup>

ד. מתחילת המאה השש עשרה עד שלהי המאה השמונה עשרה: המסורת הקבלית הצליחה לרחוק את המסורת הפילוסופית, ועיקרי השקפותיה הפכו להיות האמונה השלטת. שינוי זה גרם להתפתחותם של שני זרמים ביחס לעיקרי הרמב"ם.

הכיוון הראשון הוא ההתנגדות למפעל העיקרים כולו מתוך ראיית התורה כשלמות אחת. כאמור, אפשר לזהות את תחילת המגמה באשכנז כבר בתקופה הקודמת, ובתקופה זו היא התרחבה והתפשטה,<sup>57</sup> והיא מובעת לאורך התקופה על ידי שורת הוגים ממקומות רבים.<sup>58</sup>

53 ראו למשל דיונו של ר' ישפה על רשימות עיקריו של אחד מהוגי המאה השלוש עשרה, אבן פלקירא (לעיל הע' 26). לטענתו, מגמתו של אבן פלקירא לא הייתה דוגמטית-סמכותית אלא פדגוגית, והוא מסביר בכך את קיומן של רשימות סותרות בכתביו.

54 כגון עיסוקו של שמואל אבן תיבון; ראו לעיל בהע' 32.

55 על תופעה זו ראו אצל שפירי (לעיל הע' 50), בפרט עמ' 3-5. ראו גם מאמרי על התקדשות "מורה הנבוכים" בעיני חלק מפרשניו לאור טעמו לסוגיית ערכין (כרפוס).

56 יעקב בן משה מולך, ספר מהרי"ל, שלמה י' שפיצר (עורך), ירושלים תשנ"א, ליקוטים נט.

57 למשל: אליה גינזוני באגרת חמדות; ראו: Eliyahu Hayyim ben Binyamin da Genazzano, *La Lettera* (trans. & ed. by Fabrizio Lelli), Firenze: Giuntina, 2002, pp. 143-146. יצחק אברבנאל (ראש אמנה, כד'; דוד מסיר ליאון (מגן דוד, כ"י לונדון מונטיפיורי 290 [7328] 157 ע"א); ר' דוד בן זמרא (שו"ת רדב"ז, א שמו; מצודת דוד, קו); ובמידה רבה, אף משנת העיקרים של יצחק עראמה (הלריוילנסקי, ולעיל הע' 19, עמ' 88; קלנר, תורת העיקרים, עמ' 124-126). על הזיקה בין הקבלה לתפיסה זו, ראו: יונה בן-ששון, משנתו העיונית של הרמב"ם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 193-194. יש לציין את התנגדותו של האר"י לאמירת הפיוט 'גדל' (ר' חיים ויטאל, פרי עץ חיים א, א, קארעץ תקמ"ב, ג ע"ב; הנ"ל, שער הכוונות, ענין עלינו לשבח ונוסח התפילה, מהד' הרב צוריאל, כתבי האר"י, צבי יהודה ברנדווין [עורך], ירושלים תשמ"ח, עמ' שכח; וע"ע: חמדת ימים, שבת ו, מהד' הרב צוריאל, ירושלים תשס"ג, עמ' 205), שהסברים רבים ניתנו לה, וחלקם מצביעים על ההנמקה שצינתי כאן (ראו על כך: אייזיק שלומוביץ, "גדל אלהים חי", עדות, א [תשמ"ז], עמ' קטז-קיו; יוסף עזרא זליכה, "אמירת 'גדל' עפי"ד האר"י ז"ל", פעמי יעקב, לו-לח [תשנ"ז], עמ' מז-נו; יהושע מונרשיין, "סידורו של רבינו הזקן נ"ע: פרקי עיון, בירור וסקירה", הסידור, מבנה ונוסח סידורו של אדמו"ר הזקן בעל

כיוון שני אימץ את מנהג האמירה, אך המיר את תכניו בהשקפות הקבלה. ככל הנראה, כיוון זה נבע מן העובדה שמעמדו של הרמב"ם, שכתביו עוררו בעבר סדרת פולמוסים, התבצר במשך השנים. הוא הפך לאישיות ההלכתית הבולטת ביותר, וסמכותו ההלכתית השפיעה גם על היחס לכתביו ההגותיים. נוסף על ההשפעה המתמשכת, התרחב בתקופה ספציפית זו לימוד התורה, ובכללל העיון במשנה תורה.<sup>59</sup> לפיכך, במקום לחלוק על מפעל העיקרים המימוני, נקטו כמה מהוגי הדעות אמצעים פרשניים, רדיקליים יותר או פחות, כדי להותיר על כנה את רשימת הרמב"ם, אך יצקו בה תכנים אחרים. רשימת עיקריו התגבשה לנוסח אמירה עממי קצר, המכיל שינויים קלים שנועדו להתמודד עם הפרדיגמה הפילוסופית שלו ולהמירה בתפיסה עממית היונקת ממקורות קבליים. הנוסח הקצר הפך את הרשימה מדיון תיאולוגי שיועד לחכמים, לנוסח דוגמטי שמגמתו הצהרה ושינון של העקרונות.<sup>60</sup> סוג אחר השייך לאותה מגמה בא לידי ביטוי בפירושים לרשימה המכילים רעיונות קבליים, כגון הקבלת י"ג העיקרים ל"ג מידות הרחמים, וכדומה.<sup>61</sup> לפי הכיוון השני, השפעת הביקורת באה לידי ביטוי בעיצוב מחדש של תכני מניינו של הרמב"ם, בהתאם לאמונות הרווחות. גם בתקופה זו המשיכו להתקיים הדיונים הקודמים על העיקרים,<sup>62</sup> אך אפשר לראותם כספחי התקופה הקודמת.

התניא, גדליה אבערלאנדער [עורך], מאנסי תשס"ג, עמ' צו-צט; ר' מנחם מענדל חיים לאנדא, ויעש אברהם, נוסח התפילה ומנהגי ר' אברהם מטשעכנוב, לוד' תרצ"ו, עמ' נח; משה יאיר ווינשטוק, סידור הגאונים והמקובלים, תשל"ח, עמ' קמט; הרב דוד כהן [הרב הנזיר] והרב צבי יהודה קוק, דודי לצבי, חילופי אגרות, אגרת ח, עמ' טו-יז; נחום ווייס, נשאת ונתת באמונה, ירושלים תשס"ה, במבוא; ולאחרונה: יעקב משה הלל, "לאמתה של הלכה", אליבא דהלכתא, 7 [תשס"ו], עמ' ו).

58 ר' יעקב מעמדן, מגדל עוז, אוצר הטוב מוסד ה, ירושלים תשנ"ג, עמ' כ (דבריו הועתקו גם בחיבור קנאת ה' צבאות המיוחס לר' נתן מנעמירוב, ירושלים תשכ"ה, עמ' מח-מט); שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שנו. 59 על תופעה זו ועל ההסברים שניתנו לה, ראו: ראובן בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרנסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 169-170.

60 נוסח "אני מאמין" המוכר לנו מסידורי אשכנז מופיע לראשונה בכתבי יד של סידורים מן המאה השש עשרה. במחקר אחר חשפתי כתב-יד שהיווה, לטענתי, נוסח ביניים בין רשימת הרמב"ם בהקדמת פרק חלק לנוסח הסידור, והראיתי את שלבי העיבוד השונים של המניין המימוני. התזה העיקרית שהצעתי שם היא שקיימת מגמה של המרת התכנים הפילוסופיים באמונות הפופולאריות העממיות (א' גורפינקל, "נוסחי 'אני מאמין'", כנישתא, ד [תש"צ], עמ' נא-קיב).

61 דעה זו נזכרת אצל הפילוסופים היהודים במאות החמש עשרה-שש עשרה (יוסף אלבו, ספר העיקרים, א ג; יצחק אברבנאל, ראש אמנה, ה; אברהם ביבאג', דרך אמונה, קושטא רפ"ב, קא ע"א; שמעון בן צמח דוראן [רשב"ץ], אוהב משפט (לעיל הע' 12), ח; דוד מסיר ליאון, תהלה לרדוד (שם), ח"א יג, דף ח ע"ב; וכן בשירידיס מביאור בן אותה תקופה על המשנה וראו: י' אביבי (לעיל הע' 14), הטוען שחיבור זה הוא מקור דעה זו). הדעה נדחתה על ידי הפילוסופים שטענו כי המניין ענייני וראו בנ"ל, וכן אצל יואל אבן שועיב, בתוך: רגב, עיקרי אמונה (לעיל הע' 14), עמ' כז), אך היא אומצה מאוחר יותר בידי מקובלים ודרשנים וראו למשל: יום טוב ליפמן מילהוין, בתוך: קופפר (לעיל הע' 14); של"ה (לעיל הע' 41) בשם המקובל ר' נתן נטע; יצחק יהודה יחיאל מקאמרנא, דרך אמונה (לעיל הע' 47), עמ' צד-צו; שמעון בן שמואל, אדם שכלי (לעיל הע' 40), ובמחקר המצוין (שם); רוטשילד, אני בלב ים (לעיל הע' 47); דף לג ע"א; אייזיק שלומוביץ, "אני מאמין", ערות, ב (תשמ"ז), עמ' קלב; מרדכי בן צבי הירש שפילמן, תפארת צבי (ביאור על ספר הזוהר), ברקלין תשמ"א-תשס"ג, ח"ג (בראשית) עמ' רפא; ח"ד (שמות) עמ' נד.

62 ראו: אברהם חיים ויטריבו, אמונת חכמים, בתוך: טעם וקנים, אליעזר אשכנזי (עורך), פרנקפורט תרט"ו, דפים יט-מט; דוד ויטאל, מכתם לרדוד, ונציה ש"ו; מרדכי גומפל, שלש עשרה יסודי התורה, המבורג תקנ"ב.

ה. משלהי המאה השמונה עשרה עד ימינו: ביהדות גרמניה לזרמיה השונים התפתחה החל מן המאה השמונה עשרה גישה לפיה אין להגדיר את היהדות באמצעות עיקרי אמונה דוגמטיים שכפירה באחד מהם מגדירה את היהודי ככופר. תזה זו יונקת ממסורת סובלנות מערבית, שמבטאה העיקריים – עם כל ההבדלים ביניהם – היו שפינוזה ולוק.<sup>63</sup> תפיסה זו הוצגה מתוך הנגדה למשנת העיקרים של הרמב"ם, וראש המדברים בה היה מ' מנדלסון.<sup>64</sup> הוא הצביע על השלב המאוחר יחסית בו התפתחה תורת העיקרים – המאה השתים עשרה, בה פיתח הרמב"ם את מפעלו, ואת העובדה כי קמו עליו מערערים רבים שחלקו על מניינו, הוסיפו או גרעו.

כמה חוקרים והוגים עמדו על משמעות תפיסה זו בזמנה ובאתרה; ראבידוביץ טוען כי יסודה הוא מאבק סמוי בנצרות;<sup>65</sup> הרב קוק, לעומתו, סבור כי היא מעידה דווקא על נטייה לטמיעה והתכוללות: היא מאפשרת לרוקן את היהדות מתוכנה כל עוד מוקפד המעשה ההלכתי.<sup>66</sup> על כל פנים, גישה זו עוררה פולמוס פנימי באורתודוקסיה והשפיעה על פיתוח עקרונותיהם של זרמים אלטרנטיביים ביהדות (בפרט אצל ליאו בק).<sup>67</sup> בדור האחרון היה ישעיהו ליבוביץ המבטא הבהיר והעקבי ביותר של עמדה זו;<sup>68</sup> ודבריו נידונו רבות.<sup>69</sup> גישתו זכתה לביקורת הן מן הממסד האקדמי, שערער על המקורות עליהם ביסס את דעתו,<sup>70</sup> והן מהוגים דתיים שחשו שליבוביץ מערער את יסודותיה של הדת.<sup>71</sup> אמנם, אין ספק שהוא ממשיך נאמן לגישה המנדלסונית בנושא זה. מאוחר יותר נלחם על זכותה של עמדה זו להישמע גם

63 ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק יד, ח' וירשובסקי (מתרגם), מאגנס, ירושלים תשס"ג, עמ' 147-153; ג'ון לוק, איגרות על הסובלנות, י' גולומב (עורך), ירושלים תשס"א, בפרט עמ' 38-39, 94-97. ובמחקר: א' שמואלי, היהדות בין סמכות להשראה (לעיל הע' 49), עמ' 101; מאיר סידלר, היהדות כדת חק (לעיל הע' 51).

64 ראו לעיל הע' 49.

65 שמעון ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, ירושלים 1971, ח"ב, עמ' 95-96.

66 הרב אברהם יצחק קוק, מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 42.

67 ליאו בק, מהות היהדות, ירושלים תשכ"ח, עמ' 4-13, 54; Leo Baeck, "Does Traditional Judaism Possess Dogmas?", *Studies in Jewish Thought*, A. Jospe (ed.), Detroit 1981, pp. 41-53 (לעיל הע' 49).

68 על ההבדלים בין גישת מנדלסון לזו של ליבוביץ, ראו: שמואלי, היהדות בין סמכות להשראה (לעיל הע' 49), עמ' 142-149.

69 ראו למשל: ישעיהו ליבוביץ ואביעזר רביצקי, ויכוחים על אמונה ופילוסופיה, הוצ' אוניברסיטה משודרת, תשס"ו, עמ' 26-34; רוני מירון, "פנומנולוגיה של 'אני' מאמין: הגותו של ישעיהו ליבוביץ כמקרה מבחן", על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' 145-189; ובמקורות להלן.

70 על דרכו בציטוט מקורות והסתמכות עליהם, ראו עדות עצמו: "ציטוטים ומראי מקומות אינם משמשים לי אסמכתא או ראיה, אלא אילוסטרציה בלבד" (י' ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 27). לרשימת מקורות דיון האם שיטתו יכולה להוות פרשנות לדברי הרמב"ם, ראו במאמרי, "הרמב"ם – בין דוגמטיקה לליברליות", דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 21 הע' 110; הערתי שם כי המבקרים לא התייחסו לספרי שיחותיו על מורה הנבוכים שנרפסו בעשור האחרון, והם מחייבים דיון מחדש בסוגיה.

71 חומר רב רוכז במאסף: שלילה לשמה, כלפי ישעיהו ליבוביץ, ח' בן-ירוחם וח"ע קולין (עורכים), ירושלים תשמ"ג, בפרט עמ' 59-71; ראו גם: אברהם קורמן, האמונה הישראלית, רמת-גן תשס"ב, עמ' 37-38.

אליעזר גולדמן,<sup>72</sup> מנחם קלנר עמל לאחרונה לבססה בחיבור מיוחד ומפורט,<sup>73</sup> ואוחזים בה רבים.<sup>74</sup> במידה רבה, הפכה עמדה זו לסלע מחלוקת בין אישים רבניים התופסים עמדות השפעה וחינוך,<sup>75</sup> לבין אנשי אקדמיה דתיים וחוגיהם.

עלייתה של פרדיגמה זו השפיעה לא רק בדרך של הנגדה, אלא גרמה גם להשפעה חיובית: התחזקה המגמה שוללת-העיקרים גם בחברה הרבנית המסורתית שעליה הצבעתי בשרטוט שתי התקופות הקודמות (ג-ד). אמנם, בעוד ההנמקה העיקרית של הכיוון השולל שהופיע בתקופות הללו נבעה מתפיסת היהדות כמכלול שלם שאי אפשר להעצים חלקים אחדים בו ולהמעט במשקלם של אחרים,<sup>76</sup> מדובר עתה בהתנגדות היונקת ממשנה אידאולוגית התופסת את היהדות באופן חדש, המציגה כחובקת כל, ומסתייגת מצמצומה בסד של דוגמות או רשימת עיקרים.<sup>77</sup>

גם בתקופה זו ממשיכות המגמות שעיקרן בתקופות שקדמו לה: נוסח העיקרים המקוצר מופץ בווריאציות שונות ובחוגים שונים מנחים לאומרו בהזדמנויות שונות, וכן ממשיכה להתפתח מסורת פרשנית סביב רשימה זו.<sup>78</sup> פופולאריות חסרת תקדים זו ותהליך "התקדשות"

72 ראו במבחר מאמריו: אליעזר גולדמן, 'יהדות ללא אשליה', דני סטטמן ואבי שגיא (עורכים), הוצ' מכון הרטמן, ירושלים תשס"ט, עמ' 248-251.

73 Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, Oregon 1999.

74 נפתלי רוטנברג, 'סובייקטיביות הלכית ופלורליות רעיונית כבסיס לסובלנות', עול הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם, ש' פישר וא"ב סליגמן (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 273-285; אהרן ברט, דורנו מול שאלות הנצח, ירושלים תשכ"ה, עמ' 67-72.

75 ראו: שלילה לשמה (לעיל הע' 71); משה אביגדור עמיאל, לנבוכי התקופה, ניו-יורק תש"ס, פתיחה, עמ' 4; שלמה אבינר, עם כלביא, ח"ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 11-14; הנ"ל, חיי עולם, בית אל תשס"ד, עמ' 273-271; יעקב אריאל, "להלכות דעות", שנה בשנה תש"ן, עמ' 306-317; הנ"ל, נזיר אחיו, ספר זכרון לרב דוד כהן (הרב 'הנזיר'), ירושלים תשל"ח, ח"א, עמ' קנו הע' 4; הנ"ל, מאהלי תורה, לתורה ולמועדים, כפר דרום תשנ"ח, עמ' 17-18; הנ"ל, שו"ת מאהלי תורה, כפר דרום תשנ"ח, ח"א, עמ' 26-27.

76 ראו: משה סופר, שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שנו, ניו-יורק תשי"ח; יהוסף שווארץ, שו"ת דברי יוסף, ירושלים תרכ"א, נז. השווה לביקורת המובאת בשם הגר"א על מפעל מנייני המצוות השונים אצל: אברהם בן שלמה זלמן מוילנא (אחי הגר"א), מעלות התורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' יב-יט.

77 כך יש לראות את ביקורתם של שד"ל והירש (לעיל הע' 50). גישה זו הובעה מאוחר יותר גם על ידי אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות, עזן מאיר-לוי (מתרגם), ירושלים תשס"ג, עמ' 18 (וע"ע בעמ' 3, 6, 82, 92, 97, 130, 170, 203-204, 260-262); לניתוח גישתו, ראו: Michael Marmur, *"Heschel's Two Maimonides"*, *JQR*, 98.2 (2008), pp. 230-254. כיוון זה בא לידי ביטוי גם אצל בני חוגו של הרב קוק, ראו: כהן וקוק, דודי לצבי (לעיל הע' 57), אגרת י"ח, עמ' טו-יז.

78 למשל: יהושע השל קוטנר, האמונה והחקירה, ברסלאו תר"ז; יעקב מאיר שפילמאן, נחלת יעקב, שאלונקי תרט"ז; חיים יהודה שלוינגר, לקוטי יהודא, וייטצאן תרס"ז-תרע"ב; משה האגר, אזור האמונה, סיגהעט תרפ"ה; חיים מרדכי ראללר, מאמרי באר חיים מרדכי, תרצ"ט; הרב אברהם יוסף גאטעסמאן, אמונה שלימה, ניו יורק ת"ש; יואל שוורץ, באמונתו יחיה, לקט כידורים וביאורים ביסודות האמונה ומצוותיה, ירושלים תשל"ט; יואל יעקב ספרקה, יסודי האמונה, תשמ"ו; הנ"ל, י"ג עיקרי האמונה להרמב"ם עם פירוש חזון יואל, ירושלים תשס"ז; ד' רנן, שיערי אמונה, נתיבות תשנ"ג; משה בלוי, ברכה נאמנה, בני ברק תשנ"ח; אברהם מנחם הוכמן, האמונה וי"ג עיקריה, ירושלים תשס"ה; יוחנן מאיר בקהופר, אבן השתיה, רמת בית שמש תשס"ה; הרב משה שפירא, יצעה אמונה, ירושלים תשס"ט; אהוד רקובסקי, דעת אמונה, ירושלים תשס"ו-תש"ע.



נוסחי האמירה, עוררו דיון רפלקטיבי על התאמת נוסח זה לדברי הרמב"ם מחד גיסא ולאמונות הרווחות מאידך גיסא, דיון הנערך הן במחקרים מקצועיים במדעי היהדות<sup>79</sup> והן בשיח הפנימי בעולם הרבני המסורתי.<sup>80</sup>

חשיבותם של העיקרים במסורת הדתית באה לידי ביטוי גם ברשימות דומות של זרמים חוץ-אורתודוקסיים, ששימרו את המניין והתבנית החיצונית, אך המירו את התוכן.<sup>81</sup> להתפתחויות בשלב זה יש להוסיף, כמובן, את המחקר האקדמי של העיקרים ביהדות, שהתפתח החל מימי חכמת ישראל ועד ימינו, ממשיך להציח פארות, ומניב פירות.<sup>82</sup>

## סיכום

לטענתי, אפשר להצביע על קיומו של רצף ספרותי ברור בדיון על יסודות האמונה מאז פרסומם על ידי הרמב"ם. כמובן, אין להתכחש לעובדה שבתקופות מסוימות מתרבה או מתמעט העיסוק בהם מסיבות היסטוריות ומדיניות שונות. לדעתי, אין לבחון את העיסוק בסוגיה בהיבט הכמותי, וחשוב יותר לתת את הדעת לאופיו המשתנה של הדיון, ולסוגות העומדות במוקד הדיון בכל תקופה ותקופה.

מלבד השלב הטרומי מימוני, תיארתי עוד ארבעה שלבים והראיתי שכל מאפיין סוג מובחן של יחס, דיון וניתוח, כאשר לצידו ממשיכות המגמות שהופיעו בשלבים מוקדמים יותר. אפשר אפוא להבחין ברצף הנמשך מאז ימי הרמב"ם ובתמורות הייחודיות לכל שלב: בדורות הראשונים, טרם הפכה רשימתו של הרמב"ם לסמכותית ו"מחייבת", היו שקיבלו והיו שהציעו הצעות חלופיות (שלב ב); בשלב הבא התאפיינו הדיונים בפולמוס עם רשימת הרמב"ם – צוינו השגות על רשימתו ומתוך כך הוצעו רשימות חלופיות; כנגדם, התחברו

79 ראו למשל: אדמיאל קוסמן, "י"ג העיקרים לרמב"ם בפיה"מ, ב"גדל" וב"אני מאמין", מנחה לא"ש, ספר היובל לכבוד הרב אברהם ישעיהו דולגין, איתמר ורהפטיג (עורך), ירושלים תש"ן, עמ' 337-348; גורפינקל (לעיל הע' 60).

80 למשל: חיים הירשנזון, מלכי בקדש, ח"ב, ו, ה, הובוקן תרפ"א, עמ' 238-242; אייזיק שלומוביץ, "אני מאמין", עדות, ב (תשמ"ו), עמ' קכט-קלא; איתמר ורהפטיג, "הערות ב"ג יסודות האמונה של הרמב"ם", המעין, ל, א (תש"ן), עמ' 18; יואל קטן, "אני מאמין באמונה שלמה", המעין, ל, ב (תש"ן), עמ' 41-44; דוד פרידמן, "קושיה בנוסח 'אני מאמין'", פעמי יעקב, לו (תשנ"ו), עמ' קו; יעקב חיים סופר, מנחות שלום, ח"ג, ירושלים תשס"ב, עמ' סג-סז.

81 ראו למשל: ס' כהן, תיאולוגיה יהודית (לעיל הע' 49), עמ' 115-118; וראו לעיל הע' 14 על עיסוקם של הקראים ברשימת הרמב"ם.

82 ראו למשל: S. Schechter, "The Dogmas of Judaism", *JQR*, 1 (1889), pp. 48-61, 115-127; דוד נימרק, תולדות העיקרים בישראל, אורסה תרע"ג-תרע"ט (ירושלים תשל"א); D. Neumark, "The Principles of Judaism", *Essays in Jewish Philosophy*, Amsterdam 1971, pp. 101-144; J. David Bleich, *With, of Judaism*, New York: Ktav Publishing House, 1983; *Perfect Faith, The Foundations of Jewish Belief*, New York: Ktav Publishing House, 1983; אריאל, "מבוא לשאלת העיקרים ביהדות", דעת, 11 (תשמ"ג), עמ' 19-38; מחקריו החשובים של מ' קלנר (לעיל הע' 15); Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen*, Oxford and Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2004; דודו עליו: "Review on: Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*", *RRJ*, 8 (2005), pp. 329-331; וראו בסקירתו של מלמד על מצב המחקר (לעיל הע' 15).

## העיסוק בעיקרים אחרי הרמב"ם: בין רצף לתמורה

חיבורים שניסו ליישב את דברי הרמב"ם (שלב ג). בשלב שלאחר מכן, התקבלה רשימתו של הרמב"ם והפכה לנוסח קאנוני, כאשר ההשגות שנבעו מדיספוזיציה קבלית הוטמעו בתוכו על ידי פרשנות ושינויי נוסח קלים (שלב ד); השלב האחרון, בו נוצר מחדש על ידי כמה הוגים עימות ישיר עם המסורת המימונית של מסורת העיקרים שכבר השתרשה ו"התקדשה", התאפשר בשל הבחינה מחדש של היהדות בידי בני דור ההשכלה מחד גיסא, ומאידך גיסא הצורך הרבני להציג יהדות חובקת כל, שפארותיה חובקים את כל תחומי החיים ואינם מצטמצמים לרשימה דוגמטית סגורה (שלב ה). בשלב זה מתפתח השיח המחקרי והאקדמי על העיקרים, אך גם ממשיך ואף מתעצם השיח המסורתי, קרי פרשנות סביב י"ג העיקרים, וביטוי מעשי במנהגי אמירה של נוסחי עיקרים.

## י' צבי לנגרמן

### מחשבת הודו בקרב יהודי תימן: הספר "מראת אלמעאני"

ידוע ומפורסם שקהילת תימן מאז ומתמיד קהילה משכילה היא. במיוחד בימי הביניים – תקופה שלצורך ענייננו אפשר למקמה במאות השנים עשרה-שש עשרה למניינם – שקרו חכמי תימן על אוצרות הפילוסופיה והמדעים שהיו כתובים בשפה הערבית ולכן היו נגישים להם; וידוע גם כן, שרובה ככולה של הפילוסופיה הזאת, יוונית עתיקה היא ביסודה, גם אם חכמים מאוחרים, ביניהם מוסלמים ויהודים, תרמו לפיתוחה ולשכלולה.<sup>1</sup> ידוע הרבה פחות, שזרמי מחשבה מסוימים הודיים השפיעו אף הם רבות על הליכי המחשבה בקרב יהודי תימן. בימי הביניים עמדה ארץ תימן במוקד נתיבות המסחר בין המזרח והמערב, והיום, עם הפרסום המבורך של "ספרי הודו" המיוחסים, אנחנו יודעים היטב עד כמה מילאו יהודי תימן תפקיד חשוב במסחר עם הודו.<sup>2</sup> זאת ועוד, בתעודות אחדות מן הגניזה נראה שבעיני סוחרים מצרים לכל הפחות, היוו תימן והודו יחידה גיאוגרפית אחת (גדולה כמובן), "דיאר אלימן ואלהנר".<sup>3</sup> ואולם שפת המשכילים בקהילה הייתה ערבית, ואחריה עברית וארמית, ולכן הספרות והרעיונות שנקלטו, גם אלו שבאו מחצי-היבשת ההודית, הגיעו אליהם בתיווך התרבות הערבית-אסלאמית.

ללא ספק, היצירה ההודית שעשתה הרושם החזק ביותר על יהודי תימן הייתה "מראת אלמעאני", כותר שאפשר לתרגמו "מראה הרעיונות". במקור שמו של החיבור Amṛtakunda, ופירושו "בררכת הנקטר". התרגום לערבית נודע גם בשם "חוצ' אלחיאה", "בררכת החיים"; ואולם, "מראת אלמעאני" הוא שמו בתימן. זהו ספר באומנות ואמונת היוגה. מקורו הסנסקריטי אבד, והגרסה הערבית אינה תרגום פשוט; יש בו סימנים ברורים של אסלאמיפיקציה. פירושו של דבר, המתרגמים (שמו או שמם אינם ידועים לנו) התערכו בטקסט כדי לעשות אותו מקובל יותר על הציבור המוסלמי. החיבור תורגם גם לשפות אחרות (פרסית וטורקית), אבל אין לנו עניין כאן בתרגומים הללו. בין השאר נמצאים בחיבור זה תיאורים של תנוחות גופניות

- 1 דנתי בעניינים אלו במאמרים אחרים, ובהם הפניתי גם למקורות נוספים. ראו למשל, Y. Tzvi Langermann, "Cultural Contacts of the Jews of Yemen", in A. Harrak (ed.), *Contacts between Cultures* (CANAS 33), vol. 1. West Asia and North Africa, Lewiston 1992, pp. 218-295; "Philosophical Midrash as a Source for the Intellectual History of the Jews of Yemen", in *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Daniel Frank (ed.), Leiden 1995, pp. 335-347.
- 2 S. D. Goitein and M.A. Freidman, *India Traders of the Middle Ages. Documents from the Cairo Genizah*. India Book, Leiden, 2007; וראה גם בהערה הבאה.
- 3 ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן, ספר הודו א: יוסף אללבר סוחר הודו הגדול, ירושלים תשס"ט, עמ' 6.

שונות המיושמות ביוגה. בקרב המוסלמים ספר זה התקבל בעיקר בקרב הצופים (והם המכונים, באי־דיוק רב, ה"מיסטיקונים" של האסלאם).<sup>4</sup>

ישנה חשיבות היסטורית לשרידים של "מראת אלמעאני" בתימן. פרופ' קרל ארנסט, השוקד על טקסט זה שנים רבות, גילה את אזני שהעדויות הקדומות ביותר הנמצאות בידו להעברתו של החיבור לארצות האסלאם, בתרגומים לפרסית או לערבית, מתוארכות למאה השש עשרה. החומרים מתיימן קדומים במאה שנה לפחות, אולי יותר. כפי שנראה בסעיף 3 לקמן, מדרשי תימן מעידים לכאורה על קליטה קדומה בהרבה – המאה העשירית – אם כי בשלב זה של המחקר עלינו להתייחס בזהירות רבה ואף בחשדנות למקור זה.

מסמך חשוב, "כתב ההגנה" על הפרשנות האלגורית שהיכה שורשים בתימן, מלמד אותנו שהחיבור הזה עשה רושם כביר על יהודי תימן, והשפיע רבות על חסידי הפרשנות האלגורית. הרב יוסף קאפח זצ"ל פרסם את המסמך פעמיים, לראשונה בתחילת דרכו במחקר, ופעם נוספת, בתוספת קטע ממנו שהתגלה עשרות שנים לאחר מכן, בספר לכבודו שערך פרופ' יוסף טובי. נביא את דברי "כתב ההגנה" השייכים למאמרנו לקמן, סעיף 1.

בנוסף לאזכור הקצר ב"כתב ההגנה", ידועים לי שני אזכורים נוספים של החיבור "מראת אלמעאני" במדרשים תימניים על התורה. האחד (סעיף 2) דן באנטומיה של הלב, דמיונית למדי, והאחר (סעיף 3) דן בתנוחת היוגה האמורה להוביל לתעופה באוויר. אציג את הקטעים כאן, במקור ובתרגום לעברית, ואדון בהם לפי העניין וכפי היכולת.

בנוסף על כך, וזהיתי שני קטעים מחיבור "מראת אלמעאני" עצמו, ערבית באותיות עבריות, בכתובות תימניות. האחד נמצא בכ"י לונדון, BL Or 12306, עמ' 3א-3ב; יש לציין, שזהו כתב־יד המכיל גם את הקטע הנוסף מ"כתב ההגנה" שהרב קאפח פרסם ב"לראש יוסף". נראה שלא במקרה נמצאו שני החיבורים שכנים זה לזה; מן הסתם נאספו בכתב יד זה חיבורים בעלי אותה מגמה, רוצה לומר הפילוסופיה ויישומה באלגוריה. את הקטע השני מצאתי בעזבונו של הרב קאפח, בתוך תיק מלא דפים בודדים וקונטרסים קצרים שהרב לא הספיק לטפל בהם בחייו; הגני מודה לבניו ונכדיו, יורשיו וממשיכי דרכו, שהרשו לי לעיין במקצת האוצרות שרבינו הדגול השאיר אחריו, ואף לצלם דפים אחדים מתוכם.

עדיין מוקדם לפרסם את הקטעים הללו במלואם. כאמור, פרופ' ארנסט שוקד זה זמן מה על מהדורה מדעית של "מראת אלמעאני", ורק אחרי שתפורסם מהדורתו נוכל להעריך נכון את חשיבותם של הקטעים בתעתיק לאות עברית ולציין את חילופי הנוסח החשובים, אם ישנם כאלה. ואולם, לא אוכל שלא להציע לקוראים טעימה קטנה מתוך כתבי היד התימניים. באחד הדפים שבעיזבון של הרב קאפח ישנו תיאור וגם ציור (חופשי מאוד, אבל גם נחמד) של התנוחה הננקטת באחד מתרגילי הריכוז של היוגה. בתרגיל זה, *khecari mudra*,

4 הטקסט בערבית פורסם במהדורה לא ביקורתית לפני כמעט מאה שנה: Yusuf Khan, "Haud al-Hayat: La Version arabe de l'Amratkund", *Journal Asiatique*, 213 (1928), pp. 291-344. בלית ברירה נפנה להדפסתו של כ"אן לצורך ההשוואה. פרופ' קרל ארנסט שוקד על הכנת מהדורה ביקורתית; ראו בינתיים את מאמרו המעמיק, Carl Ernst, "The Islamization of Yoga in the Amṛtakunda Translations", *Journal of the Royal Asiatic Society*, series 3, 13 (2003), pp. 199-226.

האדם מצווה למקד את מבטו בקצה אפו. העתקתי את הקטע הרלוונטי של הטקסט ותרגמתי אותו, וצירפתי אליו תצלום של הציור מתוך כתב-היד, והוא מוצג לקמן, סעיף 4.

## 1. יצירת הנפש

כפי שציינתי במבוא, אזכור של הספר וציטוט ממנו נמצאים ב"כתב הגנה" שפרסם הרב קאפח פעמיים; והרב הודה בהערה על אתר, "איני מכיר את הספר, ואין מחברו ידוע לי" (יצקתי מים על ידיו של הרב קאפח זצ"ל במשך עשרים שנה ואוכל להעיד שהוא הצטיין בכך שתמיד היה "מודה על האמת", ובטוחני שרצונו שנאמר, כפי שהוא בעצמו כתב כאן, שלא ידע, ולא, כפי שנהוג בחוגים מסוימים, ש"נעלם ממנו לרגע"). את הקטע הזה אביא ממהדורתו השנייה והמלאה של מסמך חשוב זה, וגם בתרגומו;<sup>5</sup> אוסיף רק שהקטע מקביל למהדורתו של כ'אן (ראו הערה 1), עמ' 327.

וקד קאל צאחב כתאב מראיה אלמעאני קאל כלאם הד' מענאה. קאל, אן אלנפס פי איג'אד מת'להא בהד'ה אלנטפה שביה מן יעלק סראג' מן סראג' והו מן יעלק פתילה מן פתילה לחתי תוג'ד אלנאר פי אלפתילה אלאכ'רי ותלך אלפתילה אלאולי לא ינקץ מנהא שי ולא יתגייר נורהא פהכד'א חאל אלנפס אלנאטקה פי איג'אד אלמת'ל.

תרגום:

וכבר אמר בעל ספר "מראית אלמעאני" דברים שזה ענינם שהנפש בהמצאת הדומה לה בטפה זו דומה למי שמדליק נר מנר, והוא מי שמדליק פתילה מפתילה עד שתמצא האש בפתילה השנייה, ואותה הפתילה הראשונה לא יחסר ממנה כלום ולא ישתנה אורה. ככה טבע הנפש ההוגה בעת המצאת הדומה לה.

לדעתי אין כל חשיבות לשינוי הקל בשמו של החיבור בקטע שלפנינו, "מראיה" ולא "מראה" בערבית. מכל מקום, אין ספק שמדובר בחיבור שתיארנו לעיל. זיהיתי את הקטע המקביל בהדפסתו של כ'אן, ואני מצרף תרגומו. אמנם קיימים הבדלים בין שתי הגרסאות בערבית, אבל כאמור מהדורתו של כ'אן גרועה מאוד, ואין טעם כעת לדון בהבדלים הללו: "וזה, שהנפש ההוגה נאחזת בטיפה, כדי לתת לה כוח החיות, כמו שנדלקת המנורה בעת ההדלקה, עם מעט אורה, בהיאחזה בפתילה השנית, והנה תחזור להיות נאחזת כמו הראשונה".

חשוב מאוד לזכור שפירושו של המונח "אלנפס אלנאטקה" ("הנפש ההוגה") אצל בעל "מראת אלמעאני" בפרט, ובמסורת הפילוסופית המזרחית, אבן סינא וממשיכי דרכו בכלל, שונה לחלוטין ממובנה אצל הרמב"ם, חכמי המערב והמסורת האריסטוטלית. בקיצור נמרץ, לדעת הרמב"ם וסיעתו, הנפש ההוגה אינה אלא יכולת החשיבה בה חונן האדם ובה הוא אמור לרכוש את המושכלות, כאשר הן – המושכלות המופשטות – חופתו בעולם הבא, אחרי שהנפש ההוגה כלה עם הגוף. לעומתם, אצל חכמי המזרח – אבן סינא וסיעתו, גם סוהרוורדי

5 הרב יוסף קאפח, "הפולמוס על שיטת הפרשנות האליגוריסטית בתימן", בתוך: לראש יוסף. מחקרים בחכמת ישראל, תשורת הוקרה לרב יוסף קאפח, בעריכת יוסף טובי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 11-68, בעמ' 47.

וה"אשראקיון" – הנפש ההוגה היא חלק אלוה ממעל השוכן באדם כל ימי שהותו עלי אדמות. דעה זו קרובה מאוד למקובל במסורת ההינדואית.<sup>6</sup>

אחד מחכמי תימן החשובים במאה החמש עשרה, יחיא אבן סולימאן המכונה רבי זכריה הרופא (רו"ה), אימץ את הדעה השנייה בפירושו לשיר השירים.<sup>7</sup> למשל, כבר בפירושו לפסוק הראשון של המגילה, קובע רו"ה ששלמותה של הנפש ההוגה היא מעצמה, כלומר ממהותה המקורית, ואילו "שחרותה", כלומר כל פגם שבה, אינו אלא מקרי ותוצאה של חיבתה לחומר שהיא שוכנת בו: "...אלנפס אלנאטקה... פכמאלהא ד'איתי להא ואסודארהא באלערק' וד'לך במקארה' אלמאדה", ובתרגומו של הרב קאפח, "הנפש ההגיונית... שלמותה היא עצמית בה, ושחרותה מקרה מחמת היותה חשוקה בחומר".<sup>8</sup> לכן נראה לי, שזכריה מבין את האמירה המפורסמת, "אערפכם בנפסה אערפכם ברבה", "מי ביניכם המכיר טוב ביותר את נפשו, מכיר טוב ביותר רבונו וכלומר, רבונו של עולם", כהיגד ברור שנפשו של אדם אלוהית, ולכן מי שמכיר את נפשו טוב יותר, כיכר את אלוהיו טוב יותר.<sup>9</sup> אמירה זו נידונה בתחילתה של "מראת אלמעאני", וייתכן שרו"ה שאב אותה משם, אם כי, כאמור, היא נפוצה מאוד. מכל מקום, אין לשלול לחלוטין את האפשרות, שרעיונות הודיים על נפש האדם, והאמור בספר "מראה אלמעאני" בפרט, משוקעים בפירושו של רו"ה לשיר השירים.<sup>10</sup>

## 2. מבנה הלב

אלוגיו אלמג'ני, כ"י אוקספורד-בודלי 2493 (Opp. Add. 59), עמ' 15  
הפסקה מובאת מתוך מדרש "אלוגיו אלמג'ני" שחובר בסוף המאה החמש עשרה על ידי אלואל בן ישע, הידוע גם בשם דוד בן ישע הלוי.<sup>11</sup> אלואל דורש את דברי אברהם אבינו ללואט "אם השמאל ואימנה"<sup>12</sup> ומחבר בינו ובין הפסוק בקהלת, "לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו".<sup>13</sup> את הפסוק השני דורש אלואל על פי ספר "מראת אלמעאני": "והד'א אמרא טביעייא ד'כרה

6 דנתי בהרחבה בנושא זה במאמרי על פירושו של זכריה הרופא לשיר השירים (ראו בהערה הבאה) ושם ציינתי לספרות המקצועית השייכת לנושא זה.

7 ראו: Y. Tzvi Langermann, "Saving the Soul by Knowing the Soul: A Medieval Yemeni Interpretation of Song of Songs", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 12 (2003), pp. 147-166.

8 יוסף קאפח, חמש מגילות... עם פירושים עתיקים היוצאים פעם ראשונה, ירושלים תשכ"ב, עמ' כו.

9 ראה חמש מגילות, עמ' נה. הרב תרגם את האמירה, "אם הודיעכם את עצמו הודיעכם את רבו". מבחינה לשונית, תרגום זה אפשרי, אבל מבחינה עניינית, ובמחילת כ"ת, ברור לי שתרגומי מודיק יותר.

10 הנני מפנה שוב למאמרי המוזכר בהערה 7, שם דנתי לעומק במקורות האפשריים לפירושו של רו"ה. יחד עם זאת, נראה שכבר בתרגום של "מראת אלמעאני" הוכנסו פריטים מהפילוסופיה של אבן סינא וסוהרודי; ראה ארנסט (לעיל הע' 4), עמ' 212.

11 על המדרש הזה ראו ספרי, Y. Tzvi Langermann, *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries*, on the Torah, New York 1996, pp. 273-279; על המחבר ראה גם יהודה רצהבי, תורתן של בני תימן: מחברים וחיבורים, קרית אונו תשנ"ה, עמ' לה-מא.

12 בראשית יג, ט.

13 קהלת י, ב.



צאחב כתאב מראת אלמעאני קאל אן אלקלב י"ב ברגא והו סריע אלהרכה ולאג'ל ד'לך סמי קלבא לכונה יתקלב פי כל ברג". ותרגומו: "וזה דבר טבעי, הזכיר אותו בעל ספר 'מראת אלמעאני', [וכאשר] אמר שללב י"ב חדרים, והוא מהיר התנועה, ולכן נקרא [בערבית] 'קלב', כי הוא מתהפך בכל חדר".<sup>14</sup>

הדרש על שמו של הלב אפשרי רק בערבית, כי בשפה זו הלב נקרא "קלב", ובניינים שונים מן השורש קל"ב (כולל בניין שישי, תקלב, שמופיע בדרש) מובנים "להתהפך". ברי הדבר, שמשחק מילים זה יעבוד בערבית אבל לא בסנסקריט. ואכן, פרופ' ארנסט הראה שהפרק ב"מראת אלמעאני" שמכיל את התיאור הזה של הלב הוא אחד משלושה פרקים בספר שאין בהם חומר הודי בכלל, כלומר, שהם הוספו או נספחו לתרגום של הספר ההודי.<sup>15</sup> לא מפתיע לגלות שזה אינו הדרש היחיד על הצמד קלב/תקלב בתרבות האסלאם. אכן אלערבי, השייך הגדול של הצופים, למשל, דורש ברוח זו בספרו "פצוצ אלחכמה".<sup>16</sup>

בכ"י אוקספורד נמצא גם ציור של הלב, כאשר לכל אחד מהחדרים צורפה מידה; לחדרים משמאל מידות רעות כגון "אלגבן" (הפחדנות) ו"אלג'צב" (הכעס), ולאלה מימין מידות טובות, כגון "אלעלם" (המדע או הידע) ו"אלנבאהה" (הערנות). ברצוני להצביע על דמיון מסוים – ולא מעבר לכך – בין תיאור זה ובין תיאור של הלב בחיבור אשכנזי מסוף המאה השלוש עשרה, "ספר המשכיל": "ויש לו לאדם כמה חדרים בלבו, כל חדר ממונה על ממשלת חכמה אחרת, חדר זה ממונה על מלאכת החרש וחדר זה ממונה על מלאכת הנגר... ובאמצעות הלב יש חדר גדול המקבל רוח שכל עץ הדעת...".<sup>17</sup> אמנם ב"ספר המשכיל" לא מדובר על י"ב חדרים דווקא, גם שם החדרים ממונים על מלאכות ולא על מידות מוסריות; אבל מצד שני, ישנו תיאור של ריבוי חדרים בלב, כאשר לכל חדר תפקיד מוגדר בפעולה נפשית מסוימת. ואכן, המרחק התרבותי בין אשכנז ובין תימן, ועל אחת כמה וכמה בין אשכנז והודו, רב מאוד; אבל אם נזכור מחד גיסא שדברים אלו ב"מראה אלמעאני" אין להם מקור הודי, ומאידך גיסא, ש"ספר המשכיל" שאב ממקורות סטואיים, ייתכן – אני מדגיש שוב שאינני טוען דבר מעבר לקיומה של אפשרות זו – ששני הטקסטים נשענים בסופו של דבר על מקור יווני משותף.<sup>18</sup>

### 3. טיסה

סראג אלעקול, פרשת וישב, כ"י ניו-יורק בהמ"ל MS 5254, עמ' 450  
פסקה זו לקוחה מ"סראג אלעקול", מדרש פילוסופי על התורה שחובר בידי חוטר בן שלמה. שמו המלא של המחבר בערבית הינו מנצור בן סלימאן אלד'מארי, והוא אחד מחשובי

14 השווה הרפסותו של כ'אן, עמ' 321.

15 ארנסט (מאמרו צוטט לעיל, הע' 4), עמ' 210.

16 מחי אלדין אכן אלערבי, פצוצ אלחכמה, מהר' אבו אלעלא אלעפיפי, ביירות (ללא שנה), פרק 12, עמ' 122.

17 י' תא-שמע, "ספר המשכיל – חיבור יהודי-צרפתי בלתי ידוע מסוף המאה הי"ג", בתוך הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א, אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 154.

18 על המקורות של "ספר המשכיל" ראו את מאמרו המקיף של גר פרוידנטל, "האור ברוך הוא וברוך שמו בספר המשכיל", דעת, 332-33 (תשנ"ד), עמ' 187-234, שם, 34 (תשנ"ה), עמ' 87-130.

חכמי תימן במאה החמש עשרה, וגם מחבר תימני שכתביו זכו לתשומת לב רצינית במחקר.<sup>19</sup>

וישא יע' רגליו כיון שנשא רגליו קפצה לו הדרך והר' יסאעד כלאם אלראזי אלד' ד'כר רבי' ז"ל פי גז אלתעליל חית קאל ללראזי כתאב משהור וסמוה באלאלהיאת פי פצל ל"ד. ואנא קר עלית עלי הד' אלכתאב ווגדת פיה עלי אן מן אראד אן יטיר מן אלנאסאסין (?) פתכון גלסתה פי וצ'עהא פי גאיה אלאעתדאל והו אן יגעל רגלאה מתדאכ'לאה פי בעצ'המא בעץ' ויך' וצ'ע אעצ'איה מתואזיה מסתוייה פאנה יטיר אלי חית ישא ואן כאן גלב אכת'ר מן הד' אלכלאם בכת'ר. וסמעת איצ'א מן בעץ' אהל זמאננא ממן יסתדעי במערפה אלעלם אלטביעי באנה יצדק הד' אלממתנע [51] וענדי אן מן יעתקד בתצדיקה או יקול בתצדיקה פקד מלכה אלגנון פנון ואנא אקול אן לס יטלב אלראזי בהד' אלא ליתשבה באלכאמלין מת'ל יע' אבינו ואבישי בן צרויה וסאיר מן קפצה לו הארץ כלהם ז"ל. פטלב ידחץ' אלמעגזאת אד' הד' וכד אלפלאספה אן יטלבו יבטלו מעגזאת שריעתנא עלי מא שרחת פי אלקאעדה תחית המתים.

תרגום: וישא יעקב רגליו. כיון שנשא רגליו קפצה לו הדרך. זה תומך בדברי אלראזי שהזכירו רבינו ז"ל [הרמב"ם] בחלק נתינת הטעמים [החלק השלישי ממו"נ], כאשר אמר, "לאלראזי יש ספר מפורסם, וקראו ה'אלהויות', בפרק ל"ד". ואני כבר נתקלתי בספר הזה ומצאתי בו, שאדם (?) שרוצה לעוף, שתהא ישיבתו בתנוחתו מאוזן עד כמה שאפשר; זאת אומרת, ששתי רגליו תהיינה מכונסות, האחת בתוך השנייה, ותהיה תנוחת איבריו מקבילות ושוות, ואז יעוף לאן שירצה; אם כי הפריז בהרבה יותר דיבורים מאלו [שרק סיכמתי אותם כאן בקיצור]. גם שמעתי מאחד מאנשי זמננו, ממי שטוען על עצמו שיוודע את מדע הטבע, שהוא רואה אמת בדבר הבלתי-אפשרי הזה. אבל אצלי, מי שמאמין שהוא אמיתי או שאומר שהוא אמיתי, הרי השתלטו עליו כל מיני שדים [כלומר, שגעונות]. ואני אומר, שאלראזי לא ביקש כאן אלא להטיל ספק בשלמים, כגון יעקב אבינו, אבישי בן צרויה, וכל השאר ז"ל אשר "קפצה הארץ לו". והוא ביקש לבטל את הנסים, כי זה משאלותיהם של הפילוסופים, המבקשים לשלול את הנסים שבתורתנו, כפי שפירשתי ביסוד תחיית המתים.

התנוחה האמורה לאפשר לאדם לטוס מתוארת ב"מראת אלמעאני", ונביא את הפסקה לקמן. אין ספק שבסופו של דבר, חיבור זה הוא המקור של הדברים שחוסר שמע וקרא עליהם, וגם דחה אותם בקש. ואולם לדבריו של חוסר הוא מצא את הדברים דווקא בספרו של אבו בכר אלראזי, "אלאלאהיאת". ספר זה אבר, ואין בידינו אלא רמזים קלושים על תוכנו מדבריהם של מחברים שונים, מאוחרים יותר, כולל הרמב"ם, שהוא היחיד להזכיר את הספר דווקא בכותר

19 ראו ספרי באנגלית על מדרשי תימן (לעיל, הע' 11), עמ' 271-273; רצהבי, עמ' כח-לא. דוד בלומנטל ההדיר שניים מכתביו של חוסר, תרגם אותם לאנגלית וצירף עליהם דיונים וניתוחים: David R. Blumenthal, *The Commentary of Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leiden 1974; *The Philosophic Questions and Answers of Hoter ben Shelomo*, Leiden 1981.

זה, "אלאלאהיאת"<sup>20</sup>. לכן איננו יכולים לאמת או לשלול את דברי חוטר שנודמן לו עותק מן הספר. ואולם, ישנן כמה סיבות להאמין לחוטר. נתחיל בהפנייתו: חוטר מזכיר "פרק ל"ד". אם הכוונה למספר הפרק במורה נבוכים, הרי יש כאן טעות, כי ספרו של אלראזי הוזכר בפרק י"ב מן החלק השלישי. בנוסף על כך, לא הפנו חכמי תימן אל פרקי מורה נבוכים לפי מספרם, כי אין להם מספרים במקור, ולא בכתב־היד התימניים. חכמי תימן הפנו לפרקים בספר לפי כותרתם או פתיחתם.

נראה אפוא שחוטר רימוזו כאן לפרק ל"ד בספרו של אלראזי ואינו מזכיר את "מראת אלמעאני". לדבריו נודמן לו עותק של הספר, שהוא כיום אבוד. הייתכן שאלראזי הכניס בתוך ספר זה רעיונות שמקורם בהודו? לכאורה, התשובה היא חיובית. למשל, הרמב"ם (גם לו נודמן עותק מן הספר) מגנה את ספרו של אלראזי כי בו נאמר שהרוע בעולם הוא אמיתי, ובכלל חיי אנוש הם רצף של סבל ועינויים.<sup>21</sup> וכן ידוע הוא שהתפיסה שהחיים הם סבל עומדת ביסודה של ההגות היהודית לענפיה.<sup>22</sup> אזכור אחר של ספר "אלאלאהיאת" שהובא על ידי פ' קראוס מתייחס לסוגיית גלגול נשמות (תנאסך' בערבית) והגלגול גם הוא מעמודי היסוד של ההגות היהודית.<sup>23</sup> ואולם, הייתכן שאלראזי הכיר את "מראת אלמעאני"? על פי המידע שבידנו היום, נראה שלא. הציטוטים והקטעים בערבית־יהודית מתימן, שהם כאמור העדויות הקדומות ביותר לקליטתו של הטקסט באזורים בהם האסלאם היה הדת השלטת, שייכים למאה החמש עשרה. אלראזי חי במאה העשירית. קשה מאוד להקדים את הפצתו של החיבור בערבית בכ-500 שנה על סמך עדותו היחידה של חוטר, במיוחד כאשר העדות בנויה על חיבור אבוד ("אלאלאהיאת" של אבו בכר אלראזי).

התנוחה המביאה לטיסה היא התנוחה החמישית והאחרונה המתוארת בפרק הרביעי של "מראת אלמעאני".<sup>24</sup> למזלנו פרק זה גם נמצא בהעתק לאותיות עבריות הנמצא בכ"י לונדון, בתחתית עמ' 3א, ולכן בחרנו בסעיף זה להישען עליו. כמה מילים בכתב היד אינן קריאות; חלקן ניתן להשלים על פי הדפסתו של כאן, עמ' 325, ונביא אותן בתוך סוגריים מרובעים.

[ואלגלסה] אלכ'אמסה. הי אן יצ'ע [ידיה] פי אלארץ' מנצובתין ויצ'ע אלמפצל אלד'י בין אבהאם אלרג'ל ואצאבע רגלה אלימין עלא מרפקה אלאימן ורגלה אליסרא כד'אלך עלא מרפקה אליסר פיקא מתעלק בקווה אלידין ולא יתוך אלד'כר אלמתקדם כ'אצה פי הד'ה אלחאלה פאד'א חצל לה הד'א אלמקאם ורסך' ובאלג בחית' לא [...] אלליל

20 ראו עתה, מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מיכאל שוורץ, תל-אביב 2002, כרך ב, עמ' 453, והערות 3 ו-4.

21 מורה נבוכים ג, יב, בתרגומו של שוורץ, שם, עמ' 453-454.

22 פתנג'אלי קבע ביוגה-סוטרה 2:15 ש"הכל סבל עבור החכם", וכן אמר הבודהה, "הכל סבל". המונח *duḥka*, שפירושו "סבל" או "כאב", יסודי לכל זרמי המחשבה בהודו. ראו למשל, *Mircea Eliade, Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton 1958, p. 11.

23 ראו בקטע הרביעי המובא אצל פ' קראוס, אבו בכר אלראזי, רסאיל פלספיה, ביירות 1982, עמ' 174 (והוא דפוס צילום של המהדורה של קראוס מ-1939 [בהשמטת שמן] הלכות מספרו של אבן חזם. אבו ריחאן אלברוני, פי תחקיק מא ללהנר, חיראבראד 1958, עמ' 38, קובע שהגלגול הוא ה"דגל" של הדת היהודית, בדיוק כמו שה"שהאדה" היא דגלו של האסלאם, השילוש דגלה של הנצרות, והשבת היא דגלה של היהדות.

24 המונח הערבי שאנו מתרגמים לפי ההקשר "תנוחה" הוא "גלסה", ברבים "גלסאת", מילולית "ישיבה".

כלה אלא פי הד'ה אלחאלה חצל לה אלטייראן [33] ויציר מן גמלה אלארואח והד'ה אלגלסאת אלתי ר'כרנאהא מג'ניה ען אלבואקי (?).

תרגומו: התנוחה החמישית. יניח את ידיו בארץ, עומדות ישר, וישים את המפרק שבין בהן רגלו הימנית ואצבעותיה על מרפקו הימני, וככה יניח את רגלו השמאלית על מרפקו השמאלי. ויישאר תלוי בכוח הידיים, ולא יחדל מן ה'ד'כר' [כלומר, מלמול סיסמה] שקדם, במיוחד במצב הזה. אם ישיג את המעמד הזה, יתייצב ויתחזק [בו] עד ש[יכלה?] את כל הלילה במצב זה, ישיג את הטיסה. ויימנה מכלל הרוחות...

הסיפור על קפיצת הדרך נמצא בתלמוד הבבלי, סנהדרין צה ע"א: "שלושה קפצה להם הארץ, אליעזר עבד אברהם, ויעקב אבינו, ואבישי בן צרויה..." (אינני יודע למה השמיט כאן חוטר את אליעזר עבד אברהם). במקורות אחרים מימי הביניים ניסו להסביר את תופעת "קפיצת הדרך" כתוצאה של פעולות מגיות, ובמיוחד שימוש בשמות קדושים.<sup>25</sup>

#### 4. ריכוז המבט בקצה האף

מתוך קטע של "מראת אלמעאני" מעזבונו של מארי יוסף קאפח זצ"ל. הטקסט המקביל בהדפסתו של כ'אן נמצא בעמ' 319. לפי דרכנו, לא נציג את כל ההבדלים בין שתי הגרסאות – כאמור עבודה זו חייבת לחכות למהדורתו של פרופ' ארנסט – ונציין רק אחדים מהם, הנראים כעת הכרחיים. ההבדל הבולט ביותר הוא זה, שאצל כ'אן חסר הרמז לשם הקדוש, הביטוי א'ל'פ', שמובנו "האל יתרום ויתנשא", ובמקומו רשום רק "השם העצום היותר, והוא אללה". לא הצלחתי להבין את הרמז בראשי התיבות א'ל'פ', האם הוא רומז לאלוף, האות הראשונה בא"ב, שהיא גם רמז לאלוהות?

המילה החמישית בקטע צריכה להיות לדעתי "עאלם", "עולם", כפי שרשום אצל כ'אן, ולא "עלם", "ידע", כפי שהועתק בכתב היד. והמילה השלוש עשרה, "אלמאיקין" בכתב היד, "אלמאיקין" (כלי המזה) אצל כ'אן הוא **مَافِين**, ופירושו לפי מילון איילון-שנער "הזוית הפנימית של העין" (לפנינו בצורה זוגית).

פאד'א ארדת אלוצול אלי עלם אלג'יב ומשאהדה מא פיה פאגמע סואר עינאך אלמאיקין אלי גהה אלאנף וד'לך לא יחצל אלא אן תנצ'ר פי קצבה אנפך פי והלה ואחרה והד'ה צורה אגתמאעהא ואסתעמל פי הד'י דאימא ד'אכר הד'ה אללפצ'ה והי א'ל'פ' ומענאה אללה עז וגל באלקלב לא באללסאן ויציר אגלב אחואלך הד'ה אלחאלה.

תרגומו: אם אתה רוצה להגיע לידע [עולם] הנסתר ולראות מה בתוכו, קבץ בבות עיניך הפנימיות לכיוון האף. זה לא יתבצע אלא אם כן תסתכל בגשר של האף שלך בבת אחת. זו צורת קיבוצם. עשה זאת תמיד, [כאשר] אתה אומר את הביטוי הזה, והוא א'ל'פ', שמובנו, האל יתרום ויתנשא, בלב ולא בלשון, ויהיה רוב מצביך ככה.

25 ראו למשל תשובתו המפורסמת של רב האי גאון במהדורתו של שמחה עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 125, ושם בהערות 12 ו-13 תמצאו הפניות למקורות נוספים.



## הגהות המהר"ל מפראג על ספר "הטורים" עיון ביבליוגרפי<sup>1</sup>

### א. רקע

בי"ח באלול תשס"ט מלאו ארבע מאות שנה לפטירת ר' יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג. על תאריך זה אין חולק כיוון שהוא רשום מפורשות על מצבת המהר"ל בבית הקברות היהודי העתיק של פראג.<sup>2</sup> על אף מאות השנים שחלפו מאז ימי המהר"ל, רק במאת השנים האחרונות התעצם והועמק העיון במהר"ל ובספרותו. נחקרה ונדונה הביוגרפיה שלו, כתביו המצויים בידינו הוצאו לאור, חלקם לראשונה וחלקם מחדש, ומשנתו ההגותית והפילוסופית הינה בסיס ללימוד ומחקר במוסדות שונים.

לעומת זאת, עדנה פחותה בהרבה נחלה ספרותו ההלכתית של המהר"ל ופרשנותו לתלמוד, על אף שממכלול הנתונים שבידינו עולה שהמהר"ל שלח ידו ברוב סוגות הכתיבה ההלכתית והפרשנית שהיו מקובלות בזמנו – שאלות ותשובות, הגהות לספרי פוסקים וחידושים לתלמוד. הסיבה המרכזית לחיסרון זה היא שלמרות רוחב היצירה, חלקה הגדול לא שרד. שמונים שנה לאחר פטירת המהר"ל, בשנת תמ"ט (1689), פרצה שריפה גדולה בפראג שכילתה גם כתבי יד רבים של המהר"ל, ובהם רוב מוחלט של כתביו בהלכה ופרשנותו לתלמוד.<sup>3</sup> כיום מצוי בידינו

1 מאמר זה יסודו בריסטרציה שהוגשה לאוניברסיטת בר אילן ועובד לצורך פרסומו כאן. המקור: ג' גזבר, לדרכו ההלכתית ופרשנותו התלמודית של המהר"ל מפראג, רמת גן תשס"ח (2007) (להלן, גזבר).

2 העתק נוסח המצבה מובא בספרו של א' גוטסדינר (עובדיה), הארי שבחכמי פראג, ירושלים תשס"ב, עמ' קלח-קלט. (בגוף הספר נכתב "תשנ"ב" כשנה העברית להדפסה, והוא טעות, כמתבקש מההקבלה לשנה הלוועזית 2001).

3 ישנם מקורות המתארים שריפה גדולה בפראג באותה שנה. מעיד על כך עדות אישית ביוגרף המהר"ל, מאיר פערליש, בחיבורו מגילת יוחסין (החיבור נרפס מספר פעמים. במאמר זה נפנה להעתקת המגילה המצויה בתחילת חידושי אגדות א, לונדון תש"ך [ר"צ: בני ברק תש"ס]). וכך הוא כותב: "ובעונינו בשריפה אשר שרף ה' בחמתו בשנת תמ"ט לפ"ק כל מחמדנו ה' לשריפת אש. ואני הכותב ה' לא"א ז"ל ש"ס דפוס ווינצ'א ר"פ לפ"ק כתובים עליהם חידושי הגאון הנ"ל במעשה ידי אצבעות חתנו הגאון מהור"ר יצחק כ"ץ וגם חידושי חתנו בעצמו. והלכו מאתנו בעונינו" (מגילת יוחסין, עמ' כ). על שריפה זו, מועדה ומעשיה אנו מוצאים עדות אישית נוספת של ר' יעקב ריישר שחוזה אותה בהיותו בן 19. עיין שו"ת שבות יעקב א, פד ושו"ת חכם צבי, יז. תיאורו האישי של בעל שבות יעקב על שריפת ספרי תורה ועל כך שאצלו נותרו רק ש"ס ועין יעקב שאול מחזק את המשך תיאורו של פערליש שם: "ולא נשאר בידי אחי מהור"ר דוד פערליש יצ"ו כי אם שני מסכתות סוכה ועירובין". את העובדה שנתנו בידינו כיום יצירות מספרות המהר"ל, בעיקר ספרי ההגות שלו, יש לזקוף לזכות כך שרובם נרפסו בפועל עוד במהלך חייו ואילו ספרות ההלכה והפרשנות התלמודית לא נרפסה ונותרה בכתבי יד עד השריפה. גם שתי המסכתות, עירובין וסוכה, שעל הצלתן מעיד פערליש, אינן בידינו כיום.

אך מעט מכל סוגה הלכתית או פרשנית שבמסגרתה יצר המהר"ל.<sup>4</sup> ככל הנראה, המהר"ל כתב הגהות על כל ארבעת חלקי הטור, כמשתמע מדברי צאצאו בסיום העתקת חידושי המהר"ל לטור יו"ד: "ואם יגזור השם בחיי **אבאור ואעתיק** השלשה טורים אשר עדיין לא נתנו להכתב".<sup>5</sup> כתב היד המוזכר, לטור יו"ד, כולל **ביאור** משלו לטור **העתקה** של חידושי זקנו, ונראה שכך תכנן גם לערוך את החידושים לשאר חלקי הטור. אף שלא ברור אם ההיגד "שלא נתנו להכתב" מתייחס לביאורים שלו, לחידושי זקנו או לשניהם כאחד. מכל מקום משמע שחידושי המהר"ל לאותם שלושת חלקי הטור כבר קיימים. במקור הבא נצביע על ציטוט אפשרי מהגהות המהר"ל לטור אורח חיים, המובא בהקשרו של הדיון אם צריך לנפץ חוטי ציצית לשמה. מובא בבית יוסף או"ח, יא:

כתוב במרדכי (סי' תתקנ) בשם מהר"ם שיש להחמיר לנפץ הצמר של ציצית לשמה ולא ידעתי למה מאחר שלא אמרו בגמרא אלא בעינן טויה לשמה מנין לו להחמיר בלא ראייה ושום אחד מהפוסקים לא כתב כן ולא ראינו מי שחשש לכך.

על תמיהת בית יוסף מובא בדרישה שם, ס"ק א:

ואני ראיתי כתוב בשם מהר"ל מפראג זה לשונו ונראה לי משום דכתוב גדילים תעשה לא תלבש שעטנז ודרשין סמוכים משעטנז תעשה גדילים ושעטנז בכללו שוע טויו ונוז ושוע היינו ניפוץ ולפיכך מצריך גם כן שוע לשמה ואדרבה תימה לי על מהר"ם למה לא פסל גם כן בדיעבד בניפוץ כמו בטיווי ואפשר לומר דניפוץ אינו רק הסרת פסולת הצמר ואינו מעשה בגוף לפיכך כשר בדיעבד דלא הקפידה תורה על גדילים תעשה אלא מה שממנו עיקר עשיית הגדילים דהיינו הטיווי ומכל מקום החמיר מהר"ם כיון שסוף סוף כתיב שעטנז עכ"ל.

מסוגת ההגהות על ספרי פוסקים הוצאו לאור, תוך ייחוס למהר"ל, הגהות על טור יורה דעה והגהות על טור אבן העזר. במאמרנו זה נבקש לבחון את בסיס הייחוסים, ולמעשה נערער על השני לצד אישורו של הראשון.

## ב. ההגהות על טור יורה דעה

חידושי המהר"ל לטור יורה דעה נכתבו, ככל הנראה, בעת שכתב **בפראג** כפי העולה מעדותו בסי' רעט: "וכן הנהגתי פה פראג". דבריו בסי' רמד, ד"ה ואין, מסייעים להנחה שמדובר בישיבתו הראשונה בפראג ובטווח השנים של"ח-שמ"ד (1578-1584), שכן המהר"ל מעיד

4 רשימה ראשונה מפורטת של ספרי המהר"ל, מכל תחומי יצירתו הספרותית, מצויה בסיכומו של נח חיים לוין מקאברין, "גבורות ארי", בתוך: חידושי אגדות א, עמ' לב. עיין גם גוטסדינר (לעיל הערה 2), עמ' מז, נ, צז-קא; א' נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, ירושלים תשס"ג, עמ' 10-14; B. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London 1982 (להלן: שרווין), עמ' 42-43 ובהערות שם; י' כהן-ישר, "ביבליוגרפיה שימושית של כתבי מהר"ל מפראג", המעין, ז, ג (תשכ"ז), עמ' 66-70.

5 כת"י 50,752 ע"א, בסוף הקולופון.

שם: "וכבר נשאלתי ע"ז והשבתי בזה ועיין חבורנו שנקרא שמו בישראל" גור אריה דף קצ"ט כי שם מקומו". משמע שהחידושים נכתבו לאחר הדפסת ספרו "גור אריה" עה"ת,<sup>7</sup> שהודפס בפראג בשל"ח (1578). מהגדרה "חבורנו שנקרא שמו בישראל..." משמע שמדובר בחיבור חדש שטרם נודע לציבור הרחב ויש צורך להציגו. המהר"ל יצא מפראג לפוזנא בשנת שמ"ד (1584), כך שטווח הזמן מצטמצם לשנים של"ח-שמ"ד (1578-1584). עם זאת, יש לסייג ולהיזהר בקביעה כוללנית זו לגבי החידושים, שכן אין מוקדם ומאוחר בכתיבת המהר"ל.<sup>8</sup> חידושי המהר"ל מפראג על טור יורה דעה נמצאים לפנינו כיום במספר מקורות. אפשר לחלק אותם לשלוש קבוצות:

#### 1. חידושי המהר"ל שבכתבי יד

- כ"י 740 = כ"י אוקספורד-בודלי, נויבאואר 740 (סרט F20277), דפים 110א-114א.  
כ"י 728 = כ"י אוקספורד-בודלי, נויבאואר 728 (סרט F20954), דפים 109א-140ב.  
כ"י ורשה = כ"י המכון להיסטוריה יהודית 484 (סרט F30175), דפים 31א-57ב.

#### 2. חידושים בכתב יד מצאצא המהר"ל

- כ"י 752 = כ"י אוקספורד-בודלי, נויבאואר 752 (סרט F20289), דפים 1א-50א.

#### 3. מקורות בדפוס

זולצבאך תקל"ה (1775);

זאלקווא תר"א (1841);

בתוך ארבעה טורים, הוצאת אל המקורות, תשט"ו-תשי"ח (1955-1958).  
החלוקה לקבוצות היא ביסודה על פי טיב המקורות ואיכותם. בדיעבר יש לחלוקה זו גם מאפיינים חיצוניים.

#### 1. חידושי המהר"ל שבכתבי יד

בהגדרה זו נכללים שלושה כתבי יד, שאפשר להתייחס אליהם כקבוצה אחת. שלושת כתבי היד זהים כמעט לחלוטין בסגנון ובנוסח וכן בהוספות ובהשמטות שבהם. במידה רבה של סבירות ניתן להצביע על יחסי מקור והעתק ביניהם, וכפי שיפורט להלן.  
שייכותו של נוסח החידושים המצוי בכתבי היד לכתיבתו המקורית של המהר"ל נתמכת בהשוואה למקורות האחרים.

ראשית, השוואת כתבי היד למקור 2, כ"י 752 – כתב יד שנכתב בידי צאצא המהר"ל והמצטט מדברי זקנו, מצביעה על זהות כמעט מוחלטת בין הנוסחים. אמנם, יש שינויים מעטים, אך מהשוואת המצוי בשני כתבי היד עולה דמיון ברור. התמיכה הבאה מכ"י 752 היא משמעותית משתי סיבות: א. עצם היותו מקור מקביל נוסף; ב. איכותו כמקור ראשוני, כפי שיפורט להלן.

6 הרגשה שלי.

7 ונראה שהוא מפנה פה לדבריו על פירש"י לדברים א, טו ו"ה ראשים עליכם (גור אריה ה, עמ' יא).

8 עיין גזבר, עמ' 20-21.

9 מס' סרט במכון לתצלומי כתבי יד, הספרייה הלאומית, ירושלים. וכן להלן.



שנית, השוואה לנוסח המודפס מעלה שבכתבי היד מצוי נוסח ברור ומדויק יותר. להלן, בדברינו על החידושים המודפסים, נצביע על נוסח לקוי, שגיאות, רצף לא ברור לעתים ושעויות העתקה. מול כל אלה, תודגש הבהירות הקיימת בכתבי היד.

בכתבי היד, כמו במקורות המודפסים, נוספו לחידושים הגהות מכתיבת ידו של אדם אחר. מחד גיסא, אין אלו ההגהות המצויות במודפסים, ומאידך גיסא, אין הגהות אלו מצויות בכת"י 752, כך שהן ייחודיות לקבוצה המוגדרת "חידושי המהר"ל שבכתבי היד" ומצביעות על קשר בין פרטי הקבוצה. הגהות אלו פותחות ב"הגה", לעתים מסיימות ב"עכ"ה" וניתן למצוא גם את הפתיח "ול"נ"....<sup>10</sup>.

במסגרת קבוצה זו כלולים שלושה קבצים: כ"י 740, כ"י ורשה וכ"י 728.

**כ"י 740** – כ"י חלקי, הנקטע בחלקו הראשון – באמצעו של סי' לה, ד"ה שאם נמצאת הורדא, במילים "שלא בדרי דאוני". כאמור, נוסח כתב יד זה זהה לנוסח שני כתבי היד האחרים. אך בגלל הקיטוע בכתב היד קשה להגדיר את היחס בינו לבין שני האחרים. מחד גיסא, הגהה שנוספה לחידושים בסי' ד, ד"ה אפילו שותפו, מצויה גם בו ומלמדת על שייכותו לקבוצה. מאידך גיסא, ההגהה שנוספה בסי' כח, ד"ה מאן דשחט,<sup>11</sup> אינה מצויה בו. הגהה זו, קשה להכריע על פי תוכנה אם היא מהמהר"ל או מאדם אחר. עם זאת, יש להניח שכתב יד זה הוא העתקה ממקור אחר, שכן ההגהה שבסי' ד אינה כתובה כתוספת בשולי הדף, כדבר המעיד שפה לראשונה נכתבה ההגהה, אלא מצויה בתוך רצף הכתיבה של כתב היד, אם כי בכיתוב מעט קטן יותר, כלומר כותב כתב היד, המעתיק, כבר ערך ושילב את התוספת כחלק מהחידושים. סיוע לכך שכתב היד הינו העתק ניתן לשאוב מהנתונים הבאים. כתב היד, המכיל 127 דפים, הוא אוסף קבצים מאת חמישה חכמים:

בראשונה מופיע קובץ מאת יעקב יצחק בן שלום מליסא. הקובץ כולל 96 דפים ומהווה כ-75% מכלל כתב היד. בקובץ יש הגהות "על שולחן ערוך ולבוש לחלקים יורה דעה ואבן העזר". יש להעיר שחלק "הלבוש" על יורה דעה, לבוש עטרת זהב, הודפס לראשונה בקראקא שנ"ד, והחלק על אבן העזר, לבוש בוץ וארגמן, נדפס שם בשנ"ט. נמצא שחלק זה של כתב היד לא נכתב לפני שנת שנ"ט, 1599.

ב-25 הדפים הבאים מופיעים לסירוגין חידושים מאת ר' נתן ב"ר שמשון שפירא (נפטר: של"ח, 1578. אל שמו צורפה התוספת "זצ"ל"); המהרש"ל (נפטר: של"ג, 1573), והמהר"ל (נפטר: שס"ט, 1609. אל שמו מצורפת הברכה לחיים "נר"ו").

לשני הדפים האחרונים נוספו הערות מאת ר' משה בן נתן שפירא על החיבור "שפתי כהן" (שפורסם לראשונה בקראקא רק בשנת ת"ו, 1646). ניתן לפיכך להציע שתי אפשרויות:

10 ראה: סי' ד, ד"ה שאפילו אם הוא שותפו; כח, עשרה זהובים; לט, וסירכא עולה מן האונא; מ, דלית ליה דוכתיה למיפק ("ול"נ..."); שתי הגהות בסי' מג, נחתך במקום עוביו (בשנייה: "...עכ"ה").

11 במהדורת הדפוס ההגהה נפתחת כתוספת שלוש מילים: "כתב בעל העיטור מאן דשחט..."

1. עיקרו של כתב היד, מלבד שני הדפים האחרונים, נכתב בין השנים ש"ט-שס"ט (1599-1609). לכתב היד נוספו שני הדפים האחרונים רק לאחר כ-40 שנה.
  2. כל כתב היד שלפנינו נכתב לאחר 1646 והוא העתק ממקור אחר שגובש בין השנים שהוזכרו לעיל. לפי זה, הכיתוב "חדושי מהגאון מורי" מ' יהודה ליווא מפראג נר"ו" הועתק מן המקור על ידי סופר כתב יד זה כמו שהוא ומבלי לעדכנו.
- הנטייה לאפשרות 2 מקבלת חיזוק מהערכתנו לעיל ביחס לחידושי המהר"ל, שאין הם כתיבת מקור אלא העתק.
- אם נכונה נטייתנו, אמנם איחרנו את מועד כתיבת כתב יד זה, אך אם נגלה את המקור שממנו הוא הועתק, נוכל לדעת שאותו מקור עצמו נכתב עוד בחיי המהר"ל ויש בכך כדי להעיד על טיבו.

- כ"י ורשה וכ"י 728** — מעיון בשני כתבי היד מסתבר לומר שיש ביניהם יחס של מקור (= כ"י ורשה) והעתק (= כ"י 728). הדבר מתבקש ממספר נתונים:
- א. בתחילה נתייחס לכך שכ"י 728 כשלעצמו הוא העתק ולא מקור. זאת נלמד מ"דילוג הדומות" המצוי בסי' שלא, ד"ה ומפריש תרומה גדולה: "כיון שמעשר ראשון מותר זר להנות ממנו כדלעיל לכן מעכב לעצמו ותורמת מעשר שאינו רשאי להנות ממנו...". בכ"י ורשה 752 ובמודפסים ההמשך הוא לפי העניין. בכ"י 728 התבלבל המעתיק בגלל המילים הדומות וחזר וכתב בהמשך: "כדלעיל לכן מעכב לעצמו". אחר כך ראה שטעה ומתח קו למחיקה על המילים. משמע שכתבתו נעשתה מתוך כתב יד אחר שהיה לפניו.
  - ב. יתרה מכך, צויין כבר שכתבי היד מכילים, מלבד חידושי המהר"ל, גם הגהות מכתבת יד אדם אחר ומיקומן פורט לעיל. בכל ההגהות הללו חוזרת אותה תופעה: בכ"י ורשה ההגהה הנוספת כתובה בשולי הדף, אם בצד ואם למטה, במנותק מרצף כתיבת חידושי המהר"ל. נראה שכ"י ורשה הוא הגיליון שבו עיין המגיה בחידושי המהר"ל ועליו כתב את הגהותיו בשוליים. בכ"י 728 נמצאות אמנם כל ההגהות, אלא ששם הן כתובות בגוף הגיליון, במהלך רצף הכתיבה, ומתקבל על הדעת שסופר כתב היד עימד, ערך ושילב את ההגהות בצורה אסתטית ויפה ברצף הגיליון.
  - ג. על אף זהות הנוסחים שבין שני כתבי היד המדוברים, במקומות מספר יש הבדלים ועיון בהם יוכל לסייע להנחתנו:
1. באחד המקומות ישנה טעות בכ"י 728 שניתן להסבירה אם נניח שהוא הועתק מכ"י ורשה. בסי' מח, בסוף ד"ה ואם עבר המחט, יש 10 מילים המצויות בכל המקורות המקבילים, אך חסרות בכ"י 728. על פי הרצף הענייני, הימצאות המילים מסתברת יותר מחסרונן. להלן המשפט, והמילים החסרות בכ"י 728 מודגשות: "...וע"כ אמר **ולכתחילה בודקין בשניהם אחר קודם דם חנינם שוה אבל בדיעבד** כשהודחו הם מחולקים בדינם כדפירוש". את החיסרון התמוה אפשר להסביר כדלקמן: בכ"י ורשה המילים "וע"כ אמר" מסיימות שורה, השורה הבאה פותחת במילה "**ולכתחילה**" ומסיימת ב"**בדיעבד**" והשורה שאחריה פותחת במילים "כשהודחו הם". דהיינו כל הקטע החסר בכ"י 728 הוא שורה שלמה בכ"י

ורשה. הסבר אפשרי הוא שכ"י 728 הועתק מכ"י ורשה ובמקום זה המעתיק דילג על שורה שלמה ועבר מסוף שורה אחת לתחילת השורה השנייה שאחריה וכך נוצר החיסרון הלא מובן.

2. בכ"י ורשה, בסי' פו, בתחילת ד"ה אם היא בקליפתה, כפל הסופר משפט כתוצאה ממילים דומות. וכך כתב: "פי' משום דמיא בעלמא נפיק מיני' ואין כח ביד המים להתבלע תוך האחרות הבלתי קלופים ג"כ אבל אם הטמאה קלופה אז כל גוף טעם הביצה נפיק מיני'...", וחזר וכתב את המשפט "ואין כח ביד המים... הביצה נפיק מיני' וכו'". לאחר מכן הוא שם לב לכפילות המוטעית והכניס את המשפט המיותר למסגרת של כעין סוגריים לסימון מחיקה.<sup>12</sup> סופר כ"י 728, שכנראה העתיק מכ"י ורשה, כתב את הטקסט ברצף, לא הבחין בכפילות וכתב גם את המשפט המיותר. יתירה מזאת, המעתיק הגדיל והשמיט את סימון הכפילות שבכ"י ורשה וכך נמצא שבכתב יד זה הכול כתוב ברצף אחד ללא כל סימן היכר.

3. נתון ברור יותר מצאנו בסי' קסד, ד"ה ולא אמר מעכשיו. גם שם שגה<sup>13</sup> סופר כ"י ורשה במקום כלשהו, זיהה את טעותו וסימן אותה. במקרה זה הועתקה בכ"י 728 הטעות וגם הסימון שלה.

אם נכונים דברינו שכ"י 728 הועתק מכ"י ורשה, נוכל לשבח את הסופר שהשגיח בסימן מחיקה על מילה בסי' קסט והחסירה בהעתקתו.<sup>14</sup>

סוף דבר, מסתבר לומר שהחידושים שבכ"י 728 הינם העתקה ישירה מכ"י ורשה. עם זאת יש לציין שמצאנו בכתב יד 728 הגהה שאינה מצויה במקורות האחרים וזאת בסי' כג, ד"ה ובעוף כדי שיגביה, ומצויינת בפתח: "הגהה...". אמנם, אין זו הגהה של המהר"ל, שכן מתוכנה משתמעת התייחסות של מגיה לדברי המהר"ל: "אבל מה שתירץ הוא לעיל" ונראה שהיא הגהה מאוחרת לכתב היד המקורי. כמו כן טעה בכתב יד 728 בשני מקומות: בסי' שלא, בסוף ד"ה ואין תורמין כתוב: "ומכלל לאו אתה שומע הן ומכלל הן לאו". ואילו בכ"י 728 כתב: "ומכלל לאו הן"; בסי' קס, ד"ה גם הרמב"ם כתב, התייחס למובאה בשם הרמב"ן כשהיא בשם הרמב"ם.

בנוסף לאיכות החידושים שבכתבי היד לעומת אלה שבמודפסים, כמובא לעיל, יש עוד ייחוד למקורות שבכתבי היד, כולל כ"י 752, והוא תוספת ארבע הגהות על סימנים שבסוף חלק יורה דעה. החידושים המודפסים מסתיימים בסי' שצ וההגהות שנוספו בכתבי היד הן על הסימנים שלאחריו. הגהות אלו משמעותיות לענייננו לא רק בגלל עצם היותן אלא בעיקר בגלל התוכן המחקרי שנפיק מהם, והדברים יידונו בהמשך.

12 יש לציין שבחידושים המודפסים ובכ"י 752 כפילות זו כמובן אינה קיימת והרצף הוא כמסתבר.

13 מהחידושים המודפסים ומכ"י 752 אנו יודעים את נוסח ההגהה הנכונה.

14 בכ"י ורשה, שם, בד"ה וא"א התיר, הוסיף בטעות את המילה "בוראי" ולאחר גילוי הטעות טשטש/גירד אותה: — "ודבר כזה (בוראי) נקנה". בכ"י 728 המילה לא כתובה כלל.

2. כ"י 752 – כ"י מצאצא המהר"ל  
כ"י אוקספורד-בודלי, נויבאואר 752, מכיל שלושה קבצי חידושים משלושה חכמים שונים:  
1. דפים א1-א50: חידושים על טור יו"ד מהמהר"ל.  
2. דפים א51-א224: חידושים על הטור מהמהרש"ל.  
3. דפים א225-א241ב: חידושים למסכת עירובין מר' יוסף בן מתתיהו דלקרוט.  
ראוי לציין כי שלושת החיבורים נכתבו בידי שלושה כותבים שונים, ואין קשר בין חלקי כתב היד.

כאמור, חידושי המהר"ל נפרשים על 50 דף, כשבסופם מצוי קולופון, שממנו אנו למדים על הכותב ועל הכתב:

בראותי מעלת הביאור הלז ויקר תפארת גדולתו... נזדרזתי אני להעתיקם ולהעלותם על הכתב כפי מה אשר קבלתי מפי זקני מהר"ר יהודא ליוא נר"ו הגאון הנרמז בכל מקום (= בכתב יד זה) כאמ"ז מהרי"ל... ואם יגזר השם בחיי אבאר ואעתיק השלשה טורים אשר עדיין לא נתנו להכתב והיתה השלמתו היום יום ד' י"ג אב שנה"ל לפ"ק.

מכאן עולה שבשנת שנה"ה היו בידי המהר"ל הגהות שכתב על כל ארבעת חלקי הטור והם טרם "הועלו על הכתב/ניתנו להכתב". צאצאו התחיל את מלאכת ההעתקה מטור יו"ד, מתוך שאיפה להשלים את המלאכה על כל הטורים, אך אין בידנו ידיעה האם המלאכה הושלמה וגם אין לנו מקור אחר לחידושים על הטורים האחרים.<sup>15</sup>

מן המובאה לעיל אפשר להבין שבגוף כתב היד נמצא את חידושי המהר"ל ברצף, כפי המצוי בכתבי היד האחרים. כך משתמע גם ממקום אחר בקולופון: **"ומעט מזעיר הוספתי אני מדעתי להודיע דבריו שהוא אחר ציינתי עכ"ל אמ"ז מהרי"ל"**. אלא שאותו "מעט מזעיר" הפך להיות חלק מרכזי בכתב היד. בסיס כתב היד הוא אכן העתקת חידושי המהר"ל ומובאות בו כל ההגהות המוכרות לנו ממקורות אחרים, **עם זאת ברוב הפעמים יש הקדמה לדברי המהר"ל או תגובה להם ולעיתים ההתייחסות ארוכה מהציטוט**. חלק מההגהות אף עצמאיות לחלוטין, דהיינו כל ההגהה משל המעתיק, ואינן בהקשר לדברי המהר"ל או שהן מתייחסות לנושא שהמהר"ל לא דן בו כלל. נמצא שיש לפנינו מעין הגהות צאצא המהר"ל על חידושי זקנו ועל הטור ובית יוסף.

- לאור זאת, ערכו של כתב היד מתבטא בשני מישורים:  
א. בהצעת חידושי המהר"ל לטור יו"ד, תוך עדות ישירה על מהימנותם.  
ב. בהתייחסויות השונות של הצאצא לדברי זקנו ובהערותיו עליהם. עדויות עקיפות אלו תורמות משמעותית הן לפן ההיסטורי והביבליוגרפי והן למחקר התלמודי.  
בגלל אופיו של כתב היד ותורמתו, קיבל כת"י זה התייחסות נפרדת מכתבי היד האחרים,

15 ביחס לחידושים על טור אה"ע, ראה להלן, בפרק המתייחס לכך.

על אף שנוסח דברי המהר"ל זהה כמעט<sup>16</sup> לחלוטין בשני המקורות ויש בכל אחד מהם גיבוי לערכו של השני.

מיהו מעתיק החידושים, בעל כתב היד?

המעתיק מזכיר את אביו חמש פעמים בגוף כתב היד: כדף 11א בשורה האחרונה ציין: "בקונטרס א' בכתיבת יד א"א הגאון מוהר"ן מצאתי כתוב ז"ל..." וכן הוא בדף 12ב בתחילת הגהה לסי' לו: "בקונטרס בכת"י א"א הגאון מוהר"ן נר"ו מצאתי כתוב ז"ל..." בסי' נו: "לאפוקי מדברי הראב"ד שכתב כו' מצאתי כתוב בכתיבת יד א"מ ז"ל..." בסי' עה: "וכן מצאתי בכתיבת יד א"מ בשם אמ"ז מהרי"ל"; בסי' צה: "ראיתי לא"א שכתב בשם אמ"ז מהר"ל".

על פניו, ההגדרה "אמ"ז" – "אבי מורי זקני", המבטאת יחס בין נכד לסב, מנחה אותנו לכך שמחבר כתב היד הוא נכד המהר"ל, ושאינו הוא הקרוי "מוהר"ן".<sup>17</sup> אלא שהנחה זו בעייתית, שכן:

1. ידוע לנו על בן אחד שהיה למהר"ל, בצלאל שמו,<sup>18</sup> ואין הדבר משתלב עם הכינוי "מוהר"ן". גם אין ידוע לנו על כינוי או תוספת לשם זה המתחיל באות "נ". אפשרות זו תהיה רלוונטית, אם נפתח את ראשי התיבות "מוהר"ן" באופן שה"ן" אינה מייצגת שם אלא תואר. כיוון זה תחזק העובדה שגם ר' בצלאל חריף וגם אחד מבניו, שמואל, היו בעלי יכולת לפלפל בתורת האב/הסב, לכתוב על דבריו הגהות ואף לחלוק עליו.
2. גם אם נניח שה"ן" ב"מוהר"ן" אינה מציינת שם, האפשרות שהכותב, הנכד, הוא בנו של חתנא דבי נשיאה, ר' יצחק כ"ץ, אינה אפשרית לאור המובא בדף 14א: "כתוב בכתיבת יד א"מ (= אבי מורי) ז"ל בזה הדין שקלי וטרו רבוותא בפירושו... אכן שמעתי מא"מ מהר"ר יהודא ליוא". דהיינו, הכותב מזכיר שראה בכתיבת אביו ששמע מאביו, הוא המהר"ל, דבר מה בנושא. מכאן שמדובר בבן שראה מכתיבת בן המהר"ל.
3. ישנה אפשרות תיאורטית שלמהר"ל היו בנים נוספים שאין ידוע לנו עליהם ו"לא שמענו" אינה ראייה". אם כי מלבד הדוחק שבעצם הדבר,<sup>19</sup> עוד יותר רחוק להניח שהיו למהר"ל בן

16 נימת ההסתייגות היא בעיקר בגלל שלוש הגהות המצויות בכתב יד זה ואינן מצויות בכתבי היד האחרים – בסי' כג, סא וסט.

17 בדיסרטציה שלי (לעיל הערה 1) העליתי את האפשרות שהכותב הוא נין המהר"ל ושאינו, נכד המהר"ל, הוא המכונה "מוהר"ן" (עיין שם, עמ' 54-55). אפשרות זו התבססה על שני מרכיבים: א. "מוהר"ן" משתלב עם ר' נפתלי כ"ץ, נכד המהר"ל, בנם של בתו השנייה פייגלה ור' יצחק כ"ץ; ב. "אמ"ז", ככינוי של נכד לסב, אינו דווקא ואפשר שגם נין ישתמש בו בהזכרת אבי סבו, והוספתי לכך סימוכין, עיי"ש.

כעת אני חוזר בי מאפשרות זו משתי סיבות עיקריות: א. ר' נפתלי כ"ץ נפטר בשנת ת"ו (י' חיות, זרע יצחק, עמ' תע), מסתבר, אם כן, שהוא נולד בסביבות העשור ש"כ-ש"ל. האפשרות שבשנת שנה"ה, בהיותו בן 25-35, יש לו בן, בן 5-15, היכול לפלפל בתורת אביו זקנו ואף להשיג עליו, היא דחוקה. ב. האפשרות מחייבת לפענח את הביטוי "אמ"ז" שלא כדרכו. נוסף על כך, היא מחייבת לפענח את ההזכרות "א"מ" בדף 14 ע"א ("ראיתי בכתיבת א"מ: ... שמעתי מא"מ מוהר"ר יהודא ליווא") כמתפרשות אחת כלפי אב והשנייה כלפי סב. האפשרות ששתי הזכרות צמודות מתפרשות בצורה שונה, והצורך לפענח את "א"מ" כמתייחס לסב, בתוספת הצורך לפענחו שלא כדרכו, בנוסף לשינוי הנדרש ב"אמ"ז" הופכים את האפשרות הזו לדחוקה יותר.

18 מלבד הבן, ר' בצלאל, היו למהר"ל שש בנות.

19 ובוודאי בזמנים שבהם משפחות רבות מחפשות אפילו ברל קשר כלשהו לשושלת המהר"ל, בכדי להתייחס אליו בקשר יוחסין וגם דרכו, כביכול, לדוד המלך.

ונכד ברי הכי כדי להשיג עליו, ואין אנו יודעים אפילו על עצם קיומם.

המעתיק, יהיה מי שיהיה, מתייחס למקור החידושים: "גם לא אכחד אמרי פה קדוש אמ"ז מהרי"ל (= אבי, מורי, זקני מורינו הרב ר' יהודה ליב) מה שמצאתי בתשובותיו ושם האריך בזה להנצל דברי רבינו מקושיות הב"י ואלו דבריו הם...<sup>20</sup> ומצטט את ההגהה כפי שמצויה בכתבי היד ובדפוסים: "...עכ"ל אמ"ז מהרי"ל בגליון ולא אביתי לנגוע בו יד מטעם שבילבול דבריו ומיהו המשכיל יבין דבריו מתוכו";<sup>21</sup> "...ועכ"ל אמ"ז מהרי"ל בגליון זה והמעייין לא יעמוד על תוכן דבריו אם לא שיקדים אליו אשר איתא בפרק קמא דתובכות...".<sup>22</sup>

אמינות העתקתו נתמכת על ידי השוואת הנוסח לכתבי היד, אך יש לה פן נוסף – מהמקומות שבהם המהר"ל מדבר בגוף ראשון, ומנגד נינו משתמש באותו סגנון או קרוב אליו אבל בגוף שלישי. כגון: רטז, "קונם לבית" – במקורות האחרים מעיד המהר"ל: "ותמיהה ב"י לא ישרה בעיני". וכנגדו כותב צאצאו: "ותמיהה ב"י לא ישר בעיני אמ"ז מהרי"ל..."; רכ, "ירושלמי": בחידושים כתב: "מכאן דקדקתי לומר..." וכנגדו: "מכאן דקדק אמ"ז מהרי"ל לומר..."<sup>23</sup>; רלז, "ובלבד שיזכיר" – בחידושים: "ולא נהירא...", וכנגדו: "לא הסכים אמ"ז מהרי"ל לזה..."<sup>24</sup>; רמד, "אין בעלי אומנות": בחידושים: "ול"נ...", מחבר כתב היד: "ואמ"ז מהרי"ל פי' בחידושו..."; שלה, "אומרים לו" – בחידושים: "יש כאן חילוף גירסאות... וגרסא זו בעיני עיקר", וכנגדו: "...ולגירסא זו הסכים אמ"ז מהרי"ל".

המעתיק מעיד על משא ומתן עיוני שיש לו עם זקנו. הוא לא רק מעתיק טכני של טופס אלא בדרך לימודו את הסוגיות הוא דן, מתווכח, מחפש, מוצא ומודיע דעותיו: נז, "נראה שיש תקנה"<sup>25</sup>: "...ואמרתי כן לפני זקני מהרי"ל ואמר לי שכן הוא בתשובות בן לב וכו' חפשי ועינתי וכדברי מצאתי וכמוצא שלל רב ששתי יען לדעת גדולים כוונתי יעויין משות בחלק שני דף קל"ו ולפי מה דפרישית בשם אמ"ז מהרי"ל רבינו בדעת הרא"ש אביו קיימי..."; נח, "אפי' אם נשמע": "ושאלתי את אמ"ז מהרי"ל... והשיב לי..."; צב, "אבל נאסר": "... ויהיה מלת 'ואפי' מרוקדת ואמרתי כן לפני אמ"ז מהרי"ל והודה לי";<sup>26</sup> צד, "אבל קליפה": "יש להקשות... ושאלתי את פי אמ"ז מהרי"ל והשיב לי..."; קכח, "פירש"י": "והסכים אמ"ז מהרי"ל לתקן בספרים פר"י פרש"י ורש"י במקום ור"י"; שלו, אבל רבינו הגדול – מצטט את ההגהה ומסיים "כך שמעתי מאמ"ז מהרי"ל".

כפי שאין הוא רק מעתיק, אלא גם לומד ודן, כך אין הוא רק מקבל ושומע, אלא אף חולק

20 סי' קי, ד"ה ואיני מבין דבריו.

21 סי' קסט, ד"ה וא"א התיר.

22 סי' שעט, ד"ה בין ביחיד בין בשלשה.

23 וכן הוא בס"י רכא, ד"ה כתב הרמב"ם.

24 ובדומה לזה ראה: שם, ד"ה אבל במושבע; שם, ד"ה והוא שמכון לשם שמים; סי' רנו, ד"ה ואם התנה; סי' רסז, ד"ה חוץ מאלו ששייר (ד"ה בחידושים. כנגדו בד"ה וכן כל כיוצא באלו); סי' רע, ד"ה כתב הראש.

25 לקראת סוף ההגהה הארוכה, בדף 16 ע"א.

26 וכן הוא במקורות הבאים: סי' קה, ד"ה אפי' החתיכה; סי' קיב, ד"ה שכוחת של גויים; סי' קכד, ד"ה אפי' הוא אנוס.

על זקנו <sup>27</sup> במספר מקומות לא מבוטל, ולהלן כמה דוגמאות:  
 בסי' א, ד"ה ועבדים משוחררים – הוא מביא את דעת המהר"ל שעבד משוחרר הרי הוא  
 כישראל גמור, ומשיג שלדעתו הוא כישראל מומר; ל, ברוב היקפה (לאחר הצעת דברי המהר"ל):  
 "...ואני שמעתי ולא אבין דבריו עיניך רואות כמה נדחק הרב נר"ו בפירושו לדברי רבינו אין  
 ספק אם היה כוונת רבינו כן אין לדבריו עיקר וסמך לגבי הדין והנכון לומר..."; קכו, אלא  
 שמערה: "ותירץ אמ"ז מהרי"ל... עכ"ל ואיני מבין את דבריו ול"נ..."; <sup>28</sup> קלה, ואין נוהגין כן:  
 "עכ"ל אמ"ז מהרי"ל ואני עינתי ולא מצאתי... הלכך אין לדבריו עיקר ומה גם שעניתי בטור  
 י"ד ישן ולא מצאתיו כן"; רנז, לא יתנם: "...עכ"ל אמ"ז מהרי"ל ולפי מה דפרישתי לעיל אתי  
 טפי שפיר"; שעט, כתב א"א: "...עכ"ל אמ"ז מהרי"ל בגליון ואין נראין דבריו דהא..."; ועוד. <sup>29</sup>

לסיכום, חידושי המהר"ל לטור יו"ד מצויים במספר כתבי יד, שיש ביניהם יחסי מקור והעתק,  
 והמשקפים את הנוסח המקורי של כתיבת המהר"ל. שיוך החידושים למהר"ל ואמינות הנוסח  
 מקבלים תימוכין מכתיבת צאצא המהר"ל, המצטט את לשון זקנו, בזהות לשונית למצוי בקבוצת  
 כתבי היד של החידושים. על רקע כתבי היד של החידושים, נוכל להעריך, בסעיף הבא, את  
 החידושים שהודפסו.

### 3. המקורות בדפוס

דפוס ראשון – זולצבאך תקל"ה (1775) <sup>30</sup>  
 החידושים שבמהדורה זו הודפסו מתוך כתב יד שהיה בספרייתו של הרב ידידיה טיאה וייל  
 (להלן: המהרי"ט), בנו של ה"קרבן נתנאל" ובן זמנו של ה"נודע ביהודה". בדברי הסכמתו הוא  
 מעיד שנתן במתנה את כתב היד למו"ל, כדי שהלה ידפיס את החידושים ויציאם לאור.  
 בחינת החידושים שהודפסו והשוואתם לחידושים שבכתב היד מלמדות שכתב היד שהגיע  
 לידי המהרי"ט לא הכיל את החידושים המקוריים אלא הועתק ממקור אחר. נוסף על כך,  
 היכולת להפיק מהעתקה זו בלבד קווים מאפיינים לכתיבת המהר"ל היא מוגבלת כיוון שיש  
 בה מן החסרונות הבאים:

27 ולא רק עליו, ולהלן דוגמה. בסי' קי, ד"ה ואיני מבין דבריו הב"י מקשה על הבנת הטור. המעתיק מתריס כנגד  
 הב"י: "צווח הב"י ככרוכיא ואין דאשגח ביה והוא מהרמ"א בתורת החטאת והנה אציגה דבריו לפניך... עכ"ל  
 ותמהני על הנך אשלי רבותא שחשבו לרבינו קטלי קניא באגמא שלא היה הרגיש כזה וכתב איני מבין וזה  
 דבר שאפילו בר בי רב דחזר יומא לא יטעה בו וכ"ש רבינו שהוא אורו של עולם והב"י הרבה העיר חמתו על  
 רבינו והצריך דברי הרשב"א...".

28 כך גם במקורות הבאים: סי' צד, ד"ה ולא נודע; סי' צט, ד"ה ואפילו; סי' קכט, ד"ה אין חילוק; סי' קלב, ד"ה  
 אבל אם אמר; סי' קמה, ד"ה שאפי' המשתחוה לכהמה; סי' רנא, ד"ה עני העובר; סי' קנז, ד"ה כתב הרא"ש; סי'  
 קסט, ד"ה ישראל שנתן.

29 סי' קלח, ד"ה ושל חרס; סי' קעה, ד"ה כגון שיש מנהג; סי' קצה, ד"ה ונוהגין להפסיק; סי' רמב, ד"ה ואם שלא  
 בפני; סי' שלא, ד"ה ואין תורמין.

30 הרפסה נוספת של דפ"ר יצאה בפיעטרקוב: דפוס א' רויזענגארטען, תרס"ו.

## 1. הוספות

החידושים שבהדפסה מכילים, בתוך רצף הדברים, תוספות כתיבה שאינן מצויות במקורות האחרים לחידושים. בדרך כלל מדובר בתוספת ביאור לנאמר או בהצעת הסבר אלטרנטיבי, **שמקורן כנראה בכתיבת יד אדם אחר**. אין כוונתי להגהות מאוחרות שנכתבו על חידושי המהר"ל והן מצוינות ומוגדרות ככאלו בתחילתן ובסופן. להגהות אלה אתייחס בהמשך. כוונתי פה לתוספות "סמויות" המוטמעות בגוף החידושים ונראות כחלק מהם. כגון: בסי' א, סוף ד"ה ועבדים משוחררים – "קמ"לן דבישראל גמור הוא". **תוספת במדפסים<sup>31</sup> שאינה בכתב היד:** "משא"כ אינו משוחרר אסור לשחוט"; שם, סוף ד"ה אפילו אמר – "ועיין במהרש"ל ועוד י"ל..."; שם, סוף ד"ה וקטן שאינו יודע – "ועוד יש לומר..."; ב, וצדוקי ובייתוס – "...וזה החילוק שבין הרמב"ם והרשב"א תוספת: "בסמוך וי"א שבאמת אין חילוק בין הרשב"א להרמב"ם..."; ד, השוחט לשם הרים – "...שההר לא יעשה ע"ז בשום פנים..." **תוספת:** "אבל משא"כ אם שחט לשם שר של ההר..."; יג, וחלבו מותר – "...ועי"ל..."; יד, להשלים רוב העובר – "...עיין מהרש"ל<sup>32</sup>..."; יח, ובעל העיטור – "...או נוכל לומר איפכא..."; טז, תיש הבא על הצביה – "וי"ל... ובסוגיא הראשונה שהאם תיישה לפיכך לוקה (תוספת: מפני אביה אי אמרינן חוששין לזרע האב מכל מקום האם הי' ודאי שה ולא מקצת שה) ובסוגי' שלישי' והאב תיישה (תוספת: אי אמרינן דילמא לא אמרינן שה ואפילו מקצת שה ולפיכך פטור אבל אסור) דלמא לא אמרינן שה ואפילו מקצת שה (תוספת: ואז לא היה כאן שה כלל בין בין האם או בנה מפני שחוששין לזרע האב)..."; נז, ומסקנת א"א – "ול"י הכותב נראה דה"פ... אין מצילין".<sup>33</sup> הנ"ל הן דוגמאות בעיקר מתחילת החידושים ויש עוד הרבה לאורך כל הספר.

## 2. השמטות

מאידך גיסא, ישנן בחידושים שבדפוס השמטות רבות של דברים הכתובים ומוכאים במקורות אחרים. ההשמטות הן לאורך כל הספר, מהן קלות וקצרות ומהן ארוכות או אפילו קצרות אך משמעותיות. לדוגמה: א, קטן שאינו יודע – "לאו לדיוקא שאם יודע לאמן (חסר: ידיו) לשחוט שוחט לכתחילה כשאחרים וכו' (חסר: אלא צריך להיות מומחה ג"כ) כמו שמביא אחר זה..."; ה, ותודה קרבן נזיר – "אלמלא הטעם (חסר: שהביא) רבינו יש לפרש טעם אחר..."; טז, תיש הבא על הצביה – "אולם בסוגיא האמצעית (חסר: לא) מתוקמא שפיר בצבי הבא על התיישה..."; כה, סירכא עולה – "...אלא במכה שבדופן ואמר (חסר: שאי) שדינן בתור רובא..."; נז, נראה שיש תקנה – "אע"ג שצריך לנהוג אותם דרך גדולה מ"מ שריא ליה להאכילם לכלבים (חסר: דאי משום דאית בהם קדושה הא אפילו תרומה מותר להאכיל לכלבי)"; קלב, אבל אם אמר – "...דמותר אם (חסר: לא) הקדים הדינר..."; קנט, דטעמא דריבית – "ואפשר שהוא (חסר: טעם) סמיכות להלכות הקודם"; קסט, וא"א התיר – "ומה גם לפי דעת הר"ש (חסר: אפילו בלא מכירה אני תמה דהא קימ"ל בפרק כל שעה דישאל מגוי לא קני משכון)".

31 הדוגמאות פה ולהלן נכונות לגבי כל המהדורות שבדפוס.

32 תוספת זו מוקמה ממש באמצע משפט וקוטעת את הרצף.

33 מדובר בכשבע שורות הממוקמות באמצע דברי המהר"ל.



ולכל הנ"ל יש להוסיף את ההשמטה המשמעותית ביותר והיא של מספר הגהות על סימנים שמעבר לסי' שצ, בו מסתיימים החידושים המודפסים.

### 3. טעויות

כמעט בכל אחת מן ההגהות ישנן טעויות כתיב ושגיאות סגנון, שלעיתים הן קלות וזניחות ולעיתים הן קשות עד כדי פגיעה בהבנת רצף הדברים או שגיאה בהבנה. כגון: ה, ותורה קרבן נזיר – בדפוסים כתוב: "ועל טעם רבינו קשה הוה ליה למימר פסולה" ובכתב היד הוא: "למה אמר פסולה היה לו לומר אסורה"; כד, וישחוט – "וישחוט בה רסה (בכתה"י: בדרסה) קודם שישחוט הרוב";<sup>34</sup> ל, ברוב הקיפה – "כשתצייר במחשבותיך כל רוחב עצם הגלגולת... ולצד מעלה עד כדי התפשטותיה (בכתה"י: קצה התפשטותו)... הקוטר ההולך מן ב' לא' (תוספת במודפסים: שהוא למטה מן העינים ר"ל עד להעינים ולא עד בכלל עד) כפי התמונה הנרשמת... בשטח שלפניו ותמדיה כן בתמונה מ"ג שמות (בכתה"י: ותמדיהו כן בתמונה מוגשמת"); לג, הלכך בכ"מ – "זה טרפה מטעמא דלא (בכתה"י: דילמא) אתרומי אהדי"; נה, ואם הבשר – "כי רוב עוביו שהוא כזו (בכתה"י: קו ז") כבר נתכסה"; נו, ומסקנת – "אבל בשאר הדורסין דלא אפליג (בכתה"י: דילמא מפליג) בין מצילין לאין מצילין"; צד, ולא נודע – "וי"ל דקדירה (בכתה"י: דשאני הכא דבתחיבה) ראשונה נעשה הכף חתיכה דאסורה"; קו, והמבין דבריו – "אם כן ליחוש דלמא החתיכה איסור (בכתה"י: הסמוכה לאיסור) בלע מן האיסור"; קי, ואינו מבין – "פי' הרי הוא שנשתייד בו שמקולין (בכתה"י: כיון שנתערבו המקולין) הוי ליה איסור קבוע ואסור". ועוד חילופי גרסאות רבים.

מכאן משתמע בבירור הקושי לעצב מאפיינים לחידושי המהר"ל על הטור רק על בסיס החידושים המודפסים, אבל מעבר לכך – השגיאות, הרצף הלא ברור לעתים וטעויות ההעתיקה שהודגמו בסעיפים 2 ו-3, מעידים על פגם משמעותי באיכותה של מהדורת הדפוס הראשונה. מלבד חידושי המהר"ל עצמו והתוספות ששולבו בדבריו על ידי אדם אחר, כלל כתב היד שנתן המהרי"ט וייל למו"ל גם הגהות נוספות שכתב חכם אנונימי על חידושי המהר"ל. בניגוד למגיה הקודם, הקפיד האחרון על הפרדת דבריו מדברי המהר"ל וציונם. דבריו פותחים במילת הציון "הגה" ונחתמים בציון "עכ"ה" או "ע"כ". דוגמאות לרבדים השונים של הכתיבה בחיבור זה אפשר למצוא בשני מקומות.

בסי' טו, ד"ה ולא חיישינן, מתייחס המהר"ל לקושיה שהעלו הראשונים ומתרץ אותה.<sup>35</sup> "המגיה הסמוי"<sup>36</sup> דחה את דברי המהר"ל, "אבל ק'...". והציע תירוץ אחר, "וע"כ נראה לתרץ...". בשולי הדברים הוסיף המגיה השלישי: "הגה' וכן פירש מהרמ"א לש"ע דחיישינן

34 מילים אלו הן ראש ד"ה, דהיינו ציטוט מן הטור, ומתוך עיון בו ניתן לדעת שהטעות היא במודפסים.

35 לתוכן תירוץ המהר"ל התייחס הט"ז (בביאורו לשו"ע יו"ד טו, ב) בלשון "ושמעתי מי שתירץ... ושיבוש הוא".

36 קשה לדעת כיצד נכתבו ההגהות מלכתחילה. אפשרות אחת היא שבכתב היד עצמו הייתה כתיבת המגיה שונה או צדדית והיה ברור שדבריו הם הגהה על דברי המהר"ל ורק בהדפסה הובאו הדברים ברצף וללא הבחנה. אפשרות שנייה היא שמלכתחילה הוטמעו הדברים בדברי המהר"ל והמדפיס העתיק את מה שהיה לפניו.

שמה וכו' ע"ש".

בסי' יח, ד"ה ובעל העיטור, המהר"ל מביא את קושיית הב"י ומתרץ אותה. המגיה הראשון הציע תירוץ אחר, "או נוכל לומר איפכא לתרץ קושי' הב"י הנ"ל... ומתורץ ע"ד שכתבנו", והאחרון הוסיף: "הג"ה ועיין בש"ע סי' זה בביאורי שכתבתי".  
הגהות נוספות הובאו בסי' מה, ד"ה ואם עבר המחט; צב, שאם החתיכות; צד, הקשה ב"י; קו, והרוטב בנ"ט; קי, והא חד בתרי; קי, כשאוכל שתיים; ועוד.

#### המהדורות האחרות

מהדורה שנייה של החידושים לטור יו"ד יצאה בזאלקווא תר"א (1841), ללא הקדמה או הסכמות, וניכר בה ניסיון לעצב את ההדפסה בצורה מתקנת יותר – הוגדרו בצורה ברורה יותר ציוני הסימנים והסעיפים, כל עמוד מכיל עמודה אחת ולא שתי עמודות, כמו בדפוס הראשון, אותיות גדולות יותר וכיוצא בזה.

מסתבר שמהדורה זו מהווה העתקה מדפוס זולצבאך תקל"ה לאור התאמה מוחלטת הקיימת בין שתי המהדורות, כולל העתקת השגיאות והטעויות שהוכנסו בדפוס ראשון ושעליהן הצבענו לעיל. אפשר גם להצביע על נסיונות תיקון לא מושלמים במהדורה השנייה. לדוגמה:

במהדורה הראשונה הודפסו פסקאות שונות מסי' א בהפסק נקודתיים ביניהן, ולא במעבר שורה ובמילה תחילית גדולה, כרגיל. בחלק מהפסקאות הודגש המעבר לא רק על ידי נקודתיים, אלא אף בציון המקור, כמו "בטור ס'...", ובחלק מהפסקאות לא צויין המקור. במהדורה השנייה הפריד המדפיס בין הפסקאות כשהיה מצוין המקור, אך כשהתפרדה הייתה על ידי נקודתיים לא היה המדפיס מודע למעבר והדפיס את הפסקה הבאה ברצף. כך הפריד הוא את ד"ה ועברים משוחררים מקודמו וכן את ד"ה אין שוחט לכתחילה, אך את פסקת "וקטן שאינו יודע" כתב ברצף.

בסי' ס, ד"ה ונראה שיש תקנה, ראה המדפיס הראשון בדברי המהר"ל הפניה לסי' טז/יז, הבין אותה כציון לפסקה חדשה וקטע את הפסקה האחת לשתי פסקאות נפרדות. מאידך גיסא, לקראת סוף הפסקה איחד המדפיס פסקה חדשה, הפותחת: "ויכול להאכיל לכלבים", עם הפסקה הקודמת ללא כל סימון. במהדורה השנייה תיקן המדפיס את הטעות הראשונה באופן חלקי, דהיינו ביטל את שורת המעבר ואת המילה התחילית, אך השאיר נקודתיים מפרידות את הטעות השנייה העתיק כפי שהיא ללא התייחסות.

נציין עוד למקומות נוספים שבהם חוברו פסקאות נפרדות בדפוס ראשון וגם במהדורה השנייה לא תוקן הדבר:<sup>37</sup> נז, "ומסקנת א"א... וישבת"; ס, "ונראה שיש תקנה... אבל התם אין מבטלין"; עט, "כתיב להבדיל... האסורה לאכלה"; קו, "ורוטב בנ"ט... והמבין דבריו"; רסז, "חון מאלו ששיר... וכן כל כיוצא באלו".

מהדורה שלישית מודפסת של החידושים יצאה במסגרת מהדורת הטור של הוצאת "אל המקורות", תשט"ו-תשי"ח. מהדורה זו היא הדפסה מחודשת של שתי מהדורות הדפוס הקודמות,

37 הציטוט הראשון הוא ראש הפסקה, הציטוט השני הוא המילים שצריכות להיות ראש הפסקה החדשה.

על מעלותיהן וחסרונותיהן, ללא כל שינוי. בשער המהדורה נכתב שיש בה חידושי מהר"ל לטור מכתב יד, והכוונה היא לחידושים שהודפסו בכרך אבן העזר.

### ג. הגהות על טור אבן העזר – מהדורת רש"ב ורנר

במהדורת הטור של הוצאת "אל המקורות" (ירושלים תשט"ו-תשי"ח) נכללו חידושי המהר"ל מפראג לטור יורה דעה ולטור אבן העזר. החידושים לטור אבן העזר נערכו והוהדרו מכתב יד על ידי הרב שמואל ברוך ורנר.

בהקדמתו לחידושים מציין המהדיר מספר פרטים:

א. מקור מהדורתו הוא כתב יד יחיד בעולם המצוי בקמברידג'. אין הוא מוסר פרטים מזהים נוספים על כתב היד.

ב. לדבריו, כתב היד מכיל חידושים על טורי יורה דעה ואבן העזר ונכתב על ידי נכד המהר"ל בשנת ש"ה, כמשתמע מקולופון שהוא מצטט במלואו במסגרת ההקדמה.

ג. מאידך גיסא, המהדיר מפנה לתארוך שונה המשתמע מכתב היד. בסוף סימן ל' ישנה הפניה לדברים שכתב **הב"ח**, שספרו נדפס לראשונה בקרקא בשנים שצ"א-ת'. כמו כן מוזכר בסימן לא ספר **שו"ת הב"י**, שיצא רק בשנת ש"ח, שעה שבקולופון מצוין בפירושו: "והיתה השלמתו היום יום ד' י"ג אב ש"ה לפ"ק". משום כך מסיק המהדיר שמעתיק החידושים החל את מלאכתו הכוללת על **ארבעת** חלקי הטור בשנת ש"ה, ובתאריך המצוין לעיל סיים את העתקת החידושים על הטור הראשון, טור **אורח חיים**. להערכתו, עשה הנכד הפסקה באותן השנים ורק לאחר שנות דור, כשחידושי הב"ח כבר פורסמו, הושלמה המלאכה, כמשאלתו: "ואם יגזור השם בחיי אבא ואעתיק השלשה טורים אשר עדיין לא נתנו להכתב".

ד. המהדיר מעיד: "כתב יד זה מכיל חידושים על יורה דעה **והם מתאימים** לספרו על טור יורה דעה מרבינו שנדפס בצולזבאך (= צ"ל "זולצבאך") וא"כ כבאמסטרדם".

ה. המהדיר תומך את שייכות החידושים למהר"ל גם במישור הסגנוני בכותבו: "וניכרים דברי אמת לכל הרגיל בחידושי רבינו. דרכו בקודש, לעשות את דברי רבינו אשר – הרא"ש – ליסוד מוצק לחידושי בהלכה".

#### 1. בירור על בסיס דברי המהדיר

להלן מספר ערעורים על תורף דברי המהדיר:

א. כאמור, רש"ב ורנר סיים להדיר בשנת תשט"ו (1956) חידושים מתוך כתב יד "יחיד בעולם", שמלבד היותו מצוי בקמברידג' אין הוא מוסר עליו כל פרט מזהה. נכון להיום, בספריית קמברידג'<sup>38</sup> לא נמצא כתב היד המדובר ואף לא כל כתב יד אחר הקשור לחידושי המהר"ל מפראג על הטור.<sup>39</sup> לפיכך, אין אפשרות להתייחס **לעצם קיומו** (או אי קיומו) של

38 עפ"י הקטלוג המקוון של האוניברסיטה ועל פי המידע המצוי במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי.

39 מצויים שם שני פריטים הקשורים לחיבור גור אריה על פירש"י לתורה.

כתב היד שממנו העתיק המהדיר.

ב. לרברי המהדיר, כתב היד שברשותו הכיל: 1. קולופון משנת ש"ה; 2. חידושים ליורה דעה ואבן העזר, שזמן העתקתם אינו ידוע אך הוא אינו מוקדם מסביבות שנת ת'. כדי לגשר על פער התאריכים העלה המהדיר **השערה שאולי** היו בכתב היד המקורי הגהות לטור או"ח, שאליהן התייחס הקולופון. מכלל הן אתה שומע לאו, דהיינו שכתב היד לא הכיל בפועל את החידושים לטורי אורח חיים וחשן משפט. לעניות דעתי, אף שהסברו של הרב ורנר, שתחילה הועתקו החידושים לטור או"ח ולאחר שנות דור נמשכה המלאכה על שניים או שלושת הטורים האחרים – אפשרי תיאורטית, הרי שיש בו מן הדוחק. הקושי הוא בצורך לומר שכתב היד כלל במקורו את החידושים לאורח חיים ובסיומם הוצב הקולופון. החידושים נקטעו מכתב היד בשלב כלשהו וכתב היד שהיה לעיני הרב ורנר נפתח בקולופון. לאחר הקולופון נכתבו, על הסדר, החידושים ליורה דעה ואבן העזר ואילו החידושים לחשן משפט או שנקטעו או שכלל לא הועתקו. נצטרך לשער עוד כמה השערות כדי לייצב את סברת הרב ורנר, אך מכל מקום ודאי שאם כתב היד יהיה ערוך באופן קצת שונה, השערותיו תופרך.

ג. בהתייחסו לתוכן החידושים והתאמתם לסגנון המהר"ל כותב המהדיר: **"וניכרים דברי אמת לכל הרגיל בחידושי רבינו"** ומציין בעיקר את יחס המהר"ל לרא"ש. אלא שהמכיר בסגנון המהר"ל יראה שאין כל קשר סגנוני בין החידושים לאבן העזר לבין החידושים ליורה דעה ולסגנון כתיבתו של המהר"ל בחידושי לש"ס או בביאוריו ההלכתיים שב"גור אריה" על פירש"י לתורה. להדגמה נערוך השוואה עם מאפייני הגהה אחת – בסי' כח, ד"ה בב"י אבל בא לידה:

1. הגהה ארוכה. המהר"ל משתדל לצמצם ורוב ההגהות ליורה דעה הינן קצרות יחסית.
2. סגנון הכתיבה אינו חוסך בהסבר ומילים, ואין הדבר רגיל אצל המהר"ל בהגהות.
3. מוזכרים בהגהה ראשונים אחרים שאינם על אתר בטור או בבית יוסף, כגון: שו"ת בן לב, ריטב"א, שו"ת ריב"ש. המהר"ל מצמצם באזכור ראשונים אחרים מיוזמתו ובמידה והוא מזכיר, הם בדרך כלל אלה שהובאו על ידי הב"י או הטור.
4. "אח"כ מצאתי בשו"ת בן לב" – שו"ת בן לב אכן היה בספריית המהר"ל,<sup>40</sup> המהר"ל הכירו וצאצאו אף עיין בו,<sup>41</sup> אך בכל חיבוריו אין המהר"ל מזכירו אפילו פעם אחת. בחידושים שההדיר רש"ב ורנר מובא ומצוטט שו"ת בן לב פעמים רבות.

40 שמואל בן אלעזר מאפטא, תלמיד המהר"ל, חיבר ספר חידושי גמרא ובו ליקוטים מספרי שו"ת רבים, כמצוין בשער ספרו, וביניהם משו"ת בן לב. המחבר מעיד שאת הספרים מצא בספריית המהר"ל: "אסתעיא מלת' שבאתי לחסו' תחת כנפי מ"ו ארי' דבי עילאי האלוף המופלג בתורה ומפורסם בחסידות מוהר"ר יהודה לוואי אב"ד ור"מ דק"ק ניקלשבורג אשר שאבתי מ"ם בששון ממעיין הישועה מאור זיו הדרת תורתו ומצאתי בידו בית מלא ספרים... אורתי כגבור חלצי... ללמוד ולהבין מתוך אלו הספרי' ושאלות ותשוב' אין מספר". ראה גם י' יודלוב, "תשובות מהר"ל מפראג", ספר הזכרון לר' בצלאל ז'ולטי, ירושלים תשמ"ז, עמ' רסה.

41 כ"י 752, טור יו"ד נז, ד"ה נראה שיש תקנה: "ואמרתי כן לפני זקני מהר"ל ואמר לי שכן הוא בתשובות בן לב וכו' חפשתי ועינתי וכדברי מצאתי וכמוצא שלל רב ששתי יען לדעת גדולים כוונתי יעויין משות בחלק שני דף קל"ו.

5. "וכן מוכח משו"ת ריב"ש סי' ק"ע וז"ל... עכ"ל". מובא ציטוט ארוך מהריב"ש הכולל ציטוט ארוך משו"ת בן לב. כאמור, המהר"ל, בחידושי ליו"ד או לש"ס, אינו מצטט אחרים ולא באריכות כזו.

כללית יש להוסיף שרוב מוחלט של ההגהות פותח בביטוי המקובל "נ"ב", אלא שאצל המהר"ל הדבר אינו מצוי בשום מקום בהגהות ליו"ד או בחידושים לש"ס. נכד המהר"ל כותב בקולופון שהוא מעלה על הכתב "את אשר קבלתי מפי זקניי מהר"ר יהודא ליוא נר"ו הגאון הנרמז בכל מקום כאמ"ז מהרי"ל" ומעיד ש"מעט מזער הוספתי אני מדעתי... אחר ציינתי עכ"ל אמ"ז מהרי"ל". המעיין ימצא שבכל החידושים לאבן העזר שהוהדרו וכן בכל חידושי המהר"ל לטור יורה דעה, הן אלה המודפסים והן אלה שהובאו במהדורות "אל המקורות", אין ולו פעם אחת רצף אותיות המתחבר לכלל "אמ"ז מהרי"ל" או "עכ"ל אמ"ז מהרי"ל".

כל אלו הערות המתייחסות להקדמת רש"ב ורנר למהדורתו, ואנו נוסיף את השגותינו העולות מבדיקה ומהשוואה עם כתבי יד אחרים.

2. בירור על פי כתבי יד אחרים  
כאמור, אין בידינו כתב היד שבו השתמש המהדיר, אך מן המצוי והרלוונטי לדיוננו נוכל להיעזר בשני כתבי יד:

1. אוקספורד-בודלי, נויבאואר 752 (סרט: F20289), דפים א1 – 50 = להלן: כ"י 752.
2. אוקספורד-בודלי, נויבאואר 753 (סרט: F20290) = להלן: כ"י 753.

#### 1. כ"י 752

כזכור, כתב יד זה נסקר על ידינו לעיל והיווה מקור מרכזי לחידושים על טור יורה דעה. נסכם פה את עיקרי מאפייניו כדי להקל על ההשוואה למהדורת רש"ב ורנר.

כתב יד זה כולל הגהות של נכד(?) המהר"ל על טור יו"ד, הנסמכות ברובן על הגהות המהר"ל לטור יו"ד. הגהות המהר"ל הועתקו לכתב היד על ידי צאצאו בצורה מדויקת ומלאה, כפי שעולה מהשוואה למקורות אחרים של הגהות המהר"ל לטור יו"ד שבידינו. בסיום קובץ זה, באמצעו של דף 50א, מובא הקולופון של כתב היד, שכתבתו מתפרשת על חציו השני של העמוד. קולופון זה זהה לחלוטין(!) לקולופון שציטט רש"ב ורנר בהקדמתו לחידושי אה"ע שפרסם. קולופון זה אותנטי ובמקומו, משלוש סיבות לפחות:

- א. כדרך הקולופונים, הוא מצוי בסופו של כתב היד והוא המשכם של החידושים רק בהפסקת שורה אחת ביניהם.
- ב. הכתיב ושרטוט האותיות זהים לאלה שבחמישים הדפים שקדמו לו וכולם "מרועה אחד ניתנו".
- ג. כמוזכר לעיל, מעיד צאצא המהר"ל בקולופון שבגוף החיבור מוזכר המהר"ל כ"אמ"ז מהרי"ל" ושהוא מוסיף לעתים על דבריו לאחר ציון "עכ"ל אמ"ז מהרי"ל". ואכן כתב יד

זה מכיל את כל הגהות המהר"ל לטור יו"ד ובסוף כל הגהה כתב המעתיק בצורה ברורה "עכ"ל אמ"ז מהרי"ל", בין אם הוסיף משלו על דברי המהר"ל ובין אם לאו. אין צורך בהבאת דוגמאות שכן ציון "עכ"ל אמ"ז מהרי"ל" מצוי בכל כתב היד.

שיוך הקולופון לחידושי המהר"ל לטור יו"ד מלמרנו דבר נוסף. בסוף הקולופון כותב נכד המהר"ל "ואם יגזר השם בחיי אבא ואוע"ת השלשה טורים אשר עדיין לא נתנו להכתב". מכאן למרנו:

- א. שהמהר"ל כתב הגהות לכל חלקי הטור.
- ב. שהעתקת ההגהות החלה מטור יורה דעה והן שנסתיימו בחודש אב, שנת שנ"ה.
- ג. כשנכתב לעיל שאין בידנו כל ידיעה מכתב יד זה או אחר מתי ואם בכלל הושלמה בשלב כלשהו מלאכת העתקת ההגהות על שלושת הטורים האחרים, הכוונה הייתה גם לטור אבן העזר.
- ד. אין כל קשר בין הקולופון ל"חידושי המהר"ל על טור אבן העזר".

## 2. כ"י 753

כ"י זה מכיל 70 דפים הכוללים מעט חידושים על טור יורה דעה,<sup>42</sup> חידושים על טור אבן העזר, המצויים במרכז כתב היד,<sup>43</sup> ומעט מאוד חידושים על טור חשן משפט.<sup>44</sup> בעניינו של כתב יד זה יש להאיר מספר נקודות:

- א. סגנון הכתיבה מעיד על אחדות חלקי כתב היד,<sup>45</sup> והוא כולל: ציטוט מהטור או מהב"י,<sup>46</sup> מילת סגנון החוזרת על עצמה: "בהדיא",<sup>47</sup> התייחסות לדברי הטור בסגנון "מש"ר" (= מה שכתב רבינו),<sup>48</sup> סגנון "ואח"כ מצאתי..." וכתובה בגוף ראשון,<sup>49</sup> אזכור בני דור המהר"ל<sup>50</sup> ושימוש בשו"ת מהר"י בן לב.<sup>51</sup>

42 החל מעמ' א1.

43 החידושים על אה"ע מתחילים בסביבות דף 35, אך בניגוד לחלקים האחרים אין כותרת ברורה "אבן העזר" ולא הצלחתי להגדיר במדויק את נקודת ההתחלה, אם כי על פי הנושאים הנידונים ניתן לראות שכבר מדובר בענייני טור אה"ע.

44 נפרשים על פני 4 עמודים, בין הדפים 469 - 70.

45 ואביא להלן בהערות דוגמאות מספר רק לשם ההמחשה, על אף שחלק מן הדוגמאות חוזרות פעמים רבות.

**הדוגמאות לסגנון נבחר עפ"י מרד שאטשד להשוותן לסגנון כתיבת המהר"ל בחידושי האחרים.**

46 מבנה ציטוט בר"ה: התחלת ציטוט, וכו', המשך ציטוט ופתיחת ההגהה ב"נ"ב".

47 1, שורה 2: "וכ"מ בהדיא"; 2, שורה 1: "וכ"כ בש"ע בהדיא"; 3, ד"ה בטור וכן זכאי: "וכ"כ תוס' בהדיא"; אה"ע, לח, ד"ה כגון שאמרה היא: "מלדא פי' הרא"ש בהדיא... דתוס' דחו אותו פי' בהדיא... ולדינא כיון דלתוס' כתבו בהדיא... וה"ה לרבא דהא בהדיא".

48 4, ד"ה שם וכ"כ הרמ"ה: "כמש"ר סי' לא"; 6, סי' כ: "זה סותר למש"ר"; 70: "למש"ר בסי'...".

49 1, ד"ה מש"ר וכן יראה: "אח"כ מצאתי ברא"ש"; 41, ד"ה ונלמד: "אחר כתבתי זאת מצאתי שהר"ן...";

44, ד"ה ואם נתנה לה: "הקשתי ארכינו סי' קמ"ג ס"א וגם התירץ שכתבתי שם".

50 2, שורה 1: "וכ"כ בש"ע בהדיא"; 41, ד"ה ונלמד מוכרח הרמ"א פעמיים; 70, ד"ה פירש"י כגון ראובן כו': "נ"ב עמ"ש רש"ל פ' הפרה שהאריך שם בסי' ד'".

51 3, ד"ה בב"י אבל בא לידה: "אח"כ מצאתי בשו"ת בן לב ס"ס פ"ד"; 43, ד"ה בב"י וגם הר"ן: "ועמ"ש ע"ז בתשו' בן לב סי' סו"; 70, סי' כו ס"ב, ד"ה נטל רשות: "עמ"ש שו"ת בן לב ח"ג סי' מ"ח".

- ב. החידושים לטור אבן העזר זהים לחידושים שפרסם ורנר במהדורתו וששייכם למהר"ל!<sup>52</sup>
- ג. אין בגוף כתב היד כל רמז או סימן המעיד על שייכות החידושים למהר"ל מפראג. יתרה מזאת, אין כל קשר או דמיון בין החידושים לטור יורה דעה המובאים בכתב היד לאלה המוכרים לנו מהחידושים המודפסים ומאלה המצויים במספר כתבי יד. וכבר הערתי<sup>53</sup> שגם מבחינת סגנון הכתיבה, אין דמיון בין סגנונו של המהר"ל המוכר לנו מחידושי לטור ומפרשנותו התלמודית לבין הסגנון המצוי במהדורה שההדיר רש"ב ורנר.<sup>54</sup>
- ד. הרב ורנר בהקדמתו למהדורתו מפנה את תשומת הלב לאזכור הב"ח ושו"ת הב"י בחידושים לאבן העזר, שהם בעייתיים לתארוך שהוא נתן לחידושים, שנת שנ"ה. מתוך כך הוא הציע ביאור, שעל הרוחק שבו כבר כתבנו לעיל. מכתב היד שלפנינו אפשר להוסיף<sup>55</sup> נתון בעייתי נוסף מההגהות לטור חשן משפט. המילים האחרונות בדף 70א הן "ועיי' סמ"ע סע' כ"ד". אנו, שאין לנו בכתב יד זה לא קולופון ולא תאריך, רשאים להניח שאזכור ספרי ר' יואל סירקיש ור' יושע פלק בכתב היד מעיד על כתיבתו מלכתחילה דור אחד לפחות לאחר המהר"ל ואין לו כל שייכות אליו.
- ה. על אף האמור לעיל,<sup>56</sup> אין כתב היד שלנו חף מכל קישור למהר"ל מפראג. בשער כתב היד כתוב ככותרת בין השאר: "ביאור נחמד על יורה דעה להגאון מהר"ל מפראג". בראש העמוד הראשון של החידושים ליו"ד, דף 1א, מתחת לכותרת "יורה דעה", כתובות המילים "מהר"ל פראג".<sup>57</sup> אלא שיש להבהיר מספר נקודות בהקשר זה:
1. הכיתוב הכולל שבשער כתב היד הוא כדלקמן: "ביאור נחמד על יורה דעה להגאון מהר"ל מפראג, חדושי הלכות מהרשא, חדושים להגאון מור"ר העשיל ז"ל, חידושי נחלת בנימין". כפי שהוזכר בראש דברינו לכתב יד זה, כתב היד מכיל 70 דף הכוללים חידושים לשלושה טורים ולדעתנו מוצא כולם ממחבר אחד. באופן פשוט אפשר לומר שאין שער כתב היד משקף את התוכן המצוי בתוך כתב היד ושיוכו לחידושים שבגוף כתב היד אולי אף אינו מקורי.
- 52 יש לציין שהזהות היא גם בסיום הבאת החידושים, הנקטעים בדיוק באותו מקום, באמצעו של סימן פא בטור. יש לסייג במקצת את הזהות. ישנם דפים מכתב היד שאינם מובאים במהדורת ורנר, כמו דפים 40, 42 ו-43. כמו"כ החידושים במהדורת ורנר מתחילים מסי' כח (דף 39א בכתב היד) ואילך, בעוד שהחידושים בכתב היד כוללים כמה סימנים הקודמים לכך (והמתחילים, כאמור בהערה לעיל, בסביבות דף 35).
- 53 לעיל, בהערתי למהדורת ורנר, סעיף ג. הדברים מתבטאים גם בכל מה שצינתי לעיל, סעיף א, כמצביע על אחדות סגנון בחידושים לשלושת הטורים בכתב היד. לשם הנוחות, סיכום כל המצוי בהערות הנ"ל מובא בהערה הבאה.
- 54 דהיינו, לסיכום, סגנון המהר"ל: אינו כולל הגהות ארוכות או ציטוטים ממקורות כלשהם, סגנונו חסכוני בד"כ בהסבר ובמילים (בהשוואה להגהות על טור יו"ד. זאת בניגוד לכתיבתו הפילוסופית, הן בגור אריה על פירש"י לתורה והן ברוב ספריו המודפסים). המהר"ל אינו מתייחס בד"כ לראשונים או לספרי שו"ת שאינם מוכרים בטור או בב"י, אינו מזכיר את בני דורו, אינו משתמש במילות סגנון כמו "בהדיא", "כמש"ד", "ואח"כ מצאתי", אינו פותח את הגהותיו בקוד "נ"ב" ואינו כולל שימוש בגוף ראשון אלא במקרים נדירים.
- 55 מלבד האזכורים הנ"ל המצויים גם בכתב היד שלפנינו. אזכור שו"ת הב"י בדף 43, סי' לא, ד"ה ומשמע, ואזכור הב"ח בדף 55, מילים אחרונות בהגהות לסימן לט.
- 56 שלפיו אין כל סיבה פנימית לייחס את החידושים שבכתב היד למהר"ל אלא אף להפך מזאת.
- 57 ושמן כתב יד זה הוא שעמד לפני ורנר והאזכורים הנ"ל הם שגרמו לו לשייך את החידושים למהר"ל? אלא שא"כ לא ברור כיצד שייך ורנר את הקולופון לכתב יד זה ותיארך את החידושים לשנת שנה.

2. בראש העמוד הראשון של כתב היד, דף 1א, כתוב: "ביאורים...<sup>58</sup> ממ"ו הגאון המופלג מוהררי"ר נרו"<sup>59</sup>. כיתוב זה אינו מצוי בדפים האחרים וייתכן שהוא כותרת כתב היד. מכל מקום, מכיתוב זה אין משמע שהכוונה למהר"ל מפראג.

3. לצד הכותרת המובאת בסעיף הקודם כתובה הכותרת "יורה דעה". בדומה לכך גם בראש דף 69א, הדף הראשון של החידושים לחשן משפט, כתוב "חשן משפט". שם השורה מתחת לכותרת ריקה, כשורת הפסק, והחידושים מתחילים בשורה השלישית. בדף 1א, בשורה השנייה, מתחת לכותרת "יורה דעה", כתוב "מהר"ל פראג" ובשורה השלישית מתחילים החידושים. ההשוואה בין דף 1 לדף 69, בנוסף לעובדה שלצד הכותרת "יורה דעה" כבר כתוב מי הוא בעל החידושים, מעצימה את הסברה שהמילים "מהר"ל פראג" הן תוספת מאוחרת לכתב היד ואין הן מקוריות בו. מסייעת לאפשרות זו ההבחנה שכתוב האותיות "א" ו"ג" במילה "פראג" אינו תואם לסגנון כתיבתו בכתב היד.

4. לשיטת הרב ורנר, שהחידושים לאבן העזר הם מהמהר"ל, קשה מכל מקום – אם נסתמך על שער כתב היד, הרי כתוב שם "ביאור נחמד על יורה דעה", ואם על כך שהחידושים ליורה דעה ולאבן העזר "מרועה אחד ניתנו", הרי שהחידושים ליורה דעה, במובהק אינם משל המהר"ל וכל שכן החידושים לאבן העזר. לשיטתו, המתארכת את החידושים לשנת שנה<sup>60</sup>, קשה בנוסף שהכינוי "מהר"ל מפראג" בתקופה זו טרם היה מקובל<sup>61</sup> ואין הוא מוזכר כלפי המהר"ל על ידי בני דורו ובוודאי שלא על ידי נכדו, שלדעת הרב ורנר הוא כותב החידושים, והוא עצמו מעיד שהוא מכנה את סבו "אמ"ז מהרי"ל".

### 3. סיכום

כתב היד שגרם לרש"ב ורנר להוציא מהדורה של "חידושים מהמהר"ל מפראג על טור אבן העזר" אינו בידי ואיני יודע לענות על הקשיים שהעליתי על דרכו. "אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות" ומן המובא לעיל אפשר להסיק:

- א. שאין יסוד לשיוך המהר"ל מפראג לחידושים לטור אבן העזר שההדיר רש"ב ורנר.
- ב. אין כל קשר בין הקולופון שעליו הסתמך המהדיר לבין החידושים שפרסם. הקולופון מתייחס לחידושים על טור יורה דעה שנכתבו על ידי צאצא המהר"ל והמצויים בכתב יד 752.

ג. נראה הדבר, שאין בידנו כיום חידושים של המהר"ל לטור אבן העזר.

בשולי הדברים אעיר, שלאחר עיסוק בכ"י 752 ובמהדורת רש"ב ורנר ומתוך השוואה סגנונית ביניהם, יש לענ"ד יסוד להניח שאת החידושים לאבן העזר שפרסם רש"ב ורנר כתב נכדו<sup>(?)</sup> המהר"ל. מאפייני הסגנון המצויים במהדורת ורנר, שאינם מתאימים לסגנון המהר"ל, יש בהם

58 אחרי המילה "ביאורים" כתובה מילה החצויה לאורכה בשוליים העליונים. ברשומת המכון לתצלומי כת"י מצוטט "ביאורים נחמדים", אך דומני שאין זה הפיענוח הנכון.

59 ברשומת המכון לתצלומי כת"י כתוב במקום שתי המילים האחרונות רק "מוהררי".

60 נעיר שבשנת שנה<sup>(1595)</sup> היה המהר"ל רבה של העיר פוזנא. רק בשנ"ז (1597) החל המהר"ל לכהן כרבה של פראג. ראה גזבר, עמ' 1 והערה 3.



התאמה לסגנון צאצאו, המוסיף על דברי זקנו, בכ"י 752. הזיהוי יכול להסביר גם את אזכור הספרים המאוחרים במהדורת רש"ב ורנר. כמו כן משתמש המחבר רבות בשו"ת מהר"י בן לב, שהיה בספריית המהר"ל והוא הכירו. ייתכן ולאחר שנות דור לא התאפשר לצאצא המהר"ל להתבסס על גליונות זקנו ולכן כתב רק את החידושים שלו. דרך כתיבתו, המתבססת על כתיבת זקנו, מאפשרת אולי הסבר כיצד מאוחר יותר נוצרה החלפת הזהות בין הכותבים וייתכן שזה גם מה שהביא לטעות במהדורת רש"ב ורנר.

הערכה זו מיוסדת על היקש השוואתי, שאין בו ראיות חד-משמעיות ומוחלטות. על כן, מחד גיסא, היא מוצגת כהערכה ובהסתייגות מתאימה, ומאידך גיסא, אין לבטלה שאם כן נעלת דלת בפני המחקר.<sup>61</sup>

61 ראה בהקשר זה י"מ תא שמע, כנסת מחקרים ב, ירושלים תשס"ד, שלהי עמ' 201.

## אברהם אופיר שמש

### מונחים בוטניים-תלמודיים ב"ספר המעריך" – הערכת פרשנות המילונית של רבי מנחם לונזאנו למונחי צומח שבספרות חז"ל

ר' מנחם די לונזאנו (להלן, לונזאנו) הוא מקובל, משורר, מדקדק וסופר שחי ופעל בארץ ישראל במאה השש עשרה ובראשית המאה השבע עשרה (נפטר בשנת 1611). הוא נולד בשנת 1550 בקירוב, אך חלוקות הדעות באשר למוצאו. יש הטוענים כי נולד בקושטא, אולם נראה יותר כי מוצאו מאיטליה. לאחר שנת 1575, בהיותו כבן עשרים וחמש, עלה לירושלים ובמהלך שהותו בה נמנה עם חכמי העיר וסופריה. לונזאנו חיבר חיבורים רבים במקצועות שונים: שירה, קבלה ולשון עברית וההדיר מדרשים אחדים. את החשובים בחיבוריו קיבץ בספר "שתי ידות" (ראה להלן).<sup>1</sup>

אחד מחיבוריו של לונזאנו הוא "ספר המעריך", שנכתב למעשה כתוספת ל"ספר הערוך" לר' נתן מרומי בן המאה האחת עשרה.<sup>2</sup> כקודמו, הוקדש חיבורו לביאור מונחים הפזורים בספרות חז"ל, העוסקים בתחומי ריאליה מגוונים למדי, כגון שמות מקומות, כלים, מוצרי מזון ותעשייה, מונחי רפואה ועוד, המשקפים את חיי היומיום בתקופה היוונית, הרומית והביזנטית. מאמר זה מבקש להעריך את ביאוריו של לונזאנו למונחים בתחום הצומח התלמודי,

1 על קורות חייו, פועלו וחיבוריו של לונזאנו ראה: מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ח"ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 344-345; א"ל פרומקין (בשיתוף עם א' ריבלין), תולדות חכמי ירושלים: משנת ה"א ור"ן ליצירה עד ה"א ותר"ל ליצירה, תל אביב תשכ"ט, ח"א, עמ' 132-133, 143-145; מ' רחון, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל אביב תשמ"ה, עמ' 209-210; י' הקר, "פולמוס כנגד הפילוסופיה באיסטנבול במאה השש-עשרה: עיונים בספר 'דרך חיים' לר' מנחם די לונזאנו", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישיעה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 507-536; א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, הדפסה שלישית, ירושלים תשס"ב, ח"א, עמ' 232; א' כהן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל: כרך 7: שלטון הממלוכים והעות'מאנים, ירושלים (חש"ד), עמ' 267 [להלן: ההיסטוריה של ארץ ישראל]. באשר למוצאו של לונזאנו, ח"י קוהוט טען כי הוא קרוי על שם עיר הנמל לונגאנו (Longano) השוכנת בסמוך לים הטיגריס. ראה: ערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, מהדורה שנייה, וינה תרפ"ו (להלן: ח"י קוהוט). לעומתו טען אברהם דוד כי עיר הולדתו היא קושטא. ראו א' דוד, עליה והתיישבות בארץ ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' 193-194.

2 על ספר הערוך ראה למשל מהדורתו המדעית של ח"י קוהוט (לעיל הערה 1); ש' אברמסון, "ספר הערוך לרב נתן ב"ר יחיאל מרומי", סיני, צה (תשמ"ד), עמ' כז-כח. חומר רב-ערך על עבודתו המילונית של ר' נתן מצוי בעבודת הדוקטור של לואיזה קואמו: L. Cuomo, *Le glosse volgari dell'Aruch di R. Nathan...* da Roma, Università Ebraica, Gerusalemme 1974. ולאחרונה ראה גם י"מ תא-שמע, "הרקע האיטלקי לספר הערוך של ר' נתן ב"ר יחיאל מרומי", לשוננו לעם, נג (תשס"ב), עמ' 115-121. נציין כי סמוך לזמנו של לונזאנו נתפרסם חיבור מילוני דומה על ספר הערוך, "מוסף הערוך", שמטרתו היו דומות. חיבור זה נכתב על ידי הרופא והבלשן ר' בנימין עמנואל מוספיא (1606-1675), אולם מנחם לונזאנו נפטר מעט לאחר לידתו של מוספיא, כך שהוא לא הכירו.

תוך בדיקת מתודות שהתבסס עליהן, וכן בחינת רמת דיוקם של הזיהויים הבוטאניים. ראוי לציין כי עד כה לא נערך מחקר מסוג זה ודומה כי יצירתו הכללית עדיין לא זכתה למחקר ממצה.

## "ספר המעריך" – סקירה ביבליוגרפית

"ספר המעריך" (ובכינויו המקוצרים – "המעריך" או "מעריך") נדפס לראשונה בוונציה בשנת ש"ח (1618) בדפוס יוואני קאיון. הוא נדפס עם ספרים נוספים של לונזאנו (כגון "עבודת מקדש", "דרך חיים" ועוד) כנספחים לחיבורו החשוב והמרכזי "שתי ידות", הנושא בפועל את שם הקובץ.<sup>3</sup>

"ספר המעריך" נדפס גם כחיבור עצמאי (110 עמודים), המבוסס על מהדורת ש"ח, כשהוא מוגה ומלווה בהערותיו של אהרון יעללינעק, והובא לדפוס על ידי ירוחם פישל בלפסיה בשנת תרי"ג. למעשה, זוהי המהדורה העצמאית היחידה הידועה לנו, והיא מלווה גם בהקדמת לונזאנו על מטרות כתיבת החיבור. משום חשיבותה צורפה הקדמת החיבור (ראה להלן) למהדורות שונות,<sup>4</sup> במקרים רבים לצד הקדמותיהם של ר' בנימין מוספיה ור' ישעיהו ברלין, מחבר הפירוש "הפלאה שבכערכין", שאף הם פירשו, העירו והוסיפו על דברי "הערוך".

"ספר המעריך" צורף למהדורות רבות של "הערוך" שיצאו בבתי דפוס שונים באירופה, כגון מהדורת לעמברג בשנת תרכ"ה והמהדורות שיצאו בלובלין בשנים תרל"ד, תרמ"ג, תרנ"ד, תרנ"ט, תרס"ה, תרפ"ב.<sup>5</sup> הספר צורף גם למהדורות מאוחרות יותר של "הערוך", כגון אלו שיצאו לאור בניו יורק (תש"ו) ובתל אביב (תשי"ט).

אנו מניחים כי "ספר המעריך" צורף למהדורות "הערוך" משתי סיבות עיקריות: א. משום הערותיו ועדכוניו ל"ערוך". מסתבר שהוא נתפס כחיבור נלווה, שאינו עומד בפני עצמו, אלא כמקנה ערך מוסף ל"ספר הערוך" שאליו הוא מתייחס; ב. מסיבות מעשיות – היותו ספר קטן יחסית שאינו מכביד על ההוצאה המשותפת של שני החיבורים.

## מונחי הצומח ומוצריו ב"ספר המעריך": קווים ומאפיינים

במילונו מציג לונזאנו כ-830 ערכים, ביניהם 52 מונחים המוקדשים לצמחים, לחלקיהם או למוצרי מזון שהפיקו מהם, לעומת 8 מונחים בלבד הקשורים לבעלי חיים. בסך הכול אין מדובר ביצירה מילונית רבת היקף, מה גם שספרות חז"ל מכילה כמות רבה יותר של מונחים בכלל וכאלה הקשורים לעולם הצומח בפרט. לונזאנו לא ציין מדוע בחר להתמקד דווקא במונחים אלה. יש מקום להניח כי ראה בהם מונחי יסוד או שמא מונחים שהוצעו להם זיהויים או ביאורים לא מדויקים.

3 דפוס צילום של מהדורת ש"ח הופיע גם בירושלים בשנת תש"ל.

4 ראה למשל במהדורת וינציה ש"ח, מהדורת יעללינעק (ראה בגוף המאמר); מהדורת לעמברג תרכ"ה ובמהדורות השונות שיצאו לאור בלובלין, כפי שיפורט להלן.

5 נעיר ונציין כי במהדורות אחרות של הערוך המדפיסים לא ראו לנכון לצרף את ספר המעריך לערוך, כגון מהדורת פראג תקע"ט, ורשה תרע"ה, מהדורת קהוט תרל"ח ומהדורת תשט"ו.

היסוד להערכת עבודתו של לונזאנו טמון בפירוט הרקע, המניעים והמטרות לכתיבת החיבור, שאותם הוא מרצה במבוא לספר – ביאור מילים קשות בלשון חז"ל (משנה, תלמוד ומדרשי הלכה ואגדה) באופן מדעי ולא מתוך ההקשר הטקסטואלי שבו נזכר המונח. זו הייתה מטרתו היסודית והמוצהרת, ולהלן נבדוק האם הושגה מטרה זו וכיצד. עם זאת, מסתבר שהנחו את לונזאנו מטרות נוספות שאותן לא ציין במפורש.

### הזיהויים ב"ספר המעריך": עקרונות ומתודות

הדיסציפלינה המחקרית העוסקת בזיהוי מונחים ריאליים של התקופות העתיקות מורכבת למדי, ועל יסודותיה עמדו זה מכבר חוקרי הריאליה התלמודית.<sup>6</sup> מימיה הביניים ועד לימינו אנו נאלצו חכמים ומלומדים, וכיניהם גם לונזאנו, לשבת על מדוכת הזיהוי של צמחי המשנה והתלמוד, בעיקר משום הריחוק במקום ובזמן של מהלכי התקופה התלמודית ואורחותיה. תבנית רוב הערכים המילוניים שב"ספר המעריך" בנויה כך, שלצד המונח עצמו מציין לונזאנו את שמות הצמח או המוצר הצמחי במגוון השפות שרווחו באימפריה העות'מאנית, ציון מקורות אזכורו בספרות חז"ל ולעתים פרטים ריאליים קצרים על אודותיו. הוא נוקב, בדרך כלל, בשם המונח הבוטאני בשפה הערבית, שרווחה בארץ-ישראל לאחר הכיבוש הערבי, ופעמים תוך ציון שמו בספרדית, שפתם של גולי ספרד, או בשפה האיטלקית (בלשונו: "לעז") – שפתו ושפת בני קהילת איטליה ששכנו אף הם בארץ.<sup>7</sup> פעמים מעטות הוא ציין כינויי מונחים בטורקית – שפתם של הכובשים העות'מאנים – כנראה משום ששפה זו לא רווחה בארץ ישראל.

לונזאנו מציג את המילים גם בשפות עתיקות, כגון לטינית (בלשונו "לטינ"), ובעיקר ביוונית. הסיבה לכך אינה העובדה ששפה זו הייתה מוכרת לבני הארץ, אלא כדי לשכנע באמיתות הזיהוי, שכן זוהי לשון שממנה נלקחו רבים ממונחי חז"ל, שחיו תחת השפעה יוונית ורומית במהלך תקופת המשנה והתלמוד.<sup>8</sup> על יתרון העוסק במחקר המילונאות התלמודית,

6 המתודיקה של זיהוי מונחים ריאליים בספרות חז"ל נבחנה בספרות המחקרית מזוויות ומדיסציפלינות שונות. כך, למשל, בתחום הארכיאולוגיה ראה אצל י' בראנר, כלי זכוכית בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ח, עמ' 384. וביתר איכות בדברי ד' שפרבר במבואו לספרו תרבות חומרית בארץ ישראל בימי התלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 3-23. על זיהוי הצומח שבמקורות היהודיים הקדומים, הנוגע למאמר זה, ראה למשל: י' פליקס, כלאי זרעים והרכבה, תל אביב תשכ"ז, עמ' 4-6 [להלן: פליקס, כלאי]; וביתר הרחבה: י' פליקס, עצי פרי למיניהם – צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 12-20 [פליקס, עצי פרי]. בתחום עולם החי הקדום ראה למשל: מ' דור, החי בימי המקרא המשנה והתלמוד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 10-20; ז' עמר, "זיהוי מיני שרץ העוף – בראי המסורת והמדרש", בר"ד, 12 (תש"ס), עמ' 5-22.

7 על הקהילות היהודיות בארץ-ישראל שהתפתחו עם העלייה לארץ ראה ההיסטוריה של ארץ ישראל (לעיל הערה 1), שם, עמ' 206.

8 אזכור מונחים בשפות יוונית ורומית ראה למשל ערכים: "אסטרובלין", "דרמסקין", "פיגם" ו"שמשק". בהשפעותיו של העולם התרבותי היווני-רומי על המציאות בארץ ישראל ועל עולמם של חכמים עסק בהרחבה פרופ' שאול ליברמן בספרו יונים ויוונית בארץ ישראל, ירושלים 1984. בספר זה הוא ייחד פרק חשוב באשר למקורות שמהם שאבו חכמי ישראל את ידיעותיהם בענייני טבע, ראה שם, עמ' 284-293 וראה עוד במאמרי: A. O. Shemesh, "Biology in Rabbinic Literature: Fact and Folklore", in: S. Safrai et al. (eds.), *The*

המלומד בשלל שפות ולשונות, מרצה לזנאנו במבוא לחיבור תוך עמידה על הרקע האישי שלו לידיעות שרכש בתחום זה:

מנעורי גדלני כאב כי אבי ואמי עזבוני בחוסר כל, נעור וריק, והייתי נע ונד בארץ, נודד ללחם איה, מקצה השמים ועד קצה השמים. ולפי שאין רע שאין בו מעט טוב מצד אחר, לכן גם אני בטלולי טלטולא דגברא קשה הרוחתי שלמדתי לשונות הגוים ובפרט ערבי ויוני שהם היותר צריכים להבין המלות הקשות והזרות שבאו במדרשי רז"ל ולבארם.

לזנאנו מספר כי את השפות השונות הנצרכות להבנת מונחי התלמוד, ובעיקר יוונית וערבית, הוא רכש במהלך מסע הנדודים שערך בצעירותו מארץ לארץ עד בואו לירושלים, וכך גם במסע שערך זמן מה לאחר מכן לארצות המזרח. הוא נסע לטורקיה (קושטנידיא) ואחר כך לונציה שבאיטליה, חזר לארץ ויצא ממנה, ורק בסוף ימיו חזר לארץ ומת בה.<sup>9</sup> נדודיו הרבים הם גורם בעל משקל בכיוגרפיה האישית שלו, וללא ספק תרמה עובדה זו רבות לפענוח המילים ולהצגת משמעותן בשפות הנזכרות. קשה שלא להביע יחס של הערכה לדבריו לאור הראייה החיובית שלו את נדודיו, שהיו כרוכים אמנם בסבל רב אבל סייעו לו בעבודתו התלמודית-מילונית.

לזנאנו אינו מתייחס להשכלתו הפורמאלית ולמסגרות הלימוד בהן שקד בצעירותו. בהנחה כי ארץ מוצאו של לזנאנו היא איטליה (ראו לעיל), יש לזקוף את השכלתו בתחום הבלשני להתעוררות האינטלקטואלית שהתפשטה בקרב היהודים באיטליה בתקופת הרנסאנס. כפי שהראו החוקרים בצלאל רות וראובן בונפיל, בתקופה זו שילבו היהודים בתוכנית הלימודים שלהם לימודי תורה עם מקצועות כלליים כפילוסופיה, שירה, אמנות, מרע ורפואה ואף ידיעת שפות. לימודי לטינית היו חלק מתוכנית הלימודים של מערכת החינוך היהודית-איטלקית ומלומדים יהודים אף עסקו בתרגום של ספרים שנכתבו בעברית או בערבית ללטינית, בייחוד ספרי אריסטו ומפרשיו.<sup>10</sup> לפי זה ייתכן אפוא כי לזנאנו למד לטינית במסגרות בהן למד בנעוריו, אם כי כאמור אין הוא מציין עובדה זו במפורש.

גורם חשוב נוסף בזיהוי של לזנאנו הם המקורות שעליהם הוא מסתמך כדי לאשש את דבריו. הוא אינו מסתפק ברקע התלמודי שברשותו, אלא במקורות קדומים של חכמי הטבע של יוון ורומא, שהיו קרובים מבחינת הזמן לתקופתם של חז"ל.<sup>11</sup> כך, למשל, הוא מבסס את

*Literature of the Sages*, Part 2, *Compendia Rerum Iudaicarum Navum Testamentum* (CRINT), Royal Van Gorcum, Fortress Press, Amsterdam 2006, pp. 509-519.

9 מ"ד גאון, יהודי המזרח (לעיל הע' 1), עמ' 344-345.

10 על ההשכלה של היהודים בתקופת הרנסאנס ראה ב' סטיל רות, תולדות היהודים באיטליה, תל אביב 1962, עמ' 119-137. על הרנסאנס של השפה הלטינית והמתרגמים היהודים באיטליה ראה הנ"ל, היהודים בתרבות הרניסאנס באיטליה, ירושלים 1962, עמ' 67-85. על סדר יום הלימודים של הילדים באיטליה ולימודי לטינית, מוסיקה, ציור, ולעיתים אף מחול, ראה ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרניסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 110-111.

11 על דיוסקורידס ופועלו הרפואי ראה למשל: J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin 1985. והשווה עור לערך "אתנסיאה", בו הוא מזכיר את הספרות הנוכרית: "ודע כי עד היום יש בספרי הרומאים מרקחת ששמה "אתנסיא" לומר שמצלת מן המות".

זיהוי האצטרובלים (ערך "אסטרובלין") שבספרות חז"ל עם אורן הצנובר (*Pinus pinea*), על-פי פרניוס דיוסקורידס (Dioscorides), רופא בצבאו של נירון קיסר שפעל בשנת 60 לספה"נ לערך שתיאר בחיבורו המילוני *De Materia Medica* יותר מ-600 מיני צמחים וכן מגוון רחב של בעלי-חיים ומינרלים.<sup>12</sup> ללא ספק, השימוש בחומר היסטורי המקביל לספרות חז"ל מעיד על יסודות של מתודיקה מחקרית-מדעית, אם כי הוא מזכיר במפורש כי הסתמך עליו פעמים בודדות בלבד (ראה להלן).

זיהוי הצומח של לונזאנו תמציתי למדי ואין הם כוללים כל דיון או נימוק לגבי ההכרעה של הזיהוי המוצע. ברבים מהמקרים מביא לונזאנו זיהוי יחיד, שככל הנראה נקבע על פי הכרעה שלו. במקרים שבהם לא היו ללונזאנו סימוכין ברורים לזיהוי הצמח הוא הציע לו פירושים שונים, הלקוחים מספרות הפרשנים הקדומה לו, אולם ללא הכרעה ביניהם.<sup>13</sup> במקרים אחרים של קושי בזיהוי ניסה לונזאנו לפתור את התעלומה על פי הפילולוגיה – השתמרות השם הקדום בשפות עתיקות אחרות, כגון יוונית או לטינית,<sup>14</sup> או על פי האטימולוגיה של המונח.<sup>15</sup> יש שלונזאנו הציע פירושים כלליים למונחים תלמודיים, על אף שהוצעו להם בתלמוד הסברים ספציפיים. אנו מניחים כי במקרים אלה הנחתה אותו מטרה דידקטית – הצעת המשמעות הכללית של המונחים, המאפשרת להבינם בכל ההקשרים וההיקריות הטקסטואליים שבספרות חז"ל.<sup>16</sup>

אחד מעקרונות היסוד שביהוי צמחים שמזכיר לונזאנו כבר בהקדמה לחיבורו הוא הימנעות מהשערות בלתי מבוססות, המועלות מתוך ההקשר הטקסטואלי. לדעתו, על הזיהוי להיות

12 Dioscorides, *De Materia Medica*, T.A. Osbaldeston (trans.), IBIDIS Press, First Edition, 1888 (Strobelioli) Johannesburg 2000, I 88 (הלן; דיוסקורידס).

13 ראה למשל ערך "בטן".

14 כך, למשל, הוא הציע לזהות את המונח "שומשוק" הנזכר בתלמוד (בבלי, שבת קט ע"ב) עם האזוב התרבותי (*Majorana hortensis*), המכונה לטענתו בשם דומה בלטינית (ערך "שמשק"). המונח שומשוק נזכר בשמות קרובים אצל דיוסקורידס (sampsuchon, sampsuchum). ראו דיוסקורידס (לעיל הע' 12), I 58, III 47. לונזאנו אמנם אינו מפנה אל חיבורו של דיוסקורידס, אך הדבר מלמד שהכיר את התכנים הנזכרים בו.

15 כך הוא נהג בביאורו למונח "דרמסקין", שמשמעו שזיף (*Prunus*), אותו הוא מסביר כווריאציה שמקורה במקום גידולו הקדום בעיר דמשק.

16 דוגמה לכך ממש המונח "אניגרון", שזוהה במקומות שונים ברחבי התלמוד הבבלי כמזון המבוסס על מי סלקא, היינו נזולים של סלק עלים (*Beta vulgaris var. cicla*, מנגולד). ראה ברכות לו ע"א ובמקבילות: שם, יומא עו ע"א; שבוועת כג ע"א. לונזאנו, לעומת זאת, הרחיב את משמעות המונח ופירשו כנזולים המתקבלים מבישול ירקות (מאכל) או סמנים (לתעשייה). הסיבה לכך היא משום שבהקשרים מעטים יותר נזכרו סוגים נוספים של אניגרון, כגון שיקי רפואי ומאג, שהוכן ממים שנשלך בהם צמח הקרוי בנגרי (שבת קט ע"ב). יוצא אפוא כי פירושו של לונזאנו לאניגרון כורך בחובו את המשמעות הכללית העולה מכלל מקורות חז"ל, המאפשרת להבינו בכל ההקשרים וההיקריות הטקסטואליים. באופן דומה נהג לונזאנו לגבי המונח "אנפיקנון", אותו הוא ביאר כ"כל דבר שלא נגמר בשולו" (ערך "אנפיקנון"). בעוד שיש מהאמוראים שזיהו את ה"אנפיקנון" (מיוונית: ὀμφάκινον, ראו לידל וסקוט, עמ' 1229) עם "שמן המור", שהותקן מזית בוסר (ראה שבת פ ע"ב; מנחות פ ע"א). לונזאנו מרגיש אפוא כי משמעות המונח אינה מצטמצמת לשמן המופק מזיתים צעירים בלבד, אלא היא רחבה יותר, והיא מתייחסת לכלל הפרות הבוטריים ומוצריהם. אולם במקרה זה, בשונה מהאניגרון, המשמעות היחידה הנזכרת בספרות חז"ל קשורה לשמן זית, מכאן שלא ברור מדוע לונזאנו לא התמקד בפרשנות העניינית לדבר.

מבוסס על הכרת הריאליה הקדומה, הוראותיו של המונח בשפות הקלאסיות ועוד. הוא גם רואה חשיבות רבה בדיון במילה או בטקסט התלמודי מתוך גרסאות מתוקנות משום שהמילה הכתובה מביעה רעיון או משמעות מסוימים ושינויה באופן כזה או אחר גורם לעיוותה, במיוחד אם היא מציינת מונח ריאלי קדום.<sup>17</sup>

## בין ה"ערוך" ל"מעריך" בזיהוי צמחים

בהקדמה לספר מציין לונזאנו כי אחת ממטרות מילונו היא להציע עדכונים לחיבורו הגדול של ר' נתן מרומי: "ראיתי עצמי מחויב לקרבה אל המלאכה הזאת להועיל אל המעיניים לבאר כל מילה שלא נתבארה כלל בספר הערוך או שלא נתבארה כל צורכה ולפעמים גם עמו יהיה לי מעט משא ומתן כדי לברר וללבן הדברים ולדעת האמת ככל האפשר והאמת יורה דרכו". מעיון בחיבורו עולה כי לונזאנו הייתה מטרה נוספת – הצגת מהדורה של מילון רב-לשוני קצר, בשפות שלא הזכיר ה"ערוך", העשויות לסייע לבני דורו. בתת-פרק זה ננסה להצביע על תרומתו של לונזאנו בהיבט זה.

### מילון רב-לשוני עדכני

לונזאנו עיצב את חיבורו באופן דומה למילונים יהודיים וערביים מימי הביניים, שנתחברו קודם לתקופתו ובסמיכות לה. סוגה ספרותית זו הייתה מקובלת בקרב חכמי ספרד וצפון-אפריקה בתחום המחקר הספרותי-יהודי, וכך גם בתחום המילונאות הרפואית בימי הביניים.<sup>18</sup> סוגה ספרותית זו אומצה גם על ידי לונזאנו, כשמטרתו הייתה לסייע ללומדי מקורות חז"ל להתמודד עם העולם הריאלי-ספרותי שהיה סתום בעיניהם, כמו גם, לסייע לאלה ששפתם הייתה שונה מהארמית והעברית התלמודית להכיר את הצמחים בשפה השגורה להם. פרט לציון המונחים במספר שפות, אחד הערכונים החשובים שבספר קשור לפער ולהבדלים שבין להגים שונים באותה שפה. גם מונחים שנזכרו בספר ה"ערוך" בשפות מוכרות, כגון

17 בהקשר זה הוא מפנה ביקורת חריפה כנגד זיהויו של ר' יששכר כ"ץ בערמן-אשכנזי שחי סמוך לזמנו (פולין, מאה שש עשרה), הפוזרים בפירושו "מתנות כהונה" לכל עשרת חלקי מדרש רבה (על יששכר כ"ץ בערמן-אשכנזי ומפעלו הפרשני בתחום האגדה ראה י' פרנקל, מדרש ואגדה, ח"ג, תל אביב תשנ"ז, עמ' 909-915): "כי ההסבריים (=פירושים המבוססים על סברות והשערות) כלם חשודים ורובם שקר כאשר קרה לבעל מתנות כהונה שחשב לבאר המלות שברבות מסברות ובהרבה מקומות היתה תקנתו קלקלה וביאורו כסלה כמו שיראה כל חכם לב בקונטרסי זה. ולא די לנו בזה אלא שגם בגרסאות שלח ידו לפעמים והגיה מסברות ולא ידע שהגאונים החרימו להגיה ספרים מסבא". כוונתו של לונזאנו היא לתקנה או לחרס של רבנו תם, מגדולי חכמי אשכנז במאה האחת עשרה, שלא להגיה ספרים מסבא, אלא על פי נוסחאות בדוקות (על חרס זה ראו מ' קליין, שערי הלכות: קובץ לתורה ולהלכה, כט, ניו יורק תשס"ב, עמ' רלא). דוגמה מאפיינת לביטול דבריו של מחבר "מתנות כהונה" קשורה לפרשנותו למונח "תורמוס" (=תורמוס תרבותי *Lupinus albus = L. termis*), גידול תרבותי ידוע בתקופת המשנה והתלמוד (ראה ברכות לח ע"ב; ביצה כה ע"ב). ללא ספק, דבריו החריפים של לונזאנו נגד הצעות הזיהוי של בעל "מתנות כהונה" מחזקים את כוונתו לצאת נגד תופעת הזיהויים הלא-מבוססים שיצאו מתחת ידם של פרשנים אחרים.

18 סקירה על הספרות המילונית של ימי הביניים העוסקת בערכים מתחום הגיאוגרפיה, הכוטניקה והרפואה ראה למשל: ז' עמר, גידולי ארץ-ישראל בימי הביניים תיאור ותמורות, ירושלים תש"ס, עמ' 19-20 [להלן: עמר, גידולי; ז' עמר וי' סרי, "אכן בכלארש: מגדולי רופאי ספרד", קורות, טו (תשס"א-תשס"ב), עמ' פח-פט.

ערבית (בלשונו: "לשון ישמעאל") הצריכו ערכון והתאמה לשונית ללהגים ולניבים אחרים, שהיו בשימוש במרחב המזרח-תיכוני במאה השש-עשרה. דוגמה בולטת לכך היא פרשנותו למונח "אבוב רועה" הנזכר במשנה במסכת שבת (פי"ד מ"ג)<sup>19</sup> כצמח שאין לאוכלו בשבת משום היותו צמח רפואי מובהק:

פירוש ר' נתן מרומי	פירוש ר' מנחם די לונזאנו
אבוב רועה – פי' עשב הוא ונקרא אבוב אלראעי בלשון ישמעאל.	אבוב רועה – בלעז: וירגא פסטור. ובערבי עצא אל ראעי.

ר' נתן מציג את שם הצמח בניב ערבי – "אבוב אלראעי" – הקרוב מאוד לשמו הנזכר במשנה. "אבוב" בעברית משמעו צינור או שפופרת וגם המילה המקבילה בערבית – אונבוכה – משמעה צינור,<sup>20</sup> וייתכן שמקור הכינוי בגבעולים העשויים פרקים פרקים, המזכירים צינורות חרס קדומים ששימשו להעברת מים. לונזאנו, לעומת זאת, מציע את השם "עצא אל רעאי", היינו מקל או חוטר הרועים,<sup>21</sup> המקובל גם בימינו באחד הלהגים הערביים, והוא שמה של ארכובית שבטבטית (*Polygonum equisetiforme*).<sup>22</sup> שם זה מופיע אמנם כבר בספרות ימי הביניים אך מסתבר שלונזאנו העדיפו על פני "אבוב אלראעי".<sup>23</sup> זאת ועוד, הוא מביא גם את שמו האיטלקי "וירגא פסטור", הנזכר במקורות מילוניים נוספים בני התקופה.<sup>24</sup>

ביאור מונחים שר' נתן מרומי השמיט מספר "הערוך" כאמור, לונזאנו התייחס למילים ולמונחים ש"הערוך" לא פירשם כדי להשלים את מלאכתו המילונית. נדגים זאת על פי ביאורו למונח "אסטרוכלין" או "אצטרובלין", אותו הוא מזהה עם אורן הצנובר (סינונימים: אורן הגלעין או אורן הסלע, *Pinus pinea*): "אסטרוכלין או אצטרובלין הערוך לא פירשו ורז"ל אמרו פירא דארזא ואני אומר לשון יווני הוא. פיניוניש –

19 בגרסת המשנה שם ובבבלי קט ע"ב מובא: "אבוכרואה". אולם בירושלמי, פי"ד, ה"ג, יד ע"ג הובא "אבוב רועה".

20 א' אלמליח, מילון עברי ערבי – ערבי עברי, ירושלים תרפ"ט, חלק העברי-ערבי, עמ' 342.

21 אלמליח, חלק ערבי-עברי, עמ' 434.

22 נ' קריספיל, ילקוט הצמחים, ירושלים תשמ"ג-תשמ"ט, אותיות, א-ה, עמ' 70 [להלן: קריספיל, ילקוט]. למעשה ארכובית שבטבטית מכונה בשמות ערביים נוספים כגון "אל-באטבאט" (קריספיל, שם); "עפראג" או "בתואה" (ע' אלון [עורך], החי והצומח של ארץ ישראל אנציקלופדיה שימושית מאוירת, הוצאת משרד הבטחון, 1990, כרך 10: צמחים ובעלי חיים א, עמ' 42) [להלן: החי והצומח]. פליקס, לעומת זאת, זיהה את "אבוב רועה" עם ארכובית הציפורים (*Polygonum arenastum = P. aviculare*), הדומה במקצת לארכובית שבטבטית, והקרי לדבריו בערבית "אנבוב אלרעי" ובסורית: "אבוב רעיא" (י' פליקס, הצומח החי וכלי החקלאות במשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 15) [להלן: פליקס, הצומח]. והשווה ד' פלביץ' וי' ניב, צמחי המרפא של ארץ ישראל, א, תל אביב תשנ"א, עמ' 68 [להלן: פלביץ' וניב], שצינו את הכינוי "ג'נחר".

23 השם הערבי "עצא אלראעי" הובא גם בפירוש המשנה לרמב"ם שבת פי"ד מ"ג.

24 השווה למילונו של ר' טוביה הכהן המציין את שמו של אבוב הרועה באיטלקית: "וירגא פאסטוריש – בערבי עצי אלדעי (=אל רעי, א"ש) ובל"מ [ובלשון משנה] אבוב רועה" (מעשה טוביה, וינציה תס"ו, ערוגות הבושם, דף קלד ע"ב).



בלעז, ובערבי חב אל צנובר. כך למדתי מפ' דיאסקורידי ובינוני ההמוני קוקונריא". בתקופת המשנה והתלמוד היה אורן הצנובר גידול תרבותי ידוע.<sup>25</sup> בלשון המשנה נקרא "איצטרוכלין" או "בנות שוח",<sup>26</sup> וכפי שמציין לונזאנו נקראו פרותיו בארמית-בבלית "פירא דארזא" (עבודה זרה יד ע"א). לונזאנו מתייחס גם למקור השם "אצטרוכלין", על-פי היוונית (στροβίλος),<sup>27</sup> וכן הוא מציין את שמותיו שמקורם באיטלקית ובערבית ("צנובר") של תקופתו.<sup>28</sup> אורן הצנובר היה גידול חקלאי ידוע בימי הביניים המאוחרים גם באיטליה וגם בירושלים בהן חי ופעל לונזאנו.<sup>29</sup>

הצעות זיהוי צמחים שונות מ"הערוך" פעמים מספר הסתפק לונזאנו בנכונותן של הצעות הזיהוי של ר' נתן מרומי לצמחי חז"ל, ובעקבות כך הציע זיהויים אחרים. לעתים הוא צדק בביקורתו ולעתים טעה. נציע כאן שתי דוגמאות לתופעה זו.

את המונח "דלעת" שבספרות חז"ל מסביר לונזאנו באופן הבא: "[דלעת] יונים (=דלעת יוונית, א"ש) פירוש הערוך קיקיון ואני אומר דלעת ארוכה והמצרי עגולה". ה"דלעת" נזכרה במקורות רבים של חז"ל. על פי היקרויותיה השונות, חשיבות זניה ושימושיהם נכון לזהותה עם הקרא המצוי ("דלעת הבקבוק", *Lagenaria vulgaris*).<sup>30</sup> במשנה נזכר המונח "מיני דלועין" המתייחס לכל מיני הדלעת, אולם נזכרו גם זנים מסוימים, כגון דלעת מצרית, רמוצה, דלעת ארמית או דלעת יוונית, שהם זנים שונים של קרא מצוי,<sup>31</sup> ששימשו למאכל או שבהתייבשם

25 על האורן בימי חז"ל ראה: I. Löw, *Die Flora der Juden*, Vienna-Leipzig 1924-1934, III, pp. 40-46. [להלן: לעף, פלורה]; פליקס, עצי פרי (לעיל הערה 6), עמ' 180-178; מ' כסלו, "אורן הגלעין בתרבות ובמסורת", רתם, 28 (תשמ"ט), עמ' 34-50. [להלן: כסלו, אורן].

26 יש חוקרים הסבורים כי ה"איצטרוכלין" שבמשנה הם פרות וזרעים של אורן הצנובר וכך גם הכינוי "בנות שוח", ראה: פליקס, תלמוד ירושלמי, מסכת שביעית, ירושלים תש"ס, ח"א, עמ' 298-301.

27 ראה: H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 1655. וראה גם לעף, פלורה, ח"ג, עמ' 43. ר"ע לעף משער כי גם השם הערבי צנובר נגזר מהשם היווני הנ"ל (שם, עמ' 40).

28 בדומה בספרדית piñón, ראה: J. Nhamá & J. Cantera, *Dictionnaire du Judeo Espagnol*, Madrid 1977, p. 436.

29 על אזכוריו במקורות הלכה איטלקיים וארץ-ישראליים ראה א"א שמש, "ברכות הנהנים" על הצומח ומוצריו בהלכה ובמנהג מהמאה ה-16 ועד לזמננו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 161-162. [להלן: שמש, ברכות]. לפי שעה, אין בידינו הסבר המניח את הדעת לשאלה מדוע נשמט אורן הצנובר ממילונו של הערוך, על אף שיש להניח שהכיר גידול תרבותי זה, הגדל בארצות שונות סביב הים התיכון, כולל איטליה (ראה א' פהאן ואחרים, מגדיר לצמחי התרבות בישראל, ירושלים 1998, עמ' 65. [להלן: פהאן, מגדיר]). מה גם שיש עדויות היסטוריות ובוטנארכיאלוגיות לשימוש במוצריו השונים בארצות אלה ובאנגליה (כסלו, אורן, לעיל הערה 25, שם).

30 על הדלועים במקורות חז"ל, ראה: לעף, פלורה, ח"א, עמ' 529-554; פליקס, כלאי (לעיל הערה 6), עמ' 66-71; מ' כסלו, "הרכבת אבטיח או מלון על דלעת", תחומין, כ (תש"ס), עמ' 413-416. [להלן: כסלו, הרכבת]; מ' כסלו וא' שמחוני, "מוזנס של שוכני מערת הר-ישי", בתוך: ח' אשל ור' פורת (עורכים), מערות המפלט מתקופת בית שני, ירושלים תש"ע, עמ' 239-253.

31 פליקס, כלאי, עמ' 70.

הכינו מהם כלי קיבול שונים. פירוש של הערוך אכן אינו מתקבל על הדעת, וככל הנראה הוא נסמך על המסורת שזיהתה את הדלעת עם הקיקיון שבסיפור המקראי על יונה (יונה ד, ו),<sup>32</sup> המתבססת בין היתר על גרילתו המהירה של הקרא.

לונזאנו מתאר את זן הדלעת הנושא את הכינוי "דלעת יוונית" כדלעת ארוכה ואת הזן "דלעת מצרית" כדלעת עגולה.<sup>33</sup> ככל הנראה, הדלעת שבדברי לונזאנו הוא מלפפון הפקוס (*Cucumis melo L. convar. Adzhur*),<sup>34</sup> שבמקומות שונים יש לו פרות במגוון צורות: קשתית, כדורית, רחבה בקודקודה, ללא חריצי אורך או ארוכה וכפופה. לפי א' פאהן וחוכריו מגדלים במשק הערבי בארץ עד היום זן של מלון שאורכו 20-80 ס"מ, אורכו פי עשרה ויותר מרוחבו, כפוף, מחורץ לאורכו ושעיר,<sup>35</sup> ואפשר שזהו הדלעת העגולה (=כפופה) אליה התכוון לונזאנו. מוצאו ככל הנראה ממצרים, ועל כך גם מעיד כנראה השם שמציין לונזאנו. מ' כסלו תיאר פקוס אחר הגדל בארץ, בעל פרי גלילי צר וישר שאורכו 30-40 ס"מ. אורכו פי חמישה ויותר מרוחבו ופניו מחורצים בחריצי אורך מקבילים וברורים. ייתכן שתיאור זה מתאים לדלעת הארוכה אליה התכוון לונזאנו.<sup>36</sup>

דוגמה נוספת לדחיית פירוש של "הערוך" על ידי לונזאנו מצויה בערך אשכרוע: "כתב הערוך בושו בלע"ז והוא עץ לא לבן ולא אדום בערבי בקם עכ"ל. ואני אומר אינו בקם כי הבקם אדום מאוד שצובעים בו אדום ונקרא בלע"ז בראזיל לפי שהוא אדום כגחלת הנקראת בראזא". לונזאנו הבין כי "הערוך" זיהה את האשכרוע עם עץ האדום מהסוג *Caesalpinia*. בעולם מצויים שלושה מינים של סוג זה. הראשון הוא ה-*Caesalpinia sappan* (כאנגלית: Sappan Wood) שמוצאו בדרום מזרח אסיה (הודו). הוא קרוי בערבית 'בקם' (بَقَم) וְעַם הגיעו לאירופה בימי הביניים נקרא "Bresel Wood". עץ הברזיל הוזכר במקורות שונים לפני גילוי העולם החדש ויש שזיהו אותו עם התאשור המקראי.<sup>37</sup> עדויות היסטוריות במהלך המאות האחת עשרה-החמש עשרה מלמדות כי הוא היה סחורה מבוקשת במערב ובאזור הלבנט.<sup>38</sup>

32 על פי מחקרו של ז' עמר, "זיהוי הצומח המקראי בראי פרשנות הקוראן", בית מקרא, קנב (תשנ"ח), עמ' 72-75, מקורה של מסורת זו בפרשנות המוסלמית לקוראן, וזו הועברה דרך המקורות של הקראים לפרשנים ולמילונאים היהודים בימי הביניים. פירוש זה הובא על ידי פרשנים מאוחרים יותר, למשל אצל ר' אברהם אבן עזרא (1090-1164) בפירושו ליונה, שם: "חכמי ספרד אומרים דלעת או קרה ואין צורך לדעת מהו".

33 מעניין לציין כי תיאור דומה, אם כי הפוך, הובא אצל אשתורי הפרחי, שחי ופעל בארץ ישראל במהלך התקופה הממלוכית (מאה ארבע עשרה): "דע שדלועי מצרים הם ארוכות ודלועי ארץ כנען עגולות" (ר' אשתורי הפרחי, ספר כפתור ופרח [א"מ לונץ מהדיר], ירושלים תרנ"ז-תרנ"ט, עמ' תשמד).

34 קרוב לוודאי שאין הכוונה למיני ה-*Cucurbita*, הקרויים בימינו בשם "דלעת", שכן מוצאם של אלה מיבשת אמריקה, והם החלו להתפשט בעולם הישן רק במרוצת המאה השש עשרה, במהלך התקופה בה חי לונזאנו.

35 פאהן, מגדיר (לעיל הערה 29), עמ' 434.

36 ראה: מ' כסלו, "הרכבת אבטיח או מלון על דלעת", תחומין, כ (תש"ס), עמ' 413-416. חומר רקע למיון הזנים שבמין *Cucumis melo* על פי צורותיהם ראה: A. Stepansky, I. Kovalski & R. Perl-Treves, "Intraspecific Classification of Melons (*Cucumis melo L.*) in View of Their Phenotypic and Molecular Variation", *Plant Systematics and Evolution*, 217 (1999), pp. 313-332.

37 ראה למשל רבי דוד קמחי, ספר השרשים, ברלין 1847, שרש אשר, ערך תאשור, עמ' 30: "ויש מי שפירוש [=שפירוש] תאשור שהוא בקם בערבי ובלע"ז בראזיל".

38 ראה למשל: א' אשתור, "ממלכת הצלבנים ומסחר הלבאנט", בתוך: ב"ז קדר (עורך), הצלבנים בממלכתם,

קיימים שני מינים נוספים — *C. brasiliensis* וכן *C. ferrea* שמוצאם בברזיל, והם נודעו בעולם הישן רק לאחר גילוי אמריקה בשנת 1492 על ידי הכובשים הספרדים. המין *C. brasiliensis* קיבל את השם האירופי ורק מאוחר יותר נקרא "עץ ברזיל" (באנגלית: Brazil Wood) על שם המדינה שבה התגלה.<sup>39</sup> אין לדעת בוודאות אם כוונתו של לונזאנו למין האסיאני או הדרום-אמריקני. נראה יותר שהכוונה למין הראשון, שכן הוא מנמק את השם "ברזיל" בצבעו האדום (בלשונו: "לפי שהוא אדום כגחלת הנקראת בראזא"<sup>40</sup>) ולא על שם מוצא העץ. זאת ועוד, יש להניח, כי במאה השש עשרה המין החדש עדיין לא היה מוכר כל כך והשימוש בו לא היה נפוץ.

עיון מעמיק בדברי "הערוך" מלמד כי הוא זיהה את האשכנז, המתואר בחז"ל כעץ בעל גון ביניים בין שחור ללבן,<sup>41</sup> כ-*buxus*, ששניים ממיניו גדלים באזורנו, ולא כעץ האודם. וכך כותב ר' נתן מרומי: "פי' בלשון ערב בק"ס ובלשון לע"ז בוש"ן והוא פיקסוני עץ שהוא לא לבן ולא שחור ולא אדום אלא בינוני". כמה פרטים בדבריו של "הערוך" מוכיחים בעליל שהוא לא התכוון כלל לעץ האודם. ראשית, "הערוך" הדגיש שאין מדובר בעץ שצבעו אדום ואילו הבקם המשמש גם להכנת צבע זה בוודאי אינו מתאים לכך. שנית, השם "פיקסוני" הנזכר בספרות חז"ל בווריאציות שונות בא מן היוונית (*πυξος, πυξινον*) והוא זהה לאשכנז.<sup>42</sup> יתר על כן, "הערוך" הזכיר "בק"ס" (בסמך) ואילו לונזאנו הבין "בקם" (במ"ם סופית), כך שנפל שיבוש בגרסה שהונחה לפניו,<sup>43</sup> משום ש"בק"ס" וכינויים קרובים לו בשפות אירופאיות אחרות מתייחסים לאשכנז.<sup>44</sup> המקרה של האשכנז מלמד אפוא כי על אף שלונזאנו ראה בחומרה את הצורך בנוסחאות מתוקנות, גם הוא עצמו נכשל בכך.

ירושלים תשמ"ח, עמ' 53; הנ"ל, "סחר אירופי בארץ ישראל בימי הביניים המאוחרים", בתוך: ב"ז קדר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות המסחר בארץ ישראל, ירושלים 1990, עמ' 297.

39 לירל וסקוט, עמ' 1554. על ההיסטוריה, גלגולי השמות והשימושים של הסוג *Caesalpinia* ראה: A.F. Hill, *Economic Botany Textbook of Useful Plants and Plant Products*, Second Edition, New York, Toronto, London, 1952, p. 128; א' לב, סממני המרפא של ארץ-ישראל וסביבותיה בימי הביניים, תל אביב תשס"ב, עמ' 207.

40 בפורטוגזית משמעה של המילה *brasas* הוא גחלים, ראה: O. Achiasaf, *Dicionário prático bilingüe português-hebraico – hebraico-português*, Paralog, Rosh Haayin 2002, p. 55.

41 כלומר צבע קרם או אפור. ראה נגעים פ"ב מ"א: "רבי ישמעאל אומר בני ישראל אני כפרתן הרי הן כאשכנז לא שחורים ולא לבנים אלא בינוניים". כן צוין השימוש בו להכנת קלפי לעריכת הגוללות לשעירים ביום הכיפורים (משנה, יומא פ"ג מ"ט).

42 סיכום המקורות ראה: י' פליקס, עצי בשמים יער ונוי — צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 163.

43 וכבר העיר על כך ר' דוד קמחי (הרד"ק) בפירושו לישעיה מא, יט: "ובעל הערוך פירש אשכנז בערבי בקם והוא שקורין לו בלע"ז בוש"ן או א"ם כן לדבריו ברוש אינו כוונתו".

44 השווה לדברי הרשב"ם הלועז בפירושו לבבא בתרא פט ע"ב: "כווישב"ל" (מצרפתית *buis*). כנראה שתי האותיות אחרונות הן קיצור של "מן בלע"ז" (ראה מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, ירושלים תשמ"ה, עמ' 110, והשווה רש"י שבת קכט ע"א). וכך גם בפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה: "אשכנז לועזין כוס"ר". באיטלקית קרוי האשכנז *bosso*. ראה: מ"ע הרטום וב' ליברנומה, מילון חדש עברי איטלקי, ישראל תשמ"ד, עמ' 48. ובספרדית: *boj*, ראה: א' קומי וד' ירדן, מילון עברי ספרדי — ספרדי עברי, אחיאסף, תל אביב 1993, עמ' 42.

## ריאליה בפירושי "המעריך"

על אף הצגת המונחים ומהותם באופן תמציתי למדי, במספר ערכים שיקע לונזאנו בזהווי הצמחים והגידולים החקלאיים מידע הלקוח מהמציאות שהכיר מאיטליה ארץ מוצאו או מארץ-ישראל, כגון עובדת השימוש בבלוטי אלונים כמזונם של חזירים (ראה ערך "בלוט"). יתר על כן, מתקבל הרושם, כי מתוך המצאי העצום של הצמחים שנזכרו בספרות חז"ל, שחלקם לא גדלו בתחומי הארץ אלא בבבל, התמקד לונזאנו דווקא בצמחי הבר וגידולי תרבות יס-תיכוניים מקומיים, לרבות מצריהם. בשורות הבאות נציע מספר דוגמאות לפרטים ריאליים שמציין לונזאנו.

מסורת תלמודית אחת מתארת שיחות בנושאי אישות, שניהלו אנשי ירושלים בינם לבין חבריהם, ברמיזה ובדרכי אלגוריה.<sup>45</sup> בשיחות אלה הם דימו נשים לסוגים שונים של יינות – יין גורדלי ויין חרדלי (לפי רש"י: יין לבן ויין שחור כרמזו לנשים בהירות עור או כהות עור). על פי מסורת זו מבחין לונזאנו בין שני סוגי יין, שהותקנו מזני ענבים שונים – יין בעל תכולת אלכוהול נמוכה ויין אלכוהולי חריף: "יין גרדלי או יין חרדלי עד היום יש בירושלים שני מיני יין. יין גרדלי וחמדני. הענבים הגרדלי רכים בלעיסתם וינם חלש רמז לבעילה והחמדני קשים בלעיסתם וינם חזק רמז לבתולה". מדבריו עולה, שיינות אלה היו מצויים בשווקים בירושלים, והשמות שהם נשאו אף היו קרובים מאוד לשמם התלמודי הקדמון. בהתייחסו למונח "זיתים מגולגלים" מציין לונזאנו כי "הערוך" הציע ביאור כללי למונח זה, ועל כן הוא מציע הסבר נקודתי ומדויק יותר.<sup>46</sup> לונזאנו מתאר שתי שיטות של המתקת זיתים: א. מליחת זיתים ירוקים פצועים – הזיתים נכתשו באמצעות אבנים או שהשתמשו בזיתים שחורים שהבשילו. לאחר מכן הוסיפו לזיתים מלח כדי להפיג את טעמם המריר; ב. השריית זיתים שלמים במים ומלח לפרק זמן ממושך.<sup>47</sup> לונזאנו אינו מציין אפוא במפורש מדוע נקראו הזיתים "מגולגלים", ואפשר שכינוי זה נעוץ בעובדה שהם צפו על פני מי השרייתם, כך שכדי להפיג את מרירותם באופן המרכי ביותר היה צורך לערבבם ו"לגלגלם" מדי פעם בפעם, כפי שנוהגים עד היום בכבישת זיתים.<sup>48</sup> דוגמה נוספת לריאליה מצויה בערך "בטם", בו מתאר לונזאנו את פרות האלה ושימושיהם:

45 "אמר רב יהודה אמר רב: אנשי ירושלים אנשי שחץ היו. אדם אומר לחברו: במה סעדת היום? בפת עמילה, או בפת שאינה עמילה, בין גורדלי או בין חרדלי, במסב רחב או במסב קצר, בחבר טוב או בחבר רע? אמר רב חסדא: וכולן לזנות" (שבת סב ע"ב).

46 ראה ערך גלגל. על זיתים מגולגלים בספרות חז"ל ראה למשל עדויות פ"ד מ"ו; ירושלמי עבודה זרה פ"ב ה"ט, מב ע"א.

47 שיטות אלה ושיטות אחרות של כבישת זיתים נזכרו בספרות הארץ-ישראלית של המאות האחרונות. ראה למשל: ר' חיים ויטאל, קבלה מעשית ואלכימיה לר' חיים ויטאל, כ"י מוסאיוף 228, מכון בן צבי, סרט 2675, דף טו ע"א; ר' משה בן מנחם מגדל ריישר, שערי ירושלים, ורשה תרל"ט, שער ו: פרי הארץ, כח ע"א; מ' מאיראויץ, צמחי ארץ הצבי בתוך: ירושלים (א"מ לונץ עורך), ד (תרנ"ב); קריספיל, ילקוט הצמחים, אותיות א-ח, עמ' 179-183.

48 והשווה לביאורו של פליקס (עצי פרי, עמ' 111) הטוען כי מדובר בזיתים שנכבשו במלח בלבד כדי לרככם ולהפריש את צירם. וראה עוד י' תבק-קניאל, מ' כסלו וא' שמחוני, "שחזור מעדני זיתים מהתקופה הרומית: השלכות פרשניות על דברי חז"ל", קתדרה, 130 (2008), עמ' 17-30.

"בטם [...] כך שמו בערבי (بَطْم, הוספה שלי, א"ש) והוא אילן ופריו גרגיר ירוק ועושין ממנו שמן ונקרא שמן בוטם". תיאור זה אינו מותיר ספק שכוונתו לאחד ממיני האלות הגדלות בר בארץ-ישראל, שמפיקים מפרותיהם הזעירים שמן, אם כי הוא אינו מציין דווקא לשימוש בשמן אלות בתחומי הארץ.<sup>49</sup> עדויות היסטוריות דומות באשר לשימוש במוצרי האלה בארץ-ישראל מצויות בכתביהם של חכמים יהודיים נוספים בימי-הביניים והעת החדשה.<sup>50</sup>

## הערבית כשפה המשמרת את משמעות המונחים התלמודיים

מעבר לעובדה שתושבי הארץ דיברו בלשון הערבית והיה צורך להזכיר את שם הצמח בשפה זו, לונזאנו מייחס לערבית חשיבות רבה גם להוכחת הזיהוי. מהאופן שבו הוא משתמש בערבית משתמע כי הוא רואה בה לשון המשמרת את המשמעויות הקדומות של מונחי הצומח בספרות חז"ל, במיוחד בארמית, לשונו של התלמוד הבבלי.<sup>51</sup>

השפה הערבית הייתה השפה המדוברת במרחב היס-תיכוני במהלך המאה השש עשרה בה חי לונזאנו. בפועל היא הייתה השפה השלטת תקופה ארוכה קודם לכן, החל מכיבושי האסלאם מהמאה השביעית ואילך, והיא קלטה מילים מהשפות שדיברו בהן קודם לכן, כולל העברית. מכאן שהיא שימרה מונחים שונים מכל תחומי החיים, כגון שמות מקומות, מונחי תעשייה וחרושת, בעלי חיים, צמחים ועוד.

במספר לא מבוטל של זיהוים מציג לונזאנו דווקא בתחילת הזיהוי את שמו הערבי הקרוב לכינויו התלמודי הקדום של המונח אותו הוא מעוניין לבאר. נציע כאן מספר דוגמאות למגמה זו.

1. בפירושו למונח "דברדבניות" הנזכר במסכת עבודה זרה (פ"ב מ"ז) בזיקה לדיני הכשר מאכלים לטומאה כותב לונזאנו: "בסוף הוציא מקבצין גרגירי ענבים שנשרו מהגפנים ודומין לצמוקים ונקראין בערבי דמדמן ... ופירש הערוך סממנין ולא נהיר". ה"ערוך" (ערך "דברדבן") הציע לזהות את הדברדבניות עם ה"ציראס"<sup>52</sup>, היינו דוברבן חמוץ (*Prunus cerasus* = *Cerasus vulgaris*), וברור שהוא הושפע מעצם העובדה שגידול זה היה (ועדיין) מצוי לרוב באירופה.

49 על שימושי האלה הארץ-ישראלית (*P. palaestina*) לאכילת פרותיה, הפקת שמן ומוצרים אחרים ראה: י' רוזנסון, "בעקבות האלה בהרי חברון", טבע וארץ, כט (תשמ"ז), עמ' 23-25; ס' אסער, "קונצ'רטו לחבטות עלי – האלה הארץ-ישראלית והאיכר הדרוזי", טבע וארץ, לג (תשנ"א), עמ' 34-35; עמר, גידולי, עמ' 41-45.

50 ראה למשל אצל ר' משה באסולה במהלך המאה השש עשרה שבה גם חי לונזאנו (1522): "בוטן – ועושין ממנו שמן" (א' יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת גן 1976, עמ' 141). והשווה ר' משה בן מנחם מנדל, שערי ירושלים, ורשה תרל"ט, כח ע"ב; י' שוורץ, ספר תבואות הארץ (מהדורת א"מ לונץ), ירושלים תר"ס, עמ' שפז. 51 בגישה זו דבק גם פרשן התורה ר' אברהם אבן עזרא. כך למשל הוא מציין כי יש לזהות את הנשר המקראי עם העוף הנושא את השם הערבי "ניסר", משום שהשם הערבי משמר את משמעות השם המקראי הקדום: "הנשר ידוע, גם זה עוף שיקרא כן בלשון ישמעאל, יש כדמות ראייה שהוא כן, בעבור היות שתי הלשונות קרובות" (אבן עזרא, ויקרא יא, יג). האבן עזרא התייחס לקרבה שבין העברית והערבית הנמנות עם השפות השמיות בפירושו השונים למקרא, ועל כך אעמוד בעתיד במחקר נפרד. על הנשר וזיהויו במקורות היהודיים ראה לעת עתה ד' טלשיר, "גלגולי המשמעות של הנשר העיט (והדיה) בעברית", לשוננו, סב, א-ב (תשנ"ט), עמ' 107-124.

לונזאנו לעומת זאת מציע פירוש המבוסס על מציאות גידול הענבים באזור היס-תיכוני, שלאחר הבשלת יתר מיצם מטפטף והם מצטמקים. במהלך דבריו הוא גם מציג לצד ידיעה זו גם את כינוי המונח בערבית, הרומה למונח המשנאי.

2. בבואו לפרש את המונח "בלוט" התייחס לונזאנו לשמם הערבי של פרות האלון: "אלונים מבשן תרגומו בלוטין. כך שמם בערבי ובלשון רומי גיאנדי. ובאיטליה הם מאכל חזירים ובני אדם אוכלין אותם בשעת הדחק. והיא קסטניא מדברית והקסטניא הטובה בערבי שאת בלוט". לונזאנו מרגיש אפוא כי שמו הארמי "בלוט" של האלון הנזכר בחז"ל (*Quercus sp.*)<sup>52</sup> הוא גם כינויו בערבית (بَلُوط).<sup>53</sup> זאת ועוד, מונח זה משמש בערבית גם כשמו של הקסטניה (كُستْنَاء או كُستْنَة), הנחשב למלך הבלוטים (שאה בלוט) ככל הנראה משום שפרות האלון דומים במידת מה לפרותיו האגוזיים של הקסטניה. פרשנות קרובה מאוד הובאה ב"ספר השרשים" לרד"ק וייתכן כי העתיק פירוש זה או שהושפע ממנו.<sup>54</sup>

3. דוגמה נוספת היא זיהויו את הלוף (*Arum palaestinum*): "לוף – כך שמו בערבי ובלעז סרפינטינא או דראגינטיאה". לונזאנו מציין כי שמו הערבי של הלוף (لُوف), גיאופיט ממשפחת הלופיים (*Araceae*), זהה לשמו שבספרות חז"ל, עובדה המלמדת על השתמרות שמו וזיהויו. מסיבה זו הוא מציג תחילה בשפה הערבית ואחר כך הוא מציין את שמותיו בשפות האחרות.<sup>55</sup> גם בערבית של ימינו קרוי הלוף בדומה לשמו העברי שבמקורות.<sup>56</sup> לונזאנו לא קיבל את קביעתו של הרמב"ם שהכוונה למין של בצל, אלא נקט כדעת הסבורים שהכוונה ללוף.<sup>57</sup>

על מקומה של הערבית בפרשנותו אפשר ללמוד מדוגמאות נוספות המצויות בערכים רבים אחרים, כגון "חמצי" – "חומרין" (= חמצה תרבותית, *Cicer arietinum*; حَمَص או حُمَص); "אפסנתין" (= לענת האבסינת, *Artemisia absinthium*; أفسنتيب); "אקקיא" (= שיטה, *Acacia* בערבית של היום: سَاط); "גמזוז" – גאמזי (= פיקוס השיקמה, *Ficus sycomorus*; جُمَّيز).

52 ראה למשל: ראש השנה כג ע"א; בראשית רבה, מהדורת וילנא תרל"ח, פרשה טו, א.  
53 והשווה לפירוש הרד"ק בהושע ד, יג: "אלון – תרגום בלוט, וכן יקרא בערבי והוא אילן שנושא הפרי שקורין לו בלעז גלנא"ץ וענפיו מרובים".

54 רד"ק, ספר השרשים, שרש אלן, עמ' 17.  
55 יש מחכמי ימי-הביניים שזיהו את הלוף שבספרות המשנה והתלמוד עם הקולקס הנאכל (*Colocasia esculenta*), אולם רבים אחרים סבורים שהלוף הוא *Arum*. על כך עמדתי בהרחבה במאמרי: א"א שמש, 'הקולקס' שבמקורות העבריים הקדומים והמאוחרים: זיהויים וגלגולי משמעות, ירושלים וארץ-ישראל, 2 (תשס"ה), עמ' 95-108.

56 אכן פוסט ודינסמור ציינו את הלהגים הערביים: *Arum* = "luf"; *Colocasia* = "kulkas". ראה: G.E. Post, 551, 556, pp. 2, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, Beirut 1932-1933, & J. E. Dinsmore.  
האחרונים אף מציינים לקולקס שם נוסף: *egyptian antiquorum taro* (שם עמ' 556). והשווה החי וצומח, 11: צמחים בעלי פרחים ב, עמ' 296; שם, 12, עמ' 46.

57 ראה פירוש המשנה לרמב"ם פאה פ"ו מ"י: "ולוף ממיני הבצלים בלי ספק". והשווה לפירושויו לכלאים פ"ב מ"ה; שבת פ"ח מ"א; עוקצין פ"ג מ"ד.

## הערכת רמת דיוקם של זיהויי הצמחים שבספר "המעריך"

הרושם המתקבל הוא כי ברבים מהערכים הנוגעים לצמחי המשנה והתלמוד הציע לזוּנָאנו את הזיהוי הנראה ביותר, ולדעתנו הדבר נעוץ במספר גורמים: הידע והניסיון שעמדו לרשותו וכן השפות שהכיר. במקרים מסוימים הוא הציע זיהויים מוטעים, כדוגמת הצעתו לזהות את המאוס שבספרות חז"ל עם הבננה (Musa),<sup>58</sup> בעוד שברור כי האחרונה הגיעה לאזורנו רק לאחר כיבושי האסלאם בימי הביניים.<sup>59</sup>

להלן נציג רשימה חלקית מזיהויי המדויקים של לזוּנָאנו. בשלב זה של המחקר נציע הפניות בלבד אל מקורות המחקר התומכים והמאששים זיהויים אלה:

שם הצמח בספרות חז"ל	הצעת הזיהוי של לזוּנָאנו	מהות הזיהוי
גרגר	בלעז רוקא וקולא אורוגה בירוס	בן חרדל מצוי ( <i>Eruca sativa</i> ) <sup>60</sup>
הרדופני	בערבי דיפלא בספרדי אדיפלא	הרדוף הנחלים ( <i>Nerium oleander</i> ); <i>بقلة</i> <sup>61</sup>
חלגלוגות	בערבי בקל בלעז וירדולאגאש או יירבא גראסא	רגלת הגינה ( <i>Portulaca oleracea</i> ); <i>رجلة; بقلة</i> <sup>62</sup>
חילפי דימא	בערבי כליל בלעז רומירו רוזמרינו רומני	רוזמרין ( <i>Rosmarinus officinalis</i> ); <i>إكليل الجبل</i> <sup>63</sup>
פקסוגן	מין ארז נקי' [רא] אשכרוע ובלשון טורקי גימשייר. בלעז – בוש'	אשכרוע ( <i>Buxus</i> ) <sup>64</sup>
פרגין	בערבי כשכאש בלעז פפאוויר	פרג תרבותי ( <i>Papaver somniferum</i> ); <i>خشخاش</i> <sup>65</sup>
צלליבא	בלשונו קיקיון בערבי אל כרוע בלעז קטפוציאה	קיקיון מצוי ( <i>Ricinus communis</i> ); <i>خروع</i> <sup>66</sup>

58 וכך כותב לזוּנָאנו בערך מאוס: "מאוז פרי ידוע הוא בסוריא ובמצרים בערבי מוזז בלעז תפוח גן עדן". מקור המונח בקה"ר ט, יג המדבר בעניין טכניקות הזיוף שהיו מקובלות בתקופת המשנה והתלמוד: "המערב מים – ביין; בלבקי – בשמן; מי מאיס – בדבש; חלב חמוד – בקטף; קימוס – במור; עלי גפנים – בפלפלין". על טכניקות הזיוף שהיו בשימוש בימי הביניים דנתי במאמרי: "זיופים של מוצרים מהחי והצומח במקורות של ימי-הביניים והעת החדשה: תיאור ומאפיינים", בר"ד, 11 (תש"ס), עמ' 59–75.

59 A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, London & New-York 1983, pp. 51–54.

60 י' פליקס, טבע וארץ בתנ"ך – פרקים באקולוגיה מקראית, ירושלים תשנ"ב, עמ' 148.

61 לעף, פלורה, ח"א, עמ' 209; פליקס, עצי בשמים ונוי, עמ' 179–182.

62 לעף, פלורה, ח"ג, עמ' 75–70; נ' אלוני, מחקרי לשון וספרות, פרקי רב סעדיה גאון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 195; עמר, גידולי, עמ' 295.

63 עמר, גידולי, עמ' 273.

64 פליקס, עצי בשמים ונוי, עמ' 162–164.

65 על זיהוי זה ראה בהרחבה, י' פליקס, "פרק זרעים", בתוך הלכות ארץ-ישראל מן הגניזה לר' מ' מרגליות, ירושלים תשל"ד, עמ' קסה. הפרג קרוי בערבית גם "אבו אל נוס" (أبو النوس).

66 פליקס, עצי בשמים, עמ' 228–229.

מאפיין בולט ברשימה זו הוא העובדה שלונזאנו הציג וטיפל בחיבורו בעיקר במונחי צומח מרכזיים ורווחים בספרות חז"ל, אך קיימים צמחים רבים אחרים שלא התייחס אליהם מסיבות שונות.

## דיון ומסקנות

"ספר המעריך", חיבורו המילוני של מנחם לונזאנו, בא ביסודו להשלים את מפעלו הפרשני-מילוני של ר' נתן מרומי – "ספר הערוך". חיבור עדכני זה פונה לעדות ולקהלים השונים בארץ, הדוברים ערבית, ספרדית, איטלקית וטורקית, והוא מציג בפניהם את מונחי חז"ל בשפה השגורה בפיהם. לונזאנו משתייך לחוג פרשנים, שהתגבש בארץ ישראל במאה השש עשרה, שעסקו בפרשנות של ספרות חז"ל. בחירתו הייתה להציג את מפעלו הפרשני כמילון – סוגה ספרותית שהייתה מקובלת למדי בתחום הבלשנות של ימי הביניים.<sup>67</sup>

מתוך העיסוק בגורמים המתודיים של החיבור משתקפת לה דמות של חוקר ואיש מדע בעל חשיבה שיטתית ומסודרת. החיבור כולל אלמנטים מחקריים בסיסיים, כגון הקדמה המציגה את מטרות החיבור, הרקע לכתובת הספר והמניעים האישיים והאידאולוגיים שהניעו את המחבר. במהלך החיבור מיישם לונזאנו את מטרותיו באופן עקיב למדי, תוך שהוא בונה לעצמו תוכנית ברורה ושיטתית להצגת הערכים.

לונזאנו מציג לפנינו חיבור קצר ותכליתי. חיבורו הוא יצירה ממוקדת, שמטרתה היא להציג לפני הקורא את עצם הזיהוי ותו לא, וזאת כדי לאפשר לו ללמוד את הסוגיה התלמודית ללא קושי. לונזאנו אינו חושף את מניעיו להכרעת הזיהוי, אולם מתברר כי גם בסוגיה זו יש לו דרך ברורה: כאשר יש בידו הכרעה ברורה, לפחות לפי הרגשתו, הוא מביא את ההכרעה בשפות השונות ואם לאו, הוא רק מציג את הדעות השונות בעניין. לתפיסתו, העיסוק במילונאות הוא נחלתם של המומחים לכך, האמורים לדעת שפות רבות ולהחזיק ברשותם כתבי היד וגרסאות מדויקות למקורות, בעוד שהלומדים אינם נצרכים למהלכה ולפתלתוליה של דיסציפלינת הזיהוי.

אחד הגורמים המרכזיים בעבודתו המילונאית של לונזאנו הוא כישוריו האישיים שתורמו לעיצוב חיבורו מבחינת התוכן והזיהוי. לונזאנו רכש שפות שונות במהלך נדודיו בארצות שונות, וכנראה עמדה לו גם השכלה בסיסית שנרכשה בנעוריו באיטליה שכללה גם לימודי לטינית. קשה לדעת עד כמה היה לונזאנו בקי בשפות השונות, ברם מתקבל הרושם כי הידע שעמד לרשותו בתחום הפילולוגיה סייע לו לבסס את הזיהויים על סמך מקורות רלוונטיים חיצוניים, כגון ספרות טבע יוונית ורומית קדומה.

לונזאנו עלה לארץ ישראל, חי ופעל בה, אולם מתקבל הרושם שרוב הזיהויים שלו מושתתים על מסורת פרשנית שאותה ינק בחוץ לארץ, ואילו ההשפעה של ישיבתו בארץ ישראל על פירושו הייתה זניחה. למעט שני זיהויים, של הבננה ויין גרדלי (ראה לעיל) שבהם מציג

67 יש לציין כי לונזאנו ביאר מונחים הלקוחים גם מעולם הקבלה, כגון מספר הזהר, אולם אין במכלול הביאורים מונחים הנוגעים לענייני צומח.



לונזאנו פרשנויות המבוססות באופן ברור על הריאליה של ארץ ישראל, כל שאר הזיהויים אינם משקפים את המציאות הארץ-ישראלית. התופעה שלונזאנו משלב רק במקרים ספורים ידיעות ריאליטיות נכונה גם לגבי מונחים מתחומים אחרים או הקשורים לאזורים גיאוגרפיים אחרים שבהם ביקר או ידע עליהם, כגון טורקיה, מצרים וצפון אפריקה.<sup>68</sup> מעניין לציין, כי רושם דומה מתקבל גם לאחר סקירת יצירותיהם של פרשנים אחרים שעלו לארץ ישראל באותה תקופה לערך, ויש מקום לחקור תופעה זו ביתר הרחבה.<sup>69</sup>

בבואנו לסכם את מפעלו הפרשני של לונזאנו למונחי ריאליה בספרות חז"ל בכלל, ומושגי הצומח בפרט, דומה כי ראוי להביא מדבריהם של מספר חכמים שהביעו דעה בעניין. בספרו האנציקלופדי "שם הגדולים", הסוקר יצירות ספרותיות של חכמים בולטים שפעלו עד לזמנו, מרע"ף ר' יוסף חיים דוד אזולאי (החיד"א, א"י, מאה שמונה עשרה) שבחים על "המערך":

ופירשם [המהר"ם די לונזאנו] באור מדעיי לא סבריי לפי שהוא ז"ל היה יודע בל'שון] יוני וטורקי וערבי... **ופי'ורש] הרב מהר"ם די לונזאנו מתישב היטב ובר מן דין היו לו הספרים כתובי יד ונסחאות דווקני באופן שהמערך הנוז'כר] יש בו צורך לכל ת"ח להבין תיב"ה היכי סגי כי המפרשים מוצאין את התיב"ה ממשמעותה האמיתי.**<sup>70</sup>

דברי ההערכה של החיד"א לרמת הספר ודיוקו נעתקו באופן זהה למדי לדברי לונזאנו עצמו בהקדמתו לספר (ראה לעיל). אולם דומה, שדווקא דבריו האישיים המוספים (המודגשים) מעידים על הערכתו לחיבור. מסקנה זו משתקפת מעצם ציון העובדה שביאוריו של לונזאנו מתאימים היטב למהלך הדיון התלמודי, וכך גם מתוך קריאתו לכלל תלמידי החכמים העוסקים בספרות התלמודית להיעזר בביאור המונחים המוקשים בהם הם נתקלים במהלך הלימוד. ללא ספק, החיד"א סבור היה כי המחבר השלים את מטרותיו, ועל כן הוא משבח את אופיו המדעי והדייקנות הרבה של המובאות שבו, המבוססות על כתבי יד וחיבורים מקוריים.

קשה להעריך עד כמה ברק לונזאנו נוסחים שונים ושהיו לפניו כתבי יד מתוקנים, שכן הוא אינו חושף את כתבי היד והמהדורות שבהם השתמש. בגוף המאמר הראינו כי למרות הצהרותיו על זהירותו בעניינים אלה גם הוא כשל בשיבושי נוסח. ה"ערוך" זיהה את האשכנזי

68 ראה למשל ערך פלמודא: "דג שמן מאוד נמצא בקושטאנטינ'א] ונקרא פלמידה". ובערך בולי: "כנישתא... וכמו שעתה יש במצרים בית כנסת של טורקיה ובית הכנסת של אכסניים כך היה בזמנם בית הכנסת של קוסטנטינה"; ערך ברבריי: "ערביים שבמערב מה שענינו ראות בזמננו] שהמערב נקרא ברבריה". והשווה עוד ערכים: קטר, היתר, חבט.

69 בפרשנות של הקודקס התנאי והאמוראי בל'טו במאה השש עשרה שלושה פרשנים: ר' שלמה סיריליאן, ממגורשי ספרד שהתיישב בצפת וכתב שם את הפירוש לירושלמי, תלמודה של ארץ ישראל. שתי דמויות נוספות הן ר' יוסף אשכנזי, יליד פראג, שבאותה תקופה הרבין תורה בצפת, ושפירושיו והגהותיו למשנה ולירושלמי הובאו בפירוש למשנה "מלאכת שלמה" של ר' שלמה עדני, אף הוא מגדולי הפרשנים, יליד העיר עדן שבתמן, שפעל בצפת בשלהי המאה השש עשרה. דומה שאת התופעה של ההשפעה המעטה של הריאליה של ארץ ישראל על הפרשנות יש לייחס גם לרבי עובדיה מברטנורא שעלה לארץ בשנת 1488 מאיטליה ונפטר בירושלים בראשית המאה ה-16. ואכן בפירושו למשנה הריאליה של הארץ תופסת מקום זניח. יש להעיר, כי בניגוד לפרשנים אלה שהציעו פירוש עקבי למשנה, הרי שלונזאנו הסתפק בהצגת מילון של מונחים על פיו יוכל הלומד להיעזר לצורך בירור מהותם.

70 שם הגדולים השלם, ירושלים תשנ"ד, מערכת ספרים, אות מ', סימן קפא, עמ' 93.

כ"בקס", היינו כ-buxus, אולם לונזאנו הבין כי הכוונה לעץ האודם (*Caesalpinia*) משום שבנוסחה שעמדה לפניו נכתב "בקס" (במ"ם סופית), מונח המציין את שמו הערבי של עץ האודם. אולם למעט מקרה זה לא מצאתי בהקשר של מונחי צומח דוגמאות נוספות להשפעה קריטית של נוסחאות משובשות על הזיהוי.

לעומת גישתו של החיד"א המביעה הערכה ל"מעריך" יש שהביעו הסתייגות מעבודתו של לונזאנו. ח"י קוהוט, שהוציא לאור מהדורה מדעית חשובה על "ספר הערוך" ("ערוך השלם"), סוקר במבוא לספר מספר חיבורים שבאו להשלים את יצירתו של רבי נתן מרומי. על ספר "המעריך" הוא כותב את הדברים הבאים:

והרביעי אשר קם להשלים את ספר הערוך היה הרב הגדול ר' מנחם די לונזאנו ... חבורו מעריך קונטרס קטן הכמות ורב האיכות הוא ובו מבוארות כמה מילות קשות וזרות שלא נתפרשו כל צרכן בספר הערוך ... והנה הרב החיד"א במערכת ספרים ... הרבה לשבח את מהר"ם לונזאנו וסיים בזה"ל [בוה הלשון] באופן הנרפס יש בו צורך לכל ת"ח [תלמיד חכם] להבין בעצם תיבה הכי סגיא כי המפרשים מוציאים את התיבה ממשמעותה האמיתית עכ"ל. אבל לדעתי הקלושה הפליג הרב חיד"א בשבחיו של מהר"ם ומכמה דוגמאות נראה בעליל שלא היה כלול בידיעות הנצרכות של לשונות שונות אשר עליהן באו פירושו אשר על כן לפעמים יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ... וכן בעל כתר כהונה בא כמה פעמים בתוכחת מגולה להשיג על מהר"ם ... וז"ל: והר"ם ... כי כאשר לא למד בלשון יון לא בא עד תכונתה ורעותה עכ"ל [ובע"ר] אספקלריא ז"ל: וכמה נשתבש הר"ם בפירושו המילה הזאת ... ואציע לך הנה דבריו למען תדע ובחנת כמה ידיעת לשון יוונית עושה עכ"ל. [ובע"ר] אפיפארות כתב [=כתר כהונה] וז"ל לכן לא הלאיתך בדברי הר"ם וזולתו מן הפירושים אשר אין להם שחר עכ"ל.<sup>71</sup>

מצד אחד משבח קוהוט את חיבורו של לונזאנו והוא מגדירו כקונטרס "קטן הכמות ורב האיכות", אך מצד שני הוא מבקר את המחבר בשל אי בקיאותו בלשון היוונית, אשר על כן לטענתו פירושו לוקים בחסר. קוהוט אינו מציין דוגמאות משלו של הכשלים בפירושו של לונזאנו. הוא מפנה לדברי הביקורת החריפים של מחבר "כתר כהונה", רבי דוד הכהן דילארה שחי ופעל במאה השבע עשרה, המגדיר כמה מפירושו "שיבוש" או חסרי שחר כך שאפילו אין ראוי להזכירם.<sup>72</sup> כפי שהראינו בגוף המאמר לונזאנו מציין לדבריו של דיוסקורידס, אך אין אנו יכולים לדעת האם באמת השתמש בגרסה יוונית או בתרגום לשפה אחרת. קוהוט מביע הערכה כללית לחיבור, ואילו התרשמותי באשר למונחי הצומח שבספר היא שזיהויי סבירים בהחלט.

מעניין לציין כי בסקירה שערכנו בחיבוריהם של חוקרי הבוטניקה התלמודית, כגון הבלשן

71 ערוך השלם, ח"א, עמ' XLVI.

72 דוד הכהן, ספר כתר כהונה... *Daide Cohen De Laera, Lexicon Thalmudico-Rabbinicumamplisimum* & *locupletisimum*, המבוגר תכ"ט. על דברי הביקורת של דוד הכהן על פירושו של לונזאנו ראה למשל ערך אספקלריא, דף יד ע"ב, שורה 28; ערך אסתנס, דף טו ע"ב, שורה 50.

הנודע רבי עמנואל לעף (Immanuel Löw) ויהודה פליקס, לא מצאנו שהאחרונים עשו שימוש כלשהו ב"המערך", וייתכן כי הדבר נובע מכך שהם לא ראו בעבודתו תרומה משמעותית לתחום.<sup>73</sup>

מאמר זה עסק בפן אחד שבפרשנותו של לונזאנו לספרות חז"ל – מונחי בוטניקה – ואין הוא מקיף תחומים נוספים כגון, עולם החי, תעשייה וטכנולוגיה קדומה, היבטים גיאוגרפיים וכדומה. לפיכך יש מקום לבחון את חיבורו של לונזאנו במחקר מקיף יותר המתייחס להיבטים הנוספים שבעבודתו.

73 עמנואל לעף הקדיש בחיבורו על צמחיית היהודים מספר פרקים לחוקרים ולחקר של הצמחים במקורות המאוחרים, אך לא התייחס כלל לעבודתו של לונזאנו. על המקורות היהודיים המאוחרים העוסקים בתחום הצומח ראה לעף, פלורה, ח"ד, עמ' 454 ואילך.

## מאיר מוניץ

### עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

לע"נ גיסי

מאיר שמעון

בן שמואל יקותיאל צנורט ז"ל

#### פרק א. מבוא

שאלת הדרך בה נערכו ופורסמו כתביו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה) היא אחת השאלות המשמעותיות העולות לדיון בחקר הגותו. לסוגיה זו חשיבות רבה בגלל אופיה המיוחד של כתיבתו של הראי"ה, שרובה נכתב בפנקסים אישיים בצורה של פסקות פסקות נפרדות, שרק לעתים נדירות יש קשר בינן. עד לאחרונה, הספרים העיקריים מהם נלמד עיקר תורתו היו ספרים שנערכו מתוך הפנקסים על ידי אחרים, בעיקר על ידי בנו – הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן: הרצ"י), ותלמידו – הרב דוד כהן (הרב הנזיר).

בשנים האחרונות החלו להתפרסם כתבי היד של הראי"ה בצורה שבה הם נכתבו, עובדה המאפשרת לעמוד מקרוב על דרך מלאכתם של עורכי כתביו. במבוא למאמר קודם, העוסק בעריכת הספר אורות, <sup>1</sup> סקרתי את תהליך פרסום כתבי היד<sup>2</sup> ואת הדיון המחקרי בשאלת עריכת כתבי הראי"ה בכלל – ומשמעות פרסום כתבי היד בפרט. טענה מרכזית, העולה מדבריהם של חוקרים שונים, רואה בעריכת כתבי הראי"ה הטיה וצנזור של דעותיו המקוריות.<sup>3</sup> טענה זו מתבססת על שני רבדים של פעולת העורכים: 1. שינויים שהוכנסו בנוסח דבריו של הרב קוק שהתפרסמו על ידי הרצ"י והרב הנזיר; 2. מדיניות פרסום הפסקות – ההחלטה אילו פסקות לפרסם ואילו לא לפרסם ובכך להשאיר לא מוכרות עד לפרסום פנקסי כתבי היד.

מאמר זה מבקש לבחון את הרובר הראשון בנוגע לעריכת הספר אורות הקודש (להלן: אורה"ק) על ידי תלמידו של הראי"ה – הרב דוד כהן. המאמר מתבסס על השוואה שיטתית

\* מאמר זה מתבסס על פרק מעבודת דוקטור (מ' מוניץ, חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט). העבודה נכתבה בהנחיית פרופ' דב שורר במסגרת המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן.

1 מ' מוניץ, "עריכת הספר אורות לראי"ה קוק", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 125-170. המאמר הנוכחי מהווה המשך למאמר זה.

2 לסקירה (שם, עמ' 127) יש להוסיף עוד שלושה ספרים של כתבי היד של הראי"ה שראו אור לאחר שהמאמר ההוא נמסר לדרפוס: א. הראי"ה קוק, קבצים מכתב יד קודשו, כרך ב, ירושלים תשס"ח; ב. הראי"ה קוק, פנקסי הראי"ה א, ירושלים תשס"ח; ג. הראי"ה קוק, פנקסי הראי"ה ב, ירושלים תש"ע. פרשת הדפסתם של ספרים אלה על כל נפתוליה וזקקת דיון נפרד שלא כאן מקומו.

3 ראה בפירוט: מוניץ (לעיל, הערה 1), עמ' 127-129.

וכוללת שערכתי בין הנוסח שנרפס באורה"ק לנוסח כתב היד של הראי"ה (כפי שהתפרסם בספר שמונה קבצים).

חשוב לציין שאין מטרתו המרכזית של מאמר זה לחקור את התהליכים שהיו מאחורי הקלעים של העריכה והפרסום, אלא להציג את התוצאה הסופית – דהיינו להראות ולנתח את ההבדלים בין תורת הראי"ה כפי שפורסמה ברבים לזו שנכתבה על ידו במקור. התייחסויות לתהליכי העריכה שמאחורי הקלעים תובאנה בהמשך רק במקום בו הן מסייעות להבנת השינויים העולים מהשוואות הנוסחים ולניתוח המשמעות שיש לייחס לשינויים אלה.

#### 1. על הספר אורות הקודש<sup>4</sup>

הספר אורה"ק נחשב עד היום להצגה השיטתית והמקיפה ביותר של הגותו של הראי"ה. ראשיתו של הספר בשיחה בין הרב הנזיר לראי"ה, שעליה מספר הנזיר במבוא לספר:

בעוד שבע שנים (בתרפ"ב), והנני בירושלים, מסתופף בצל הרב בבית מדרשו, יומם ולילה. ויהי היום ואעל אליו בשאלה: רבנו, קדושה יש כאן אצלו, רוח השפעה סגולית. האם יש גם תורת הרב, תכן למורי מסוים, מה, שטה, והתשובה, כן, ודאי. מאז גמלה החלטתי, לברר תורת הרב, כשטה אלהית שלמה, יסודותיה, ויסודי היסודות, ועל פיהם לבחור כתביו ולסדרם, במאמרות. הרב מסר לידי כתבי קדשו, ועודד אותי בדבריו, כי הוא סומך עלי<sup>5</sup> בסדורי. (אורה"ק א, עמ' 18)

נמצאנו למדים שמגמת הנזיר הייתה מתחילת דרכו כעורך הצגת שיטה מסודרת ומובנית של הגותו של הראי"ה. הנזיר מוסיף ומתאר את תהליך עבודתו:

4 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד (להלן: ש"ק). הספר אורה"ק נערך כולו מתוך שמונת הקבצים האלה למעט שלוש פסקות ושלושה חצאי פסקות שמקורן אחר. שתי פסקות הן ממקור שעדיין אינו ידוע: חכמת הקודש, פסקות ג ו-ז (ראה: א' עיטס, "סקירת כתבי ההגות של הראי"ה", צהר, יח [תשס"ד], עמ' 31 והערה 55. פסקה צב התפרסמה בשינויים מסוימים גם בספר אורות התורה, ירושלים תשל"ג, פרק י', סעיף ט). מקורה של פסקה אחת (אורה"ק ד, ענוה יז) ידוע והיא איגרת ששלח הראי"ה לרב הנזיר (ראה: מ"י צוריאל [עורך], אוצרות הראי"ה – לקט מאמרים, מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ראשון לציון תשס"ב, כרך ב-ג, עמ' 823; י' שרלו, "חליפת מכתבים בעניין הענוה והחידוש בין הרב קוק לרב דוד כהן", עין, מו [תשנ"ח], עמ' 441-450). בנוגע לשלושת חצאי הפסקות שמקורם אינו בכתב היד של ש"ק ראה להלן, פרק ב, סעיף 2.3.

הנחת היסוד העומדת בבסיסו של מאמר זה היא שהנוסח שהתפרסם בספר ש"ק נאמן לכתב היד המקורי ולא נעשו בו שינויים. על הנימוקים להנחה זו ועל הסיבות לבחירת המהדורה השנייה של ש"ק לצורך השוואות הנוסח – ראה מה שכתבתי במאמרי הקודם על עריכת הספר אורות (מוניץ [לעיל, הערה 1], עמ' 132, הערה 30). את טבלות ההשוואה במלואן ניתן למצוא בנספח לעבודת הדוקטור שלי (לעיל, הערת כוכבית, עמ' 479-251).

5 כמו כן, עקב קוצר היריעה אין המאמר מפרט את כל התיקונים המשמעותיים שנמצאו, והמעייין שם (עמ' 60-88) ימצא דוגמות נוספות לשינויים הרומים לאלה המובאים כאן במאמר. בכתיבת המבוא נעזרתי גם במקורות הבאים: "מאיר", "אורות" ו"כלים": בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה ועורכי כתביו", קבלה, יג (תשס"ה), עמ' 163-247; עיטס (לעיל, הערה 4), עמ' 19-38; א' רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ו.

6 בתיאור מקביל, המופיע ביומנו של הרב הנזיר, כתוב נוסח מעט שונה: "ואמר שסומך רק עלי בסידור מאמרי" (י' טולדנו [עורך], קול צופיך – אגרות וקטעי יומן מכתבי נזיר אלהים מרן הרב רבי דוד כהן זצ"ל אל מורו

עריכת חכמת הקודש נמשכה זמן רב, יותר מ"ב שנה, מתוך בחינה רבה, ויגיעה ועמל רב. מאמר הקודש, הוא הראשון בזמן, שנערך וסודר, בתרפ"ו אחרי ד' המאמרות, ואחריהם ב' השערים חכמת הקודש, והגיון הקודש, כולם סודרו במכונת כתיבה, והוגשו להרב. אח"כ נוספו עליהם תוספות, ונחלקו לסדרים, שמתחלה לא נבחרו אלא הפרקים ההכרחיים לבירור היסודי, ואח"כ נוסף מה שצריך, ולסוף מה שאפשר להכנס, לפי הענין. משמנה קובצי כתי"ק נלקחו הפרקים, כאחד מעיר ושנים ממשפחה, ואחרי שים ריוח, בין ענין לענין באותו ענין והבלטת דברים, בפיוזר אותיות, משום הענין, ולשון חז"ל, ושים כותרות ראשי הפרקים, והיו לאחד, כתשובה לשאלות גדולות, הנושאים, שכוללו בראשי הסדרים.

תהליך הרפסותו של הספר התארך עוד מספר שנים ושני הכרכים הראשונים של אורה"ק ראו אור בירושלים בשנת תרצ"ח. הכרך השלישי ראה אור בירושלים בשנת תש"י. מהדורה שנייה של הספר ראתה אור בירושלים בשנים תשכ"ג-תשכ"ד (כרך א בתשכ"ג וכרכים ב-ו-ג בתשכ"ד) ומספור העמודים בה שונה מהמהדורה הראשונה. מהדורה זו הודפסה מאז פעמים רבות, היא נפוצה מאוד ומצויה ביד הלומדים ולכן השתמשתי בה לצורך השוואת הנוסח (גם הפניה סתמית לאורה"ק במאמר זה היא למהדורה זו).

הכרך הרביעי של אורה"ק, אף על פי שהיה כמעט מוכן על ידי הנזיר בזמן שנפטר, יצא לאור רק בשנת תש"נ על ידי הרב יוחנן פריד.<sup>7</sup> היות ולא הייתה לי אפשרות לדעת במדויק את תרומתה של עריכה אחרונה זו לספר, נמנעתי מלעסוק בו במאמר זה.

## 2. שיוך השינויים שבאורה"ק

בטרם נציג את שינויי העריכה שיש באורה"ק, יש להקדים דיון עקרוני בשאלה למי יש לייחס את שינויי העריכה האלה.<sup>8</sup> לדיון זה שני רבדים: ראשית, בגלל העובדה שחלק מעריכת אורה"ק נעשה כבר בחיי הראי"ה, יש לבחון עד כמה היה הוא עצמו מעורב בהכנסת השינויים. שנית, יש לבחון עד כמה היו אנשים נוספים פרט לרב הנזיר מעורבים בעריכה.

ורבו — רבן של ישראל מרן הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשל"ג, עמ' פח). זהו הבדל בעל משמעות רבה לשאלת היחס שבין הרב הנזיר והרצ"י כעורכי כתביו של הראי"ה. וראה להלן, סעיף 2 ופרק ג, סעיף 3.1.

המשפט שצוטט לעיל נרפס שוב בשני מקומות: הרב ד' כהן, "תפארת חייו", נזיר אחיו (דברי תורה, מחקר הגות והערכה. זיכרון לנזיר האלוהים מרן הרב דוד כהן [והרב הנזיר] זצ"ל), כרך א, ירושלים תשל"ז, כרך א, עמ' רפח; ה' כהן וי' כהן (עורכים), משנת הנזיר — עקרי משנתו ותולדות חייו של מרן נזיר אלקים הקדוש הרב דוד כהן זיע"א — מתוך יומניו (עם מבואות ופרקי זכרונות מאת בנו-יחידו — הרב שאר"י-שוב כהן שליט"א, הרב הראשי וראב"ד חיפה), ירושלים תשס"ה, עמ' סא. באופן כללי, קטעים מזיכרונותיו של הרב הנזיר פורסמו לראשונה בשנת תשל"ג בחוברת קול צופיך, לאחר מכן חזרו ופורסמו קטעים אלה (ועוד נוספים) בספר נזיר אחיו בשנת תשל"ח, ובשנת תשס"ה בספר משנת הנזיר. מכאן ואילך אתייחס לפרסומים חוזרים אלה רק במידה שיש בהם תוספת או שינוי משמעותיים.

7 ראה: אורה"ק ד, עמ' תרה.

8 לדיון דומה בספר אורות, שרוב מרכיביו פורסמו בחיי הראי"ה, ראה: מוניץ (לעיל, הערה 1), עמ' 133, הערה 32.

במבוא לאורה"ק כותב הנזיר:

שנויים מועטים באו, משום דקדוקי לשון וענין, והכל בהתיעצות והכרעת הרב זלה"ה. כל זה עד עמוד ש"כ, בהקודש הכללי. מכאן ואילך יצא לאור לפי המהדורות הראשונות, שהיו לעיני הרב, ובהתיעצות עם יורשיו ותלמידיו המובהקים. (אורה"ק א, עמ' 13)

עריכת חכמת הקודש נמשכה זמן רב, יותר מ"ב שנה, מתוך בחינה רבה, ויגיעה ועמל רב. מאמר הקודש, הוא הראשון בזמן, שנערך וסודר, בתרפ"ו אחריו ד' המאמרות, ואחריהם ב' השערים חכמת הקודש, והגיון הקודש, כולם סודרו במכונת כתיבה, והוגשו להרב. (שם, עמ' 22)

אך העריכה בבחינה רבה היתה לא רק מהשקפת כללות השטה, כ"א גם לכל דקדוקי הדברים, שנכתבו בחזון. כל משפט, וכל תבה, וכל אות, הכל מסולא. שקול ומדוד, והכל מנופה ב"ג נפה, בצירוף אחרי צירוף, וזיקוק אחרי זיקוק, עד דאסתכמו עליה משמיא. והכל בהתיעצות והסכמת הרב זצ"ל, כל הכרך הראשון, ואח"כ עם כל המסייעים למערכת, וביחוד העומדים על הברכה, באחרית דבר.<sup>9</sup> (שם, עמ' 23)

התמונה המצטיירת כאן היא שעד עמ' שכ הראי"ה ראה את כל השינויים, היה מעורב בהם ואישר אותם. וגם את ההמשך, שעדיין לא היה גמור במות הראי"ה, הספיק לראות חלק ממנו בגרסות ראשוניות. שוורץ<sup>10</sup> הצביע על הסתירה בין דברים אלו לבין מה שנאמר ביומנו של הנזיר:

אמנם הרב בעצמו לא השתתף בעריכת אורות הקודש שלו. כשהייתי פונה אליו כמה פעמים לעצה והוראה, בשמות ראשי הפרקים, וגם בתוכן, היה נמנע מלהגיד, באומרו, כי אינו יודע בסדר. רק במקומות מועטים הצלתי הוראה מפיו, וכמובן שכן נעשה. (קול צופיך ולעיל, הערה 6, עמ' פח)

לדעת שוורץ יש להעדיף את העדות האחרונה ולהגיע למסקנה שהראי"ה מיעט מאוד לעסוק בעריכת אורה"ק. אני סבור שבאופן כללי מסקנה זו נכונה, אם כי אין בהכרח סתירה בינה לבין הנאמר בהקדמת אורה"ק. הנזיר הגיש לראי"ה דפים מודפסים להגהה ובהם גם שאלות,<sup>12</sup>

9 מספור זה הוא על פי המהדורה הראשונה. במהדורת תשכ"ג מדובר בעמ' שי.

10 הכוונה לאחרית הדבר שבסוף הכרך השני של המהדורה הראשונה, שלא נדפסה במהדורה השנייה. בחלקה הראשון נכתב כך: "וברוכים כל המסייעים למערכת אורות הקודש, וביחוד ראש ישיבת מרכז הרב, הרב רבי יעקב משה חרל"פ שליט"א, והרב ר' שלום נתן רענן שליט"א, חתן הרב זלה"ה. והיועצים מחכמי הלשון, וביחוד רבי משה ד"ר זיידל שליט"א. וכן כל הידידים מבני ישיבתנו המרכזית מרכז הרב יצ"ו, עוזרי הקבוע הרב משה גורביץ שליט"א, ומר ישראל הרלינג שליט"א."

11 ד' שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 200 והערה 3.

12 כך, למשל, כתב הנזיר לראי"ה במכתב שנלווה לדפים כאלה: "הנני להקדים פני רבנו (רוח אפינו) שליט"א בראש חודש, ראש השנה למלכות ישראל, ב'אורות הקודש', גליון טז, הכולל... בבקשה מכ' אדמו"ר, לעבור על פרקי הגליון, ולשים לב, למקומות המצוינים בסימן שאלה, ולרשום בצדי הגליון הערותיו בכי"ק, ולשמור על הגליון, שיגיע וימסור לידי...". (קול צופיך ולעיל, הערה 6, עמ' קא).

הראי"ה היה מחזיר את הדפים<sup>13</sup> וככל הנראה לא תמיד ענה על השאלות.<sup>14</sup> מכל מקום, הנזיר ראה בתהליך זה הסכמה של הראי"ה לנוסח המוצע אף אם בפועל לא התערב הראי"ה בדפי ההגהה. ממצא שעולה מטבלות ההשוואה שערכנו מחזק טענה זו. כמות התיקונים שיש באורה"ק קטנה באופן משמעותי לאחר פטירת הראי"ה. הנזיר גם הקפיד להצהיר במפורש על הנקודה המדויקת בה עמדה העריכה בזמן בו נפטר הראי"ה. נראה שהנזיר ייחס חשיבות רבה לכך שדפי ההגהה (והשינויים שבהם) עברו תחת ידי הראי"ה – אף אם לא התערב בהם בשיטתיות.<sup>15</sup> אולם עם זאת, אף אם לא הייתה מעורבות מלאה של הראי"ה בהכנסת השינויים, הרי שיש לקחת בחשבון את האפשרות שבמקומות בודדים נעשה בכל זאת התיקון על ידי הראי"ה או בתיאום ישיר איתו (כמו בדוגמה המובאת בהערה 14, וראה עוד להלן, הערה 32 ובפרק ב, סעיף 2.3).<sup>16</sup> מצד שני, אף אם תיקונים מסוימים נעשו על דעת הראי"ה, הרי אם היזמה להם באה מהעורך, יש גם בהם כדי ללמד על מגמותיו של האחרון.

סוגיה נוספת, המחייבת גם היא זהירות בייחוס השינויים באורה"ק באופן בלעדי לרב הנזיר, היא המעורבות של אנשים נוספים בעריכת הספר. בדברים שהובאו לעיל מהמבוא לאורה"ק ניתן היה אולי להסיק שמעורבותם החלה רק אחרי פטירת הראי"ה. אבל הדוגמה שבהערה 14 מלמדת על מעורבות של הרב חרל"פ גם בחיי הראי"ה (וראה גם להלן, הערה 32). תמונה דומה עולה גם מהתבטאות המובאת בשם הראי"ה: "כשעמדו להדפיס את אורות הקודש שאלו את הרב מה להדפיס מן הספר ומה לא להדפיס, ואמר: לדעתי יש להדפיס הכל, אבל יש לשאול את הצנזורים שלי".<sup>17</sup> הראי"ה מכוון כאן ככל הנראה לרב חרל"פ ולרצ"י. מעורבות זו עולה גם מתיאורו של הרב הנזיר את פגישתו עם הראי"ה סמוך לפטירתו: "נכנסתי אל הרב, הוא שמח, תפס את גליון אורות הקודש לידי, ולא הרפה ממנו. אח"כ אמר, אם ר' יעקב משה יאמר להוציא שלש מילים, אפשר. ויוסף, אני סומך עליכם." (קול צופיך [לעיל, הערה 6], עמ' קטז). פסקה נוספת מיומנו של הנזיר מלמדת שהוא עצמו התנגד באופן עקרוני

13 מצאנו מכתב תשובה ששלח הראי"ה לנזיר (ושנלוהו לדפי הגהה מעין אלה): "...יקבל בזה את העלים המוגהים. אקוה שיסודר כראוי ע"פ פיקוח כת"ר..." (שם, עמ' פח-פט).

14 הרב מ"צ נריה פרסם בעיתון הצופה (ביום ו', כ"א בתשרי תשל"ג) את הכתוב על דף הגהה אחד כזה (נרפס שוב במסכת הנזיר – לדמותו של הרב דוד הכהן זצ"ל, כפר הוראה תשל"ג, עמ' ל-לב). מדובר בדף השער של סדר קשב היחודים. בתחילה כתובה בכתב יד הנזיר התלכטות בנוגע לשם: "אולי כוונת - - - ואולי עבודת - - - ואולי הקשבת - - - ואולי קשב - - -". לאחר מכן יש פנייה אל הרב חרל"פ: "בבקשה לרשום, אם יש [הערות] בצדי הגליון, ביחוד על דבר השם 'קשב' היחודים, או כוונת, או עבודת". הרב חרל"פ עונה בכתב ידו: "מדוע לא פלאי או פלאות היחודים! ויותר ה' נראה לי לקרוא בסתם היחודים". בצד השני של העמוד כתב הנזיר לראי"ה: "בדבר השם קשב היחודים, אם כי השם נעים לי ביחוד, לפי ההגיון השמעי שלי, בכל זאת העירו נגדו כי אינו כולל את כל פרקי הסדר... גם הגרי"מ [חרל"פ] שליט"א נוטה לסתם היחודים. אמנם יש פנים להשאיר השם קשב. והנני מצפה להכרעת מרן שליט"א". לאחר מכן הוסיף הנזיר: "אולי לשאול שוב?" ולבסוף כתב: "כ"ק מרן שליט"א הסכים להוסיף: קשב". דוגמה זו מלמדת אותנו על תהליך העבודה של עריכת אורה"ק ועל כך שהיה צורך במאמץ כדי לקבל את התייחסותו של הראי"ה.

15 מעניין לציין בהקשר זה שהנזיר מתאר ביומנו חזון שהיה לו בשנת תש"ט, ובו מתגלה בפניו הראי"ה ומחוזה דעתו בנוגע לשינוי נוסח בו דן הנזיר באותו זמן. ראה: קול צופיך [לעיל, הערה 6], עמ' קה.

16 לדוגמה נוספת למעורבות הראי"ה בעריכת אורה"ק ראה: הרב ש"י כהן, שלושה שותפים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 19.

17 ח' ליפשיץ, שבחי הראי"ה, ירושלים תשל"ט, עמ' רצו.



לחלק ממגמת הצנזורה:

הרפסת הספר נמשכה שנים, בזהירות רבה, אגב שינויים בעריכה, ותוספת מרובה על העיקר. כל גיליון וגיליון וקורותיו, ספקותיו, ותקוניו, קלקוליו, והשמטות מטעם הביקורת של גדולי תלמידי הרב (הגרי"מ חרל"פ שליט"א), המסייעים למערכת אורות הקודש, והחוששים לבקורת דעת הקהל. ולפעמים הרב טוען, אי אפשר לסתום הפה, אך תוך כדי דיבור מוסיף, אבל מחלוקת אינני רוצה. כמה פעמים הצטערתי, על שיצא קצת שלא בסדר, בתוכן ובצורה. והרב היה מרגיע אותי, גם מה שיצא קצת הוא טוב ויפה. (קול צופיך ולעיל, הערה 6, עמ' פה)

הרב הנזיר מדבר על השינויים וההשמטות שנעשו בנימה ביקורתית, ואולי ניתן להבין שגם אותם הוא מכנה "קלקולים" ואף מצטער בגללם.

שאלת מעורבותו של הרצ"י בעריכת אורה"ק צריכה עיון. מאיר<sup>18</sup> העיר על חסרוננו הכולט של הרצ"י מרשימת האנשים אותם מזכיר הנזיר כמסייעים לעריכת אורה"ק. מאיר מציין שהרצ"י רק רמוז ברשימה. ככל הנראה כוונתו היא להתייחסות הבאה: "עוזרי ויועצי בעריכת אורות הקודש... ועל כולם ראשי ישיבת מרכז הרב, הגאון ר' יעקב משה חרל"פ (שליט"א) וצ"ל, ויורשי הרב, הרבנים שליט"א, ועוד." (קול צופיך ולעיל, הערה 6, עמ' פד).<sup>19</sup> לדעתי מדובר כאן ביותר מרמז: הרצ"י הוא היורש היחיד, הישיר והברור של הראי"ה על פי דין תורה. תחת הביטוי "יורשי הרב" יכולים גם להיכלל אחיו וחתנו (הרב רענן) – אבל רק בשורה השנייה של היורשים – אחרי הרצ"י. ההתייחסות ליורשי הראי"ה חוזרת גם בדברי המבוא לאורה"ק שהובאו לעיל: "...ובהתיעצות עם יורשיו ותלמידיו המובהקים" (אורה"ק א, עמ' 13).

עם זאת, אולי העובדה שהנזיר אינו מתייחס לרצ"י מפורשות בשמו אינה מקרית. ייתכן והיא מלמדת על המתיחות סביב עריכת כתבי הראי"ה בין הנזיר לרצ"י (מתיחות עליה הצביע כבר אברמוביץ).<sup>20</sup> מתיחות זו, או לכל הפחות מורכבות המצב, עולה גם מפרוטוקול האגודה להוצאת כתבי הרב קוק.<sup>21</sup> אחת מהחלטות האגודה בישיבתה השנייה (בשנת תרצ"ז) הייתה הצורך לפנות לנזיר ולבקש ממנו הצהרה בכתב על בעלותם הגמורה של יורשי הראי"ה על הכתבים הנמצאים בידיו. מכל הנ"ל נראה שאפשר להסיק שגם הרצ"י היה שותף בהכנסת השינויים באורה"ק ותפקידו שם דמה לזה של הרב חרל"פ.<sup>22</sup>

18 מאיר (לעיל, הערה 5), הערה 105.

19 הרצ"י חסר גם מהרשימה שבסוף אורה"ק (ראה לעיל, הע' 10).

20 ראה: א' אברמוביץ, "השליחות, המנופול והצנזורה – הרצ"י קוק ועריכת כתבי הראי"ה", דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 139–140.

21 ראה: נ' גוטל, "פרוטוקול 'האגודה להוצאת כתבי הרב קוק: מסמך', בתוך: "א מובשוביץ (עורך), קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב משה חיים הלוי קצנלנבוגן וצ"ל (סיני ככו-קכו), ירושלים תשס"א, עמ' שמט.

22 זו גם מסקנתו של הרב גוטל (ראה: נ' גוטל, "אומנות ואמנות בעריכת הרצ"י קוק את כתבי הראי"ה קוק: עריכת המבוא ל'שכת הארץ' – מקרה מבחן", תרביץ, ע [תשס"א], הערה 35).

התמונה הכללית העולה מהדברים היא שבתהליך עריכת אורה"ק הייתה מעורבות של הרב חרל"פ, וככל הנראה גם של הרצ"י. מעורבות שנראה שכוונה בעיקר להשמטות ושינויים מטעמים של "בקורת דעת הקהל". הרב הנזיר חשש פחות לתגובות ונטה פחות לשינויים כאלה. הראי"ה עצמו היה קרוב עקרונית לגישתו של הנזיר, אבל הסכים לקבל באופן חלקי את הצורך בשינויים.<sup>23</sup> מצב זה נמשך גם לאחר פטירתו של הראי"ה, שכן הנזיר כותב, לאחר שהוא מביא את דברי הראי"ה על האפשרות להשמטת שלוש מילים (לפי בקשת הרב חרל"פ): "אלו היו צואות, שאשמר למלאותן" (קול צופיך ולעיל, הערה 6, עמ' קיז).

נמצאנו למדים שאי אפשר לייחס בוודאות את השינויים שנמצאים בנוסח אורה"ק באופן ישיר ובלעדי לעורך – הרב הנזיר. לכן נתייחס להלן רק למגמות עריכה כלליות בלי לשייך אותן בשלב ראשון לדמות מסוימת. גם ממצאי ההשוואה מחזקים את ההערכה שהשינויים שנעשו אינם מבטאים מגמות עריכה של הרב הנזיר בלבד אלא גם של הרצ"י והרב חרל"פ. אשוב לדון בנקודה זו לאחר הצגת הממצאים.

## פרק ב. הצגת ממצאי השוואת הפסקות

השוואת הנוסח באורה"ק לזה של כתבי היד מביאה למסקנה דומה לזו שהסקנו לגבי הספר אורות.<sup>24</sup> גם באורה"ק ניכר שהוכנסו בתהליך העריכה שינויים משמעותיים וברורים מתוך מגמה תחילה ולא באופן מקרי. בניתוח שניתחנו את עריכת אורות הצבענו על שני סוגי שינויים שניתן למצוא בספר: שינויים של הוספה והדגשה מול שינויים של השמטה וטשטוש.<sup>25</sup> בחינת השינויים באורה"ק מראה שרוב מכריע מהם שייך לסוג השני. בפרק הבא, לאחר שנסקור את השינויים שנמצאו, נשוב להשוות את עריכת שני הספרים.

1. שינויים מתוך זהירות, שיש בהם ריכוך, השמטה וטשטוש מסרים המגמה הברורה והבולטת ביותר שעולה מהשינויים שהוכנסו באורה"ק היא מגמה של שמרנות המבקשת למחוק או להסתיר מסרים שיש בהם ביקורתיות על התפיסות המקובלות בעולמה של היהדות הדתית, או שיש בהם חדשנות רדיקלית בתחומים אלו. כמו כן יש מגמה של טשטוש והסתרה של כל מה שיכול ללמד על עולמו הפנימי של הראי"ה. בסוף הסעיף תובאנה גם הדוגמות המעטות יותר של עידון וטשטוש ביקורת גם בתחומים נוספים.

23 שרלו הגיעה למסקנה דומה על הגישה האוטוריטתית והזהירה של הרצ"י והרב חרל"פ בכל הנוגע לפרסום כתבי הראי"ה אל מול הגישה הליברלית יותר לסוגיה זו של הרב הנזיר והראי"ה עצמו (ראה: ס' שרלו, צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד, עמ' 16-20).

24 מוניץ (לעיל, הערה 1), עמ' 133-134.

25 שם.

1.1 שינויים שמוחקים או מקטינים ביקורת על התפיסות המקובלות של התורה וההלכה במקומות רבים באורה"ק אנו מוצאים שינויים שמטרתם לטשטש פן של ביקורת או של הקטנת החשיבות של המרכיבים המסורתיים של התורה וההלכה. כך למשל:<sup>26</sup>

#### שמונה קבצים ג'

#### חכמת הקודש קכא (אורה"ק א עמ' קלח-קמ)

*התנ"ך האורח הפנימי*

ההכרות הפנימיות שבנשמה הולכות ומתחזקות בקרבה. כשיפנו לפנינו את הדרך מאבני המכשולים, שהם המחשבות הרעות, המדות והמעשים המקולקלים, מתרוממת מעצמה היא הנשמה אל חשקה העליון, להיות טובה וישרה, מוכנת בטוהר המוסר, לקרבת אלהים, ועדינות הרוח, לאהבת הבריות, הצדקה, החסד והמישרים. העבודות המעשיות והרוחניות, החינוך וההרגל הטוב, אינם כי אם תוכנים כאלה, שהמכשולים מתפנים על ידם.

ההכרות הפנימיות שבנשמה הולכות ומתחזקות בקרבה. כשיפנו לפנינו את הדרך מאבני המכשולים, שהם המחשבות הרעות, המדות והמעשים המקולקלים, מתרוממת מעצמה היא הנשמה אל חשקה העליון, להיות טובה וישרה, מוכנת בטוהר המוסר, לקרבת אלהים, ועדינות הרוח, לאהבת הבריות, הצדקה, החסד והמישרים. העבודות המעשיות והרוחניות, החינוך וההרגל הטוב, אינם כי אם תוכנים כאלה, שהמכשולים מתפנים על ידם.

בפסקה המקורית, הרב קוק מציג את התורה והמצוות, במובנן המקובל, כמי שתפקידן רק לפנות את הדרך בפני מה שחשוב באמת – והיא ההכרה הפנימית העצמית של האדם. מחיקת המילים משאירה את תוכן הפסקה עמום בהרבה וללא ההכללה הגורפת שיש בכתב היד. מקום נוסף, מרחיק לכת אף יותר:

#### שמונה קבצים ז קנט, קנז

#### הטוב הכללי כג (אורה"ק ב עמ' תצט-תק)

*הסתי' האלהי' הרוח*

האדם בכל מהותו, באופיו ומאוייו, איננו עומד בזה העולם העתיד, שיתגלה בו אור המשוה את הטוב ואת הרע, כי אם בעולם ההווה, וגם העתיד הקרוב, שהטוב והרע בהם הם שני ערכים שונים ומתנגדים מן הקצה אל הקצה, על כן הוא אחוז במוסרות המוסר *המור* והדרך המובילה את כל יחיד, ואת הכלל כולו, אל העולם הגדול של הטוב המוחלט שערכי ההבדלה שבין טוב לרע מתבטלים בו, מרוב טובו ותגבורת שפעת חייו האדירים, הוא מפולש דוקא דרך אלה העולמים...

האדם בכל מהותו, באופיו ומאוייו, איננו עומד בזה העולם העתיד, שיתגלה בו אור המשוה את הטוב ואת הרע, כי אם בעולם ההווה, וגם העתיד הקרוב, שהטוב והרע בהם הם שני ערכים שונים ומתנגדים מן הקצה אל הקצה, על כן הוא אחוז במוסרות המוסר, והדרך המובילה את כל יחיד, ואת הכלל כולו, אל העולם הגדול של הטוב המוחלט, שערכי ההבדלה שבין טוב לרע מתבטלים בו, מרוב טובו ותגבורת שפעת חייו האדירים, הוא מפולש דוקא דרך אלה העולמים...

בפסקה המקורית, מתאר הראי"ה את הדת והמוסר כמוסרות זמניות הנדרשות לריסון האדם בעולם ההווה ושעתידות להתבטל בעתיד. העורכים מחקו את הדת והשאירו אמירה זו רק לגבי המוסר. במקום אחר יש תיקון בנוגע ליחס אל המסורת:

26 הסבר לסימונים שבטבלות השוואת הפסקות:

1. הברלים לשוניים (או תיקון פסוקים) מסומנים בקו תחתון.
  2. הברלים בעלי משמעות תוכנית אפשרית מסומנים באות בולטת.
  3. מילים תנ"כיות רק בלחץ הפסקות (מוסרות לו מוסרות) מובאות בלחץ אנה (כאן לו).
  4. טקסט שהוזה ממקומו באופן משמעותי מסומן ברקע כהה.
- לא הבלטתי הברלים של כתיב מלא וחסר והבדלי פיסוק (למעט הערות במקרים בהם יש להבדל משמעות תוכנית), שכן מהדירי הקבצים לא פעלו בסוגיה זו בצמידות מלאה לכתב היד (ראה ש"ק, עמ' 7-10).

**חכמת הקודש ה' (אורה"ק א עמ' ה-ו)**

*הקריאה והלכה*

**שמונה קבצים ג שיו**

כשמגיע האיש היחיד, וכן הדור, לאותו המצב שהופעתו הרוחנית כבר קרואה היא לפעולתה, אז אי אפשר לו להיות משביע את צמאונו ההכרחי בכל תוכן *והוא* /מוגבל, אם לא יהיה אותו התוכן בעצמו מוסר אותו אל תוכן רחב, חפשי...

כשמגיע האיש היחיד, וכן הדור, לאותו המצב שהופעתו הרוחנית כבר קרואה היא לפעולתה, אז אי אפשר לו להיות משביע את צמאונו ההכרחי בכל תוכן מוגבל, אם לא יהיה אותו התוכן בעצמו מוסר אותו אל תוכן רחב חפשי...

בפסקה המקורית, התוכן הנגלה שאין להצטמצם בו מאופייין כהיותו כל תוכן שמקורו במסורת. הגדרה זו נעלמה באורה"ק.

הראי"ה מדבר במקומות רבים על האנשים המיוחדים שיש להם נטייה אל תורת הסוד והנסתר, ושעבודת ה' שלהם צריכה להתבסס על עבודה ודבקות פנימית ועל חתירה לשפע רוחני שינבע מתוך עצמיותם.<sup>27</sup> יש באורה"ק מספר תיקונים במקומות הנוגעים במה שקשור ליחסם של אנשים מסוג זה אל חלקי הנגלה שבתורה:

**חכמת הקודש כא (אורה"ק א עמ' ל-לב)**

*לחור החכמי והלוי*

**שמונה קבצים ה קמ**

אם נפשך תובעת ממך תמיד את הגנוז ואת החבוי, את הנעלם והנסתר, הנשגב, אל תצטער אם יעלם ממך לפעמים *לחור החכמי והלוי*.

אם נפשך תובעת ממך תמיד את הגנוז ואת החבוי, את הנעלם והנסתר, הנשגב, אל תצטער אם יעלם ממך לפעמים *לחור החכמי והלוי*.

בנוסח המקורי הרב קוק מבקש להרגיע את מי שיש לו נטייה אל הנסתר מכך שהבנתו בעולם הלימוד הנגלה לוקה בחסר. ניתן להבין גם שהוא מתייחס לנגלה בביקורתיות כ"שטחי". הנוסח באורה"ק מוחק לחלוטין את האמירה הזו ומפנה את הדיון למקום אחר והוא איחוד הנגלה והנסתר. איחוד זה אמנם נידון בהמשך הפסקה והוא מוצג שם כפתרון הבעיה שבתחילתה. אלא שהעריכה מחקה בעיה זו לחלוטין מלכתחילה.

פסקה נוספת שיש בה שינוי משמעותי עוסקת גם כן ביחסם של אנשים פנימיים אל הלימוד הנגלה:

**הגיון הקודש יא (אורה"ק א עמ' קצו)**

*היצירה והלכה*

**שמונה קבצים ז קצ, קצד**

מי שיש לו נשמה של יוצר, מוכרח להיות יוצר רעיונות ומחשבות, ואי אפשר לו להסגר בתלמודו לבד... מרחב למחשבות, זאת היא התביעה התדירית שכל אדם הוגה תובע מעצמו. הלמוד **התכחי**, יש שיצמצם את המחשבה, יטשטש אותה בראשית הולדה. וההתרגלות של הלמוד התדירי, ההתמדה **השטחית**, היא שמגברת את המחלה הזאת של צרות המחשבה.

מי שיש לו נשמה של יוצר מוכרח להיות יוצר רעיונות ומחשבות, אי אפשר לו להסגר בתלמודו *והוא* לבד... מרחב למחשבות, זאת היא התביעה התדירית, שכל אדם הוגה תובע מעצמו. הלמוד **השטחי**, יש שיצמצם את המחשבה, יטשטש אותה בראשית הולדה. וההתרגלות של הלמוד התדירי, בהתמדה שטחית, היא שמגברת את המחלה הזאת של צרות המחשבה.

27 ראה על כך למשל: ס' שרלו, "צדיק יסוד עולם – שליחותו המיסטית של הרב קוק", דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 111-116.

הפסקה המקורית היא ברורה וחדה – הראי"ה אומר בה שאנשים בעלי נשמה של יוצר צריכים לעסוק ביצירה פנימית ואסור להם להקדיש את כל זמנם ללימוד תורה רצוף של התמדה רגילה (המכונה "שטחית"). לימוד כזה יביא על אנשים מסוג זה צרות מחשבה שהראי"ה רואה בה מחלה. התיקונים שנעשו בפסקה באורה"ק משנים את משמעותה ומפנים את הביקורת רק ללימוד שטחי, שהבעיה היא השטחיות שבו (שאינה מוגדרת בדיוק), ולא ללימוד התורה הרגיל בכללותו כפי שמוכן בכתב היד. תיקונים דומים יש גם בפסקות העוסקות ביחסם של אותם אנשים מיוחדים לתפילה ולמצוות ודקדוקיהן:

הקדוש הכללי ח (אורה"ק ב עמ' רצו-רצח) <i>זמנית הקדושה הכללית</i>	שמונה קבצים ב לה
...אם יפיל עצמו קדוש הדומיה לעבודה מצומצמת, בתפלה, בתורה, בצמצום מוסריות ודיקנות פרטיות, יסבול וידוכא, יחוש כי נשמה מלאה כל היקום לוחצים בצבתים...	...אם יפיל עצמו קדוש הדומיה לעבודה מצומצמת, לתפלה, לתורה, לצמצום מוסריות ודייקנות פרטיות, יסבול וידוכא, יחוש כי נשמה מלאה כל היקום לוחצים בצבתים...
מוסר הקדוש פו (אורה"ק ג עמ' קכג-קכד) <i>הקדושה הפנימית וחסדן הנפש</i>	שמונה קבצים א רמח-רמט
...על כן עוסקים הם הצדיקים הגדולים בעיקר הדבר בגודל הפנימי. כמובן מדרקרים הם במעשים, משתדלים בטהרת הסביבה...	...על כן עוסקים הם הצדיקים הגדולים בעיקר הדבר בגודל הפנימי. כמובן מדרקרים הם <i>שם</i> במעשים, <i>משתדלים</i> בטהרת הסביבה...

השינוי של אותיות ה'ב' ל'ל' בפסקה הראשונה הוא משמעותי מאוד. על פי הנוסח המקורי, המילים תורה ותפילה מפרטות מהי עבודה מצומצמת, כך שיוצא שעבור קדוש הדומיה התורה והתפילה באופן כללי נחשבות לצמצום בעייתי. אחרי התיקון משתנה המשמעות וניתן להבין שהבעיה היא בהליכה בדרך של עבודה מצומצמת בתוך התורה והתפילה, שיש בהן כמובן דרכים אחרות ולא מצומצמות. השמטת המילה "גם" מהפסקה השנייה מעלימה את נימת השוליות שבה מתייחס הראי"ה בכתב היד לדקדוק המעשים.<sup>28</sup> תיקונים של נימה שיש בה זלזול או ביקורת על הפרטים הקטנים שבתורה ובהלכה יש גם במקומות נוספים:

חכמת הקדוש לו (אורה"ק א עמ' נב-נג) <i>חכמת העולם העליונה</i>	שמונה קבצים ג רנב
השורש הרוחני החזק, המלא רענונות של חיים ומציאות, הוא שולח ממנו ענפים וענפי ענפים לאין תכלית. ולפעמים כשהנשמה <i>עצמה</i> מריבוי הענפים, הרי היא מוכרחת להאחז בשורש במקור, וכחה מתחדש. והיא שבה אח"כ להתעלס עם הענפים כולם בפנים חדשות, ומפריחה עוד הרבה ענפים וציצים ופרחים, מה שמקדם לא היתה היכולת מגיעה להוציאם לאור העולם. והוויסוד, שהרזיות העליונות מחזקת את יסוד היות דאביי ורבא, והאידיאליות המוסרית את העולם הטכני והחברותי.	השורש הרוחני החזק, המלא רענונות של חיים ומציאות, הוא שולח ממנו ענפים וענפי ענפים לאין תכלית. ולפעמים, כשהנשמה <i>קצה</i> בריבוי הענפים, הרי היא מוכרחת <i>אלה</i> להאחז עם השורש במקור, וכחה מתחדש. והיא שבה אחר כך להתעלס עם הענפים כולם בפנים חדשות, ומפריחה עוד הרבה ענפים וציצים ופרחים, מה שמקדם לא היתה היכולת מגיעה להוציאם לאור העולם. והוויסוד, שהרזיות העליונות מחזקת את יסוד היות דאביי ורבא, והאידיאליות המוסרית את העולם הטכני והחברותי.

28 בדרך דומה מפרש גם רוזנק תיקון זה (ראה: א' רוזנק, "מי מיוחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?", תרכ"ץ, טט [תש"ס], עמ' 274, הע' 85). רוזנק (שם, עמ' 275-276) מצביע על תיקון ברוח דומה גם בפסקה הבאה:

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

הפסקה אמנם מדברת על התרומה של עולם הסוד לעולם הפרטים ההלכתי, אולם המילה "קצה" נראתה ככל הנראה חריפה מדי בתיאור הבעייתיות שיש לפעמים בריבוי הפרטים ולכן תוקנה לביטוי עדין יותר. תיקון עריכה נוסף משנה את התייחסותו של הראי"ה אל הוודאות:

### שמונה קבצים א תרמא

### הגיון הקודש מט (אודה"ק א עמ' ריז)

הוולות והתכן

אין הודאות לבדה **סיקר** היסוד לחיי הרוח, כי אם **סיק** **af ei**, והיא מצטרפת עם חשיבות התוכן, עד שלפעמים תוכן חשוב מסופק, יעלה בערכו עליון קץ על תוכן ירוד ודאי.

אין הודאות לבדה, **טט כל גילא, קצמה ותבארתה**. היסוד לחיי הרוח, כי אם כשהיא מצטרפת עם חשיבות התוכן, עד שלפעמים תוכן חשוב מסופק יעלה בערכו עליון קץ על תוכן ירוד ודאי.

בכתב היד קבע הראי"ה שאין הוודאות עיקר היסוד של חיי הרוח ויש לה חשיבות מסוימת כשהיא מצטרפת לתוכן. בעריכה לא זו בלבד שנוספו תארים של חשיבות לוודאות, אלא שגם עיקר המסר משתנה, והוודאות כן מוצגת כמי שתהיה היסוד לחיי הרוח – בתנאי שתצטרף לתוכן.

1.2 תיקונים המפחיתים את הנועזות שבאמירותיו של הראי"ה על הפנימיות אם נבחן את הפסקות שבסעיף הקודם, אפשר לראות בבירור שרובן עוסק ביחס שבין עולם התורה הנגלה לעולם הנסתר. הטון הביקורתי שרוכך בעריכה נובע מהדגשת היצירתיות הפנימית והשפע הרוחני הנובע מעצמיותו של האדם, ואת עדיפותם על הלימוד<sup>29</sup> וקיום המצוות הרגיל (אצל אותם צדיקים בעלי נטייה אל הנסתר). מצאנו עוד תיקונים במקומות בהם כתב הראי"ה אמירות נועזות ומרחיקות לכת על הפנימיות:

### שמונה קבצים ג רנו

### חכמת הקודש יט (אודה"ק א עמ' כח)

יציאה ממשלוח

עיני גדול יש לנכנס מתוך הרחבה גדולה של עיונים טהורים, ממוזגים ברגש ושירה כלילת תפארת, אל תוך הקצובות ההלכותיות, שהן שחורות כעורב. אף על פי שזהו יפין ועוז **קדשן**, למשול בעולם המלא מחשכים, וזהמות, ותסיסות מהומיות...

עיני גדול יש לנכנס מתוך הרחבה גדולה של עיונים טהורים, ממוזגים ברגש ושירה כלילת תפארת, אל תוך הקצובות ההלכותיות, שהן שחורות כעורב. אע"פ שזהו יפין ועוז **קדשו**, למשול בעולם המלא מחשכים, וזהמות, ותסיסות מהומיות...

רונק ראה בשינוי זה עמעום של המתח הקיים בין עולמו של מי שחי בעולם רוחני גבוה ובין ההלכה. אבל לדעתי יש מקום להסתפק האם זו אכן משמעות השינוי.

29 דוד ש"ץ דן בשאלה זו של היחס שיש אצל הראי"ה בין הידע הנרכש בכלים רציונאליים לזה הנובע מוודאות אינטואיטיבית, תוך שהוא טוען לאי-בהירות שיש אצל הראי"ה בתחום זה. ראה: D. Shatz, "The Integration of Torah and Culture: Its Scope and Limits in the Thought of Rav Kook", in: Y. Elman and J.S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum – Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of his Seventieth Birthday*, New York 1997, p. 543 שש"ץ לא הרגיש מספיק את העובדה שהידע הפנימי הזה נובע מקישור אל תכנים עליונים ואינו רק חוויה רגשית רגילה (ראה על כך באריכות: מוניץ [לעיל, הערת כוכבית], פרק ג, סעיפים 3 ו-4).

**שמונה קבצים ה קכו**

נבואה ורוח הקודש באים מפנימיותו של אדם, ומתוכו הוא נשפע לכל מה שנוגע לעולם כולו. ודוגמה האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את עניניה גם כן ביחס החיצוני של העולם.

**חכמת הקודש טז (אורה"ק א עמ' כג-כד)**

*לחור התורה והנבואה*

נבואה ורוח הקודש באים, **כדמ' ז'**, לפנימיותו של אדם, ומתוכו הם נשפעים לכל מה שנוגע לעולם כולו. **ואש"ן** דוגמתם האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את עניניה גם כן ביחס החיצוני של העולם.

תיקון מפורסם זה<sup>30</sup> בא למנוע את האפשרות לטעון שהראי"ה סבר שהנבואה היא יצירה אנושית הנובעת מפנימיות נפשו של האדם. באופן דומה מתוקנת פסקה נוספת בה כותב הראי"ה דברים מפליגים על חשיבותה של הפנימיות העצמית של הנשמה:

**שמונה קבצים ג שטט**

הפנימיות העצמותית של הנשמה ההוגה, החיה את החיים הרוחניים האמתיים, היא צריכה חירות מוחלטת, פנימית. וחירותה, שהיא חייה, באה לה מתוך מחשבתה המקורית, שזהו הזיק הפנימי שלה, המתלבה והולך על ידי **רוח ז' מאלפה לוח. ורוח ז' חל** הלימוד והרעיון, אבל הזיק העצמי הוא יסוד הרעיון והמחשבה, ואם לא יותן לזיק העצמי מקום להופיע באורו, אז כל מה שבא לו מן החוץ לא יועיל. הזיק מוכרח להשתמר בטוהרתו, והמחשבה הפנימית, בעומק האמת שלה, בגדלה ושיגובה, מוכרחת היא להתעורר. לא יכבה זיק קודש זה **עבוד** שום תלמוד ושום **מעשה**.

**הגיון הקודש ח (אורה"ק א עמ' קעה)**

*הזיק הפנימי*

הפנימיות העצמותית של הנשמה, ההוגה, החיה את החיים הרוחניים האמתיים, היא צריכה חירות מוחלטת פנימית. וחירותה, שהיא חייה, באה לה מתוך מחשבתה המקורית, שזהו הזיק הפנימי שלה, המתלבה והולך על ידי הלימוד **והרעיון**, אבל הזיק העצמי הוא יסוד הרעיון והמחשבה. ואם לא יותן לזיק העצמי מקום להופיע באורו, אז כל מה שבא לו מן החוץ לא יועיל. הזיק מוכרח להשתמר בטוהרתו, והמחשבה הפנימית, בעומק האמת שלה, בגדלה ושיגובה, מוכרחת היא להתעורר. לא יכבה זיק קודש זה **מפני** שום תלמוד ושום **עיון**.

יש כאן שני תיקונים משמעותיים: ראשית, הפסקה באורה"ק מעמידה את ההגות הפנימית אל מול הלימוד והרעיון החיצוניים, אלא שהיא מוחקת את הזיהוי שכתב היד מזהה את הלימוד החיצוני כרוח ה', שכן אז ישתמע שההגות הפנימית עומדת מול רוח ה' השונה ממנה ונמצאת במעמד נמוך יותר. התיקון השני מצמצם את החירות של הפנימיות רק לעולם הרוח, ומעלים את העדיפות שנתן לה הראי"ה גם על עולם המעשה. תיקון נוסף בפסקה העוסקת ביצירתיות הפנימית:

**שמונה קבצים ג שלט, שלח**

כל פעם שהלב דופק דפיקה רוחנית באמת, כל פעם שרעיון חדש ואצילי נולד, הרינו מקשיבים קול מלאך ד' דופק, נוקש על דלתי נשמתנו...

**הגיון הקודש א (אורה"ק א עמ' קסה-קסו)**

*הנפשה כפריי הנבואה*

כל פעם שהלב דופק דפיקה רוחנית באמת, כל פעם שרעיון חדש ואצילי נולד, הרינו מקשיבים, **מס** קול מלאך ד' דופק, נוקש על דלתי נשמתנו...

בנוסח המקורי כתב הראי"ה שלידתו של רעיון חדש בתוך האדם היא דפיקה של מלאך ה', העריכה הפכה אותה רק ל"כמו" כזו. תיקון אחר נמצא בפסקה העוסקת בחופש היצירה הפנימי:

30 ראה על כך למשל: רחנק (לעיל, הערה 28), עמ' 274-275.

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

### שמונה קבצים א תרח

### הגיון הקודש ט (אורה"ק א עמ' קעו)

*חפז היצירה הפנימית*

היצירה הרוחנית חפשית היא, אינה מתחשבת עם שום השפעה חיצונית, היא יוצרת כפי הלך רוחה פנימה...  
היצירה הרוחנית חפשית היא, אינה מתחשבת עם שום השפעה חיצונית, היא יוצרת כפי הלך רוחה פנימה...

האמירה הגורפת על כך שהיצירה הפנימית אינה מתחשבת בשום דבר נמחקה ובמקומה יש אמירה זהירה בהרבה על אי התחשבות בהשפעה חיצונית.

כחלק מחשיבות הפנימיות הנפשית, הראי"ה מרבה לעסוק בחשיבות הטבעיות הנפשיות וכוחות הנפש השונים, תוך דגש מיוחד על הדמיון. גם כאן מצאנו עריכה מצמצמת:

### שמונה קבצים א תרעה, תשסב

### הגיון הקודש נט (אורה"ק א עמ' רלב)

*הגיון הפנימי*

בכל אדם יש דמיון שמלביש את השכל, ונותן לו ברק והידור נוצץ, וכל מה שהוא לנאותו אינו חוצץ, אבל המותר מזה, יוצא כבר מסדר הקדושה, כיון שאין אור השכל שורה בו כלל, ונעשה שד משדי. אבל **הגיון** *scène* **מליך בו, מו** יסוד הניסים, שכל ההויה המתוארת בחוקיה אינה כי אם לפי הדמיון שלנו, **אלא** שאור השכל של חכמה תתאה מאיר בה, להיות חקי הטבע מסודרים על ידו, ובתוך ארג זה נעשו הניסים **כאם, הנה** *scène* **את** *הגיון* **מפני הארת השכל העליון, השולט עליו** **ומבטלו**. ונס ודמיון עולים בקנה אחד במספרם...

בנפש האדם יש דמיון שמלביש את השכל ונותן לו ברק והידור נוצץ, וכל מה שהוא לנאותו אינו חוצץ, אבל המותר מזה יוצא כבר מסדר הקדושה, כיון שאין אור השכל שורה בו כלל, ונעשה שד משדי. **וכאם, הנה** *הגיון* **המליך, המליך** *הגיון* **הוא** יסוד הניסים, **המתקנים כרצון י' מפני** שכל ההויה המתוארת בחוקיה אינה כי אם לפי הדמיון שלנו, **שרק** אור השכל של חכמה תתאה מאיר בו, להיות חקי הטבע מסודרים על ידו, **ואור** השכל העליון שולט הוא על הדמיון ומבטלו, ובתוך ארג זה נעשו הניסים. ונס ודמיון עולים בקנה אחד במספרם...

העריכה מפחיתה את חשיבות הדמיון והופכת את השכל העליון ליסוד הניסים ולא את הדמיון עצמו כפי שכתוב במקור, כמו כן היא מתנה את הניסים ברצון ה' – תוספת שאינה נמצאת בפסקה המקורית. פסקה נוספת המתייחסת לחשיבות הדמיון:

### שמונה קבצים ו קלג

### הגיון הקודש נ (אורה"ק א עמ' ריח-ריט)

... וסעיפיהם תלויים הם בכח ההשערה והדמיון שהוא יקר מכל שכל והגיון.

... וסעיפיהם תלויים הם בכח ההשערה והדמיון **הגיון**, שהוא יקר מכל שכל והגיון...

בפסקה המקורית כתב הראי"ה בפשטות שההשערה והדמיון עולים על השכל וההגיון. בעריכה הוסיפו את התואר עליון לדמיון שעולה על השכל, כדי שלא נחשוב שסתם דמיון עדיף על שכל.

1.3 פסקות המדברות על הצורך בשינויים בתורה ועל כוחות הנוגדים את התורה ומביאים בעקיפין לשינויים אלה לעיל, בסעיף 1.1, ראינו מגמה של עידון והשמטת ביקורת על התפיסות המקובלות בעולם התורה וההלכה. כהמשך לביקורת זו אנו מוצאים אצל הראי"ה אמירות בדבר הצורך בהכנסת תיקונים בעולם התורה והמצוות. גם בנוגע לאמירות מסוג זה נמצאת באורה"ק אותה מגמה של עריכה מצמצמת:



### שמונה קבצים הקמה

יש שתוקפת איזה יראה בעת יצירת המחשבות... תנועות של תחיה כללית, של שיבת בנים לגבולם, של תיקון העולם ושל קוממות הריסותיו מתיצרים ומתרכבים, הולכים הם ומתלבשים בצורות שונות, יורדים הם לים החיים, מתקשרים בגויות, יוצרים תכונות וערכים, מזגים וטבעים, הנאותים להם. ומאשמינים קם עם לגאולה, וטל אורות, טל תורה של תחיה. מתחיל את פעולתו, רסיסים מתחית המתים העולמית, הגדולה, באים ומתגלים...

### הגיון הקודש לב (אורה"ק א עמ' קצח-ר)

*אלות היצירה הנמשות*

יש שתוקפת איזה יראה בעת יצירת המחשבות... תנועות של תחיה כללית, של שיבת בנים לגבולם, של תיקון העולם ושל קוממות הריסותיו, מתיצרים ומתרכבים, הולכים הם ומתלבשים בצורות שונות, יורדים הם לים החיים, מתקשרים בגויות, יוצרים תכונות וערכים, מזגים וטבעים הנאותים להם. ומאשמינים קם עם לגאולה, וטל אורות, טל תורה, טל של תחיה. מתחיל את פעולתו. רסיסים מתחית המתים העולמית הגדולה באים ומתגלים...

התיקון שיש כאן הוא תיקון קטן וקל, אבל נראה לי שהוא תיקון מכוון ובעל משמעות. הפסקה עוסקת בכללותה בבעיית היראה והפחד המחשבתי. הראי"ה סבור שיש להתגבר על יראה זו המביאה לקטנות מוחין. התיקון מוצג כאן כתהליך של גאולה. בנוסח שבאורה"ק גאולה זו מתחילה על ידי "טל אורות, טל תורה, טל של תחיה", דהיינו – התורה היא הטל שמביא לגאולה. הנוסח שבכתב היד "טל אורות, טל תורה של תחיה" משמעותו שונה. מה שיביא את הגאולה אינו התורה הרגילה (שאפשר אולי להבין שהיא לוקה באותה בעיה של יראה) אלא יש צורך בתורה חדשה, תורה של תחיה.

בנוגע לדרך בה ייעשו התיקונים הנדרשים בתפיסת העולם היהודית המקובלת, הרי שהראי"ה ראה בתהליכי הכפירה והחילוניות שפשטו בעם ישראל חלק ממהלך היסטורי מכוון על ידי ההשגחה, שיביא בסופו את השינויים האלה.<sup>31</sup> בעריכת אורה"ק ניכרת מגמה ברורה להקטין את מידת הלגיטימיות וההבנה שמגלה הראי"ה כלפי תופעות אלו של פריקת עול תורה ומצוות, לגיטימיות הנובעת מתוך תפיסתו האידאולוגית הנ"ל. כך למשל:<sup>32</sup>

### שמונה קבצים ח ד

**הביטול** של התוכנים המורגלים **על פי** הסכרתם הקודמת בעניני הקדושה והאמונה, **הם** גורמים חידוש לטובה בעולם, והתוכן של הקדושה ובהירות דעת ד' יוצא על ידי זה אל הפועל בכל מלא תקפו. וזה בא על ידי שתי תכונות בטבע **השינוי** הבא על ידי **הביטול**, שהוא כעין רקב המוקדם להצמיחה הגרעינית להפריה חדשה הנותנת רב תבואות... וכיוצא בו נעשה באור הקודש, שלתכלית השתילה החדשה של כרם בית ישראל באופן שיהיה אור הנבואה האמתית חוזר בסגולת האומה, מוכרחים הערכים המורגלים על פי צורתם התאורית שנתקיימו אחרי הפסק הנבואה להיות **מתששש**, על

### חכמת הקודש קלה (אורה"ק א עמ' קנב)

*איוחת אור הנבואה*

**החידוש** של התוכנים המורגלים, **לעומת** הסכרתם הקודמת, בעניני הקדושה והאמונה, הוא גורם חידוש לטובה בעולם, והתוכן של הקדושה ובהירות דעת ד' יוצא על ידי זה אל הפועל בכל מלא תקפו. וזה בא על ידי שתי תכונות בטבע **החידוש**, הבא על ידי **השינוי**, שהוא כעין רקב, המוקדם להצמיחה הגרעינית, להפריה חדשה, הנותנת רב תבואות... וכיוצא בו נעשה באור הקודש, שלתכלית השתילה החדשה של כרם בית ישראל, באופן שיהיה אור הנבואה האמתית חוזר בסגולת האומה, מוכרחים הערכים המורגלים, על פי צורתם התאורית, שנתקיימו אחרי הפסק הנבואה, להיות

31 על סוגיה זו ראה למשל: ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"נ, עמ' 151-153.

32 איש שלום פרסם כבר את רוב התיקונים שבקטע זה והביא עדות בע"פ על כך שהרצ"י אמר ששינויים אלו נעשו לאחר התייעצות עם הרב חול"פ ובהסכמת הראי"ה (ראה: איש שלום [לעיל], הערה 31), עמ' 76 והערה (139).

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

**מתחילים, א** על ידי כח החוצפא שבעקבתא דמשיחא. **ומזה יצא** אור חדש מאיר בשפעת נגהו, כעצם השמים לטוהר. והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך, **וקרא** לך שם חדש אשר פי ד' יקבנו.

ידי כח החוצפא שבעקבתא דמשיחא, **ומזה יצא** אור חדש מאיר בשפעת נגהו<sup>33</sup> כעצם השמים לטוהר. והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך, **וקרא** שם חדש אשר פי ד' יקבנו.

בפסקה המקורית דיבר הראי"ה בבירור על כך שביטול התכנים המקובלים בתחום האמונה והקדושה הוא דבר חיובי, ושחלק מתהליך חידוש הנבואה יהיה טשטוש העולם היהודי ההלכתי שנוצר אחרי סילוק הנבואה. הראי"ה קובע שתהליך החילון שבעקבתא דמשיחא הוא הכרחי כחלק מתהליך הגאולה. העריכה הוציאה לחלוטין את העוקץ מרעיון רדיקלי זה והפכה את הביטול לחידוש של הקיים. תפקידה של החוצפה צומצם בהוספת המילה "גם", והריקבון שהיא מביאה – ושממנו יצא אור חדש – נעלם לחלוטין. אותה מגמה של תיקון נמצאת בפסקה נוספת המזכירה את החוצפה:

### שמונה קבצים ב לה

...החוצפא שבעיקבתא דמשיחא באה מתוך תשוקה פנימית לקדושת הדומיה העליונה, וסוף שתגיע לה, כי עתידין ישראל להיות עומדים לפנים ממחיצתן של מלאכי השרת, ואלו שואלים להם מה פעל אל, מה חידוש יש בישיבה של מעלה. בני **החצונים מורכי הדינים והצדיקים**, עתידים להיות נביאים מהמדרגה היותר עליונה, ממדרגתו של משה רבנו ומזיהרא עילאה דארם הראשון. עץ החיים כולו, בכל עומק טובו, יתגלה בהם ועל ידם...

### הקדוש הכללי ח (אודה"ק ב עמ' רצז-רצח)

*זמית הקדושה הכללית*

...החוצפא שבעקבתא דמשיחא באה מתוך תשוקה פנימית לקדושת הדומיה העליונה, וסוף שתגיע לה, כי עתידין ישראל להיות עומדים לפנים ממחיצתן של מלאכי השרת, ואלו שואלים להם מה פעל אל, מה חידוש יש בישיבה של מעלה. **בניהם** עתידים להיות נביאים מהמדרגה היותר עליונה, ממדרגתו של משה רבנו ומזיהרא עילאה דארם הראשון, עץ החיים כולו בכל עמק טובו יתגלה בהם ועל ידם...

במקום הקביעה שבניהם של פורצי הגדר יהיו נביאים ממדרגה גבוהה, מעבירה העריכה את הזכות הזו לבניהם של ישראל באופן כללי. דוגמה נוספת של הקטנת גבולות הלגיטימציה:

### שמונה קבצים ח רב

הכחות הנאדרים בקודש שברוח האומה וביקר אור נשמתה, גנוזים המה בכחות החיים שלה, שמתחלה הם מתגלים בצורה קמוצה, טבעית, המגברת את האופי החמרי, את המרץ המעשי **לעבודת** הגוי, לחטיבה הלאומית, בכל מילואה העולמי, ועל ידי הסידור החי יתעלה אור החיים בפאר הדרו ויפעת כבודו, וגם מאותו הצביון המתגלה בתכונה שפלה, ואפילו בתכונה של **פריצות** דמויה, מהכל אור תפארה יצא, אור קדוש ומצוחצח, שנגהות אורות הנבואה יופיעו עליו, בכל עושר זהריהם.

### חכמת הקודש קלא (אודה"ק א עמ' קמט)

*התאמות הכחות האנושיים*

הכחות הנאדרים בקודש, שברוח האומה וביקר אור נשמתה, גנוזים המה בכחות החיים שלה, שמתחלה הם מתגלים בצורה קמוצה, טבעית, המגברת את האופי החמרי, את המרץ המעשי, **ועבודת** הגוי, לחטיבה הלאומית, בכל מילואה העולמי. ועל ידי הסידור החי יתעלה אור החיים, בפאר הדרו ויפעת כבודו. וגם מאותו הצביון, המתגלה בתכונה שפלה, ואפילו בתכונה של **העזה** דמויה, מהכל אור תפארה יצא, אור קדוש ומצוחצח, שנגהות אורות הנבואה יופיעו עליו, בכל עושר זהריהם.

הראי"ה כתב שאפילו ממה שיש לו תכונה של פריצות יצא אור קודש, ואילו העריכה צמצמה את החידוש רק כלפי "העזה" – מושג מעורפל כשלעצמו. צמצום דומה אנו מוצאים גם בהתייחסות לתפקיד החומריות:

#### שמונה קבצים א תרכ

#### חכמת הקודש קכ (אורה"ק א עמ' קמו)

*תקן הרוח והחומר*

את הרוחניות אין מתקנים בדורנו כי אם במילוי הגשמיות. הכחות הגשמיים של תלמידי חכמים, שנקלט יפה אור הקודש בלבבם, מוכרחים לחזק. ואי אפשר לכחות גשמיים שיתחזקו ולא יורידו את הערך הרוחני והמוסרי ממעלתו, כי אם כשהאורה המחשבת תהיה גדולה, עמוקה ורחבה, וזה אי אפשר כי אם כשהעסק ברוי תורה יהיה גדול, מזהיר *leani*. וכחות החומר, ומחשבות ורגשות חמריות, יתאמצו על ידי כל המכשירים שהם מתחזקים...

את הרוחניות אין מתקנים בדורנו כי אם במילוי הגשמיות. הכחות הגשמיים של תלמידי חכמים, שנקלט יפה אור הקודש בלבבם, מוכרחים לחזק. ואי אפשר לכחות גשמיים שיתחזקו ולא יורידו את הערך הרוחני והמוסרי ממעלתו, כ"א כשהאורה המחשבת תהיה גדולה עמוקה ורחבה. וזה אי אפשר כי אם כשהעסק ברוי תורה יהיה גדול /מזהיר. וכחות החומר, ומחשבות ורגשות חמריות, יתאמצו. על ידי כל המכשירים, שהם מתחזקים *כפי, להיות כפיס לקוים...*

העריכה הוסיפה תנאי לגיטימציה של החומר והוא היותו בסיס לקודש (וראה להלן, סעיף 1.6, על התיקון הנוגע לקבלה שיש כאן). צמצום הלגיטימציה לחומריות נמצא גם בפסקה הבאה:

#### שמונה קבצים ח פה

#### חכמת הקודש קכו (אורה"ק א עמ' קמג-קמד)

...כשמתאמצת האנושיות להתגדל במפעלותיה, סוף האורה הרוחנית לבא בתקפה. וכשישראל מתאזר, *להגביר* גם את חילו *היותר מגושם*, אור קודש הולך ומתרבה בעולם. ואור גאולת עולם, וחי ער, הולכים ומתקרבים.

...כשמתאמצת האנושיות להתגדל במפעלותיה, סוף האורה הרוחנית לבא בתקפה. וכשישראל מתאזר, *להגביר* גם את חילו *החמרי*, אור קודש הולך ומקדיח בעולם. ואור גאולת עולם, וחי עד הולכים ומתקרבים.

הראי"ה כתב *שהגברת* העולם החומרי היותר מגושם מרבה את אור הקודש ומביאה גאולה, ואילו לאחר העריכה מה שנדרש הוא *הגברת* החומר – מה שניתן להבין כזיכוכו ותיקונו – כך שמשמעות הפסקה משתנה לחלוטין.

בין הכוחות שפעלו כנגד הדת אפשר למנות את הנטייה לחופש ואנרכיה, והראי"ה נותן לנטייה זו מקום – כחלק מאותה תפיסה היסטוריוסופית שתיארנו. אלא שההתייחסות הזו נמחקה בעריכה:<sup>34</sup>

#### שמונה קבצים א תקפא קט

#### התעלות העולם כב (אורה"ק ב עמ' תקמד-תקמו)

*התעלות הרוח והחומר*

...בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושיות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי, אז היה החזון האלהי כולו נועד לדחות את השכל הסורר, המשועבד רק להחפצים הבהמיים, בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי, שהיתה

...בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושיות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי. אז היה החזון האלהי כולו נועד לדחות את השכל הסורר, המשועבד רק להחפצים הבהמיים בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי, שהיתה

34 ראה: רוזנק (לעיל, הערה 28), עמ' 275.

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא. התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות, על ידי ביסוס היותר עליון של גילויי השכינה בישראל, ועל ידי נסיונות הזמנים, התגדלות היחס החברותי, והתרחבות המדעים, וזיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאף על פי שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי. ונגד אותו החלק שכבר נודרך, מוכרחת היא הליבירליות להתפשט, **והאנטיקה** לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת, אפילו בצורתה היותר טהורה, לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק לא לא תצליח...

התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא. התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות, על ידי ביסוס היותר עליון של גילויי השכינה בישראל, ועל ידי נסיונות הזמנים, התגדלות היחס החברותי, והתרחבות המדעים, וזיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאף על פי שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי. ונגד אותו החלק שכבר נודרך, מוכרחת היא הליבירליות להתפשט, לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת אפילו בצורתה היותר טהורה לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק לא תצליח...

ובפסקה בה כותב הראי"ה על הספקנות מצאנו:

### שמונה קבצים א תתכט

### חכמת הקודש קח (אורה"ק א עמ' קכב-קכג)

השבורה הרעית

...אותה ההרצאה המספקת את כל חזיונות ההויה, אין לה שום יסוד אלא חידושה וספיקה. **ואם לא ימי כוכביה, אין כאל שום הפסד בתוכן העליון**, שהוא מבוקש שלנו. סוף כל סוף הרשמים הם נמצאים, וסדר יש להם בפנימיותנו...

...אותה ההרצאה, המספקת את כל חזיונות ההויה, אין לה שום יסוד, אלא חידושה וספיקה. **ואלה יסודות אלה** שום הפסד בתוכן העליון, שהוא נמבוקש שלנו. סוף כל סוף הרשמים הם נמצאים, וסדר יש להם בפנימיותנו...

העריכה ביקשה למחוק מהפסקה אפילו את האפשרות שיש אמת בספקנות. ואכן תפיסתו של הראי"ה את תפקיד החוצפה היא חלק מתפיסה מחשבתית רחבה יותר של אחדות ניגודים המבקשת למצוא מקום לכל תופעה ולכל כוח הפועל במציאות.<sup>35</sup> גם בהקשר רחב יותר זה אנו מוצאים מגמה של הפחתת הנועזות של הדברים:

### שמונה קבצים ז קעג

### מוסר הקודש קכח (אורה"ק ג עמ' קפג)

3 פית האוב ויהי

כל זמן שישנם הפכים מרגיזים בעולם הדעות, ציורים שאין חטיבה ציורית אחרת סובלתם, אף על פי שאי הסבל בא מתוך נקודת עומק הטוב, שאי אפשר לה לסבול את הרע ואת סרחונו, מכל מקום סוף כל סוף קוצר כח ורוגזה יש כאן... אבל בהתחפשות הטוב מכבדיו, אז אין שום דבר רע במציאות, וכל התוכנים מתהפכים בטיבם וטבעם לטוב, כל השקרים קונים את תכונת האמת בעצמיותם, ומתלבנים מכתמי מחשבהם...

כל זמן שישנם הפכים מרגיזים בעולם הדעות, ציורים שאין חטיבה ציורית אחרת סובלתם, אף על פי שאי הסבל בא מתוך נקודת עומק הטוב, שאי אפשר לה לסבול את הרע ואת סרחונו, מכל מקום סוף כל סוף קוצר כח ורוגזה יש כאן... אבל בהתחפשות הטוב מכבדיו, אז אין שום דבר רע במציאות, וכל התוכנים מתהפכים בטיבם וטבעם לטוב, כל השקרים קונים את חכמת האמת בעצמיותם, ומתלבנים מכתמי מחשבהם...

35 על נושא זה ראה באריכות: מ' מוניץ, אחדות הניגודים – בין הרב אי"ה קוק לפרופ' ש"ה ברגמן, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג; א' רוזנק, ההלכה הנבואית – הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 44-57.

נראה שכשכתוב שהשקרים קונים את תכונת האמת, משמע שהם עצמם ייחשבו לאמת, ואילו מהנוסח המתוקן שאומר שהם יקנו את חכמת האמת – יותר משמע שהם ישתנו וכך יהפכו לאמת. עוד שני תיקונים נמצאים במקום בו הראי"ה מבקש להכניס את האלילות והעבודה הזרה לתוך מסגרת האחדות הכוללת:

**האחדות הכוללת ח (אורה"ק ב עמ' תג-תר)**

...בשביל כך האחדות האלהית, בתאר אחדותה היא מתעלה על ציור האחדות הרגילה, והיא באמת מתעלה על האחדות באותה המדה שהיא מתעלה על הריבוי, ואותו העושר של הריבוי לעולם נמצא בקרבה בצורה יותר מבהיקה באין סוף... ואינם יודעים תבענים הללו, שכל ניצוץ אור חם וחיים לקוח ושואב הוא מיסוד של קודש האחדות.

**שמונה קבצים א תד**

...בשביל כך האחדות האלהית בתאר אחדותה היא מתעלה על ציור האחדות הרגילה, והיא באמת מתעלה על האחדות באותה המדה שהיא מתעלה על הריבוי, ואותו העושר של הריבוי לעולם נמצא בקרבה, בצורה יותר מבהיקה באין סוף **מכאן מה מלה כחליות** **האופנת והאפורה**... ואינם יודעים, תבענים הללו, שכל ניצוץ אור חם וחיים **על כחליות**, לקוח ושואב הוא מיסוד של קודש האחדות...

**התעלות העולם כח (אורה"ק ב עמ' תקנו-תקנח)**

...כל ארחות התעיה דרגות הן, שבהן ועל ידן מטפסים ותופסים את אותו האור המאשר, שאנו מתגברים לבטאו בדעת ד'. ואנחנו חושבים שהננו משלימים בזה איזה פרוגרמה, ומיד שכלנו בקרבנו, ורוחנו השואף, מבשרנו, שהננו רק שוקקים לאידיאל של ידיעה ולידי שקיקה, שאין אנו יכולים גם להגות בה מפני גדלה, ומכל מקום היא היא בעצמה אותה התכונה של דעת ד' ועבודת ד', שבהם אנו רואים חזות הכל. רז ישראל הוא פשוטו כמשמעו התהלכות מחשכית ההולכת ומזככת עצמה בארך רוח, בארך זמן, בשקט ובשקידה בלתי פוסקת. הגויות, שהריחה ריח כל דהו מנועמה של תורה, לא יכלה לעמוד על אותו הרוז של מי יתן טהור מטמא, ודריכה מיכנית אחזתה לבסוף. כל ארחות זרות, אשר חלק ד' לכל העמים תחת כל השמים. והשוית הידיעה האלהית המגמתית, לאיזה ידיעה, השכלית או מוסרית, הקטינה את המדה ומחקה את הסאה, והחשיכה עולם, במקום החפץ להאיר, ודלדלה כח במקום הראוי להגביר...

**שמונה קבצים ז קטו**

...כל ארחות התעיה דרגות הן, שבהן ועל ידן מטפסים ותופסים את אותו האור המאשר שאנו מתגברים לבטאו בדעת ד'. ואנחנו חושבים שהננו משלימים בזה איזה פרוגרמה, ומיד שכלנו בקרבנו, ורוחנו השואף, מבשרנו שהננו רק שוקקים לאידיאל של ידיעה, ולידי שקיקה שאין אנו יכולים גם להגות בה מפני גדלה, ומכל מקום היא היא בעצמה אותה התכונה של דעת ד' ועבודת ד', שבהן אנו רואים חזות הכל. כל ארחות עבודה זרה, אשר חלק ד' לכל העמים תחת כל השמים, רז ישראל הוא פשוטו כמשמעו התהלכות מחשכית ההולכת ומזככת עצמה, בארך רוח, בארך זמן, בשקט ובשקידה בלתי פוסקת. הגויות שהריחה ריח כל דהו מנועמה של תורה, לא יכלה לעמוד על אותו הרוז של מי יתן טהור מטמא, ודריכה מוכנית אחזתה לבסוף. והשוית הידיעה האלהית המגמתית לאיזה ידיעה השכלית או מוסרית, הקטינה את המדה ומחקה את הסאה, והחשיכה עולם במקום החפץ להאיר, ודלדלה כח במקום הראוי להגביר...

בפסקה הראשונה, נראה שכדי שאפשר יהיה למחוק את האמירה הנועזת שיש ניצוץ חיים אמיתי גם באלילות, נאלצה העריכה למחוק גם את משפט הביקורת החרף עליה. בפסקה השנייה, הראי"ה מציג במקור את העבודה הזרה ואת אמונת ישראל כניצבות על רצף אחד מול ידיעת ה'. העריכה לא רק מחקה את המונח "עבודה זרה", אלא גם שינתה את סדר המשפטים בצורה שעקרה לחלוטין משמעות זו גם כלפי "ארחות זרות".

זווית ראייה זו של הראי"ה, על מקומה של העבודה הזרה ושכמותה, מביאה אותו גם לתת לגיטימיות לעיסוק בתחומים הרחוקים מאוד מד' אמותיה של היהדות המסורתית, וגם כאן יש עריכה אגרסיבית המוחקת חלק משמעותי מהטעון מרחיק הלכת:

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

### הקודש הכללי ג (אורה"ק ב עמ' רפח-רצא)

...גדולי הנשמה. כשהם נטפלים לעסקי החיים הרגילים, הרי הם ממשיכים אור חיים עליונים בעסקי החול הללו ומקדשים אותם, בעד כל העולם כולו, וקל וחומר בעד עצמם. וכן הם מרימים את הערך של כל אותם הענינים הקטנים למעלה רוממה גדולה ונשגבה... כשהם יורדים להסתכל בעולם הסתכלות חזונית, כשהם פונים להתעסק בחכמות חול, גם בדברים זרים, מהכל הם שואבים קרני אור ונצוצות חיי קודש מפורזים, מהכל עושים עטרות חן, למלאות בהם את אור החיים כולו, למלא את הוד קודש עליון, מכל עבריו...

### שמונה קבצים ב ו, ז

...גדולי הנשמה, כשהם נטפלים לעסקי החיים הרגילים, הרי הם ממשיכים אור חיים עליונים בעסקי החול הללו, ומקדשים אותם בעד כל העולם כולו, וקל וחומר בעד עצמם, וכן הם מרימים את הערך של כל אותם הענינים הקטנים למעלה רוממה, גדולה ונשגבה... כשהם יורדים להסתכל בעולם הסתכלות חזונית, כשהם פונים להתעסק בחכמות חול, גם בדברים זרים, **כפשיט, כאלמותות, חיות וסמלות**, מהכל הם שואבים קרני אור ונצוצות חיי קודש מפורזים, מהכל עושים עטרות חן, למלאות בהם את אור החיים כולו, למלא את הוד קודש עליון מכל עבריו...

### 1.4 השינוי מגוף ראשון יחיד לרבים

יש באורה"ק עשרה מקרים בהם שונה הגוף הראשון ביחיד (בו כתב הרב קוק) לגוף ראשון רבים. אם נבחן את הפסקות נמצא שחלקן מתארות חזיונות פנימיים ותיאורים של התגלות וראייה רוחנית פנימית:

### הגיון הקודש לג (אורה"ק א עמ' רג-רד)

#### אלת הוצאות המקורית

...הא כיצד? מתגברות עלינו ההופעות, חזיונות מחזיונות באים לנגד עינינו הרוחניות, **מבישים אנו** בספרים, ובספרים היותר קדושים, והיותר נשגבים, ומעינותיהם חיים ומפכים, מנביעים הם בכחם המקורי ברחנו פנימה מעינות רבים...

### שמונה קבצים ה קפג

...הא כיצד, מתגברות עלי ההופעות, חזיונות מחזיונות באים לנגד עיני הרוחניות **מביש אני** בספרים, ובספרים היותר קדושים והיותר נשגבים, ומעינותיהם חיים ומפכים, מנביעים הם בכחם המקורי ברחני פנימה מעינות רבים...

### האחרות הכללת לא (אורה"ק ב עמ' תמו)

#### מטות האנשה הכוללת

מה **אנו רואים** בחזון, **אנו רואים** את המחשבה העליונה, המחשבה הכוללת כל, המחשבה שכל העצמה וכל המילוי של כל בה הוא. **רואים אנו**, שכל הפלגים הגדולים ממנה משתפכים...

### שמונה קבצים א שטו

מה **אני רואה** בחזון, **אני רואה** את המחשבה העליונה, המחשבה הכוללת כל, המחשבה שכל העצמה וכל המילוי של כל בה הוא. **רואה אני** שכל הפלגים הגדולים ממנה משתפכים...

### הגיון הקודש ו (אורה"ק א עמ' קעג)

#### התגלות תניינית

...הנשמה הוגה מבלי הגיון, פועלת מבלי מפעל, עמה רק עמה הננו עולים באותן המעלות, שכל דחיפת חיי המציאות במעמקי רזיו רוחפת אותנו אליהן. אז תתענג על ד'. זהו סוד הצמאות, ורוז הריזוי.

### שמונה קבצים ח מח

...הנשמה הוגה מבלי הגיון, פועלת מבלי מפעל, עמה, רק עמה, הננו עולים באותן המעלות, שכל דחיפת חיי המציאות במעמקי רזיו רוחפת אותנו אליהם. אז תתענג על ד'. זהו סוד צמאנוני, ורוז ריזוי.

### האחרות הכללת ב (אורה"ק ב עמ' שצג)

...איננו יכולים לחלק חילוק מוחלט בין מצוי למצוי, כי אם חילוק הדרגי. מתגלה לנו ההויה בכל הקיפה, מיצור היותר קטן עד ההופעה הרוחנית, המלאה גבורה גדולה ותפארת, מעושרת בכתר חכמה בינה ודעת...

### שמונה קבצים ב קפו, קכו

...איני יכול לחלק חילוק מוחלט בין מצוי למצוי, כי אם חילוק הדרגי. מתגלה לי ההויה בכל הקיפה, מיצור היותר קטן עד ההופעה הרוחנית, המלאה גבורה, גדולה ותפארת, מעושרת בכתר חכמה, בינה ודעת...

יש כאן מגמה ברורה לטשטש את המקומות בהם כותב הראי"ה ומתאר חוויות של התגלות פנימית (נשוב לדרך במגמה זו בסעיף הבא להלן). לא רק פסקות על חוויית התגלות שוננו, יש שינוי מגוף יחיד לרבים גם בפסקות שיש בהן לחשוף היבטים אחרים מעולמו הפנימי של הראי"ה:

#### שמונה קבצים ח קצא

...ומרוב יראה טהורה, מעוצם חרדת קודש, שבים אל הדממה, ומיחדים יחודים קדושים, יחודים עליונים, ברנה, בקדושה, בשידה, בחזרה, בטהרה, בחילה, ברעדה, בדיצה. וכל **עצמותיהם** תרננה, ומלכות שמים מתעלה, והכבוד העליון מתרומם. ונפש דורכת עז, והלל וזמרה **הנם מתמלאים**, ושמים וארץ שמחים **בשמחתם**, וכל הדינים מתמתקים, ושרפים ואראלים מזמרים **אתי** יחד, ומתקבצים מלאכי השרת כבמזמוטי חתן וכלה...

#### שמונה קבצים ז קצג

מה **אתבהל** מפני המשלים הספונים, המטילים אימה ופחד, הכי מבלעדיהם עולמנו הוא יותר מואר, הלא אך חשכת אשמים שולטת היא בכל הגלוי, ולחיים קורא הרז, המושיט לנו<sup>36</sup> את אורותיו על ידי מחשכי משליו, שמכאוביהם הרחננים הם הם מעוררים בנו את חיי הרוח האיתנים, חיי העז, חיי הגאולה. הלאה כל פחד, **לבבי** מצור חזק, אף כי עדין וספוג הוא, פתוח לכל רגש זך, ועורג בכל עז לכל הרגשה אצילית, מלאה **חופש**.

#### שמונה קבצים ח קכו

**חפץ אני** בתשוקה וחפיצה גמורה לעבוד עבודת ד', עבודת קודש עליונה, למעלה למעלה מכל חק של טבע. **אני רוצה** להכניס בתוך הטבע כולו את האור החפצי של תשוקת קודש הקדשים של האידיאליות האלהית. **אני מתיחד** עם כל פרק שירה...

#### שמונה קבצים ו קכ

...ויש להתרעד ביראה קדושה מקדושת הנשמה האלהית העליונה של כל נפש מישראל, ולהיות מלא שוקקות וחמדת עולמים לקדושת רוממות קרן ישראל בכלל, ולהצלחתו של כל יחיד מישראל בכל מעשי ידיו, בחומריות וברוחניות ובכל טוב. אשריכם ישראל, אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בד'. אהבתיך עמי ולאומי, אייתיך בכל לבי, ובכל נפשי, אחמדך בכל חוסי לב, בכל אש עצמותי. אשתוקק לראות כבודך, יפיך והדרך...

#### חכמת הקודש סג (אורה"ק א עמ' עט-פ)

ס"ז ויחזי

...ומרוב יראה טהורה, מעוצם חרדת קודש, שבים אל הדממה. ומיחדים יחודים קדושים, יחודים עליונים, ברנה, בקדושה, בשידה, בחזרה, בטהרה, בחילה, ברעדה, בדיצה. וכל **עצמותיהם** תרננה, ומלכות שמים מתעלה, והכבוד העליון מתרומם. ונפש דורכת עז, והלל וזמרה **הנם מתמלאים**, ושמים וארץ שמחים **בשמחתם**, וכל הדינים מתמתקים, ושרפים ואראלים מזמרים **אתם** יחד, ומתקבצים מלאכי השרת כבמזמוטי חתן וכלה...

#### חכמת הקודש צו (אורה"ק א עמ' קי-קיא)

ס"ח ה'ס"ח

מה **נתבהל** מפני המשלים הספונים, המטילים אימה ופחד. הכי מבלעדיהם עולמנו הוא יותר מואר, הלא אך חשכת אשמים שולטת היא בכל הגלוי. ולחיים קורא הרז. המושיט לנו את אורותיו על ידי מחשכי משליו, שמכאוביהם הרחננים הם הם מעוררים בנו את חיי הרוח האיתנים, חיי העז, חיי הגאולה. הלאה כל פחד, **לבנו** מצור חזק, אף כי עדין וספוג הוא, פתוח לכל רגש זך, ועורג בכל עז לכל הרגשה אצילית, מלאה **חירות**.

#### דרך הקודש, עבודת הקודש כו (אורה"ק ג עמ' רכח)

**חפצים אנו**, בתשוקה וחפיצה גמורה, לעבוד עבודת ד', עבודת קודש עליונה, למעלה למעלה מכל חק של טבע, **אנו רוצים** להכניס בתוך הטבע כולו את האור החפצי, של תשוקת קודש הקדשים, של האידיאליות האלהית, **אנו מתיחדים** עם כל פרק שירה...

#### חכמת הקודש קיט (אורה"ק א עמ' קלז-קלז)

...ויש להתרעד ביראה קדושה, מקדושת הנשמה האלהית העליונה של כל נפש מישראל, ולהיות מלא שוקקות וחמדת עולמים לקדושת רוממות קרן ישראל בכלל, ולהצלחתו של כל יחיד מישראל בכל מעשי ידיו, בחומריות וברוחניות, ובכל טוב. **ואתם אומתי ואתם יתן ויקר.** אשריכם ישראל, אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בד'. אהבתיך עמי, ולאומי, אייתיך בכל לבי, ובכל נפשי, אחמדך בכל חוסי לב, בכל אש עצמותי, אשתוקק לראות כבודך, יפיך, והדרך...

36 ייתכן שיש לקרוא בכתב היד "לי". ומסתבר שכך קרא הרב הגדול ולכן תוקן ללשון רבים "לנו" כמו בראש הפסקה ובהמשכה.

מעניין לציין שבפסקה האחרונה אלמנט הטשטוש הושג לא על ידי שינוי מיחיד לרבים, אלא על ידי הוספת משפט המעביר את מה שכתב הראי"ה על עצמו אל כל אדם השותף לכתוב לפני כן. מגמת העריכה המתגלה כאן היא להסתיר את הגוון האישי והאינטימי של עולמו הרוחני והרגשי של הכותב, זאת אולי מתוך מחשבה שאין ראוי לחשוף ברכים את מה שכתב הראי"ה לעצמו בפנקסיו – לא בהכרח לצורך פרסום.<sup>37</sup> כמו כן ייתכן שיש כאן חשש שכתובה בסגנון זה בגוף ראשון עשויה להתפרש כיוהרה. אולם, מצאנו גם פסקות שבהן נעשה שינוי מיחיד לרבים בפסקות שבהן יש לכאורה רק הבעת דעה כללית ללא גוון אישי:

הגיון הקודש מח (אורה"ק א עמ' רטז-ריו)	שמונה קבצים ז קפ
<i>ל?ה תסלמות הנפשיים</i>	
איננו רואים שום אפשרות לצייר חופש מחשבה, התעלותה ושכלולה, כי אם כשיותן לה כל היקף גדלה...	איני רואה שום אפשרות לצייר חופש מחשבה, התעלותה ושכלולה, כי אם כשיותן לה כל היקף גדלה...
דרך הקודש, שהיה מדרת הנפש יט (אורה"ק ג עמ' רמז)	שמונה קבצים ו ל, קכט
<i>יראה יתרה וסלמות</i>	
רואים אני איך קליפת נוגה, ששרייה ביסודה בנפש הבהמית, אורבת היא על הנטיות הנפשיות להמשיך אותן אליה...	רואה אני איך קליפת נוגה ששרייה ביסודה בנפש הבהמית, אורבת היא על הנטיות הנפשיות להמשיך אותן אליה...

דומה אם כך, שמעבר למגמות ההסתרה שראינו לעיל, הרי שהייתה כאן החלטה גורפת וכללית לשנות באופן שיטתי כל מקום בו כתב הראי"ה בגוף ראשון יחיד. דומני שלמגמה זו יש שתי מטרות: ראשית, מתגלה כאן רצון לתת לאורה"ק צביון של הגות כללית ושיטתית. שנית, יש כאן רצון להסיר מן הספר את הנימה האישית והחווייתית שעולה מן הקבצים המקוריים. נשוב לדון בסוגיה זו להלן, בפרק ג, סעיפים 3.2 ו-5.1.

## 1.5 הסתרת התגלות

ראינו בתחילת הסעיף הקודם מספר פסקות בהן שינוי נוסח הכתיבה מיחיד לרבים מטשטש את המקומות שבהם הראי"ה מתאר היבטים שונים של חווית התגלות פנימית אישית שלו. כיוון הסתרה זה עומד גם מאחורי תיקון שהוא אולי הידוע ביותר שבאורה"ק:

37 יהודה ביטי טען טענה בעלת היגיון פנימי הפוך, לפיה העובדה שהראי"ה כתב בפנקסיו בגוף שלישי גם פסקות המתארות את עולמו האישי (כנוסח: "אין הצדיק יכול..." וכדו') – מלמדת שגם בשעת הכתיבה הוא לקח בחשבון שהקבצים יתפרסמו בעתיד. ראה: י' ביטי, בין "מוסר אביך" ל"מוסר הקודש" – קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט, מבוא, הערה 10.



## חכמת הקודש קלח (אורה"ק א' עמ' קנו-קנח)

## שמונה קבצים ד' יז

וּלְקַשֵּׁי וּבִלְאֵס מִחוּץ מִסְמָקֵי נִפְלִי, מִחוּץ רִגְשֵׁי לִכְבִּי,  
קוֹל לִרְצִי קוֹרֵא. וְאַחֲרֵי חֲרִידָה גְּדוֹלָה, הַכֹּכֵב יִרְדְּתִי כִּי  
לִבִּי לִפְנֵי הַשָּׁמַיִם אֵלֵיךְ, אֵלֵיךְ יִפְתֹּחַ וְלֹא יִנְאָה אֵלַי דְּבַר  
לִרְצִי. וּבִלְאֵס קוֹל נִפְלִי מִחוּץ, וּבְנֵי נְבִיאִים מִתְעוֹרְרִים.

ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים. רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גבורים, מלאי עזו וקודש. הם ידעו לכלכל דבר, האמת לאמתה יגידו, יספרו איך נגלה להם דבר ד', לא ישקרו ולא יחניפו, את רוחם באמונה יוציאו. ורוח אמונים יקר מחרוץ ירומם עם, וישראל יעמוד על רגליו. יחל לחוש את סגולתו מימי קדם, ידע כי לא שקר עשה עט, לא שקר לבש גאות. גם בעת אשר המון לאומים לבזה נפש למתעב גוי שמוהו, סגולת עולמים לו. שואף הוא אל חסנו מעולם, וחסנו חוסן אל הוא, חוסן כל חכמה, כל תום ויושר. ואם המורשה בלבושיה הרבים לא גלתה הוד יפיה, תבא רוח הנבואה, ובראשית דרכה תברר את אשר עם לבבה, בשפה ברורה, וברור השפה יכה גלים, עז יתן לנדכאים. וסגולת אל העליונה אשר לישראל, ידע ברוח אלהים אשר עליו, אשר רק בארצו עליו תגלה, ומרחוק יזכר את אשר שכת, יזכר כי לו ארץ רבת ערך, רחבת ידיים בעדו, וגאון עולם נגד כל העמים. וישא רגליו יעקב, ומשפחות משפחות אחד אל אחד יקובצו, וארץ שוממה תבנה, ורוח ה' אשר עליו תחל לפעם בצאצאיו אשר נזנחו, ומאפל ומחושך עיני עורים תראינה.

\* \* \* \* \*

ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים. רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גבורים, מלאי עזו וקודש, הם ידעו לכלכל דבר, האמת לאמתה יגידו, יספרו איך נגלה להם דבר ד', לא ישקרו ולא יחניפו, את רוחם באמונה יוציאו. ורוח אמונים יקר מחרוץ, ירומם עם, וישראל יעמוד על רגליו. יחל לחוש את סגולתו מימי קדם, ידע כי לא שקר עשה עט, לא שקר לבש גאות. גם בעת אשר המון לאומים, לבזה נפש למתעב גוי שמוהו, סגולת עולמים לו. שואף הוא אל חסנו מעולם, וחסנו חוסן אל הוא, חוסן כל חכמה, כל תום ויושר. ואם המורשה, בלבושיה הרבים, לא גלתה הוד יפיה, תבא רוח הנבואה, ובראשית דרכה תברר את אשר עם לבבה, בשפה ברורה, וברור השפה יכה גלים, עז יתן לנדכאים. וסגולת אל העליונה אשר לישראל, ידע ברוח אלהים אשר עליו, אשר רק בארצו עליו תגלה, ומרחוק יזכר את אשר שכת, יזכר כי לו ארץ רבת ערך, רחבת ידיים בעדו, וגאון עולם נגד כל העמים. וישא רגליו יעקב, ומשפחות משפחות, אחד אל אחד יקובצו, וארץ שוממה תבנה, ורוח ה' אשר עליו תחל לפעם בצאצאיו אשר נזנחו, ומאפל ומחושך עיני עורים תראינה.

תיקון זה חריג בכך שהוא היחיד עליו הצהיר הרב הנזיר באופן גלוי (כמבוא הנדפס בראש הספר): "...וקל"ח, ספיחי נבואות הנה צומחות, ובראשו נקודות, רמז לנסתרות. שנדרונו לגניזה, משום שגיובם" (אורה"ק א', עמ' 22). הנזיר אינו מסתיר את העובדה שנעשתה כאן השמטה, אולם תוכן ההשמטה פורסם רק לאחר שנים על ידי פרופ' רביצקי.<sup>38</sup> ברור שמגמת ההשמטה היא להסתיר ביטוי ברור וגלוי ביותר שכתב הראי"ה על חוויית התגלות אישית שלו. אולם הבנת החלק המושמט והבנת הפסקה כולה אינן ברורות כל כך גם אחרי שהיא התפרסמה בשלמותה, ונחלקו בהבנתה חוקרי הראי"ה:<sup>39</sup> סמדר שרלו<sup>40</sup> רואה בפסקה זו פסקת הקדשה

38 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, ת"א תשנ"ג, עמ' 166.

39 יוני גארב הקדיש מאמר לניתוח פסקה זו (י' גארב, "נבואה, הלכה ואנטינומיזם על פי 'שמונה קבצים' לראי"ה קוק", בתוך: ז' גריס, ח' קרייסל וב' הוס [עורכים], שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 267-277). במאמר הוא מפרש אותה על רקע של נטייה אנטינומיסטית ואת המתח שבה הוא רואה כנובע מהאפשרות לפריצת גורי ההלכה על ידי התודעה הנבואית. בלי להיכנס לדיון בסוגיה זו עצמה, ראוי להעיר שלפירוש כזה קשה למצוא אחיזה בנוסח הטקסט עצמו, שאינו מתייחס כלל להלכה (לכל היותר אפשר למצוא רמז עקיף במילים – "ואם המורשה בלבושיה הרבים לא גלתה הוד יפיה...").

40 שרלו (לעיל, הערה 23), עמ' 244-246.

לשליחות נבואית. לטענתה הפסקה פותחת בריאלוג פנימי בעל שלושה שלבים: ראשית יש תיאור של התגלות ("ואקשיב ואשמע..."), לאחר מכן יש תגובת חרדה המטילה ספק באמיתותה של ההתגלות ("ואחרד חרדה גדולה..."), אבל בשלב השלישי יש התגלות נוספת המאשרת את הקול הראשון ומסירה את הספק ("ואשמע קול נשמתי הומה..."). הרב בן-נחן חולק על הבנה זו של שרלו.<sup>41</sup> לדעתו המפתח להבנת הפסקה נעוץ בהבדל שבין נבואה לבין רוח הקודש. הראי"ה אכן מתאר חוויה של התגלות על אודות שיבת ציון, החרדה נובעת מחששו לומר חזון זה בשם ה', שהרי לא נגלה אליו ה' ושלחו בנבואה גמורה והוא ייחשב כנביא שקר. התשובה שבהמשך הפסקה היא שגם אם לא נגלה ה' לראי"ה בנבואה גמורה, הרי להתגלות זו יש דרגה של רוח הקודש, הנמוכה מדרגת נבואה גמורה, אבל גם היא מאפשרת לדבר בביטחון על האמת שנגלתה לו על שיבת ציון. לדעתו של הרב בן-נחן, העובדה שאפילו חוקרת כשרלו טעתה בהבנת פסקה זו, כמו שבייד לפניה,<sup>42</sup> והם מייחסים על פיה לראי"ה נבואה גמורה – מעידה שאכן היה צורך לצנזר את תחילתה.<sup>43</sup>

#### 1.6 הסתרת תשתית קבלית ומיסטיקה

לאחר פרסום שמונת הקבצים, טען י' אביב<sup>44</sup> שההשוואה בינם לבין ספרי האורות מראה שהעורכים פעלו בעריכתם להסתיר את המקור הקבלי של תורת הראי"ה. אחת ההוכחות שלו היא הפסקה הבאה:

#### שמונה קבצים א תריא

#### חכמת הקודש לח (אודה"ק א עמ' נג-נד)

מפרקים לספרים כ"ף

צריך האדם להתעשר בפרטים תחלה, כדי שיוכל לתן לרוחו חופש והרחה לסקירות כלליות, שזהו כל עונג רוח האדם, השואף להרחבת הנהר של הבינה העליונה.

צריך האדם להתעשר בפרטים תחלה, כדי שיוכל לתן לרוחו חופש והרחה לסקירות כלליות, שזהו כל עונג רוח האדם, השואף להרחבת הנהר של הבינה העליונה.

"רחובות הנהר" הוא ביטוי קבלי מובהק<sup>45</sup> שטושטש בעריכה. אבל למעט דוגמה זו, בהשוואת הפסקות שערבנו לא נמצאו דוגמות לתיקונים דומים של ביטויים קבליים. עם זאת, יש דוגמות למגמה של צמצום מקום הקבלה:

41 י' בן-נחן, "מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על-פי הראי"ה קוק – חזיונות מקוריים ועריכתם", בתוך: ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רונברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 366-372; י' בן-נחן, המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח, עמ' 136-146.

42 ראה: א' שבייד, נביאים לעמם ולאנושות – נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 196-197.

43 אולם, ראוי לציין ששבייד ככל הנראה הסיק את מסקנתו רק על בסיס הפסקה המצונזרת בלי שהכיר את תחילתה (אף על פי שהיא פורסמה כבר מספר שנים לפני שפורסם ספרו הנ"ל).

44 י' אביב, "מקור האורות (שמונה קבצים) מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ט, ג' (כרכים)", צהר, א (תש"ס), עמ' 93-111.

45 ראה למשל: ספר הזוהר, וילנה תרפ"ד, נשא, קמב ע"א; שערי אורה, ורשה תרמ"ג, שער ח.

**שמונה קבצים ב קפב**

**חכמת הקודש קכב (אודה"ק א עמ' קמא)**

*אלי הרי"ם ברור האחרון*

**להפנות** את הלבבות ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה ברור האחרון הכרחי. גמור לקיום היהדות. וירידה זו בעצמה, שהביאה את הכרח ההשתמשות באמצעי נשגב זה, היא היא העליה.

**לטהר** את הלבבות, ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה ברור האחרון הכרחי. גמור לקיום היהדות. וירידה זו בעצמה, שהביאה את הכרח ההשתמשות באמצעי נשגב זה, היא היא העליה.

הראי"ה כתב בחדות שהפניית בני האדם לעיסוק בקבלה הוא תנאי הכרחי לקיום היהדות. השינוי בעריכה, שמדבר על טיהור הלבבות, משנה את המשמעות הכללית של הפסקה. ניתן כעת להבין את הכתוב באחד משני אופנים: או שטיהור הלבבות הוא תנאי לעיסוק בקבלה או שהוא עומד לעצמו כהכרח לקיום היהדות – בנוסף לעיסוק בקבלה. ועוד דוגמה לתיקון מתוך מגמה של זהירות, תיקון המוחק את החופשיות שהראי"ה מחייב לצורך העיסוק הקבלי הנכון:

**שמונה קבצים א תרכו**

**חכמת הקודש קכב (אודה"ק א עמ' קמו)**

*תקן הרוח והחומר*

את הרוחניות אין מתקנים בדורנו כי אם במילוי הגשמיות. הכחות הגשמיים של תלמידי חכמים, שנקלט יפה אור הקודש בלבבם, מוכרחים לחזק. ואי אפשר לכתוב גשמיים שיתחזקו ולא יורידו את הערך הרוחני והמוסרי ממעלתו, כי אם כשהאורה המחשבתית תהיה גדולה, עמוקה ורחבה, וזה אי אפשר כי אם כשהעסק ברזי תורה יהיה גדול / מזהיר... *ראה*...

את הרוחניות אין מתקנים בדורנו כי אם במילוי הגשמיות. הכחות הגשמיים של תלמידי חכמים, שנקלט יפה אור הקודש בלבבם, מוכרחים לחזק. ואי אפשר לכתוב גשמיים שיתחזקו ולא יורידו את הערך הרוחני והמוסרי ממעלתו, כי אם כשהאורה המחשבתית תהיה גדולה, עמוקה ורחבה. וזה אי אפשר כי אם כשהעסק ברזי תורה יהיה גדול / מזהיר...

עם זאת, מצאנו תיקון אחר שניתן להבין דווקא בכיוון הפוך, של עריכה הבאה לעורך את העיסוק הקבלי:

**שמונה קבצים ה רנב**

**חכמת הקודש סח (אודה"ק א עמ' פח-פט)**

*הא"חיים א"ר פ"ט*

מי שמרגיש בעצמו, אחרי כמה וכמה נסיונות, שנפשו בקרבו מתישבת במנוחתה רק בעסק רזי תורה, ידע נאמנה כי לכך נוצר... וכפי אותה המדה שהנשמה מתגדלת בפנימיותה על ידי מילוי צביונה, ככה הרי היא נעשית יסוד ושושן /המון נשמות רבות, ושפעת חיים ופלגי ברכה מרובים עוברים על ידה. והכל לפי רוב הקצרה *ולפי* רוב הענוה...

מי שמרגיש בעצמו, אחרי כמה וכמה נסיונות, שנפשו בקרבו מתישבת במנוחתה רק בעסק רזי תורה, ידע נאמנה כי לכך נוצר... וכפי אותה המדה שהנשמה מתגדלת בפנימיותה ע"י מילוי צביונה, ככה הרי היא נעשית יסוד ושושן /המון נשמות רבות, ושפעת חיים ופלגי ברכה מרובים עוברים על ידה. והכל לפי רוב הענוה...

הראי"ה תלה את השפעתו של העוסק בקבלה גם ברוב קדושה וגם ברוב ענווה. העריכה השמיטה את הדרישה לקדושה.<sup>46</sup>

46 גארב ראה בתיקון זה צנזור שמטרתו למתן את ההערכה העצמית הגבוהה המתגלה כאן (ראה: י' גארב, "הראי"ה קוק – הוגה לאומי או משורר מיסטי?", דעת, 54 [תשס"ד], הע' 28). אלא שהוא הולך כאן לשיטתו שיש לקרוא פסקה זו כמבטאת את עולמו האישי של הראי"ה. גם אם נקבל את ההנחה הזו, הדבר ודאי לא נכתב במפורש בנוסח המקורי של הפסקה, כך שקשה לראות מה הצורך להסתיר בשלב שני את מה שלא נכתב במפורש בשלב הראשון.

1.7 ריכוך ביקורת על חוכמת החול ועל השכל הרציונלי עד כאן ראינו מגמות של ריכוך אמירות ביקורתיות ורדיקליות הנוגעות לתורה וליהדות המסורתית. אבל מצאנו תיקונים מעטים המלמדים על קיומה של מגמה דומה הנוגעת גם לאמירות המופנות כנגד המדע האקדמי והשכל הרציונלי. כך למשל, בפסקה בה מבקר הראי"ה את צמצומה של חכמת החול בכלל והמחקר ההיסטורי בפרט:

#### שמונה קצצים א תתפ

#### חכמת הקודש לג (אורה"ק א עמ' מט-נ)

חכמת הקודש לג (אורה"ק א עמ' מט-נ)

בכל חכמה שהאדם עוסק ימצא קוצר רוח יחד עם עונג. העונג יבא לו מהרחבת ידיעותיו, מהתפשטות אור החיים הרוחניים בנשמתו, וקוצר הרוח יבא לו מהצמצום שכל חכמה מצמצמת עצמה באופקיה המיוחדים לה. ביחוד יסבול בעל הנשמה העשירה, רבת השירה והתפארת, מהצמצום של החכמות, העסוקות בנשאים חיצוניים ומקריים. ביותר יגדל הכאב בעת אשר בעלי מקצועות, שלא טעמו כלל את טעם המכאוב של תוספות הדעת, והם שבעים ושמונים בחלקם, גדולים וגבוהים בעיני עצמם מרוב שלמות שאין עמו חסרון בעיניהם, והם מושיטים לנו גרגרים יבשים של דברים כאלה, שבאמת הנם ביסודם מלאים רענונות, וחזות הכל. מושיטים לנו, למשל, הרצאות היסטוריות<sup>47</sup> על פי מעשים ועובדות חיצוניות, וקורעים הם בחזקת היד את המקצע שהם מסוגלים לו, מכל הארג הגדול של ההויה הגדולה בהדר גאוניה. מוכרחים אנו להתגבר על שוממות רוחנו, וללמוד מהמחפשים הללו את אשר יעלו במצודתם. אבל מוכרחים אנו אחר כך לחדש את פני הדברים במקוריותם החיה והכוללת. בין אם אנו חפצים בשכלול הרוח של הכלל, בין אם אנו חפצים רק בשלימות עצמנו, סוף כל סוף לא נוכל לשאת בקרות רוח את עניות הדעת, ואת חסרון החיים ורדוד התפארת הרוחני, שבעלי המקצועות מביאים עלינו ברב עשרם ובהמון ידיעותיהם וחריצות הבקרת שלהם, הערוכה ברוח מסריים, שמאלי או ימני.

בכל חכמה שהאדם עוסק ימצא קוצר רוח יחד עם עונג. העונג יבא לו מהרחבת ידיעותיו, מהתפשטות אור החיים הרוחניים בנשמתו, וקוצר הרוח יבא לו מהצמצום שכל חכמה מצמצמת עצמה באופקיה המיוחדים לה. ביחוד יסבול בעל הנשמה העשירה, רבת השירה והתפארת, מהצמצום של החכמות, העסוקות בנשאים חיצוניים ומקריים. ביותר יגדל הכאב בעת אשר בעלי מקצועות, שלא טעמו כלל את טעם המכאוב של תוספות הדעת, והם שבעים ושמונים בחלקם, גדולים וגבוהים בעיני עצמם מרוב שלמות שאין עמו חסרון בעיניהם, והם מושיטים לנו גרגרים יבשים של דברים כאלה, שבאמת הנם ביסודם מלאים רענונות, וחזות הכל. מושיטים לנו, למשל, הרצאות היסטוריות על פי מעשים ועובדות חיצוניות, וקורעים הם בחזקת היד את המקצוע, שהם מסוגלים לו, מכל הארג הגדול של ההויה הגדולה בהדר גאוניה. מוכרחים אנו להתגבר על שוממות רוחנו, וללמוד מהמחפשים הללו את אשר יעלו במצודתם. אבל מוכרחים אנו אחר כך לחדש את פני הדברים במקוריותם החיה והכוללת. בין אם אנו חפצים בשכלול הרוח של הכלל, בין אם אנו חפצים רק בשלימות עצמנו, סוף כל סוף לא נוכל לשאת בקרות רוח את עניות הדעת ואת חסרון החיים ורדוד התפארת הרוחני, שבעלי המקצועות מביאים עלינו ברב עשרם, ובהמון ידיעותיהם וחריצות הבקרת שלהם, הערוכה ברוח המוגבל במקצועיותו.

בסופה של הפסקה המקורית מוסיף הראי"ה טענה נוספת על טענת הצמצום וקובע שהמתודה הביקורתית של חכמת החול לוקה בהטיה וחוסר אובייקטיביות. בגרסה שבאורה"ק שונה הסיום כך שהוא רק חוזר על טענת הצמצום ובנוסף לא כל כך ביקורתי. קשה לקבוע מה הייתה כוונתו של הראי"ה בשימוש בביטויים ימין ושמאל. ייתכן שיש כאן רק מטבע לשון כללי, כדוגמת "ואפנה על ימין או על שמאל" (בראשית כד, מט), וייתכן שיש כאן רמיזה למושגי ימין ושמאל בקבלה.<sup>48</sup> כיום יש למושגים אלה משמעות פוליטית ותרבותית רבה, אבל בזמן

47 בכתב היד כתוב "היסטוריות".

48 ראה למשל: רמ"ח לוצטו, קל"ח פתחי חכמה, כתבי הרמח"ל א, ירושלים תשכ"א, פתחים יג, כ.

שנכתבו הדברים (ראשית המאה העשרים) טרם לבשו מושגים אלו את המשמעות הזו במלואה.<sup>49</sup> עם זאת, ייתכן שבסוף שנות השלושים, בזמן שהרב הנזיר מסיים את עריכת אורה"ק, כבר היה מקום לחשוש שהנוסח המקורי יקבל משמעות ביקורתית בכיוון כזה. שינוי משמעותי יש גם בפסקה הנוגעת לפילוסופיה:

#### שמונה קבצים ב ט

#### הגיון הקודש מג (אורה"ק א עמ' ריב)

*האפסר ה3מ*

בקדושה אין גוזמא במציאות, כל המצוייר ומדומה ואפשר להיות בציור, הוא באמת מצוי. וזה היה הגרעין העליון של שיטת המדברים, שדחתה אותה הפילוסופיה האסכולית, באשר לא יכלה לברר את עצמה. שאור **אמתה** שרוי רק בכנסת ישראל **באמת**. וכל החכמות היו **והגם** באומתנו בדרך גאון גדל, ועם חכם ונבון הגוי הגדול הזה.

בקדושה אין גוזמא במציאות. כל המצוייר והמדומה ואפשר להיות בציור, הוא באמת מצוי. וזה היה הגרעין העליון של שיטת המדברים, שדחתה אותה הפילוסופיה האסכולית, באשר לא יכלה לברר את עצמה. **אמת** אור **אמונה באמת** שרוי רק בכנסת ישראל. וכל החכמות היו **והנן ותמימה** באומתנו בדרך גאון גדל, ועם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, **ויכר אלפינו יקום מלפניו**.

בנוסח המקורי נקבע שהאמת הפילוסופית נמצאת רק בעם ישראל. הנוסח המתוקן מעמיד את הפילוסופיה כמקבילה לאמונת ישראל, שהיא כשלעצמה יש בתוכה גם את האמת הפילוסופית (וראה להלן, סעיף 2.2, על תיקונים נוספים הנוגעים לפילוסופיה). גם ביקורת על האנשים גופם, חכמי מדעי הטבע, עוברת עידון וריכוך:

#### שמונה קבצים ה ה

#### חכמת הקודש לב (אורה"ק א עמ' מז-מח)

*החכמה הכפית והפרטית*

... המוכשרים להכרת הטבע, המחטטים בפרטיו, הם בעומק טבעם חסרים אותו הגעגוע האלהי בתור דרישה עמוקה מקורית, וקל וחומר שמחוסרים הם עומק העלאת המחשבה ברום החביון העולמי בדרך פתורנו האלהי...

... המוכשרים להכרת הטבע, המחטטים בפרטיו, **חכ** הם בעומק טבעם חסרים אותו הגעגוע האלהי, בתור דרישה עמוקה מקורית, וקל וחומר שמחוסרים הם עומק העלאת המחשבה ברום החביון העולמי, בדרך פתורנו האלהי...

ברוח דומה יש גם שינויים המצמצמים ומסייגים נימות של ביקורת על השכל הרציונלי בכללותו:

#### שמונה קבצים ח קפא

#### חכמת הקודש קלז (אורה"ק א עמ' קנה-קנו)

*סו תחית הקצה*

... וכל אשר יחזה מרוחו איזה סימן, אפילו כהה, מבשורת קודש זאת, יוסיף אומץ להטות אוזן לסוד שיח עליון, להתנשא ממעל להגות רוח השכל האנושי המוגבל **והנהלך** ברחבה בערוגות מטעי בשמי קודש עליון...

... וכל אשר יחזה מרוחו איזה סימן, אפילו כהה, מבשורת קודש זאת, יוסיף אומץ להטות אוזן לסוד שיח עליון, להתנשא ממעל להגות רוח השכל האנושי, המוגבל, ולהתהלך ברחבה, בערוגות מטעי בשמי קודש עליון...

#### שמונה קבצים א תתצו

#### הגיון הקודש עו (אורה"ק א עמ' רנ)

*עדן וסו עדן*

העדן של ההכרה השכלית יש לו צורה אחרת, והעדן של ההרגשה הנפשית גם כן צורה אחרת. הראשון גדול הוא באיכותו, ואינו גם כן עמוק בפילוש החיים...

העדן של ההכרה השכלית, יש לו צורה אחרת, והעדן של ההרגשה הנפשית גם כן צורה אחרת. הראשון גדול הוא באיכותו, ואינו כל כך עמוק בפילוש החיים...

49 כך העריך פרוף' י' גורני (בשיחה בע"פ).

עם זאת, יש גם דוגמה לתיקון הפוך, המוחק אמירה חיובית לגבי ערך ההתפתחות המדעית-טכנולוגית:

<p><b>הגיון הקודש מח (אורח"ק א עמ' רטז-ריו)</b></p> <p>...והרזים החבויים בסתרי הנשמות הולכים ומתגלים, ובד בבד הם מתאחדים עם כל המון התגליות של כל ההתפתחות, האישית והחברתית, והם מזככים את כל ההויה, ומהגים את כל סיגיה.</p>	<p><b>שמונה קבצים ז קפ</b></p> <p>...והרזים החבויים בסתרי הנשמות הולכים ומתגלים, ובד בבד הם מתאחדים עם כל המון התגליות של כל ההתפתחות המעשית, והם מזככים את כל סיגיה.</p>
--	---

המושג "התפתחות מעשית" מתייחס ככל הנראה להתפתחות טכנולוגית הבאה בעקבות התגליות המדעיות. הנוסח המתוקן – "האישית" – מעביר את הדיון למישור אחר (ראה להלן, סעיף 1.8). ייתכן שהסתייגות דומה גם הביאה להשמטה הבאה:

<p><b>הגיון הקודש ז (אורח"ק א עמ' קעד)</b></p> <p><i>שפ תחפון</i></p> <p>מקשיבים את קול שיח הקודש ממרומים. קולטים את הרשמים המתגלים, המתנוצצים כברקים, ממרומי הנשמה ושרשיה. <i>כל חזון אשר יגלה קול קורא הוא ממרומים, מקור הדעת, מאוצר החיים אשר בנשמת חי העולמים, מתגלה הוא לכל איש כפי טהרת עלייתו...</i></p>	<p><b>שמונה קבצים ד קיא</b></p> <p>מקשיבים את קול שיח הקודש ממרומים. קולטים את הרשמים המתגלים, המתנוצצים כברקים ממרומי הנשמה ושרשיה. <i>כל חזון אשר יגלה קול קורא הוא ממרומים, מקור הדעת, מאוצר החיים אשר בנשמת חי העולמים, מתגלה הוא לכל איש כפי טהרת עלייתו...</i></p>
---	--

רוזנק<sup>50</sup> כתב שהפסקה הושמטה בגלל שהנזיר סבר שזו דוגמה לא הולמת לתיאור ההתגלות. אפשר להוסיף על דבריו, שאולי גם העובדה שהדוגמה היא מחידוש מדעי טכנולוגי תרמה למחיקתה – וזאת בגלל מגמה כללית יותר של עריכה.

1.8 השמטות נוספות: משכב זכר ואינדיבידואליזם

מצאנו כמה השמטות בודדות של ביטויים במספר תחומים, השמטות שקשה ללמוד מהן על מגמות כלליות, אבל הן נראות מכוונות ובאופן כללי נראה שהן באות מאותה מגמה כללית של זהירות והימנעות מפרסום אמירות נועזות וחדשניות מדי. השמטה ראשונה היא מחיקת התייחסות ישירה של הראי"ה להומוסקסואליות:

<p><b>דרך הקדוש, פרישות לה (אורח"ק ג עמ' רצז)</b></p> <p><i>תפוכות תפוכות</i></p> <p>ההתעוררות של המדע החדש על דבר הנטיה הטבעית שיש לאיזה בני אדם מראשית יצירתם, ובשביל כך חפצים הם לעקור את המחאה המוסרית בזה, אבל דבר</p>	<p><b>שמונה קבצים ו צט</b></p> <p>ההתעוררות של המדע החדש על דבר הנטיה הטבעית שיש לאיזה בני אדם מראשית יצירתם <i>צט</i>, ובשביל כך חפצים הם לעקור את המחאה המוסרית</p>
---	---

50 רוזנק (לעיל, הערה 28), עמ' 273.

בוה, אבל דבר אלהינו יקום לעולם, וכבר פירש בר קפרא על זה, תועבה, תועה אתה בה, שהיא נטיה רעה, שצריך אדם, וכללות האדם, להלחם עליה. ומקצת הטינא שאולי תמצא אצל יחיד באופן שאי אפשר לעקרה, זה ראו חכמים מראש, ואמרו על זה, כל מה שאדם רוצה כו', משל לדג הבא מבית הציד רצה לאוכלו צלי שלוק מבושל אוכלו. ובוה העמיקו בטבע האדם עד לחמלה על המקולקלים בראשית יצירתם. ומכל מקום העיר, חגרין מפני מה הויין מפני שהופכין את שולחנם, ואף על פי שאינה הלכה, מכל מקום היא סיחה של מלאכי השרת, דהיינו חכמים הדומים למלאכי ד', וכל עם ד' על פיהם יחנה ויסע. וכל הנשאר בציון והנותר בירושלים<sup>51</sup> קרוש יאמר, וישנא תהפוכות, ודרך ישרים סלולה.

אלהינו יקום לעולם. וכבר פירש בר קפרא על זה, תועבה, תועה אתה בה, שהיא נטיה רעה, שצריך אדם וכללות האדם להלחם עליה. ומקצת הטינא שאולי תמצא אצל יחיד באופן שאי אפשר לעקרה, זה ראו חכמים מראש ואמרו על זה, כל מה שאדם רוצה כו', משל לדג הבא מבית הציד, רצה לאוכלו צלי שלוק מבושל אוכלו. ובוה העמיקו בטבע האדם עד לחמלה על המקולקלים בראשית יצירתם. ומכל מקום העיר, חגרין מפני מה הויין מפני שהופכין את שולחנם. ואף על פי שאינה הלכה, מכל מקום היא סיחה של מלאכי השרת, דהיינו חכמים הדומים למלאכי ד', וכל עם ד' על פיהם יחנה ויסע. וכל הנותר בציון ונשאר בירושלם קרוש יאמר, וישנא תהפוכות, ודרך ישרים סלולה.

בפסקה המקורית מציג הראי"ה גישה לא שגרתית וחדשנית להומוסקסואליות. הוא מתייחס לטענה שזו נטייה מולדת ואינו פוסל אותה על הסף. טענתו היא שאף אם נקבל טענה זו לגבי אנשים יחידים, הרי שפסיקת ההלכה המתירה ביאה שלא כדרכה ביחסים שבין איש לאשתו באה מתוך התחשבות באותם אנשים. מחיקת המילים המפורשות "משכב זכר" מטשטשת את הרעיון הזה שמנוסח בכתב היד באופן ברור וחד. ההומוסקסואליות אינה נזכרת במפורש, אם כי ניתן להבין באופן עקיף על מה מדובר. ראוי לציין שהמחיקה מאפשרת הבנה אחרת וחדשה בדברי הראי"ה, והיא שהראי"ה מתייחס כאן לכל הפסיקה המקלה שיש בהלכה בנוגע ליחסי אישות בין איש לאשתו.<sup>52</sup> לפי הנוסח שבאורה"ק ניתן להבין שהראי"ה רואה את ההיתרים ההלכתיים בתחום זה כבאים לענות על צורכיהם המיניים של מי שמטבע ברייתם נולדו עם צרכים מיניים חזקים (ואולי אף חריגים) – ואותם הוא רואה כמקולקלים מטבעם. כך נוצרת אמירה שמרנית מאוד בנוגע לתחום יחסי האישות הרגיל – אמירה שאין לה בעצם זכר בכתב היד המקורי.

ההשמטה הבאה נעשתה, ככל הנראה, מתוך רצון לצמצם את נועזות האמירה של הראי"ה על הדרך הייחודית של כל אדם:

#### שמונה קבצים ו מ

#### חכמת הקודש עב (אורה"ק א עמ' צא-צב)

רע"ה

יסוד האושר הוא אהבת האמת בשכל, אהבת היושר בחיים, אהבת היופי ברגש, אהבת הטוב במעשה. ובכל הערכים כולם, כל אדם בונה לו אמת, יושר, יופי וטוב, בפני עצמו, כפי מדתו. וכולם, כל המדות הללו של כל יחיד ויחיד מבני אדם, מתכנסים *אם* *אם* *אם*<sup>53</sup> לאוצר

יסוד האושר הוא אהבת האמת בשכל, אהבת היושר בחיים, אהבת היופי ברגש, אהבת הטוב במעשה. ובכל הערכים כולם, כל אדם בונה לו אמת, יושר, יופי וטוב, בפני עצמו כפי מדתו. וכולם, כל המדות הללו של כל יחיד ויחיד מבני אדם, מתכנסים לאוצר מאוחד אחד,

51 הנוסח בכתב היד הוא כמו באורה"ק. ותוקן בספר ש"ק לפי ישעיהו ד, ג.

52 ראה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ט; שולחן ערוך, אבן העזר, סימן כה, ב – בהגהת הרמ"א שם.

53 בכתב היד כתוב "עם זה". ומהדירי ש"ק תיקנו על ידי הוספת "זה" הראשון ואילו באורה"ק תוקן על ידי השמטת הכול. התיקונים אינם הכרחיים שכן גם לגרסת כתב היד יש מובן.

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

שכל האמת, היושר, היופי והטוב מתארגנים בו. ובוה באים אל המסלה של דעת ד', הנאורה, המלאה קדושה, ויראת אלהים ברורה. **מאחד אחד, שכל האמת, היושר, היופי**<sup>54</sup> והטוב מתארגנים בו. ובוה באים אל המסלה של דעת ד' **הנאורה, המלאה קדושה ויראת אלהים ברורה.**

ההגדרה של דעת ה' כחופשית שמה את הדגש על כך שלכל אדם יש אמת ודרך משלו. מחיקתה מצמצמת מאוד את הלגיטימיות שנותן כאן הראי"ה לאינדיבידואליות. עם זאת, ראוי לציין שבפסקה מהגיון הקודש מח (שנידונה כבר לעיל, סעיף 1.7) מצאנו תיקון בכיוון הפוך, השינוי שם אינו רק מוחק את ההתייחסות החיובית להתפתחות התגליות המדעיות, אלא גם מכניס התייחסות חיובית אל הפרטיות האישית האנושית:

הגיון הקודש מח (אודה"ק א עמ' רטו-רטז)

*שמונה קבצים ז קפ*

...והרוזים החבויים בסתרי הנשמות הולכים ומתגלים, ובר בבר הם מתאחדים עם כל המון התגליות של כל ההתפתחות, **האישית והחברתית**, והם מזככים את כל **החיות**, ומהגים את כל סיגיה.

### 1.9 לאומיות מול אוניברסליות

יש מספר מקומות בהם הוכנסו שינויים באמירות הקשורות ללאומיות ולאוניברסליות. שינויים אלה מצביעים בכירור על שתי מגמות עריכה סותרות. מחד גיסא, אנו רואים שינויים הבאים להדגיש את הפן הלאומי הנכבד של עם ישראל ולהעלים אמירות בעלות גוון אוניברסלי. כך למשל:

התעלות העולם כ (אודה"ק ב עמ' תקלח-תקמב)

*שמונה קבצים א קיז-קכג*

...כל עדה וקהלה היתה סגורה בתחומה, על כל יחיד לא פעלה בגלוי כי אם הסביבה הקרובה שלו, ובתומו חשב כן כל יחיד וכל צבור, שהעולם הגדול הוא רק סביבתו הרוחנית והגשמית. בני ישראל, **הנבדלים מכל העמים**, גם הם היו סגורים בתחומם, ועוד במדה יותר גדולה, מפני שתי סבות חזקות...

שינוי זה הופך את כוונתו של הראי"ה, שביקש להשוות בין ישראל לעמים, לאמירה המדגישה את נבדלותם.<sup>55</sup> יתרה מזו, שינוי זה הוכנס דווקא בפסקה בה מתאר הראי"ה את התפיסה האוניברסלית באחד משלושת השינויים החשובים והמשמעותיים שחלו במחשבה האנושית. דוגמה נוספת:

חכמת הקודש קכו (אודה"ק א עמ' קמג-קמד)

*שמונה קבצים ח פה*

...אורו של משיח גם הוא מוטבע, **בטבע הקודש**, וקשור **הא** בשלשלת הגדולה של העולם, של היצור ורוחניותו, מגמת הויתו, ואידיאליות עתידו...

54 מילה זו אינה בכתב היד והושלמה בש"ק על פי העניין.

55 ראה: רוננק (לעיל, הערה 28), עמ' 275.



אמנם נמחקה כאן גם ההתייחסות לתולדה הישראלית, בנוסף למחיקת ההתייחסות לזו האנושית כללית, אבל המחיקה בכללותה מעלימה את העובדה שבפסקה המקורית שתי התולדות מוצגות כשקולות זו לזו.

אולם, מאידך גיסא, מצאנו פסקות שתוקנו בבירור בדרך שמעלימה או מקטינה את הצד הלאומי ומדגישה את האוניברסליות:

שמונה קבצים ב' יח	חכמת הקודש מז (אורה"ק א עמ' סד)
...אבל הרבה תלוי בהירות הגילוי הרזי עם אותו הבירור והדאיות, האומץ ורוח החיים, שכבר רכש לו האדם המשיג בפשטותן של הדברים, בחושי בשר, וכלימוד מסודר, ברעות החבורה, ובהשתתפות החיים, וברגש בריא של אנושיות, ונטיה עקרית בריאה טהורה ועדינה <b>לניח</b> . הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול, שהוא מתיחש אליו בטהרו.	...אבל הרבה תלוי בהירות הגילוי הרזי באותו הבירור והדאיות, האומץ ורוח החיים, שכבר רכש לו האדם המשיג בפשטותם של הדברים, בחושי בשר, וכלימוד מסודר, ברעות החבורה, ובהשתתפות החיים, וברגש בריא של אנושיות, ונטיה עקרית בריאה טהורה ועדינה <b>לניח</b> . הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול, שהוא מתיחש אליו בטהרו.

בפסקה המקורית מציג הראי"ה זו בצד זו את הדרישה לנטייה אנושית כללית ולנטייה עברית לאומית. העריכה לא רק מחקה לחלוטין את ההתייחסות שהייתה ללאומיות, אלא שגם הפנתה את הנטייה הבריאה והטבעית אל הרגש האנושי הכללי במקום אל העבריות. במקום אחר נמחקו מספר משפטים המדגישים את מעלת ישראל:

שמונה קבצים ה קכז	חכמת הקודש מז (אורה"ק א עמ' כג-כד)
...ותשוב בזה גאותן של ישראל למקומה, ופעמי גאולה ישמעו בעולם, ורוח ישראל הנרדם יחל לשוב לאיתנו, חמוש בכל טוב, בכל שפעת עושר רוחני ומעשי, עטור בעטרת הנבואה ורוח הקודש, מוסר והגיון, שירה ואגדה, ואזור בגבורתה של תורה, בעוזה ומלחמתה, העומדת בראש כל <b>גאולת הרץ העליון Melech השרת Melech</b> <b>כו, בהקדמות נשמה אלמס, הייטיה הכוונה כמלכות se ישרא, se רק טוקי טלס הם, כי אלס כתני ואקיאיו, נלאלת תורה הוורה כלימאיה כדכר י', לזשת מה ישמה ישרא.</b>	...ותשוב בזה גאותן של ישראל למקומה, ופעמי גאולה ישמעו בעולם, ורוח ישראל הנרדם יחל לשוב לאיתנו, חמוש בכל טוב, בכל שפעת עושר רוחני ומעשי, עטור בעטרת הנבואה ורוח הקודש, מוסר והגיון, שירה ואגדה, ואזור בגבורתה של תורה בעוזה ומלחמתה, העומדת בראש כל.

אנו מוצאים מגמה זו, המקטינה את ההתייחסות הפרטיקולרית לעם ישראל, גם בפסקות נוספות:

שמונה קבצים ו קלד	הגיון הקודש מז (אורה"ק א עמ' קפ-קפא)
...והענינים נעשים אנושיים בנשמת ישראל, והם עם דבקים בשרשם, מפני הדבקות הרעננה של הנשמה הישראלית בשרשה...	...והענינים נעשים אנושיים <b>כפייט</b> בנשמת ישראל, והם עם זה דבקים בשרשם, מפני הדבקות הרעננה של הנשמה הישראלית בשרשה...

56 דברינו כאן מבוססים על ההנחה שהשינוי במילה זו הוא בעל משמעות תוכנית מכוונת, אבל ייתכן שמקורו אינו בשינוי מכוון אלא בקריאה שונה של כתב היד, שכן הקריאה של האות השנייה אינה ברורה וספק אם היא ב' או ק'. ראה ש"ק עמ' תצא. ובמהדורה הראשונה של ש"ק (ירושלים תשמ"ט) נרפס "עקרית" אבל ללא המילה "אליה" שנוספה באורה"ק ואינה בכתב היד (ובערפלי טוהר וירושלים תשמ"ג) נרפס נוסח זהה לאורה"ק).

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

הקדוש הכללי יט (אורה"ק ב עמ' שיב)	שמונה קבצים א תרפו
<i>התעלות הכפ' הקדש</i>	
ההבדלים הם בכלל היצירה. ההבדל בין קודש לחול, עובדות הן, טשטוש צורתם הוא חורבן...	ההבדלים הם בכלל היצירה. ההבדל בין קודש לחול, <i>בין ישראל אשמים</i> , עובדות הן, טשטוש צורתם הוא חורבן...

התיקון הראשון מבקש להדגיש שיש בנשמת ישראל צד כללי אוניברסלי. בפסקה השנייה מנה הראי"ה את ההבדל בין ישראל לעמים כאחד ההבדלים המהותיים שבמציאות. העריכה העלימה קביעה זו לחלוטין.

2. תיקונים של הוספה והדגשה  
רוב גדול של התיקונים שנעשו בעריכת אורה"ק הוא מהסוג שסקרנו עד כאן – תיקונים של מחיקה, הסתרה ועידון מסרים. אולם יש גם מספר תיקונים של הוספה והדגשת מסרים – באופנים ובתחומים שונים.

2.1 הוספת אמירה "ציונית"  
יש באורה"ק משפט ארוך ומפורט שנוסף בעריכה, המדגיש את העובדה שתיקון העולם תלוי בשיבת ישראל לארצו:

הגיון הקדוש עט (אורה"ק א עמ' רג-רגר)	שמונה קבצים א רעט
<i>מלכות הכפ' והקדש</i>	
...וכמו החיים הפרטיים, כמו כן החברתיים יקבלו את צורתם החדשה, השלמה והבהירה. החפץ היותר כמס במרומי הסתר השכלי, והגלוי במעמקי לבב, בסידור האומה וחסנה, יחדיו יעמדו שלובים זה בזה. <i>כפ' התעלות</i> <i>הנה יופיע בהדרגה כשאל, באש ישראל אל עולם, חלום</i> <i>כפ' כשרותיו, מלוא כפ' נסיונותיו, ער עטה כהם</i> <i>כדרכו הארוכה בלא עזר כשמים, ער ער כהם אל</i> <i>אלהים ולא אלהים וינס.</i> ויתקיים בנו מקרא שכתוב, ובקשו את ד' אלהיהם ואת דוד מלכם אמן.	...וכמו החיים הפרטיים, כמו כן החברתיים יקבלו את צורתם החדשה, השלמה והבהירה. החפץ היותר כמס במרומי הסתר השכלי, והגלוי במעמקי לבב, בסידור האומה וחסנה, יחדיו יעמדו שלובים זה בזה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב, ובקשו את ד' אלהיהם ואת דוד מלכם אמן.

2.2 תיקונים פילוסופיים  
לעיל, בסעיף 1.7, ראינו פסקה בה העריכה עמעמה אמירה של הראי"ה המצמצמת את חשיבותה של הפילוסופיה. יש עוד מספר מקומות העוסקים בעניינים פילוסופיים שחלו בהם שינויים:

**האחרות הכללית ה (אחרת"ק ב עמ' שצט-תא)**

*ההשקפה האלהית הכללית*

טבע הדבר הוא, שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלהית הבאה מהדעה המונטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבכת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציורו, שהוא בתור נמצא מסובך מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה האלהית... פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונטאיסטית, הנוטה להסברה **הפנטאיסטית**, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה כהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות... וראוי היה לפי זה להשקפת עולם זו להיות מחלישה את רוח האדם במעמקי ההתבוננות שלה עוד יותר מהראשונה, מכל מקום אין הדבר כן, אלא שזו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו... אמנם באמת אין עבודה זו קלה כל כך כמו שמצייר אותה הדמיון לכאורה, היציאה לחופש ממסגר הדמיון היא עבודה לא פחות קשה מהיציאה לחופש מאיזה מסגר מציאותי, מכל מקום סוף סוף עז רוח לו הוא יותר מהמחשבה הראשונה. אבל אי אפשר לגשת אליה כי אם על ידי ההרגל הגדול וההתלמדות השכלית היותר זכה שאפשר להיות על פי ההשקפה הראשונה...

**שמונה קבצים א צה-צו**

טבע הדבר הוא, שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלהית הבאה מהדעה המונטאיסטית, <sup>57</sup> שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבכת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציורו, שהוא בתור נמצא מסובך, מוגבל וחלש, רחוק הוא מההשלמה האלהית... פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונטאיסטית, הנוטה להסברה **השפינוזית**, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה כהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות... וראוי היה לפי זה להשקפת עולם זו <sup>58</sup> להיות מחלישה את רוח האדם במעמקי ההתבוננות שלה עוד יותר מהראשונה, מכל מקום אין הדבר כן, אלא שזו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו... אמנם באמת אין עבודה זו קלה כל כך כמו שמצייר אותה הדמיון לכאורה, היציאה לחופש ממסגר הדמיון, היא עבודה לא פחות קשה מהיציאה לחופש מאיזה מסגר מציאותי, מכל מקום סוף סוף עז רוח לו הוא יותר מהמחשבה הראשונה. אבל אי אפשר לגשת אליה, כי אם על ידי ההרגל הגדול וההתלמדות השכלית היותר זכה שאפשר להיות על פי ההשקפה הראשונה...

בפסקה זו יש שלושה תיקונים חשובים. הראשון והאחרון אמנם משנים מהותית את משמעות הדברים, אבל מקריאת ההקשר הכללי של הפסקה נראה שהם רק מתקנים פליטות קולמוס של הראי"ה. התיקון האמצעי הוא מחיקת ההתייחסות הישירה של הראי"ה לשפינוזה והחלפתה במושג פנטאיזם. יש כאן לכאורה כוונה להקטין את מידת הישירות של התייחסות הראי"ה לפילוסופיה כללית. וכך מצאנו גם במקום אחר:

**התעלות העולם יז (אחרת"ק ב עמ' תקלב-תקלג)**

...כן יותר מזה אפלה מנודח היא הדעה החושבת, שאין כאן כי אם זאת השלמות של התעלות, ולא שלמות מוחלטת, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות, מפני שהכל כבר מעולה, הכל שלם וגמור. וזאת היא האפלה, השרויה בשטתם של הפלוסופים המעפילים המודרניים, (ברגסון)...

**שמונה קבצים ד סח**

...כן יותר מזה אפלה מנודח היא הדעה החושבת שאין כאן כי אם זאת השלמות של התעלות, ולא שלמות מוחלטת, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות, מפני שהכל כבר מעולה, הכל שלם וגמור. וזאת היא האפלה השרויה בשטתו של ברגסון...

כאן אמנם נשמר שמו של ברגסון, אבל הוא מובא בצורה שולית ואגבית יותר (אף על פי שההקשר הוא ביקורתי). שוורץ <sup>59</sup> הצביע על שינוי נוסף שנעשה מסיבה פילוסופית:

57 בכתב היד כתוב כאן "הפנטאיסטית", ותוקן על פי משמעות המשך הפסקה.

58 המילה "זו" אינה נמצאת בכתב היד.

59 ד' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 145-146.

#### שמונה קבצים ד קל

צריך להבחין את פרטי הצמאון של דעת ד'. יש שמתגבר הצמאון של ההשכלה האלהית המקורית, הנובעת מעצמותה של הנשמה, מתוקף השגתה ומעצם טהרתה ויש שמתגבר הצמאון של הרגש, בטהרת הלב ובמשאות הנפש. ויש שמתגבר הצמאון של הדמיון והציור. ויש שמתגבר הצמאון של הלימוד, לפי התכונה המבוטאה בספרים, באותיות ובתיבות...

#### דרך הקודש, עבודת הקודש יג (אורה"ק ג עמ' ריג)

התמלאות ה'מלאכות הקדושות

צריך להבחין את פרטי הצמאון של דעת ד'. יש שמתגבר הצמאון של ההשכלה האלהית המקורית, הנובעת מעצמותה של הנשמה, מתוקף השגתה ומעצם טהרתה, ויש שמתגבר הצמאון של הדמיון והציור, ויש שמתגבר הצמאון של הרגש בטהרת הלב ובמשאות הנפש, ויש שמתגבר הצמאון של הלימוד לפי התכונה המבוטאה בספרים, באותיות ובתיבות...

לדעתו של שוורץ, שינוי סדר המשפטים בא כדי להתאים את דברי הראי"ה לסדר מבנה האישיות שהיה מקובל בפילוסופיה של ימי הבינים: שכל, דמיון, רגש.<sup>60</sup>

#### 2.3 הוספות מבהירות ומסכמות

יש מספר הוספות שאינן משנות את הכתוב המקורי אלא מבהירות ומקלות על ההבנה:

#### שמונה קבצים א תלד, תשסט

...וזאת היא מדרתו של רב המנונא סבא, דלא הוה שאיב מכדא, דאיהו כ"ד ספרין דאורייתא, אלא הוה שט בימא רבא. ומשום הכי דוקא הוה יכיל לסדרא פירקא דמילא דשטותא לתלמידיו, לפני הצעת מילי דחכמתא, כדי לקיים ויתרון האור מתוך החושך...

#### חכמת הקודש סב (אורה"ק א עמ' עח)

ע"כ רב המנונא סבא

...וזאת היא מדרתו של רב המנונא סבא, דלא הוה שאיב מכדא, דאיהו כ"ד ספרין דאורייתא, אלא הוה שט בימא רבא, ומשום הכי דוקא הוה יכיל לסדרא פירקא דמילי דשטותא לתלמידיו, לפני הצעת מילי דחכמתא, כדי לקיים ויתרון האור מתוך החושך...

#### שמונה קבצים א ריג

...וכשקלי דעת באים ומזלזלים בהדמיון של האומה, גורמים הם לכינוס של כחות בגופו של הדמיון, ונסיגה לאחור גדולה הוה במצב הרוח...

#### הגיון הקודש סג (אורה"ק א עמ' רלה-רלו)

...וכשקלי דעת באים ומזלזלים בהדמיון של האומה, גורמים הם לכינוס של כחות **נורא** בגופו של הדמיון, ונסיגה לאחור גדולה הוה במצב הרוח...

#### שמונה קבצים א תשנה

...והשלום, המכליל את כל המחשבות הפזורות לרעיון נשגב ועשיר אחד, נורא בהודו ומלא חיים עזיזים בתכנו, הוא שומר את התורה מכל שכחה, נגד הרי"ב המפרד את כל דבר לחלקים, ומשכח. חסד לאומים, עכברי רשיעי דקריין לחבריהון ואכלין, וגייצי גלימי.

#### חכמת הקודש קד (אורה"ק א עמ' קיח)

...והשלום, המכליל את כל המחשבות הפזורות לרעיון נשגב ועשיר אחד, נורא בהודו ומלא חיים עזיזים בתכנו, הוא שומר את התורה מכל שכחה, נגד הרי"ב המפרד את כל דבר לחלקים, ומשכח. **והנחיות ה'הנהגות' ה'הנהגות' ה'הנהגות'** חסד לאומים **עכברי רשיעי דקריין לחבריהון ואכלין, וגייצי גלימי.**

עם זאת, ראוי לציין שבדוגמה השלישית תוספת ההבהרה יוצרת משפט ביקורת חריף על העמים – ביקורת שמצויה במקור רק ברמז. יש גם מקומות בהם יש הוספה שהיא השלמה או

60 ראה הערה דומה נוספת של שוורץ על שינוי סדר שמטרתו להתאים לסדר קבלי: שוורץ, שם, עמ' 180, הע' 6.

תוספת של פסוק.<sup>61</sup>

יש באורח"ק גם השלמות גדולות יותר. בשלושה מקרים ישנם בסופן של פסקות מספר משפטים שאינם נמצאים בכתב היד של ש"ק:

שמונה קבצים ה עג	חכמת הקודש מה (אורח"ק א עמ' נט-ס) ההתאמות והציורים הנלווים
אין ההתגלות הרוחנית צריכה לטשטש את העולם החמרי מציוריו המגולים... ונמצא כל כח החיים, כל כח הציור, כל אוצר הדעת, כל היחושים הנפשיים, קיימים, והם מוסיפים כח למערכת הקודש החדשה, ומתעלים בעילוייה.	אין ההתגלות הרוחנית צריכה לטשטש את העולם החמרי מציוריו המגולים... ונמצא כל כח החיים, כל כח הציור, כל אוצר הדעת, כל היחושים הנפשיים קיימים, והם מוסיפים כח למערכת הקודש החדשה, ומתעלים בעילוייה. <i>האצורה הראשונה, הבאה מתוך אפס החורבן הקדום, היא מחוללת בנפשה את העצמות, המקיף את היראה הטמורה הפנימית, כמו קפה פרי. והאצורה השנייה, של המוסר של הראשונות, באה מתוך המקור של היראה בטמורה, אשר העולם יכול להיות בלתי נטו. והתבוננות בתוכנו, אטיף סמכות באן עין ולא תצטעטע ממני, יכול לא תיראו ממני תלמודי אלא והייתי אכס אלהים. אף הכי יתעלה למקור הכרוך, העליון, deo הוא התוכן האחרוני, שהוא אפס אלא ציור של הכחות כיום הוא יהיה על אצילות הסוס קדש ז', והיה הסירות בבית ז' סמאקיים לפני האצורה, והיה כל סיר בירושלים וכימורה קדש ז' צבאות. כי הכי יעלה אצורה הקודש.</i>

שמונה קבצים ח רלא	חכמת הקודש קא (אורח"ק א עמ' קטו) נאלי, נסתר ויחודים
שלושה מינים הם בתלמוד, נגלה, נסתר, ויחודים. הנגלה הוא עקרו עבודת ההשתכלות, וההופעה של השפעה השמימית בלועה בתוכו. הנסתר, משמשים בו שני הכחות בהשתתפות, הארת השכל והשפעה השמימית. היחודים, הוא דרך לקבל את השפעה השמימית, וההופעה השכלית היא בלועה בתוכו. <i>הי מינים הקודמים, הנאלי, והנסתר, הרי הם ניצנים כמו עצה והיכל, אקדש הקדשים, היחודים, של יום מופיעים החיים האלהיים, באדם, באלוה, ובסולם. ואתם היצורים בק' אלהים חיים כלכם היום.</i>	שלושה מינים הם בתלמוד, נגלה, נסתר ויחודים. הנגלה הוא עקרו עבודת ההשתכלות, וההופעה של השפעה השמימית בלועה בתוכו. הנסתר, משמשים בו שני הכחות בהשתתפות, הארת השכל והשפעה השמימית. היחודים, הוא דרך לקבל את השפעה השמימית, וההופעה השכלית היא בלועה בתוכו. <i>הי מינים הקודמים, הנאלי, והנסתר, הרי הם ניצנים כמו עצה והיכל, אקדש הקדשים, היחודים, של יום מופיעים החיים האלהיים, באדם, באלוה, ובסולם. ואתם היצורים בק' אלהים חיים כלכם היום.</i>

61 שתי רוגמות:

שמונה קבצים ח קפא	חכמת הקודש קלו (אורח"ק א עמ' קנה-קנו) סת תחית הקדש
...ורח הטוב של משיח אלהי יעקב, הולך ומזדלף בהם. הטו אונכם ולכו אלי, שמעו ותחי נפשכם, ולזכירתכם אכס ברית סולם, חסדי דוד הנאמנים.	...ורח הטוב של משיח אלהי יעקב הולך ומזדלף בהם. הטו אונכם ולכו אלי, שמעו ותחי נפשכם, ולזכירתכם אכס ברית סולם, חסדי דוד הנאמנים.
שמונה קבצים א תקנה	הגיזן הקודש ע (אורח"ק א עמ' רמג) השתנות הסריכס
...דהיינו הופעות הקודש, של חזיוני קודש, שהם באים ממעלה העליונה שעל גבי השכל האנושי אחרי שמשלם ומזדכך.	...דהיינו הופעות הקודש, של חזיוני קודש, שהם באים ממעלה העליונה שעל גבי השכל האנושי, אחרי שמשלם ומזדכך, ארח חיים אפסא sciens.

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

### שמונה קבצים ו קלג

האהבה אל המדע הברור צריכה להיות מוגבלת, במדה שלא תפריע אותנו מלהיות תמיד שוקקים למה שהוא יותר נשא ונשגב ממדענו הברור... מכל מקום אותם רגשי הלב של ההשגות הפרטיות בהתוכנים הרוחניים שהם בעולם האלהי, תעופת החזיונות של ההנהגה והנבואה, אורח החיים של הנשמה וההזרחה של הענין האלהי בכבודו, כל אלה מביאים את האדם לאושר גדול, וסעיפיהם תלויים הם בכח ההשערה והדמיון שהוא יקר מכל שכל והגיון.

**טרם התפרסם מקורו של חלק זה של המסוקה.**

### הגיון הקודש נ (אורה"ק א עמ' ריח-ריט)

*הנהגות המדעיות*

האהבה אל המדע הברור צריכה להיות מוגבלת במדה שלא תפריע אותנו מלהיות תמיד שוקקים למה שהוא יותר נשא ונשגב ממדענו הברור... מכל מקום אותם רגשי הלב של ההשגות הפרטיות בהתוכנים הרוחניים שהם בעולם האלהי, תעופת החזיונות של ההנהגה והנבואה, אורח החיים של הנשמה, וההזרחה של הענין האלהי בכבודו, כל אלה מביאים את האדם לאושר גדול, וסעיפיהם תלויים הם בכח ההשערה והדמיון **הנפשי**, שהוא יקר מכל שכל והגיון. *כח ההשערה והדמיון הנפשי הננו מתוודעים אל מקור החכמה, ומקום הכונה, שהם נשאים מחכמה והכונה עצמה. והחכמה אל תמצא, ולי זה מקום כונה, אליהם הכין דרכה, והוא ידע את מקומה.*

הוספות אלו גם לא נמצאות בכתבי היד האחרים של הראי"ה שהתפרסמו עד היום. ייתכן שמקורן בכתבי יד שעדיין לא פורסמו אבל נראה, על פי עדויות שונות בעל פה,<sup>62</sup> שאלו תוספות שנוספו בכתב יד על גבי הדפים המודפסים שאותם הגיש הנזיר לראי"ה במהלך עבודת העריכה של אורה"ק. ככל הנראה התוספת היא של הראי"ה עצמו. מבחינה תוכנית נראה שהתוספות הן סיכום או הוספה על גבי הנאמר כבר בפסקה ואין בהן שינויים עקרוניים.

## פרק ג. ניתוח הממצאים

### 1. בין עריכת אורות לעריכת אורה"ק

השוואה כללית<sup>63</sup> של השינויים שהוכנסו בעריכת הספרים אורות ואורה"ק מביאה למסקנה שיש הבדל עקרוני בסגנון העריכה בין הרצ"י לרב הנזיר בכל מה שנוגע לנוסח הפסקות שפורסמו. באופן כללי ניתן לומר שהרצ"י ערך בצורה חופשית ומתערבת יותר מאשר הנזיר. הדבר בא לידי ביטוי במספר נקודות: 1. היקף התיקונים: אף על פי שאורות הוא ספר קטן בהרבה, מצאנו בו יותר תיקונים ושינויים מאשר באורה"ק – הן שינויים תוכניים והן שינויים לשוניים. 2. אופי העריכה: הנזיר מעתיק על פי רוב את דברי הראי"ה במדויק. המקומות בהם הוא מתערב הם נקודתיים. הדבר נכון לא רק בנוגע לתיקונים תוכניים אלא גם בענייני לשון: הנזיר מתקן רק במקומות מוגדרים ועל בסיס כללי הדקדוק (כגון בענייני זכר ונקבה). לעומת זאת, נראה שהרצ"י ערך מתוך תחושת חופשיות גדולה בהרבה ביחס לנוסח המקורי, והוא משנה את הנוסח לא רק במקום שיש בו צורך נקודתי אלא גם באופן כללי יותר – לצורך

62 כך, למשל, על פי עדות ראייה של הרב ה' רחמני.

63 השוואה המתבססת, בנוסף למפורט במאמר זה, על הממצאים שעלו במאמרי הקודם על אורות (מוניץ, לעיל), הערה 1) ועל השוואת הנוסח המקיפה שביסוד שני המאמרים (ראה: מוניץ [לעיל, הערת כוכבית], עמ' 178-479).

שיפור הסגנון, הלשון או ההבנה.

מבחינה תוכנית, באורה"ק אנו רואים בעיקר מגמה של זהירות והימנעות מפרסום תכנים "בעייתיים" מבחינה דתית. מגמה זו היא בעלת אפיונים דומים למגמה שראינו באורות והתיקונים נעשו באותם תחומים. כמעט שלא מצאנו באורה"ק מגמה חיובית של הוספת מסרים כפי שראינו באורות.<sup>64</sup>

## 2. הסתירות שבמגמות העריכה

כמו באורות,<sup>65</sup> גם באורה"ק אפשר להצביע על סתירות ברורות בין מגמות העריכה השונות העולות מבדיקת השינויים שהוכנסו בנוסח דבריו של הראי"ה. ציינו כבר לעיל (בפרק ב, סעיף 1.9) את הסתירה שיש בנוגע ליחס בין לאומיות ואוניברסליות. ראינו שם מספר תיקונים שנעשו בבירור כדי להגיש את הצד האוניברסלי שבכם ישראל, ומאידך גיסא יש גם תיקונים ברורים שבאים לחזק את הנבדלות הלאומית של ישראל. בפרק ב, סעיף 1.7 ראינו מגמה ברורה של החלשת הביקורת על המדע והפילוסופיה, אולם בסופו של אותו סעיף ובסעיף 2.2 ראינו גם מגמה הפוכה המבקשת למחוק את ההתייחסות החיובית של הראי"ה להתפתחות המדעית ולהקטין בכלל את מידת ההתייחסות שלו לנושאים פילוסופיים. סתירות נוספות ראינו שם, בסעיף 1.6, בנוגע לקבלה ובסעיף 1.8 בנוגע ליחס אל האינדיבידואליזם. סתירה נוספת, שלא צוינה לעיל, נוגעת לשאלת היחס שבין הלכה ונבואה. ראינו מגמה עריכה מקיפה וברורה המתקנת את המקומות בהם כותב הראי"ה בנימה של הסתייגות וביקורת על פרטי תורה ודקדוקיה בשעה שהם מפריעים לעיסוק הרוחני הרחב בעולם הנסתר וברדגות רוח הקודש. על רקע זה מפתיע למצוא תיקון בעל מגמה הפוכה, המוחק מקום בו הראי"ה עצמו מדבר בבירור על עליונות ההלכה:

### שמונה קבצים ה' קכז

נבואה ורוח הקודש באים מפנימיותו של אדם, ומתוכו הוא נשפע לכל מה שנוגע לעולם כולו. ודוגמתה האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את עניינה גם כן ביחס החיצוני של העולם. אבל התורה, היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה... וצריך הדור להיות חמוש בגבורה, בגדולי תורה בעלי מסורת, בעלי תורה בהלכה, שכן האגדה, ונטית שפעת רוח הקודש, והידור הופעת קבלת רוח הנבואה, לא יחסר להם, והם יגבירו את כח ישראל להכשירו לגאולה, לרומם את התורה על גבי הנבואה ורוח הקודש, ואת ההלכה, והמעשה ותלמודה על גבי האגדה והמוסר ההגיוני.

### חכמת הקודש טז (אורה"ק א' עמ' כג-כד)

*לחור התורה והנבואה*

נבואה ורוח הקודש באים, **כעמ' ז'**, לפנימיותו של אדם, ומתוכו הם נשפעים לכל מה שנוגע לעולם כולו. ואין דוגמתם האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את עניינה גם כן ביחס החיצוני של העולם. אבל התורה, היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה... וצריך הדור להיות חמוש בגבורה, בגדולי תורה, בעלי מסורת, בעלי תורה בהלכה, שכן האגדה, ונטית שפעת רוח הקודש, והידור הופעת קבלת רוח הנבואה לא יחסר להם. והם יגבירו את כח ישראל להכשירו לגאולה, לרומם את התורה ע"י הנבואה ורוח הקודש, ואת ההלכה, והמעשה ותלמודה, ע"י האגדה, והמוסר ההגיוני.

64 ראה: מוניץ, לעיל, הערה 1, עמ' 134-138.

65 שם, עמ' 159-161.

הראי"ה כותב במפורש שהתורה וההלכה – העיונית והמעשית – צריכות לעמוד מעל לאגדה, לנבואה ולרוח הקודש. העריכה מחקה קביעה זו ושינתה לחלוטין את משמעות הפסקה לכך שיש לרומם את ההלכה על ידי הנבואה ורוח הקודש (קביעה שצריכה לצאת מתוך הנחה מוקדמת שהאחרונות נמצאות ברובד עליון יותר). הבאתי כאן גם את תחילת פסקה זו – שנידונה כבר לעיל – כדי לחדד את הסתירה, שכן בתחילתה של פסקה זו עצמה יש תיקון חשוב הבא למתן את נועזות האמירה של הראי"ה על הנבואה הנובעת מפנימיותו של אדם (וראה לעיל, פרק ב, סעיף 1.2).

3. מגמות עריכה שונות כמשקפות גישות של עורכים שונים  
דומני שהדרך הטובה ביותר להבין חלק מהסתירות בין התיקונים השונים באורה"ק היא על בסיס ההנחה שתיקונים אלה אינם משקפים רק את מגמתו של הרב הנזיר אלא את מגמותיהם של שאר המעורבים בעריכה. התמונה המורכבת ובעלת הסתירות העולה מבדיקתנו מחזקת מאוד את מה שנכתב לעיל, פרק א, סעיף 1, על כך שהשינויים שיש באורה"ק משקפים לא רק את עריכתו של הנזיר אלא גם את מגמותיהם של השותפים האחרים בעריכה. ניתן גם לנסות לשייך, באופן משוער וזהיר, חלק ממגמות העריכה השונות לעורכים שונים על סמך הידוע לנו על עמדותיהם.

3.1 לאומיות ואוניברסליות, פתיחות וסגירות, יחס לפילוסופיה  
סוגיית הלאומיות והיחס שבין פרטיקולריות לאוניברסליות בהגותו של הראי"ה זכתה לדיון נרחב.<sup>66</sup> בין תלמידיו של הראי"ה יש הבדלים ביחס לסוגיה זו וליישומיה הנוגעים גם לשאלת היחס לתרבות ולהשכלה כללית. הרב חרל"פ הדגיש מאוד את הייחודיות של עם ישראל ואת הפער והניגוד שבין היהודי והגוי.<sup>67</sup> הרצ"י גם הוא מרגיש את הייחוד של עם ישראל ואת הפער בינו ובין העמים, תוך הדגשת הצורך לשמור על ייחוד רוחני ותרבותי ועל זהירות מהשפעות חיצוניות.<sup>68</sup> מצד שני, אנו מוצאים אצל הרב הנזיר גישה פתוחה יותר לתרבות הכללית ולמגע עם עולמם של עמים אחרים.<sup>69</sup>

66 ראה למשל: י' בן-נח, "לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל", בתוך: ב' איש שלום, ש' רוננברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 169-208; ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב 1996, עמ' 201-203; שוורץ (לעיל, הערה 59), עמ' 233-246; G. Aran, "The Father, The Son, and the Holy Land: The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel", in: S. Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised - Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago & London 1997, p. 299. בשאלת היחס לתרבות כללית ראה: א"י שבט, "חכמת ישראל בקדושתה" – חזונו של הרב קוק ללימוד ביקורתי מדעי-אמיתי", טללי אורות, יג (תשס"ז), עמ' 309-340; א"י שבט, "מבחנים מעשיים המבטאים את אהדת הרב קוק ללימוד תורה ביקורתי-מדעי", טללי אורות, יד (תשס"ח), עמ' 243-271.  
67 ראה על כך למשל: שוורץ (לעיל, הערה 66), עמ' 202; ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, תל אביב תשנ"ז, עמ' 83 (הערה 1), 86; שוורץ (לעיל, הערה 59), עמ' 246-253.  
68 ראה על כך למשל: שוורץ (לעיל, הערה 66), עמ' 203; שוורץ (לעיל, הערה 59), עמ' 253-261.  
69 ראה: שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 148, 308-310; א"י שבט, "אין לנו לירא מביקורת" (על הלימוד המדעי של הרב הנזיר ויחסו של הרב קוק), צהר, לא (תשס"ח), עמ' 99-114.



ההבדל בין גישתו של הרב הנזיר, בעל ההשכלה הפילוסופית, העוסק הרבה בהשוואות של מחשבת היהדות אל הפילוסופיה הכללית, לבין גישתו של הרצ"י – המסתייגת מהפילוסופיה ומהעיסוק בה, בא לידי ביטוי גם ביחס לדרך הלימוד הנכונה של תורת הראי"ה. בשנת תש"ו יצאה לאור בירושלים חוברת קטנה בשם "במעגלי חוג הראי"ה", חוברת זו, שנערכה על ידי ח' ליפשיץ, הכילה סיכומי דברים שנאמרו במסגרת חוג הלומדים שהתכנס ללימוד אורה"ק. הרצאתו של הרצ"י נדפסה תחת הכותרת "קוים לחוג הראי"ה" (לדרכי העיון במשנת אאמו"ר הרב זצ"ל), והיא מכילה הדרכות לדרך הלימוד הנכונה של תורת הראי"ה. הרצ"י מתבטא בחריפות כנגד כל נגיעה בפילוסופיה או חכמת חול אחרת במהלך לימוד תורת הראי"ה:

הקבלות והשוואות בין הענינים והלשונות הנאמרים ונלמדים כאן, לבין ענינים ולשונות של דברי מרע, ספרות ושירה של חול, גם להתאמה וגם להתנגדות שביניהם, הן של גויים והן של אנשים בישראל, יש לצמצם בהן ולהעמיד על הפחות שבשיעורים. הכנסה זו של חולין – ואין צריך לאמר של פסולין וטמאים – לשם איזו כונה שהיא, ואפילו בהזכרת שם ורמיזה בעלמא, בעזרת הכהונה הזאת של חכמת הקודש, מחשבתה ושירתה, מרעה וספרותה, יש בה סכנה של סתירה לא בלבד אל היחס הנפשי הדרוש להקשבת ההבנה האמיתית של הדברים, אלא – יתר על כן מצד תסבוכת ההתנגשות הרוחנית של מין בשאינו מינו – אף אל בהירות ההבנה, העמקת עיונה והישרת בירורה, כשהיא לעצמה.<sup>70</sup>

הדברים חדים כל כך עד שבהמשך הדברים נצרך הרצ"י לומר שבאותם מקומות בהם יש הכרח לעיסוק בפילוסופיה להבנת דברי הראי"ה (שהרי יש מקומות בהם הראי"ה עוסק ישירות ובאופן מפורש בפילוסופיה) – המצווה לשמוע דברי חכמים ולהסבירם תגן על הלומד מהנזק הצפוי.

לאור זאת, מפליא לקרוא את דברי הנזיר שנאמרו באותו פורום עצמו.<sup>71</sup> בדברים אלה, שנדפסו אחר כך כמבוא לאורה"ק, לא רק שיש השוואות פילוסופיות – אלא שהנזיר אף מצביע על מקורות פילוסופיים כמקור דבריו של הראי"ה (כגון: האידאות האפלטוניות כמקור רעיון הטוב הכללי).<sup>72</sup>

ניתן אם כך לשער, במידה של זהירות, שהסתירות שראינו במגמות העריכה בין הדגשת הלאומיות לאוניברסליות, בין טשטוש ביקורת על הפילוסופיה לבין צמצום מקומה בהגותו

70 ח' ליפשיץ (עורך), במעגלי חוג הראי"ה – פרקים ממשנת הראי"ה קוק זצ"ל – דברים על הראי"ה קוק ומערכתו המחשבתית מהשקלא וטריא בחוג הראי"ה, ירושלים תש"ו (אם כי בתוך החוברת נדפס תש"ה), עמ' יב-יג.

71 שם, עמ' טז-כו.

72 זאת בניגוד מוחלט לדברי הרצ"י באותו פורום, שלאחר הדברים שהוכאו לעיל נגד העיסוק הפילוסופי בלימוד אורה"ק ממשיך ואומר: "ההגדרה של בעל השמועות, העומד בעצמו לפנינו בחוגנו, 'שמקורות מחשבותיו מפכים רק מאהלי שם, מכארה של תורה בהגיגה הפומביים והטמירים (אגרות הראי"ה, אגרת תצ"ג)', היא הנאמנת והמחייבת את הזיקה הראויה לתפיסת עניניו ולשונותינו אלו והבנתם הנכונה" (שם, עמ' יג).

של הראי"ה וכו' – משקפות בעצם את הברלי הגישה והמחלוקת בין המעורבים בהכנסת השינויים האלה.

### 3.2 הרקע להסתרת ההתגלות

לעיל, בפרק א, סעיף 2, הסכמנו להבחנתה של סמדר שרלו<sup>73</sup> בין המגמה האזוטרתית של הרצ"י והרב חרל"פ בנוגע לפרסום כתביו של הראי"ה, לבין הגישה היותר אקזוטרתית של הרב הנזיר והרב קוק עצמו. דיונה של שרלו נסב בעיקר סביב שאלת ההסתרה של עולמו הפנימי של הראי"ה ושל חוויותיו המיסטיות וההתגלותיות. עם זאת, יש להעיר שבנוגע לפסקה מחכמת הקודש טז, הנוגעת למקורה של ההתגלות ושהוכנסו בה מספר שינויים (נידונה לעיל, פרק ב, סעיפים 1.2, 1.9; פרק ג, סעיף 2), השתמרה לנו עדות על מעורבותו של הראי"ה עצמו בתיקונה:

סיפר לנו הרב הנזיר על ההתייחסות שלו עם הראי"ה בשאלת ניסוחה של פסקה זו, מחמת החשש שמא יבינו בה, שאין הנבואה אלא חזון ליבם של בני אדם – "חזון לבם ידברו – לא מפי ה'" (ירמיהו כג טז) – ויסיקו ממנה מסקנות של דופי לפיכך שינו את הניסוח, ובעצה אחת הגיעו לנוסח הנדפס באורות הקודש.

(בן-נון, המקור ולעיל הערה 41, עמ' 146)

פסקה זו אמנם אינה עוסקת ישירות בעולמו האישי של הראי"ה אלא בשאלת מקור ההתגלות בכלל, אבל ניתן ללמוד ממנה שהזהירות בסוגיית ההתגלות הייתה גם נחלתם של הראי"ה<sup>74</sup> והנזיר. זכר לזהירות זו של הנזיר נשמר בדברים שכתב ביומנו בשנת תשכ"א:

אמנם בתחית הקודש, בתחית האומה ושובה לארץ קדשה, בקבוץ גליות ובנין המדינה, הכרח הוא, שתקום ותתחדש רוח הנבואה בישראל, חזוים ונביאי קודש. וכן דמות הרב מרן זצ"ל, עם כל התארים הרבים, הגדולים והנשגבים, שתארו דמותו הנשגבה: גאון וצדיק, חסיד, חכם, משורר קדוש, ופלוסוף-אלהי, גדול, וגבור, על כל אלה מרחף התאר הנשגב, שאין בכחנו ועוז רוחנו להביעו. הוא נרמז בכתבי קדשו, הנדפסים: בחכמת הקודש, ומוסר הקודש, וביחוד בחכמת הקודש פרק קלח, מקוטע, ובלי כותרת, ונקודות נקודות בראשו, במקום דברים נשגבים.<sup>75</sup>

73 שרלו (לעיל, הערה 23), עמ' 16-20.

74 ראי עם זאת להעיר, שבשיחה בין הראי"ה לרצ"י על הפסקה העוסקת בהתעמלות (ראה: מוניץ ולעיל, הערה 1, עמ' 166-167), ראה הראי"ה את העובדה שמקור הדברים הוא בהתגלות וזקא כסיבה לפרסום: "כאשר סידרתי את הקובץ הקדוש הזה, אמרתי: אולי כדאי לעכב את הפרק הזה? אבא זכרוננו לברכה גער בי ואמר לי כזה הלשון: זה לא מיראת שמים, זה מיראת בשר ודם. זו חולשה כלפי דברי קודש, דברים ממקור שמיימי אלוהי. הוא גער בי ולא נתן לי לעכב. וככה נשאר" (ש"ח אבינר [עורך], שיחות הרב צבי יהודה על ספר אורות למרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 34).

75 ר"ד כהן, "יחס משנת הרב לבנין הארץ", בתוך: מ' אריאלי (עורך), נשמה של שבת – אוסף מאמרים תורניים לזכרו של הרב אליהו שלמה רענן זצוק"ל, חברון תשנ"ט, עמ' 194.

נמצאנו למדים שזהירות זו הייתה של כל העוסקים במלאכה, והיא הרקע לתיוקונים שנסקרו לעיל בתחום זה. מצד שני, ההסתרה השיטתית שראינו לעיל של כל הגוון האישי, גם כשאנו עוסק בהתגלות, <sup>76</sup> מקורה ככל הנראה בתפיסתם של הרצ"י והרב חרל"פ (כפי שהראתה שרלו ולעיל, הערה 173). עם זאת, יש עדיין לבחון את השאלה עד כמה שינתה מגמה זו את תמונת הגותו של הראי"ה ועד כמה סתרה את דעתו של הראי"ה עצמו, וראה על כך להלן, סעיף 5.1.

### 3.3 אינדיבידואליזם וסגפנות מול הנהגה ציבורית

המחקר עסק בכמה הבדלים שבין שלושת תלמידיו הגדולים של הראי"ה (הרב חרל"פ, הרצ"י והנזיר). <sup>77</sup> לענייננו חשוב במיוחד ההבדל בין היותו של הרצ"י מנהיג ציבורי בעל השפעה רחבה, <sup>78</sup> ובין דרכו האישית והייחודית של הרב הנזיר. הנזיר התלבט בשאלת ההנהגה הציבורית ואולי גם חתר אליה, אולם השפעתו הייתה מצומצמת בהרבה מזו של הרצ"י. <sup>79</sup> הוא התאפיין כל ימיו בדרכו הייחודית בעבודת ה', דרך זו כללה נזירות אישית (מיין ומתספורת), צמחונות, התרחקות מחברת הבריות והנהגות שונות של פרישות וסיגוף <sup>80</sup> — כהתכוננות לנבואה. <sup>81</sup> על רקע זה אפשר אולי להבין את התיקון בהגיון הקודש מה, המדגיש את האינדיבידואליזם (ראה לעיל, פרק ב, סעיף 1.8) ואת התיקון בחכמת הקודש עה — בו נמחקה הסתייגות ברורה של הראי"ה מסגפנות: <sup>82</sup>

- 76 ראה לעיל, פרק ב, סעיף 1.4, שהכתיבה בגוף ראשון שונתה לא רק במקומות שבהם הראי"ה כותב על התגלות או על עולמו הפנימי, אלא גם במקומות בהם הוא רק מחווה דעה על סוגיה זו או אחרת.
- 77 ראה למשל: שוורץ (לעיל, הערה 67), עמ' 100-101, 110-113, 125-127; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 57-58; שוורץ (לעיל, הערה 59), עמ' 19-20; שבט (לעיל, הערה 69), עמ' 112-114; י' גארב, "יחידי הסגולות יהיו לעדרים" — עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 83-85. וראה פירוט גם בהערות הבאות.
- 78 ראה למשל: ג' ארן, מצינונות דתית לדת ציונית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשמ"ז, עמ' 213-365; G. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful", in: M. Marty & S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago & London 1991, pp. 265-344; ארן (לעיל, הערה 66), עמ' 304-318; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 57-62; שוורץ (לעיל, הערה 59), עמ' 17-18, 200-202.
- 79 ראה: משנת הנזיר (לעיל, הערה 6), עמ' נד-נו; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 143-144, 343.
- 80 ראה למשל: קול צופיך (לעיל, הערה 6), עמ' יט, נ, עד; נזיר אחיו (לעיל, הערה 6), עמ' רפח; משנת הנזיר (לעיל, הערה 6), עמ' 27-28, 30-31, לז-לח, סו-סח, פ-פו; מסכת הנזיר (לעיל, הערה 14), עמ' יט-כ; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 144, 167-173; שבט (לעיל, הערה 69), עמ' 99.
- 81 ראה: קול צופיך (לעיל, הערה 6), עמ' נט-ס; משנת הנזיר (לעיל, הערה 6), עמ' 14, 17-18, נב-נג, סג, סה-סו, ע-עב, עד-עה, פ-פז; בסתר המדרגה, דברים מתוך משנת נזיר אלקים — הרב דוד כהן וצ"ל — ומבאות לשיטתו, וחסר שם העורך, ירושלים תשמ"ה, עמ' כג-מו; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 174-197.
- 82 על ההבדל העקרוני שבין הראי"ה והנזיר בנקודה זו ראה: שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 173. וראה גם: איש שלום (לעיל, הערה 32), עמ' 132-133.

## עריכת הספר אורות הקודש לראי"ה קוק

שמונה קבצים ב קלא	חכמת הקודש עה (אורה"ק א עמ' צד)
...הקבלה העיונית היא האידיאלית, שביותר נתבארה בחסידות החדשה של דורות הסמוכים, היא מבארת הכל באופן ציורי. הטוב הוא המוחלט, העומד, והרע איננו כי אם דמיוני. אם כן די בכיור הדעת והגברת הרוח להפך הכל לטוב, ואין מקום לשיאפים ועצבונות, רק שמחה ורוממות נשמה צריך למלא את הכל.	...הקבלה העיונית, היא האידיאלית, שביותר נתבארה בחסידות החדשה, של ג'דרות הסמוכים, היא מבארת הכל באופן ציורי. הטוב הוא המוחלט, העומד, והרע איננו כי אם דמיוני. אם כן יש בכיור הדעת, והגברת הרוח, להפך הכל לטוב, ואין מקום לעצבונות, רק שמחה, ורוממות נשמה, צריך למלא את הכל.

תיקון נוסף שאפשר לקשר לדרכו הייחודית של הנזיר קשור לחשיבותה של השתיקה:

שמונה קבצים ה קא	דרך הקודש, פרישות ו (אורה"ק ג עמ' רעג) <i>תורה והתבודדות פנימית</i>
יתרון השתיקה, ורוח הקודש המתגבר על ידה, בא מתוך ההתפרצות הפנימית שבאה מתוך מעין הנשמה, שדורש להתפשטות והרחבתו מגרש גדול מבלי מעיק... <sup>83</sup>	יתרון השתיקה ורוח הקודש המתגבר על ידה, בא מתוך ההתפרצות הפנימית, שבאה מתוך מעין הנשמה, שדורש להתפשטות והרחבתו מגרש גדול מבלי מעיק...

תיקון זה מעלה את חשיבותה של השתיקה ומעניק לה לא רק את היכולת להגביר את רוח הקודש הקיימת, אלא את היכולת לחבר את האדם לרוח הקודש מלכתחילה. תיקון זה תואם מאוד את דרכו של הנזיר, שכחלק מחתירתו לרוח הקודש הנהיג את עצמו בתעניות דיבור ממושכות.<sup>84</sup>

מצד שני, יש גם תיקונים הפוכים – הקרובים למגמה הציבורית והכללית של הרצ"י. לעיל, בפרק ב, סעיף 1.8, הובאה פסקה מחכמת הקודש צב המצמצמת את מידת החופש האישי. תיקון נוסף ברוח זו מצאנו בפסקה המתייחסת לתפקידים של הצדיקים:

שמונה קבצים א תלד, תשסט	חכמת הקודש סב (אורה"ק א עמ' עח)
...אמנם, היא מדה ראיה דוקא לנוני ימא, שאינם צריכים אפילו להגנה של ספינות, וללכת במעמקי תהומות וכל מצולות הוא להם טיול ועונג, המשמח את המקום. ליתן זה יצרת לשחק בו.	...אמנם היא מדה ראיה דוקא לנוני ימא, שאינם צריכים אפילו להגנה של ספינות, וללכת בעמקי תהומות, וכל מצולות, הוא להם טיול, ועונג, המשמח את המקום, ליתן זה יצרת לשחק בו.

תיקון זה מוסיף לייעודם של הצדיקים העליונים, בנוסף לשימוח המקום, גם את התפקיד של שימוח הבריות.

#### 4. התאמות למבנה הפילוסופי

דב שוורץ טען במספר הזדמנויות<sup>85</sup> שאורה"ק הוא בעצם חיבור משותף של הראי"ה והרב הנזיר. לשיטתו הראי"ה אינו הוגה שיטתי והנזיר הוא שיצר את המבנה הפילוסופי של הספר

83 בכתב היד כתוב "מבלי מעסק זה".  
84 ראה: משנת הנזיר (לעיל, הערה 6), עמ' 27-28, מסכת הנזיר (לעיל, הערה 14), עמ' טז-יז, כא-כו; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 171.  
85 ד' שוורץ, "עריכה מול יצירה" (עוד על עריכת 'אורות הקודש' לרב קוק), דעת, 24 (תשנ"ג), עמ' 87-92; ד' שוורץ, "אורות הקודש – חיבור משותף", סיני, קז (תשנ"א), עמ' סט-פב; שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 233-198.

על בסיס השכלתו הפילוסופית המסודרת. אל תוך מבנה מוקדם זה שיבץ הנזיר את פסקות כתיבתו האקראית של הראי"ה כך שנוצר הרושם של ספר הגות סדור ושיטתי. את עיקר הדיון בסוגיה זו כתבתי במקום אחר.<sup>86</sup> במאמר זה ברצוני רק לבחון את השאלה האם ניתן למצוא בשינויים, בהשמטות או בהוספות שראינו תימוכין לטענתו של שוורץ. דהיינו, האם הוכנסו בדבריו המקוריים של הראי"ה שינויים במטרה להתאימם למסגרת הפילוסופית הכללית של הספר. במסגרת דיון זה, אקדיש להלן גם דיון נפרד לכותרות שנתן הנזיר לפסקות שבספר. ככלל, מצאתי רק פסקה אחת שניתן לטעון שהשינויים שהוכנסו בה נובעים מהצורך להתאימה למסגרת המחשבתית בה שיבץ אותה הרב הנזיר:

#### שמונה קבצים ח פה

ההשקפה הטבעית היא ההשקפה היותר עמוקה ויותר אמתית בעולמנו, מצד העולם בכללו ובפרטיו, בגשמיותו ורוחניותו, בטבעו ובניסיו. כל זמן שמתדלדל הבסיס של ההשקפות, הערך הטבעי, מתכונת החיים הרוחניים, הרי הוא מאבד את הכל. מוכן הדבר, שאין הטבעיות קיימת מצד יסוד העולם, מצד האלהות, מצד מקור ההויה בעומק תוכן רומנו, *כי אין הויה ekleme כפריטא se*.<sup>87</sup> אבל הדבר הגורם לנו לחשוב, להגות, לשיר ולהאמין, הוא יסוד העולמים. ויסוד זה *סיוק* הוא במערכה טבעית, חוליות של שלשלת גדולה, ארוכה ומסודרת, שכל אחת נאחזת בחברתה. גם הנסים הם טבעיים, הם טבעיים בערך שלהם. גם להם יש יחס בחלקיהם, בפעולותיהם, בהשפעותיהם בעצמם, ובהפעלתם על העולם, על הנפשות, על הדעות ועל המעשים. חלילה למסמס את היסוד המקומי, את הכלי המחזיק את כל האור והחיים, מכל פינת החיים, וקל וחומר מפינה הראשית של החיים הרוחניים. אורו של משיח גם הוא מוטבע הוא, קשור בשלשלת הגדולה של העולם, *se חתונה העולמית והישראלית*, של היצור ורוחניותו, מגמת הוייתו ואידיאליות עתידו. אין העולם קרוע ומרוסק, עומד הוא בנין איתן, ושמים ושמי שמים, יחד עם תחתיות ארץ, עושים הם חטיבה אחת, עולם אחד וישות אחת. מגדלים את כח הנשמה, מאמצים את יסוד חיי הרוח, מעוררים בזה שפעת חיים בכל חדרי הבשר, בכל חגוי החומר. מחזקים את חיי הגויה, מאמצים את היסוד הכללי של החיים, מרחיבים ומגדילים בזה גם את זהר הנשמה. כשמתאמצת האנושיות להתגדל במפעלותיה, סוף האורה הרוחנית לבא בתקפה. וכשישראל מתאזר, להגביה גם את חילו החמרי, אור קודש הולך ומקריץ בעולם. ואור גאולת עולם, וחיי עד הולכים ומתקרבים.

#### חכמת הקודש קבו (אורה"ק א עמ' קמג-קמד)

*ההשקפה הטבעית se הקודש*

ההשקפה הטבעית, *se הקודש*, היא ההשקפה היותר עמוקה ויותר אמתית בעולמנו, מצד העולם בכללו ובפרטיו, בגשמיותו ורוחניותו, בטבעו ובניסיו. כל זמן שמתדלדל הבסיס של ההשקפות, הערך הטבעי, מתכונת החיים הרוחניים, הרי הוא מאבד את הכל. מוכן הדבר, שאין הטבעיות קיימת מצד *se חתונה העולמית והישראלית*, מצד מקור ההויה בעומק תוכן רומנו, *כי אין הויה ekleme כפריטא se*.<sup>87</sup> אבל הדבר הגורם לנו לחשוב, להגות, לשיר ולהאמין, הוא יסוד העולמים. ויסוד זה הוא *סיוק* חוליות של שלשלת גדולה, ארוכה ומסודרת, שכל אחת נאחזת בחברתה, במערכה טבעית, *se הקודש*. גם הנסים הם טבעיים, הם טבעיים בערך שלהם. גם להם יש יחס בחלקיהם, בפעולותיהם, בהשפעותיהם בעצמם, ובהפעלתם על העולם, על הנפשות, על הדעות ועל המעשים. חלילה למסמס את היסוד המקומי, את הכלי המחזיק את כל האור והחיים, מכל פנת החיים, וקל וחומר מפינה הראשית של החיים הראשיים. אורו של משיח גם הוא מוטבע, בטבע הקודש, וקשור הוא בשלשלת הגדולה של העולם, של היצור ורוחניותו, מגמת הוייתו, ואידיאליות עתידו. אין העולם קרוע ומרוסק, עומד הוא בנין איתן. ושמים ושמי שמים יחד עם תחתיות ארץ עושים הם חטיבה אחת, עולם אחד, וישות אחת. מגדלים את כח הנשמה, מאמצים את יסוד חיי הרוח, מעוררים בזה שפעת חיים בכל חדרי הבשר, בכל חגוי החומר, מחזקים את חיי הגויה, מאמצים את היסוד הכללי של החיים. מרחיבים ומגדילים בזה גם את זהר הנשמה. כשמתאמצת האנושיות להתגדל במפעלותיה, סוף האורה הרוחנית לבא בתקפה. וכשישראל מתאזר, להגביה גם את חילו החמרי, אור קודש הולך ומקריץ בעולם. ואור גאולת עולם, וחיי עד הולכים ומתקרבים.

86 ראה: מוניץ (לעיל, הערת כוכבית), פרק ג, סעיף 5.

87 חלק משפט זה נכתב לאורך שולי הדף כשבתוך הטקסט יש כוכבית המפנה אליו. ייתכן אם כך שההבדל כאן בין הנוסח שבכתב היד לנוסח באורה"ק מקורו בסיבה טכנית של פענוח כתב היד.

פסקה זו תוקנה בהיקף גדול וחריג יחסית למה שראינו באורה"ק. דנתי לעיל בחלק מהתיקונים מבחינה מקומית. אולם מבט כללי על הפסקה מראה הכנסה שיטתית של מושגי הקודש וקודש הקודשים לפסקה (חמש פעמים!). דומה שהדבר נעשה כדי לשלב אותה בתוך המסגרת של הדיון על יחסי הקודש והחול בו היא שובצה. בפסקה הקודמת כתוב:

אחת מהתעודות של התגלות רזי תורה בעולם היא, להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש, לדעת שאין באמת חול מוחלט בעולם. ולעומת זה כל המדידות של קודש כחול הן לגבי אור הקודש העליון, ממקור אין סוף. (אורה"ק א, חכמת הקודש קכה, עמ' קמג)

מופיעים כאן מושגי החול, הקודש והקודש העליון – הוא מקור הקודש הרגיל והחול גם יחד. מבנה זה מופיע מספר פעמים בהגותו של הראי"ה, ולעתים מכונה הקודש העליון – קודש הקודשים.<sup>88</sup> בפסקות שלאחר מכן מדובר על הצורך לחבר קודש וחול, תוך שימוש באותה טרמינולוגיה קבלית (ספירת יסוד) כמו בפסקה שלנו (ראה: חכמת הקודש קכח). נראה שהכנסת מושגי הקודש בפסקה של חכמת הקודש קכו הייתה מכוונת כדי לשלב את הפסקה במקומה. עם זאת, תיקונים אלה לא שינו את משמעותה של הפסקה, אלא רק את המושגים שבהם היא משתמשת. אפשר להעלות גם את האפשרות שהתיקונים נעשו משום שהיה כאן גם חשש שהשימוש במושג "טבע" בלבד, כפי שהוא בפסקה המקורית, עלול להתפרש לא נכון, ולכן הוסיפו את ההרגשה "הטבעית, של הקודש".

#### 4.1 כותרות הפסקות

התוספת המשמעותית ביותר של הרב הנזיר בעריכת אורה"ק היא הכותרות שהוסיף לפסקות. כותרות אלה ביחד עם הכותרות הכלליות של השערים, המאמרות והסדרים מהוות את השלד הרעיוני של הספר. שלד זה גם מובא בתמצית במבוא לספר ובתחילת השערים והמאמרות. על כן בדיקת הכותרות היא נקודה משמעותית לבחינת התזה של שוורץ. אם אכן "הנזיר כפה את תבנית מחשבתו על יצירתו של הראי"ה",<sup>89</sup> הדבר עשוי לבוא לידי ביטוי בפער בין תוכן הפסקות לבין הכותרות שנתן להן הנזיר עקב צרכיו בכניית השיטתיות המחשבתית. אלא שבדיקה מדוקדקת של הכותרות מעלה תמונה שונה לחלוטין ובה ממצא מעניין. לא רק שהכותרות הן כמעט תמיד בגדר תמצית, הצגת התוכן, או סיכום פשוט של הפסקה שבראשן באו, אלא שברוב כמעט מוחלט של המקרים הן בנויות ממילים הנמצאות בפסקה עצמה. מדובר בציטוט מילים בצורתן המקורית או בשימוש בהן לאחר שינוי דקדוקי. גם ברוב המקרים

88 ראה למשל בהקודש הכללי טז: "יש עולם של חול, ועולם של קודש, עולמים של חול ועולמים של קודש, העולמים סותרים זה את זה. כמובן הסתירה היא סוביקטיבית. האדם בהשגתו המצומצמת אינו יכול לפשר בין הקודש ובין החול, ואינו יכול להשוות את סתירותיהן, והן אמנם מיושבות ברום עולם, במכון קודש הקודשים" (אורה"ק ב, עמ' שיא).

89 שוורץ (לעיל, הערה 11), עמ' 202.

הספורים<sup>90</sup> בהם הוסיף הנזיר מילה משלו, אין היא משנה משמעות או מוסיפה תוכן, ולרוב היא מילת קישור או מילה נרדפת למילותיו של הראי"ה בפסקה.

יש רק מקרים בודדים שהכותרת יש בה פן מסוים של פירוש הפסקה או הוספה עליה:

1. בשני מקרים נוספת לכותרת המילה "חול" שאינה נמצאת בגוף הפסקה.<sup>91</sup> יש בתוספת שם ממד פרשני של הכללת השכל האנושי הרציונלי, עליו דנות הפסקות, תחת המושג הכללי "חול". משמעות זו אמנם אינה כתובה ישירות בפסקות אבל היא פשוטה וברורה (ועולה גם ממקומות אחרים בהם כותב זאת הראי"ה ישירות).<sup>92</sup> אין לראות בתוספת זו התערבות משמעותית של הנזיר המשנה את משמעות הפסקות או כופה אותן לתוך מסגרת הדיון.
2. בשתי כותרות אחרות הוסיף הנזיר את המילים גילוי/התגלות:

גלוי הרזים ברור האחרון

לטהר את הלבבות, ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות, שמקורן ברזי תורה, נעשה ברור האחרון הכרח גמור לקיום היהדות. וירידה זו בעצמה, שהביאה את הכרח ההשתמשות באמצעי נשגב זה, היא היא העליה.

(חכמת הקודש קכב, אורה"ק א, עמ' קמא)

כמיהה להתגלות

כמהה היא נפשנו, ועשירה, רכוש גדול ונהדר מאד צבור בתוכה, אור חיים אנו מלאים, להבות תפארה, למלא כל העולם כולו אורה וצהלה, חבויים הם בקרבנו. והכל מתנועע כבר, מתפרץ לצאת, וכלפיד יבער אור הצדק, אשר יצא להאיר כל מחשכי ארץ, מאור ד' אשר בציון.

(חכמת הקודש קלב, אורה"ק א, עמ' קמט)

- הכותרות כאן פוסעות צעד קדימה מעבר לתוכן הפסקות ומבהירות את תוכנן. בראשונה נאמר בפירוש שמדובר על הצורך **לגלות** רזי תורה, ובשנייה הכותרת מפרשת שהדבר המתפרץ לצאת הוא ההתגלות האלהית. עם זאת, גם כאן אין מדובר בשינוי משמעותי אלא באמירה מפורשת של מה שהוא מוכן מאליו בפסקות עצמן גם אם לא נכתב במפורש.
3. המקום היחיד<sup>93</sup> שבו אפשר לטעון שהכותרת משרתת את המבנה הפילוסופי של הספר הוא הכותרת "קשר הברית והרצון העולמי" שנתן הנזיר לפסקה בדרך הקודש, פרישות לט (אורה"ק ג, עמ' ש-שא). המילה רצון אינה מופיעה בפסקה, והיא גם אינה פרשנות הכרחית של הנאמר בה (הפסקה עוסקת ביצר המין ובאחדות הכוחות שבאדם ובעולם). נראה שהיא

90 ראה: חכמת הקודש יא, טו, טז, כח, סד, פד, קטו, קלד; הגיון הקודש כט, לח, מד, קג; האחדות הכוללת ה, לב; הטוב הכללי ו, טו; התעלות העולם ז; מוסר הקודש יח, סא, צט; דרך הקודש, טהרת מדות הנפש לד.

91 הכותרת "מדע הקדש והחול" של חכמת הקודש מו (אורה"ק א, עמ' סג), והכותרת "מקדש לחול ומחול לקדש" של חכמת הקודש נב (אורה"ק א, עמ' סח-סט).

92 ראה למשל: חכמת הקודש מח-נא.

93 ראוי להעיר גם על הכותרת של חכמת הקודש צ: "המסתוריות והבינה". מילים אלה אמנם לקוחות מתוך הפסקה, אלא שהמילה "מסתוריות" עצמה היא תיקון עריכה בגוף הפסקה (ראה לעיל, פרק ב, סעיף 1.6).

הוספה לכותרת כדי לקשר את הפסימיות הנזכרת בפסקה להשקפת הרצון העיוור הפסימית של שופנהאור, שהוזכרה בחלק ב' של אורה"ק (ראה למשל בהטוב הכללי טו-טז). אבל יחד עם זאת, קישור זה הוא קישור מסתבר ואין לראות בו הטיה של דברי הראי"ה.

בסיכומו של דבר, קשה למצוא תימוכין לשיטתו של שוורץ מבדיקת הכותרות שהוסיף הנזיר באורה"ק. להפך, התמונה הלשונית והעניינית שהצטיירה לעיל,<sup>94</sup> יכולה אולי ללמד על כך שהנזיר עשה מאמץ מכוון לדלות את הכותרות מתוך גוף הדברים שכתב הראי"ה בפסקה – וזאת כדי לצמצם את מעורבותו שלו בספר.

5. השפעת התיקונים על התמונה הכללית של הגותו של הראי"ה  
אם נסכם את התמונה שצוירה עד כאן, הרי מצד אחד ראינו בבירור שבכתיבת אורה"ק הוכנסו תיקונים יזומים בעלי משמעות תוכנית ברורה, וזאת על בסיס מגמות מחשבתיות ברורות – גם אם סותרות. אולם מצד שני, לדעתי בחינת התיקונים צריכה להביא למסקנה שלמעט נושא אחד, הרי שבשאר התחומים אין בשינויים אלה כדי לשנות באופן מהותי את תמונת הגותו של הראי"ה שהוצגה לקהל הרחב (כפי שיפורט בסעיף זה להלן). מסקנתנו כאן דומה לזו שהסקנו לגבי השינויים באורות,<sup>95</sup> בנוגע לאורה"ק אפשר לקבוע אף ביתר שאת שאין שינויים אלה אלא בגדר החלקה של "קצוות חדים", ומחיקה ושינוי של ביטויים היכולים לחולל שערוריה. עיקר מטרתם היא להגן על הראי"ה ועל תורתו מפני ביקורת ומחלוקת.

5.1 הסתרת הגוון האישי שבכתיבתו של הראי"ה  
דומה שהנושא היחיד בו שינתה העריכה באופן מהותי את היכרותנו את הגותו של הראי"ה נוגע לפן האישי שבכתיבתו. אברמוביץ<sup>96</sup> וגארב<sup>97</sup> טענו שפן זה הוסתר באופן מכוון על ידי עורכי ספריו. דומה שממצאינו (לעיל, פרק ב, סעיף 1.4 ופרק ג, סעיף 3.2) יכולים אכן לתמוך בטענה זו ש"אחת ממטרות ההסתרה (והצנזורה) של הכתבים בעבר היתה להסוות ממד מיסטי אישי זה".<sup>98</sup>

על רקע זה, מעניין מאוד לציין שאחד מספרי ההגות היחידים של הראי"ה שהוצאו לאור על ידי ידי הרצ"י במהלך תקופה ארוכה של יותר משלושים שנה (עד לפטירתו בשנת תשמ"ב)

94 מתוך 739 הפסקות שיש בשלושת הכרכים הראשונים של אורה"ק, מצאנו (והצגנו לעיל) רק חמש כותרות שיש בהן תוספת עניינית כלשהי על הנאמר בפסקה – וגם אז – זה לא שינוי משמעותי מתוכנה המקורי של הפסקה. יש בסך הכול רק עוד 21 כותרות (ראה לעיל, הערה 90) בהן הוסיף הנזיר לכותרת מילה שאינה נמצאת בגוף הפסקה!

95 ראה: מוניץ (לעיל, הערה 1), עמ' 164-168.

96 א' אברמוביץ, "פרסום הקבצים", עלון שבוע, 156-157 (תש"ס), עמ' 138.

97 גארב (לעיל, הערה 46); Y. Garb, "Rabbi Kook and His Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism", in: M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions and Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths*, Leiden 2004, p. 79.

98 גארב (לעיל, הערה 46), עמ' 70.



היה הספר אורות הראי"ה שפורסם בשנת תש"ל. פרסום ספר זה, המכיל שירים וקטעים בעלי אופי אישי דווקא, עשוי ללמד על כך שהרצ"י היה מודע לחסרונו של צד זה בהגותו של הראי"ה שהוצגה לציבור ועל רצונו להשלים את החסר.

אולם, גם אם הגענו למסקנה שתיקוני העריכה הסתירו את הגוון האישי שבכתיבתו של הראי"ה, וגם אם זיהינו מגמת הסתרה זו כמאפיינת את דרכם של הרצ"י והרב חרל"פ (ראה לעיל, סעיף 3.2), דומה שנכונה מסקנתו של הרב י' בן-נח"ל<sup>99</sup> שההתלבטות בנקודה זו, בדבר אופי הפרסום הראוי, הייתה נחלתו של הראי"ה עצמו, ושיש לשער שההחלטות העקרוניות בשאלה זו, שהתקבלו עוד בחייו של הראי"ה, נעשו בידיעתו וככל הנראה בהסכמתו (אם כי לדעתי – לא תמיד בלב שלם, ראה לעיל, פרק א, סעיף 2).

## 5.2 משמעותם של התיקונים האחרים

בשונה מנושא הפן האישי, הרי ששאר השינויים שהוצגו לעיל, אף על פי שיש בהם שינויים תוכניים משמעותיים, אין בהם כדי לשנות באופן מהותי את תמונת הגותו של הראי"ה שפורסמה באורה"ק. וביתר פירוט:

**א. התגלות** – אחד ההיבטים של הסתרת הגוון האישי של הגותו של הראי"ה שנידונה לעיל, הסתרה שזיהינו בעיקר עם הרב חרל"פ והרצ"י, היה הסתרת חוויות ההתגלות של הראי"ה והאופי החזוני של כתיבתו. אולם נראה שהנזיר, שחתר כל ימיו להשגת רוח הקודש,<sup>100</sup> פעל במגמה הפוכה שדווקא הדגישה נקודה זו. ראינו לעיל, בסעיף 4.1, כיצד הנזיר מוסיף את ההתגלות בכתורות פסקות. אלא שמעבר לכך – כל המבנה של הכרך הראשון של אורה"ק חותר ומוביל אל הנבואה וההתגלות באופן מוצהר.<sup>101</sup> הנזיר גם מגדיר בהקדמתו במפורש את כתיבתו של הראי"ה ככתיבה שמקורה בחזון: "חכמת הקודש, מיסודו של הרב זלה"ה, הבאה מתוך חיות מקורית נשמטית עליונה, כגילוי חזון... מתוך כתבי קודש הרב רוח אפינו זיע"א, שנכתבו בלי חיבור, כמשא חזון יום יום, בצורה של אמרות גדולות, לוקטו אורות וסודרו לפי יסודי תורתו..." (מבוא לאורה"ק א, עמ' 14-15). ומעל לכול, הנזיר מצהיר בהקדמתו במפורש על ההשמטה המשמעותית ביותר בנושא זה (ראה לעיל, פרק ב, סעיף 1.5): "...וקל"ח, ספיחי נבואות הנה צומחות, ובראשו נקודות, רמז לנסתרות. שנידונו לגניזה, משום שיגובם" (מבוא לאורה"ק א, עמ' 22). הצהרה זו והכנסת הנקודות מיקדו את תשומת הלב ופרסמו מאוד דווקא את מה שלא נכתב – אבל היה בכל זאת ברור ומשוער בנקל. כך, שכשפרסם רביצקי את הקטע המושמט,<sup>102</sup> דומני שהדבר סיפק את הסקרנות לגבי הפרטים המדויקים, אבל לא חידש את עצם העובדה שהראי"ה כתב על חוויות של התגלות פנימית.

**ב. פרטים מול כללים, בעלי הנסתר והפנימיות מול הנגלה** – למרות התיקונים הרבים שראינו בתחומים אלה (פרק ב, סעיפים 1.1, 1.2), התמונה הכללית שעולה מאורה"ק נשארת

99 בן-נח"ל, מאת ה' לעיל, הערה 41, עמ' 372-373; בן-נח"ל, המקור (לעיל, הערה 41), עמ' 95-100.

100 ראה לעיל, הערה 81.

101 ראה במבוא לאורה"ק א, עמ' 22.

102 לעיל, הערה 38.

ברורה מאוד: הספר מעמיד את עולם הפרטים ההלכתי מול עולם הכללים של הנסתר ודן בהרחבה בסתירה ביניהם ובדרך לאחדם.<sup>103</sup> הספר מצייר את המתח הקיים בעולמם של אנשים הנוטים לפנימיות אל מול עולם ההלכות והלימוד הנגלה, תוך שהוא נותן לגיטימציה משמעותית לעולם הפנימי. התיקונים רק "משייפים" את החדות של חלק מהאמירות אבל אינם משנים את התמונה הכוללת.

**ג. הביקורת על עולם היהדות ההלכתית והלגיטימיות לכוחות שנגדה** – גם כאן, התיקונים הרבים (ראה פרק ב, סעיף 1.3) מפחיתים את הרדיקליות של הטיעונים אבל אינם משנים את התמונה הכללית. הלומד את אורה"ק מקבל תמונה ברורה על הבעייתיות שבעולם הקודש היהודי הרגיל ועל הצורך בתחייה רוחנית. תחייה זו תבוא על ידי איחוד של קודש וחול ובתהליך זה הראי"ה נותן מקום חשוב לתחייה החומרית של האומה למרות החילוניות של חלקה.<sup>104</sup> באורה"ק יש גם פסקות מרחיקות לכת על תפקידם של הצדיקים לאחד את כל חלקי המציאות תוך פתיחות ומגע עם כל מרכיביה.<sup>105</sup>

**ד. קבלה ומיסטיקה** – דומה שמספר השינויים שמצאנו בתחום זה (לעיל, פרק ב, סעיף 1.6) הוא קטן מכדי להשפיע על התמונה הנוצרת, וודאי בתחום כמו תורת הנסתר המקבל התייחסות כל כך רחבה ומשמעותית באורה"ק.<sup>106</sup>

**ה. היחס לחכמות החול, לאומיות ואוניברסליות, אינדיבידואליזם** – בתחומים אלה, מעבר לרושם הכללי שהתיקונים לא שינו את התמונה הכוללת, הרי שעצם העובדה שמצאנו תיקונים סותרים די בה כדי לאזן את השפעתם.

**ו. תיקונים של הוספה** – תיקונים אלה (לעיל, פרק ב, סעיף 2) הם מעטים ושוליים מכדי להשפיע על התמונה הכללית העולה מאורה"ק.

באופן כללי, חשוב לציין שגם אם נבדוק את הפסקות בהן הוכנסו התיקונים עצמן, הרי שברוב מוחלט של המקרים, הפסקה עצמה, למרות התיקון שהוכנס בה, ממשיכה גם היא לשמור על משמעותה המקורית – גם אם בצורה פחות חדה ומרחיקת לכת. בסיכומו של דבר נמצאנו למדים, שאף על פי שבעריכת אורה"ק הוכנסו תיקונים רבים מטעמי זהירות ושמרנות, התמונה הכללית העולה מבדיקת השינויים המקומיים אין בה כדי לתמוך בטענות המפליגות שהושמעו במחקר בדבר הטיית תורתו של הראי"ה או סילופה.

## סיכום

במאמר זה סקרנו את השינויים המקומיים שהוכנסו בנוסח הפסקות שפורסמו בספר אורה"ק. ראינו שגם כאן, כמו בספר אורות, נעשו שינויים יזומים ומכוונים שמלמדים על מגמות עריכת ברורות. גם כאן מגמות אלה סותרות באופן ברור זו את זו. אבל בשונה מאורות, נראה שיש

103 ראה למשל: אורה"ק א, עמ' כא-ס.

104 ראה למשל: אורה"ק ב, עמ' שי-שכד.

105 ראה למשל: אורה"ק ג, עמ' קנג-קסד.

106 ראה למשל: אורה"ק א, עמ' ה-י, כט-לה, פג-קל, קלה-קמב.

להסביר את הסתירות באורה"ק כנובעות מכך שבתהליך העריכה והשינוי היו מעורבים גם הרצ"י והרב חרל"פ – בנוסף לרב הנזיר העורך.

באשר לתיקונים עצמם – רובם נעשו מתוך הלך רוח של זהירות וחשש מביקורת והם בעיקר תיקונים של השמטה וריכוך של מסרים שיש בהם פן רדיקלי. אולם תיקונים אלה אינם משנים מהותית את המסרים שיש באורה"ק, ועיקרם עידון ביטויים חריפים ומניעת האפשרות למחלוקת שתוכל להתעורר סביב משפט זה או ביטוי אחר שיכולים להחשב סנסציוניים.<sup>107</sup> נושא חריג אחד, שבו התיקונים אכן משנים את התמונה, הוא המחיקה השיטתית של הגוון האישי מתורתו של הראי"ה באורה"ק. מחיקה שיטתית זו קיימת לא רק במקומות בהם הראי"ה כותב על חוויות פנימיות של התגלות אלא בכל מקום בו הוא כותב בגוף ראשון. מחיקה זו מסייעת לכך שהספר אורה"ק מציג את הראי"ה כהוגה דעות שיטתי ומסודר, ומעלימה את הפן האישי שהיה לפנקסים המקוריים של הראי"ה. אולם, נראה שמדיניות עריכה זו, אף אם לא הייתה ביוזמתו של הראי"ה, הייתה על דעתו ובהסכמתו (גם אם לא תמיד הנלהבת). כמו כן, חלק משמעותי מהפן האישי בכתיבתו של הראי"ה – והוא היותה כתיבה בעלת אופי חזוני – מבצבץ ועולה גם לאחר ההסתרה.

107 חשוב לשוב ולהדגיש שמאמר זה דן באופן חלקי רק בהיבט אחד של סוגיית עריכת כתביו של הראי"ה – והוא שאלת העריכה המקומית של הפסקות שפורסמו בספר אורה"ק. כדי להגיע למסקנה כללית על השפעת העריכה על תורת הראי"ה, יש לצרף לנאמר כאן דיון בהיבט השני של סוגיית העריכה, והוא הדיון במדיניות בחירת הפסקות לפרסום. בדיון זה – הבא לבחון מה היו המגמות שהנחו את העורכים בבחירת הפסקות אותן פרסמו, איך יש להתייחס לפסקות אותן לא פרסמו, מה מידת ההשפעה שהייתה למדיניות פרסום זו על הבנתנו את כתבי הראי"ה ומה מידת הלגיטימיות של מדיניות זו – עסקתי במקום אחר (מוניץ [לעיל], הערת כוכבית, פרק ג). וראה שם גם את המסקנות העולות מצירוף שני היבטי הסוגיה: שאלות העריכה והתיקונים המקומיים ושאלת מדיניות הפרסום.

## יצחק הרשקוביץ

### "אם הבנים שמחה" מחיבור קאנוני ליצירה דיאלקטית<sup>1</sup>

#### 1. הקדמה

במאמר זה ברצוני לסקור בראשי פרקים מחקר מקיף על אודות המבנה והתוכן של ספרו של הרב יששכר שלמה טיכטל (רי"ט)<sup>2</sup>, "אם הבנים שמחה", אחד החיבורים המפורסמים ביותר שנכתבו בעולם האורתודוקסי במהלך שנות השואה. הספר זכה עד כה לכמה התייחסויות מחקריות<sup>3</sup>, ובמקביל הפך להיות אחד המקורות הנלמדים בעולם התורני הציוני-דתי בכל הנוגע לעיצוב ההשקפה הציונית כנובעת מתוך עולם תורני מעמיק.<sup>4</sup>

- 1 מאמר זה הינו חלק מעבודת דוקטור שנכתבה בהדרכת פרופ' דב שורץ, מן המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן. כותרת העבודה: חזון הגאולה של הרב יששכר שלמה טיכטל הי"ד: תמורות בתפיסתו המשיחית (תשס"ט). תודתי לוועידת התביעות (The Claims Conference) על סיועה במימון מחקרי.
- 2 רי"ט טיכטל, אם הבנים שמחה, בודאפעסט: דפוס מ"ז קאטצבורג, תש"ג. הספר הודפס מחדש במהדורת צילום בניו-יורק תשכ"ט, בתוספת מבוא מאת בן המחבר, הרב שמעון טיכטל. לאחר מכן פורסם הספר בשינויי נוסח וסגנון (שלא על בסיס כתב יד, כי אם מתוך חירות של המהדירים) בירושלים תשמ"ג (בהוצאת מכון פרי הארץ), ובמהדורה מתוקנת בירושלים תשנ"ח (הוצאת קול מבשר). הספר תורגם פעמיים לאנגלית: P. Schindler (trans.), *Em Habanim Semecha: Restoration of Zion as a Response During the Holocaust*, Hoboken: KTAV Publishing House, 1999; M. Lichtman (trans.), *Eim Habanim Semeichah On Eretz Yisrael, Redemption and Unity*, Jerusalem: Kol Mevasser Publications, 2000
- 3 י' פרידלנדר, הרב שלמה יששכר טיכטל – ממתנגד לציונות לתומך בציונות, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ט; הנ"ל, "ייחסו של הרב טייכטהאל לציונות ולשואה", בתוך: ש' רו (עורך), קובץ הציונות הדתית ה, ירושלים תשס"ב, עמ' 80-86; ר' ש"ץ, "ידידי על סף המשרפות ואחרית דבר" – רב חרדי מכה על חטא", כיוונים, 23 (1984), עמ' 49-62; ש' הכהן וינגרטן, "מיוון מצולה לירושלים של מעלה", אור המזרח, יט, ג (תשל"ג), עמ' 235-245; פ' שינדלר, "תיקון כתגובה לחורבן: אם הבנים שמחה", משואה, כ (תשנ"ב), עמ' 167-190; א' שביד, בין חורבן לישועה, תל אביב 1994, עמ' 89-104; הנ"ל, "שמחת אם הבנים: הצדקת האל הציונית של ר' ישכר שלמה טייכטהאל", בתוך: מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 380-398; הנ"ל, התפנית לאקטיוויזם היסטורי: הוויכוח בין הרבנים טייכטהאל ורוקח בחסידות בלז על היחס לציונות, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החורש, כרך ד (פרק רביעי), תל אביב תשס"ו, עמ' 280-295; מ' ורדיגר, השואה כנקודת מפנה תאולוגית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ו, עמ' 148-149; מ' פייקאז', ספרות העדות על השואה כמקור היסטורי, ושלוש תגובות חסידיות בארצות השואה, ירושלים תשס"ב, עמ' 145-181, ובעיקר עמ' 152-163.
- 4 כך, לדוגמה, במאגר התורני האינטרנטי "צל הרים", המשתיך לתלמידי ישיבת שכם, מובא הספר בפורמט מלא בעברית ובאנגלית, ראה: <http://www.tsel.org/torah/hindex.html>. כמו כן, עורכי מאגר המידע הדיגיטלי "כתבי הרב", המכיל את כתביהם של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה, מצאו לנכון לצרף את אם הבנים שמחה כחלק מתכני המאגר.

אולם, עד כה כל ההתייחסויות לספר, הן מצידם של החוקרים והן מצידם של אלה שביקשו לתור אחר בשורתו האידאולוגית של רי"ט, ראו בו מקשה אחת. הם מצאו בספר משנה סדורה, הכוללת לטעמם אמירות ברורות ונחרצות באחרות מסוגיות הליבה של הקיום היהודי בגלות ובארץ ישראל. כפי שנראה להלן בצורה תמציתית ביותר, הן בתוכן והן במבנה, עמדה זו רחוקה מן המציאות.

## 2. מבנה הספר "אם הבנים שמחה" – חטיבת הכתיבה הראשונה, קיץ תש"ב

רי"ט תיארך את כתיבת הפרקים השונים בספר "אם הבנים שמחה", ובכך הקל על איתורן של שלוש חטיבות כתיבה שונות של הספר. חטיבות אלה נבדלות זו מזו לא רק בזמן הכתיבה, כי אם גם באקלים שבו נכתבו, וכפי שאבקש לטעון, אבחון מדויק שלהן מדרגים התפתחות רעיונית והבשלה של רעיונות היסוד של רי"ט, שמשבצים לאורך הספר במתכונת דיאלקטית מרתקת. להלן טבלה המרכזת את החלקים השונים של "אם הבנים שמחה" לפי תאריכי כתיבתם, כפי שמתעד אותם רי"ט עצמו:

חלקי הספר	תאריך כתיבה
סיום ההקדמה הראשונה	חטיבה ראשונה (קיץ תש"ב) ז' באב תש"ב (20.7.42) <sup>5</sup>
תחילת ההדפסה סיום ההקדמה השנייה סיום הפרק הראשון סיום הפרק השני סיום ההסכמות	חטיבה שנייה (חורף תש"ג) פרשת וארא תש"ג (תחילת 1/1943) <sup>6</sup> ר"ח שבט תש"ג (7.1.43) <sup>7</sup> י"ב בשבט תש"ג (18.1.43) <sup>8</sup> כ"ח בשבט תש"ג (3.2.43) <sup>9</sup> י"א באדר ראשון תש"ג (16.2.43) <sup>10</sup>

עוד ראה מגוון רחב של שיעורים וקלטות בעולם הישיבות הציוני דתי על אם הבנים שמחה. לדוגמה:  
[www.etzion.org.il/vbm/update\\_views.php?num=3239&file=/vbm/archive/12-shoa/08rtykhtal\\_b.doc](http://www.etzion.org.il/vbm/update_views.php?num=3239&file=/vbm/archive/12-shoa/08rtykhtal_b.doc);  
<http://www.havabooks.co.il/store/ProductPage.asp?ProductID=%20%202680>; <http://www.moresheet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=101339>; <http://www.kipa.co.il/ask/show/174747>;  
[www.kerenyishai.org/shiur\\_hebrew\\_doc/hagada08.doc](http://www.kerenyishai.org/shiur_hebrew_doc/hagada08.doc); [www.erezil.org/page.asp?ItemID=146&PageID=4](http://www.erezil.org/page.asp?ItemID=146&PageID=4); <http://www.yba.org.il/show.asp?id=19376>

- 5 אם הבנים שמחה, עמ' כה.
- 6 שם בסוף חלק התורות והפרולוג, ללא ציון עמוד (במהד' תשנ"ח עמ' ג).
- 7 שם, עמ' לו.
- 8 שם, עמ' פד.
- 9 שם, עמ' קלח.
- 10 שם, עמ' כ.

**חטיבה שלישית (סתיו-חורף תש”ד)**

סיום הפרק השלישי	כ”ג באלול תש”ג (23.9.43) <sup>11</sup>
חתימת ההשמטה לפרק השלישי	ד’ בתשרי תש”ד (3.10.43) <sup>12</sup>
סיום פרק רביעי וחתימת הספר	י”ד במרחשוון תש”ד (12.11.43) <sup>13</sup>
מאמר שבת קודש	י”ז בכסלו תש”ד (14.12.43) <sup>14</sup>
סיום ההדפסה וחתימת הפרולוג	כ”ו בכסלו תש”ד (23.12.43) <sup>15</sup>

אמנם, את החלוקה לחטיבות כתיבה שונות ביצענו אנו, ורי”ט איננו מתאר אותה בצורה מפורשת, אך דומני שעיון בספר יגלה שגם חלוקה זו מבוססת היטב בלשונו.

ראשית יש להדגיש שחטיבת הכתיבה הראשונה, המכילה למעשה רק את ההקדמה הראשונה לספר, נקראת כחיבור עצמאי לחלוטין, שיש בו יותר הצהרת כוונות מאשר פרוגרמה מעשית לכתיבת חיבור עיוני. למסקנה זו אפשר להגיע בנקל כאשר מגלים שבמהלך כתיבת ההקדמה הראשונה עדיין שהה רי”ט במחבוא בעיירתו פישטיאן בקיץ של שנת 1942, ועדיין לא יצא למסע הנדודים המפותל שלו, שבסופו הגיע כפליט לבודפשט. למותר לציין שבמהלך כתיבת הקדמה זו לא היה רי”ט מודע למשמעות מהלכי השואה הקרבים ובאים, כמו גם ליעד של השילוחים מסלובקיה מדינתו – אושוויץ. העובדה שבמהלך כתיבת ההקדמה הראשונה מתעד רי”ט את המהלך הנפשי שחווה, שמביא אותו לידי ההכרה שעליו לידור נדר לברור, לכשיוכל, את סוגיית ארץ ישראל ומצוות ההתיישבות בה, מלמדת שהוא לא ראה את עצם כתיבת ההקדמה כקיום הנדר. יתר על כן, מהקדמה זו עולה שאת נדרו יקיים רק אחרי שייושע, לכשתסור אימת המלחמה (זו הייתה תכלית הנדר, אחרי הכול), וכידוע, לרווחה זו לא זכה להגיע לעולם. להקדמה הראשונה יש מקבילה כמעט מלאה ביומנו של רי”ט,<sup>16</sup> שהיא, ככל הנראה, הטיטה לדברים שנחקקו לאחר מכן ב”אם הבנים שמחה”.<sup>17</sup>

עיון בתכני החטיבה הראשונה מגלה גם שהרעיונות שעתיד רי”ט להציף במהלך ספרו מופיעים בה בצורה בוסרית ביותר, אם בכלל. אין בחטיבה זו התייחסות לסוגיית עוזבי התורה ומעמדם התורני-חברתי הראוי. נעדרת מחטיבה זו גם ההתייחסות החיובית מאוד שרי”ט עתיד להציג בהמשך חיבורו לאקטיביזם הגאולי, לתפיסה שלפיה את גאולת ישראל יש להביא

11 שם, עמ’ שט.

12 שם, עמ’ שיד.

13 שם, עמ’ שמט.

14 שם, עמ’ שנ.

15 ראה לעיל הערה 6.

16 יומניו של רי”ט יצאו לאור בשנים האחרונות, לצערנו תוך עריכה ועיבוד מסיביים של צאצאיו. הם כונו בכותרת המליצית ”אמונה צרופה בכור השואה”. הכרך הראשון, המכיל בתוכו עיבודים היסטוריים מהיומן, יצא לאור בירושלים בשנת תשנ”ה. חלקו השני, המכיל יותר ענייני השקפה, ובפרט התייחסויות קונקרטיות לגאולה ולארץ ישראל, יצא לאור בירושלים בתש”ס.

17 אמונה צרופה ב, עמ’ רכו-רלב. במהלך המחקר אני מציג מספר חילופי נוסח בין הטקסט מיומנו של רי”ט לבין ניסוחו הסופי בהקדמה הראשונה של אם הבנים שמחה, המוכיחים שמדובר בטיטה ראשונית. בעיקרם מורים ההבדלים על עבודת עריכה כדוגמת עיבוי מקורות, סגנון וניסוח בהירים יותר, וכדומה. על מעמדו של היומן כטיטה לאם הבנים שמחה ראה במבוא של רח”מ טיכטל לאמונה צרופה א, עמ’ 47.

באמצעים אנושיים, כמענה לאיתותים אלהיים. אדרבה, ניכר שבהקדמה הראשונה של "אם הבנים שמחה" רי"ט איננו מדבר כלל במושגי גאולה מלאים, כמו שאנו נוטים להבינם, כי אם על ישועה, הצלה ממיצר ומצרה.<sup>18</sup> הבחנה זו מהותית בבואנו לבחון את כלי הגאולה ואת תכליתה.

בשלב זה עמדה משנתו של רי"ט בזיקה חזקה ביותר לזו שקדמה למלחמה, אך המצוקה הקיומית אותה חווה, ושעימה התמודדו גם שאר היהודים בסביבתו, אילצה אותו להתעסק בשאלת ההצלה וההימלטות מהגזירות. ניכר שמניעים אלה הם שהביאו אותו לעסוק תחילה בשאלת ארץ ישראל, וכן זירזו את מימושו של הנדר הגדול של רי"ט, לכתוב ספר על אודות הארץ הקדושה. אין לאתר בשלב זה של כתיבה מוכנות של רי"ט להתעמת עם סוגיית שיתוף הפעולה עם החילונים בוני הארץ, שכן בשלב זה אין לאבחן עדיין מוכנות אמיתית של רי"ט לקרוא לבניין מעשי של הארץ. עיקר משאביו הרוחניים נתונים כעת בדרישת הארץ, ובעיסוק בפנים הרוחניים וההלכתיים של יישובה. הוא אמנם מוצא בפעולות אלה חשיבות רוחנית, ואולי אף משמעות גאולית, אם כי ברי שלא סבר שבמאמצים אלה הוא עצמו מביא את הגאולה. יתר על כן, רי"ט קובע מפורשות שאין קשר בין מעשים אלה לגאולה המשיחית, אלא הם כלים המזרזים גאולה וישועה מן הצרות, ולייעוד זה בלבד הם מוכווניים.

אמנם, כפי שאני מראה במחקרי המקיף,<sup>19</sup> עד לעת ההדפסה של "אם הבנים שמחה", בחורף תש"ד, שולבו בהקדמה רעיונות מאוחרים יותר, אולם גם אלה אינם משקפים את הגותו המאוחרת ביותר, כפי שנסקור אותה להלן. בקטע חשוב זה ניכרת הדחיפות שרי"ט מייחס למאמצים הארציים של ירושת הארץ,<sup>20</sup> וניכר יתרונו של אלה על פני המאמצים הרוחניים גרידא, שאפיינו את משנתו המוקדמת. דווקא תוספת מאוחרת זו מסייעת ללבן את מסקנותינו ולאשש את התוכנות הללו, תוך עיון והשוואה בין "אם הבנים שמחה" למקור המופיע ביומנו.<sup>21</sup>

18 המתח שבין שתי הגישות הללו לגאולת ישראל החומרית ולמשמעותה התיאולוגית (בין הצלה מרדיפות, "מקלט בטוח", לגאולה ממשית בעלת ערך דתי-משיחי) הזין את הציונות-הדתית למן היוסדה כתנועה רשמית, ובפרט במשנתו של מייסד המזרחי, הרב יצחק יעקב ריינס. על כך ראה ד' שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 22-28. עוד ראה מ' הלינגר, "הרב יצחק יעקב ריינס – מניח התשתית להגות אורתודוקסית מודרנית ציונית", בתוך: י' עמיר (עורך), דרך הרוח א, ירושלים תשס"ה, עמ' 349-374. ראה גם א' שביד, "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך: י' דן ו' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 689-720.

19 ראה לעיל הערה 1.

20 ראוי להשוות עמדה זו למאמציו של הרב צבי הירש קלישר לגאול את ארמות הארץ כחלק מתפיסה תיאורגית שתוליד את הגאולה האחרונה בכוח. כפי שתיארנו, רי"ט לא דגל בשלב זה בעמדות מרחיקות לכת כל כך, אך בהחלט סבר שהמאמץ להתעסק בבניין הארץ משפיע השפעה של ממש על יחס האל כלפי עם ישראל, וממילא באמצעות זכות הארץ וזכים ישראל להגנה אף בגלותם. ראה רצ"ה קלישר, דרישת ציון, ירושלים תשס"ב. בעיקר ראה בכריכה האחורית של מהדורה זו, פקסימיליה של מכתבו של רצ"ה קלישר לאשר אנשל רוטשילד (י"ב באלול תקצ"ו), על אודות האפשרות של רכישת הר הבית וחלקות נוספות בארץ ישראל. עוד ראה א' דון-יחיא, "שלילת הגלות בציונות הדתית", בתוך: א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית ג, עמ' 229-258.

21 ראה אם הבנים שמחה, עמ' כג-כה, וכן אמונה צרופה ב, עמ' רכו, רל-רלב.

"אם הבנים שמחה" מחיבור קאנוני ליצירה דיאלקטית

כמו כן, בהגות הראשונית של רי"ט אפשר לאתר עדיין יסודות מיסטיים בכל הנוגע לסגולת הארץ ולכוחותיה לגונן על האומה. תפיסות אלה נעלמות והולכות עם התקדמות יצירתו, כפי שאפשר לראות מטשטוש הפן המגונן הקמיעי של הארץ בתוספת המאוחרת להקדמה הראשונה.<sup>22</sup>

### 3. חטיבת הכתיבה השנייה – חורף תש"ג

חטיבת הכתיבה השנייה נכתבה בבודפשט בחורף תש"ג, חודשים ספורים לאחר שרי"ט נקלט בעיר הבירה כפליט. לדעתי, חטיבה זו הייתה הגרעין המהותי של החיבור "אם הבנים שמחה", ובמידה רבה אפשר לראותה כחיבור עצמאי. ראיה לכך היא העובדה שבסופה של החטיבה רי"ט עיצב וניסח את החלק החשוב הקרוי "הסכמות". ואכן, מלשנו של רי"ט ניכר שהוא ראה בסיום כתיבת ההסכמות את ספרו כגמור. לפיכך הוא מדבר עליו ועל כתיבתו בלשון עבר:<sup>23</sup>

...וה' יודע ועד, כי לא כתבתי דברים הללו למען להתגאות ולהתיהר, רק למען האמת והצדק, ולמען כבוד שמו יתברך, ולמען כבוד אומנו וכבוד ארצינו הקדושה. ואיש אשר אין לו פני'הו, לא יירא ולא יחת מלומר האמת...

גם בסוף חלק ההסכמות מסכם רי"ט וכותב:<sup>24</sup>

ולא כתבתי דברים הללו פה, רק כדי לסמוך דבריי לדברי הגדולים מדורות שלפנינו ולפני פנינו, שהתלהבו לבם מאד בעד בנין ארצינו הקדושה, שהבאתי פה בתור הסכמות על ספרי, ואסתגר בזה.

יתר על כן, בראש חלק ההסכמות, בצד ההתייחסות לספרו של רצ"ה קלישר, מתייחס רי"ט מפורשות לכתיבת "אם הבנים שמחה" בלשון עבר:<sup>25</sup>

...וספר זה [=דרישת ציון] בא לידי, פה עיר הבירה, אחר שכבר גמרתי ספרי, ובהרבה דברים זכיתי לכוון לדעתו, ומשנה לא זזה ממקומה...

כמו כן, רי"ט מביא בשלהי ההקדמה השנייה את נימוקיו לבחירת שם הספר,<sup>26</sup> סממן נוסף המעיד על הבנתו שלפניו ספר גמור. מכאן נסיק שתי מסקנות:

22 לסוגיית מעמדה המיסטי (או הסגולי) של ארץ ישראל נתנו דעתם רבים. נביא כאן מקבץ קצר של חוקרים שעסקו בנושא: ח' פדיה, "ארץ: זמן מקום – אפוקליפסות של סוף ואפוקליפסות של התחלה", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 560-624; ר' שוורץ, "ארץ, מקום וכוכב; מעמדה של ארץ ישראל בתפיסתו של החוג הניאופלטוני במאה הי"ד", בתוך: א' רביצקי ומ' חלמיש (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 138-150; מ' אידל, "על ארץ ישראל במחשבה המיסטית בימי הביניים", שם, עמ' 193-214.

23 עמ' יח.

24 עמ' יט.

25 עמ' ב.

26 עמ' לו.



- א. החטיבה השנייה עומדת בפני עצמה כספר גמור.  
 ב. לאחר חתימת החטיבה הזו נמלך רי"ט ובחר לכתוב קטעים נוספים, אם כדי לחדד את חידושו, ואם כדי לעדכןם לאורה של השקפה חדשה.

לאחר שביררנו את המסגרת המבנית של חטיבה זו, יש לבחון את תכניה הייחודיים. בחטיבת הכתיבה השנייה<sup>27</sup> מתעורר רי"ט לקיים את נדרו, הגם שמסגרת הזמן ותנאי הסביבה שהגדיר בעת ההצהרה על נדרו טרם הבשילו. את החיבור של חטיבה זו הוא מבצע בעודו במסגרת בבודפשט, והכתיבה מתבצעת בפרץ כתיבה שאורכו פחות מחודש וחצי, כמחצית השנה לאחר שסיים את ההקדמה הראשונה. המניעים לכתובתה לוטים בערפל, אולם דומה שלא יהיה זה זר להניח שרי"ט ביקש למצוא לעצמו עיסוק ממשי בעודו שוהה בגלות מאונס. יתר על כן, רי"ט אף השקיע מאמצים רבים בבודפשט כדי להפיץ את רעיונותיו ואת המיית לבו לקהלים רחבים.<sup>28</sup> דומה שכתובת חיבור היא הפתרון המושלם לצורך זה, והיא משקפת גם רוחה נפשית מסוימת (בניגוד להקדמה הראשונה, הקצרה והממוקדת, הרי שחטיבת הכתיבה השנייה מכילה כמאה ושלושים עמודים, שנערכו בצורה שהולמת חיבור שאמור להתפרסם ברבים).

בחטיבה הספרותית השנייה הביע רי"ט כמה וכמה מתהפוכות הנפש שחוה, והציב מערכת מובנית ומסודרת של תכנית לגאולת ישראל. בניגוד לעמדותיו, שבוטאו בחטיבה הספרותית הראשונה, רי"ט התווה בחטיבה זו אפיק ממשי לקידום ענייניה של הגאולה השלמה של עם ישראל, קרי שיבה כוללת של ישראל לארצם, בניין המקדש וימות המשיח. אמנם, רי"ט מכיר בכך שלא כל תהליכי הגאולה נתונים בלעדית בידיהם של ישראל ותלויים במאמציהם, אולם הוא בהחלט מעניק לישראל את זכות הבכורה בהכרעה הראשונית על הנעת מהלכי הגאולה, כמו גם תפקיד של ממש בהתוויית אופיה ודרכי התקדמותה. זאת מכוח ראיית גאולת ישראל בעת הזאת כגאולה בבחינת "לא זכו", המובילה למהלכי גאולה טבעיים, לא ניסויים.<sup>29</sup> באופן מפתיע, הסיבה לחוסר הראויות של ישראל לגאולה נעוצה דווקא בהתנכרותם לארץ ולמאמצי העלייה וההתיישבות בה, ולא במעלה התורנית הירודה של הדור.<sup>30</sup> נקודה זו מצטרפת לשאלת

27 לאור העריכה של החטיבה השנייה, וכן לאור אי אלו עדויות תוכניות שלא כאן המקום לפרטן, אני מניח שהפתיחה של הספר, עמ' לח-נח, שייכת גם היא לחטיבת הכתיבה השנייה.

28 ראה אם הבנים שמחה, עמ' קסא, שם מתוארת התרעמות כלפיו בחברת ש"ס של קהל היראים בבודפשט, בעקבות עיסוקו בענייני ארץ ישראל; על דרשה שעוררה התנגדות חריפה בעיירה בעקש-טשאבא (Békéscsaba) ראה שם, עמ' רכה-רלב; על דרשה שביקש רי"ט לדרוש בעיירה נופש ובריאות בקרבת בודפשט, שם התנו עמו שלא ידרוש בענייני ארץ ישראל כלל, ראה שם, עמ' רלה-רלו. מקומות נוספים משוכזים בספריי. בהקשר זה ראה עדות מעניינת שמוכאת בשמו של הרב נתן צבי פרידמן:

[http://www.bhol.co.il/forum/topic.asp?whichpage=1&topic\\_id=2543735&forum\\_id=19616](http://www.bhol.co.il/forum/topic.asp?whichpage=1&topic_id=2543735&forum_id=19616).

29 ראה, לדוגמה, עמ' צו-קו. לתפיסה דומה (שמצוטטת גם באם הבנים שמחה, ראה עמ' יא, רכז) ראה רח"י מורגנשטרן (האדמו"ר ר' ישראל מקוצק), שלום ירושלים, פיעטרקוב תרפ"ה. אחד המקורות הראשיים להנגדה בין מודלים של מלכתחילה לבדיעבד בתהליך הגאולה הוא משנת הגאון מווילנה. למקורות ועיון בתפסותיו על הגאולה ראה ר"ב שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן, רמת-גן תשס"ח, ובעיקר בעמ' 166-195, 220-261. ראה גם ביטוי מקביל אצל ר"ש מוהליבר, ספר שמואל: זכרון להרב שמואל מוהליבר, ירושלים תרפ"ג, עמ' קנג-קנד.

30 ראה, לדוגמה, עמ' ס-סח.

אהדתו של ריי"ט לבוני הארץ,<sup>31</sup> עליה נרחיב להלן.

ריי"ט מעתיק את מרכז הכובד של המאמצים הישראליים לישועה כעת לרובד של פעילות מעשית בשני מישורים: האחד – הפניית המאמץ מחתירה להצלחה מצרה לגאולה אמת, והשני – התאמצות ליטול חלק פעיל בבניין הארץ, ולא רק לעסוק בפנים התיאורטיים של מצווה זו. ממילא מובן שבחטיבה ספרותית זו מביע ריי"ט הערכת יתר לאלה שבגופם מממשים את המאמצים הללו, קרי בוני הארץ, שכרובם המוחלט היו חופשיים באותה עת. זאת על חשבון ההערכה הטבעית שרחש לאדוקים בתורה ובמצוות, ובמיוחד לגדולי התורה של הדור. מציאות זו הובילה את ריי"ט לסיטואציה מביכה מבחינה אינטלקטואלית, שכן באופן טבעי קהל היעד הרוחני שלו, וזה שעליו ביקש להשפיע ולשנות את דרכיו היה העולם האורתודוקסי, ואולי אף יש לומר, האולטרא-אורתודוקסי. כור מחצבתו של ריי"ט לא אהר, כלשון המעטה, ביטויי הערכה כלפי אוכלוסיות חופשיות בכלל, ובוודאי לא אהר את העדפתם על פני האדוקים בדתם בפרט. לפיכך, אנו מוצאים מאמץ "שיווקי" כביר של ריי"ט לבטא את עמדותיו המורכבות, בשני מישורים.

המישור האחד, שעל אף שריי"ט היה משוכנע באמיתותו, היה קושי של ממש להסבירו לציבור הרחב של שומרי התורה והמצוות, היה הטענה שבוני הארץ אינם פושעים "גילים", עוזבי הדת מתוך רצון להידמות לאומות העולם, כפי שהכירו יהודי הונגריה ומרכז אירופה בתופעות של רפורמה וניאולוגיה.<sup>32</sup> אדרבה, יהודים אלה מקיימים בגופם את המצווה הנעלית ביותר בחלון הזמן הנתון של שיבת ישראל לארצם, היא מצוות יישוב ארץ ישראל. את הראיות לעמדה זו ביסס ריי"ט על שלושה מעמודי התווך המרכזיים של האידיאולוגיה האורתודוקסית ההונגרית: החתם סופר, ר' הלל ליכטנשטיין מקולומייא ור' עקיבא יוסף שלזינגר.<sup>33</sup> שני מכנים

31 זו הייתה הסוגיה המרכזית, ובמידה רבה אף הכריח המכונן, של הספר שלום ירושלים (לעיל הערה 27). גם חלק הארי של ספרו הגדול של הרב יצחק יעקב ריינס, אור חדש על ציון, וילנה תרס"ב, עוסק בסוגיית הקשר עם החופשיים. ריינס, כדרכו, מבקש להתבונן בשאלה האקוטית לאופיה של התנועה הציונית-דתית באופן הגיוני, ובוחן אותה מכל צדדיה ואופניה השונים. אולם, כפי שמתברר בצורה חדה ביותר בשער העשירי של ספרו (עמ' 278-285), ריינס ראה בשיתוף הפעולה עם התנועה הציונית, החופשית, ערך תיאולוגי כביר. כאן המקום לציין שלא ידועה שום השפעה ישירה של כתבי הרב ריינס על ריי"ט, לא כציטוט, ואף לא בהשפעה תוכנית מובהקת.

32 ראה מ"ק סילבר, שרשי הפילוג ביהדות הונגריה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ה. ראה גם ק' פרוימוביץ, הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה 1868-1950, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ג. עוד ראה: R.L. C. Fenyvesi, "Varieties of the Hungarian Jewish Experience", in: Braham & S. Miller (eds.), *The Nazis' Last Victims: The Holocaust in Hungary*, Detroit: Wayne State University Press 1998, pp. 167-176; R. Patai, *The Jews of Hungary*, Detroit 1996.

33 מיותר לציין שלרעיון זה מקבילות בהגות הציונית-דתית, כדוגמת הרב שמואל מוהליבר, ספר שמואל (לעיל הערה 29), עמ' קמג-קמד. ראה תמצות הרעיונות של הוגי חזית ציון וראשית המזרחי אצל ריי"ל מימון, ישראל, תורה, ציון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 327-372. המתבונן יראה בנקל שחורף מאמצי הכבירים של הרב מימון לאתר כל קשר עם הרעיון הציוני אצל מי מגדולי ישראל לאורך הדורות, ובפרט כאלה שמימשו את חזונום ובחרו בדרך של בניין ועלייה ארצה, הוא חתר שלא להביא שום אזכור על מפעלו של הרב עקיבא יוסף שלזינגר וחזונו, שהלכי רוחם לא תאמו את השקפות המזרחי ואת דרכו הפוליטית והרעיונית. דומה שכאן מתברר שריי"ט ברר לעצמו בני ברית שרחוקים במידת מה מהשקפותיו, אך ניכר שהוא לא הכיר את אלה שהשקפותיהם היו קרובות יותר לליבו.

משותפים לשלושה גדולים אלה היו חיבתם העזה לארץ ישראל ולהתיישבותה, וכן הביקורת החריפה כלפי כל תנועה של עזיבת דת, עד כדי התנהלות קונטרוברסלית כנגדן.<sup>34</sup> לפיכך, "גיוסם" לטובת המאמץ של ההכרה במעלתם הרוחנית הגבוהה של בוני הארץ היה מהלך מחוכם, אם כי ככל הנראה<sup>35</sup> בלתי יעיל, שהעניק אצטלה של כשרות מהודרת לתמיכה במפעל ההתיישבות בארץ. לכך יש להוסיף את השימוש של רי"ט בתוקף ההלכתי והמוסרי של הרבנים שאת הסכמותיהם הביא בפתח הספר.<sup>36</sup>

המישור השני שניסח רי"ט היה ביטוי אזוטרי שמצא בהובלת הגאולה בידי גורמים "פחות ערך" תפקיד של תבנית אלהית מסודרת, כחלק מהמערך הכולל של גאולת ישראל (השתקת מידת הדין, שתימנע מלקטרג על הדיסוננס שבין מעלתם הרוחנית של ישראל למאמצים האלהיים לגאול אותם).<sup>37</sup> אמנם רי"ט כתב בבירור שדעתו איננה נוחה מגישה זו ככלל, אולם אגב הצגתה הארוכה הביע התפעלות ממנה, ואף הכביר בתארים כלפיה. כמדומני שבהתנהלות זו ביקש רי"ט להכשיר את פרשנותיו גם בעיני אלה שסירבו לקבל את גישתו האוהדת כלפי בוני הארץ החופשיים.<sup>38</sup> עם כל זאת, קשה לומר שלרי"ט הייתה השפעה של ממש על המגמות השולטות באורתודוקסיה ההונגרית. קולו בהחלט נשמע ודבריו עוררו הדים,<sup>39</sup> שהיו בין היתר מניע מרכזי לכתיבת שני הפרקים הנוספים של "אם הבנים שמחה", וכן להשלמות אחרות של הספר, אך הם לא עוררו תנועת מחאה אורתודוקסית עממית.

#### 4. חטיבת הכתיבה השלישית – סתיו-חורף תש"ד

חטיבת הכתיבה השלישית של "אם הבנים שמחה" מביאה את רעיונותיו של רי"ט לכדי הבשלה והשלמה. בחטיבה זו הוא מגיש לקוראיו משנה סדורה ומפותחת ביחס לכורח שבמעורבות

34 ראה מ"ק סילבר, "פעמי לב העיבר" בארץ הגר: ר' עקיבא יוסף שלזינגר – בין אולטרה-אורתודוקסיה ולאומיות יהודית בראשיתן, בתוך: א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית א, רמת גן תשס"ג, עמ' 225-254. עוד ראה י' פרידן, "הרב עקיבא יוסף שלזינגר ו'חברת ישוב הארץ הקדושה' תרל"ו (1876)", שלם, ו (תשנ"ב), 347-360. ראה גם י' שלמון, 'מבשרי הציונות ומבשרי החרדיות', קתדרה, 73 (תשנ"ה), עמ' 106-111.

35 על כך בסעיף הבא.

36 זהו מניע אחד מני רבים לכתיבה אזוטריה. עוד על מניעי הכתיבה האזוטריה בהגות היהודית ראה: ל' שטראוס, 'רדיפה ואמנות הכתיבה', ירושלים ואתונה: מבוחר כתבים, ירושלים תשס"א, עמ' 141-282, ובפרט עמ' 155-166; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב.

37 ראה עמ' קיט-קלד, ועוד. לנקודה זו ראה א' לוז, 'גבולות הסובלנות: על בעיית השותפות בין 'חרדים' ל'חופשיים' בתקופת 'חייבת ציון' (1882-1895)', בתוך: ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 55-66.

38 למקורות מספר המשקפים את יחסה המסתייג של המנהיגות האורתודוקסית ההונגרית לחופשיים בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, ראה: רש"צ שיק, שו"ת רשב"ץ ב, מונקאטש תרס"ה, סימן רסה; ר"ע בלום, שו"ת בית שערים אורח חיים, מונקאטש תרס"ט, סימן שטו; רמ"ש גלאזנער, שו"ת דור רביעי א, ירושלים תשל"ז, סימן פו.

39 ראה א' שביד, התפנית לאקטיוויזם היסטורי: הוויכוח בין הרבנים טייכטהאל ודוקח בחסידות בלו על היחס לציונות, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש כרך ד (פרק רביעי), תל אביב תשס"ו, עמ' 280-295. עוד ראה אצל ש"ץ (לעיל הערה 3), שם הביאה חילופי מכתבים חשובים בנושא עם מ' ריכטמן.

אנושית בתהליך הגאולה, לא מתוך הפחתה בערכה של גאולה ממין זה, אלא מתוך שכנוע פנימי ולוגי בנחיצות שבמהלכים כאלה כדי לעורר ולהוציא מן הכוח אל הפועל את הגאולה העתידית.<sup>40</sup> יתר על כן, גאולה זו איננה רק גאולת ישועה, הצלה מחרב הצורר, כי אם העצמה בערכה של הגאולה האנושית כתכלית גאולת ישראל.

פן זה של הגאולה מקבל נופך נוסף בדמות ההתפתחות של יחסו של ר"ט לצורך באחדות האומה.<sup>41</sup> בעבר דיבר ר"ט על החשיבות שבקשרים הפנימיים באומה, כדי למנף מהלכים ארציים משמעותיים. זאת בשל החשיבות המרובה של הסרת מחסומי הניכור הפנימיים. אולם, בחטיבה השלישית מעניק ר"ט ערך תיאולוגי למדרי האחדות הפנימית. אחדות זו היא המאפשרת את מהלכי הגאולה, ובלעדיה הגאולה לא תיכון.<sup>42</sup>

הדיבור על אחדות האומה כרוך בהכרח ביחס משתנה כלפי נוטשי דרך התורה. ר"ט חייב היה למצוא צידוק תיאולוגי לקיומם של אלה, שהרי הם משמשים גם איתות אלחי ליציאה מהגלות, וגם מנהיגים ומובילים של תהליך הגאולה. אין ספק שהוא לא מצא בסקולריזציה ערך מצד עצמה, כתהליך התפתחותי בעולם, כדוגמת תפיסות אחרות שרווחו בימיו, אך הוא בהחלט ראה לנכון להאיר בעת הגאולה פנים נוספים באישיותם של עוזבי התורה, ובכך לשרטט את אישיותם בצורה רב־ממדית ועמוקה.

מכוח ההעצמה של מושגי האחדות, התקייף ר"ט ביתר שאת את הרבנים שנמנעו מלהורות לעלות לארץ, כמו גם את אלה שהובילו קו קיצוני בהיפרדות הקהילות האורתודוקסיות והציבור האורתודוקסי מבני הקהילות האחרות באירופה. הוא פירש את מעשי הרבנים הללו כהתנכרות לצאן עדתם, כחוסר יכולת להתכונן בצערם של ישראל, תחילה הכלכלי והחברתי, ולבסוף גם הדתי והרעיוני.<sup>43</sup>

ככלל, בחטיבת כתיבה זו מיעט ר"ט להשתמש בכתיבה אוטורית, לאור העובדה שתכניהם של הפרקים הללו לובנו דווקא מכוח הביקורת הציבורית העזה אותה ספג ר"ט. עדות לכך

40 אחד ממקורות ההשפעה הבולטים בחטיבת הכתיבה הזו, שעמדותיו הרעיוניות אכן מבטאות תפיסה זו בצורה בהירה, הוא הרב יהודה אלקלעי. לתמצית משנתו הלאומית־דתית ראה י' כ"ץ, "משיחיות ולאומיות במשנת הרב אלקלעי", לאומיות יהודית, ירושלים תשל"ט, עמ' 308-356.

41 השווה ש' רצבי, "הערות לשאלת סיגולו של הרעיון הלאומי בציונות הדתית", עיונים בתקומת ישראל, 13 (תשס"ד), עמ' 71-96. עוד ראה דבריו של הרב מימון (לעיל הערה 33).

42 לנקודה זו מוקדשים שלהי הפרק השלישי של אם הבנים שמחה, ובעיקר הפרק הרביעי. כמו כן, מקור חשוב לנקודה זו הוא תשובתו של ר"ט שפורסמה בירושת פליטה: קובץ תשובות מגדולי רבני הונגריא, אשר רובם נהרגו על קדושת השם בשעת הגזרה התש"ד הי"ד, בודאפעסט תש"ו, סימן לו (עמ' 102-104).

43 מעניין להשוות עמדות אלה למשנתו של הראי"ה קוק בסוגיה. ראה צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 323-371. זהו הפרק בספרו של ירון העוסק בשאלת הסובלנות אצל הראי"ה, והוא עומד בדקדוק על המתח הדיאלקטי במשנתו בין הרצון לעמוד בקנאות על מצוות ה' ולבטא את העדיפות הזו גם בכלים הלכתיים לא סובלניים בעליל, לבין ההכרה במציאות המורכבת של דורו וביטויי אהבת ישראל שאפיינו את הראי"ה. לקט מובחר של מקורות במשנת הראי"ה העוסקים בסוגיית היחס אל החופשיים מצוי אצל ב' אפרתי, הסניגוריה במשנת הרב קוק, ירושלים תשי"ט. כן ניתן למצוא התייחסויות חשובות אצל ב' איש-שלום, "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 151-168. וכן אצל ת' רוס, "בין פלורליזם מטפסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק", בתוך: א' שגיא, ד' שוורץ וי"צ שטרן (עורכים), יהדות פנים וחזק, ירושלים תש"ס, עמ' 386-406.

היא התיאורים המפורטים של העימותים השונים אותם חווה, ושהולידו את הדיאלוגים הנוכחים שנחקקו בספר, בחטיבת כתיבה זו.<sup>44</sup> אולם, דווקא הפרולוג של הספר משקף את רצונו של רי"ט לא לעורר מדנים ומריבות מיותרות, אלא לפתח שיח מעמיק עם מי שמוכנים לצלול אל תוך ספרו ולקרוא אותו עד תומו.

הפרולוג, בן שני חלקים, נכתב אחרון מכל חלקי "אם הבנים שמחה", בכ"ו בכסלו תש"ד (23.12.43).<sup>45</sup> אורכו כשני עמודים וחצי, ובראשו נכתב: "הואיל ומצאתי מקום פנוי אעלה עוד איזה מילין קצרים הנוגע לספרי".

קטע זה אינו חלק אינטגרלי מהספר, והוא גם נכתב לאחר חתימת הספר (כמפורש בשתי הפסקאות האחרונות).<sup>46</sup> עם זאת רואה רי"ט קשר בין הקטעים המדוברים לספר עצמו. הפרולוג ממלא שני תפקידים. הראשון הוא לשמש תמצית כוללת של העקרונות הבשלים ביותר של משנתו של רי"ט. יתר על כן, במידה רבה מעניק לנו רי"ט את תמצית המבנה של הספר ושלב התפתחותו, החל מהגישה המסתייגת מרעיונות הגאולה הטבעית, וכלה בתפיסה שמחייבת אותה לחלוטין כדרך הבלעדית של גאולת ישראל. גם תפיסותיו החברתיות החדשניות והמהפכניות ביחס לאקלים התרבותי שבו גדל ופעל, מצאו את מקומן בצורה מרומזת בפרולוג. לפיכך, באמצעות פתיח זה מדגים רי"ט עד כמה הסתירות שבספרו אינן מבטאות סתירות הגותיות המעידות על חוסר קוהרנטיות, כי אם משקפות מתח דיאלקטי בכתיבת החיבור, או לכל הפחות מעטפת אוטורית לרעיונותיו החדשניים.

עם זאת, ייתכן שההצגה המתונה והשמרנית שבה מנסח רי"ט את חידושו בפרולוג משקפת כמיהה לכך שהם יתקבלו בצורה מלאה בשיח החרדי. שכן אי אפשר להתעלם מהעובדה שספר "אם הבנים שמחה" נכתב כחיבור חרדי, מאת מחבר חרדי ולמען קהל יעד חרדי מובהק. הדבר בא לידי ביטוי הן בסגנון הספר, ובמקורות שבהם הוא משופע, אך יותר מכול בתבניות המחשבתיות החרדיות בכל הנוגע לתפיסת המוחלטות התיאולוגית של תורת הגאולה הישראלית. לשון אחר, גם כאשר רי"ט מאציל על עם ישראל אחריות רחבת היקף בהנעת תהליכי הגאולה, הוא משבץ אחריות זו בתוך יחסי הגומלין אל-עולם, כמקובל בשיח דתי פונדמנטליסטי. השקפותיו מבטאות תהליך של חקירה דתית שאין בה, ולו לרגע קט, ביטוי של ספקנות או אף לגיטימציה להרהורים קיומיים על טיב הקשר והברית האלהית שמחייבת את עם ישראל. המקורות הכלליים היחידים שבאים בכתיבתו אינם אלא ציטטות פופולאריות ממנהיגי התקופה, שאותן קרא בעיתונות. הוא איננו מוצא שום טעם בעיסוק ברעיונות שהתפתחו מחוץ לבית המדרש, וניכר שחוסר השימוש הזה איננו נובע מעורמה רטורית של מחבר, שמבקש להעצים את השפעתו על קהל היעד החרדי, כי אם מאמונה כנה שתורת ישראל אוצרת בקרבה את מלוא המסרים הרעיוניים שלהם זקוק עם ישראל.<sup>47</sup>

44 ראה עמ' קנו-קסט, רכח-רלב, רלה-רלו.

45 הפרולוג מופיע ללא מספור עמודים.

46 "והי' התחלת הדפסת הספר בשנת תש"ג בפרשת וארא, ונגמר לטובה בשנת תש"ד ביום ה' לסדר מקץ, שהוא יום ב' דחנוכה...". ובהמשך: "כעת בגמר ההדפסה אודיע שהמעשה שהובא בסוף ההקדמה שניה אירע לי לעצמי".

47 ראה את השקפותיו של רי"ט על אודות המוסר הכללי והמוסר היהודי באמונה צרופה א, עמ' 89-99.

לפיכך, דומני שאפשר לקבל גם עמדה הגורסת שהפרולוג נכתב כדרכם של מחברים רבניים, שפותחים את ספריהם בעיון קצר, החושף את גדולתם התורנית, וגם מעניק לקוראים טפח מחידושיהם ההלכתיים. הווה אומר, פרולוג זה איננו אלא פתיח רטורי, שאיננו חורג במאומה מהסוגה הספרותית שאליה משתייך הספר. עם זאת, אי אפשר להתכחש לעובדה שרי"ט מביע בפרולוג את השקפותיו בצורה מרומזת ומחוכמת, ובכך מעטר את ספרו בתמצית מעמיקה ולמדנית.

## 5. גורמי ההתפתחות בכתיבתו של רי"ט

שאלת מחקר שמחייבת מענה מקיף היא מה היו הגורמים להתפתחות (או שמא להשתנות) הלך רוחו של רי"ט, שהובילו לכתיבת שלוש חטיבות שונות זו מזו בהפרשי הזמן שסקרנו. דומני שאפשר להצביע על שני מניעים, האחד לאומי והשני אישי, שעשויים היו להיות בעלי השפעה של ממש על הגותו של רי"ט.

ראשית, רי"ט עצמו מצטייר בפנינו כאדם בעל גמישות כזו שמאפשרת לו להביע עמדות שונות מן הקצה אל הקצה בפרקי זמן קצובים. כלומר, עוד בטרם שנפתח במחקר על אודות המתרחש בתוך נבכי "אם הבנים שמחה", יש לתת את הדעת לעובדה שהספר כולו מבטא שינוי מגמה קיצוני בהשקפת עולמו של רי"ט מלפני המלחמה. לפיכך, לא יהיה זה מופרך לראות ברי"ט הוגה ער ורגיש לתהפוכות ההיסטוריה, שמגיב להשתנות האקלים הגיאוגרפיים בעיצוב הגות הולמת.

אשר על כן, אך סביר הוא שכחלוף הזמן, ועם ההכרה המתבררת והולכת של עוצמת חורבן יהדות אירופה, מוצא רי"ט לנכון להתאים את השקפותיו למציאות המשתנה.<sup>48</sup> יתרה מזאת, דומה שהבהילות שחש לנוכח תחושת האובדן של העם היהודי, ללא הבחנה בין עוזבי הדת למחזיקיה, חידדה אצלו את ההכרה באחדות ישראל, ואת הצורך בהצללתם, גם ללא אופק של גאולה גיאוגרפית קרובה. ייתכן שאלה היו חלק מן הגורמים שהניעו את המעבר מתפיסה שממוקדת בגאולה ארצית, ליסודות של בניין הגאולה על בסיס אחדות האומה, אחדות שמבוצעת ברבדים קוגניטיביים, יותר מאשר בפעולות פיזיות של בניין.

אולם, דומני שאי אפשר להתעלם מהחוויות האישיות שעברו על רי"ט במהלך חודשי גלותו. המתבונן ב"אם הבנים שמחה" ימצא שרי"ט מתאר את חייו כפליט כמתאפיינים

48 בעת כתיבת החטיבה הראשונה, בעודו בסלובקיה בעיצומם של השילוחים לאושוויץ, לא היו ידיעות ברורות על היעדר השילוחים ועל תכליתם. אדרבה, הדעה המקובלת בפי רבים הייתה שלכל היותר מדובר בשילוח לאתרי עבודות כפייה, בהם חיים היהודים בתנאים פיזיים קשים. מנגד, בזמן הכתיבה של החטיבה השלישית (שלהי 1943, ותחילתה של 1944) כבר הגיעו לבודפשט, מקום מחבואו של רי"ט, ידיעות ברורות על המתה המונית של יהודים בפולין. גם במהלך כתיבת החטיבה השנייה כבר התרוצצו שמורות על חורבן כולל של יהדות אירופה, לאור זרם הפליטים שהגיעו להונגריה מפולין ומגלילותיה. לכל אלה ראה ל' רוטקירן, חורבן יהדות סלובקאקיה: תיאור היסטורי בתעודות, ירושלים תשכ"א; א' נדיבי, "הפצת דוח אושוויץ ודוח שואת יהודי הונגריה והשפעותיה", ילקוט מורשת, פג (תשס"ז), עמ' 53-84; "באורא, "הפרוטוקולים של אושוויץ", ילקוט מורשת, פג (תשס"ז), עמ' 159-167; ר' לין, "הבריחה מאושוויץ: מדוע לא סיפרו לנו על כך בבית הספר?", תיאוריה וביקורת, 24 (2004), עמ' 163-184.

בתלותיות, והוא משרטט פעם אחר פעם את עובדת היותו נתון לחסדי סביבתו.<sup>49</sup> יתר על כן, תודעה זו שחלחלה בקרבם הולידה אצלו הכרה בערך המיוחד שיש לעם היהודי כעם, שחרף המחלוקות הפנימיות שלו, ניצב ברגעי משבר כאיש אחד לנוכח צריו.<sup>50</sup> אפשר להתווכח על הערכתו של רי"ט את תכונות האישיות הקולקטיביות של העם היהודי, אך קשה להתווכח עם חווייתו האישית, ועם עוצמת השפעתה על תפיסתו האפיסטמולוגית את המציאות.

## 6. סיכום

הספר "אם הבנים שמחה", בניגוד לאופן שבו הוא נתפס בקרב חלקים רחבים בציבור ובקהיליית החוקרים, איננו חיבור עשוי מקשה אחת. יתר על כן, לא די שהספר חושף בפני הקוראים מהלך דיאלקטי מרתק ומעמיק שעבר מחברו, אלא שרי"ט אף לא טרח להסתיר מתח זה, וביטא אותו הן באמצעות חשיפת תאריכי הכתיבה השונים, והן באמצעות הפרולוג לספר, שחושף את מורכבותו.

המתח שרי"ט האדם וההוגה חי בו הוא בין העולם החרדי האנטי-ציוני, כור מחצבתו, בעל תפיסות תיאולוגיות ברורות על אודות גאולת ישראל שמימית, שתנבע כולה מהעצמת ערכי הקדושה הקלאסיים בעם ישראל, ותוך הסתייגות ברורה מעוזבי הדת, לבין עולמם של החלוצים בוני הארץ, שעזבו את הגלות וכחרו בדרך של מסירות נפש למען האומה ובניין הארץ. הגם שמעשיהם של החלוצים היו מגובים בתפיסה ערכית שיש לה מקום בבית המדרש,<sup>51</sup> הרי שבכל ארחות חייהם הם ביטאו שאט נפש וסלידה משמירת המצוות ומדרכי האורתודוקסיה.

49 ראה לאורך הפרולוג מספר רב של אנשים להם מודה רי"ט, אולם בפרט ראה עמ' רעו-רעז. עוד ראה אמונה צרופה א, עמ' 117-120, 149-154.

50 ראה עמ' שמ-שמא, לציטוטים מן העיתונות של מנהיגי הונגריה ושכדיה המדברים על חשיבות האחדות. מרתקת עוד יותר הבשורה הרוחנית שקיבל רי"ט מפיו של קצין הזנדרמריה ההונגרי ששיחרר אותו משביו (אמונה צרופה א, עמ' 154):

יש להכיר זאת ליהודים ולשכחם כמדת האחרה שיש להם, כי כבר בשעה 4 אחר הצהריים שעוד לא הובאתי לשם [=לתחנת המשטרה בבקעש טשאבא (Békéscsaba)] כבר קשקש הטעלעפאן מאם הדרך, ועשו רעש להציל את הנתפס. אני מוטה את ראשי לפניהם בעד מדה זו, מה שלא נמצא כן בינינו.

חווייה זו התרחשה בתחילת אוגוסט 1943, ערב כתיבת החטיבה השלישית.

51 כמה מעמודי התווך של האורתודוקסיה ההונגרית אף דגלו בהשקפות של אקטיביזם בבניין הארץ, ובראשם החתם סופר וכמה מתלמידיו הנאמנים. ראה לדוגמה: רמ"ש גלזנר, "הצינון באור האמונה" (תרגום: נ' בן-מנחם), בתוך ר"ש פדרבוש (עורך), תורה ומלוכה, ירושלים תשכ"א, עמ' 63-82; י' שלמון, "ארץ ישראל במחשבה האורתודוקסית של המאה ה-19", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 424-446; י' ברטל, "מי הוא ה'עבידי'?", קתדרה, 73 (תשנ"ה), עמ' 112-114; י"צ זחבי, מהחתם סופר ועד הרצל, ירושלים תשכ"ו; ש' זמרוני, 'הרב משה שמואל גלאזנר וחבוריו', בתוך: א"ה פיציניק, שנה בשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 434-439; נ' קצבורג, "לשיטתו התורנית והלאומית של הרב משה שמואל גלזנר", בתוך: מ' כרמלי-וינברגר (עורך), ספר זכרון ליהדות קלז'ן-קולחואוור, ניו-יורק תשל"ל.

עוד ראה: A.S. Ferziger, R. Salamon Zvi Schück: *A Moderate in a Sea of Extremes*, M.A. Thesis, idem, "The Hungarian Orthodox Rabbinate and Zionism: New York: Yeshiva University 1990. The Case of Rabbi Salamon Zvi Schück", *World Congress of Jewish Studies*, 11, B3, 1994.

רי"ט לא העלים עין מנטיות אלה, וחש צורך מתמיד להתעמת עם העמדות ששוללות את מעמדם הרוחני של החלוצים.

לפיכך, בעוד שביחס לחשיבות הארץ וערכה נותר רי"ט עקבי לאורך הספר, הרי שבסוגיות הליכה האחרות של הספר, כדוגמת הכלים להבאת הגאולה, מעמדה התיאולוגי של גאולת ישראל בעת החדשה ומפעל ההתיישבות בארץ, וכן היחס לעובדי התורה בגלות ובארץ – אפשר למצוא במהלך הספר מגוון רחב של התייחסויות סותרות.

הגם שתיארכנו את החטיבות השונות של הספר, וחרף העובדה שאפשר לראות מגמה התפתחותית ברורה של התנתקות מתפיסות חרדיות קלאסיות לטובת עולם מחשבה קרוב למדי לזה של הוגים ציונים-דתיים, דומה שרי"ט ראה לנכון לכלול בספר גם עמדות נחרצות פחות, ומתלבטות ומורכבות יותר, ביחס לסוגיות אלה.

לכן דומני שלא יהיה זה מופרך לראות ב"אם הבנים שמחה" חיבור דיאלקטי מתוחכם, המשוחח עם קוראיו יותר משהוא בא להטיף להם את דרך האמת. ככזה, ערכו רב בשל התהליך הנפשי המורכב שחווי רי"ט בפרק זמן כה קצר. למותר לציין שהוגים ששייכו עצמם בבירור לעולם הציוני-דתי עברו את התהליך האפיסטמולוגי הזה במשך שנים ארוכות, ומעטים מהם הצליחו להגיע לרמת בהירות כשל רי"ט. אשר על כן, עקרונית, תרומתו של "אם הבנים שמחה" לשיח הפנימי שבין פלגי החברה הציונית והדתית משמעותית יותר מתרומתו לעולם הציוני-דתי כקובץ הגותי קאנוני; אולם, בפועל הפך "אם הבנים שמחה" להיות דווקא קובץ הגותי-קאנוני, הנלמד בקהלים רחבים של הציונות הדתית החל משנות השמונים של המאה העשרים.<sup>52</sup>

52 ראה אצל דן מכמן, "השפעת השואה על היהדות הדתית", בתוך ישראל גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 647. ראה לעיל הערה 4.



## אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור

### המצוי בביבליוגרפיה העברית ובחקר הספר העברי תשל"ו-תשס"ו

#### מבוא

בשנת תשל"ו (1976) פרסם חוקר התלמוד פרופ' ישראל תא-שמע מאמר המסכם את הישגיו הגדולים של המחקר הביבליוגרפי המודרני של הספר העברי.<sup>2</sup> מדבריו עולה כי מאז תקופת המחקר של "חוכמת ישראל" ועד לזמנו, עיקר המאמצים הוקדש לגילוי ותיעוד אוצרות התרבות של העם היהודי כדי ליצור תשתית נחוצה וראויה למחקר לימודי היהדות, אך "לחקר מדעי של הספר העברי כנושא לעצמו עדיין לא הגענו".<sup>3</sup>

במהלך השנים התפתח המחקר בתחום זה ונוספו לו היבטים חדשים מלבד הרישום הביבליוגרפי המסורתי. חוקרים ממדעי הרוח והחברה, ביניהם חוקרי התנ"ך, התלמוד, היסטוריונים, סוציולוגים, ספרנים ואחרים, גילו עניין בספר העברי, ובהיעשותו שדה מחקר בינתחומי הוסיפו למחקר הביבליוגרפי של הספר העברי מבט מעמיק על הספר והשפעתו על החברה ותרבותה, כמו למשל במחקרי "ספר וחברה".<sup>4</sup> מחקרנו בא לבחון את הנעשה בתחום המחקר הביבליוגרפי של הדפוס העברי מאז פרסם פרופ' תא-שמע את מאמרו, ללמוד על התפוקה המחקרית במשך שלושים השנים שחלפו מאז (1976-2006) ולזהות מגמות התפתחות במחקר.<sup>5</sup>

השיטה המיושמת במחקר זה היא השיטה הביבליומטרית הנהוגה במדע המידע.<sup>6</sup> הרישום הביבליוגרפי של יבול הדפוס לאורך תקופה מוגדרת מספק פרמטרים שאפשר לכמתם: שם המחבר, נושא המחקר, שפת הפרסום, שנת הפרסום, שם כתב העת בו פורסם המחקר, מקום הפרסום, סוג הפרסום (מאמר, ספר) ועוד. מתוך פרמטרים אלו אפשר לקבל נתונים מוחלטים כגון: מספר הפרסומים שנרפסו בזמן נתון, הנושאים הפופולריים, מספר הפרסומים לכתב עת, התפלגות מספר הפרסומים למחבר, סוג הפרסום, שפות המחקר ועוד. מנקודת מבט

1 תודות לפרופ' שפרה ברוכסון-ארכיב על יחמתה לעריכת המחקר ועל עצותיה המועילות בזמן עריכתו.

2 ישראל תא-שמע, "המצוי והרצוי בביבליוגרפיה העברית", יד לקורא, טו (תשל"ו), עמ' 67-82.

3 ישראל תא-שמע, שם, עמ' 67.

4 הסבר לשיטת "ספר וחברה" ראה סקירת ספרות. הסבר מפורט ראה: אסתר קנדלשיין, הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז-תרפ"ג: היבטים ביבליוגרפיים, תרבותיים וסוציו-אקונומיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 69.

5 עניינו של מחקר זה הוא בספר העברי המודפס בלבד ולא בכתבי יד עבריים, תחום המחקר של כתבי יד עבריים ראוי גם הוא לבדיקה ולכך יוקדש מחקר נפרד.

6 על השיטה הביבליומטרית ראה להלן פרק מתודולוגיה.

ביבליוגרפית, נעשה ניסיון לקרב את התיעוד הביבליוגרפי, האובייקטיבי והמדויק מטבעו, לעולם הכמויות, הנתונים והמשתנים, כפי שמקובל בביבליומטריקה. בעזרת כלים סטטיסטיים לניתוח הנתונים כפי שמציעה שיטה זו, אפשר לעבר נתונים ביבליוגרפיים כמותיים אלה וללמוד על מגמות המחקר, על קצב התפתחות נושאי המחקר, זיהוי חוקרים וכתבי עת בתחום וכיוצא בזה, ולקבל תוצאות ברורות, הניתנות גם להצגה גרפית.

## סקירת ספרות

ראשיתו של המחקר הביבליוגרפי המודרני המדעי של הספר העברי הייתה רישום היסטורי אינפורמטיבי.<sup>7</sup> מאז המאה התשע עשרה תיעדו טובי הביבליוגרפים כמשה שטיינשניידר את אוצר הספרות העברית מראשית ימי הדפוס העברי. בחלוף השנים התרחב הרישום הביבליוגרפי עד לימינו אלה, והיה לרישום קבוע, תקופתי, עם מדיניות קטלוג סטנדרטית, קבועה וידועה מראש. ראויים לציון הרבעון הביבליוגרפי "קרית ספר" ומפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי, שניהם בחסות הספרייה הלאומית. "קרית ספר" רושם את דפוס ארץ ישראל ודפוס חוץ לארץ במדעי היהדות ותולדות ארץ ישראל והעם היהודי. מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי מתעד את הדפוס העברי מראשיתו (רל"ג) ועד שנת תש"ך (1470-1960).

ברוח הימים האלה התקדם הרישום הביבליוגרפי והתאים עצמו לטכנולוגיה מתקדמת, ושני מפעלים אלו ייסדו מאגרי מידע ביבליוגרפיים מקוונים המאפשרים גישה דינמית ומהירה לרשימות הספרים. מפעל נוסף, פרטי, מסחרי, הוא מפעלו רב ההיקף של ישעיהו וינוגרד: "אוצר הספר העברי: רשימת כל הספרים שנדפסו באות עברית בשנים 1469-1863 לפי שמותיהם ומקום הדפוס, כולל הפניות ביבליוגרפיות".<sup>8</sup> ראשיתו בשני כרכים עבי כרס שראו אור בשנים תשנ"ד-תשנ"ה. כיום התרחב הרישום במאגר ביבליוגרפי זה עד שנת 1948, ומשנת 2006 ניתן להשיגו כמאגר מידע על גבי תקליטור.

התיעוד הביבליוגרפי היה שלב ראשוני, הכרחי, כבסיס וככלי עזר למחקר היסטורי אובייקטיבי כולל ומקיף של התרבות העברית. על בסיס הרישום הביבליוגרפי התרחב המחקר בתולדות הספר העברי ואימץ לעצמו שיטות מחקר חישוביות אופייניות לתחומים אחרים כמו מדעי החברה, למשל. בעזרת כלים סטטיסטיים נפתחו דרכי מחקר חדשות בחקר הספר העברי. דוגמה אופיינית לשיטת מחקר חדשה היא שיטת "ספר וחברה".

חוקרי "ספר וחברה" מבססים את מחקריהם על פעולות שגרתיות בחיי היום-יום של פרטים בחברה מסוימת: מנהגי אכילה, צורות לבוש, פרנסה, תרבות פנאי וכיוצא באלה. אחת הדרכים לחקור את חיי היום-יום, חיי הרוח והחברה של פרטים בחברה מסוימת, מעמד עליון ו"עמך" כאחד, בתקופה היסטורית, היא להתוודע ליצירות הספרותיות שנדפסו באותה עת על מהדורותיהן, יצירות שזכו לתהילת עולם, בצד יצירות אנונימיות, עממיות, אזוטריות, ששרדו

7 על התפתחותה של הביבליוגרפיה העברית המודרנית: ישראל תא-שמע, "מצוי ורצוי בביבליוגרפיה העברית", שם, עמ' 67-82.

8 ישעיהו וינוגרד, אוצר הספר העברי, ירושלים: המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, תשנ"ד.

במהלך השנים. באמצעות ההיסטוריה של הספר אפשר להסיק מסקנות על יחסי הגומלין בין הספר לחברה. עולות שאלות חדשות כמו: מי כתב למי? מי קרא מה? מה מידת התעניינותו של ציבור מסוים בספרים בכלל (על פי היכול הספרי), או בספרים מסוימים בפרט (על פי מהדורותיהם)? מה היו התנאים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים בסביבתם של המדפיס, המו"ל ומוכר הספרים? האם השפיעו על דפוסי הקריאה? האם השפיעו על יכול הדפוס? האם השפיע הספר על תרבות הפנאי? ועוד כהנה וכהנה שאלות. בהתבססם על רשימות ביבליוגרפיות של ספרים שנרפסו בתקופה נחקרת, מתחקים חוקרי "ספר וחברה" אחר תהליכים תרבותיים, חברתיים, כלכליים של חברת עבר מסוימת. התוודעות לפרמטרים הביבליוגרפיים של יצירות ספרותיות וניתוחם מאפשרים לחקור ולהבין תהליכים אלו. לצורך זה פיתחו חוקרי "ספר וחברה" גישה סטטיסטית למחקר והם נעזרים בנתונים כמותיים ושיטות סטטיסטיות כדוגמת הביבליומטריקה. שיטה זו מצאה דרכה גם אל חקר התרבות היהודית במחקרים כדוגמת מחקרה של שפרה ברוכסון, "ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסאנס";<sup>9</sup> מחקריה של אסתר קנדלשיין, "דפוסים עבריים במדעי הטבע הפיזיים מהמאה ה-ט"ו עד ה-י"ח: הבטים תרבותיים וחברתיים",<sup>10</sup> וכן "הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז-תרפ"ג: היבטים ביבליוגרפיים, תרבותיים וסוציו-אקונומיים";<sup>11</sup> חגית כהן, "בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית שנייה של המאה ה-תשע עשרה";<sup>12</sup> ענת גואטה, "הספרים המודפסים של שנות ה'שין' כמקור לחקר חיי הרוח של החברה היהודית".<sup>13</sup>

מחקרים חשובים אחרים בחקר התרבות היהודית באמצעות הספר העברי מצאנו גם במחקריו של זאב גריס, "הספר כסוכן תרבות" ו"ספר סופר וסיפור בראשית החסידות",<sup>14</sup> וכן בסדרת ספריו של יעקב שמואל שפיגל, "עמודים בתולדות הספר העברי".<sup>15</sup>

אולם האם יש שינוי במגמת הפעילות המחקרית בתחום הביבליוגרפיה של הספר העברי מאז פרסם תא-שמע את מאמרו? עד כמה? דרך לבדוק את מידת הפעילות המחקרית היא לכמת את התפוקה המחקרית בתחום ולנתח את תוצאותיה. הביבליומטריקה, בגישתה הכמותית, נעזרת בכלים סטטיסטיים כדי לבחון את דרך ריכוזה של ספרות מדעית בתחום מסוים, את הרכבה, את היחסים הפנימיים הקיימים בה, ולהגיע לידי הבנה לגבי התפתחותו של התחום

9 שפרה ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסאנס, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג; Shifra Baruchson-Arbib, *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, Paris, CNRS editions, c2001.

10 אסתר קנדלשיין, דפוסים עבריים במדעי הטבע הפיזיים מהמאה ה-ט"ו עד ה-י"ח: הבטים תרבותיים וחברתיים. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח.

11 אסתר קנדלשיין, הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז-תרפ"ג, שם.

12 חגית כהן, בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית שנייה של המאה התשע עשרה, ירושלים: מאגנס, תשס"ו.

13 ענת גואטה, הספרים המודפסים של שנות ה'שין' כמקור לחקר חיי הרוח של החברה היהודית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג.

14 זאב גריס, הספר כסוכן תרבות: בשנים ת"ס-תר"ס (1700-1900), תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב; ספר סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ב.

15 יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ו.

הנחקר. סקירה של מחקרים ביבליומטריים בתחומים שונים אפשר למצוא במאמרה של כלומה פרץ, אשר חקרה את הספרות בתחום הדמוגרפיה.<sup>16</sup> פרץ, טייטלבוים וסור סוקרים סקירה ביבליומטרית את ספרות המחקר החינוכי בישראל.<sup>17</sup> נוני ג'אנט בליס חוקרת את התפתחותה של הספרנות הבינלאומית באמצעות ניתוח ביבליומטרי של כתבי עת.<sup>18</sup>

בתחום חקר הדפוס העברי לא רבים המחקרים שהפעילו שיטות ביבליומטריות על הביבליוגרפיה העברית כדי לחקור את הדפוס העברי. במאמרה "חקר הספר העברי ומקצוע הביבליומטריקה"<sup>19</sup> מצביעה שפרה ברוכסון-ארכיב על שילובם האפשרי והרצוי של ביבליומטריקה ו"ספר וחברה", ומציעה רעיונות ליישום שיטות ביבליומטריות בחקר הספר העברי. שימוש בביבליומטריקה לניתוח חומר ביבליוגרפי מתחום מדעי היהדות אפשר למצוא במאמרו של משה יצחקי, שחקר את "מקומם של הספר והמאמר העבריים בחקר המקרא".<sup>20</sup> בדרך של ניתוח דפוסי הציטוט של מאמרים בכתב עת העוסק בחקר המקרא, הברית החדשה והמזרח הקדמון, הגיע יצחקי למסקנה כי ישראל התבססה כמרכז מחקרי בתחומי חקר המקרא והמזרח הקדמון, וכי יש עלייה ניכרת בשיעור החוקרים היהודים בנושא. מאידך גיסא, קיימת אינדיקציה כי המחקר העולמי אינו מרבה להשתמש בחומרים שהתפרסמו בעברית ובישראל. יעל עטיה משתמשת בביבליומטריקה כדי למדוד את חלקה של ישראל במחקר במדעי היהדות ביחס לשאר העולם. ממצאיה מראים כי ישראל מובילה במחקר במדעי היהדות, אולם מדעי היהדות הם כיום תחום אקדמי חשוב ומבוסס במדינות רבות, והפער בין ישראל לבין ארצות אחרות אינו גדול.<sup>21</sup>

מטרת מחקרנו היא להמשיך את מחקרו של תא-שמע, ולבדוק באמצעות גישה כמותית את מידת התפתחותו של המחקר הביבליוגרפי של הדפוס העברי בשנים 1976-2006, ללמוד על התפוקה המחקרית בתחום ולזהות מגמות התפתחות במחקר הביבליוגרפי של הדפוס העברי.

## שאלות המחקר

כמה מחקרים ראו אור בכל שנה? אילו שנים היו הפוריות ביותר? האם מסתמנת מגמה כלשהי במחקר הביבליוגרפי?

16 Bluma C. Peritz, "The Literature of Demography; Its Characteristics and Changes Over Time" *Journal of Information Science*, 14 (1988), pp. 99-107

17 Bluma C. Peritz, Ruth Teitelbaum and Dina Sor, "Educational Research in Israel: a Bibliometric Survey 1974-1985", *Educational Research*, 31 (1989), pp. 59-64

18 Nonie Janet Bliss, "International Librarianship: a Bibliometric Analysis of the Field", *International Information & Library Review*, 25 (1993), pp. 93-107

19 שפרה ברוכסון, "חקר הספר העברי ומקצוע הביבליומטריקה", יד לקורא, כד, א-ב (תשמ"ט), עמ' 41-52.

20 משה יצחקי, "מקומם של הספר והמאמר העבריים בחקר המקרא", עלי ספר, י (תשמ"ב), עמ' 143-152.

21 יעל עטיה, "האם ישראל מובילה במחקר במדעי היהדות? – מחקר ביבליומטרי", מידעת, 2 (2006), עמ' 17-26.

מי היו התורמים למחקר הביבליוגרפי של הספר העברי? (מחברים, ארצות, ספרים, מאמרים, כתבי עת).

מי היו המחברים הפופולריים ביותר? עד כמה המחברים שייכים לתחום?

מה היו הנושאים הפופולריים?

אילו שפות היו השפות הפופולריות?

באילו כתבי עת התפרסמו המאמרים? אילו הם כתבי העת המבוקשים ביותר בקרב

המחברים?

## השערת המחקר

1. ברבות הימים, בעקבות השואה ועם כינונה של מדינת ישראל, עלתה התפוקה המחקרית בתחום מדעי היהדות בעולם כולו ובמדינת ישראל בפרט.<sup>22</sup> מחקרים מראים כי ישראל הפכה למרכז מדעי חשוב ביותר בתחומי מדעי היהדות,<sup>23</sup> ולכן יש לשער כי גם בתחום חקר הספר העברי תפוקת המחקר הביבליוגרפי של חוקרי ישראל עולה על זו של חוקרים בחוץ לארץ. 2. שאיפתם של החוקרים באקדמיה היא להתקדם בתחומי פעילותם ולהתפרסם בעולם. התקדמותם תלויה, בין השאר, במספר פרסומיהם ובמספר הציטוטים שמתייחסים למאמריהם. לכן היינו מצפים כי שפת המחקר תהיה ברובה אנגלית, שהיא ה-Lingua Franca של האקדמיה. 3. מחקרים מראים כי חלה ירידה בעולם במידת התעניינותם של חוקרים צעירים בתחומי מדעי הרוח בכלל ומדעי היהדות בפרט.<sup>24</sup> כתוצאה מכך, הפקולטות למדעי הרוח, ובכלל זה המחלקות למדעי היהדות, הצטמצמו מאוד מבחינת מספר הסטודנטים שבהן ומבחינת הסגל המקצועי החוקר. מכיוון שכך, נראה שחלה ירידה גם ביכול המחקר הביבליוגרפי של הדפוס העברי.

## מתודולוגיה

כדי לערוך מחקר ביבליומטרי על התפתחות המחקר המדעי בחקר הביבליוגרפיה של הדפוס העברי, יש צורך בביבליוגרפיה מקיפה של המחקר המדעי בתחום. רישום ביבליוגרפי מקיף של מחקרים ביבליוגרפיים על הדפוס העברי מצאנו בשני מאגרים ביבליוגרפיים: "רישימת מאמרים במדעי היהדות [רמב"ן] ו"קרית ספר". מאגרים אלה רושמים רישום ביבליוגרפי של היבול המחקרי בתחום מדעי היהדות, חקר ארץ-ישראל ומדינת ישראל שנתפרסם בעולם בכל שפה שהיא. מאגרים ביבליוגרפיים ממצים ומוסמכים אלה הם באחריותה של הספרייה הלאומית בירושלים.

22 Anita Shapira, "Reflections on the Rise and Fall of Judaic Studies in the Final Quarter of the Twentieth Century", *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 112-122.

23 ראה יעל עטיה, "האם ישראל מובילה במחקר במדעי היהדות?", שם; משה יצחקי, "מקומם של הספר והמאמר העבריים בחקר המקרא", שם.

24 Anita Shapira, op. cit.

השנתון "רשימת מאמרים במדעי היהדות" [רמב"ן ראה אור לראשונה בשנת תשכ"ו (1966)]. נרשמו בו מאמרים מדעיים שהתפרסמו בבמה מוכרת ומכובדת בארץ ובעולם. מאמרים בעברית ובלועזית שהתפרסמו בכתבי עת ובקבצים לאו דווקא יהודיים. בשנת 1985 החל שלב המעבר לקטלוגו בִּכְסִיס נתונים מקוון. משנת 2000 מאגר רמב"ן זמין באינטרנט, ומתעדכן בצורה שוטפת עד היום. בשנת 2001 נדפס הכרך האחרון, כרך מס' 50, ולאחריו הופסק פרסומו בדפוס. המדור שאליו התייחסנו הוא המדור כפי שהופיע בדפוס: "ידע הספר וביבליוגרפיה". הרבעון הביבליוגרפי "קרית ספר" הוא הביבליוגרפיה הלאומית של מדינת ישראל והעם היהודי. "ביבליוגרפיה של כל דפוסי ארץ ישראל ושל דפוסי חוץ-לארץ במדעי היהדות ותולדות ארץ ישראל והעם היהודי".<sup>25</sup> רבעון זה, שנוסד בשנת תרפ"ד (1924), נחלק לשניים: החלק האחד כלל ביבליוגרפיה פרטנית שתיעדה את כל הפרסומים שרואים אור בארץ ובעולם בנושא יהדות, יהודים, ארץ ישראל ומדינת ישראל, בכל השפות. החלק השני כלל מחקרים ודברי ביקורת הקשורים בספר העברי ובתרבותו. היה זה אחד מכתבי העת החשובים ביותר בתחום הספרות היהודית ומדעי היהדות בכלל. בשנת תשנ"ח (1998) הוחלט להפסיק לפרסם בו מאמרים. בשנת 2003 נדפס הכרך האחרון, כרך עג, ובו ספרים שראו אור בין השנים 1998 עד ראשית 2003. מאותה שנה ואילך החומר מקוטלג אך ורק במאגר מידע מקוון והוא זמין באינטרנט. המאגר המקוון עדיין לא עודכן בחומר המודפס. המדור אליו התייחסנו הוא: "ידע הספר, ביבליוגרפיות כלליות, קטלוגים, ארכיונים ומפתחות כלליים, מאגרי מידע, ספרנות ומידענות".

#### קליטת הנתונים

מתוך המאגרים נשלפו מחקרים ביבליוגרפיים שהתפרסמו בין השנים 1976–2006 ועיסוקם בדפוסים שנרפסו באות עברית: עברית, יידיש, לאדינו, וכן חיבורים שנרפסו בתעתיק עברי כמו ערבית-יהודית, גרמנית-יהודית וכו'. מתוך הקבוצה שנשלפה, נעשה חתך על חיבורים שהתפרסמו בעברית ובאות לטינית. לא התייחסנו לחיבורים שנרפסו באותיות קיריליות וערביות, אלא אם כן היה תרגום לעברית או לאנגלית.

בבואנו לקלוט את החומר, עמדה לנגד עינינו כל העת השאלה: האם העיסוק העיקרי של החיבור הוא בדפוס העברי? גלגלי מהדורות של ספר ספציפי, דיון על מהדורה מסוימת, התפתחות הדפוס העברי בכלל ובקהילות ישראל בפרט, ההיסטוריה של הספר העברי, גלגוליו של עיתון עברי? וכו'. לא נכללו חיבורים שלא היה ברור שהם עוסקים בדפוס העברי. מחקר שהזכיר דפוס עברי אנב אורחא לא היה מענייננו. לא נכללו מחקרים העוסקים בכתבי יד עבריים, אלא אם כן הם נזכרו בהתייחס לספר המודפס.

סיווגו של המחקר הביבליוגרפי על פי תא-שמע שימש אותנו בבואנו לאסוף נתונים על התפתחות המחקר: 1. ביבליוגרפיה מקצועית. רשימות ביבליוגרפיות במדעי היהדות ככלי עזר; 2. ביבליוגרפיה תוכניתית. קורות הספר העברי. התפתחות הדפוס העברי, גלגלי מהדורות,

25 קרית ספר עב, ג, ירושלים: קרית ספר (תשס"ג), עמ' 485.

פענוח פרטים ביבליוגרפים של מהדורה מסוימת וכיוצא בזה; 3. ביבליוגרפיה פיזית: הדפסת הספר העברי מבחינת צורתו הפיזית – טכניקה, טיפוגרפיה. לא עסקנו בהיבט השימושי של הביבליוגרפיה – מחקרים ביבליוגרפיים שעניינם סיוע לחוקרים ולסטודנטים למצוא חומר רלבנטי. לא נכללו במחקר ביבליוגרפיות של אישים, אלא אם כן היה ברור שהביבליוגרפיה כוללת רק את חיבוריו של נשוא המחקר ולא כוללת חיבורים עליו.

ההתייחסות הראשונית הייתה למילים המשמעותיות בכותר. בדיקה נוספת נעשתה מול הנושאים שניתנו לפרט בידי המקטלגים של הספרייה הלאומית. לעתים קרובות אפשר היה להבין את מידת השייכות (או אי-השייכות) על פי נושאים אלו. מחקרים שקיבלו את אחד הנושאים: "דפוס", "printing", "אינקונבולה" – בדרך כלל נכללו במחקר. מחקרים שעדיין נותר ספק לגביהם נבדקו לגופם.<sup>26</sup>

קטלוגים נכללו במחקר. כמו למשל הקטלוג של The Jewish Theological Seminary of America<sup>27</sup> הכולל רשימה של 210 ספרים ודפוסים נדירים שנדפסו בעברית או באחת השפות המדוברות על ידי יהודים (יידיש, לאדינו, יוונית, איטלקית, ערבית), ותצלומיהם כונסו בסילי מיקרופילם. לא נכללו קטלוגים של מכירות פומביות, אף כי ייתכן שהדיון לכל פריט הוא מאוד מפורט ומחקרי. נכללו מאמרי ביקורת על מאמרים שעוסקים בביליוגרפיה של הספר העברי.

נבנה מאגר נתונים ב-2003 ACCESS, ולכל פריט (פרסום) במאגר נבדקו הפרמטרים הבאים: שם החוקר, נושא המחקר, המקום הנחקר, התקופה הנחקרת, שפת המחקר, סוג הפרסום (מאמר, ספר, קטלוג), שם כתב העת בו התפרסם, ארץ הפרסום, שנת הפרסום. לכל מחבר נפתחה רשומה וכל רשומת מחבר הייתה קשורה לפרסומיו. במקרים בהם כמה מחברים חברו יחד לכתוב חיבור, לכל מחבר נוסף נפתחה רשומת מחבר ונוספה רשומת פרסום עם סימון של רשומה כפולה.

נעשה ניסיון לאתר את מקום פעילותם של המחברים (ללא שייכות למקום הולדתם), את שנת לידתם (ופטירתם), את סיווגם המקצועי ומגדרם, עם דגש על אותם מחברים שפרסמו שלושה פרסומים ויותר.

לכל כתב עת נרשמו הפרמטרים: שם כתב העת, ארץ ההוצאה, תדירות, שנת הופעתו, השנה בה הפסיק להופיע, סימונו כמחקרי/תורני/פופולרי.

נקבעו מספר נושאים כלליים שמכסים את טווח הנושאים האפשריים למחקר ביבליוגרפי: אינקונבולים, ביבליוגרפיה, התפתחות הדפוס, גלגלי ספר מסוים, אמנות בדפוס, התפתחות העיתונות, גלגליו של עיתון מסוים.

כדי לפשט אוחדו מקומות ושפות. למשל, צ'כיה וסלובקיה אוחדו לצ'כוסלובקיה, בוסניה אוחדה ליוגוסלביה, והשפה הקרואטית אוחדה לשפה הסרב-קרואטית.

26 ככלל, לא נכללו מחקרים שעוסקים בתנ"ך. התנ"ך, למרות היותו ספר הספרים היהודי, אינו מייחד את הדפוס העברי: א. אמות העולם ניכסו אותו גם לעצמן; ב. זהו ספר מודפס בכל השפות ולכן צריך היה להיות ברור שמדובר במהדורה מסוימת בעברית. למשל, תנ"ך פירארה הוא תרגום ללאדינו של התנ"ך שנדפס באותיות לטיניות, ולכן חיבורים שעוסקים בו לא נכנסו למאגר.

27 קרית ספר, נא (תשל"ז), עיל 3799.

## אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור

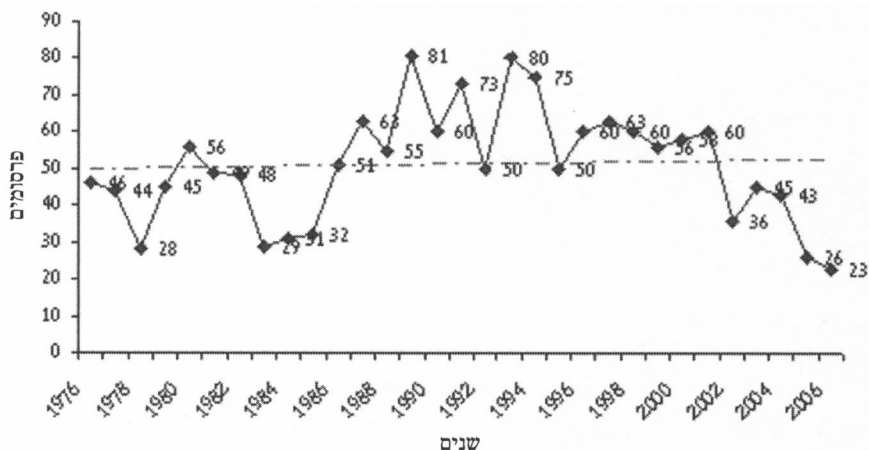
הקטגוריזציה והסינון נעשו במקביל על ידי שתי החוקרות בהשוואה הדדית ובהתייעצות במקרה של ספק.

יש מאמרים וספרים שהופיעו לראשונה בפורמט מודפס ובהמשך הועלו גם על מדיה אלקטרונית. מאמרים אלה קיבלו ב"קרית ספר" וברמב"י מספר פריט עבור הפורמט המודפס ובו ציון לגבי הפורמט האלקטרוני. במקרים כאלה ההתייחסות שלנו הייתה לפורמט המודפס בלבד.

## ממצאים ודיון

בין השנים 1976-2006 ראו אור 1620 כותרים שעיסוקם הביבליוגרפיה של הספר העברי המודפס. מתוכם 1402 מאמרים שהתפרסמו בכתבי עת ובקבצים (86.54%), 137 ספרים (8.46%), 61 קטלוגים (3.77%) ו-20 ביקורות (1.23%).<sup>28</sup>

תרשים 1  
מספר פרסומים לשנה



אפשר לחלק את התקופה לשלוש תת-תקופות: בין השנים 1976-1983 אין מגמה עקבית. בין השנים 1984-1994 יש מגמה של עלייה. משנת 1995 מתחילה מגמת ירידה שמתחזקת משנת 2002 ומספר הפרסומים לשנה מצוי בירידה מתמדת. רוב המחקרים (63.21%) התפרסמו בין השנים 1986-2001, כאשר בכל שנה נרפסו לפחות חמישים פרסומים. שיא הכתיבה היה בשנים 1989 ו-1993, בהן נרפסו 81 ו-80 פרסומים, בהתאמה. ממצאים אלה תואמים את טענתה של אניטה שפירא ברבר מידת ההתעניינות בלימודי היהדות במחצית השנייה של

28 45 פרסומים מתוכם היו כפולים. כלומר, היה אזכור ברמב"י שהם נרפסו במקומות נוספים, אולם לא היה להם מספר פריט נפרד (למשל, הופיעו פעם נוספת בשנים שונות).



המאה ה-20. לטענתה יש ירידה בהתעניינות בלימודים אלה ברבע האחרון של המאה ה-20.<sup>29</sup> לאחר השואה ולאחר הקמתה של מדינת ישראל, קמו מחלקות ללימודי היהדות באוניברסיטאות רבות בעולם, לאו דווקא יהודיות. מלחמת ששת הימים הגבירה את העניין בלימודי היהדות והייתה דרישה בקרב הסטודנטים באוניברסיטאות ללימודים אלה. סטודנטים רבים שהוכשרו כחוקרים במקצוע זה בשנות השבעים וראשית שנות השמונים, הגיעו לרמת חוקרים באקדמיה בשנות השמונים. את תפוקת מחקריהם אנחנו מוצאים בגידול שהחל בראשית שנות השמונים ונמשך עד שנת 2002. משנות השמונים והלאה חלה ירידה בהתעניינות בתחום לימודי היהדות באוניברסיטאות, שהתבטאה בעיקר במיעוט סטודנטים חוקרים. היעדר ההכשרה של חוקרים צעירים בא לידי ביטוי בשנות האלפיים. רוב החוקרים שמצאנו פרטים ביוגרפיים עליהם, הם אנשים בשנות החמישים ומעלה לחייהם.

## מחברים

אחת השאלות הראשונות שעלו במחקר הייתה: מי היו המחברים שתרמו למחקר הביבליוגרפי של הספר העברי? 781 מחברים פרסמו 1609 כותרים.<sup>30</sup> הפופולרי ביותר מבין המחברים הוא הישראלי יצחק יודלוב. יודלוב, ביבליוגרף, ספרן, אחראי בספרייה הלאומית על מפעל הביבליוגרפיה של הספר העברי, פרסם 37 כותרים מפרי עטו, רובם ככולם עוסקים בביבליוגרפיה של הדפוס העברי. סופרים פוריים אחרים, ברובם לא ישראלים: Adriaan K. Offenberg, ספרן, ניהל את הספרייה Bibliotheca Rosenthaliana באמסטרדם עד לפרישתו לגימלאות בשנת 2004 (32 חיבורים); Giuliano Tamani מאיטליה, פילולוג של עברית של ימי הביניים (24 חיבורים); Marvin J. Heller, ביבליוגרף, חוקר הספר העברי, מארצות הברית (23 חיבורים); Zachary M. Baker, ספרן, ניהל את אוסף היודאיקה וההבראיקה בסטנפורד, ארצות הברית (20 חיבורים); פרופ' גרעון קרן, ישראלי, ראש המגמה לתקשורת ולהיסטוריה יהודית באוניברסיטת פריס (17 חיבורים); חנא שמרוק, ישראלי, היסטוריון, בלשן, חוקר לשונות היהודים, ממיסדי החוג ליידיש באוניברסיטה העברית (17 חיבורים); משה נתן רוזנפלד, מו"ל ומוכר ספרי יודאיקה והבראיקה מלונדון (16 חיבורים).

מטבע הדברים ובהתייחס לאמור לעיל, עיסוקם של החוקרים המובילים בתחום הוא הדפוס העברי, והם לאו דווקא באים מתוך האקדמיה: ביבליוגרפים, ספרנים, מוכרי ספרי הבראיקה. מטבלה 1 עולה כי שני מחברים, שמהווים בסך הכול 0.26% מכלל המחברים, חיברו 4.29% מהכותרים (למעלה מ-30 כותרים כל אחד). 3.71% מן המחברים פרסמו למעלה מרבע מן הכותרים (27.04%). 11.78% מן המחברים חיברו כמחצית מן הכותרים (48.42%).

29 Anita Shapira, "Reflections on the Rise and Fall of Judaic Studies in the Final Quarter of the Twentieth Century", *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 112-122.

30 ללא 11 כותרים של מחברים אנונימיים. כל מחבר קשור לרשומת כותר אחת לפחות. 77 מחברים פרסמו כותרים בשיתוף פעולה עם מחברים אחרים.

## אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור

### טבלה 1

#### מספר כותרים למספר מחברים

כותרים	מחברים	% המחברים	מס' כותרים	% כותרים <sup>31</sup>
+ 30	2	0.26%	69	4.29%
+ 20	5	0.64%	136	8.45%
+ 10	29	3.71%	435	27.04%
+ 5	67	8.58%	679	42.2%
+ 4	92	11.78%	779	48.42%
+ 3	147	18.82%	944	58.67%
+ 2	255	32.65%	1160	72.09%

### התפלגות הנושאים

שאלה שלישית שהעסיקה אותנו במחקר זה הייתה: באילו נושאים עסקו חוקרי הדפוס העברי? יכול הדפוס נבדק על פי שמונה קטגוריות: התפתחות הדפוס העברי (28.27%), גלגוליו של ספר מסוים (18.02%), רישום ביבליוגרפי (15.8%), התפתחות העיתונות העברית (15.31%), גלגוליו של עיתון מסוים (14.38%), אינקונאבולות (דפוס עריסה) (5.12%), ספרנות (2.41%), אמנות בדפוס (0.68%). טבלה 2 מציגה את התפלגותו של כל נושא לאורך התקופה, כחלוקה לשלושה עשורים:

### טבלה 2

#### התפלגות הנושאים בין העשורים (באחוזים)

נושא	1985-1976	1995-1986	2006-1996	סה"כ באחוזים	סך לנושא <sup>32</sup>
התפתחות הדפוס	28.13%	35.87%	36%	100%	750
התפתחות עיתונות	18.3%	45.74%	35.97%	100%	481
רישום ביבליוגרפי	33.98%	39.84%	26.17%	100%	256
אינקונאבולה	19.28%	48.19%	32.53%	100%	83
ספרנות	12.82%	56.41%	30.77%	100%	39
אמנות	9.09%	45.45%	45.45%	100%	11

התפתחות הדפוס הייתה הנושא הדומיננטי במחקר בכל עשור, והנושא אמנות בדפוס העברי היה תמיד בשולי העניין המחקרי (טבלה 3). אם נבחן את התפלגות חקר האינקונאבולות בין העשורים (טבלה 2) נראה כי בין השנים 1995-1986 מידת ההתעניינות בחקר האינקונאבולות הכפילה את עצמה פי 2.5 לעומת העשור הקודם (48.19% לעומת 19.28%). אולם בסך הכול נראה כי חקר האינקונאבולות הוא נושא שמיצה את עצמו (5.12% מסך הפרסומים). עיקר

31 1609 כותרים ללא 11 כותרים שמחבריהם אנונימיים.

32 החלק היחסי של הנושא מסך כל הפרסומים (1620) באחוזים.

המחקר בנושא זה התרכז בהולנד. אולם, מעניין לציין את רוסיה שבה חקר הרפוס העברי הוא מועט ביותר (0.8% מסך כל הפרסומים), דווקא שם רובו של המחקר עוסק בחקר האינקונאבולות (69.23%; 9 כותרים) ומיעוטו (23.08%; 3 כותרים) עוסק בכיבליוגרפיה של הרפוס העברי. אפשר לקשור עובדה זו בהתפרקותה של ברית המועצות בשנת 1990. תחת המשטר הסובייטי אי אפשר היה לפרסם בעולם מחקרים הנוגעים לאוצרות התרבות העבריים ששכנו בספריות הגדולות בברית המועצות, ועל אחת כמה וכמה הם לא היו נגישים לחוקרים מן המערב. עם התפרקותה של ברית המועצות, חוקרים מבפנים ומבחוץ רשאים היו לגשת לאוצרות אלה, לחוקרם ולפרסם בעולם את מחקריהם ללא חשש. מלבד מאמר אחד שפורסם בידי חוקר רוסי בכתב עת ידידי-רוסי בשנת 1987, כל המחקרים פורסמו לאחר שנת 1990. חלקם היו שיתוף פעולה ארוך טווח בין חוקר רוסי לספריות בארצות הברית, ואף התפרסמו שם.

### טבלה 3

התפלגות הנושאים בתוך העשורים (בערכים מחולקים ובאותיות)

2006-1996		1995-1986		1985-1976		נושא
%		%		%		
48.74%	270	40.88%	269	51.72%	211	התפתחות הדפוס
31.23%	173	33.43%	220	21.57%	88	התפתחות עיתונות
12.09%	67	15.5%	102	21.32%	87	רישום ביבליוגרפי
4.87%	27	6.08%	40	3.92%	16	אינקונאבולה
2.17%	12	3.43%	22	1.23%	5	ספרנות
0.9%	5	0.76%	5	0.25%	1	אמנות
100.00%	554	100.00%	658	100.00%	408	סה"כ לעשור

### תרומת המדינות לחקר הספר העברי

שאלה נוספת שעלתה מתוך הנתונים הייתה: אילו ארצות הובילו את המחקר בתרומתן לחקר הספר העברי?<sup>33</sup>

33 בדיקה זו נעשתה על פי מקום מושבו של החוקר. החוקרים שנבחנו בשאלה זו היו אותם מחברים שתרמו למחקר הביבליוגרפי העברי לפחות שלושה מאמרים כל אחד. בסך הכול הם מהווים 18.57% מאוכלוסיית המחקרים, ותרומתם למחקר הייתה למעלה ממצצית הכותרים (57.9%). נוספו אליהם מחברים מועטים שכתבו פחות מ-3 מאמרים כל אחד, ושנמצא מקום מושבם. בסך הכול 398 מחברים (50.96%). הנחתנו הבסיסית הייתה כי עיקר עיסוקם של המחקרים שכתבו מאמר יחיד (66.52%), בדרך כלל אינו מחקר ביבליוגרפי של הספר העברי, וכתיבתם בנושא זה היא פועל יוצא מתוך מחקריהם באקראי.

## אסתר לפון-קנדרלשיין וגילה פריבור

### טבלה 4

מקום מושבם של החוקרים – תרומת המדינות לחקר הספר העברי

מספר החוקרים	מקום מושב
%	
62.81%	250 ישראל
14.07%	56 ארצות הברית
3.77%	15 אנגליה
2.76%	11 איטליה
2.51%	10 גרמניה
2.26%	9 צרפת
2.01%	8 הולנד
2.01%	8 פולין
1.26%	5 רוסיה
1.01%	4 אוסטריה
1.01%	4 יוגוסלביה
0.75%	3 קנדה
0.75%	3 הונגריה
0.5%	2 ספרד
0.5%	2 צ'כוסלובקיה
0.5%	2 שווייץ
0.25%	1 אוסטרליה
0.25%	1 אוקראינה
0.25%	1 ארגנטינה
0.25%	1 ונצואלה
0.25%	1 ליטא
0.25%	1 רומניה
100%	398 סך הכול

מתוך 398 חוקרים שמקום מושבם ידוע לנו,<sup>34</sup> חוקריה של ישראל מובילים את המחקר (63%) וחוקרי ארצות הברית מחרים אחריהם בפער גדול (14%). שאר החוקרים ישבו בעיקר בארצות המערב: אנגליה (3.77%), איטליה (2.76%), גרמניה (2.51%), צרפת (2.26%), הולנד ופולין (2.01% כ"א). שאר ארצות מזרח-אירופה: רוסיה, אוקראינה, רומניה, צ'כוסלובקיה והונגריה, תרמו פחות מ-1.5% כ"א, וביחד תרמו 3.26%.

מבט דמוגרפי על אוכלוסיית יהודי העולם מראה כי רוב יהודי העולם התרכזו בישראל ובארצות הברית.<sup>35</sup> ישראל הובילה במחקר במשך כל התקופה, גם בין השנים 1975-1990 כאשר פחות משליש מיהודי העולם חיו בישראל, ורוב יהודי העולם התרכזו בארצות הברית (בשנת 2000 חיו בארצות הברית 43% מיהדות העולם לעומת 37% אוכלוסיית יהודי ישראל).

34 מתוך 147 חוקרים שפרסמו 3 פרסומים ויותר, לא ידוע לנו מקום מושבם של 2 חוקרים בלבד. שאר המחברים שנמצא מקום מושבם פרסמו חיבור אחד או שניים בלבד.

35 ראה: יעל עטיה, לעיל הערה 21, עמ' 23; השנתון הסטטיסטי לישראל 57, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2006; השנתון הסטטיסטי לישראל 59, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2008.

אמנם לא כל המחקרים הם יהודיים, אך מעניין היה לבדוק את היחס בין גודל האוכלוסייה היהודית במדינה מסוימת לבין תפוקת המחקר באותה מדינה בתחום המסוים הזה של חקר הדפוס העברי. משנת 2005 חיים בישראל 41% מיהודי העולם, ואחוז דומה חיים גם בארצות הברית.<sup>36</sup> בשנת 2007 התרכזו בצרפת 4% מיהודי העולם, באנגליה 2.4%, בגרמניה 2%, באיטליה ובהולנד חיים כ-0.35% המגדירים את עצמם כיהודים. אם נבחן את התפוקה ביחס לגודל האוכלוסייה היהודית בכל ארץ וארץ, נמצא כי בשנים 2005-2007 דווקא במדינות שבהן היו קהילות יהודיות קטנות, התפוקה ביחס לגודל האוכלוסייה היהודית היא גדולה יותר מאשר בישראל ובארצות הברית: איטליה – 7.89, הולנד – 5.74, אנגליה – 1.57, גרמניה – 1.26, לעומת ישראל – 1.53 וארצות הברית – 0.34.

הנושאים הפופולריים בקרב החוקרים הישראלים היו התפתחות הדפוס (52.72% מסך יכול המחקר בישראל) והתפתחות העיתונות (30.95% מסך יכול המחקר בישראל). נושא הרישום הביבליוגרפי תפס רק 10.31% מסך יכול המחקר בישראל. חוקרי ארצות הברית עסקו בעיקר בהתפתחות הדפוס (39.7% מסך יכול הדפוס בארצות הברית) ורישום ביבליוגרפי (32.66% מסך יכול הדפוס בארצות הברית). באנגליה הרבו לעסוק ברישום ביבליוגרפי (46.88%) ורק 31.25% חיבורים בלבד מתוך סך יכול המחקר באנגליה, עסקו בהתפתחות של הדפוס. רוב מחקריהם של החוקרים האיטלקים התרכזו בהתפתחות הדפוס (47.76%) וברישום הביבליוגרפי של הספר העברי (23.88%). עיקר המחקר בגרמניה התרכז בהתפתחות הדפוס העברי (70.97%). ההולנדים התרכזו בהתפתחות הדפוס (48.44%) ובחקר האינקונאבולות (34.38%). חוקריה של צרפת התרכזו בהתפתחות הדפוס ובהתפתחות העיתונות בה במידה. ראוי לציון פולין, שבה הדפוס העברי היה מפותח ביותר עד מלחמת העולם השנייה, דווקא שם התרכז עיקר המחקר בהתפתחות העיתונות (50%), ומיעוטו חקר את התפתחות הדפוס (29.41%) ואת הרישום הביבליוגרפי של הספר העברי (20.59%).

## ש פות

שפות הכתיבה תואמות את התפלגות מקום מושבם של המחקרים, שהעדיפו על פי רוב את שפת המקום בו פעלו. באוסטריה ובגרמניה הרבו לכתוב בגרמנית, בארצות אנגלו-סקסיות – ארצות הברית, אנגליה, אוסטרליה, קנדה – כתבו לרוב באנגלית, בישראל כתבו בעברית, באיטליה כתבו באיטלקית, ביוגוסלביה כתבו בשפות המקום, בספרד כתבו בספרדית, בצרפת כתבו בצרפתית, בפולין כתבו בפולנית וכו'. עובדה זו תואמת את ממצאיהם של יצחקי ואחרים שהראו במחקרם כי המחקרים מעדיפים לצטט חיבורים שנכתבו בשפתם הם.<sup>37</sup> השערת המחקר הייתה שהשפה השלטת תהיה האנגלית, ה-lingua franca של המדע. מחקרים מצביעים על 40%-80% של מידע מדעי שמועבר בעולם המדעי באמצעות האנגלית

36 שם, שם.

37 Moshe Yitzhaki, "The 'Language Preference' in Sociology: Measures of 'Language Self-Citation', 'Relative Own-Language Preference Indicator' and 'Mutual Use of Languages'", *Scientometrics*, 41, 1-2 (1998), pp. 243-254.

(תלוי בתחום).<sup>38</sup> מכיוון שקידום של חוקרים באקדמיה תלוי במספר המאמרים שכתבו ובמספר הציטוטים שצוטטו, הם בדרך כלל יעדיפו את השפה האנגלית בכתיבת מחקריהם. ממצאיהם של עטיה ויצחקי הראו כי ישראל הפכה להיות מרכז מחקרי רב חשיבות במדעי היהדות ובחקר המקרא, וכי האנגלית, ולא העברית, היא השפה השלטת בתחומים אלה. אולם, מסתבר שהשפה השלטת בפרסומים בתחום חקר הדפוס העברי היא דווקא העברית. למעלה ממחצית הפרסומים (51.48%) היו בעברית ורק רבע מן הפרסומים היו באנגלית (25.8%).

הכתיבה בעברית מיועדת לקהל מצומצם יודע עברית. האם עובדה זו מסמנת את חולשתו של חקר הדפוס העברי כתחום מחקר אקדמי? יצחקי טוען כי אחוז גבוה יותר של ציטוטים של מאמרים שנכתבו בשפתם של החוקרים מעיד על עצמאות גדולה יותר של התחום.<sup>39</sup> אם נקיש ממסקנתו של יצחקי לממצאים במחקר זה, הרי העובדה שרוב המחקרים ישבו בישראל ורוב המחקרים נכתבו בעברית יכולה להעיד דווקא על עצמאותו של התחום. גם העובדה שבארצות רבות העברית תפסה נתח לא מבוטל כשפה שנייה לאחר שפת בני המקום, מדגישה את הדומיננטיות של השפה העברית בתחום: בעוד 38% מהחיבורים התפרסמו בצרפת בצרפתית, 35% מהחיבורים התפרסמו בעברית. רוב הפרסומים בארצות הברית נכתבו באנגלית (60%), אבל העברית תפסה אף היא נתח נכבד (26%).

ההסבר לחיבורים בעברית בארצות העולם נתון כעצם מהותו של תחום המחקר. מכיוון שהתחום המחקרי "ביבליוגרפיה של הדפוס העברי" חוקר חומר כתוב בעברית, מן הסתם סביר להניח שהחוקרים בתחום, בין אם הם הכותבים או הקוראים, בקיאים בעברית. עובדה זו בוודאי הגבירה את רצונם של הכותבים לפרסם בעברית, או לפחות לא מנעה זאת מהם. בהונגריה, למשל, נכתבו ארבעה חיבורים – שלושה בעברית ואחד באנגלית, ואף לא אחד מהם בהונגרית. ייתכן שהונגרית נתפסת בעולם האקדמי כשפה אזוטריה, ולעברית לעומתה, בתחום הזה, יש קהל קוראים גדול יותר.

עובדת היותה של האנגלית ה-lingua franca של המדע בוודאי תרמה למספר החיבורים באנגלית. רוב החיבורים שהתפרסמו בישראל בשפה זרה היו באנגלית (11%). בהולנד מרבית המחקרים נכתבו באנגלית (75%) ומיעוטם בהולנדית (13%).

שפות משמעותיות נוספות היו: איטלקית (6.11%), גרמנית (5.8%) וצרפתית (3.15%). ראויה לציון שפת היהודים – היידיש (2.96%). שפה ללא מדינה, חובקת עולם, שזכתה לעדנה בארצות הברית: 19 פרסומים (10%) לעומת 8 פרסומים בלבד בישראל (1.2%).

## מקום נשוא המחקר

כל מקום בעולם שהיה קיים בו בית דפוס שהדפיס חומר באות עברית, זכה למחקר ביבליוגרפי. ארצות ערש הדפוס העברי, איטליה וספרד, נמצאות משני צידי הרצף: חקר הדפוס העברי

Moshe Yitzhaki, op. cit., p. 217; L. Egghe, R. Rousseau, M. Yitzhaki, "The 'Own-Language Preference': Measures of Relative Language Self-Citation", *Scientometrics*, 45, 2 (1999), p.

218

ibid 39

באיטליה מוביל את המחקר (14%), בעוד חקר הדפוס העברי בחצי האי האיברי, ספרד ופורטוגל, נשרך מאחור והוא פחות מאחוז יחיד (0.87%). אמנם ראשיתו של הדפוס העברי הייתה בארצות אלה במאה החמש עשרה, אולם בעוד חייו של הדפוס האיטלקי הם הארוכים ביותר, חיי הדפוס בחצי האי האיברי הם הקצרים ביותר. דפוסי איטליה לא פסקו מפעילות לאורך כל המאות, ואילו הדפוס בחצי האי האיברי פסק כבר במאה החמש עשרה עם גירוש ספרד ופורטוגל (1492-1497). תלאות הגירוש ופעולות האינקוויזיציה עוד קודם לכן עשו שמות ביבול הדפוס של חבל ארץ זה, ובסך הכול ידועים כמה עשרות בודדות של ספרים שנרפסו שם.<sup>40</sup> ייתכן שמספר הספרים המצומצם מיצה את עצמו במחקר כמקום דפוס יחיד.

גם חיי הדפוס העברי בארץ ישראל הם קצרים. במאה השש עשרה נרפסו בצפת שישה ספרים בלבד. רק במאה התשע עשרה, לאחר הפסקה של 250 שנה, התחדש הדפוס העברי בארץ ישראל ולא פסק מאז; ובכל זאת הנתח שתופס המחקר של ארץ ישראל הוא השני בגודלו (8.81%). מדינת ישראל כמקום נשוא המחקר תפסה אף היא נתח נכבד במחקר (7.57%). ארצות מזרח אירופה – ברית המועצות, פולין, צ'כוסלובקיה, הונגריה – היו נושא למחקר רק ב-14.71% מסך הפרסומים; 8.57% מסך הפרסומים חקרו את ארצות אשכנז (אשכנז, אוסטריה, גרמניה); חקר הדפוס העברי בארצות הברית אחז ב-7.08% מן המחקר; חקר הדפוס העברי באירופה אחז ב-5.28% מסך המחקר; 4.53% מסך הפרסומים עסקו בדפוס העברי בהולנד. שאר המקומות כנשוא המחקר תפסו פחות מ-3% מן המחקר כל אחד. ביניהן ארצות הבלקן, המזרח התיכון, המזרח הקרוב, המזרח הרחוק, צפון אפריקה וכו'. 15.52% מהמחקרים שדנו בדפוס העברי בעולם כולו, היו בדרך כלל מחקרים השוואתיים, או מחקרים שהתחקו אחר גלגולי מהדורות של דפוס מסוים וכו'.

נטיית לבם של החוקרים הייתה לחקור את הדפוס העברי שבארצות מושבם. חוקרי ארצות הברית התרכזו בדפוס העברי שבארצם, החוקרים האנגלים התרכזו בספרים העבריים שנרפסו באנגליה, האיטלקים בזה שבאיטליה, הגרמנים בדפוס העברי שנרפס בגרמניה, ההולנדים בדפוס העברי שנרפס בהולנד וכו'. גם בישראל התרכזו רוב המחקר בחקר הדפוס העברי בארץ ישראל ובישראל (23.84%), אולם מחקר רב ביותר נעשה בישראל גם על הדפוס העברי בכל מקום אחר בעולם שבו היה דפוס עברי בזמן מן הזמנים: איטליה (13.29%), פולין (6.65%), אירופה (6.21%), גרמניה (3.9%), ארצות הברית (2.46%), וכן בקהילות יהודיות קטנות כמו בוכארה, תוניסיה, קפריסין, ארצות הגוש המזרחי: רוסיה, רומניה, צ'כוסלובקיה, יוגוסלביה, וכו'. הסיבה נעוצה כנראה בעובדה, שחוקרים רבים חקרו את הדפוס בארץ מוצאם השונה ממקום מושבם בעת המחקר. כמו למשל ג'ני לבל שעלתה ארצה מיוגוסלביה בשנות ה-50 וחקרה את הדפוס העברי בארץ מוצאה. עובדה זו בולטת בישראל, ארץ מהגרים יהודים מכל רחבי תבל.

ראויים לציון חוקריה של ברית המועצות לשעבר: רוסיה, אוקראינה וליטא, שהצטרפו למחקר על הדפוס העברי בארצם עם נפילת מסך הברזל בשנת 1990. הראשון היה שמעון

40 יצחק יודלוב, "הדפוס העברי בספרד", בתוך: ספרים מספרד, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב, עמ' 11.

יקרסון (Iakerson), ביבליוגרף יהודי מסנט פטרבורג שפרסם 9 מאמרים. מאמר ראשון מפרי עטו התפרסם שלוש שנים לפני נפילת מסך הברזל, בשנת 1987, ולאחריו המשיך לפרסם לאחר נפילת מסך הברזל, משנת 1990 והלאה. אחריו פרסם Genrikh Agranovskii, חוקר בכיר מליטא, שני מאמרים בשנת 1993 וב-1994. בשנת 1995 פרסם Igor Wojewódzki, ספרן ראשי במכון ללימודי המזרח באקדמיה הרוסית למדעים, מאמר יחיד. רק בשנת 2003 התפרסמו מספר חיבורים מאת מספר חוקרים רוסיים ואוקראיני אחד.

כאמור, איטליה היא נשוא המחקר הפופולרי ביותר, והתקופות הנחקרות ביותר שם הן המאה השש עשרה (124 פרסומים) והמאה החמש עשרה (82). בישראל (כולל ארץ ישראל) התקופה הנחקרת ביותר היא המאה העשרים (201 פרסומים). בספרד התקופה הנחקרת ביותר היא המאה החמש עשרה (9 פרסומים מתוך 11) ובפורטוגל יש שני מחקרים בלבד, ושניהם על הדפוס במאה החמש עשרה שם.

### מקום ההוצאה לאור

ישראל היא המו"לית העיקרית בתחום. מחצית מיכול הדפוס נדפסה בישראל (52.28%), בעוד שבצפון אמריקה (ארצות הברית וקנדה) ראו אור רק 15.56% פרסומים, שהם פחות משליש מסך הפרסומים שנדפסו בישראל. שאר יכול הדפוס נדפס ברובו במדינות אירופה המערבית: איטליה (6.73%), גרמניה (6.05%), אנגליה (4.88%), הולנד (4.69%), צרפת (2.53%), ספרד (0.93%) ושווייץ (0.68%). בארצות מזרח אירופה יכול הדפוס הוא דל ביותר. בכל תקופת המחקר נדפסו בפולין, ברוסיה, ברומניה ובצ'כוסלובקיה בסך הכול 3.64% מסך יכול הדפוס, כאשר הרוב נדפס בפולין (2.16%). 2.04% מההוצאה לאור היו במדינות שפרסמו עד ארבעה פרסומים: אוסטריה, אוקראינה, ארגנטינה, בולגריה, ברזיל, דנמרק, הונגריה, ונצואלה, יוון, ליטא, מצרים, סיציליה, פורטוגל, רומניה ותוניסיה.

### התפלגות כתבי עת

שאלה נוספת שעלתה הייתה אילו כתבי עת בולטים בתרומתם למחקר הביבליוגרפי של הספר העברי? האם היו אלה כתבי עת מקצועיים בתחום הביבליוגרפיה של הספר העברי, או שמא המחקר התפרסם בכתבי עת באקראי?

1140 מאמרים רלבנטיים התפרסמו ב-260 כתבי עת. 21 מאמרים נדפסו יותר מפעם אחת והיה לכך אזכור ברמב"ם, אבל לא ניתן להם שם מספר פריט עצמאי.<sup>41</sup> 879 מאמרים נדפסו ב-193 כתבי עת מדעיים, 113 מאמרים נדפסו ב-17 כתבי עת תורניים, ו-141 מאמרים הופיעו ב-45 כתבי עת פופולריים (לחמישה כתבי עת לא הצלחנו למצוא הגדרה, ובהם התפרסמו שבעה מאמרים).

למעלה ממחצית כתבי העת (53.08%) פרסמו מאמר אחד בלבד. צורת ההתפלגות של מספר המאמרים לכתב עת במשך תקופת המחקר היא היפרבולית (תרשים 2), והיא תואמת את

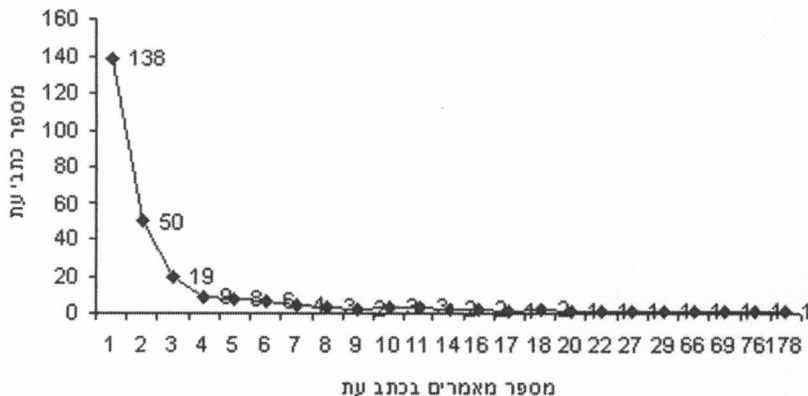


המצוי בביבליוגרפיה העברית ובחקר הספר העברי תשל"ו-תשס"ו

התיאוריה של Derek J. de Solla Price בדבר תהליכי יתרון מצטבר (cumulative advantage processes)<sup>42</sup>. חוקרים מעדיפים לפרסם את מאמריהם בכתבי עת שפרסמו בעבר מאמרים בתחומם, שזכו להצלחה. גם במחקר על הדפוס העברי התפרסמו מאמרים רבים במעט כתבי עת, ורובם של המאמרים התפזרו בין כתבי עת שפרסמו עד שלושה מאמרים.

## תרשים 2

מספר המופעים של כתבי העת לפי מספר המאמרים שפרסם כל כתב עת



כתב העת הנדרש ביותר הוא "קשר" (15.6%) (טבלה 5). כתב עת אקדמי לחקר העיתונות והתקשורת היהודית בעולם היהודי ובישראל, שפיט, דו-שנתי, בעברית. "קשר" נוסד בשנת 1987 בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב (עם תקצירי המאמרים באנגלית [Qesher]). הופעתו נפסקה בשנת 2003 לאחר הוצאת 33 גיליונות וחודשה בשנת 2006. מטרתו לפרסם "מחקרים אקדמיים וסקירות ביקורת על אמצעי התקשורת ואנשי התקשורת היהודיים בכל תקופותיהם ובמרכז גוניהם הלשוניים, החברתיים, התרבותיים, הרעיוניים והפוליטיים ובדרך זו לנסות ולשקף את הווייתו הקיומית של העם היהודי בעולם לא רק כ'עם הספר' אלא גם כ'עם העיתון', אשר בכל ריכוזיו הפזורים בעולם הופיעו עיתונים בלשונות היהודים ובשפת ארצות מושבם".<sup>43</sup>

Derek J. de Solla Price, "A General Theory of Bibliometrics and Other Cumulative Advantage Processes", *Journal of the American Society for Information Science*, 27 (1976), p. 292

מתוך אתר המכון לחקר העיתונות והתקשורת היהודית ע"ש אנדריאה וצ'רלס ברונפמן באוניברסיטת תל-אביב, שבחזרתו יוצא כתב העת.

## אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור

### טבלה 5

התפלגות כתבי העת על פי מספר המאמרים (מ-10 מאמרים ומעלה)

כתב עת	סוג כ"ע	מס' כותרים	% מסה"כ המאמרים
קשר	שפיט	178	15.61%
Jewish Book Annual	שפיט	76	6.66%
עלי ספר	שפיט	69	6.05%
קרית ספר	שפיט	66	5.78%
Studia Rosenthaliana	שפיט	29	2.54%
מוריה	תורני	27	2.37%
סיני	תורני	22	1.93%
הקונגרס העולמי למדעי היהדות	שפיט	20	1.75%
פעמים	שפיט	18	1.58%
יד לקורא	שפיט	18	1.58%
Nachrichten fur den Judischen Burger Furths	שפיט	17	1.49%
Studies in Bibliography and Booklore	שפיט	16	1.40%
צפונות	תורני	16	1.40%
Rassenga Mensile di Israel	שפיט	14	1.23%
זכור לאברהם	תורני	14	1.23%
מאזניים	פופולרי	11	0.96%
על ספרים ואנשים	עלון	11	0.96%
המעין	שפיט	11	0.96%
הדאר	שפיט	10	0.88%
Our Press	פופולרי	10	0.88%
Biuletyn Zydowskiego Instytutu Historycznego	שפיט	10	0.88%

הבא אחריו הוא השנתון *Jewish Book Annual* (6.6%). כתב עת שפיט ליצירה יהודית ספרותית. מידי שנה מתפרסמת בו ביבליוגרפיה של יודאיקה שראתה אור בארצות הברית בשנה החולפת. ה-*Jewish Book Annual* נוסד בארצות הברית בשנת 1942, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, שנות שואה לעם היהודי ותרבותו, בה הושמדו ספרים עבריים לרוב. מופיע עד היום בשלוש שפות: עברית, יידיש ואנגלית.

שני כתבי עת פוריים נוספים הם "עלי ספר" (6.05%) ו"קרית ספר" (5.78%). כתבי עת ביבליוגרפיים שעיסוקם חקר הביבליוגרפיה של הספר העברי. הוותיק שבהם, "קרית ספר", נוסד בשנת 1924 בבית הספרים הלאומי כרבעון ביבליוגרפי פרטני שתיעד את דפוסי ארץ ישראל. "עלי ספר" נוסד בשנת 1975 בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן. הופיע לפרקים עד שנת 2001 (כרך יט). (בשנת 2008 חידש את הופעתו – כרך כ).<sup>44</sup>

בטווח השנים 1987-1998, תקופה של 12 שנים שבה הופיעו ארבעתם, עדיין היה כתב העת "קשר" הפורה ביותר (141 מאמרים לעומת 39 מאמרים ב-*JBA*, 37 מאמרים ב"קרית ספר" ו-20 מאמרים ב"עלי ספר"). הסיבה נעוצה כנראה בעובדה ש"קשר" הוא כתב העת

השפיט היחיד שעיסוקו על טהרת העיתונות העברית. מטבע הדברים, מאמרים הנוגעים בנושא הספציפי "העיתונות העברית" מתרכזים ב"קשר". לא כך הדבר בנושא הספר העברי. חקר הספר העברי נוגע בתחומים רבים המשתייכים למדעי היהדות. עובדה זו גורמת לפיזור המאמרים בכתבי עת רבים, לאו דווקא ביבליוגרפיים. למשל, בכתב העת התורני "צפונות" התפרסם מאמר על ההגהות ששימשו את מרפיסי הסמ"ג.

רוב כתבי העת ראו אור בישראל, רובם בעברית. מבט נוסף בטבלה מגלה כי כתבי העת המשמעותיים, שפרסמו יותר מעשרה מאמרים כל אחד, הם רובם ככולם כתבי עת שעוסקים במדעי היהדות. שני כתבי עת ביבליוגרפיים לוועזיים, *Quaerendo* ו-*La Bibliofilia* (0.77% מסך כתבי העת, כ"א), שעוסקים בביבליוגרפיה של הספר, לאו דווקא העברי, פרסמו כל אחד שישה מאמרים בלבד הנוגעים לחקר הספר העברי.

## סיכום

פרופ' תא-שמע התייחס במאמרו להתפתחותו של הרישום הביבליוגרפי המודרני של הספר העברי המודפס מאז ימי שטיינשניידר ועד שנת 1976. שטיינשניידר, אבי הביבליוגרפיה העברית המודרנית, והבאים אחריו, תיעדו את אוצרותיה של התרבות העברית, תיעוד שנמשך גם כיום במפעלים כדוגמת מפעל הביבליוגרפיה העברית ובמאגר הביבליוגרפי "קריט ספר". מתוך ניתוח נתוני המחקר עולה כי להישגים הגדולים שאליהם הגיעה הביבליוגרפיה העברית עד תקופתו של תא-שמע היה המשך. במשך שלושים השנים הבאות התפתח מאוד המחקר המדעי של הספר העברי בנושא לעצמו, וחלק מן המשימות החשובות שעמדו בפני המחקר הביבליוגרפי זכו למחקר. התפתחה חקירה ביבליוגרפית שהתבססה על הרישום הביבליוגרפי הראשוני: תוקנו טעויות, נמצאו מהדורות שלא נרשמו, נוספו פרטים ביבליוגרפיים למהדורה מסוימת, ועוד. התפתחו כיווני חקירה, מעבר לרישום גרידא: חקירה של מהדורה מסוימת, תיאור קורותיו של ספר מסוים לאורך השנים. כמו כן התפתחו דרכי חקירה חדשות כמו הדיסציפלינה החדשה "ספר וחברה".

בין השנים 1976-2006 ראו אור 1620 כותרים, רובם עוסקים בביבליוגרפיה תוכניתית (75.98%) ומיעוטם השלימו את הרישום הביבליוגרפי (15.8%). הנושאים המרכזיים היו התפתחות הדפוס העברי (28.27%), גלגוליו של דפוס מסוים (18.02%), רישום ביבליוגרפי (15.8%), התפתחות העיתונות העברית (15.31%) וקורותיו של עיתון מסוים (14.38%). אולם עדיין רבים הם הנושאים שלא נחקרו, ולדברי תא-שמע כדי להגשים משימות אלו "דרושה פריצת דרך איכותית מצד המסגרות האקדמיות העוסקות בחקר הספר העברי". אמנם מאז הייתה פריצת דרך במחקר, אולם היא נסוגה. בין השנים 1976-1983 המגמה אינה עקבית. משנת 1984 עד שנת 1994 אנחנו מבחינים במגמת עלייה. משנת 1995 מתחילה מגמת ירידה שמתחזקת משנת 2002, ומספר הפרסומים לשנה בירידה מתמדת. רוב המחקרים (63.21%) התפרסמו בין השנים 1986-2001, כאשר בכל שנה נדפסו לפחות חמישים פרסומים. אפשר למצוא כמה סיבות לירידה בתפוקה. הסיבה האחת היא היעדר עניין בתחום זה בקרב הסטודנטים. ברבע האחרון של המאה העשרים חלה ירידה בהתעניינותם של חוקרים

צעירים בתחום מדעי הרוח בכלל, ובתחום מדעי היהדות בפרט. עובדה זו באה לידי ביטוי גם בתחום הביבליוגרפיה של הדפוס העברי. סיבה נוספת היא שכיום לא קיים בארץ ובעולם מקום שבו נלמד הנושא כתחום בפני עצמו. אמנם היו שנים שבהן קריאתו של פרופ' תא-שמע למיסוד התחום במסגרת אקדמית נענתה. בנוסף לבית הספר לספרנות וארכיונאות באוניברסיטה העברית בירושלים נוסדו בתי ספר לספרנות גם באוניברסיטת בר-אילן, באוניברסיטת חיפה, ובמכללות כמו בית ברל, המכללה לחינוך ע"ש דוד ילין. אולם בית הספר לספרנות בירושלים סגר את שעריו בשנת 2002. מחוסר עניין של הסטודנטים, המחלקה ללימודי מידע באוניברסיטת בר-אילן סגרה את המסלול לחקר הספר העברי שהתקיים בה, אף על פי שעדיין נכתבות במסגרת המחלקה תזות ועבודות דוקטור בנושא. שאר המוסדות האקדמיים שמקיימים את לימודי הספרנות אינם מציעים בתוכניות הלימודים שלהם את חקר הספר העברי כתחום התמחות. עובדה זו משתקפת גם בכך שהחוקרים המובילים בתחום הספר העברי הם לאו דווקא בעלי הכשרה אקדמית, אלא ספרנים, מוכרי ספרי הבראייקה. אחרים, שיש להם השכלה אקדמאית באים מתחומים אחרים המשיקים לחקר הספר העברי כמו חוקרי תלמוד (תא-שמע בעצמו, שייסד את כתב העת הביבליוגרפי "עלי ספר", היה חוקר תלמוד). היעדר אכסניות לחקר הספר העברי נשקף גם בגיליהם של החוקרים. רוב החוקרים שמצאנו פרטים ביוגרפיים עליהם, הם אנשים בשנות החמישים ומעלה לחייהם.

המחקרים התפרסמו בבמות שונות ומגוונות. כתבי העת הפופולריים ביותר הם: "קשר" (15.6%), *Jewish Book Annual* (6.66%), "עלי ספר" (6.05%) ו"קריית ספר" (5.78%). רק שני האחרונים הם כתבי עת ביבליוגרפיים שעיסוקם חקר הביבליוגרפיה של הדפוס העברי. אולם, קריית ספר חדל לפרסם מאמרים בשנת 1998 ו"עלי ספר" הפסיק את פעילותו בין השנים 2001–2008 (רק לאחרונה התחדשה הופעתו). לכן התפרסמו מאמרים בכתבי עת מתחומים אחרים, וכך מצאנו כי למעלה ממחצית כתבי העת (53.08%) פרסמו מאמר אחד בלבד. נתון זה מדגיש ביתר שאת את היעדרם של חוקרים מקצועיים – ביבליוגרפים – שעיקר עיסוקם הביבליוגרפיה של הדפוס העברי, ואת העובדה שמחברים רבים באים מדיסציפלינות אחרות שנוגעות גם לספר העברי.

ישראל הייתה למרכז חשוב ביותר בחקר הספר העברי. 62.81% מן המחברים קבעו את מקום מושבם בישראל. למעלה ממחצית החיבורים (52.28%) נדפסו כאן. השפה המועדפת לכתובה הייתה העברית (51.48%) ולא האנגלית (25.8%), למרות היותה של האנגלית ה-*lingua franca* של האקדמיה והיותה של העברית שפה מקומית. יחד עם זאת אפשר לקבוע כי בדרך כלל נטיית ליבם של המחברים הייתה לכתוב את מחקריהם בשפת המקום בו פעלו. בהתייחסנו למצוי בביבליוגרפיה העברית התייחסנו למחקרים שהתפרסמו מאז 1976, כהמשך למצוי בתקופתו של תא-שמע. בעוד תא-שמע מציין נושאים ספציפיים רבים למחקר, התייחסנו כאן למצוי מבחינה כמותית, בחלוקה לנושאים כלליים. הצגנו כאן נתונים כמותיים על התפתחות המחקר הביבליוגרפי של הדפוס העברי בין השנים 1976–2006, נתונים שנאספו ממאגרי מידע מקוונים "קריית ספר" ו-"רשימת מאמרים במדעי היהדות" (רמב"י). לא הייתה כאן השוואה בין התקופות. לצורך השוואה כזו צריך היה לחקור באופן דומה את התקופה בה תא-שמע דן.

מה עוד רצוי? עתידו הוודאי של התחום, בעיקר. אמנם ללא תחום אקדמי מוגדר, מחברים מתחומים אחרים ימשיכו לכתוב מאמרים ספורדיים הנוגעים לחקר הספר העברי, אולם קשה מאוד יהיה לפתח את התחום ללא אכסניה ראויה לדור בה. ידיים מוכיחות כי לאחר שקמו קתדרות אקדמיות לחקר הדפוס העברי, החל המחקר של הדפוס העברי מתרחב לכיוונים נוספים. לכן חייב להיות מוסד אקדמי רציני שיבין את חשיבות המחקר העיוני לפתרון בעיות ביבליוגרפיות, שלעיתים חשובות לפתרון בעיות עיוניות בתחומי מחקר אחרים. מוסד שיקבע סדר יום מחקרי, ייתן במה מחקרית לחוקרים להציג את מחקריהם, יקים דורות צעירים של חוקרים, ייזום שטחי מחקר וכיוצא באלה. אם לא יהיה מוסד אקדמי שייקח את התחום תחת חסותו, חקר הספר העברי יהיה נתון בידיים מזדמנות ואי אפשר יהיה למצות את המחקר עד תומו.

## בשכילי הספר העברי – הערות וחדשות

### יהודית קוגל

#### לזיהויו של כתב־היד BNF Hébreu 153

כתב־היד Hébreu 153 הנמצא בספרייה הלאומית בפריס זוהה בקטלוג של הרמן זוטנברג כמדרש על מגילת רות מאת מחבר אנונימי.<sup>1</sup> בקטלוג המכון לתצלומי כתב־יד בספרייה הלאומית בירושלים (ס' 4140) צוין שמדובר בטקסט בלתי שלם של מדרש רות (זוהר חדש).<sup>2</sup> בדיקה חוזרת של כתב־היד מעלה מסקנות והשערות חדשות, אותן ברצוננו להציג במאמר זה. כתב־היד Hébreu 153 הוא כתב־יד שגודלו 133 x 187 מ"מ ובו 48 דפים שנכרכו שלא כסדרם. הדפים כונסו בשלושה קונטרסים, הקונטרס הראשון כולל גיליון אחד (ff. 1-2), הקונטרס השני 16 גליונות (ff. 3-34) והשלישי 7 גליונות (ff. 35-48). הספר הוא בעל אופי איטלקי מובהק כפי שמעידים השימוש בקלף עשוי מעור עז וטיפוס הכתיבה האופייני לאיטליה בסוף המאה ה-14.<sup>3</sup>

הכריכה שהגיעה לידינו היא מהמאה ה-18. לקונטרסים הקיימים התווספו גם שני קונטרסים המורכבים משני גליונות נייר בתחילת הספר ובסופו המשמשים כרפי מגן. הדף הראשון של הגיליון הראשון הודבק על הביטנה הימנית והדף האחרון של השני הודבק על הביטנה השמאלית. עם זאת, הושאר בסוף הספר אחד מדפי המגן הקודמים ואולי המקורי. בדף זה ניתן להבחין בסימן מים קשה לזיהוי<sup>4</sup> ובמספר מדף Heb 122. מספר מדף זה צויין גם בעמוד א'<sup>5</sup> והוא נרשם בזמן הכנת הקטלוג הראשון בספרייה הלאומית בפריס, ב-1739. חיתוך הדפים נצבע באדום, ככל הנראה לפני שנוספו שני קונטרסי הנייר שהוזכרו לעיל (בניגוד לדף המגן הקודם אין בהם כל סימן לצבע האדום). על חיתוך הדפים שנצבע באדום, נכתב בדיו שחורה "פרקי [דאליעזר?] מדרש נעלם". בשוליים התחתונים, בצד שמאל, נמצא מספור (1-48) שנעלם חלקית בזמן חיתוך הדפים לפני צביעתם. בהסתמך על המספור הזה, ניתן לקבוע שעריכת

1 Herman Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris, [Imprimerie impériale], 1866, p. 17, notice 153.

2 הטקסט נרשם כמה פעמים, פעם אחת תחת הכותרת תפוחי זהב, טיהונגן ש"ך, ומספר פעמים כחלק מתוך הקובץ זוהר חדש, מהדורה ראשונה שאלוניקי שג"ז.

3 קלף עז בעובי בינוני, שרטוט בחריטה, 28 או 29 שורות בכל דף.

4 אפשר לציין דמיון בינו לבין סימן המים מספר 8371 שנמצא על דף נייר באזור מורנה 83-1482, ראה Charles-Moïse Briquet, *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier* 3[L-O], Hildesheim, New York, 1977.

5 Heb. 122 Medrasch Rut, fine Commentarius allegoricus sive librum Rut

הדפים בוצעה לפני החיתוך. ככל הנראה, הדפים במתכונתם הנוכחית נכרכו שלוש פעמים. הכריכה הראשונה נעשתה בזמן המספור הראשוני שנעלם חלקית, הכריכה השנייה שבמהלכה נקטמו הדפים ונצבעו באדום, ולבסוף הכריכה האחרונה שנשתמרה עד היום.

הספר צורף לספרייה המלכותית (שהפכה לימים לספרייה הלאומית) ב-12 בינואר 1668, כאשר המלך לואי ה-14 החליט למסור את העותקים הכפולים שבספרייתו תמורת כתבי-יד מירושתו של הקרדינל מזרין (Mazarin).<sup>6</sup> לעומת זאת לא ניתן לציין במדויק את התאריך בו הקרדינל מזרין רכש את כתב-היד BNF Hébreu 153, אולם יש להניח שהוא אחד מאלפי העותקים שנרכשו על ידי הספרן גבריאל נודה (Gabriel Naudé), שנשלח לאיטליה באוגוסט 1645 במטרה להעשיר את הספרייה.<sup>7</sup>

בנסינונו לשחזר וירטואלית את כתב-היד המקורי, גילינו שארבעה גליונות אינם שייכים למדרש רות אלא לפירוש התפילות של מנחם בן בנימין רקנאטי ושמעמוד בן 11 הוא התחלת ספר הבהיר. חשוב לציין שכינוסם של שלושת החיבורים אינו מקרי. מדובר אכן בטקסטים שנכרכו ביחד לעתים תכופות.<sup>8</sup> להלן שחזור כתב היד. מהמסמכים שבידינו מתברר:

- במדרש רות חסר גיליון אחד
- ספר הבהיר שייך למשפחה השנייה של כתב-היד
- קטע נוסף הינו פירוש התפילות ושייך למשפחה 5,II.

## 1. מדרש רות

הסידור הווירטואלי של הדפים הוביל אותנו למסקנה שמדרש רות היה כתוב על ארבעה קונטרסים של 5 גליונות כל אחד (הרכב אופייני לאיטליה באותה התקופה): הקונטרס הראשון בו חסר הגיליון החיצוני מורכב מדפים 11-14-15-22-23-26, הקונטרס השני מדפים 48-32-45-43-42-41-40-38-5-35, הקונטרס השלישי מדפים 25-34-35-29-31-6-8-4-3-12, ואילו הקונטרס הרביעי מדפים 1-20-19-24-27-10-13-18-17-2. חשוב לציין שחל שינוי במספר השורות באמצע הקונטרס השני, בין הדפים 40 ל-41 (28 שורות עד דף 40 ו-29 מדף 41 עד סוף החיבור). בנוסף לשינוי זה, ניתן להבחין גם בשינוי בכתב ידו של המעתיק, דבר שמוכיח בבירור שהטקסט לא הועתק על ידי אותו סופר. עובדה זו מצביעה גם על שיטת עבודתם של המעתיקים שלא הכינו מראש את הקונטרס לכתובה אלא שרטטו את השורות דף אחר דף.

מדרש רות פותח במילים "למיהך ביממא ועמודא דאישתא דמהך לה למיזל באתרא הדין בלייליא ועם בעלא נשמתא לנשמתא" (טיהונגן ש"ך 3א, מונקאטש תרע"א 26א) ומסתיים

6 Alfred Franklin, *Histoire de la Bibliothèque Mazarine et du Palais de l'Institut*, Paris, 1901, p. 242.

7 גבריאל נודה חזר מאיטליה ב-12 במרץ 1646 עם 14,000 ספרים, Franklin, עמ' 27.

8 ראה מוסקבה – גינצבורג 290, וטיקן – ניאופיטי 27, פריס – הספרייה הלאומית HEB 208, מוסקבה – גינצבורג 174, וכו'.

ב-"אחזא" לי בתר חד כתות של צדיקים בדרגין יתיר על כוליה" (טיהונגן ש"ך 32 א, מונקאטש תרע"א 53).

העמוד האחרון הינו עמוד 1א שעליו מופיע איור ובו הנוסחה המסיימת "תם ונשלם מדרש רות". הכורך, שלא ידע עברית, החליט למקם את האיור בתחילתו של הספר. התמונה המוזהבת צוירה ככל הנראה בין השנים 1330-1340. במרכזו ניתן להבחין בדיוקן אדם בעל שיער בהיר וקצר ובצדה השמאלי בדמות אישה.

## 2. ספר הבהיר

ספר הבהיר המופיע בעמוד ב' של הדף הראשון, מתחיל במילים "אמר ר' נחוניא בן הקנא ומסתיים ב"אע"פ שירדו גשמים ושואב תמיד וגם הקרקע".<sup>9</sup> בהסתמך על החלוקה של סבריו קמפניני (Saverio Campanini) בהקדמתו למהדורה הביקורתית שערך ניתן לשייך את הנוסח הזה למשפחה השנייה של כתב־היד.<sup>10</sup>

## 3. פירוש התפילות מאת מנחם רקנאטי

מפירוש התפילות לא נותרו אלא 4 גיליונות, כולם מתוך הקונטרס האחרון של הספר 46-47-28-30-7-9-36. הגיליון החיצוני אבד ומכאן חסרוננו של הדף האחרון של הפירוש. בחלק הזה 29 שורות בכל דף. הדפים שהגיעו לידינו כוללים סוף פירוש לפסוקי דמרה, פירוש לקדיש, לברכו, ההקדמה לברכות שמע ופירוש הברכות. הטקסט מתחיל ב"ישראל קודש ישראל מפני שהיא אש אוכלת" (7.24, עמ' 111, ש' 7) ומסתיים ב"מכין למוצא המים שהוא הימין וידבק" (12.7, עמ' 148, ש' 3). לפי הקריטריונים שקבע ג'אקומו קוראצול (Giacomo Corazzol) בקשר להיפוך בין הקטעים 12.1.4 ו-12.1.5<sup>11</sup> (28), הפרגמנט הזה שייך למשפחה השנייה של כתב־היד המכילים אותו פירוש והשוואתו עם BNF 802 מאפשרת לקבוע בביטחון שמשפחתו היא II, 5.<sup>12</sup>

ככל הנראה, שלושת הטקסטים נכללו בכתב־היד המקורי שהועתק בהקפדה רבה. ניתן לשער שהספר כלל יותר מאיור אחד. בכתב־היד המקורי מדרש רות קדם לספר הבהיר אך אי

9 *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, edited by Saverio Campanini, with a foreword by Giulio Busi, N. Aragno, 2005 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola), p. 18\*, line 7

10 הנוסח שייך גם למשפחה השנייה של המהדורה שנערכה על ידי דניאל אברמס. ראה ספר הבהיר על פי כתב־היד הקדומים מאת דניאל אברמס עם דברי מבוא מאת משה אידל, לוס אנג'לס תשנ"ד.

11 *Menahem Recanati, Commentary on the Daily Prayers: Flavius Mithridates' Latin translation, the Hebrew Text, and an English Version*, edited with introduction and notes by Giacomo Corazzol, N. Aragno, 2008 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola), p. 12\*

12 בשני כתבי היד חסר אותו קטע ממדרש רות. שני הסופרים השאירו רווח אחרי המילים "מינה חילין ומשריין" והתחילו שוב במילים "לגוף הדר ואמרו בשלשה דברים האשה זוכה". הסופר של BNF Hébreu 802 העיר בשוליים ש"חסר כאן וכן מצאתי בהעתק". BNF Hébreu 802 נרכש באיטליה על ידי ז'ק גפרל (Jacques Gaffarel) באחד ממסעותיו (ב-1626 או ב-1632). ראה Franklin, *Histoire*, עמ' 27.



## יהודית קוגל

אפשר לקבוע בבירור את מיקומו של פירוש התפילות, שהופיע לפני שני החיבורים הנזכרים או אחריהם. אם נניח שכתב־היד הועתק לפי סדר הקונטרסים המקורי, העובדה שבפירוש התפילות מופיעות 29 שורות לדרך עשויה להעיד על כך שהוא מוקם אחרי דף 41 בן חל השינוי.

## זאב גריס

### כותבי המאמרים ל"קרית ספר" כסוכני תרבות על פי החוברות הנדפסות בעשר השנים הראשונות לקיומו

בשנת תשס"א הוזמנתי לדבר בערב לכבוד מלאת מאה שנים להולדתו של אברהם יערי שהיה ספרן בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים עד פטירתו בשנת תשכ"ז. שם קוננתי על חיסולו של הרבעון "קרית ספר", החשוב בעיתוני המחקר הביבליוגרפי שצמח לעם ישראל במאה העשרים.<sup>1</sup> מאמר זה גם הוא פרי הרצאה,<sup>2</sup> שהיא המשך להרצאה לכבוד אברהם יערי. אני מבקש לראות במאמר ההמשך הזה לא תוספת קישוט למצבה שהעמדתי, ולציון, או כמאמר חז"ל: "נפש",<sup>3</sup> ל"קרית ספר", אלא כקריאה לחידוש הופעתו של הביטאון המופלא הזה. "קרית ספר" היה ביטאון שפטרונות התרבות שלנו מצאו כסף וחוקרים בעלי משאבי ידע והתלהבות כדי לפרנסו ולקיימו בימי מצוקה ועוני של היישוב היהודי בארץ ישראל ולאחר שקמה מדינת ישראל, ודווקא אנו, במדינת ישראל השבעה, שלא חסרים בה מממנים לטיפול תרבותי, איננו מוצאים מימון וכוחות נפש לקיימו. זה הזמן לחזור ולהתריע על חיסול העיתונים למחקר הספר בארץ, כשנותרנו, בישראל של ראשית המאה העשרים ואחת, עם עיתון ביבליוגרפי אחד בלבד: "עלי ספר". "עלי ספר" חידש לפני שנתיים את הופעתו, אחרי שנות אלו, באוניברסיטת בר-אילן, המתכוונת להוציאו לאור אחת לשנה, ולא כרבעון, כשם ש"קרית ספר" הופיע עשרות שנים. נוכח תהליך החיסול של כל דבר שיש בו ריח תרבות בארצנו, והחלפתו בבידור, גם עתידו של "עלי ספר" לוט בערפל. על כן אני חוזר ומדגיש כי חובה עלינו לחדש כקדם ימי "קרית ספר".

במאמרי הנזכר לעיל על פועלו של יערי כסוכן תרבות, ציינתי כי "קרית ספר" היה מועדון בהתכתבות לאוהבי הספר היהודי בארץ ובעולם, וכי המשיך את עיתוני המשכילים העבריים במאה התשע-עשרה: "כרם חמד", "אוצר נחמד" ו"כוכבי יצחק", שעל דפיהם משכילי מזרח אירופה, מרכזה ומערכה החליפו איגרות ברפוס ובהן ממצאי מחקריהם.<sup>4</sup>

החוברת הראשונה של "קרית ספר" הופיעה בשנת תרפ"ד, ובשערה הודפסו שמות שני

- 1 ראו בהרחבה במאמרי: "ביבליוגרף וספרן כסוכן תרבות – תרומתו של אברהם יערי לחקר הדפוס היהודי במזרח אירופה", מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 109-130. המאמר שולב כפרק מיוחד, הפרק העשירי בספרי, הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-תר"ס (1700-1900), תל אביב תשס"ב, עמ' 160-191.
- 2 המאמר הוא נוסח מועד של הרצאתי בקונגרס החמישה עשר למדעי היהדות מטעם האיגוד העולמי למדעי היהדות, שהתקיים באוניברסיטה העברית בקמפוס הר הצופים בירושלים בקיץ תשס"ט.
- 3 ראו משנה שקלים ב, ה.
- 4 ראו בספרי, הספר כסוכן תרבות (לעיל, הערה 1), עמ' 161-162.

עורכיה, מנהל בית הספרים הראשון שמואל הוגו ברגמן, לימים ממייסדי החוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית ומעמודי התווך שלו, ושותף היה לו חיים פיק המזרחן. לצד אלה נאמר בעמוד השער כי החוברת רואה אור "בהשתתפותם הקבועה של: שמחה אסף, בן-ציון דינבורג, אריה טויבר, ליאון אריה מאיר וגרשם שלום".

בדיקה מדוקדקת ויסודית של עשרת הכרכים הראשונים של "קרית ספר" העלתה כי מבין השותפים לעריכת "קרית ספר" עיקר התרומה בחוברות, במאמרים, חקירות והוצאה לאור של כתבים מגנזי בית הספרים, איננה של עורכי העיתון, אלא היא של המשתתפים הקבועים. להוציא ליאון אריה מאיר, שהיה מזרחן וחוקר תולדות האמנות בארצות האסלאם,<sup>5</sup> שאר המשתתפים הקבועים הם חוקרים במדעי היהדות, עובדה שקבעה את דמותו של הרבעון, כפי שנראה להלן. פרט מעניין נוסף הוא שכל המשתתפים הקבועים, להוציא גרשם שלום שנולד וגדל בגרמניה, הם תלמידי חכמים ילידי מזרח אירופה, שמילאו בישיבות שם כרסם ש"ס ופוסקים, ומשם עברו לגרמניה לרכוש השכלה אקדמית מסודרת. אך כיוון שלכל כלל יש יוצא מן הכלל, כך אף כאן, בין המשתתפים באופן קבוע ב"קרית ספר" נמצא את הרב שמחה אסף, שמעולם לא למד באופן מלא באוניברסיטה, ומאחר שהיה תלמיד חכם מופלג, התמנה למרצה באוניברסיטה העברית ועם קום מדינת ישראל אף לשופט בבית המשפט העליון, כמומחה למשפט עברי.<sup>6</sup>

בפתח החוברת הראשונה הדפיסו העורכים אני מאמין קצר וכותרתו: "מגמתנו" ובו כתבו:

אמנם בחוץ לארץ נעשו נסיונות לבנות כמה בלשוננו לביבליוגרפיה העברית, ברם נסיונות אלה היו יותר מכוונים כלפי קהל הקוראים הרחב, הרוצה לעמוד בעיקר על כללות הדברים והערכתם הספרותית. אולם הוצאה זו מכוונת היא כלפי אלו שתורתם אומנותם ונושאים את נפשם גם לחקירות בפרטים ולדיוקים במדרשם, לדקדוקים בנוסחאות הספרים ולחידושים במשנתם, לעיונים בתולדות המחברים ולפרסום כתבי יד, אפילו אם אין בהם משום הפתעה ושינוי עיקרים, המושכים גם את ליבו של הקהל הרחב.

הם מבטיחים לתת גם "רצנזיות קצרות" לספרים שיירשמו בחוברות "קרית ספר" לאחר שהתקבלו בבית הספרים. ולאחר מכן מודיעים בהרחבה על מדור מיוחד שיהיה בחוברות ושמו "מגנזי הספריה" ומתארים תפקידו כך:

בכל חוברת נשתדל לפרסם מכתבי היד הנמצאים בבית הספרים תעודות ומכתבים מהארכיון הלאומי שהולך ונוצר עכשיו בבית הספרים. מאלה האחרונים נקדיש תשומת לב מיוחדת לתעודות וכתבים שיש להם שייכות לתולדות הארץ וישובה היהודי, לתולדות התנועה הלאומית והספרות העברית החדשה, מקצועות שהזנחנו במידה מרובה מהחוקרים עד ימינו אלה ושיש להם ערך מיוחד בשבילנו.

5 ראו ג' קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, בת ים תשכ"ה, ב, עמ' 307-308.

6 ראו אצל קרסל, שם, א, עמ' 130-131.

על אלה מוסיפים בהצהרה כי יינתן מדור מיוחד ל"חקירות ודרישות ביבליוגרפיות". בפועל במהלך הופעתם של ארבעת הכרכים הראשונים של הרבעון "קרית ספר" בשנים תרפ"ד-תרפ"ח לא הקפידו העורכים על ציון כותרות למדורים השונים בגוף החוברות, ובדיקת תוכנם של המאמרים במדור "מאמרים וחקירות" מלמדת כי לא הבדילו בו בין מאמרי מחקר של ממש לרשימות ביבליוגרפיות בנושאים שונים, שהיו שייכות על פי ההצהרה בפתח החוברת הראשונה למדור של "חקירות ודרישות ביבליוגרפיות". גם בכרכים שלמן הכרך החמישי ואילך נמשכת התופעה של הופעת רשימות ומחקרים ביבליוגרפיים במדור המאמרים, כפי שאראה להלן. משקל יתר, ההולך וגובר במהלך השנים, יש לכתיבתם של ספרנים תלמידי חכמים, כאריה טויבר,<sup>7</sup> איש בית הספרים הלאומי, ואחריו החרה והחזיק אברהם יערי, גם הוא איש בית הספרים הלאומי. לצד אלה, בולטת מאוד הופעת מאמרי יצחק ריבקינד, שהיה ספרן ראשי בבית המדרש לרבנים שבניו יורק ומלומד גדול שחיבר חיבורים רבים וביניהם ספר על קורות טקס הבר-מצווה.<sup>8</sup>

כיוון שאין לכותבים מנגנוני חיפוש ידניים או אלקטרוניים, כל אחד ואחד מהם אגר וצבר לעצמו מידע, בו עשה שימוש במאמריו. אריה טויבר פתח החל בחוברת הראשונה במפעל ביבליוגרפי של רישום הספרים שהודפסו בפולין וברוסיה, מפעל ביבליוגרפי חשוב ביותר שהמערכת הכניסה אותו במדור "מאמרים וחקירות" ולא במדור "חקירות ודרישות ביבליוגרפיות".<sup>9</sup> טויבר החל מפעלו בתיאור דפוסי העיר קוריק, אבל לא סיימו. מאמריו הביאו לתגובות שהחשובה שבהן היא תגובת יצחק ריבקינד. טויבר השיב עליה תשובה נזעמת, ואחרי שדבריו הודפסו, הופיעה בכרך הבא גם תגובת אספן הספרים הלמון חיים שמעון ניהויזן מבולטימור שבארצות הברית, בעניין שנחלקו עליו טויבר וריבקינד – מקום קישוטי הספרים ותפקידם.<sup>10</sup>

לטויבר היה קשה לקבל שריבקינד מנה כמה וכמה חיבורים ביבליוגרפיים על דפוסי פולין ורוסיה שהוא לא הזכירם ולכן כתב בתגובה:

**ריבקינד תופס אותי על שהעלמתי עין מכל החכמים שעסקו בביבליוגרפיה של דפוסי רוסיה ופולין** [הדגשה במקור] והוא הולך ומונה כרוכל את כל אלה שכתבו בעניין זה או שרצו לכתוב. אין עיני צרה בשל אחרים ועל מר ריבקינד להודות לי שהנחתי לו מקום להתגדר בו. כוונתי הייתה אחרת לגמרי ואקווה שבהקדמתי למאמרי הבא אבארה גם להאדון ריבקינד.

7 ראו אצל קרסל שם, ב, עמ' 10-11.

8 ראו שם, שם עמ' 859.

9 ראו א' טויבר, "דפוסי פולניה ורוסיה א - דפוסי קארעץ", קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה) עמ' 222-225, 302-306; ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 64-69, 215-230, 274-277, 281-286. ראו הערותיו של י' ריבקינד בקרית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 58-65. באותו כרך בסוף החוברת הראשונה, הודפסו צילומי שני שערי ספרוני תחינות מדפוסי קוריק.

10 ראו קרית ספר, ג (תרפ"ו-תרפ"ז), עמ' 178-181. עוד ראו י' זנה, "לגורלו של א-ב מקושט", קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 249-258, ובו תגובה לתגובתו של יצחק ריבקינד, בקרית ספר, ה (תרפ"ח-תרפ"ט), עמ' 162-164, על מאמר קודם של זנה על דפוסי סביניטשה שראה אור בקרית ספר, ג (תרפ"ו-תרפ"ז), עמ' 173-176.

אלא רצה הגורל וטויבר נפטר בטרם עת בשנת תרצ"ג, לא השלים מפעלו ולכן גם לא הקדים את ההקדמה שהבטיח. הוויכוח ביניהם התגלגל גם לתגובת טויבר על מאמרו של ריבקינד בעניין אינקונאבלות וספרים קדומים עבריים, משל היו שני מתגוששים בזירה.<sup>11</sup> לסדרת התכתבויות זו של אוהבי הספר העברי והלוחמים לביבליוגרפיה ראויה לו יש חשיבות רבה לתולדות רישום הספר העברי ולאיסוף נתונים ראשוניים על אודותיו. המחלוקת על מקום קישוטי הספר ותפקידם, ממסגרות לשעריו ודרך איורים בגוף הספר, לא הולידה עיסוק שיטתי בבית הספרים הלאומי בירושלים ברישום ומיון קישוטי הדפוס, מיון שחשיבות רבה לו להבנת מקומו של מעשה האמנות בעיצוב הספר העברי, כמו גם להשגת מידע על טיפוסי האמנים ומיהותם, ולא פחות חשוב מכך – להשגת מידע על דרכי יצירת הקישוטים: מקוריים, או שמא חקייניים, ואפילו בחינת שיטות ודרכי האימוץ של קישוטים ישנים ומשומשים מדפוסי יהודים וגויים כאחד. קטלוג הקישוטים ומיונם חשיבות נוספת יש לו לזיהוי מקומות הדפוס של ספרים אנונימיים, שחסר בשערם מקום דפוס ושם מדפיס, ולא אוכל להאריך בכך כאן.<sup>12</sup>

בעוד שהספרנים התנצחו, או פרכסו זה לזה במאמריהם, גרשם שלום הצעיר הוא היחיד שכתב ופרסם ביבליוגרפיות ורשימות של כתבי יד וספרים בקבלה, ובתוכם על פי מה שענינו ראו בספריות ברחבי אירופה.<sup>13</sup> הוא כתב סדרת מאמרים על המקובל הירושלמי בן המאה השש-עשרה ר' אברהם בן אלעזר הלוי, ובכל מאמר שהוסיף תיקן עצמו והשלים לעומת קודמו.<sup>14</sup> הוא גם פרס על פני כמה וכמה חוברות סדרה בשם "פרקים מתולדות ספרות הקבלה" ובה פרסם מה שהתחדש לו בביקוריו ולימודיו בספריות אירופה, משך חצי שנה, בין אייר תרפ"ז לתשרי תרפ"ח.<sup>15</sup> על אלה הוסיף שלום הוצאה לאור של טקסטים קבליים מגנזי בית

11 ראו י' ריבקינד, "דקדוקי ספרים", קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 54-63, עליו השיג א' טויבר, שם, עמ' 159-160, והראה, בצורה יפה, דוגמה לשינויי שערים באותה המהדורה והסבירם. ריבקינד הדפיס מאמר המשך באותו שם: "דקדוקי ספרים", בקרית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 273-280, ובו תגובה להשגות טויבר. טויבר הוסיף בענייני אינקונאבלות וספרים ישנים במאמרו: "ישנים גם חידושים", קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 525-530.

12 ראו דוגמה נאה לחיפוש מפרך כזה בספרי ספרות ההנהגות – תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 361-364.

13 ראו ג' שלום, "מפתח פירושים לעשר ספירות", קרית ספר, י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 498-515.

14 ראו ג' שלום, "המקובל ר' אברהם בן אלעזר הלוי (עם תוספות מתוך כתבי יד שונים), קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 101-124, ובסופו הדפיס שלום בכותרת: "נוספות", טקסטים, שם, עמ' 124-141. עוד תוספות ראו שם בהמשך הכרך, עמ' 269-273. כמו כן ראו תוספותיו של שלום המצוינות להלן בהערה 15. לאחרונה נכתבה עבודת גמר יפה ויסודית על חיבורו של ר' אברהם בן אלעזר הלוי בענייני המלאכים ובפתחה סקר המחבר את מצב המחקר באופן רחב ומקיף ובתוך כך את עבודות ג' שלום, ראשונות ואחרונות גם יחד. ראו י' קרדי, הפולמוס על אודות תפילות המלאכים: ר' אברהם הלוי ומקובלי ירושלים, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח.

15 ראו ג' שלום, "פרקים מתולדות ספרות הקבלה", קרית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 286-327, שם דן בנושאים הבאים: א. מיהו המחבר האמיתי של פירוש ספר יצירה המיוחס לראב"ד, ומצא שהוא ר' יוסף בן שלום אשכנזי קרובו של ר' דוד בן ר' יהודה החסיד (עמ' 286-302); ב. דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן (עמ' 302-327). שם, ה (תרפ"ח-תרפ"ט), עמ' 263-277. שם דן בנושאים הבאים: ג. עוד על ר' יוסף בן שלום אשכנזי, שדן בו בחלק הראשון של המאמר (עמ' 263-266); ד. ס' חמדת ימים לר' סאלם שבזי (עמ' 266-272); ה. חיבור בלתי

הספרים.<sup>16</sup> כל הפעילות העצומה הזאת זיכתה את שלום רק בהערות אחדות של הלמדן הגדול והביבליוגרף המומחה ישעיה זנה, כשפרסם גרשם שלום את ספרו על כתבי היד בקבלה שבבית הספרים הלאומי.<sup>17</sup> זנה הצליח בהערה אחת לבייש את שלום, כשקבע ששלום לא ידע למצוא לשון תוספתא בספר הזוהר, שהזכרה באחת מן הרשומות, כי חיפש אותה בזוהר דפוס מנטובה, שעה שבמזרח אירופה השתמשו בדפוס קרימונה השונה בתבניתו ובעימודו, שם ישנה תוספתא זאת.<sup>18</sup> אפשר לשער כי עלבון זה נשא אתו שלום כלפי זנה, ורישומו נמצא למשל בהערותיו של שלום בשולי מאמר שפרסם זנה בשנת תשכ"א, עשרות שנים אחרי כן, על "עוברים ושבים בביתו של השבתאי אברהם רוויגו", מאמר שפתח אותו זנה גם כן בהקנטת גרשם שלום.<sup>19</sup>

בין המחקרים והרשימות הביבליוגרפיות שמצאו מקומם במדור המאמרים אזכיר כמה מן המעניינים ביותר. חיים ספיבק, מדנוור שבמדינת קולורדו שבארצות הברית, כתב רשימה מפורטת לתולדות מחקר היין ושימושיו בישראל, בשם "אין שכרות לישראל", מחקר המוקדש למושבה הראשונה בארץ ישראל, כדבריו, ראשון לציון.<sup>20</sup> מצד אחר נמצא כי חיים רוזנברג מאנקונה שבאיטליה כתב מאמר מפורט ומלומד על חיבורי הרב הנוסע, הביבליוגרף וההרפתקן

נודע מר' יוחנן אלימנו (עמ' 273-277); שם, ו (תרפ"ט-תר"ץ), שם דן בנושאים הבאים: ו. קבלת ר' יצחק בן שלמה אבן סהולה והזוהר (עמ' 109-118); ז. אבני זכרון כ"י בקבלה עיונית הכולל ציטוטים מכתבי חסידי אשכנז, קבלת ראשונים, הזוהר וכתבי רמ"ק (עמ' 259-276); ח. פירושו האמיתי של הרמב"ן לספר יצירה (עמ' 385-401). הוא הוסיף נספחים הכוללים: א. פירוש פרק א של ספר יצירה לרמב"ן (עמ' 401-409); ב. מאמר על פנימיות התורה המיוחס לרמב"ן (עמ' 409-414); ג. ביאור מעשה בראשית בדרך קבלה מיסוד הרמב"ן (עמ' 415-417); ד. מגילת סתרים מהרמב"ן על טעם איסור העריות (עמ' 417-418); ה. אגרת אל הרמב"ן על עשר ספירות (עמ' 418-419), בקרית ספר, ז (תר"ץ-תרצ"א) דן בנושאים הבאים: ט. חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי (עמ' 149-165), מחקר שהמשיך שם, עמ' 440-442. לו הוסיף נספחים: א. אגרת אברהם הלוי על הפלאשים ומרטין לותר (עמ' 442-447); ב. המשך המאמר מסורת החכמה, שהחל לפרסם בקרית ספר, ב (תרפ"ו-תרפ"ז), עמ' 125-130 (עמ' 449-456). ובפרק י דן שוב בחיבור אבני זכרון (עמ' 457-464).

16 ראו ג' שלום, "שערי צדק מאמר בקבלה מאסכולת ר' אברהם אבולעפיה מיוחס לר' שם טוב (נ' גאון?)", קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה), עמ' 127-139; "שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות", קרית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 397-407, 534-542; שם, ט (תרצ"ב-תרצ"ג), עמ' 126-133.

17 ראו ג' שלום בהשתתפות י' ויאל, כתבי היד העבריים הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, א: קבלה, ירושלים תר"ץ.

18 ראו י' זנה, "תקוני טעות והערות אחדות על רשימת כתבי יד בקבלה", קרית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 134. על ספרם של שלום ויאל הופיעו כבר קודם לכן הערות קצרות של הרב ש' אסף ושל ח"ש ניהריון, ראו קרית ספר, ז (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 483, 590.

19 ראו מה שכתבתי על כך במאמרי: "הגדרת ספרות השבחים השבתאית", בתוך: החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות שבתאות ופראנקיזם, ערכה ר' אליאור, ירושלים תשס"א (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יז [תשס"א], עמ' 360).

20 ראו ח' ספיבק, "אין שכרות לישראל – מוקדש להמושבה הראשונה בארץ ישראל – ראשון לציון", קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 278-291. בסוף מאמרו-רשימתו הביבליוגרפית (עמ' 291) ישנה תוספת גדולה לרשימה מאת מיכל רבינוביץ, סוחר הספרים והלמדן הירושלמי, ותוספת קטנה של הרב ש' אסף. הערות נוספות למאמרו של ספיבק, שאינן מוסיפות פריטים ביבליוגרפיים, הופיעו בקרית ספר, ג (תרפ"ו-תרפ"ז), עמ' 176-178. רשימותיו החלוציות של ספיבק אינן מופיעות בשני ספרי חיים סולובייצ'יק על היין שהופיעו בשנים האחרונות, ראו ח' סולובייצ'יק, יינם: סחר ביינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג, ובספר: היין בימי הביניים – יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים תשס"ח.

חיד"א – ר' חיים יוסף דוד אזולאי, חיבורים שאז עדיין לא ראו אור.<sup>21</sup>

מאמץ ביבליוגרפי ראוי לציון הוא רישומן של ההגדות לפסח, שהחל בו הביבליוגרף שמואל ווינר,<sup>22</sup> החרה החזיק אחריו תחילה אברהם יערי,<sup>23</sup> והמשיך להוסיף הגדות על רשימתו, הביבליוגרף מניו יורק אברהם דוקר בשתי רשימות שפרסם ב"קריית ספר".<sup>24</sup> בסוף הכרך שבו הודפסו תוספותיו של דוקר והערות יערי נוספו הערות מאת יצחק ריבקינד.<sup>25</sup> לימים הוציא לאור אברהם יערי מהדורה מפוארת של הביבליוגרפיה על ההגדות של פסח.<sup>26</sup> אחריו הוסיף על רשימותיו וערך יצחק יודלוב, ממה שהצטבר במפעל הביבליוגרפיה העברית שבבית הספרים הלאומי, ביבליוגרפיה חדשה ומקיפה יותר.<sup>27</sup>

בעל ה"תוספות יום טוב", ר' יום טוב ליפמן הלר, זכה שהיסטוריון וביבליוגרף מובהק כישראל היילפרין יכתוב מאמר מפורט על חיבוריו.<sup>28</sup>

אברהם יערי סיפק לקוראי העיתון רשימה מוערת ומפורטת של הדפסות פירושי המשנה לרמב"ם שתורגמו לעברית וטרח והוסיף לצד כל הדפסה על פי איזה כתב יד נעשתה.<sup>29</sup> יערי מקונן בפתח דבריו על המהדורות המשובשות של תרגומי פירוש המשנה לרמב"ם מן הערבית לעברית, ועל כי יצאו לאור פעמים רבות מסכתות ופרקים פרקים באופנים שונים, ומהם שראו אור על ידי תלמידים שלא שימשו כל צורכם ולא עשו את מלאכתם נאמנה אלא נחפוזו לההדיר את החיבור כדי לזכות בתואר. יערי מוסיף שכבר קרפלס התלוצץ באומרו שהפירוש נעשה "מעין לא אכזב לדיסרטציות בשביל התיאולוגים הצעירים שלנו".<sup>30</sup>

הופעת סקירה מאת שלמה שונמי על חיבורו של הספרן הנודע מווינה, דב בער וואכשטיין,

- 21 ראו ח' רוזנברג, "חיבורי הרב חיד"א וכתביו שלא ראו עדין אור בדפוס", קריית ספר, ה (תרפ"ח-תרפ"ט), עמ' 142-162. שם יש תיאור מפורט של יומני הספרותיים של חיד"א ותיאור של שבעה כרכים מתוך ארבעים כתבי יד אוטוגרפיים שראה המחבר. המשך המאמר שם עמ' 255-262, 388-395. עוד ראו מה שכתב מ' בנינו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים תשי"ט, וכן ראו בספר חיד"א, ערך מ' בנינו, ירושלים תשי"ט.
- 22 ראו ש' וינר, רשימת הגדות פסח שנדפסו בכל ארצות תבל במשך ארבע מאות שנה (ר"ס-תר"ס 1500-1900) עם זכרון כל הפירושים, תרגומים בלשונות שונות, גם הציורים, פטרבורג תרס"א.
- 23 ראו "הגדות של פסח שנדפסו עד שנת תר"ס – מילואים לרשימת ווינער", קריית ספר, ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 531-563. ראה הוספותיו בשם: "לקוטי בתר לקוטי", קריית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 122-126.
- 24 ראו א' דוקר, "אגד הגדות", קריית ספר, ז (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 574-584; שם, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 100-121.
- 25 ראו י' ריבקינד, "הערות אחדות לקונטרס ההגדות מאת א' יערי", קריית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 409-410.
- 26 ראו א' יערי, ביבליוגרפיה של הגדות פסח מראשית הדפוס ועד היום, ירושלים תשכ"א.
- 27 ראו י' יודלוב, אוצר ההגדות, ביבליוגרפיה של הגדות פסח מראשית הדפוס העברי ועד שנת תש"ך, ירושלים תשנ"ז.
- 28 ראו י' היילפרין: "חיבורי ר' יום טוב ליפמן הלר וכתביו", קריית ספר, ז (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 140-148. כמה וכמה ספרים נכתבו על האיש וחיבוריו, מתוכם ראוי לציון ספר שיטתו בעבודת דוקטור שנכתבה באוניברסיטת הרווארד, ראו J.M. Davis, *Yom Tov Lipman Heller: Portrait of a Seventeenth Century Rabbi*, Oxford 2004.
- 29 ראו א' יערי, "פירוש המשנה לרמב"ם במקורו – ביבליוגרפיה של חלקי הפירוש שהוצאו מתוך כתבי יד", קריית ספר, ט (תרצ"ב-תרצ"ג), עמ' 101-109, 228-235.
- 30 ראו שם, עמ' 101.

על ביבליוגרפיה על האשה העבריה שהופיע בגרמנית על פי המצאי בספרייה בווינה,<sup>31</sup> הניעה את המלומד היהודי האמריקאי בועז כהן, שהתמחה בעיקר בהשוואת החוק הרומי למשפט העברי, לשלוח ל"קרית ספר" מאמר תוספות מפורט ובו הרבה מקורות נוספים על רשימת וואכשטיין ותוספותיו המעטות של שונמי.<sup>32</sup>

אברהם מרמורשטיין, שלימד בבית המדרש לרבנים בלונדון, שלח תוספות ודברי שבח מפליגים על ספרו המונומנטאלי של ישראל דוידזון "אוצר השירה והפיוט", שהופיע בארבעה כרכים. מסגנונו יוכל הקורא לעמוד על נקלה על השינויים שעברה השפה העברית מאז שמרמורשטיין כתב את מאמרו לפני למעלה משבעים וחמש שנה. מרמורשטיין כותב בפתח מאמרו כך:

**רק גבר מצוין כפרופ' דודזון** [ההדגשה שלי, ז"ג] יכול לחשוב מחשבה כזאת לתת רשימה<sup>33</sup> מהשירה והפיוט מזמן חתימת כתבי הקודש עד ראשית תקופת ההשכלה בעמנו.<sup>34</sup>

העובר על רשימת תורמי המאמרים שאינם מבין המשתתפים הקבועים, בעשרת שנותיו הראשונות של "קרית ספר", ימצא כי אחד המרבים ביותר לתרום לעיתון הוא איש האשכולות והלמדן הנודד ישעיה זנה, שכבר הוזכר לעיל. על אף כל כישרונותיו, ידיעותיו המופלגות וחריפותו, ואולי דווקא בשל אלה, לא זכה זנה מעולם למשרה אקדמית מסודרת. ידו רב לו ושולח הוא עטו בסקירת תרגום יומרני חדש לכתבי אפלטון לעברית, תוך תהיות והדגמות של כשלים בשימושים בשפה היוונית, הוא כותב על דפוסי ספרים באיטליה, ותפקידם של מגיהים ובניהם, על קישוטי דפוס, ועל אינקונאבולות.

לצידו תרמו רבים וטובים מאמרים בנושאים שונים ומגוונים, החל מפיוט שבענייניו כתב דוד בן סולימאן ששון מלונדון, המשך בענייני אברהם אבן עזרא עליהם כתב יהודה ליב פליישער, אביו של חוקר הפיוט הנודע עזרא פליישר, וכלה בשאול חנא קוק, בן אחיו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

בולטים בתרומתם גם אברהם יעקב בראוור, שכתב מאמר ראשון ומפורט על המחלוקת בין רש"י מלאדי לר' אברהם מקאליסק, ושמעון דובנוב,<sup>35</sup> אז בברלין, בביקורת חמורה על

31 ראו קרית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 446-447.

32 ראו ב' כהן, "תוספת לביבליוגרפיה חדשה על האשה העבריה", קרית ספר, ט (תרצ"ב-תרצ"ג), עמ' 239-250.

33 ראו בהרחבה במאמרי, "ממיתוס לאתוס – קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", בתוך: אומה ותולדותיה, ב, ערך ש' אטינגר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 126-146.

34 ראו במאמר של א' מרמורשטיין, "הוספות ומילואים לאוצר השירה והפיוט של ישראל דוידזון", קרית ספר, ט (תרצ"ב-תרצ"ג), עמ' 379-387.

35 במהלך השנים הבאות תרמו חוקרים שונים לבחינה מחודשת של המחלוקת, ראו מה שכתבתי במאמרי: "ממיתוס לאתוס: קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", אומה ותולדותיה, ב, ערך ש' אטינגר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 117-146, וכן מה שכתב עמנואל אטקס בכמה מאמרים שהקדיש לעליית ר' שניאור זלמן מליאדי, יריבו של ר' אברהם מקאליסק, למנהיגות: ע' אטקס, "עלייתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לעמדת מנהיגות", תרכיץ, נד (תשמ"ה), עמ' 429-439, ובמאמרו: "דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים", ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321-354. עוד ראו ר' הרן, "ר' אברהם מקאליסק ור' שניאור זלמן מלאדי –



אגרות מזויפות של ראשוני החסידים שהוציאו לאור בספר בשם גנזי נסתרות, ירושלים תרפ"ד, ח"א ביחובסקי ויורשיו, שכן הוא נפטר באמצע הדפסת הספר.<sup>36</sup>

המדור "מגנזי בית הספרים" היה למדור רב חשיבות בו לצד טקסטים, חיבורים ואגרות שהועלו מכתב יד מאוצרות בית הספרים הלאומי, נתנו המהדירים, מבואות ועיונים מחקריים שהפכו לבעלי חשיבות רבה לחוקרים. אף כאן היטשטשו הגבולות בין מה שיוגדר כמאמר ומה שהוא ההדרת טקסט כשלעצמו, כל זאת לתועלת החוקרים ולתפארת המחקר. כבר בלט הדבר בכרך הראשון של "קרית ספר", שחלק המאמרים בו היה קטן וצנוע ואילו המדור "מגנזי בית הספרים" בלט בגודלו.

במדור פרסם אבינועם ילין, בנו של התלמיד חכם דוד ילין, מכתב שנשלח בערבית יהודית מירושלים לעדת הקראים במצרים, והוא מתוך קטעי הגניזה הקהירית שהגיעו לבית הספרים וחלקם כידוע נמכר לו בידי המאסף ר' שלמה אהרן ורטהיימר, שעמד על חשיבות החומרים מן הגניזה עוד לפני שניאור זלמן שכטר שנודע לתהילה על גילויים ואיסופם.<sup>37</sup> ילין הביא את המכתב במקורו ובתרגומו.

הרב שמחה אסף פרסם במדור תיאור קצר של פירוש ר' יהונתן מלונל למסכת חולין, על פי כתב יד ממשפחת כתבי היד ממנה נדפס החיבור בפרנקפורט על נהר מיין שבגרמניה בשם "עבודת הלוויים" בשנת תרל"א.<sup>38</sup> יצוין גם כי אריה טויבר ההדיר מילון בחרוזים ששרד בחלקו מכתב יד של הפייטן ר' שלמה בן משולם דאפיירה בשם "אמרי נואש".<sup>39</sup>

הרב שמחה אסף פרסם כתבים מאת משה מנדלסון ובני דורו. אלה כתבים שהיו בידי המשכיל ר' שלמה דובנא, שהיה מעוזרי מנדלסון בהכנת הביאור על התורה לספר בראשית. דובנא היה חתנו של ר' שמחה מזאלוויץ, בעל החיבורים "נטיעה של שמחה" ו"לב של שמחה", ויומן המסע לארץ ישראל שעשה עם חסידים בשנת תקכ"ד=1764, מסע אותו תיאר בחיבור בשם "אהבת ציון", ספר המקדים בשמו את חיבורו הנודע של אברהם מאפו במאה התשע-עשרה בשם "אהבת ציון". שלמה דובנא הדפיס אחרי מות חותנו את "אהבת ציון", וכדי להשביח מקחו הוסיף לדבריו ר' שמחה מדברי נוסעים אחרים לארץ ישראל. על כל אלה עמד אברהם יערי כשהדיר את יומן המסע הזה בספרו "מסעות ארץ ישראל".<sup>40</sup> כתבי היד שפרסם

ידידות שנפסקה, קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ערכו ר' אליאור וי' דן, ירושלים תשנ"ו, ב, עמ' 399-428.

36 סיפורה של הגניזה בחרסון, בה נמצאו כביכול מכתבים מקוריים של הבעש"ט ובני דורו, ומעורבות אנשי חב"ד בהפצתה ובראשם האדמו"ר ר' יוסף יצחק שניאורסון, זכה גם הוא להתייחסויות במחקר בשנים הבאות. ראו ביבליוגרפיה מקיפה בספרי, ספר סופר וסיפור – מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב, עמ' 110, הערות לפרק ראשון, הערה 1.

37 ראו א' ילין, "מכתב מירושלים לראשי עדת הקראים במצרים", קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה), עמ' 55-61.

38 שם, עמ' 61.

39 שם, עמ' 62-66, 139-141. שיריו של דאפיירה זכו לראות אור דפוס במהדורות שהוציא לאור מכתבי יד שמעון ברנשטיין. ראו דיואן שירי החול שההדיר מכתב יד, דיואן של שלמה בן משולם דאפיירה, וינה תרצ"ז, מהדורה חדשה ומתוקנת ראתה אור בניו יורק תש"ג. את דיואן שירי הקודש של דאפיירה הוציא לאור ש' ברנשטיין בשנת תש"ז, ראו דיואן שירי הקודש של שלמה בן משולם דאפיירה, סינסינאטי 1946.

40 ראו א' יערי, מסעות ארץ ישראל של עולים יהודים – מימי הביניים ועד ימי שיבת ציון, רמת גן 1976, יערי הביא את רוב החיבור והוסיף לו מבוא והערות, ראו שם, עמ' 382-423, 773-775.

הרב שמחה אסף עברו מר' שלמה דובנא למשכיל רש"י פין, ממנו קיבלם י"ל גולדברג, שהעבירם לבית הספרים הלאומי בירושלים בתוך כתבים ומכתבים של ר' רפאל הכהן אב"ד שלשלת הערים הידועות בשם אה"ו (אלטונה, המבורג וואנזבק), ולצידם גם היה כרוז נגד חסידים שנוסח משובש שלו, מכתב יד אחר, הרפס שמעון דובנוב בקובץ דביר, חלק א, עמ' 237-239, ועוד נוספה שם התכתבות תורנית בענייני הלכה ודיני ממונות שבין משה מנדלסון לר' צבי הירש בן אריה ליפשיץ, סופר ונאמן של קהילת ברלין.<sup>41</sup>

הרב שמחה אסף פרסם שם גם מתשובות הגאונים, על פי כתב יד שהיה בידי חיד"א.<sup>42</sup> ובן ציון דינבורג פתח בהדפסת סדרה של כתבים מארכיונו של שי"ר (ר' שלמה יהודה רפפורט) שחלקם מתקופת רבנותו בעיר פראג.<sup>43</sup>

הקורא בעשרת הכרכים הראשונים של "קרית ספר" ילמד עד מהרה שלא מדעי הרוח הכלליים ולא מדעי המזרח היו עיקר תאוותם של העורכים והכותבים לרבעון, כי אם ספרות עם ישראל, תעודותיו וחיבוריו מדורי דורות. הלהט הלאומי, פרי ההרגשה כי הכותבים והעורכים שותפים לתחיית העם היהודי בארצו, השכיחם כי משימתם הייתה לתת מקום הולם גם למקצועות אחרים במדעי הרוח הכלליים.

קבעתי בפתח דברי שאין רצוני בהקמת מצבה, אלא לעורר ולחדש ימי "קרית ספר" כקדם. כלומר אני קורא לחידוש הופעתו של "קרית ספר", רבעון בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, שעכשיו כרוז הזמן שינה שמו ל"הספרייה הלאומית". אני קורא לחידוש הופעת "קרית ספר" למען חוקרים ומשכילים שחפצים בלימוד תולדות הספר, ולמען כל מי שמחפש בתולדות הספר מראה נאמנה לתולדות התרבות. כל הקורא בחוברות השונות של "קרית ספר": במאמרו, בידיעותיו הביבליוגרפיות ובמה שהועלה מגנזי בית הספרים, יכול להיווכח כי לעוסקים במלאכה הייתה תודעת שליחות תרבותית לא רק לחוקרים, אלא לציבור המשכיל הרחב, למרות הצהרת העורכים בפתח החוברת הראשונה כי החוקרים הם קהל היעד שלהם, ולא דווקא כלל הציבור.

היום, כששיקולי עלות תועלת ולא השקעה בטיפוח הרוח הם המניעים הקמת בטאונים ותקופונים למיניהם וסגירתם, מרענן לראות איך חלוצי חקר הספר העברי פעלו ללא לאות לתת בידי בני דורם והדורות הבאים כלים ללימוד מקורותינו. כמובן אין להסתפק בהופעה נמשכת והולכת מחדש של הרבעון הביבליוגרפי החשוב בעולם הספר היהודי, אלא גם מן ההכרח לשלב בחידוש הופעתו מהלך של הנצחתו של מפעל מפואר זה ש"קרית ספר" שמו, ועשייתו נגיש למשתמשים בו בדורנו ועבור הדורות הבאים, באמצעות דיגיטציה של כרכי הרבעון שראו אור, ושל כל מה שיתווסף עליהם בעתיד.

41 שם, עמ' 68-76.

42 שם, עמ' 117-126.

43 שם, עמ' 150-158.

## משה פינצ'וק

### מאגרי מידע לתלמוד הירושלמי

#### מבוא

חשיבותן של מובאות מן הירושלמי במפרשים הקדמונים לפירוש הירושלמי ובעיקר לבירור נוסחתו הייתה ידועה כבר לראשונים. בכל הזמנים ובכל התפוצות נעזרו הראשונים בנוסחאות הירושלמי של קודמיהם, בעיקר בנוסחאות הר"ח והרי"ף, אלא שתיקונים וציונים אלו נעשו באופן אקראי, כפי הנצרך וכפי המזדמן.<sup>1</sup>

בשלהי המאה התשע עשרה יזם ר' דב בר רטנר (1852-1917) מפעל לאיסוף "שנויי נוסחאות וגירסאות מתלמוד ירושלמי הנמצאים בספרי הראשונים".<sup>2</sup> הוא אסף את כל מובאות הירושלמי מכל ספרות הראשונים שנרפסו עד ימיו והוציא שנים עשר כרכים על עשרים ושתיים מסכתות מן הירושלמי, כל סדר זרעים ומועד (למעט עירובין). חיבור זה בעייתי הן בהיקפו והן בתוכנו. מצד היקפו, ראשית, הוא מכסה רק כמחצית ממסכתות הירושלמי (אין אהבת ציון וירושלים על כל סדר נשים ונזיקין,<sup>3</sup> ועל מסכתות עירובין ונדה). שנית, מימי התפרסמו עוד חיבורי ראשונים רבים שאינם כלולים בספריו. מצד תוכנו, מתברר שהוא איננו דייקן, לא בהעתקותיו ולא בשיקוליו.<sup>4</sup>

ליברמן עמד אף הוא על חשיבותן של המובאות מן הירושלמי בראשונים לפירוש ובירור נוסח הירושלמי. הוא גם הסביר שיש לנקוט זהירות רבה בשימוש בראשונים למטרות אלו.<sup>5</sup> אפשרטיין ותלמידיו ובראשם ליברמן החלו במלאכת איסוף שיטתית של מובאות הירושלמי בראשונים, המשיכו במלאכה אורבך וזוסמן. מלאכת איסוף זו, שארכה למעלה משלושים שנה, כמעט הושלמה ויש בה כיום כשישים אלף רשומות הכתובות בכתב יד על כרטיסיות.<sup>6</sup> עם התפתחות טכנולוגיות המידע האלקטרוני והאינטרנט בעשורים האחרונים, רצוי להעביר

1 שאל ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 36 [להלן: ליברמן, על הירושלמי]; יעקב זוסמן, "מאה שנים להופעת 'אהבת ציון וירושלים' (תרס"א-תשס"א) – עשר שנים לפטירתו של פרופ' א"א אורבך", מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 18-19 [להלן: זוסמן, מאה שנים].

2 בר רטנר, אהבת ציון וירושלים, וילנא תרס"א-תרע"ז, שער הספר.

3 קודם לספרו, פרסם רטנר מעין "אהבת ציון וירושלים" למסכת בבא קמא בהמשכים בהמליץ 1899, מס' 55, 56, 61, 65, 68, 71, 72 (יעקב זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד, א [תש"ן], עמ' 56).

4 לביקורת על "אהבת ציון וירושלים" ראה זוסמן, מאה שנים, עמ' 23-27. ראה גם ליברמן, על הירושלמי, עמ' 46-45.

5 ליברמן, על הירושלמי, עמ' 36-43.

6 זוסמן, מאה שנים, עמ' 27-28.

מאגר מידע זה לפורמט אלקטרוני. בצורה זו אפשר לאחזר את המידע באופן מהיר וברור, כמו כן אפשר לערוך מגוון חיפושים וחתכים בתוך המאגר, דבר שלא מתאפשר בכרססת פיזית. המרכז למורשת ישראל במכללה האקדמית נתניה בנה מאגר מעין זה והוא כעת זמין לכל דורש באמצעות האינטרנט, בכתובת: <http://mdz.netanya.ac.il/talmud>.

## המאגרים

המאגר מורכב משלושה מאגרים נפרדים:<sup>7</sup> קטעי גניזה של הירושלמי, מובאות ירושלמי בראשונים, ספרות מחקר על הירושלמי. נפתח בתיאור מאגר הראשונים.

### א. מאגר מובאות הירושלמי בספרות הגאונים והראשונים

1. קביעת הספרות המשתתפת במאגר  
כתב יד לידן של התלמוד הירושלמי נכתב ברומי בשנת 1289.<sup>8</sup> מובאות מן הירושלמי בראשונים שפעלו קודם לשנה זו בוודאי אינם תלויים בכתב יד לידן ועל כן יכולים לסייע בבירור נוסח לירושלמי. הירושלמי נדפס לראשונה בוונציה בשנת 1523 ובו תלויים כל הדפוסים מאז.<sup>9</sup> מובאות מן הירושלמי בראשונים שפעלו קודם לשנה זו בוודאי אינן תלויות בדפוס וככל שהראשונים רחוקים מאיטליה כן קטנה הסבירות שהן תלויות בכתב יד לידן עצמו ואף יכולות לשמש כעד נוסח לירושלמי. ישנם מקרים גבוליים של מחברים שחיו מעט אחרי הדפסת הירושלמי ואפשר בכל זאת שציטוטיהם אינם תלויים בדפוס ויכולים לשמש כעדי נוסח, ויש לדון בכל מקרה לגופו.<sup>10</sup>

2. נוסח הספרות המשתתפת במאגר  
גם על ספרות הראשונים עברו ידי המגיהים והמתקנים, וכפרט בנוגע לדידן, כאשר נוסח הירושלמי המצוטט אצל הראשון לא התאים לנוסח הדפוס הגיוני ותיקנו אותו על פי הדפוס ולעתים נמצאת תקנתם קלקלה. על כן השימוש במובאות הירושלמי בראשונים דורש כתנאי מקדים בירור הנוסח של ספרות הראשונים.  
איסוף החומר למאגר זה נעשה בעיקר<sup>11</sup> בעזרת ספרות הגאונים והראשונים שבפרייקט

7 יש גם מאגר קטן של הפניות לספרות רבנית העוסק בירושלמי, אך מחמת מיעוט הרשומות שבו לעת עתה, אין טעם לדון בו.

8 על פי הקולופונים שבסוף הסדרים מועד ונויקין בכ"י לידן, מהדורת האקדמיה, עמ' 1447-1448.

9 יעקב זוסמן, מבוא, ירושלמי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' ט-י.

10 לטיב מובאות הירושלמי אצל מפרשים קדמונים ראה: שאול ליכרמן, "משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו-יורק תש"י, עמ' רפז-שיט. לגבי בעל מתנות כהונה (1540-1624) ראה יהודה ברנס, "כתב-יד הירושלמי של בעל מתנות כהונה", עבודת גמר בחוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח. לגבי ר' יוסף קארו (1488-1575) ראה אביעד הכהן, "על מידת שימוש של ר' יוסף קארו בתלמוד הירושלמי", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10, ח"ג 1 (תש"ן), עמ' 209-216.

11 מלבד חידושי ר' אברהם מן ההר על מסכת מגילה, מהדורת בלוי, ניו יורק תשל"ח. החיבור ממופתח במאגר אך לעת עתה איננו בפרייקט השו"ת של בראילן.

השו"ת של בראילון, משם הועתק הציטוט לתוך המאגר. על כן נוסח הראשונים במאגר תלוי במהדורות ששימשו את פרויקט השו"ת. נמצא כי מאגר זה יכול לשמש, לעת עתה, בבחינת "מראה מקום הוא לו", להציג בפני המשתמש את עצם דיונו של הראשון בירושלמי המובא, אך לא את שינויי הנוסח הקיימים באותו ראשון. יש לקוות כי בעתיד מפעל נוסף יגיש בפני המשתמש מובאות אלו עם שינויי הנוסח של אותו ראשון.

### 3. איסוף ראשוני של החומר

איתור החומר מבוסס על ההנחה שכאשר ראשון מצטט מתוך הירושלמי הוא מקדים מונח המעיד על כך. לעת עתה ידועים לי שלושה מונחים המשמשים בספרות זו להצגת הירושלמי: "ירושלמי", "תלמוד/גמרא דבני מערבא", "תלמוד/גמרא דבני ארץ ישראל". החיפוש נעשה גם לקיצורים<sup>12</sup> וטעויות<sup>13</sup> של המונחים הנ"ל.<sup>14</sup> שיטת איתור זו מעוררת כמה בעיות:

א. תלות במהדורות שבפרויקט השו"ת של בר אילן. החיפוש לא יוכל לאתר מובאות מן הירושלמי המופיעות במהדורות ראשונים שאינן בפרויקט השו"ת.<sup>15</sup>

ב. אֶחָזֹר יתָר: יש מקרים בהם החיפוש מעלה תוצאות שלא צריכות להיות כלולות במאגר: (1) המילה "ירושלמי" בספרות הראשונים אינה מיוחדת לתלמוד הירושלמי ומתייחסת לעתים גם לספרות המדרשים הארץ-ישראליים. (2) המילה "ירושלמי" היא שיבוש ממילה אחרת ואין הכוונה לירושלמי.<sup>16</sup> הפתרון לאֶחָזֹר יתָר הוא יחסית פשוט. בשלב עיבוד החומר, העיון חושף, על פי רוב, כי מדובר בטעות וניתן לסקל את התוצאה מתוך המאגר.<sup>17</sup>

ג. תת אֶחָזֹר: יש מקרים בהם החיפוש אינו מחזיר תוצאות שצריכות להיות כלולות במאגר: (1) ציטוט המיוחס בטעות למקור אחר, כגון "תלמוד בבלי" במקום "תלמוד ירושלמי", לא יעלה באיסוף הראשוני של החומר. (2) ציטוט מן הירושלמי ללא הקדמת מונח מפתח כלל לא יעלה באיסוף הראשוני של החומר. ליברמן ראה בכך קושי גדול:

עבודה זו נראית לכאורה למלאכה קלה מאד, אבל מי שחושב כן אינו אלא טועה, כי מה שאנו אומרים שצריך לאסוף את מאמרי הירושלמי מספרי הראשונים אין זה פרושו שצריכים לחפש שם רק את מאמרי הירושלמי אלא שצריכים לעבר על כל הספר וללמוד אותו. כי לפעמים הראשונים מביאים קטע מן הירושלמי מבלי להזכיר בשמו

12 לדוגמה ירוש', ירושל' וכו'.

13 לדוגמה ירושלמי, ירו' וכו'.

14 בעזרת הפונקציה "משפחות" שבפרויקט השו"ת.

15 לדוגמה בחיבור "אור זרוע", ראה עוזי פוקס, עיונים בספר אור זרוע לר' יצחק בן משה מוינה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 128 אות ד [להלן: פוקס, עיונים].

16 ראה ליברמן, על הירושלמי, עמ' 40. לדוגמה: הגהות אשרי ב"ב ח, טו הגהה א, "הוא מחילה משום דמתנה קרייה רחמנא (ובירושלמי) [צ"ל ובירושלמי] אפי' מחל בפירוש לא הויה מחילה". ראה שרגא אברמסון, "בירורים: א. לילקוט המכריז למשלי; ב. מקור לדברי מדרש הגדול; ג. פירוש פיסקא תמוהה בלקח טוב", סיני, טו (תש"ל), עמ' קטז (השווה ירושלמי כתובות ד, יא 979: 30-31).

17 מובאות מעין אלו נשמרו במאגר תחת הערך "טעות". ואפשר לראותן באמצעות "חיפוש לפי נושא", ראה להלן.

(עיי'ן רוקח סי' תמה-תמו-תמז) ולא תמיד יכולים להכיר ע"פ הסגנון. וצריכים לדייק בפירושיהם כי לפעמים אנו עומדים מזה על הנוסחא אע"פ שהם מביאים כגירסת הרפוס.<sup>18</sup>

אין בידי לשער מה היקף תופעות אלו. ניתן להציע כמה פתרונות חלקיים: ראשית, לעתים המהדיר הוסיף לתוך הטקסט מראי מקומות למובאות (מן הירושלמי) הנמצאות בראשון והחיפוש בפרוייקט השו"ת מעלה מקומות אלו.<sup>19</sup> שנית, מקרים שבהם הראשון מפנה מפורשות לירושלמי ובהמשך דבריו מפנה שוב לירושלמי (לעתים למקום אחר בירושלמי) מבלי להקדים לו מונח מפתח.<sup>20</sup> ימצאו בשלב עיבוד החומר שכן אז כל הקטע הרלוונטי בראשון נבדק.<sup>21</sup> לבסוף, למאגר הראשונים מתלווה גם מאגר ספרות מחקר (ראה להלן), חלק ממקרים אלו נידונים בספרות המחקר ומשם אפשר להגיע אליהם.<sup>22</sup>

#### 4. עיבוד החומר

תוצאות החיפוש בפרוייקט השו"ת נבדקות, מתוך הדיון בראשון נעתק לא רק הציטוט מתוך הירושלמי אלא כל הדיון הרלוונטי. לאחר מכן נעשה חיפוש בירושלמי אחר השורות שבהן עוסק הקטע הנידון, ולבסוף נוצרת רשומה המכילה הפניה מדויקת לשורות בירושלמי (על פי מהדורת הירושלמי של האקדמיה ללשון העברית, תשס"א) שבהן עוסק הראשון (טור 1-7); הפניה מדויקת אל הראשון; ציטוטי הקטע הרלוונטי מתוך הראשון (טור 8-10); הערה קצרה, במקום שהדבר נחוץ (טור 11):

מסכת	פרק	משנה	טור ראשון	טור אחרון	מסורה	עד שורה	ראשון מקור	ציטוט	הערה
יומא	ח	ט	600	601	50	5	אור ח"ב הלכות יום הכיפורים סימן רעז ר"ה בעזרת משפיל	ובירושלמי דפ' יום הכפורי' שמואל אמר הן דחטא לחבריה צריך למימר ליה סרחית עלך וואין קבלות הא טבאות[ ואי לא אייתי בני נש ומפייס ליה קומיהון הה"ד ישור על אנשים וגו'... <sup>23</sup>	לפניו הסיומת רק במקבילה בכבא קמא ח, 1208: 33-32

רשומה לדוגמה (קטע מאוד זרוע המתייחס לירושלמי יומא ח, ט 600: 50-601: 5)

- 18 ליברמן, על הירושלמי, עמ' 43.
- 19 לדוגמה, ספר כפתור ופרח מרבה לצטט מן הירושלמי ללא מילת מפתח והמהדיר (במהדורה שבפרוייקט השו"ת) הוסיף את מראה המקום. מובן כי מקומות אלו טעונים עיון האומנם המובאה מן הירושלמי או ממקור דומה בחיבור אחר.
- 20 תופעה די שכיחה בראשונים. על פי רוב במקרים אלו הם כותבים "עוד שם" וכדומה.
- 21 בדוגמה של ליברמן מהרוקח סי' תמה-תמו-תמז אין כלל הפניה לירושלמי.
- 22 הדוגמה של ליברמן מהרוקח מופיעה במפתוח "על הירושלמי" במאגר ספרות המחקר.
- 23 הציטוט המלא מופיע במאגר.

בשלב עיבוד החומר יש להתייחס לכמה נקודות:

א. המקבילות בירושלמי

תופעת הסוגיות המקבילות בירושלמי שכיחה מאוד.<sup>24</sup> כאשר ראשון מצטט מתוך הירושלמי, הפנייתו היא על פי רוב כללית, "כדאיתא בירושלמי". צירוף שני אלו גורם לבעיה. כאשר ראשון מפנה לסוגיה המופיעה בכמה מקומות בירושלמי, לאיזו מן הסוגיות יש לשייך אותה? פתרון אחד הוא להפנות לכל הסוגיות המקבילות, ברם מפני ריבוי תופעת המקבילות, פתרון זה היה מגדיל משמעותית את נפח המאגר וכן את עלותו. על כן אימצנו את השיטה כדלהלן: כאשר הראשון מפנה מפורשות לסוגיה או לכמה סוגיות, הפנינו לכולן. כאשר ההפניה היא עמומה, אם אפשר לשער מתוך תוכן או הקשר דבריו לאיזו סוגיה הוא מתכוון, הפנינו לשם. אך בהיעדר כל רמז, הפנינו למופע אחד בלבד של הסוגיה בירושלמי. שיטה זו גורמת לכך ש"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר" ומחייבת את המשתמש לערוך חיפוש במאגר על כל הסוגיות המקבילות.<sup>25</sup>

ב. ירושלמי שאינו לפנינו

לעתים אי אפשר לאתר את הירושלמי אליו רומז הראשון. מקרים אלו מחולקים לשניים: ציטוטים שטרם נמצאו בירושלמי מפאת עמימות ההפניה. לדוגמה, בסוף דין כותב הראשון: "וכן משמע בירושלמי", סתם ולא פירש.<sup>26</sup> לעתים הראשון מביא רק פרפרזה מהירושלמי ויש צורך בעיון רב לכוון לירושלמי אליו הוא רומז. מובאות מקבוצה זו שטרם נמצאו נאספו תחת הערך "טרם נמצא".<sup>27</sup>

לעתים הראשונים מפנים לירושלמי שאכן אינו לפנינו. תופעה זו שהראשונים מצטטים מירושלמי שאינו מצוי לפנינו נידונה במחקר.<sup>28</sup> קבוצה זו נאספה תחת הערך "אינו לפנינו".<sup>29</sup> על פי רוב בטור "הערה" יש הפניה לספרות המחקר העוסקת בעניין.

ג. ציטוט מכלי ראשון או מכלי שני

מובאות הירושלמי בראשונים אינן לקוחות תמיד מכלי ראשון, מתוך ירושלמי שהיה לפניו,

24 ראה ליברמן, על הירושלמי, עמ' 10 ואילך; משה עסיס, "סוגיות מקבילות בירושלמי", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשל"ו, עמ' 1-15.

25 לשם איתור המקבילות יש הפניה באתר למפעל המקבילות של פרופ' לייב מוסקוביץ באוניברסיטת בר אילן: <http://biu.ac.il/js/tl/yerushalmi/index.html>

26 תופעה זו נפוצה בספר תולדות אדם וחווה לר' ירוחם, שם כמעט שאין ציטוטים מן הירושלמי, רק הערות סתומות כגון: "וכן פשוט בירושלמי".

27 ראה להלן, "חיפוש לפי נושא".

28 לתולדות המחקר בתחום זה ראה פוקס, עיונים, עמ' 113-175.

29 כאשר מדובר בהוספת שורה או מילים לירושלמי הנמצא לפנינו, ההפניה היא לירושלמי לפנינו והמשתמש יעמוד על משמעות ההוספה או החיסרון בציטוט הראשון.

אלא פעמים רבות הן לקוחות מתוך דברי קודמיהם.<sup>30</sup> לעתים הם רומזים מהיכן לקחוה ולעתים אינם רומזים. הבחנה זו חיונית בשיקולי טיב העדויות בנוגע לגרסה.<sup>31</sup> במאגר הנוכחי לא מוינו המובאות על פי המקור (האפשרי) ממנו הם מצטטים.<sup>32</sup> יש לקוות כי בעתיד מפעל נוסף יטפל בסיווג המובאות על פי המקור שממנו שאבו.

ד. הערות כלליות של הראשונים על הירושלמי  
יש מקומות שבהם אין הראשונים מתייחסים למקום ספציפי בירושלמי אלא מעירים הערות כלליות על הירושלמי. על תופעות בירושלמי כגון החלפת שמות האמוראים, על המשקל שיש לתת לירושלמי בנוגע לפסיקת הלכה וכדומה. מקומות אלו נאספו אף הם תחת הערכים "כללי", "יחס לירושלמי" וכדומה, ואפשר לאחזר אותם ב"חיפוש לפי נושא".

5. מצב המאגר כיום  
כיום (אייר תשע"א) יש במאגר מעל ל-14,000 רשומות<sup>33</sup> (כ-20% ביחס לכרטסת של זוסמן), כאשר קצב הגידול הוא כ-400 רשומות לחודש.

ב. מאגר ספרות המחקר  
למאגר הראשונים מתלווה מאגר הפניות לספרות המחקר. מאגר זה כולל ספרים ומאמרים יסודיים העוסקים בתלמוד הירושלמי בנוסף למכלול ספרות מחקר העוסק או נוגע לתלמוד הירושלמי. לעת עתה המאגר כולל כ-14,000 רשומות מתוך למעלה מ-200 חיבורים.<sup>34</sup> המאגר בנוי על בסיס מערכת הפניות ממוקדות. כל רשומה מכילה: הפניה מדויקת לשורות בירושלמי (על פי מהדורת הירושלמי של האקדמיה ללשון העברית, תשס"א) בהן עוסק המחקר (טור 1-7); הפניה מדויקת למקום במחקר העוסק בירושלמי זה (טור 8-9); הערה קצרה, במקום שהדבר נחוץ (טור 10).

מסכת	פרק	משנה	מסד	ער טור	משורה	ער שורה	מחבר	הפניה	הערה
מגילה	ד	ג	771	771	16	17	אפשטיין	מבוא לנוסח המשנה, עמ' 372 ד"ה אלא שכנראה	

דוגמה: הפניה למבוא לנוסח המשנה של אפשטיין המתייחס לירושלמי מגילה ד, ג 771: 16-17

30 ראה יעקב זוסמן, "כתב-יד ליידן של הירושלמי: לפניו ואחריו", בר אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 204 [להלן: כתב-יד ליידן]; "מן הרשב"א ולמטה בספרד, ומן האו"ז ולמטה באשכנז... אין עוסקים בגוף הירושלמי, וכמעט שהייתי כולל כלל: שכל איזכורי הירושלמי המרובים אצל הראשונים שמכאן ואילך... חזקה שהם לקוחים מדברי קודמיהם ולא מכלי ראשון, מן הירושלמי גופו".

31 ראה זוסמן, כתב-יד ליידן, עמ' 216-218.

32 ראה ינון לייטר, "הצעת דגם למהדורה ביקורתית של התלמוד הירושלמי על פי מסכת משקין, פרק שלישי", עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 80.

33 רשימת הראשונים המופתחים עד כה מופיעה בקובץ במאגר.

34 רשימת ספרות המחקר שמופתחה עד כה מופיעה בקובץ במאגר.



תפקידי מאגר ספרות המחקר

בראש ובראשונה מאגר זה נותן למשתמש תמונה מלאה, ככל האפשר, על מצב המחקר לגבי הסוגיה המבוקשת. שנית, ספרות המחקר עוסקת תדיר במובאות מן הירושלמי בראשונים, הפניית המשתמש לספרות זו מהווה השלמה משמעותית למאגר המובאות מן הראשונים. המשתמש מקבל בחדא מחתא את המובאות בראשונים וכן תמונה מלאה, ככל האפשר, על מצב המחקר לגבי אותן מובאות. שלישית, בדבריו על-אודות מהדורת הירושלמי של האקדמיה ללשון העברית, כתב שלמה נאה כי מהדורה זו היא ציון דרך חשוב ביותר בתולדות העמדת הטקסט של התלמוד הירושלמי. מאידך גיסא, הפגם העקרוני והחמור ביותר במהדורה הוא חסרונם של ביאורים להתערבויות שנעשו במהדורה. נאה עמד על חשיבותה של רשימה מפורטת שתבאר את מקורן ואת סיבתן של כל ההתערבויות בטקסט.<sup>35</sup> במידה רבה, מאגר ספרות המחקר מהווה מענה לדרישה זו. בעזרת מאגר זה אפשר למצוא ספרות מחקר המתייחסת לרוב התיקונים שבמהדורת הירושלמי. היות והמאגר בנוי לפי טור/שורה של מהדורת האקדמיה, חיפוש זה נעשה בקלות רבה.

ג. מאגר קטעי גניזה

מאגר זה כולל כמעט את כל קטעי הגניזה של הירושלמי (כולל ליקוטים וקיצורים) שהתפרסמו.<sup>36</sup> הקטעים מופתחו על פי טור-שורה (לפי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, תשס"א) בירושלמי אליהם הם מתייחסים. ישנם עוד קטעי גניזה רבים שטרם התפרסמו. פרופ' יעקב זוסמן עתיד לפרסם אוסף מסודר של כל קטעי הגניזה של התלמוד הירושלמי. עד לפרסום אותו אוסף, יוכל המאגר הנוכחי לשמש את הלומדים.

ד. החיפושים

אפשר לבצע שלושה סוגי חיפוש במאגר:

1. חיפוש לפי טור/שורה או מסכת/פרק/משנה: על כל קטע מבוקש בירושלמי, המאגר יחזיר מידע לפי הסדר: קטעי גניזה, ראשונים וספרות מחקר.
2. חיפוש לפי ציטוט: אפשר לבצע חיפוש מילה או רצף מילים על אוסף מובאות הראשונים שבמאגר. חיפוש זה משמעותי, לדוגמה, בבואנו לחפש היקרויות נוספות של מונחים, מילים ושמות בנוסחאות הירושלמי שבראשונים.<sup>37</sup>
3. חיפוש לפי נושא: בסקירת מאגר הראשונים לעיל מנינו מקרים אחדים שבהם הראשונים עוסקים בירושלמי שמסיבות שונות אי אפשר לשייך לשורה ספציפית בירושלמי שלפנינו (כגון: ירושלמי שאינו לפנינו; הערה כללית על הירושלמי). מקרים אלו סווגו לכמה ערכים ואפשר לקבלם על פי בחירת הערך המתאים.

35 שלמה נאה, "תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית", תרכ"ז, עא (תשס"ב), עמ' 603.

36 רשימת קטעי גניזה שנמצאים במאגר וכן רשימת קטעי גניזה שפורסמו אך לא נכללו במאגר מופיעה בקובץ במאגר.

37 יצוין כי לחיפוש במאגר אין לעת עתה פונקציה של תחיליות וסופיות דקדוקיות וכתוב מלא וחסר כפי שיש בפרויקט השו"ת בבר אילן.

## *ENGLISH ABSTRACTS*

### **The Discourse on Maimonides' Principles: Between Continuity and Change**

*Eli Gurfinkel*

This article introduces a renewed analysis of the continuous discourse on the principles of Jewish faith, pointing out the linkage that exists between the historical and the philosophical processes within the Jewish societies in each generation, from medieval times until today.

Many important researchers have noted the existence of lists of principles throughout the twelfth century, and the fact that this field was partially abandoned during the thirteenth and fourteenth centuries. They also noted the revival of the field during the latter part of the fourteenth and the fifteenth century, after which it was reabandoned, until the advent of the Enlightenment.

In this paper, I utilize newly published sources and reanalyze known sources, and assert that, since Maimonides introduced his list, the study and research in the field of the principles have continued unabated. I suggest that the alterations in the field noted by my predecessors be understood as reflections of the changes in philosophical concepts and attitudes throughout the ages, and should not be evaluated from a merely quantitative perspective.

### **Indian Thought among the Jews of Yemen: *Mir'at al-Ma'Ani***

*Y. Tzvi Langermann*

The Jews of Yemen drew on a variety of sources for their *midrashim*, including works from India. One book from the Indian subcontinent had a particularly strong impact: *Mir'at al-Ma'Ani*, a treatise on yoga, to which additional

## Abstracts

materials were added in the course of its reception in Islamic culture. This book is cited by a number of Yemenite Jewish authors, and several parts of the book itself are extant, transcribed in the Hebrew alphabet. In this study, I present all of the citations found in the Yemenite *Midrash*, in the original Judeo-Arabic, accompanied by Hebrew translations and analyses.

### **The Maharal of Prague's Revisions of the *Turim***

*Gadi Gizbar*

The literary works of the Maharal of Prague are diverse and, beyond his philosophical works and his explanation of Rashi's works on the Torah, also include interpretations of the Talmud and religious literature. From his religious works, he is known for revising all four parts of the *Turim*. However, a large part of this work has not survived. From the revisions attributed to the Maharal, currently at the disposal of students, are his innovative ideas on *Yoreh Deah*, published as an essay, and the revision of *Even Haezer*, published by El Amekorot in 1955, with the blessing of Rabbi Baruch Samuel Werner.

This article examines these innovations through a bibliographical lens. It reviews the manuscripts and patterns of the revisions, the relationships between them and the reliability of their attribution to the Maharal of Prague. An analysis of the revisions to the *Yoreh Deah* columns indicates many discrepancies in the printed editions, and, through comparison, points out the advantages of the various manuscripts and copies. After examining the data that led to the revision of *Even Haezer* being attributed to the Maharal of Prague, we concluded that it should not, in fact, have been attributed to the Maharal, and that we do not have the Maharal's revision of *Turim* but, rather, a revision of *Yoreh Deah*.

**Botanic-Talmudic Terms in *Sefer Ha-Ma'arich*:  
An Evaluation of Rabbi Menachem Lonzano's Interpretation of  
Botanic Terms in the Literature of the Sages**

*Abraham Ofir Shemesh*

It was intended that Menachem Lonzano's *Sefer Ha-Ma'arich* complete the literary enterprise of R. Nathan ben Jehiel (eleventh-century Italy), *Sefer Ha-Aruch*. This updated book was designated for various groups who spoke Arabic, Spanish, Italian and Turkish, with the aim of introducing them to the terms used by the Sages in their own languages. Lonzano is portrayed as a scientist, with a systematic and orderly way of thinking. In a short and purposeful essay, he presents an identification of the plants.

Lonzano immigrated to Israel, where he lived and worked. Most of his indentifications seem to have been based on an interpretive tradition that drew on foreign sources, with negligible influence from his residing in Israel.

There are scholars who expressed appreciation of Lonzano's work, but others disapproved of it. Scholars like the renowned linguist Rabbi Immanuel Löw and Yehuda Felix did not use his book, perhaps because they did not appreciate his contributions to the botanic-Talmudic field. Our impression from Lonzano's indentifications is that they are quite reasonable, although they relate only to a limited number of plants mentioned in rabbinic literature.

**Editing of the Book *Orot HaKodesh* by Rabbi A.Y. Kook**

*Meir Munitz*

This paper examines the editing of the book *Orot HaKodesh*. The paper is based on a systematic comparison between clauses published in the book and the original clauses written by Rabbi A.Y. Kook (which were published in the book *Shemona Kevatzim*). This comparison shows that there is a list of

## Abstracts

significant editorial changes that were introduced during the editing. These changes, presented in this paper, can provide an indication of general editorial tendencies.

Most of the changes and amendments indicate a tendency to blur and soften the messages in Rabbi Kook's manuscripts. The main trend is one that seeks to reduce Rabbi Kook's critical tone as regards accepted concepts in Judaism, and the daring changes that he thought should be made to them. A further trend is the removal and amendment of anything that Rabbi Kook wrote in the first person. Many of the amendments in these two categories apply to clauses dealing with that that originates from within a person in general, and the manifestation of this in particular. A different type of editing attenuates criticism of secular fields of wisdom, rationalism and philosophy; however, there are also amendments that work in the opposite direction, seeking to diminish the role played by philosophy in Rabbi Kook's thinking. A similar contradiction can be found also in the question of nationalism versus universalism, with some amendments seeking to emphasize one of these concepts at the expense of the other, and others doing the reverse.

Against the background of these contradictions, and an examination of the editorial process, this paper concludes that the editorial changes made in *Orot HaKodesh* cannot be ascribed exclusively to the editor – Rabbi David Cohen (“HaRav Hanazir”). Rabbi Tzvi Yehuda Kook and Rabbi Charlap apparently were also involved in making editorial changes. The contradictions in editorial policy arise from the differences in their approaches.

This paper discusses claims that arose in academic research to the effect that the editing of Rabbi A.Y. Kook's writings significantly altered his teachings. However, even though this paper presents significant changes that were made, they do not basically alter the general picture arising from the book. The general messages are preserved, even if they are more delicate and less far-reaching than they were in the original manuscript. One exception stands out, where the editing did change the picture of Rabbi Kook's teachings – as presented in *Orot HaKodesh* – namely the deletion of the personal dimension. This deletion of experiences of revelation about which Rabbi Kook wrote, the descriptions of his personal world and of everything written in the first person, did indeed contribute to the well-organized philosophical system presented in the book, and to the almost complete concealment of the personal aspect of Rabbi A.Y. Kook's original writings.

***Em Habanim Semecha: A Canonic Treatise or a Dialectical Composition?***

*Yitzhak HersHKovitch*

This paper studies the book *Em Habanim Semecha* (Budapest, 1943), authored by Rabbi Yissakhar Shlomo Teichtal, which is considered by many to be a Religious-Zionist ideological work. By means of historical and philosophical analysis, I claim that the book was written in three major phases, reflecting three different stances of the author, each at a different point in time. In the first phase, Teichtal articulated an Orthodox outlook, yet with a mystical linkage to the Land of Israel. However, in the phases that followed, Teichtal modified his perceptions, and called for an activist mode of redemption. As opposed to his earlier thoughts, he addressed the Israeli nation and called for auto-redemption. The third phase is unique because of its social critique on Orthodox leaders, who educated their adherents to a segregated vision of the nation, excluding all non-observant Jews.

In conclusion, *Em Habanim Semecha* is not a homogenous treatise, and is not a classic Religious-Zionist work. Rather, it is a dialectical work, in which several optional outlooks are presented in order to encourage a free and productive discourse on the question of redemption within the Orthodox sector.

**Hebrew Book Bibliography: State of the Research 1976-2006**

*Ester Lapon-Kandelshein and Gila Prebor*

In 1976, Talmudic scholar Prof. Israel Ta-Shma published a study summarizing the achievements of modern bibliographic research of the Hebrew Book. From his study, it is apparent that, from the early period of “Wissenschaft des Judentums” until the publication of Ta-Shma’s study, great effort has been put into discovering and documenting the cultural treasures of the Jewish people, in order to establish a necessary foundation for conducting research into Judaic Studies. However, according to Ta-Shma, scientific research of

the Hebrew Book has not been established as an independent discipline.

In the course of time, research in this field has developed, and additional aspects have been added beyond traditional bibliographic listing. Researchers in the Humanities and the Social Sciences, from the fields of Biblical Studies, Talmud, History, Sociology, Information Science, etc. have shown interest in the Hebrew Book. By making this field an interdisciplinary one, Hebrew Bibliography has had aspects added to it that provide a comprehensive view of the Hebrew Book and its influence on society and culture, like the view of the *Livre et Société* movement.

The purpose of this paper is to examine the current state of research in the discipline of Hebrew Book Bibliography since the publication of Ta-Shma's study (1976), to examine the research period of the past thirty years, and to identify developments in the bibliographic research of the Hebrew Book.

### **Identification of the Manuscript BNF Hébreu 153**

*Judith Kogel*

This article deals with the MS BNF Hébreu 153, preserved in the Bibliothèque Nationale de France in Paris. According to the Zotenberg & Munk Catalogue and the Institute for Microfilmed Manuscripts in Jerusalem, this codex, whose 48 folios are bound in complete disorder, contains a lacunary text of *Midrash Ruth*.

While trying to reconstruct the original manuscript, we concluded that it contained three different texts, *Midrash Ruth*, *Sefer ha-Bahir* and the Kabbalistic commentary on the prayers by Menahem Recanati. We were able to identify the categories of manuscripts to which they belonged because of their similarity to the versions of these works included in BNF Hébreu 802.

## The Writers of Articles in *Kiryat Sefer* as Agents of Culture

*Zeev Gries*

*Kiryat Sefer* was a pioneer among Hebrew bibliographical reviews published in Eretz Israel. From its first issue, published in 1924, all of its publications contained articles. It should have represented the various sections of the National and University Library, including the research done in the Oriental Institute as well as in the Humanities as a whole. However, the history of *Kiryat Sefer*, from its inception, is the history of Jewish Studies, which made this quarterly its main platform for presenting Jewish bibliography.

Enthusiastic young Zionist scholars, for whom the study of our nation's literature in general and its bibliography in particular was part of the Jewish renaissance in its homeland, wrote the articles that appeared in the articles section. Among these scholars were some of the most famous researchers of Jewish Studies in days to come. Gershom Gerhard Scholem, who began his career as a librarian in the National and University Library is an outstanding representative of these young scholars. In *Kiryat Sefer* Scholem published his research on the Library's collection of manuscripts as well as his findings in his travels abroad, searching for Kabbalistic literature. Scholem found the cornerstone for his great achievements in the study of Kabbalah in *Kiryat Sefer*.

The articles in *Kiryat Sefer* contained new studies in Jewish bibliography written by bibliographical experts and librarians, such as Arie Toiber of the National and University Library, who first published there his bibliography of books printed in Hebrew in Eastern Europe, beginning with the Jewish printing in Koretz. This first article gave rise to a dispute between him and Isaac Rivkind, a famous bibliographer working in the USA. Shmuel Wiener of St. Petersburg published his bibliography of Passover *Haggadot*, which later became a springboard for an enlarged bibliography published by Abraham Ya'ari and Isaac Yudlov.

New articles on the writings of great Jewish traditional scholars were written by historians such as Israel Heilperin, who described the works of Yom Tov Lipman Heller, the author of *Tosfot Yom Tov* on the Mishnah. The Book Review section yielded presentations of important new books, such as Abraham



## Abstracts

Marmurstein's description of the monumental work of Israel Davidson, *Otzar Hashirah Vehapiyut*.

The section entitled: "Out of the Library Treasures," became a rich resource for the presentation of interesting excerpts from the manuscripts housed in the Library. Rabbi Simchah Asaf published fragments of halakhic literature in this section, as well as the writings of Moses Mendelssohn and his contemporaries.

All of these became agents for the distribution of the fruits of the research into Jewish literature in manuscripts and printed books, and a stimulant for a growing interest in the great literary legacy of our people, and the creation of a new Hebrew culture.

### **A Database for the Research of *Talmud Yerushalmi***

*Moshe Pinchuk*

Talmudic scholars have long recognized the importance of quotations and references to the *Talmud Yerushalmi* (TY) in medieval exegeses as a powerful tool for TY research. A comprehensive compilation of all such quotations and references could well serve TY scholars in their quest. With the advent of computer and internet technology, such a database can readily be assembled and made available to all.

We describe exactly such a database. In particular, the method applied to create this database is explained, with its strengths and weaknesses. The various search options that can be applied to this database are also discussed.