

עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות
הספר העברי המודפס והדיגיטלי

כא

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי
המודפס והדיגיטלי

כא

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-ארביב, זאב גריס, קולט סיראט, יעקב שמואל שפיגל

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

כתובת המערכת:

המחלקה ללימודי מידע

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900

הספר יוצא לאור בסיוע

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

הפקולטה למדעי הרוח, 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, מיועור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.

נרפס בישראל – תש"ע

דפוס אלפא, תל-אביב

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

תוכן העניינים

5	חנן גפני	השימוש בראשי תיבות בספרות חז"ל: פרשייה נשכחת בתולדות המחקר
21	י' צבי לנגרמן	כתבים ערביים בכתבי יד עבריים: סהרוורדי, אבן סינא ואבן אלטייב
35	דרור ארליך	להשפעתו של "האמונה הרמה" לר' אברהם אבן דאוד על "ספר העקרים" לר' יוסף אלבו
47	שמחה עמנואל	תשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב
75	מיכאל ריגלר	היהודים באיי אגן הים התיכון המזרחי כספקי ספרים: ידיעות מתוך קולופונים של כתבי יד עבריים מן המאות ה-13-ה-16
91	דב שוורץ	לאופיין ולמקורותיהן של דרשות ר' אפרים בן גרשון
99	דניאל (דן) רבינוביץ	שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז: תוצאה של שיקולי צניעות?
113	אסתר לפון-קנדלשיין	הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים (תרס"א-תרע"ד)
149	יונתן מאיר	'ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוזות
	תגובות	
173	ברוך וינטרוב	פולמוס (?) הראב"י והראב"ד בדיני נידה: הערה למאמרו של שלם יהלום, "פרשנות התלמוד של ר' אברהם בן יצחק אב בית דין", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 29-55
177	שלם יהלום	תגובה להערה של ברוך וינטרוב
179	פנחס רוט	הסימן החסר בספר תרומת הדשן: הערה למאמרו של יחזקאל פראם, "על סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 81-96

המשתתפים:

דודו ארליך, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
חנן גפני, אוניברסיטת בן-גוריון, קמפוס אילת
ברוך וינטרוב, ישיבת הר עציון, אלון שבות
שלם יהלום, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
י' צבי לנגרמן, המחלקה לערבית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
אסתר לפוך-קנדלשיין, רעננה
יונתן מאיר, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים
שמחה עמנואל, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים
שלמה זאב פיק, המכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן
גילה פריבור, המחלקה ללימודי מידע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
דניאל (דן) רבינוביץ, סילבר ספרינג, ארצות הברית
פנחס רוט, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים
מיכאל ריגלר, הספרייה הלאומית, ירושלים
דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן



ALEI SEFER

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

21



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

ALẖEẖ SEFER

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

21

EDITED BY

DOV SCHWARTZ • GILA PREBOR



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT-GAN



**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, Zvi Langerman, 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 Faculty of Humanities, 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 2010
Alpha Ltd. Tel-Aviv

CONTENTS

CHANAN GAFNI: Acronyms in Rabbinic Texts: A Forgotten Episode in Modern Scholarship	5
Y. TZVI LANGERMANN: Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: Suhrawardi, Ibn Sina, and Ibn al-Ṭayyib	21
DROR ERLICH: The Influence of R. Abraham Ibn Daud's <i>The Exalted Faith</i> on R. Joseph Albo's <i>Book of Principles</i>	35
SIMCHA EMANUEL: The Responsa of Rabbi Meir of Rothenberg (Lvov Edition)	47
MICHAEL RIGLER: The Jews of the Eastern Mediterranean as Suppliers of Books: Colophons Found in Thirteenth – Fifteenth-century Hebrew Manuscripts	75
DOV SCHWARTZ: The Sermons of R. Ephraim ben Gershon: Sources and Character	91
DAN RABINOWITZ: Two Versions of the 1697 Frankfort Edition of the <i>Shu"t ha-Bach</i> : A Product of Prurient Content?	99
ESTER LAPON-KANDELSHEIN: Some Bibliographical Remarks on Undated Ladino Texts Printed in Jerusalem (1901-1914)	113
JONATAN MEIR: The Book of Visions: Hillel Zeitlin's Mystical Diary in Light of Unpublished Correspondence	149
 Comments	
BARUCH WEINTROB: Comments on Shalem Yahalom's Article "A New Survey of The Talmudic Commentaries of R. Abraham B. Isaac Ab-Bet Din", <i>Alei Sefer</i> , 20 (2008), pp. 29-55	173
SHALEM YAHALOM: Reply to Baruch Weintrob's Comments	177
PINCHAS ROTH: Comments on Edward Fram's Article "Regarding the Order of the Printed Edition of the <i>Terumat ha-deshen</i> ". <i>Alei Sefer</i> , 20 (2008), pp. 81-96	179
 Survey of New Books	
SHLOMO H. PICK, GILA PREBOR, DOV SCHWARTZ: Survey of New Books and Studies	183
English Abstracts	IV

חנן גפני

השימוש בראשי תיבות בספרות חז"ל: פרשייה נשכחת בתולדות המחקר

א

שאלת דרכי המסירה של התורה שבעל פה מדור לדור עוררה את תשומת לבם של חכמי ישראל בכל הזמנים. עניין מיוחד גילו בה אנשי 'חכמת ישראל' במאה ה-19. כפי שציין י' שורש ברבים ממחקריו, בחינת המסורת היהודית במונחים של דינמיות עמדה במרכז התמורה שחוללה 'חכמת ישראל', כך שעיסוק בגלגולי המסורות מדור לדור, שהתבטאו בין היתר בטקסטים עתיקים, היה טבעי ביותר.¹ זאת ועוד, מעורבותם של מרבית החכמים בעיצוב מדיניות הלכתית לבני זמנם נכרכה בבירור דרכי התנהלות המסורת כימים עברו. ההיטיבו התנאים והאמוראים להעביר את משנתם באורח מדויק ואוטנטי, או שמא חלו בתהליך המסירה שיבושים וטעויות? האם התמצה תפקידם של התנאים והאמוראים בהעברת מידע ששמעו מקודמיהם, או שמא הטביעו את חותם ידם על ההלכה שקיבלו, בהתאימם אותה לנסיבות זמנם ומקומם? חשיפת ליקויים באופן מסירת ההלכה, או לחלופין, זיהוי סממנים של עידכון ופיתוח של ההלכה, יכלו להעניק לגיטימציה אפשרית לדרישה לערוך 'תיקונים' בהלכה הרווחת גם ברורם הם. התחקות אחר גלגוליה של התורה שבעל פה הייתה אפוא בעלת משמעות מרבית עבורם. בדברינו להלן נתאר את דרכה של 'תגלית' מפתיעה הנוגעת לדרכי מסירתה של התורה שבעל פה בחוגי הלומדים של המאה ה-19. עיקרה של 'תגלית' זו נוגע במנהג של התנאים והאמוראים להשתמש בראשי תיבות וקיצורים במהלך מסירת פסקי הלכות. התחקות אחר גלגוליה של 'תגלית' זו בספרות המאה ה-19 חושפת זווית נוספת בעולמה הנשכח של 'חכמת ישראל', שמדע ואידאולוגיה שימשו בו בערכוביה.

כפי שנראה, על עיקרה של התופעה שתידון להלן עמדו שניים מגדולי הרבנים כבר במהלך המאה ה-18, במסגרת משא ומתן בסוגיה תלמודית תמוהה. ואולם, אלו לא ניגשו להסביר את הנסיבות שהולידו תופעה זו, כשם שלא ייחסו לה משמעות היסטורית מפליגה. אך כמו במקרים אחרים, השערה תיאורטית תמימה שמוצאה בין כותלי בית המדרש זכתה ללבוש שונה לחלוטין שעה שפילסה את דרכה לבית מדרשה של 'חכמת ישראל'. קשת רחבה של מלומדים בעלי אוריינטציה 'ביקורתית' גילו עניין רב ב'תגלית' החדשה, ואף מיהרו לשלבה במסגרת השקפת עולמם האידאולוגית. באופן פרדוקסלי, אם גם צפוי, חכמים בעלי השקפות אידאולוגיות

1 עיין: י' שורש, "הופעת התודעה ההיסטורית ביהדות המודרנית", בתוך: הנ"ל, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, ירושלים תש"ס, עמ' 214-215, ועוד.

מנוגדות לחלוטין נזקקו לאותה 'תגלית' עצמה, והעניקו לה משמעויות שונות בתכלית. את הדיון נחתום בהערה על-אודות מידת תקפותה של 'תגלית' זו במחקר התלמודי בן זמננו.

ב

על הנוהג להיעזר בדרכי קיצור בעת הכתיבה בחיי היום-יום מעידה כבר המשנה,² לצד שלל ממצאים ברמות חרסים, מטבעות ותעודות מתקופת התנאים.³ נפוצה למדי בקרב התנאים והאמוראים הייתה גם דרשת לשון המקרא באמצעות 'נוטריקון', היינו על פי ההנחה כי מילות הכתוב אינן אלא ראשי תיבות או קיצורים, המורים על כוונה נסתרת.⁴ אך מה באשר לספרות חז"ל עצמה: האם עשו חכמי המשנה והתלמוד גם בחיבוריהם שלהם שימוש בראשי תיבות וקיצורים?

למותר לציין, בדפוסים של הספרות הרבנית מימי הביניים נפוץ ביותר השימוש בצורות קיצור למיניהן. רבים מהשיבושים שפקדו את הספרות הרבנית נבעו מפיענוח לקוי של ראשי התיבות או של קיצורים אחרים בהם נעזרו סופרים, מגיהים ומהדירים.⁵ ואולם: האם ניתן למצוא ראיות וסימוכין לשימוש באמצעים אלו כבר על ידי התנאים והאמוראים עצמם? להשערה ברוח זו הוליד עיון בסוגיה תמוהה בתלמוד הבבלי למסכת ברכות (מז ע"ב):

אמר רב הונא: תשעה וארון מצטרפין (=למניין).

אמר ליה רב נחמן: וארון גברא הוא (=וכי ארון אדם הוא)?

אלא אמר רב הונא: תשעה נראין כעשרה מצטרפין (=למניין). אמרי לה כי מכנפי ואמרי לה כי מבדרי (=יש אומרים כשמכונסים יחד, ויש אומרים כשמפוזרים).

ושוב, שם:

אמר רב אמי: שנים ושבת מצטרפין (=לזימון).

אמר ליה רב נחמן: ושבת גברא הוא?

אלא אמר רב אמי: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין.

2 עיין שבת יב, ה: "כתב אות אחת נוטריקון..." עיין גם מעשר שני ד, יא: "המוצא כלי וכתוב עליו ק'- קרבן, מ'- מעשר, ד'- דמאי, ט'- טבל, ת'- תרומה..."

3 עיין, בעיקר, ש' שרביט, "מסורות כתיב וכתיבה בספרות התנאים", בלשנות עברית, 33-36 (תשנ"ב), עמ' 101-102.

4 עיין, בין היתר, בבלי, שבת קה ע"א: "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: מגין ללשון נוטריקון מן התורה? שנאמר: 'כי אב המון גוים נתתיך', אב נתתיך לאומות, בחור נתתיך באומות, המון חביב נתתיך באומות, מלך נתתיך לאומות, ותיק נתתיך באומות, נאמן נתתיך לאומות..." ראו לציין, כי גם בין ל"ב המידות המיוחסות לר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי מופיעה מידת הנוטריקון. אכן, זמנה ומוצאה של ברייתא זו מאוחר, עיין למשל: י' רייפמאן, משיב דבר, וינה תרכ"ז, עמ' 50-52; ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל אביב תרפ"ג, עמ' 86-87; ש' ליברמן, יוניים ויוונון בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 202-212, ועוד. לסקירה מקיפה על-אודות ראשי התיבות בספרות הרבנית לענפיה, עיין: י"ש שפיגל, "השימוש בראשי תיבות וקיצורים שאינם שכיחים", ישורון, י (תשס"ב), עמ' תתיד-תתל; יא (תשס"ב), עמ' תתקט-תתקלא; יב (תשס"ג), עמ' תתב-תתיד; יג (תשס"ג), עמ' תתכח-תתמג.

5 עיין, למשל, ר' מרגליות, "ראשי תיבות וקיצורים", בתוך: הנ"ל, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, ירושלים תשמ"ט, עמ' כא-ל.

די במבט חטוף כדי להיווכח במעקשיה של הסוגיה. כיצד ניתן לפרש את לשונות ההצעה המקוריות של המימרות של רב הונא ורב אמי, בדבר צירופו של הארון למניין מתפללים או של השבת לזימון בסיום הסעודה; האם לא נתנו דעתם לכך כי אין ביכולתם של הארון והשבת, על אף מעלתם הנכבדה, להצטרף למניין אנשים? במסקנת הדיון אמנם נתבאר כי האמוראים נתכוונו לתשעה הנראים כעשרה, או לשני תלמידי חכמים השקודים על תורתם. דא עקא, כיצד יעלו ביאורים אלו בקנה אחד עם לשונם המקורית של האמוראים?

מאות בשנים נזקקו מפרשי התלמוד לפיענוח סוגיה תמוהה זו, ולא נפרטם, כי רבים הם. והנה, בין שלל ההסברים בלט במיוחד פירוש שיוחס לר' אליהו מוילנה (הגר"א, 1720-1797),⁶ ואשר הובא גם על ידי ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א, 1724-1806), בספרו 'פתח עינים' (1790):

ואני שמעתי באומרים דמאי דקאמר רב הונא ט' וארון', ראשי תיבות, ו'ארון' הוא: ואחר רואה ואינו נראה, דכביכול מצטרף, ורב נחמן הבין הפשט, ורב הונא קבע לשון המימרא ט' נראין כעשרה והיינו דכביכול מצטרף.⁷

על פי הצעה זו שהעלו הגר"א והחיד"א, ניתן ליישב את אחד הקשיים הבולטים בסוגיה: רב הונא לא התכוון מעולם לאפשר צירופו של ארון למניין! שכן, רב הונא ניסח את דבריו על דרך נוטריקון. בקובעו כי "תשעה וארון מצטרפין" התכוון מלכתחילה לומר כי ניתן לצרף את הקב"ה, האחד הרואה ואינו נראה, כהשלמה לתשעת המתפללים האחרים. קשה לשער כיצד סברו הגר"א, ובעקבותיו החיד"א, ליישב באמצעות השערתם המתוחכמת את מכלול הבעיות שמציבה הסוגיה בברכות.⁸ כך או כך, הניסיון לייחס לקדמונים שימוש בראשי תיבות קסם לרבים מהלומדים, ואף פתח צוהר למסקנות מרחיקות לכת.⁹

6 להפניות לדברי הגר"א עיין בהערות לקמן. ראוי להעיר כי בכתבי תלמידי הגר"א מופיעה גם פרשנות שונה לסוגיה בברכות, שאיננה נשענת כלל על ראשי תיבות ודרכי קיצור. עיין: רצ"ה חסיד מסעמיאטיטש, מרגליות התורה, בתוך: ספר ביאורי הגר"א מכת"י, ניו יורק תשס"א, עמ' רכה; ספר אמרי נעם, חידושים על מסכת ברכות... אשר נשמעו מפ"ק... רבינו אליהו מוילנא, ווארשא תרנ"ט (ד"צ ירושלים תשנ"ז), עמ' קלז.
7 עיין: ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א), פתח עינים, חלק א, ירושלים תשמ"ו, דף לה ע"א, ד"ה אמר רב הונא.

8 ככלות הכל, מסורת זו נתנה דעתה רק לחלק הראשון של הסוגיה, בדבר 'תשעה וארון', אך ב'שנים ושבת' לא שלחה ידה כלל. זאת ועוד, המסורת חשה לבאר את לשונו המקורית של רב הונא, 'תשעה וארון מצטרפין', אך קשה לפרנס לפיה את חתימת דבריו 'תשעה נראין כעשרה מצטרפין', או את הסייגים שבצדה, 'אמרי לה כי מיכנפי, ואמרי לה כי מיכדרי'. למותר לציין כי ההשקפה בדבר צירופו של הקב"ה, הרואה ואינו נראה, לתשעת המתפללים הנוחרים אופפת מסתורין, עיין: י' תא-שמע, "בכוח השם – לתולדותיו של מנהג נשכח", בר אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 389-400.

9 יש לציין, כי החיד"א עצמו העלה פירוש אלטרנטיבי, על דרך הררש, לסוגיה זו: "דטעם תשעה נראין כעשרה היינו מטעם קדושת הארון מתרבה השפע ונראין כעשרה, ודא ודא חרא היא, וכך היתה כוונת רב הונא מעיקרא דט' נראין כעשרה וקדושת הארון נשפעת עליהם ונראין כעשרה, ובסוף אמרה בלשון שמוכן, ורב נחמן לא עמד על דעתו שכך היה רוצה לומר מעיקרא...". ועיין: י"ש שפיגל, "השימוש בראשי תיבות וקיצורים שאינם שכיחים", ישורון, יב (תשס"ג), עמ' תתח.

בעקבות השערות של הגר"א והחיד"א (לעתים בהתעלם מדבריהם), ניתן לזהות נסיונות הולכים וגוברים לחשיפת ראשי תיבות בספרות חז"ל, בעיקר במחצית השנייה של המאה ה-19. דובריה של 'חכמת ישראל' חפצו לעמוד על היקף התופעה, לברר את הנסיבות ההיסטוריות שעמדו מאחוריה, ולא פעם, למצוא בה עוגן להשקפתם האידאולוגית.

מתוך תפיסה שמרנית ניגש לטפל בתופעה זו אברהם מנדל מוהר (1815-1868), תושב לבוב שבגליציה. כנציג טיפוסי של שכבת המשכילים המתונה שבגליציה, גילה מוהר עניין בחקירה ביקורתית של ספרות חז"ל, אך הסתייג נחרצות מכל נסיון לעריכת 'תיקונים' הלכה למעשה. על סערת רוחו של מוהר לנוכח 'ועידות הרבנים' בגרמניה של 1845, במהלכן הוצעו מספר רפורמות בהלכה, העידו דברי הפתיחה של מאמרו "אלה הדברים" (1845):

בחסאתינו ולמורת רוחינו רבים מרבני ישראל היושבים על כסאות למשפט בערי אשכנז פרקו עול ה' מעל צווארם באו בברית יחד להשמיד כל זכר התלמוד מעל פני הארמה, ולעשות התורה כשתי תורות... ומי יודע איך יפול דבר, ואיזה שמועות רעות נקרא עוד בספרי הקורות המודיעים חדשות, מן הועד אשר למו כעת בפראנקפורט דמיין...¹⁰

את מאמרו הקדיש מוהר לבירור מהותה ותולדותיה של התורה שבעל פה.¹¹ במסגרת זו דן בשאלה: מדוע נאסרה מלכתחילה כתיבת התורה שבעל פה ("דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן")? בניגוד לטענתם של הוגים ליברליים באותם ימים, כי ההימנעות מכתובת התורה שבעל פה נועדה להקנות מרחב תמרון לחכמי כל דור לסגל את ההלכה לצרכי הדור, טען מוהר כי דווקא מניעים הנוגעים להנצחת המסורת עמדו ביסוד האיסור. לדבריו, האיסור נבע מרצון לעודד שינון מתמיד של התורה שבעל פה, שכן "דבר הנכתב על ספר לא ישים האדם אל לבו אליו לכותבו על לוח ליבו".¹²

10 עיין א"מ מוהר, "אלה הדברים", ירושלים הבנויה, ג (לבוב 1845), עמ' 60.

11 עיין: א"מ מוהר (לעיל הערה 10), עמ' 60-66. לדמותו של אברהם מנדל מוהר, עיין באוטוביוגרפיה קצרה שלו: ש' בלור, שבילי עולם, לבוב 1864, חלק ג, עמ' קמו-קנ, ושם: "עודני נער בן שנים עשרה שנה החל רוח ה' לפעמי, ונפשי נכספה מאוד לספרי מדע ותושיה, והימים האלה ימי אופל וחושך בארצי, והעם חשבו כי פרי לענה ורוש בעץ הדעת, כל אוכליו יאשמו, לכן בצעתי את נפשי בסתר והצנע, ביום למדתי ש"ס ופוסקים, ובליילה עת שכבו אנשי הבית, אסורים בחבלי תרדמה, הגיתי בספרי תנ"ך עם ביאור ותרגום אונקלוס, וכל הבא לידי מרבני בינה ודעת..." עיין גם: ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית, חלק ב, מרחביה 1960, עמ' 320-322.

12 משכילים רדיקליים בסביבתו של מוהר נהגו לטעון, כי האיסור המקורי להעלות את התורה שבעל פה על הכתב נבע מרצון לשמור על גמישות הלכתית, בהתאם לצרכי הזמן והמקום. הללו הוסיפו וטענו, כי התורה שבעל פה שמרה על גמישותה עד לעידן מאוחר ביותר, וכי רק לאחר חתימת התלמוד הועלתה על הכתב. במאמרו ניסה מוהר לקעקע תפיסה זו. אף שהסכים כי התורה שבעל פה לא הועלתה על הכתב עד לעידן מאוחר, שלל את הבסיס התיאורטי שהעלו משכילים רדיקליים אלו. מוהר הסתמך על דברי הראשונים בהשערות בעניין איסור כתיבת התורה שבעל פה, עיין, למשל: ר' מנחם בר' אהרן זרח (1304-1388), צדה לדרך, וארשא תר"מ, בהקדמה, ב ע"ב: "ומכל החילוקים האלה לא נכתב דבר בספר לפי הקבלה האמיתית... אבל על ליבם יכתבו הדברים המקובלים והמוסכמים".

עם זאת, הוסיף מוהר, כדי להקל על זיכרונם של הלומדים נקטו החכמים בטכניקות שונות, שתרמו לשימור המסורות ההלכתיות כהווייתן. בהקשר זה נזקק למציאותם של ה'סימנים' בתלמוד¹³, כמו לשימוש בראשי תיבות. תופעות אלו, טען מוהר, נולדו בעידן בו נאסרה כתיבת התורה שבעל פה, וכל עניינן העברת המסורת באורח מדויק. כאן פנה מוהר לסוגיה הנזכרת בברכות. מוהר התמקד בחלקה השני של הסוגיה, היינו, במימרה של ר' אמי, לפיה 'שבת ושנים מצטרפין', כשלדבריו, ר' אמי התכוון לחדש כי שני תלמידי חכמים יכולים לזמן אף כשהם לעצמם. אכן, "למען יקל דינו לזוכרו אמר בראשי תיבות ושבת" (ושניהם בעלי תורה)". רב נחמן, בן שיחו, לא עמד על כוונת הצופן, מה שאילץ את ר' אמי לבאר את כוונתו. גם ישראל יפה, מלומד לא מוכר בקהילת קאליש בפולין, עסק בתולדותיה של התורה שבעל פה במגמה לבצר את מעמדה (1869). כקודמו היה גם יפה מודע לתמונה ההיסטורית שהעמידו הוגים ליברליים באשר לתורה שבעל פה, כיצירה אנושית שנמסרה באופן אוראלי, ואשר הייתה נתונה לשינויים עד לעידן מאוחר:

המשכילים וחכמי הזמן... הסבו את לב הצעירים בעמנו אחורנית, לנצל את עדי תפארת השיבה העושרת את המשנה והתלמוד, במזמות זו חשבו כי לא נכתבה המשנה בימי רבי וכן התלמוד בימי רב אשי... הדברים האלה נתנו חרב בידי המתהללים בתבונה בימים אלה, להרחית ולבלע את כרם ה' צבאות... לאמר כי התורה שבעל פה ואמרותיה מעשה חכמים כולם המה מדורות אחרונים.¹⁴

כמענה לרברי אותם 'מתהללים' הציב יפה הסבר אלטרנטיבי לאיסור כתיבת התורה שבעל פה, ששיקף את הסתייגותו מטענת יריביו, שוחרי 'התיקונים'. מתוך רצון להימנע מפרשנויות בעלות מניעים מפוקפקים לדברי התורה, טען יפה, קבעו חכמים כי יש להעביר את המסורת באורח ישיר מרב לתלמידיו, כך שרוחה האותנטית תישמר:

והיה זה מחכמת נותן התורה יתברך... למען נבקש תורה רק מפי החכמים... ולא יהיה תורת כל אחד כתוב בידו למען לא יהפוך דברי אלקים חיים, ולא יוציא אותם לדעות נפסדות.¹⁵

13 מוהר לא היה הראשון שנזקק לתופעת ה'סימנים' בספרות חז"ל, במסגרת הדיון בגלגוליה של התורה שבעל פה והעיתוי בו נכתבה. שנים רבות לפניו העיר ר' יעקב חאגיז, בחיבורו 'תחלת חכמה', וירונה 1647: "שתמצא בגמרא כשבא לומר הרכה שמועות נותן בהם סימנים, וזה לפי שהיו לומדים על פה כדרך שעושין התלמידים כשלומדין משניות בעל פה עושין סימנים". אפשר תופעת הסימנים בש"ס, עיין גם שד"ל, מכתב ל, כרם חמד, ב (וינה 1836), עמ' 178; נ' בריל, "חקירות שונות", בית תלמוד, א (וינה תרמ"א), עמ' 110-112; ש' אלבק, משפחות סופרים, ווראשא תרס"ג, עמ' 17-23, ועוד. עיין, לאחרונה: א' יורב, "מסורת התלמוד – הסימנים", סידרא, טז (תש"ס), עמ' 59-80.

14 י' יפה, "כתב בית ישראל, או צדקת הרמב"ם ז"ל ומשפטיו על הכתב, ומכתב המשנה והתלמוד מימים מקדם שנות עולמים", המגיד, יג (תרכ"ט), עמ' 22-23.

15 בתפיסתו זו הסתמך יפה על רבים מחכמי ימי הביניים, עיין למשל ברוח דומה בדברי הרמב"ם, מורה נבוכים (מהדורת שורץ), חלק א, עא: "יודע אתה, שאפילו ההלכה המסורה לא היתה ערוכה בספר בזמנים קדומים, בגלל מה שנפוץ בעדתנו: 'דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב', זאת היתה תכלית החכמה, שכן היה בכך למנוע מה שקרה לאחרונה, דהיינו, ריבוי הדעות והסתעפות האסכולות, ספקות המתעוררים באשר

כדומה למוהר הטעים גם יפה כי כבר בשלב קדום תועדה התורה שבעל פה על הכתב כך שממילא לא הייתה נתונה לתמורות מפליגות. כדי ליישב השערה היסטורית זו עם איסור כתיבת התורה שבעל פה הציע הלה, כי תהליך כתיבת התורה שבעל פה היה הדרגתי, וכי רבי יהודה הנשיא והבאים אחריו לא כתבו את משנתם באר היטב, אך בכל זאת נעזרו בקיצורים וראשי תיבות. יפה נשא באמתחתו מספר ראיות למנהגם של החכמים לכתוב דבריהם בראשי תיבות או בקיצורים, ואף הצביע על סוגיות המתחבטות בבירור הגרסה המקורית, לדבריו, בשל נטייתם של החכמים לקצר. כך, למשל, הסוגיה התלמודית במסכת חגיגה (יח ע"א) מתלבטת אם יש לגרוס בברייתא: "שיום טוב" או "שיום טבוח". טוען יפה:

ומי עינים לו ולא יראה, כי היה כתוב בתחילה בראשי תיבות 'שי"ט', וחשבו בראשונה כי הוראת האותיות 'שי"ט' על שלימותם יורו שיום טוב, אך מתוך פלפולם השיבו את הדבר על מכונו לקרוא שיום טבוח.¹⁶

יפה הוסיף, כי השימוש בציונים אלו לא היה נחלתם הבלעדית של התנאים, וכי גם אמוראים נקטו בדרך זו. כך הגיע גם יפה לסוגיה בברכות, ולמימרתו העמומה של ר' אמי, כי 'שנים ושבת המצטרפין'. בדומה למוהר, העלה:

האמת הברור, כי רב נחמן בראותו במגילת סתרים של ר' אמי כתוב המלה 'ושבת', חשב כי הוא תיבה אחת, ותהי לפלא בעיניו, אחר כן הגיד לו ר' אמי כי המלה 'ושבת' הוא ראשי אותיות משתי תיבות ושונים בתורה...¹⁷

ד

בדברי שני החכמים הנזכרים הואר מנהגם של חז"ל להיעזר בראשי תיבות וקיצורים במסגרת תפיסה שמרנית: באופן זה נמנעו חז"ל מלעבור על איסור כתיבת התורה שבעל פה, אך בה בשעה סייעו בשימורה המדויק והאוטנטי. ואולם, היו גם אי אלו שדנו מנהג זה לשלילה,

- לשונם של דברים כתובים, שגגות המתלוות להם, פילוג שנוצר בין בני אדם עד שהם נעשים כיתות, ומבוכה הנגרמת במעשים". עיין גם ר' יוסף אלכו, ספר העיקרים, ווארשא תר"ל, חלק ג, מאמר כג.
- 16 ראוי לציין, כי גם ר' שמואל שטרשון (הרש"ש, 1793-1872), בהערותיו לספרו של ר' צבי הירש קצנלבוגן, נתיבות עולם, ווילנא תרי"ט, דף צט ע"א-ע"ב, נזקק לתופעת הקיצורים במסגרת דיון באופן מסירתה של התורה שבעל פה. הרש"ש חלק על הנחת ר' צבי הירש קצנלבוגן, כי התורה שבעל פה לא נכתבה בזמנם של התנאים והאמוראים. לדבריו, ההתלבטות של התלמוד כיצד לפענח קיצורים שונים מעידה על מסורת כתובה, ולו באופן סתום ומקוצר. בהקשר זה ציין גם הרש"ש לסוגיה בחגיגה יח ע"א: "נראה שהיה כתוב בר"ת 'זי"ט', כמו שהעתיק הגמרא...". סוגיה נוספת המעידה על אותה תופעה מצא הרש"ש בפסחים יג ע"ב. במשנה מצינו: "שתי חלות של תורה פסולות מונחות על גבי האיצטבא..." , ובגמרא שם: "תני תנא קמיה דרב יהודה על גב האיצטבא... אמר ליה: ... תני על גב האיצטבא". לדברי הרש"ש, "שהיה כתוב בר"ת 'ע"ג' והיה סבור התנא שהמכוון בו 'על גב' ואמר ליה... תני על גב האיצטבא...". עיין: י"ש שפיגל, "השימוש בראשי תיבות וקיצורים שאינם שכיחים", ישורון, י' (תשס"ב), עמ' תתכז.
- 17 דוגמה נוספת לתופעה זו מצא יפה בסוגיה בחולין נח ע"א. כתחליף לגרסה בברייתא "מפני שגדלו באיסור", שונה התלמוד "מפני שגמרה באיסור", ומכאן: "כלי ספק היה כתוב בראשונה בראשי תיבות 'מפני שג', ודמו בנפשם כי נקרא בשלימותו 'שגדלו' ואחר כך מתוך הפלפול נודע להם כי קריאתו באמת הוא 'שגמרו'...".

באשר קלקלות ושיבושים נולדו ממנו. מסורות שונות בתלמוד לא זכו מעולם לפיענוח הולם בשל נטיית התנאים והאמוראים לסתום דבריהם.

אפשר שהדוגמה המובהקת ביותר לגישה זו מצויה בספרו של **הירש מנדל פיניליש** (=של"ש), 1806-1870) 'דרכה של תורה' (1861).¹⁸ בחיבור ליקט פיניליש עשרות דוגמאות שבהן, לדעתו, החטיאו האמוראים את כוונת המשנה. פיניליש הוסיף, כי גם מימרות של ראשוני האמוראים נתפרשו לעתים שלא כדבעי, ומאחר ש"נעלמה מהן כוונתן האמיתית במשך הזמן נדחקו מאוד לדרשן בדרכים זרים ורחוקים".

כמופת לדבריו הצביע פיניליש על הסוגיה בברכות. בעקבות החיד"א טען גם פיניליש, כי יש לפרש את המימרות שהובאו בסוגיה בראשי תיבות. ה"ארון" בסוגיה בא לרמוז על צירופו של אדם היושב בסמוך לתשעת המתפללים, אך אלו אינם מסוגלים לראותו, בחינת אחד רואה ואינו נראה. ה"שבת", לעומת זאת, אינה אלא צורת קיצור לזה השונה בדברי תורה. אכן, בניגוד לקודמיו טען פיניליש כי מרב הונא ור' אמי עצמם נעלמה כוונת השמועה שנמסרה להם מרבותיהם. כאשר נשאלו "ארון גברא הוא", או "ושבת גברא הוא", לא ידעו לפרש את לשון המימרה כראוי, ולכך "השיבו לו רק כניעור מן השינה, השוכח מקצתו והזוכר מקצתו". אף שהשניים ידעו את תוכן ההלכה שהגיע לידם, התקשו לפרנסה בלשון המסורת שקיבלו.¹⁹ מנהג זה של שימוש בראשי תיבות כדרך קיצור עשוי היה להוליד קלקלות במסירת התורה שבעל פה, כך לפחות סבר פיניליש, ואין לראותו אפוא כמזימה מוצלחת במיוחד של התנאים והאמוראים.

ה

בכתביהם של חכמים דוגמת מוהר, יפה ופיניליש נשתלבה התיאוריה על-אודות הקיצורים בספרות חז"ל במסגרת משנה אידאולוגית, לאו דווקא זהה. אכן, לא כל חכמי המאה ה-19 שטיפלו בתופעה הנזכרת עשוה קרדום להגותם הדתית. נציין לשלוש דמויות מקרב שורה ארוכה של חכמים שניגשו לדון בתופעה זו מזוויות שונות לחלוטין.

קלמן שולמאן, תושב וילנה (1819-1899), היה אחד ממפיצי ההשכלה החשובים בליטא.²⁰ בין החיבורים הרבים שהספיק שולמאן לפרסם בחייו נמצא גם ספרון זעיר, 'חבצלת

18 עיין: הירש מנדל פיניליש, דרכה של תורה, וינה 1861, סימן טז, בעמ' 22-23. הירש מנדל פיניליש (שכונה גם על פי סופי התיבות של שמו, של"ש), יליד טיסמניץ שבגליציה, רכש את השכלתו בעיר ברודי, בה שהה מרבית שנות נעוריו. של"ש קנה לו שם בקרב משכילי דורו בזכות חיבורו 'דרכה של תורה'. החיבור הוקדש להגנה על משנת התנאים מפני מפרשיה האמוראים שסטו מהוראתה המקורית.

19 פירושו של פיניליש עורר התקפות נוקבות. ההתקפה החריפה והמקיפה ביותר הגיעה מצדו של מ' וולדברג (1832-1901), יליד לבוב ותושב יאסטי. בחיבורו 'כך דרכה של תורה', חלק א, יאסטי תרכ"ד, י' ע"א-ע"ב, לעג וולדברג לפירושו של פיניליש: "הנני להראות כי הוא ידבר כאיש אשר לא נעזר עוד משנתו". לבקורת נוספת על פירושו של פיניליש לסוגיה בברכות, עיין אליעזר הבבלי, "הארות בפירוש המשנה להר"מ ז"ל, והערות על ס' דש"ת", הלבנון, ו' (1869), עמ' 228-229. וולדברג ואליעזר הבבלי ניסו לפרש את הסוגיה בלא להזדקק לראשי תיבות וקיצורים כלשהם.

20 קלמן שולמאן רכש את השכלתו התורנית בישיבת וולוז'ין, אותה נאלץ לעזוב בשל מחלת עיניים קשה. אכן, מרבית שנותיו עשה בחברתם של משכילי וילנה, ועד מהרה נחשב כמפיץ ההשכלה הפופולרית בתחומי מרעי

השרון' שמו (1861), שהוקדש לנערי ישראל. החיבור מכיל סיפורים והגדות נחמדות, אך גם חידות ומסתרים בדברי חז"ל. החידה השנייה בספר נועדה ללמד את ידידי הצעירים, כי "חז"ל דברו לפעמים בראשי תיבות".²¹ כצפוי, את עיקר יהבו השליך שולמאן על הסוגיה בברכות.²² עם זאת, שולמאן תיבל את דבריו בראיות נוספות. תחילה ציין לסוגיה בהוריות יב ע"א, המפרשת כי משיחת הכוהנים הנעשית "כמין כי" אינה אלא "כמין כף יוני". מרתקת יותר הייתה השערתו, כי הורתו של השם "ריש לקיש", איננה אלא פיענוח שגוי של ראשי התיבות של ד' שמעון, שנתפרשו כמילת ריש' ולא כראשי תיבות: "ר"ש".²³

מחיבורו המתודולוגי-דידקטי של שולמאן הווילנאי נפנה להגיגיו של דרשן בן מורביה, משה דוד הופמן (1824-1892). בספרו 'שבלים' (1876) ליקט הופמן את חידושי במקרא ובדברי חז"ל, לעתים על דרך ה"בקרת וחקירה",²⁴ ובכללם פירוש לסוגיה עלומה במסכת כתובות סט ע"א-ע"ב. סוגיה זו מספרת על איגרת ששלח רב הונא לרב ענן, לאחר שהאחרון פגע בכבודו. באיגרת כתב רב הונא: "מאן יתיב בי מרוחא ברישא (=מיהו היושב בראש בבית המרוח)?" לדברי הסוגיה, רב ענן לא הצליח לעמוד על כוונתו של רב הונא, מאחר שהסתפק: "מרזיחא דשלח לי – מאי ניהו (=איני יודע מהו)?" הסוגיה מציינת לבסוף, כי "מרזיחא" הינו אבל ומספר, זאת בהסתמך על מקרא בספר ירמיהו (טז, ה). והנה רבים נתקשו: למה התכוון רב הונא באיגרתו? זאת ועוד, הכיצד ייתכן שרב ענן לא עמד על פשר מילת 'מרוח', המופיעה במפורש במקרא?

בהצעה מקורית משלו יצא משה דוד הופמן. לדבריו, רב הונא נודע בחריפותו ובחדות לשונו, ובאיגרתו התכוון לעקוץ את רב ענן על שפגע בכבודו. בלשון "מאן יתיב בי מרוחא ברישא?" רמז רב הונא לרב ענן כי נעלה הוא עליו בחכמתו, וכי ראוי היה לו לרב ענן לנהוג בו כבוד. הופמן סבר, כי את לשון "מרוח" שבאיגרת של רב הונא יש לפתור כראשי תיבות: 'מיסב ראש זה חכם', אלא שלמרבח האכזבה, רב ענן לא הצליח לפענח את חידתו.²⁵ כדי לעגן את

הרוח והיהדות. עיין: ק"א ברתיני, "קלמן שולמן", יהדות ליטא, חלק א, תל אביב תש"ך, עמ' 442-445; י' קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, חלק ג, ירושלים תשי"ג, עמ' 361-388.

21 עיין: ק' שולמאן, חבצלת השרון, ווילנא תרכ"א, עמ' 20.

22 אכן, פיענוחו של שולמאן למילים "ארוך" ו"שבת" הצטיין במקוריות: לשיטתו, רב הונא רמז בלשון "תשעה וארון מצטרפין" ל"תשעה הנראין כעשרה", שכן "וארון", היינו: "ואם נראין". בדומה, ר' אמי רמז מלכתחילה לאותם "שני תלמידי חכמים המחודדים זה את זה", שהרי "שבת" היינו: שוננים בהלכה תמיד. שולמאן שיער, כי רב הונא ר' אמי הסתירו דבריהם, מתוך חשש לזלזול בהלכות תפילה וזימון.

23 אכן, ללא ספק כוונת הסוגיה במילת "כי" לאות ה' היוונית, עיין רמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"א ה"ט. והשווה תוספתא, עירובין פ"ד ה"ד: "כמין גם". בנוגע לשמו של ריש לקיש, עיין גם: אייזיק הירש וייס, "רבי שמעון בן לקיש", בית תלמוד, ג (תרמ"ג), עמ' 1 בהערה; הנ"ל, דור דור ודורשיו, חלק ג, ווילנא תרס"ד, עמ' 71, בהערה ("כי ריש הוא קיצור מן ר' שמעון והיו"ד הוא סימן קיצור, וכמנהגנו לעשות קיום להוראת הקיצור"). ועיין גם: א' וסרשטיין, "ריש לקיש בן הלסטים", תרכ"ז, מט (תש"ם), עמ' 197-198.

24 על מ"ד הופמן, עיין: Adolf Frankl Grun, *Geschichte der Juden in Ungarisch-Brod*, Wien 1905, s. 74; Hugo Gold, *Die Juden und Judengemeinden Mahrens*, Bruenn 1929, s. 555. הופמן ניסה להנהיג את ערתו בברור בדרכי נועם, אך לא הצליח למנוע פילוג בקהילה. לדיונו בעניין ראשי התיבות והקיצורים, עיין: "לשון חכמה", בתוך: הנ"ל, שבלים, וינה תרל"ז, עמ' 81-78.

25 על פי ערותו של הופמן, סוגיה זו שימשה את משכילי דורו בשעה שניסו לנגח את חכמי התלמוד, וכי ממנה רצו החרשים, אשר כל מגמותיהם להבוות בעלי התלמוד ולהחפא עליהם דברים לא כן, להביא ראיה

טענתו בדבר הנוהג להשתמש בראשי תיבות וקיצורים, ובמיוחד מצדו של רב הונא, פנה גם הופמן לסוגיה בברכות, על שני חלקיה.²⁶

נסיים בחכם גליצאי נוסף, **יעקב יחזקאל הלוי** (1814-1864), בעל הלקסיקון התלמודי הייחודי 'בקורת התלמוד' (1863). לכל אורך הלקסיקון (שלא זכה לחרוג מערכי האות א) גילה הלוי משיכה לסודות ומסתורין,²⁷ וכצפוי, הלה הוקסם מן האפשרות לפרש את דברי האמוראים ככתבי צופן כמוסים. בהמשך לקודמיו ניסה גם הלוי את כוחו בפיענוח דברי האמוראים. הלוי שיער כי מילת "ארמלו" שבמאמר חז"ל (כתובות עה ע"א, ועוד) "טב למיטב טן דו מלמיתב ארמלו", עניינה: "אשה רעה מצוה לגרש", וכי פשרו של המאמר כולו: "טוב לישב באגודה אחת בלא חירות נפשו היחידה, מלהיות בכלל מצווה לגרש ולהפיר הדבקים".²⁸

1

בה בעת שנאספו תימוכין וראיות מכל פוזרותיה של הספרות התלמודית לשימוש, לכאורה, של הקרמונים בראשי תיבות וקיצורים, הלך והעמיק הדיון בסוגיה הנזכרת בברכות, הלא היא אבן הפינה לדיון כולו. בכל רחבי התפוצה היהודית באירופה ציינו חכמים לסוגיה בברכות כעדות לשימוש עתיק בראשי תיבות, ואף העלו שחזורים מקוריים לחידת ה"ארון" וה"שבת". בין אלו ניתן לציין למשל את **משה אהרן שצקס** (1825-1899) ב'ספר המפתח' (1866),²⁹ או

שהאמוראים לא ידעו מקרא". דבריהם של המשכילים עמדו לנגד עיניו של הופמן בשעת כתיבת מאמרו "לשון חכמה", כפי שהצהיר: "יען כי החכמים חכמי התלמוד יקרו לי מאור, וידעתי אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים, מצוה עלינו להגן בעדם ולספר בשבחם, ולעיין ולחקור על דבריהם... אז יבקע כשחר אור שכלם". מעניין לציין, כי פירוש דומה לזה ששלל הופמן נמצא בספרו של ר' חזקיה פייבל פלוט (1818-1894), ליקוטי חבר בן חיים, פאקש תרנ"א, חלק י, עז ע"ב, ד"ה וואן. לדבריו שם, "כוונתו על דרך אפילו ליתנך בקי במקרא, ותלמיד חכם צריך להיות מקושט ככלה בכ"ד תכשיטים...". ר' חזקיה פייבל פלוט היה מתלמידיו של החת"ם סופר, ולבטח לא השתייך לחוגי "החדשים".

26 כקודמיו סבר הופמן, כי יש לפרנס את דברי רב הונא בראשי תיבות, וכי עניינם אחד רואה ואינו נראה. בניגוד למסורת שהובאה בחיד"א, לפיה רמז רב הונא לצירופו של הקב"ה למניין המתפללים, טען הופמן כי המדובר במניין שבו אחד המתפללים נחבא מעיניהם של שאר המתפללים. גם את המימרה של ר' אמי בעניין "שנים ושבת" פתר הופמן בראשי תיבות, והיינו, "שנים שהם בני תורה". מאחר שדבריהם של רב הונא ור' אמי לא הובנו כראוי, נאלצו לפרט את כוונתם.

27 ר' יעקב יחזקאל הלוי נולד במורביה. משתגלו כשרונותיו נשלח ללמוד תורה מפיהו של ר' ברוך פרנקל. לאחר תקופה קצרה בה עשה בתוככי עדת החסידים, פנה ר' יעקב יחזקאל הלוי ללכוד שבגליציה, שם למד בבית מדרשו של ר' יעקב אורנשטיין, ואף נחשף להשכלה שהיו לה מהלכים בעיר. על ר' יעקב יחזקאל הלוי וספרו בקרת התלמוד, עיין בעיקר: נ' קלר, "ציונים", בכורים, ב (תרכ"ה), עמ' 119-120. לדינו בתופעה הנידונה כאן, עיין: י"י הלוי, ספר בקרת התלמוד, וינה 1863, עמ' 367-368, בערכים: ארון, ארנא, ארמלו.

28 למות לציין כי המדובר בהשערה רופפת למדי. מילת "ארמלו" עניינה בכל מקום אלמנות, וכפי שציין גם רש"י שם: "משל הדיוט הוא, שהנשים אומרות טוב לשבת עם גוף שנים משבת אלמנה".

29 עיין מ"א שצקס, ספר המפתח, חלק א, ווארשא תרכ"ו, עמ' 23. ספר זה של מ"א שצקס, יליד קרלין ותושב קיוב, נכתב במגמה לפרש את אגדות חז"ל ברוח אלגורית, ונתקל בביקורות חריפות מצד גורמים קנאיים בדורו. זאת ועוד, רבים האשימו את שצקס, כי ספרו ניזון מהערות של מחברים שקדמו לו, בלא שציין לכך. ביקורת ברוח זו נשמעה גם בזיקה לסוגיה בברכות. עיין: ישראל דוד מילר, מלחמת סופרים, וילנא תרל"א, עמ' 114, ובעקבותיו: א"ד דובזעוויץ, לא דוכים ולא יער, ברדיטשוב תר"נ, עמ' 24. על שצקס, עיין: ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית, חלק ב, מרחביה 1967, עמ' 975-976.

יעקב ספיר (1822-1885) בספרו 'אבן ספיר' (1874).³⁰ זה האחרון עיגן את השימוש בראשי תיבות בעידינים קדומים בכתובות שונות על מצבות קבורה, להן נחשף במסעיו.³¹ יש לציין, עם זאת, למספר חכמים שהציעו לפרנס את הסוגיה התמוהה בברכות בלא להיזקק לתיאוריות מופלאות של ראשי תיבות או קיצורים למיניהם. בספרו 'כור הזהב' (1858)³² טען יהודה אירל שרשבסקי (1804-1866) כי רב הונא ור' אמי מעולם לא העלו על דעתם אפשרות של צירוף הארון או השבת למניין כלשהו, וכי רק אי הבנה מצדו של רב נחמן הולידה מסקנה שגויה זו. בנקטם "תשעה וארון" או "שנים ושבת" התכוונו רב הונא ור' אמי לעשות שימוש בוי"ו הדמיון ולא בוי"ו החיבור, היינו, "תשעה כארון", ו"שנים כשבת". רב הונא רמז, כי די בתשעה מתפללים הנראים כעשרה, בדומה לארון שמידתו הייתה תשעה טפחים, אך נחשב על דרך ההעברה כבעל עשרה טפחים. ר' אמי, במקביל, סבר כי ניתן להסתפק לזימון

בניגוד לפינילש, שצקס טען שרב הונא ורב אמי אלו נקטו ב"שפת חידותי כדרכי חז"ל בכל מקום", ובוודאי לא נעלמה מהם עצמם כוונת הדברים. רק משנוכחו לראות כי חבריהם לא עמדו על כוונתם ניאותו לחשוף את צפונות לבם. שצקס סבר, כי פתרונו של מילת "ארון" הוא: "ואך רובן נראים", (וכי "זה כוונתו, תשעה ואך רובם נראים, או מכנפי או מבדרי, מצטרפין לעשרה..."), בעוד ש"שבת" היינו "שונים ביחד תורה". בנוסף לסוגיה הנוכרת בברכות מציין ספיר לסוגיה בברכות מח ע"א, הדנה בשאלה אם ניתן לצרף לזימון אוכלי ירקות: "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: תשעה אכלו דגן ואחר אכל ירק מצטרפין. אמר רבי זירא: בעאי מיניה מרב יהודה: שמונה מהו? שבעה מהו? אמר לי: לא שנה. ששה ודאי לא מיבעיא ליה...". בפירוש מילת "ודאי" נתחבטו המפרשים. ר' יעקב ספיר מעיר, כי "אומרים בשם הגר"א ז"ל... והוא גם כן ראשי תיבות, 'וד אכלו ירק'". פירוש זה הובא כבר על ידי ר' יחזקאל לנדאו, צ"ח על מסכת ברכות, ושם: "זקני הגאון מוהר"ר הרשל וצל ה"ה אמר, כי ודאי הוא ראשי תיבות וד' אכלו ירק, ודבריו מאירים כשמש ורוח ה' דבר בו...". אף לר' ישעיה ברלין יוחס פירוש דומה. פירוש זה נדחה בחריפות על ידי כמה מראשיה של "חכמת ישראל", עיי' א' גייגר, "הערות קטנות בחכמת הלשון", החלוץ, שנה ג (תר"ז), עמ' 78-79 (ושם בנוגע לפירושו של ר' ישעיה ברלין: "בוודאי האיש הגדול הזה ראה כי יש כאן שבר אך לא היה בידו לרפא אותו, ודרך דרך בעלי הלצה, וסר מדרכו דרך החוקר"); א' קרוכמל, פירושים והארות לתלמוד בבלי, למבדג 1881, עמ' 90-91 ("הנהגה נתקשו איזה מן הרבנים האחרונים... והלכו לדרוש נוטריקון..."). ועיי': י"ש שפיגל, "השימוש בראשי תיבות וקיצורים שאינם שכיחים", ישרון, יא (תשס"ב), עמ' תתקכ. אכן, מהסוגיה בברכות קשה להוכיח שימוש של האמוראים עצמם בראשי תיבות; אפשר שמדובר בצורת קיצור של הסופרים או של המביאים לרפוס. עוד יצוין, כי ברבים מכתבי היד למסכת ברכות (=מינכן, אוקספורד ופאריס) כלל לא מופיעה מילת "ודאי"! ועיי': נחמן נתן קורניל, ספר בית נתן, וינה 1854, דף כט ע"א, בהרחבה.

31 עיי': ר"י ספיר, אבן ספיר, ספר שני, מגנצא 1874, ושוב, ירושלים 1970, יט ע"א-ע"ב, ובהערה שם בהרחבה. יעקב ספיר נולד בצפת והתיישב בירושלים. קשיים כלכליים אילצו את ספיר לעזוב לפרקים את מולדתו, ולנודד כשד"ר ברחבי הפזורה היהודית. ספיר הקדיש מאמצים מרובים לתיעוד וחקר הקהילות היהודיות עמן בא במגע. נודעים במיוחד ירשומיו על-אודות יהדות תימן, אותה פקד בשנת תרי"ט (1869). בספרו 'אבן ספיר' (1874), ציין ספיר למנהגם של יהודי תימן להיעזר בראשי תיבות בכתובות על מצבות קבורה. ספיר חתר לעגן מנהג זה, ולהראות כי שרשיו היהודיים קדומים ביותר. לצורך כך פנה לדין מקיף בספרות חז"ל, בהראותו כי התנאים והאמוראים דרשו מילים במקרא בראשי תיבות, ואף ניסחו את דבריהם שלהם באורח זה. לתולדותיו של ר' יעקב ספיר הלוי, עיי': יוסף יואל ריבלין, "ר' יעקב ספיר", מאנזיים, יא (תש"א), עמ' 74-81; 385-399.

32 עיי': י"א שרשבסקי, כור לזהב, ווילנא 1858, עמ' 119-120, על פי הסוגיה בבבלי סוכה ה ע"ב. יהודה אירל שרשבסקי נולד בקובנה, ממנה העתיק מושבו לוויילנא, בה התפרנס כמורה בבית המדרש לרבנים. על שרשבסקי, עיי': יהדות ליטא, חלק ג, תל אביב תשכ"ז, עמ' 250.

בשני תלמידים חכמים, בשעה שהם מתענגים איש בחברת רעהו, בדומה לשבת אשר הכול מתענגים בה.³³

בדרך אחרת הלך **אברהם דוב דובזעוויץ** (1843-1900), בעל 'המצרף' (1870). בהסתמך על מקבילה לשונית בתלמוד הירושלמי בברכות טען דובזעוויץ, כי "תשעה וארון" היינו: "תשעה לארון";³⁴ מכאן גם הסיק, שרב הונא בא לחדש שניתן להסתפק בתשעה נוכחים כדי לקרוא בתורה. רב נחמן החטיא את כוונתו של רב הונא, לכך התפרץ ושאל: "וארון גברא הוא?!" רק משענה כי רב הונא התכוון ל"תשעה הנראין כעשרה" נחה דעתו.³⁵

ז

נוכחנו אפוא כי במהלך עשורים ספורים במחצית השנייה של המאה ה-19 שגשג העיסוק בסוגיית ברכות, ובעיקר בהשערה עתיקת היום, כי חכמי המשנה והתלמוד נעזרו בקיצורים וראשי תיבות.³⁶ יש שהצביעו על משמעותה ההיסטורית של התופעה ועל פשרה התיאולוגי, אחרים הסתפקו בהדגמתה בסוגיות תלמודיות נוספות. מעניין עם זאת לציין, כי החל מראשית שנות השמונים של המאה ה-19 נדחק הדיון בשאלת ראשי התיבות והקיצורים מכתביהם של חכמי הדור. ייתכן שהתגובה הצוננת לה זכה מאמרו של **חיים שלום שחור**, דמות לא מוכרת מרוסס שבפריסען, בגליונות 'המגיד' של שנת 1881 היא שתרמה לדעיכת העיסוק בנושא.³⁷ במאמרו "דברי חכמים וחידותם" חזר חיים שלום שחור (=חש"ש) על הקושיות הידועות

33 בדומה לו נקט ר' משה ליב כהן, דיין בקהילת ניקולסבורג, עיין: מ"ל כהן, "בית ועד לחכמים", סימן פט, הנשר (=מוסף לעתון המבשר), ה (תרכ"ה), עמ' 124. משה ליב כהן מעיר לסוגיה במגילה י ע"ב, התמחה על חידתו של הארון: בהתחשב בממרו של הארון (שתיים וחצי אמות אורכו), ובשטחו של ההיכל (עשרים אמה רוחבו), לא נותרו אלא תשע אמות רוח משני צדיו של הארון, ובכל זאת, המקרא מצייין כי החלל שבין הארון לקירות הבית היה כעשר אמות לכל רוח (= "כנף הכרוכ האחד עשר אמות, וכנף הכרוכ האחר עשר אמות")! בלתי נמנעת הייתה מסקנתו של ר' משה ליב כהן, כי "תשעה אמות..." היה נראה כעשרה. ומכאן גם לפשר דבריו של רב הונא: "תשעה וארון מצטרפין", היינו, "תשעה כארון מצטרפין", שכן מבחינה חזונית "תשעה נראין כעשרה". ועיין עוד בספר אמרי נעם למסכת ברכות מז ע"ב (הערה לעיל).

34 בירושלמי מצוין: "תני: קטן וספר תורה עושין אותו סניף... אמר רב יודן: כן הוא מתניתין, קטן לספר תורה עושין אותו סניף".

35 א"ד דובזעוויץ, ספר המצרף, לטהר ולצרף אגדות חז"ל, ולזקק אותם כזהב וככסף, אורסה תרל"א (1871), עמ' 17-16. בסיום דבריו העלה דובזעוויץ אפשרות נוספת, כי בראשונה שנו בקיצור: "ת' וארון מצטרפין", וכי ת' = תינוק, ממש כדברי הירושלמי, ש"קטן לספר תורה עושין אותו סניף". רק בעידן מאוחר פענחו בשוגג ת' = תשעה, וכך נולדה השיטה המפתיעה, כי די בתשעה נוכחים לקריאת התורה. אברהם דוב דובזעוויץ נולד בפנינסק, התפרנס מהוראה, תחילה במרחבי פולין, ולבסוף בניו יורק, אליה היגר ב-1891. בספרו 'המצרף' ניסה להאיר את אגדות חז"ל באורח חיובי לנוכח ההתקפות המרובות מהן סבלו במשך הדורות.

36 בנוסף לחיבורים שהוזכרו לעיל, עיין גם: ר' נחמן נתן קורניל (1810-1890), בית נתן, וינה 1854, דף כט ע"א, ושם: "הוא ר"ת 'אחד רואה ואינו נראה', לומר שכביכול השי"ת מצטרף עמהם..."; צבי בנימין אויערבך (1808-1872), פירוש נחל אשכול על ספר האשכול, האלברשטאדט תרכ"ח, הלכות תפילה סימן יד, הערה יג: "שמעתי 'ארון' ר"ת 'אחד רואה ואינו נראה'... ונראה מה שכתוב שם: שנים ושבת ר"ת 'שנים שיש בהם תורה'...". עיין גם: אייזיק הירש וייס (1815-1905), מכילתא עם פירוש מדות סופרים, ווין תרכ"ה, עמ' 6, 15, ועוד.

37 עיין: חש"ש, "דברי חכמים וחידותם", המגיד, כה (1881), עמ' 339.

בסוגיית ברכות, "איך יעלה על דעת השואל כי ארון גברא הוא", "מה פתור לו בתשובתו נראין כעשרה", ו"איך נצדק לדמות שבת לתלמיד חכם, אשר רחוק כמזרח ממערב"? גם במענה שהעלה שחור לא הייתה בשורה של ממש. לדבריו, בשל הטורח שהיה כרוך בכתיבה טרם נולדה מלאכת הדפוס נהגו חכמים לשנות משנתם דרך קצרה, ואף להיעזר בראשי תיבות. כך נקט גם רב הונא. בנסותו להורות לתלמידיו כי ניתן לצרף למניין אדם הנחשב מעיני שאר המתפללים, העיר בקצרה: "תשעה וארון מצטרפין", כלומר: "תשעה ואחד רואה ואינו נראה מצטרפין". בנוגע לדברי ר' אמי שיער, כי "נגזר מילת שבת מן הפעל שבתי בבית ה' כל ימי חיי", וכי ר' אמי נתכוון מלכתחילה לשני תלמידי חכמים העוסקים בתורה. אחר שסיים להציע בפני כל את "חידושו", חתם: "כן אחשבה לדעתי, ולכל קורא לשפוט בצדק, אם לא אשגה בדרכי".

ואכן, משפטו לא איחר לבוא. למרבה אכזבתו של שחור, לא מידת הנכונות של דבריו עמדה במוקד הדיון הציבורי, כי אם מידת מקוריותם. לא פחות משישה מקוראי המגיד⁽¹⁾ מיהרו להביע את מחאתם על נסיונו של שחור לנכס לעצמו "חידוש" עתיק זה. **פיבל הירש וועטשטיין** (1858-1924)³⁸ תושב קרקוב, ציין כי בקוראו את דברי שחור "נזכרתי כי כבר קדמו בזה הרב החשוב משה דוד האפפמאנן נ"י" בספרו 'שבלים'. גם החכם ת"ז (?) במאמרו "אין חדש", נזכר והזכיר לכול, "שזה כארבעים שנה ששמעתי בשם הגאון ר' אליהו ז"ל מווילנא שפירש כן מילת 'וארון'..."³⁹. ממקום מושבו בקיבוץ טען **יצחק יעקב וויסבערג** (1840-1904) כי "בעיקר דבר המציאה לדרוש המילה בר"ת, כבר קדמוהו גדולים חכמי לב, הרחיד"א... דרכה של תורה... והגר"א..."⁴⁰. חמורה במיוחד הייתה תביעתו של מ' **פיניליש**, בנו של הירש מנדל הנוכר. במכתב שהריץ מעיר מגוריו גאלאץ שברומניה ציין כי השערה זו "של אבותי" היא. התאריך שנשא המכתב, "סדר ואם אקח מכל אשר לך", לא הותיר ספק באשר לכוונת מחברו.⁴¹

לימינו של שחור עמד רק חוקר בן קרקוב, **מרדכי דושאק** (1815-1890).⁴² דושאק היה

38 עיין: פ"ה וועטשטיין, "דברי חכמים וחידותם", המגיד, כה (1881), עמ' 370. פיבל הירש וועטשטיין היה תלמידם של החוקרים דושאק ומביצר בקרקוב. מחקריו הרבים על-אודות העיר קרקוב נחשבים עד היום מקור חשוב לתולדותיה של קהילת קרקוב בשחר ימיה, אך גם בימיה התוססים של ההשכלה. על-אודותיו, עיין: אנציקלופדיה של הציונות הדתית, חלק ב, ירושלים תש"ך, עמ' 195-197.

39 עיין: ת"ז, "אין חדש", המגיד, כה (1881), עמ' 370.

40 עיין: יצחק יעקב וויסבערג, "רואה ואינו נראה", המגיד, כה (1881), עמ' 381-382. לצד טענותיו של וויסבערג בעניין חדשנותו של חש"ש, יש לציין גם להשגתו על קיומם של ראשי תיבות בתלמוד. וויסבערג טען, כי כשהמדובר במשא ומתן שהתנהל בין האמוראים, לא שייך השימוש בראשי תיבות שכל עניינם ספרותי, וכפי שציין חש"ש עצמו. לוויסבערג עצמו לא הייתה כל עצה כיצד יש לפתור את חידת מימרותיהם של רב הונא ור' אמי. עם זאת, לנוכח מגוון הפרשנויות שעמדו לפניו, העדיף וויסבערג להותיר את הסוגיה "בצריך עיון". יצחק יעקב וויסבערג נולד במחוז נובהרדוק שברוסיה הלבנה. בשנת 1873 שם פעמיו לקיבוץ, שם עסק בהוראה ובכתיבה ספרותית. לתולדותיו, רשימת חיבוריו ותמונתו, עיין בלוח אחיאסף, ט (תס"ב), עמ' 361-362.

41 עיין: מ' פיניליש, "החידה חרתה?", המגיד, כה (1881), עמ' 370. לביקורת נוספת, עיין: ר"ל בכפר ס"ט לארענץ דיתב על כיף ימא דגליא, "תשעה וארון", המגיד, כה (1881), עמ' 397.

42 עיין: מ' דושאק, הערה, המגיד, כה (1881), עמ' 370. מ' דושאק נולד בטרביי שבמורביה, בשנת 1815. את שנות לימודיו עשה בפרשבורג, תחת הורכתו של החת"ם סופר. כיהן כדרשן ורב בקרקוב החל משנת 1877.

מודע לכך שחכמים רבים קדמו לשחור ב"חידוש" (כי "לא הרה חשש, ולא הוליד קש"). ואולם, בהסתמך על הפירוש המקורי של שחור למילת "שבת" (לדבריו, כאמור, "נגזר מילת שבת מן הפעל שבתי בבית ה'") פסק דושאק: "לא חוששני כי חש"ש ראה או ידע, כי לו נודע כי גנב הוא, היה מביא גם כן מה שכתוב שם (=היינו, במאמרי קודמיו, ח"ג) א'שנים ושבת מצטרפין... רעדיפא ממה שכתב הוא עליו...".

לנוכח מטר ההאשמות שהוטחו כנגדו לא נותר לו לשחור אלא לזעוק להגנתו:

...לוא היה שבט המשרה בידיהם, כי אז דנו אותי כמשפט גנב הנמצא במחתרת... אך לבלי אראה בעיני קוראי המגיד כגנב הנתפש בכף... אמצא לי לחובה להגיד קבל עם באמת ובלב תמים, אשר מעודי לא ליקטתי שבלים בשדה הרמד"ה, כן לא הבטתי בשבע עינים בדרכה של תורה של רצמ"פ, וגם כן לא היה לי גילוי אליהו זה כארבעים שנה... רק אודה לה' אשר הנחני בדרך האמת ללכת במסילה אשר סללו בה אדירי התורה...⁴³

חכמים נוספים לא מיהרו להיזקק שוב לסוגיה בברכות. כך תם לו, לפי שעה, הדיון בפרשה.

ח

המשא ומתן שהתנהל במאה ה-19 סביב הסוגיה בברכות, והדיון בהשערה באשר למנהגם של חז"ל לעשות שימוש בראשי תיבות, מהווים צוהר נוסף לעולמם של חכמי ישראל באותן שנים. כבמקרים נוספים, נכרך הדיון המדעי בהיבטים אידאולוגיים מובהקים. חכמי המאה ה-19 לא הסתפקו בהבעת השקפתם באשר לתופעה כשלעצמה, אלא ניסו להקיש ממנה על מהותה של התורה שבעל פה, על זהירותם של התנאים והאמוראים בהעברת השמועות, או לחלופין, על מחלולים שהתרחשו במהלך המסירה מדור לדור. דיון זה משקף גם נטייה של אותם חכמים להיאחז ברעיונות מופלגים על-אודות דרכי המסירה של ספרות חז"ל, שנראו בעיניהם כנושאים סממן "בקורתי", או "מדעי", אף שהתבוננות מפוכחת עשויה להעמיד את מסקנותיהם בספק רב. ואכן, עצם קיומן של השערות כה מרובות לפענוח חידת ה"ארון" וה"שבת" מעידה כאלף עדים כמה חמקמק היה הנסיון לתלות בתנאים או באמוראים שיטות קיצור מתוחכמות.

ההשערה על-אודות דרכם של האמוראים להסתייע בדרכי קיצור מגוונות מצאה אחיזה קלושה למדי במחקרים בני המאה ה-20. ידוע במיוחד בהקשר זה לוי גינזבורג (1873-1953), שניסה לפרנס מספר חילופים בין התלמוד הבבלי והירושלמי בהסתמך על קיצורים שפוענחו בדרכים שונות על ידי עורכי התלמוד.⁴⁴ עיון גובר בכתבי יד הולך חוקרים אחרים למסקנה כי

43 עיין: חש"ש, "מענה רך", המגיד, כה (1881), עמ' 382.

44 עיין: ל' גינזבורג, פירושים וחידושים לירושלמי, ניו יורק תש"א, חלק ג, עמ' 188, לברכות פ"ד ה"א, בנוגע למחלוקת האמוראים לגבי מספר הספסלים שנוספו ביום שנתמנה ר' אלעזר בן עזריה לנשיא. יש מן האמוראים שטענו כי נוספו שלוש מאות ספסלים, ויש שטענו שנוספו שמונים ספסלים. לדבריו, צורת הקיצור 'שמ', שעמדה לנגד עיני האמוראים היא שעוררה את המחלוקת, כאשר חלקם פתרו שמ=שמונים, ואחרים ש"מ=שלוש מאות (כלשוננו: "פתרונות שונים של קיצורים שהיו לפנייהם במקור 'נאמן' שהשתמשו בו... לא נחלק אדם

שימוש בראשי תיבות ודרכי קיצור מגוונות לא היה כה נפוץ בעבר, וקשה אפוא להניח שהתנאים והאמוראים עשו באלו שימוש מקיף.⁴⁵ התבוננות בכתבי יד של הסוגיה בברכות מאששת אף היא את התחושה כי המדובר בהשערה חסרת עוגן של ממש.⁴⁶ ואכן, במהלך המאה ה-20 ובראשית המאה ה-21 ניגשו החוקרים לפצח את חידת הסוגיה בברכות בדרכים שונות בתכלית.⁴⁷

- מעולם שהשתמשו האמוראים בינם לבין עצמם בכרייתות כתובות וגם אם נאמר שתורה שבעל פה לא נכתבה עד אחר חתום התלמוד...". פרשנות רומה הציע ל' גינזבורג לירושלמי ע"ז, פ"ב ה"ב (שם, עמ' 188). ועיין: י"ש שפיגל, "השימוש בראשי תיבות וקיצורים שאינם שכיחים", ירושון, י (תשס"ב), עמ' תתכ, הערה 27.
- 45 עיין: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 1005-1006; ש' שרביט, "מסורות כתיב וכתובה בספרות התנאים", בלשנות עברית, 33-36 (תשנ"ב), עמ' 101-122. בכתבי יד מוקדמים של ספרות חז"ל נרדף למדי השימוש בדרכי קיצור. בקיצורים נעשה בדרך כלל שימוש רק כשמדובר במילים שכיחות (אפי"=אפילו, תל' =תלמוד, שנא"=שנאמר) וצירופים נפוצים (א' ע' פ' =אף על פי, ד' א' =דבר אחר, ה'כ'ה' =הקדוש ברוך הוא, תל' =תלמוד לומר), או בשמות של חכמים יהושע =יהושע, שמע' =שמעון, וכיוצא בזה, ובדרך כלל ניתן לפענחם בנקל מתוך הקשרם. מכאן גם שההנחה בדבר שימוש מקיף (ומטעה) של התנאים והאמוראים בכלי זה רעועה למדי. תודתי לתונה לפרופ' שמא פרידמן, ששוחח עמי בנושא זה והאיר את עיני באשר להיקפה המצומצם של התופעה.
- 46 הדיון בסוגיה בברכות מבליט את האמצעים הדלים שעמדו לרשות חכמי המאה ה-19 לצורך מחקרם. כידוע, שימוש בכתבי יד של ספרות חז"ל קנה שכיחה אצל החוקרים רק לקראת סוף המאה ה-19, ובעיקר במהלך המאה ה-20. לו עיינו חכמים במאה ה-19 בכתבי היד של הסוגיה הנידונה בברכות ספק רב אם היו ממהרים להסיק כי "תשעה נראין כעשרה" מהווה פענוח לראשי התיבות "ארון", או כי "שני תלמידי חכמים המחזרין זה את זה בהלכה" אינו אלא פתרון למילת "שבת". כארבעה כתבי היד של סוגיה זו אין אנו מוצאים זיקה ברורה בין המימרה המקורית של "תשעה וארון מצטרפין", למימרה האלטרנטיבית, "תשעה נראין כעשרה מצטרפין", כמו גם בין המימרה של "שנים ושבת מצטרפין", למימרה של "שני תלמידי חכמים... מצטרפין". לעתים המימרות הופרדו, לעתים הדוכרים שונים, יש שאחת מהמימרות הושמטה, ויש שנעדרה מילת "אלא" ביניהם. כך, למשל, בכת"י מינכן: "אמ' רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. א"ל רב נחמן: וכי ארון גברא הוא. אמ' רב אמי: שנים ושבת מצטרפין. א"ל ושבת גברא הוא? אלא אמר רב הונא תשע' וארון נראין ומצטרפין. אמרי לה רמכנפי כנופי, ואמרי לה רמכר ברורי. א"ר חסדא א"ר יוחנן: שני תלמידי חכמים המחזרין בהלכה זה את זה מצטרפין." בכת"י פירנצה: "אמ' רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. אמ' ר' אמי: שנים ושבת מצטרפין. אמ' רב נחמן: ושבת גברא הוא? אלא אמ' רב הונא: תשעה נראין כעשרה. אמרי לה רמכנפי כנופי, אמרי לה רמכר ברורי. אמ' רב אמי: שני תלמי' חכמים המחזרין זה לזה בהלכה מצטרפין." בכת"י אוקספורד: "אמ' רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. א"ל רב נחמן: ארון גברא איתיה? אמ' ר'א: תשעה ושבת מצטרפין. א"ל ושבת גברא הוא? אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה רמכנפי כנופי, ואמרי לה רמכר ברורי. אמ' ר'אמי: שני ת"ח המחזרין זה את זה מצטרפין." בכת"י פאריס: "אמ' רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. א"ל רב נחמן: ארון גברא איתיה? אמר רב הונא: תשעה ונראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה רמכנפי כנופי, אמרי לה רמכר ברורי. אמ' רב אמי: שני תלמידי חכמים המחזרין בהלכה זה את זה מצטרפין." למשמעותם של כתבי היד בסוגיה, עיין: ר' נתן נטע רבינוביץ, ספר דקדוקי סופרים למסכת ברכות, מינכן 1868 (=ברכו"ת), עמ' 252, הערה ג, בנוגע לגרסת כתב יד אוקספורד: "והיא גירסא ישרה וזהרה נדחקו המפרשים..."
- 47 השערה מפתיעה במיוחד העלה אברהם וייס, "הערות", חורב, ו (תש"ב), עמ' 165-166. בהסתמך על שתי סוגיות תלמודיות הוכיח וייס, כי רב הונא התקשה להגות את דבריו באופן נהיר. כך, למשל, בסוגיה בבבא קמא קד ע"ב, מצינו: "ויתביב רב הונא וקאמר להא שמעתא, א"ל רבה בריה: י"ש תלמוד' קאמר מר, או 'שתלמו' קאמר מר..." (ועיין גם מעילה טו ע"ב). מעתה ניתן לבאר גם את הסוגיה בברכות בנקל: רב הונא התכוון מלכתחילה לומר כי "תשעה נראין כעשרה מצטרפין", אך לשומעיו נרמה כי שנה "תשעה וארון מצטרפין", והוא נאלץ להבהיר לכול את כוונתו המקורית. עיין גם, לאחרונה: ג' עמינח, "תלמוד קדום בפרק השביעי במסכת ברכות", י' אלמן, ב' הלבני וצ' שטיינפלד (עורכים), נטיעות לדור, ספר היוכל לדור הלבני, הוצאת אורחות, תשס"ה, עמ' קנ-קנג, שניסה לפתור את חידת ה'ארון' בדרך משלו.

השימוש בראשי תיבות בספרות חז"ל, פרשייה נשכחת בתולדות המחקר

כך או כך, לא ניטיב לעשות אם נמעט במעלתם של חכמי המאה ה-19, אם בשל ליקויים הנחשפים במחקרם, ואם בשל השקפות אידאולוגיות שעיצבו את דרכם. קשה לתאר כיצד נראה היה עולם המחקר התלמודי של ימינו ללא תיוכם של אותם חכמים אשר בשכבר הימים נשכח זכרם.

י' צבי לנגרמן

כתבים ערביים בכתבי יד עבריים: סהרורדי, אבן סינא ואבן אלטייב

ענק היה רבי משה שטיינשניידר (להלן: רמ"ש) בחקר הספרות הערבית ובקיא היה בכל ענפי הספרות הזו. בספרים שונים סקר לאורכם ולרוחבם את התרגומים לערבית מן היוונית;¹ את התרגומים מן הערבית לשפות אירופיות שונות;² ואת התרגומים לעברית, רובם מהערבית;³ וגם את יצירותיהם של מחברים יהודים בשפה הערבית. לפי דרכו במחקר, ליצירות של היהודים בשפה הערבית התבקש מיון נוסף, והפעם על פי האלפבית. כתיבה של היהודים בשפה הערבית נכתבו רובם ככולם באלפבית העברי, ולספרות זו ייחד רמ"ש את ספרו על הספרות הערבית של היהודים, שיצא לאור ב-1902. נשים לב שבכותר המשני ציין רמ"ש שמפעל זה הינו מחקר בתולדות הספרות של הערבים.⁴ בנוסף לכך רמ"ש הבחין בקורפוס לא מבוטל של כתבי יד, כתובים בשפה הערבית אבל באותיות עבריות, ובהם כמה וכמה חיבורים בעלי עניין רב לתולדות הפילוסופיה והמדעים. ב-1882 פרסם רמ"ש מאמר קצר על קבוצה זו בכתב-עת איטלקי,⁵ וב-1893 הרחיב את מחקרו במאמר שבו סקר כ-70 חיבורים.⁶ חקר הספרות הערבית היה אז בשלביו הראשונים, ורמ"ש נאלץ לפלס לעצמו את הדרך יותר מפעם אחת בויהוי החיבורים ובתיאורם. כמה וכמה מן החיבורים שגילה בתעתיק לאלפבית העברי לא היו ידועים כלל בספרות המקצועית, ועל אחרים היו הידיעות מועטות ולא תמיד מדויקות. אבל גם היום, כאשר התרבו הידיעות על החיבורים האלו, וחלקם אף יצאו לאור, ישנו עדיין ערך מדעי לא מבוטל לתיאוריו של רמ"ש. חיבורים וקטעי חיבורים אנונימיים מציבים בפני החוקר בעיה מיוחדת בסוגה זו. אם לא

- * מחקר זה בוצע בסיוע הקרן הישראלית למדעים, מענק מס' 192/05.
- 1 *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1960 (רפוס צילום של מאמרים בנידון שהופיעו בכמות שונות).
 - 2 *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, Vienna 1904-1905
 - 3 *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1899
 - 4 *Die arabische Literatur der Juden: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen*, Frankfurt a.M. 1902
 - 5 "Manoscritti arabici in caratteri ebraici", *Bolletino Italiano degli studi orientali* N.S. (1879), pp. 65-79, 128-134, 333-338, 361-369
 - 6 "Schriften der Araber in hebräischen Handschriften", *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 47 (1893), pp. 335-384

נדע אם המחבר יהודי אם לאו, איך נדע אם למיין את החיבור בתוך התעתיקים, שלפי הגדרתם כסוגה מחבריהם אינם יהודים, או בתוך הספרות הערבית-יהודית, שלפי הגדרתה כוללת רק יצירות של יהודים? רמז"ש הבין שבסוגיה זו אין מנוס מלטעות לכאן או לכאן, וסיים את דיונו הקצר בביטוי הידוע בערבית "אללה אעלם", ובתרגומו של רמז"ש, "אלוהים יודע הכל".⁷ נראה שרמז"ש סמך על האינטואיציות שלו וגם על נסיונו הרב וקלע למטרה בכל מקרה שיכולנו לבדוק. דוגמה לכך היא החיבור הקצר, "אלכלאם עלי אלמסאיל אלת'לת". רמז"ש הכניס אותו לרשימה שלו, וכמאה שנה אחר כך זוהה כחלק מחיבורו של מספויה.⁸ תעתיקים אלו חשובים מאוד להיסטוריון מכמה טעמים. עניינם לתולדות התרבות היהודית ברור; הם מספקים לנו ידע חשוב על הספרים שהיהודים לא רק למדו ורכשו, אלא חשבו גם "לעבדת", ולו למחצה, על ידי העתקתם לאלפבית של לשון הקודש. גם לחקר הספרות הערבית, ואפילו לספרות היוונית, עניינם רב. כמה וכמה מהחיבורים המועתקים מהווים עותק נוסף של חיבור נדיר, או אפילו עותק יחיד, כאשר כתבי יד באלפבית הערבי אינם קיימים. חלק מהתעתיקים מעוטרים בהערות שגם הן בעלות עניין.⁹ לפני שנים, כאשר נוכחתי בחשיבותם של התעתיקים לתולדות המדעים והפילוסופיה בארצות האסלאם, החלטתי להמשיך את מחקרו של רמז"ש ולנסות להשלימו. בהתאם לדרכו, שהיא גם דרכי במחקר זה, החלטתי שלא לפרסם רשימות גרידא, אלא תיאורים מפורטים, כאשר רמת הפירוט ורוחב הדיון הם פועל יוצא של שיקוליו של החוקר בקשר לחשיבותו של החיבור.¹⁰

במאמר זה ננסה לקדם את המחקר לגבי שלושה חיבורים. ראשית, נוסיף גרגרי מידע אחרים למה שכבר נכתב על תעתיקים מכתבי הפילוסוף והמיסטיקן סהרוורדי מקתול ("הנהרג", נקרא כך כי הוצא להורג בפקודת השלטונות בעיר חלב בשנת 1191) המתואר במאמרו של רמז"ש, שלא הכיר עותק נוסף. שנית, נעייין ב"אלחכמה אלמשרקיה", אחד מכתביו של הפילוסוף הגדול אבו עלי אבן סינא. כתב היד באותיות עבריות היה ידוע לרמז"ש, אבל הוא הקדיש לו שורות ספורות בלבד במאמרו, מתוך זהירות ראויה לשבח, כי איש טרם עמד על טיבו של החיבור. לבסוף, נתאר ונפרסם במלואה מסה קצרה הדנה בהבחנה בין שני המושגים

7 רמז"ש, 1893, עמ' 336.

8 רמז"ש תיאר אותו במאמרו משנת 1893, עמ' 374; ראו תיאור מפורט יותר במאמרי, "Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: A Preliminary Relisting", *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996), pp. 137-160, עמ' 159-160, ועל סמך הנאמר שם זוהה החיבור על ידי Ahmad Hasnawi, "Une Transcription en Caractères hébraïques non identifiée d'al-Fawz al-Aṣghar de Miswakayah (Oxford, Bodl., Pococke 181)", *MIDEO*, 23 (1997), pp. 447-453.

9 ראו דוגמאות לכך במאמרי, "Three Singular Treatises from Yemeni Manuscripts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65 (1991), pp. 568-571. קליין-פרנק, "Die Ursachen der Krisen bei akuten Krankheiten: eine wiederentdeckte Schrift .al-Kindi's", *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), pp. 161-188.

10 ראו מאמרי ב-*Arabic Sciences and Philosophy* (לעיל הערה 8) וכן מאמרי "Transcriptions of Arabic Treatises into the Hebrew Alphabet: An Underappreciated Mode of Transmission", F.J. and S.P. Ragep (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation*, Leiden 1996, pp. 247-260.

"רוח ונפש", כלומר 'רוח' ו'נפש', פרי עטו של הפילוסוף הנוצרי אבן אלפרג' אבן אלטייב מבגדד, בן דורו ויריבו של אבן סינא.

סהרורדי מקתול, "אלאלואח אלעמאדיה"

דוגמה יפה לחיבור שלא היה ידוע כלל לחוקרים בשעה שרמש"ש פרסם את מאמרו היא "אלאלואח אלעמאדיה", חיבור המכונה "הלוחות" שנכתב לכבודו של עמאר אל-דין ארסלאן אבן אורטוק, מושלו של כדפוט שבאנטוליה, ופטרונו של סהרורדי לפני שהגיע לתחנתו האחרונה, חלב שבסוריה.¹¹ רמש"ש זיהה עותק ממנו, מועתק לאלפבית העברי, באוספים של ספריית ברלין (Oct 399). הוא לא ידע על קיומו של העתק נוסף של החיבור, והזיהוי נקבע על פי הרשימות של חאג' כ'ליפה. בענווה אופיינית כתב רמש"ש שהוא רק ישלים במקצת את האמור שם. רמש"ש העתיק כעשר שורות מן ההקדמה – הפתיחה עצמה, וכן קטע מאמצע ההקדמה, מקום שמציג בו סהרורדי את כותרו של הספר. בנוסף, סיפק רשימה עשירה של נקודות חשובות, אנשים ושיטות, המוזכרים בו.¹²

בינתיים ידיעותינו על הספר התרבו. הוא קיים בגרסה פרסית וגם בגרסה ערבית; ההשערה היא שסהרורדי כתב אותו בפרסית, שפת האם שלו, ואחר כך תרגם אותו לערבית. שתי הגרסאות פורסמו, וכך גם תרגום לצרפתית מאת Henri Corbin, החלוץ הגדול בחקר סהרורדי ואסכולתו.¹³ ואולם חוקרי הספר לא שמו לב לקיומו של כתב היד באותיות עבריות. המהדורה של הנוסח הערבי, הקלוי בלאו הכי ברשלנות מסויימת, הייתה נשכרת מהתייחסות לכתב יד ברלין. יש להוסיף שכתב יד ברלין מוגה, וישנם לא מעט חילופי נוסח רשומים בשוליו, תחת הכותרת "נ"א"; כלומר, כתב יד זה משמר למעשה יותר ממסורת אחת של נוסח הספר.

לאחרונה בדק החוקר יוסף פנטון את כתב היד והסיק מסקנה ברורה שהמעתיק אינו אלא הנגיד דוד השני, אחרון הנגידים מצאצאי הרמב"ם, שעקר ממצרים לחלב שבסוריה במאה הארבע עשרה.¹⁴ ואכן, הנגיד דוד השני מצטט מדברי סהרורדי כעשרים פעמים בכתביו השונים, בעיקר מחיבורו "כלימת אלתצופ". במחקרו על מורשתו של הנגיד הזה ריכז פנטון את כל הידוע לו עד אז על איזכורים ותעתיקים של סהרורדי בספרות הערבית-יהודית.¹⁵ ניתן להוסיף על ממצאיו של פנטון כמה עמודים משובטים מ"כתאב אללמחאת" הנמצאים בגניזה הקהירית,

11 סיקורת על הספר נמצאת אצל Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, London 1997, pp. 15-17

12 רמש"ש, 1893, עמ' 366-367.

13 מכוא ותרגום אצל Henri Corbin, *L'Archange empourpré: quinze traités et récits mystiques*, Paris 1976, pp. 93-130; מהדורת הטקסט הפרסי אצל S. H. Nasr, *Shihaboddin Yahya Sohravardi*, Teheran-Paris 1970, pp. 110-195; מהדורת הטקסט הערבי אצל Najafqoli Habibi, *Shihaboddin Yahya Sohravardi, Oeuvre Philosophiques et Mystiques*, vol.4, Teheran 2001, pp. 31-98

14 "Ibn Sina and Transmigration", in Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ברפוס.

15 Paul B. Fenton, "The Literary Legacy of David Ben Joshua, Last of the Maimonidean Negidim", *Jewish Quarterly Review*, 75 (1984), pp. 1-56, esp. note 45 on pp. 36-37

קמברידג' T.S. Ar 41.20. מעניין שאף על פי שרפים אלו כתובים באלפבית הערבי, הם בכל זאת נגנזו. לעניות דעתי, מעשה זה מעיד על יחס הכבוד שרחשו היהודים לספרי הגות, גם אם מחברם אינו בן ברית.

בהתאם לנושאו של מאמר זה, ברצוני לרונ בקצרה באחד התעתיקים של כתבי סהרורדי לאותיות עבריות, שנמצא בכתב יד סנקט פטרבורג, ערבית-עברית II 2219, המכיל את סופה של אחת היצירות החשובות ביותר של סהרורדי, "חכמה אלאשראק". החיבור מסתיים בדף 4ב במילים אלה: "פרגת מן תאליפי הרא אלכתאב אכר גמאדי אלאכר סנה אתנין ותלתין וכמס מאיה פי אליום אלדי אגתמעט פיה אלכואכב אלסכעה פי ברג אלמזאן פי אכר אלנהאר ולא תמנחה אלא למן אחכם טריקה אלמשאיין והו¹⁶ מחב לנור אללה וקבל אלשרוע ירתאן ארבעין יומא". תרגומו: "סיימתי לחבר את הספר הזה בסופו של [חודש] גמאדי השני, שנת 532, ביום שהתקבצו בו שבעת הכוכבים במזל מאזנים, בסוף היום.¹⁷ אל תתנו אותו אלא למי שהשלים כנדרש את דרכם של ה'הולכים',¹⁸ והוא אוהב אור אלהים, ולפני שיתחיל [בלימוד הספר], יאמן את עצמו¹⁹ ארבעים יום".

והנה סהרורדי השלים את כתיבת הספר בעת ובעונה אחת עם תופעה נדירה ביותר בשמים: כל שבעת כוכבי הלכת (הידועים למדע בימי הביניים) התקבצו במזל אחד, מאזניים. קיבוץ זה אכן התרחש בשנת 1186 ועוד לפני כן, כאשר האיציטגנינים בישרו על בואו, הייתה התרגשות גדולה מאוד בארצות האסלאם ובארצות הנצרות; האירוע מוזכר במגוון מקורות, בדרך כלל מלווה בתחזית מסוימת.²⁰ אין לי ספק שהרמב"ם ידע על החישוב הזה ועל הציפיות שהוא עשוי לעורר. ב"איגרת תימן" הוא הכחיש מכול וכול את האפשרות של קיבוץ זה: "וכן אמרד כי אנשים חשבו את המחברת הבאה ומצאו שכל שבעת הכוכבים יתקבצו במזל אחד, הוא דבר בלתי נכון ממי שאמר לך זה, ואין במציאות מחברת שביעיית כלל, לא במחברת הבאה ולא בחמישים מחברות שיבואו אחריה, ודבר זה לא יתכן כלל ואפילו בעשרת אלפים שנה אצל מי שיודע תכונה באמת, ואין הדברים הללו אלא דברי מי שאינו יודע חשבון...".²¹

- 16 בכ"י "ופהו" עם סימני מחיקה (כיאות) על האות "פ".
- 17 המעתיק דייק לכתוב "נהאר", עם פתח ארוך, ופירושו "אור יום". אין מקום לטעות בינו ובין "נהר", כאילו התכוון לכוכב הידוע המכונה בערבית "אכר אלנהר" (סוף הנהר, θ Eri), מפני שכוכב זה נמצא (בזמנו של סהרורדי) באמצע מזל טלה, ולא במזל מאזנים.
- 18 הכינוי הרגיל לאסכולת אריסטו, בלועזית Peripatetics.
- 19 הכוונה היא שיתאמן בתרגילים של ריסון עצמי וכדומה כנהוג אצל הצופים.
- 20 Dorothea Weltecke, "Die Konjunktion der Planeten im September 1186", *Saecolo*, 54 (2003), pp. 179-212; G. de Callatay, "La Grande conjonction de 1186", in I. Draelants, A. Tihon and B. van den Abeele, eds., *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des croisades*, Turnhout 2000, pp. 369-384.
- 21 הרב יוסף קאפח, רבינו משה בן מימון, אגרות, מקור ותרגום, ירושלים, הדפסה שנייה 1987, עמ' מה. גולדשטיין ופינגרי (במאמרו המצוין בהערה הבאה, עמ' 115, הע' 11) מלמדים זכות על הרמב"ם, ומפרשים ששלל רק את אפשרות חיבורם של כל שבעת הכוכבים בנקודה אחת של המילקה, אבל לא את האפשרות שכולם יתקבצו במזל אחד. בעניין חיבורם של כל הכוכבים השווה גם פסיקתו של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות ברכות י, יח, וניתוח הלכה זו במאמרי, "Maimonides and Astronomy: Further Reflections" שפורסם לראשונה בספרי, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages*, Aldershot 1999, פרק IV, עמ' 11-26.

אין צל של ספק שגם בקרב יהודי המזרח התעוררה התרגשות לקראת האירוע הנדיר, ובמיוחד כשנזכר שחיבור זה כלל בתוכו גם חיבור השמש והלבנה בראש חדש תשרי, כלומר, ראש השנה של שנת ד' תתקמ"ז. בין המסמכים הרבים שמתארים את האירוע ישנו גם קטע גניזה – כנראה מוצאו מהעיר מוצל בעיראק – ובו חיוכים של אורכם של שבעת הכוכבים.²² עדיין אין לנו הוכחה לכך שהרמב"ם שמע על סהרורדי או קרא מכתביו. אמנם מטופל של הרמב"ם ופטרנו, אלקאצי אלפאצל, הוא זה שהתעקש על כך שסהרורדי יוצא להורג, וסביר שהרמב"ם שמע על הפרשה. נוסף על כך, תלמידו החביב של הרמב"ם, יוסף בן יהודה אבן שמעון, העתיק את מגוריו לחלב, והיה מקורב שם לשלטונות; וסהרורדי בילה את שנותיו האחרונות בעיר זו.²³ מכל מקום, צאצאו של הרמב"ם, דוד השני, ודאי התעניין בכתביו של סהרורדי, ובזכותו יש בידנו עותק של "אלאלואח" באותיות עבריות.

"אלחכמה אלמשרקיה" של אבן סינא

"אלחכמה אלמשרקיה" גם הוא חיבור שכמעט ולא נודע בזמנו של רמב"ם, והוא נזהר מאוד בתיאור הקצצר שסיפק במאמרו. הוא רשם שקובץ אחד בספריית אוקספורד, אורי 400, מכיל "לכאורה" את החיבור "רסאלה פי אקסאם אלעלום ללראים בן סינא ואלמוג'וד מן אלחכמה אלמשרקיה" – כך לגבי הקובץ, ורמב"ם לא היה יכול לבחון את הדברים מקרוב, "ובמיוחד, היות ועקבותיה של 'החכמה המזרחית' כה נדירים". כדרכו, הוא מפנה למה שרשם ארבעים שנים קודם לכן בכתב העת *Hebraeische Bibliographie*, עוקץ את דוד קאופמן על שלא שם לב לרישום הנ"ל, ותו לא מיד.²⁴

זהירותו של רמב"ם וסירובו לגעת בעניין כה לוט בערפל ראויים לשבח. כיום אנו יודעים הרבה יותר, ואפשר לומר דברים ברורים ומוצקים על כתב יד אוקספורד. ראשית, נבהיר שמדובר בעמ' 63–154 בכתב יד 1334 לפי קטלוג נויבאוואר. שומה עלינו קודם כל לסקור את ההיסטוריה הארוכה והמזוהה של היכרות המחקר עם חיבור "אלחכמה אלמשרקיה". הפילוסוף והמדען אבו עלי אבן סינא, ענק רוח שהשפיע יותר מכל הוגה אחר על הלך הרוח בעולם האסלאמי, רמז באחד מספריו ל"חכמה אלמשרקיה", שהיא החכמה האמתית. כמה ממפרשי בימי הביניים רומזים שיש קשר בין "חכמה" זו ובין אלתצוופ (sufism), ואכן ישנם סימנים שאבן סינא נמשך אל זרם זה. בנוסף על כך, אבן טופיל, פילוסוף אנדלוסי, מזכיר גם הוא את "אלחכמה אלמשרקיה" כמגמה חדשה (או חדשה-ישנה) שהוא נאלץ להתמודד איתה. חוקרים מערביים היו סבורים שמדובר כאן במפנה חד בחשיבתו של אבן סינא, כיוון מיסטי של "הארה" או חזרה לחכמתם הקדומה של בני קדם. שתי האפשרויות נובעות משתי

22 T.S. 29⁸⁸ והוא פורסם על ידי Bernard R. Goldstein and David Pingree, "Horoscopes from the Cairo Geniza", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 36, No. 2. (Apr. 1977), pp. 113-144.

עמ' 137-139, וראה גם הדין בעמ' והמקורות המצוטטים שם, עמ' 114-115.

23 קשריו של הרמב"ם עם אלקאצי אלפאצל ראויים מאוד למחקר בפני עצמו. דנתי בעניין זה בהרצאה שנשאתי באירוע לכבודו של פרופ' יואל קרמר באוניברסיטת שיקגו לפני שנים אחדות, ובכוונתי להעלות את הדברים על הכתב בקרוב.

24 רמב"ם, ש, 1893, עמ' 345.

הדרכים לנקד את שם התואר: משרקיה (בשורוק), "מאירה", או משרקיה (מ"ם פתוחה), "מזרחית". העובדה שבשפות אירופאיות, הכינוי oriental בעל אותן שתי משמעויות (בערך) לא תרמה להבהרת העניין. כתוצאה מכך, התפרסמו מספר מאמרים שמטרתם לקשר בין חיבור זה ובין המיסטיקה אצל אבן סינא.²⁵

במאמר מבריק ומעמיק הראה המנוח פרופ' שלמה פינס שאבן סינא התכוון בוודאי לחכמת המזרח במובן הגיאוגרפי של הכינוי, ללא כל משמעות מיסטית.²⁶ מבריקתו של פרופ' פינס עולה שאבן סינא הנגיד באופן שיטתי את חכמת המזרח מול חכמת המערב. אבן סינא מספר על יצירת ענק שבה הציג את הרעות המנוגדות של שתי האסכולות בלא פחות מ-28,000 שאלות! חיבור זה כבר אינו בנמצא, וייתכן שאבן סינא לא השלים אותו. מכל מקום, על פי תיאורים שונים של היצירה בכתביו של אבן סינא, ושרידים שונים של חיבוריו, הצליח פרופ' פינס להוכיח ששם התואר "מזרחית" בא רק להדגיש את מקורה של חכמה זו במזרח, היינו מרכז אסיה, מקום פעילותו של אבן סינא, ולאפוקי מחכמי בגדאד, שהם ה"מערב" מבחינתו של אבן סינא. בנוסף על כך, הראה פינס שחיציו של אבן סינא כווננו במיוחד נגד פילוסוף מסוים, הבולט בחכמי ה"מערב", הלא הוא אבו אלפרג' אבן אלטייב מבגדאד.

מאמרו של פרופ' פינס הבהיר את כוונתו של אבן סינא כאשר דיבר על "החכמה המזרחית". ואולם עדיין לא נודע מאומה על תוכנו של החיבור המסוים שכתב אבן סינא על "החכמה המזרחית", אף על פי שכמה וכמה כתבי יד ממנו זוהו, עד שפרופ' דימיטרי גוטאס למד את כל מה שנכתב על הספר, וחשוב מכל, עיין בדבריו אבן סינא עצמו במבוא לספר. בעקבות מחקרו, הגיע גוטאס למסקנה שהספר "אלחכמה אלמשרקיה", וכמוהו הכיוון המכונה "חכמה מזרחית", שונה מספרו הגדול של אבן סינא "אלשפאא" רק בצורתו אך לא בתוכנו. ואלו הם השינויים מפאת הצורה: בחכמה המזרחית, אבן סינא יציג רק את המסקנות הסופיות, כלומר מה שהתברר כנכון בעיניו, בסוגיות. שלא כמעשהו בספר "אלשפאא", לא יסקור את חקר הסוגיות מבחינה היסטורית, גם לא יעלה על הכתב דעות שהוכחו כבלתי-נכונות כדי להפריך אותן. בנוסף על כך, בספר "אלחכמה אלמשרקיה" ידון רק בנושאים השנויים במחלוקת בתחומי הלוגיקה, פיזיקה, מטפיזיקה ואתיקה, שוב כדי להציג את הדעה הנכונה. סוגיות שלא קיימת בהן מחלוקת, לא ראה צורך להכניס לספר זה. גוטאס מדגיש שוב ושוב שאין שמץ של "מיסטיקה" בספר זה.²⁷

25 ספרות זו עברה תחת שבת הביקורת של פרופ' גוטאס במאמרו המוזכר לקמן, הערה 27.
26 S. Pines, "La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contra les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19 (1952), pp. 5-37; *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Sarah Stroumsa (ed.) [*The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3], Jerusalem 1996, pp. 301-333
27 Dimitri Gutas, "Avicenna's Eastern (Oriental) Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), pp. 159-180. עלי לומר, שאיני מקבל בהכרח את מכלול דעותיו של גוטאס בסוגיה, למשל, טענתו שהפילוסוף האנדרלוסי אבן טופיל סילף במזיד את דבריו של אבן סינא. ואולם מסקנות מחקריו של גוטאס בכל הקשור לטיבו הספרותי ומגמתו הפילוסופית של "אלחכמה אלמשרקיה" נראות לי מוצקות למדי.

כותרת כתב היד בתעתיק עברי כתובה ברף נפרד בתחילת החיבור (כמקובל ברפוסים, אבל נדיר למדי בכתבי יד עבריים), "בעץ" אלחכמה אלמשרקיה והו אלמוגוד מנהא ללשיך אלרייס אבי עלי בן סינא רח' [רחמה] אללה", ותרגומו "מקצת החכמה המורחית, והוא מה שנמצא ממנה, לשיך' אבו עלי בן סינא, ירחמהו ה' [ברכת המתים]". באשר לכותרת הספר: אמנם אין לנו ידיעות מוצקות שאבן סינא נתן לחיבור הזה את הכותרת שהתקבלה אחר כך במסורת עד עצם ימינו, כלומר, איננו יודעים בביטחון שאבן סינא הכתיר את החיבור שריכוז בו את מסקנותיו בכינוי "אלחכמה אלמשרקיה".²⁸ ייתכן שהמעתיק לאותיות עבריות, או המקור שעמד לפניו מביע היסוס מסוים כאשר הוא כותב "מקצת החכמה המורחית, והוא מה שנמצא ממנה".

עד כמה שהעניינים נבדקו עד כה, נראה שאין הברלים משמעותיים בין כתבי היד של החיבור ששרדו.²⁹ אדרבה, כבר הצביע גוטאס על לקונה אחת שנמצאת בכל כתבי היד העומדים לרשותו, ולקונה זו נמצאת גם בתעתיק באותיות עבריות. פירושו של דבר, שכל כתבי היד הידועים לנו היום הועתקו מאב־טיפוס אחד. ואולם, ישנם כמה דברים קטנים אבל מסקרנים הרשומים בכתב היד בתעתיק עברי בלבד, ובמיוחד בסיומו של החיבור. אנו קוראים בכתב היד שלנו: "... כמא סיג' דכרה פי כתאב אלחיואן", ותרגומו "כמו שיבוא זכרו בספר בעלי־חיים". פרק זה, האחרון בכתב היד, דן בנפש האנושית, ובסופו מפנה אבן סינא להמשך דיון ב"ספר בעלי־חיים". הפניה זו אינה נמצאת בכתבי היד האחרים של "אלחכמה" שבדקנו; בנוסף על כך, אין אנו יודעים שספר בעלי־חיים (אחד מספרי הביולוגיה של אריסטו) נכלל ב"חכמה". וכן הסיומת, טיפוסית למדי לספרות הערבית, "תם אל כתאב בחמד אללה וחסן תופיקה ועונה", איננה נמצאת בכתבי היד האחרים. היא מלמדת אותנו שאכן זהו סופו של הספר, וזה פרט חשוב לנוכח חוסר הבהירות בקשר למתכונתו של הספר וייעודו, וגם לאור מה שרשום בשער, "בעץ" אלחכמה אלמשרקיה והו אלמוגוד מנהא".

אבו אלפרג' אבן אלטייב, "אלפרק בין אלרוח ואלנפס"

ברורות הראשונים של הפריחה המדעית בתרבות האסלאם, מדובר בערך בסוף המאה השמינית ותחילת המאה התשיעית לספירה הנוהגת, תורגמו לערבית ונקלטו אצל המשכילים ספרי מדע והגות רבים מאוד שמקורם בזרמים שונים של הפילוסופיה והמדע בארצות שונות. תהליך זה של קליטה או ניכוס – לענייננו אין זה משנה איך נכנה אותו – העשיר את השפה הערבית במינוח רב ומסועף מאוד, כאשר ההגדרה המדויקת של כל מונח לא הייתה ברורה לחלוטין או מוסכמת. נראה שמבין המושגים והמונחים שדרשו הבהרה, לא היה מקרה חשוב יותר ומסובך יותר מצמד המונחים "רוח" ו"נפס" (בעברית, כמובן, "רוח" ו"נפש"). לכל אחד מהם מובן ביולוגי, פסיכולוגי ומטפיזי־דתי. אמנם השאלה כבר עלתה לפני כן, למשל, במדרש תהלים:

28 ראו מאמרו של גוטאס, עמ' 166–167. יש להוסיף על דבריו את הכותר "אלמסאיל אלמשרקיה", המוזכר על ידי אבן סינא עצמו; ראה דיונו הארוך של פינס, שם, עמ' 22–23 הערה 1.

29 חובה נעימה להזכיר כאן את ד"ר אלמוג כשר, העוזר לי במחקר זה, שעסק במלאכת ההשוואה בצורה מקצועית המעוררת התפעלות.

"מה בין רוח לנשמה? נשמה דומה כמין חגב בעל כנפים... הנשמה דומה כמין קנה מלא דם... והרוח יוצאת ויושבת על חוטמו";³⁰ אבל בירור פילוסופי-מדעי התבקש ביתר שאת כתוצאה מתהליך קליטת התרגומים בארצות האסלאם, כאמור. לכן אין זה מפתיע שכמה חיבורים יחדו לברר את העניינים ולקבוע את המובן המדויק של כל אחד מהם. קוסטא בן לוקא, נוצרי מבעלבק שבלבנון, מלומד ומתרגם, כתב את החיבור המקיף ביותר.³¹ קטע מן המקור, מועתק לאותיות עבריות, נמצא בספריית סנקט-פטרבורג, עברית-ערבית I 4890 (סרט 60712).³² דף נוסף ממנו זוהה על ידי החוקר הרוסי א' בוריסוב בתוך כתב יד ערבי-יהודי II 1197, שרובו מכיל קטעים מ"כתאב אלג'זאהר" של יצחק הישראלי מקירואן. מאוחר יותר הוצא דף זה ונכרך יחד עם הדף היחיד ששרד מהמקור הערבי של ספרו של הישראלי על הרוח והנפש; על כך נדון בפסקה הבאה. לחיבורו של קוסטא הייתה תפוצה גדולה ביותר בקרב נוצרי אירופה, הוא תורגם מספר פעמים ללטינית, שרד בהרבה מאוד כתבי יד, והודפס כבר ברנסנס.³³ הוא גם תורגם לעברית – לא ברור עדיין אם תורגם ישירות מהערבית או דרך הלטינית – ומהדורה של התרגום סופחה לעבודת דוקטור על הגרסה הלטינית.³⁴

הגיע לירינו חיבור באותו נושא מאת הרופא המלומד יצחק הישראלי מקירואן שבצפון אפריקה. אמנם נחלקו הדעות אם לפנינו חיבור עצמאי על הרוח והנפש, חיבור שלא מופיע במקורות על יצירותיו של הישראלי, או שמא הוא חלק מספר אחר. חיבור זה נכתב במקורו בערבית-יהודית, כמו שאר יצירותיו של הישראלי, אבל הגיע לירינו רק בתרגום לעברית.³⁵ רמש"ש, שגילה חיבור זה ואף פרסם אותו בשנת 1871, סבר שהוא אינו אלא חלק מאחת היצירות האבודות של הישראלי, למשל ספרו על הפסוק "ישרצו המים". כעבור כשישים שנה, מצא החוקר א' בוריסוב קטעים מן המקור של חיבור אחר של הישראלי, "כתאב אלג'זאהר", ובתוכו דף אחד (שני עמודים) של המקור לחיבור על הרוח והנפש.³⁶ בוריסוב העתיק את שני

30 מדרש תהלים, מהר" שלמה בובר, וילנא תרנ"א, עמ' 102.

31 G. Gabrieli, "La Risalah di Qustā b. Lūqā, Sulla Differenza tra lo spirito e l'anima", in *Atti Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 5.19 (1910), pp. 622-655, and a year later by L. Cheikho, "Al-Risāla fi 'l-farq bayna al-nafs wa-l-rūh", in *al-Mashriq*, 14 (1911), pp. 94-109, reprinted in *idem, Maqālāt falsafiyya li-mashāshir falāsīfat al-'arab, muslimin wa-nāṣāra*, 3rd printing, Cairo 1985.

32 דומני שיוסף ינון (פנטון) היה הראשון לזהות את הקטע הזה; ראה חיבורו, רשימת כתבי יד בערבית-יהודית בלנינגרד: רשימה ארעית של כתבי יד בערבית-יהודית באוספי פירקוביץ, ירושלים תשנ"א. עדיין קיים ספק כלשהו בשאלה, האם קוסטא הוא אכן מחברו של החיבור הזה. אנוכי הקטן איני רואה ממש בכל הפקפוקים שהועלו במחקר.

33 על כך ראה את עבודת הדוקטור של J. Wilcox, *The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's 'On the Difference between Spirit and the Soul'*, CUNY, 1985.

34 המהדורה נעשתה על ידי שמואל פרידלנדר ונמצאת בעבודתה של ויילקוקס (שהיא גם כלתו), עמ' 252-278.

35 הדין המסכם אצל A. Altmann & S.M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, London 1958, pp. 106-117; אבל עיינו גם בהערות הבאות.

36 A. Borisov, "Some New Fragments of Isaak Israeli's Works" (Sbornik) של האקדמיה למדעים של ברית המועצות לשנת 1935, עמ' 621-628, אבל תדפיס ממנו, שחסר בו ציון מדויק של הבמה, נפוץ בין החוקרים. על תולדות מאמר זה, תוכנו ותורמו, ראה A.

העמודים ששרדו, והעמידם מול הקטע המקביל מן התרגום שפרסם רמ"ש. כנהוג בזמנו, הדפיס בוריסוב את החיבור באותיות ערביות ורק את הפסוקים השאיר באלפבית העברי. ייאמר לזכותו של רמ"ש שהעתיק את הקטעים בערבית-יהודית שבחר להתייחס אליהם באלפבית העברי דווקא. בנספח למאמרנו זה נדפיס את הקטע באלפבית העברי, כפי שהוא מופיע בקטע ששרד וכראוי לחיבור שנכתב בערבית-יהודית.

בהקשר זה יש להזכיר תרומה נוספת של בוריסוב לחקר הספרות הערבית-יהודית. בשנת 1907 פרסם יצחק גולדציהר חיבור בערבית-יהודית בשם "פי מעאני אלנפס".³⁷ בכתב היד היחיד שהיה ידוע לו (פריס 1430 hēb), מיוחס החיבור לבחיי אבן פקודה, בעל "חובות הלכות", אך כפי שהוכיח גולדציהר, ייחוס זה לא יכול להיות נכון ולפיכך כינה את מחברו "פסוודר בחיי", כינוי שדבק בחיבור עד ימינו. כעשרים שנה לאחר מכן, זיהה בוריסוב כתב יד נוסף באוצרות הספרייה בסנקט פטרבורג (לנינגרד דאז), ושם החיבור אינו מיוחס לבחיי. קיימים הבדלים משמעותיים בין שני כתבי היד; בולט במיוחד ההבדל הגדול בין המבואות של שתי הגרסאות.³⁸ זאת ועוד, בכתב יד סנקט פטרבורג כותרת החיבור היא "מקאלה אלוצ'וח פי מעני אלנפס ואלרוח", "מאמר ההבהרה בעניין הנפש והרוח". לא נאמר בפירושו שמטרת החיבור להבחין בין שני המושגים, והוא אכן מתמקד בנפש בלבד. ואולם כך טיבה של סוגה זו; גם מאמרו של יצחק הישראלי דן כמעט אך ורק בנפש, ואילו חיבור של אבן אלטייב שבו נדון להלן, עוסק דווקא ברוח.

חיבור שלישי, קצר ביותר, יצא מתחת ידו של אבן אלפרג' אבן אלטייב, נוצרי מבגדד שפעל במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, והוא אחד הפילוסופים, הרופאים והתאולוגים החשובים של תקופתו. חיבור זה כלול בקובץ של חיבורים שונים שכתב אבן אלטייב; חלקם אינם אלא תקצירים של ספריהם של אחרים, חלקם מכילים דברים מקוריים של אבן אלטייב. קובץ זה תואר על ידי המנוח פרופ' פרנץ רוזנטל.³⁹ רוב הדברים שנרשמו על ידי אבן אלטייב במסתו הקצרה על הרוח והנפש נמצאים בספרו של קוסטא, אבל בכל זאת חיבורו של אבן אלטייב שונה קצת, בוודאי במינוח ואולי גם בתוכן.⁴⁰

עותק אחד של מסתו של אבן אלטייב באותיות עבריות נמצא בכתב יד מוסקבה 724. רמ"ש ידע עליו וסיפק תיאור קצר במאמרו החלוצי בשנת 1893.⁴¹ רובם של החיבורים

Treiger, "Andrei Iakovlevi Borisov (1903-1942) and his Studies of Medieval Arabic Philosophy", *Arabic Sciences and Philosophy*, 17 (2007), pp. 159-190. עמ' 182-180.

I. Goldziher, *Kitab Ma'ani al-Nafs, Buch der Wesen des Seele*, Berlin 1907 37

בוריסוב הציג את המבוא בשתי הגרסאות בטורים מקבילים במאמרו ברוסית, "חמרים חדשים לסוגיית פסוודר בחיי", בביטאון (Izvestiia) של האקדמיה למדעים של ברית המועצות, מוסקבה-לנינגרד, 1929, עמ' 786-787. על מאמר זה ראה טרייגר, עמ' 183-182.

F. Rosenthal, "The Symbolism of the Tabula Cebetis, according to Abu l-Faraj Ibn at-Tayyib", in *Recherches d'Islamologie: Recueil d'articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, pp. 273-283 39

מהדורה של החיבור, תרגום ורינון נמצאים במאמרי, "Abu al-Faraj ibn al-Tayyib on Spirit and Soul", *Le Muséon* 122 (2009), pp. 149-158 40

רמ"ש, עמ' 367-366. 41

המועתקים לאלפבית העברי נמצאים בקבצים שרובם או כולם חיבורים בערבית. התעתיק שלפנינו ייחודי בתוך קובץ בלתי אחיד מבחינת הכתיבה ומבחינת תאריך הכתיבה הכולל בעיקר חיבורים קבליים. פרידלנדר, שהדיר את התרגום העברי של קוסטא, הופתע מן העובדה שהתרגומים העבריים נמצאים דווקא בקבצים קבליים.⁴² והנה גם התעתיק של אבן אלטייב נמצא בתוך אוסף של חיבורים בקבלה. מסתבר שעניינם המיוחד של המקובלים בנר"ן (נפש, רוח, נשמה) עורר אצלם עניין בחיבורים המנסים לברר את המושגים הללו.

והנה המסה בשלמותה כפי שהועתקה לאותיות עבריות בכתב יד מוסקבה, שורה שורה כפי שהוא מופיע בכתב היד, ללא "תיקוני" הכתיב. התייחסות לצורות מוזרות ביותר בכתב היד באה בהערות השוליים.

חאשיה מנקולה

מן כתאב אלנכת לב(י)⁴³ לאבן אלטייב ר'א'ע' פי
אלפרק בין אלרוח ואלנפס אלרוח גסם לטיף
מוג'וד פי אלדמאג' ואלקלב ואלכבר ורוח אלכבר
יכון מן אלכב'אראת אלדומייה אלרטבה ויסמי
רוח טביעייה אן תסהל גרית אלדס ורוח חיואני
והוא ג'סם יכון פי קלב ינפד פי אלשראיין ויחמל
קווה חיואנייה ורוח נפסאנייה והו גסם לטיף
שפאף מוגוד פי אלדמאג' אלמקדם ואלמוכר
תסתכדמה אלקוה אלנפסאנייה פי אפעאל היא
אלתי היא אלחס ואלחרכה ואלתכייל ואלפכר ואל
דכר ולהרא אדא כאן מעתרלא צאפיא גידא
תך אפעאלהא⁴⁴ מ'טרבה וקד יכון אלרוח
אלכאץ באלתכייל מ'צ'טרב ואלבואקי צחיחה
הכרא פי ואחד ואחד ואלדליל עלי אסתכראם
[112r]

אלקוה לה אן אלאנסאן אדא ראם אלדכר אלקי
ראסח(י)⁴⁵ אלי כלף ליתופר אלרוח כלה עלי אלדמאג'
אלכלפי פתקוי אלתה ויקוי פעלה והכרא אדא
פכר יחט ראסה אלי אספל ליתופר אלרוח כלה
עלי מ'צ'ע אלפכר והו אלוסט ואלרוח גסם אלוה(י)⁴⁶

42 ווילקוס, עמ' 238-240.

43 כך בכתב היד. נראה שלפנינו שיבוש של "אלמנתכ'באת", ופירושו "קטעים נבחרים".

44 המעתיק טעה בין הדומות והטקסט כאן משובש. ראה לקמן הערה 48.

45 ודאי צריך להיות "ראסה".

46 כך בכתב היד; כנראה המעתיק לא הבין את המילה, והיא אלי (עם תנועת פתחה ארוכה באלף), ופירושו "משמש בתור כלי".

כתבים ערביים בכתבי יד עבריים: סהרורדי, אבן סינא ואבן אלטייב

לאלנפס תם תכדמה פי אלאפעאלהא(!) ואלנפס
ליסת גסמא ומזאג אלוך יתבע מזאג
אלבדן פי אלגודה ואל
רדאוה הכדא קוי אל
נפס עלי מדהב
אלאטבא פרוח
אלקלב אנ'לין
לג'לין פעלה
ורוח אלדמאג' אלטף ללטף פעלה ואלדי פי אל
וסט ואלכל' פי אלטף מן אלדי פי אלמוקדם ללטף אל
עקל תם תם תם⁴⁷

והנה תרגומנו לשפה העברית:

הערה הועתקה מספר הקטעים הנבחרים לאבן אלטייב ע"ה בהבחנה בין הרוח והנפש. הרוח גשם עדין, נמצא במוח, בלב ובכבד. רוח הכבד נהיה מן האדים הרמיים הרטובים, ומכונה "רוח טבעית", והיא מקלה על זרימת הדם. ו"רוח חיונית", והיא גשם נהיה בלב, נפוץ בעורקים וסובל את הכוח החיוני. ו"רוח נפשית", והיא גשם עדין ושקוף, נמצא במוח הקדמי והאחורי. הכוח הנפשי משרת אותה בפעולות, אשר הן החוש והתנועה והדמיון והמחשבה והזיכרון, ולכן, כאשר הייתה מאוזנת צחה וטובה [פעולותיה תקינות, וכאשר ההפך הוא נכון]⁴⁸ פעולותיה משובשות. וייתכן שהרוח המיוחדת ל[פעולת] הדמיון תהיה משובשת והשאר תקינים, כך לגבי כל אחת ואחת. וההוכחה שהכוח משרת אותן היא [זאת]: כאשר האדם מבקש לזכור, הוא מטה את ראשו אחורנית, כדי שהרוח כולה תימצא בשפע במוח האחורי, יתחזק הכלי שלו ותתחזק פעולתה. כמו כן, כאשר חושב, מוריד את ראשו למטה, כדי שהרוח כולה תימצא בשפע על מקום המחשבה, והוא האמצע [של המוח]. הרוח גשם וכלי לנפש, גם משרת אותה בפעולותיה. הנפש איננה גשם. מזג הרוח נגרר אחרי מזג הגוף, כאשר הוא טוב או משובש, וכמו כן כוחות הנפש לפי שיטת הרופאים. רוח הלב גסה כי פועלו גס, ורוח המוח עדינה יותר בגלל עדינות פועלה. ומה שבאמצע ובאחורי [של המוח] יותר עדין מאשר בקדמי, בגלל עדינותו של השכל. תם תם תם.

נספח: הקטע מן המקור של יצחק הישראלי, "ספר הרוח והנפש"
כאמור לעיל, קטע זה פורסם על ידי בוריסוב בצורה מדויקת למדי, אף שהעתיק את הערבית לאלפבית הערבי. שטן הבטיח מהדורה מתוקנת אבל מאמרו לא יצא לאור. יחד עם זאת, שטן השתמש במקור בתרגום לאנגלית הנמצא בספר שכתב יחד עם א' אלטמן, אבל מבלי לציין לאיזה קטע של החיבור שייך השריד מן המקור, וגם מבלי לציין את ההבדלים

47 דיון מלא בסוגיות ובמקורות ראה במאמרי באנגלית, לעיל הערה 40.
48 השלמנו את המשפט שחסר עקב הטעות שהצבענו עליה לעיל הערה 44.

המשמעותיים בין המקור והתרגום העברי הקדום. יש לשים לב במיוחד לשתי השמטות ארוכות, כאשר המתרגם או מעתיק כתב היד שהיה לפני המתרגם, טעה בין הדומים. מובאה נוספת מן המקור זוהתה על ידי המנוח פרופ' שלמה פינס בתוך פירושו של יצחק אבן ג'יאת לקהלת. פינס העתיק אותו וסיפח אותו למאמרו על הפירוש לקהלת של אבן אלברכאת אלכגדאדי.⁴⁹ נעיר גם על הקושי, או אם תרצה לומר, היצירתיות, של המתרגם העברי במונחים הקשורים למושג "אור". בערבית ישנן שתי מילים שמובנן "אור": "נור" ו"צ'א". המונח הרגיל כאשר מדובר על האור כסמל או ישות רוחניים הינו "נור". בתרגום שלפנינו, "נור" מתורגם "בהירות". בפעם הראשונה שמופיע, "צ'א" מתורגם "אורה", אבל הכיטוי הארוך, "אלצ'יא אלמחץ" אעני אלחכמה אלתאמה ואלנור אלכ'אלץ" מתורגם, "והבהירות המופלג ר"ל החכמה השלמה והבהירות הנקי". פירושו של דבר, כאן תרגם את שתי המילים "בהירות", אלא אם כן נרצה לומר, שבכתב היד שעמד לפניו רשום בשני המקומות "נור". לדעתנו, לא מן הנמנע שקיים קשר בין מושגים אלו של ישראלי, וסוגים של אור (צח, מצוחצח וכו') המופיעים בספרות "חוג העיון"; וכבר התייחסנו במקומות אחרים לקשרים אפשריים בין "חוג העיון" ותרגומים קדומים מן הערבית-יהודית.⁵⁰

אנחנו מפרסמים כאן את המקור על פי שני העמודים היחידים ששרדו. לפי רישומו של בוריסוב, נמצא הרף בכ"י 1197 מהאוסף השני של פירקוביץ. כעת הוא נמצא בכ"י 2613 מאותו אוסף, המכיל רק שני עמודים: העמוד מספרו של הישראלי, ועמוד נוסף, במקצתו ניוזק, מחיבורו של קוסטא בן לוקא, שהזכרנו לעיל. כפי שהזכרנו, המתרגם העברי השמיט לא מעט מהמקור. המילים שהושמטו מודגשות באות עבה. כמנהגנו העתקנו את הטקסט בדיוק כפי שהוא מופיע בכתב היד, ללא שינויים ו"תיקונים", הערנו בסימן קריאה (!) על שתי טעויות בולטות.

עלו ולד'ך קאל אל האלוהים אשר נתנה לינבה אלעאקל וירגע אלכלג'ם ואלרטובאת ללמא ואללחם ואלעטאם אלת'י הי תראביה ארצ'יה ללארץ' כמא סמאהא אלכתאב עפר ואמא אלנפס פהי אעלי אלאשיא והי מע אלמלאיכה פוק אלפלך כמא קאל ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה פדל עלי ת'זאבהא כיננתהא מע אלמלאיכה אד אלמלאיכה פי רצ'ואן אללה הדא אדא כאנת מנסרפה (!) אלי גזה אלעקל אלעליא ומתי כאן אנחראפהא אלי דרגה אלנפס אלבהימיה אסתחקת אלעקאב כמא קאל והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את יי אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע והדא אלקול קאלתה ממא צח ענדהא מן אלכבר אלמסתפאץ' ענד ג'מיע אלאסראלייה פצח ענד דלך אן אלתואב ואלעקאב ללנפס ודלך אנא ראינא אלכתאב יקול רוח הולך ולא ישוב ולא יצף אלוהא בתואב ולא בעקאב אלא רוח דאהב ולא ירגע' וקד

49 שלמה פינס, "לחקר פירושו של אבן אל-ברכאת אלכגדאדי על ספר קהלת", בתוך הנ"ל, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 82-83.

50 "Cosmology and Cosmogony in Doresh Reshumot, A Thirteenth Century Commentary on the Torah", *Harvard Theological Review* 97 (2004), pp. 199-228; "אור גרול במחצית השמים", מגילות. מחקרים במגילות מדבר יהודה, ד (תשס"ו), עמ' 203-206.

שבהו אלאואיל אלנפס || איצ'א באלנור ודלך אנהם קאלוא כלק אללה אלעקל נור פלמא קאמת טביעתה ודאתה אנבעת מן פיה שעאע וצ'יא כאלשעאע אלמנבעת מן פי מכאב אלזג'אג'⁵¹ ואלמראיא אלמנצובה פי כוא אלחמאמאת אדא סקט עליהא שעאע אלשמס פתכון מן דלך טביעה אלנפס אלנאטקה וכאן נורהא וצ'יאהא אקל מן נור אלעקל וצ'יאהא דלך למא בין אלנפס ובין באריהא מן מרתבה אלעקל פאכתסבת ט'לא ודתורא אעני ט'לא למא חאל אלעקל בינהא ובין נור אלכאלק ואלצ'יא אלמחץ' אעני אלחכמה אלתאמה ואלנור אלכאלץ' (!) ולדלך לזמהא אלגהל ואפתקר אלי אלתעלים ואמא אלעקל פלא יג'הל לקרבה מן אלחכמה ואלנור אלכאלץ' ואלצ'יא אלמחץ' ולמא קאמת טביעה אלנפס אלעקלייה אנבעת מן פיהא שעאע פתכון מן דלך טביעה אלבהימייה ולדלך צארת טאנה מתוהמה

51 ביטוי זה, או מה שהיה במקומו בכתב היד שעמד לפני המתרגם, מתורגם "מכח הטבעית".

דרור ארליך

להשפעתו של "האמונה הרמה" לר' אברהם אבן דאוד על "ספר העקרים" לר' יוסף אלבו

במאמר זה נפגשות שתי סוגיות בחקר תולדות הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים: סוגיית המקורות הפילוסופיים שהשפיעו על משנתו ההגותית של ר' יוסף אלבו, מחבר "ספר העקרים" בן המאה החמש עשרה, וסוגיית השפעת משנתו האריסטוטלית הקדם-מימונית של ר' אברהם אבן דאוד, מחבר ספר "האמונה הרמה" מן המאה השתים עשרה. בעוד שהסוגיה הראשונה זכתה לדיון נרחב בספרות המחקר,¹ דומה כי השנייה טרם נחקרה באופן שיטתי ומקיף.² מטרת

* ברצוני להודות לפרופסורים שמואל הרוי, חנה כשר ורויזן פונטיין ולד"ר רפי ישפה על שקראו גרסאות קודמות של המאמר והעירו הערות חשובות ומועילות בענייניו.

1 ראו למשל י"י גוטמן, "לחקר המקורות של ספר העיקרים", דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות, בעריכת ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטיין, ירושלים תשט"ו, עמ' 169-191; מ' וכסמן, "שיטתו של ר' יוסף אלבו בעיקרי הרת ויחסה לתורת בני-דודו ר' חסדאי קרשקש ור' שמעון בן-צמח דוראן", בשבילי הספרות והמחשבה העברית, תל-אביב תשט"ו, עמ' 158-161; א' שביד, "בין משנת העיקרים של ר' יוסף אלבו למשנת העיקרים של הרמב"ם", תרכ"ז, לג (תשכ"ד), עמ' 74-84; ר' נסים גירונדי, דרשות הר"ן (מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ז, עמ' 43); ש' קליין-ברסלבי, "מעמד הר-סיני במשנתו של ר' נסים בן ראובן גירונדי (הר"ן)", סיני, פ (תשל"ז), עמ' לא-לג, לז; הנ"ל, "תרומתו של ר' נסים גירונדי לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבו", אשל באר-שבע, ב (תש"ם), עמ' 194-197; א' רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 104-105.

2 לצד חוקרים המייחסים לאבן דאוד השפעה מינימלית לכל היותר על תולדות ההגות היהודית, ניתן להבחין במגמה נגדית הולכת ומתרחבת המצביעה על השפעתו הבלתי מבוטלת. מושאי ההשפעה העיקריים המיוחסים לו במסגרת מגמה זו הם הרמב"ם ור' חסדאי קרשקש. לגישה הראשונה ראו למשל י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 135; C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 1977, p. 142; Cambridge 1985, p. 142; רביצקי (שם), עמ' 78. להשפעת אבן דאוד על משנת הרמב"ם, ראו למשל I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916, p. 198; M. Arfa, "Abraham ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism", Ph.D. dissertation, Columbia University, 1954; ש' פינס, "המקורות הפילוסופיים של 'מורה נבוכים'", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל"ז, עמ' 173, הערה 123; H.A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2, I. Twersky and G.H. Williams (eds.), Cambridge 1977, pp. 174-175; H. Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal", *Maimonidean Studies*, 2 (1991), pp. 97-98. להשפעת אבן דאוד על משנתו של קרשקש, ראו למשל H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge 1929, p. 22; n. 79; ז' הרוי, "ר' חסדאי קרשקש וברנאט מטגי על הנפש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ז), עמ' 148-151; הנ"ל, "ר' חסדאי קרשקש על ייחודה של ארץ-ישראל", מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 151, 154. חשוב לציין כי המגמה השנייה נתמכת על ידי מחקריהן של רויזן פונטיין ושל עמידה ערן, שמשנת אבן דאוד עומדת במרכזם. ראו T.A.M.

המאמר היא להוסיף את "האמונה הרמה" (להלן א"ר) לרשימת מקורותיו ההגותיים של "ספר העקרים", ובכך גם להצביע על מושא השפעה נוסף של משנת אבן דאוד. אמנם כבר נטען בעבר כי סבירה ביותר ההנחה שאלכו הכיר את א"ר.³ אולם טענה זו נשענת בעיקרה על נתונים היסטוריים-נסיבתיים ולא על זיהוי הקבלות טקסטואליות ברורות בין א"ר ו"העקרים". להלן אבקש לטעון יותר מכך, ולהראות לראשונה כי לא זו בלבד שאלכו הכיר את א"ר אלא אף עיין בפועל בחיבור זה והושפע ישירות מתוכנו. טענה זו תתבסס על השוואה כוללת בין שני החיבורים, אשר תחשוף מאפיינים כלליים חשובים המשותפים להם וכן הקבלות מפורשות בין דיוניהם בסוגיות תאולוגיות ודתיות שונות.

א"ר בשלהי ימי הביניים

מנקודת מבט היסטורית אין קושי להציב את א"ר בזמנו, במקומו ובסביבתו התרבותית של אלכו, שהשלים את כתיבת "ספר העקרים" בשנת 1425 לסה"נ לערך בספרד הנוצרית. טענה זו נסמכת על נתונים אלה:

1. א"ר, שנכתב במקורו בשנת 1160 לסה"נ לערך בערבית-יהודית, תורגם פעמיים לעברית בספרד הנוצרית בשלהי המאה הארבע עשרה, על ידי ר' שלמה אבן לביא ("האמונה הרמה") ועל ידי ר' שמואל אבן מוטוט ("האמונה הנשאה").⁴ ר' חסדאי קרשקש, רבו של אלכו, אף היה, ככל הנראה, מי שיזם את תרגומו של אבן לביא.⁵
2. קרשקש מזכיר את אבן דאוד בשמו בפתחת המאמר הראשון של ספרו "אור השם".⁶ הוא

Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud, Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*, Assen 1990, pp. 5-6; ע' ערן, מאמונה תמה לאמונה רמה: הגותו הקדם-מימונית של הראב"ד, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 20-21, 130, 141 (רמב"ם) ועמ' 24, 76, 94, 162 (קרשקש); A. Eran, "Ibn Daud's Definition of Substance and Accident", *Arabic Sciences & Philosophy*, 7 (1997), p. 280; R. Fontaine, "Was Maimonides an Epigone?", *Studia Rosenthaliana*, 40 (2007-2008), pp. 9-26. תודה לפרופ' פונטיין על שאפשרה לי לקרוא את מאמרה טרם פרסומו.

3. H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 505.

4. לדיון בתרגומי א"ר, במועדי חיבורם ונסיבותיהם, וההבדלים ביניהם, ראו למשל ש' פינס, "האם ריכר שלמה אבן גבירול סרה על האומה?", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (לעיל הערה 2), עמ' 61-67; ש' כ"ץ, "ר"ש אבן גבירול 'דובר סרה על האומה'", סיני, פט (תשמ"א), עמ' קעא-קעה; ע' ערן, "היחס בין שני התרגומים לספרו של אבן דאוד, 'אלעקידה' אל-רפיעה", תרביץ, סה (תשנ"ז), עמ' 79-107; הנ"ל, מאמונה (לעיל הערה 2), עמ' 22-25.

5. ראו למשל ערן, היחס (שם), עמ' 101-102; הנ"ל, מאמונה (שם), עמ' 24. ערן סבורה כי עיקר שימוש של קרשקש בא"ר היה לצורך ביקורת האריסטוטליזם, וראו מאמונה, עמ' 24, 76, 94.

6. קרשקש הוא אחד ההוגים היחידים אשר מזכירים בכתביהם את אבן דאוד או את א"ר בשמם. לכך ממנו מוזכרים בהקשר זה בספרות המחקר ר' אפרים אלנקאווה, ר' יוסף נ' שם טוב ור' יצחק עראמה, שלושתם בני המאה החמש עשרה: ר' אפרים אלנקאווה מזכיר את אבן דאוד ואת א"ר בספרו "שער כבוד ה'", וראו C. Sirat, "La pensée philosophique d'Ephraïm Al-Naqawa", *Daat*, 5 (1980), p. 21. ר' יוסף נ' שם טוב מזכיר בשמם את אבן דאוד ואת א"ר, וראו ר' קויפמן, "השגותיו של ר' אברהם אבן-דאוד על 'מקור חיים'", מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 139, הערה 13. בתחילת פירושו של ר' יצחק עראמה על התורה מוזכר א"ר, אם כי ברפוס הוא מופיע בשיבוש קל, שמקורו כנראה בטעות סופר: "וכזה עצמו כתב

מונה את אבן דאוד ברשימה קצרה של פילוסופים שעסקו בסוגיית ההוכחות למציאות האל: "ולפי שהראשון ממי שהרחיב הדיבור [בשורש מציאות האל] מפאת החקירה הוא אריסטו בספריו, בטבע ובמה שאחר הטבע, ומפרשי ספריו, כמו תמיסטיוס ואלכסנדר, והאחרונים, כמו אבונצר [אלפאראבי] ואבן רשד, והמחברים אחריו, כמו אבן סינא ואבוחמד [אלגואלי] ור' אברהם ׳ן דאוד״.⁷ אמנם, שלא כרבו, אלבו אינו מזכיר בספרו את אבן דאוד או את א״ר בשמם. אולם אין בכך משום ראייה לאי-השפעה, שכן אלבו נמנע במקרים רבים מלנקוב בשמם של מקורותיו.⁸

3. עקבות הגותו של אבן דאוד מופיעים בחיבורים נוספים שנכתבו בספרד הנוצרית בסוף המאה הארבע עשרה ובמהלך המאה החמש עשרה.⁹ א״ר בלבדו העבריים היה, אם כן, זמין ומוכר בחוגי ההוגים היהודים בספרד הנוצרית בתחילת המאה החמש עשרה, שאליהם השתייך אלבו. קשה על כן להאמין כי הוא נותר אדיש

הראב״ד ז״ל בספר אמונה רבה״ (ר׳ יצחק בן עראמה, ספר עקידת יצחק, א, פרעסבורג תר״ט, יד ע״א), וראו ש׳ הלר-וילנסקי, ר׳ יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשס״ז, עמ׳ 42, 114. יש להעיר כי שלושת ההוגים מכנים את ספרו של אבן דאוד ״האמונה הרמה״, לפי תרגום אבן לביא, ולא ״האמונה הנשאה״ כפי שתרגם את כותרתו אבן מוטט. לאזכורים נוספים של אבן דאוד ושל ספריו, א״ר ו״ספר הקבלה״, גם לפני המאה החמש עשרה, ראו R. Fontaine, ״Abraham Ibn Daud and the *Midrash ha-Hokhmah*: A Mini-Discovery״, *Zutot*, 2 (2002), p. 161; אסודרי, ״תורת הנבואה לר׳ אברהם ׳ן דאוד וזיקתה למשנת הראב״ע״, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ג, עמ׳ 97-98.

7 ר׳ חסדאי קרשקש, ספר אור השם, מאמר ראשון, פתיחה (מהדורת ש׳ פישר, ירושלים תש״ן, עמ׳ יג. ההוספות בסוגריים מרובעים הן שלי). אבן דאוד מופיע ברשימה זו בסמיכות לאבן סינא ולאלגואלי, ונראית הצעתם של זאב ושמואל הרזי, שלפיה כריכתם יחד של הוגים אלה רומזת לכך שקרשקש ידע על זיקתו ההגותית של אבן דאוד לשניים. ראו ז׳ הרזי וש׳ הרזי, ״יחסו של ר׳ חסדאי קרשקש לאלגואלי״, נ׳ אילן (עורך), האסלאם ועולמות השווים בו: קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוסי-פה, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 200, והשוו שם, עמ׳ 193. בנוסף, ניתן לחשוב על קשר היסטורי אפשרי בין השיבה לאבן דאוד לבין העניין המחדש במשנותיהם של אלגואלי ושל אבן סינא בהגות היהודית בשלהי ימי הביניים. ראו S. Harvey, ״Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali's Account of Natural Science?״, *JQR*, 91 (2001), pp. 359-376; M. Zonta, ״Avicenna in Medieval Jewish Philosophy״, J. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Louvain 2002, pp. 267-279.

8 מדובר בתופעה ספרותית רווחת בהגות ימי הביניים. לדיון בגורמיה האפשריים ראו ש׳ סטרומוזה, ״מסורות ציטוט: על מקורות גלויים ומקורות מוצנעים בספרות הפילוסופית בערבית-יהודית״, י׳ בלאו וד׳ דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, רמת-גן תש״ס, עמ׳ 167-178.

9 ראו קויפמן (לעיל הערה 6), עמ׳ 141, הערה 18; נ׳ אריאלי, ״משנתו הפילוסופית של ר׳ שמעון בן צמח דוראן הרשב״ץ״, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״ו, עמ׳ 12, 40, 62; A. Ackerman, ״The Philosophic Sermons of R. Zerahia Halevi Saladin״, Ph.D. dissertation, The Hebrew University, 2000, p. 51; פונטיין (לעיל הערה 6), עמ׳ 156-163; אסודרי (לעיל הערה 6), עמ׳ 98. והשוו לעיל, הערה 6. כאן המקום לציין כי גם בספר שרשי הקבלה לר׳ יוסף ׳ן וקאר ובספר מקור חיים לר׳ שמואל צרצה, שנכתבו באמצע המאה הארבע עשרה, כלומר לפני הופעת תרגומי א״ר לעברית, ישנן מובאות מספרו של אבן דאוד. ראו G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris 1962, p. 120; אסודרי (שם), עמ׳ 6, 61-65, 98. בהקשר זה נידונה גם שאלת אפשרות השפעתו של אבן דאוד על רלב״ג, אך דומה כי לא הושגה בעניינה הכרעה חותכת. ראו ש׳ פינס, ״הסכולאסטיקה שלאחר תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו״, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים (לעיל הערה 2), עמ׳ 183-184, 253-260; אסודרי (לעיל הערה 6), עמ׳ 88-92.

לחלוטין כלפיו. כאמור, במאמר זה ברצוני לטעון, שלכך מן הזיקה ההיסטורית בין א"ר ו"העקרים" קיימת ביניהם גם זיקה טקסטואלית ברורה במספר סוגיות מפתח, אשר לרעתי איננה משאירה מקום לספק בדבר קיומה של השפעה הגותית ראויה לציון מצד משנת אבן דאוד על זו של אלבו.

מגמות משותפות

ברצוני לפתוח את הדיון בשאלה כללית באופייה, שהיא בעיניי מהותית לטענת ההשפעה ההגותית של אבן דאוד על אלבו. קודם לבחינת מוקרי ההשוואה הפרטניים יש לשאול מה עשוי היה במיוחד לעורר את עניינו של אלבו בא"ר? במילים אחרות, אילו מאפיינים כלליים של א"ר היו עשויים לגרום לאלבו לקרוא בו בעיון ואף לאמץ כמה מתכניו? ובכן, דומני כי ניתן להצביע על שני מאפיינים של א"ר, שמשכו, קרוב לוודאי, את תשומת לבו של אלבו: הדיון בעיקרי האמונה והעיסוק בפולמוס נגד הנצרות. שני עניינים אלה הם, כידוע, מאבני היסוד של הגותו של אלבו,¹⁰ וברצוני לטעון כי הם תופסים מקום נכבד גם בספרו של אבן דאוד:

1. עיקרי האמונה. בהקדמה לא"ר קובע אבן דאוד, כי אחת ממטרות הספר היא לערוך דיון מעמיק בסוגיית עיקרי האמונה היהודית, שכן הוא סבור שהגורם למבוכתם התאולוגית של חכמי דורו הוא היעדר דיון מסוג זה: "שהכלבול והשבוש... אמנם יקרה לבעלי העיון ממנו בזמן הזה, מפני עזבם העיון בעיקרי אמונתם הישראלית... ואחר שהתחננתי לאל יתב' לעזרני לפקוח עיני אנשי העיון מאומתנו בעקרי אמונתם, בהביא עליהם עדיות מן הכתובים התוריים ומופתים מהפילוסופיא האמיתית".¹¹ ואכן, מאמר ב של א"ר מונה שישה עיקרי אמונה ודן בהם ברוח זו: (א) מציאות האל, (ב) אחדות האל, (ג) אי-גשמייות האל, (ד) כל-יכולתו של האל, (ה) ההתגלות ונצחיות התורה, (ו) ההשגחה. ניתן לראות בדיון זה מעין תורת עיקרים בלתי-פורמלית.¹²

10 מחקר רב נערך בסוגיות אלה. לסוגיית העיקרים ראו המחקרים הנוכחים בהערה 1 לעיל וכן, L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*, London 1964, cf. index, s.v. Albo, Joseph מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991, עמ' 112-122. לסוגיית הפולמוס ראו למשל א' שביד, "הפולמוס נגד הנצרות כגורם מעצב במשנת הר"י אלבו", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב (תשכ"ט), עמ' 309-312; ד"ר לסקר, "תורת האמונות במשנתו הפילוסופית של יוסף אלבו", דעת, 5 (תשמ"ס), עמ' 5-12. אזכיר עוד כי אלבו אף נטל חלק פעיל בוויכוח טורטוזה כאחד מנציגי הקהילות היהודיות שנדרשו להתעמת בפומבי עם נציגי הכנסייה. גם כאן המחקר הוא רב, וראו למשל י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט, עמ' 326-339.

11 ר' אברהם בן דאוד הלוי, ספר האמונה הרמה, הקדמה (מהדורת ש' ווייל, פרנקפורט 1852, עמ' 2-3). כל ההפניות לא"ר דלהלן מתייחסות למהדורת ווייל ומציינות מאמר, עיקר (במאמר ב כלבד), פרק ועמוד בהתאמה.

12 לאפיין א"ר כחיבור העוסק בעיקרי האמונה, ראו מ' שטיינשניידער, ספרות ישראל, ב, ווארשא תרנ"ז, עמ' 143, 183. קלנר (לעיל הערה 10), עמ' 16, רואה במאמר ב של א"ר דוגמה לעיסוק המועט בסוגיית העיקרים לפני הרמב"ם. יצוין עוד, כי א"ר הוא כנראה המקור הראשון בהגות היהודית שבו ניתן למצוא את הטרמינולוגיה המשולשת שנוקט אלבו בתורת העיקרים שלו – עיקרים, שורשים וענפים. אבן דאוד טוען כלפי חכמי דורו שנטישתם את הפילוסופיה גרמה להם "שלא ידעו שרשי הדת ועיקריה, אשר בהם ראוי שיהיה רוב עיונם

2. הפולמוס נגד הנצרות. מאפיין נוסף, אם כי פחות מובהק, של א"ר הוא הנטייה להתפלמס עם הנצרות והאסלאם.¹³ נטייה זו בולטת במיוחד במסגרת דיונו של אבן דאוד בנבואת משה, שם הוא מוכיח את נצחיותה של תורת משה במטרה להפריך את ניסיונות הנצרות והאסלאם לטעון להחלפתה.¹⁴

כמי שתורת העיקרים הייתה יסוד מהותי של הגותו, ואף שימשה שלד מבני של ספרו, וכמי שבחן במסגרת דיונו, ישירות ובעקיפין, שיטות עיקרים שונות שהציעו קודמיו במסורת היהודית – בוודאי נתן אלבו את דעתו לממד הדוגמטי של א"ר. וכמי שהוויכוח האנטי-נוצרי היה מרכיב משמעותי בהגותו ובחיייו גם יחד, בוודאי עמד הוא על הממד הפולמוסי של חיבור זה. בהמשך אציג ראיות טקסטואליות לכך שאלבו אף אימץ יסודות שונים מדיוניו של אבן דאוד בנושאים אלה. מכל מקום, נראה כי בזכות שני המוטיבים הללו נמשכה תשומת לבו גם לדיונים אחרים בא"ר, שגם מהם, כפי שאראה להלן, אימץ מספר רעיונות ומונחים.

הקבלות תוכן כלליות

השוואה בין א"ר לבין "ספר העקרים" חושפת לא מעט קווי דמיון כלליים ביניהם. נראה, למשל, כי בשני החיבורים מופיעות תפיסות דומות רבות בהיבטים שונים של תורת ההכרה, כגון: (א) חוש השמיעה נעלה על חוש הראייה.¹⁵ (ב) הכוח השכלי חלש בתקופת הילדות ומתגבר בשנות הזקנה.¹⁶ (ג) רכישת הירע בחכמות השונות מתחילה במוחשות ועוברת דרך המושכלות הראשונים וההיקשים.¹⁷ (ד) ידיעת האל היא תנאי הכרחי לאהבתו.¹⁸ (ה) המוני העם לומדים על מציאות האל מן החכמים.¹⁹ זאת ועוד, ישנן הקבלות לא מעטות, בתוכן ובמבנה גם יחד, בדיונים הנערכים בשני החיבורים בסוגיית אחדות האל.²⁰

ודיוקם, ולא ענפיה אשר יספיק בהם עיון מעט" (א"ר הקדמה, 2). אולם היות שמונחים אלה רווחים גם בפירושו של רלב"ג לתורה, לא ניתן להכריע בדבר זהותו של המקור שממנו שאלם אלבו.

13 לנטייה זו ראו פונטיין, להגנת (לעיל הערה 2), עמ' 11.

14 ראו א"ר ב, ה, ב. לדין בממד הפולמוסי של פרק זה, ראו פונטיין (שם), עמ' 150-158; R. Fontaine, "Abraham ibn Daud's Polemics against Muslims and Christians", B. Roggema et al. (eds.), *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Leuven 2005, pp. 19-34.

15 ראו א"ר א, ו, 27-28, והשוו' יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר שלישי, פרק שני (מהדורת י' הויזק, פילאדלפיה תש"ו, כרך ג, עמ' 16, שורה 19 – עמ' 17, שורה 3). כל ההפניות לספר העקרים דלהלן מתייחסות למהדורת הויזק ומציינות מאמר, פרק, עמוד ושורה בהתאמה. ללקט מקורות בנושא היחס בין חושי הראייה והשמיעה, ראו הרב דוד כהן, קול הנבואה: ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש"ל, עמ' נט-סג.

16 לעניין הילדות ראו א"ר ב, ג, 55, והשוו' העקרים ג, לה, 324, 1-2; ב, כד, 144, 11-14. לעניין הזקנה ראו א"ר א, ז, 36, והשוו' העקרים ג, לה, 324, 6-8. לתפיסה זו ראו F. Talmage, "So Teach Us to Number Our Days: A Theology of Longevity in Jewish Exegetical Literature", *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, B. D. Walfish (ed.), Toronto 1999, pp. 172-185.

17 ראו א"ר א, ז, 37; ב, ד, א, 57-58, והשוו' העקרים א, טז, ג, א-ג, י, 85, 4 – 87, 12.

18 ראו א"ר ב, פתיחה, 46; ג, 100, והשוו' העקרים ג, לה, 318, 7-9.

19 ראו א"ר ב, א, 47, והשוו' העקרים א, י, 99, 8-11.

20 הפרקים המקבילים הם א"ר ב, ב והעקרים ב, י: שניהם נושאים אופי היררכי ובוחנים רשימה ארוכה –

חשוב להדגיש כי ברוגמאות אלה, וכן ברוגמאות נוספות שנזכרו בספרות המחקר,²¹ מדובר ככלל בתפיסות רווחות בנוף ההגותי של ימי הביניים, אשר אמנם מופיעות הן בא"ר הן ב"ספר העקרים", אך בלא שיהיו סימנים המעידים באופן מספק על זיקה טקסטואלית ביניהם בעניינן. הווי אומר, אלבו עשוי היה למצוא תפיסות אלה גם במקומות אחרים. נוסף על כך, אלבו מזכיר בשני מקומות בספרו תשובה דומה לזו שמשיב אבן דאוד לשאלת אי-הזכרתו המפורשת של רעיון הגמול הנפשי בעולם הבא במקרא.²² בשונה מן הרוגמאות הקודמות, אין המדובר בתשובה רווחת במיוחד, ואלבו אף מייחס אותה למקור ספציפי ("ויש מי שכתב"), אולם גם כאן אין לשלול את האפשרות שהוא מצא תשובה זו במקום אחר.²³

קיומן של הקבלות התוכן הכלליות הללו, שאינן משקפות זיקה טקסטואלית ברורה בין א"ר ו"ספר העקרים", הוא שגרתו וצפוי למדיי, ועל כן לא ניתן לבסס עליו את הטענה המרכזית של מאמר זה.²⁴ לשם כך אציג להלן סדרה של הקבלות טקסטואליות מפורשות בין שני החיבורים, המתבטאות הן בפסקאות הדומות זו לזו רמיון רב ומופיעות בהקשר זהה, הן בשימוש במונחים ייחודיים שמוכנסם והקשרם זהים.

והופפת בחלקה – של סוגי אחרות שונים ביחס לאחרות האמיתית, בשניהם מבוססת הטענה שרק אחרותו של האל היא אחרות אמיתית וגמורה על היותו מחויב המציאות, ובשניהם מופיעה באותה לשון בדיוק אחת הרוגמאות לאחרות העצמותית: "דאובן ושמעון אחד באנושות" (א"ר ב, א, 48; העקרים ב, י, 55, 5). דומני כי יש לדחות את טענתו של הוויק במהדורתו (העקרים ב, י, 57, הערה 2), שהדיון בפרק זה עוקב בדיוק אחר דיונו של ר' בחיי אבן פקודה בספר חובות הלכות, שער הייחוד, פרק ח, שכן עיון השוואתי בשני הטקסטים מגלה כי הדמיון ביניהם רופף למדיי. מעניין לציין כי מוקדי השוני ביניהם מתבררים כמקרי הדמיון בין הדיונים בספר העקרים ובא"ר שהוזכרו בראש ההערה. לדיון במושג האחרות בכלל וברעיון אחרות האל בפרט בהגות היהודית של ימי הביניים, ראו למשל ד"ר לסקר, "ההגדרות של 'אחוד' ואחרות אלוהית", ש"א הלר-וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 51-61.

21 וראו י' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ב, ירושלים תשט"ז, עמ' 144, 274 הערה 229; B. L. Sherwin, "Fear of God", A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York 1987, pp. 248-249; ח' כשר, "ההתנגשות בין חירות הרצון האלוהי ובין חירות הרצון האנושי", דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ב (תשנ"ג), עמ' 89; קרייסל (לעיל הערה 3), עמ' 508-505; D. Ehrlich, "R. Joseph Albo's Discussion of the Proofs for the Existence of God", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 15, 2 (2007), pp. 32-33.

22 ראו א"ר א, ז, 39, והשוו העקרים ד, לט, 384, 6-16; ג, כה, 225, 11 – 12, 226. יצוין כי בדיונו השיטתי בסוגיה אלבו דוחה תשובה זו (ד, לט, 384, 17 – 9, 385), אך הוא מאמץ אותה במסגרת דיונו הפולמוסי (ג, כה, 225, 11 – 12, 226). אין להתפלא על סתירה זו, שכן הצגת טיעונים שאינם מקובלים על דעת המשתמש בהם היא פעולה שגרתית בדרכי הוויכוח הבין-דתי. לדיון בסוגיית הגמול בעולם הבא במשנת אבן דאוד, ראו ע' ערן, "השפעת אבן-סינא על הוכחת הישארות הנפש במשנת אברהם אבן דאוד", דעת, 31 (תשנ"ג), עמ' 5-25.

23 למשל אצל הלל מוירונה או אצל יצחק אבן לטיף, בני המאה השליש עשרה. ראו בהתאמה ספר תגמולי הנפש להלל בן שמואל מוירונה, חלק ב, ציון ג (מהדורת י"ב סרמוניטה, ירושלים תשמ"א, עמ' 191-210); ר' יצחק אבן לטיף, "איגרת התשובה", סעיף כה (האיגרת נדפסה ללא ציון שם המדפיס בתוך קבץ על יד, א [תרמ"ה], וראו שם, עמ' 57-58). והשוו הערתו של הוויק על אתר (העקרים ד, לט, 384, הערה 1); S. O. Heller-Wilensky, "Isaac Ibn Lafif: Philosopher or Kabbalist?", A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967, p. 200, n. 100.

24 לדיון מקביל העוסק בבעייתיות המתודולוגית המאפיינת את חקר ההקבלות הספרותיות בין טקסטים יהודיים ונוצריים בעת העתיקה, ראו 1-13, JBL, 81 (1962), pp. S. Sandmel, "Parallelomania".

פסקאות מקבילות

שני דיונים ב"ספר העקרים" כוללים פסקאות הזהות כמעט לחלוטין לפסקאות המקבילות להן בא"ר: הדיון בהוכחת נצחיות תורת משה, שכבר הוזכר לעיל כביטוי העיקרי לפולמוס שמנהל אבן דאוד נגד הנצרות בספרו הפילוסופי,²⁵ ולכן בנושא שאלבו גילה בו עניין רב, ודיון נוסף, בעל אופי פילוסופי-כללי, שעניינו משמעותה של האמונה במציאות האל.

הדיון בסוגיית נצחיות התורה בהגות היהודית בימי הביניים הוא מאבני היסוד של הוויכוח נגד הנצרות והאסלאם.²⁶ בעלי הפולמוס היהודים הציגו ביטויי נצחיות שונים המופיעים במקרא כראיה לכך שאין התורה יכולה להיות מוחלפת בתורה חדשה. ראיה פרשנית מסוג זה מצויה גם אצל אבן דאוד, ולפיה המצוות שהמקרא מאפיין כנצחיות לא תוחלפנה באחרות. אלו מציג ראיה פרשנית זו מבלי לציין את מקורה. אציג את דבריהם בטבלה:

העקרים ג, טז, 138, 2-10	א"ר ב, ה, ב, 76
<p>יש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות יוכיר לשון חקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם, כמו ביום הכפורים ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם ככל מושבותיכם (וי' כג, יד, לא), ובשבת נאמר ביני ובין בני ישראל את היא לעולם (שם' לא, יז) ... ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם חקת עולם או לדורותיכם או ככל מושבותיכם.</p>	<p>אמנם כאשר היה שהתורה לא תומרנה מצותיה לעד, כמו שבא: חקת עולם לדורותיכם ככל מושבותיכם (וי' כג, יד, לא), ובשבת: ביני ובין בני ישראל את היא לעולם (שם' לא, יז), ובצום: והיתה זאת לכם לחקת עולם (וי' טז, טז) ... וכן במצוות אחרות, הנה לא יעבור בהם תמורה בשום פנים.</p>

הדמיון בין שתי הפסקאות ניכר: הטענה הפרשנית זהה, ושניים מן הפסוקים שמצטט אבן דאוד כדוגמה למצוות שהמקרא מייחס להן נצחיות מצוטטים גם אצל אלו ובאותו סדר.²⁷ זאת ועוד, אלו פותח את דבריו במילים "יש מי שחשב", דהיינו תוך התייחסות ישירה ובלשון

25 לביטויי הפולמוס נגד הנצרות ב"ספר הקבלה", ספרו ההיסטורי של אבן דאוד, ראו D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, p. 22. לזיקתו של אבן דאוד לנצרות ולכתבים נוצריים, ראו למשל פינס (לעיל הערה 9), עמ' 260-262; ע' ערן, "עקצת הגרעינים יפגשו ארץ שמנה": משל הזרע והזרע בספר 'אמונה רמה' לאברהם אבן דאוד", תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 139-150.

26 ראו למשל י' רוזנטאל, "רעיון בטול המצות באסכטולוגיה היהודית", י' רוזנטאל, כ"ל מישקין ור"ש שפירא (עורכים), ספר היובל מאיר וכסמן, ירושלים ותל-אביב תשכ"ז, חלק עברי, עמ' 217-233; ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, פרק תשיעי (מהדורת ר"י לסקר, רמת-גן תש"ן, עמ' 77-89); ר"י לסקר, "נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?", דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 5-11; א' שלוסברג, "נגד מי התפלמס רב סעדיה גאון בדיונו בביטול התורה?" תשובה למאמרו של פרופ' דניאל לסקר", דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 13-17.

27 יש לציין כי אבן דאוד, ואלכו בעקבותיו, דוחים את תקפותה של ראיה פרשנית זו בטענה המשותפת, שביטויי נצחיות אלה אינם משקפים בהכרח נצחיות אמיתית. ראו א"ר ב, ה, ב, 76; העקרים ג, טז, 139, 9-12. אבן דאוד חוזר בו מדחייה זו בהמשך דבריו, וראו א"ר, שם, 76-77.

יחיד למקור ספציפי. מכאן שאין המדובר בפרשנות רווחת או ידועה לבני התקופה, אלא בפרשנות שמצא בחיבור מסוים, שאת שמו הוא נמנע מלהזכיר. כעת, מבין כתבי ההוגים היהודים שאלבו הכיר, לאור הידע המחקרי שברשותנו, השימוש בפסוקים אלה בהקשר זה ובדרך זו מופיע רק בא"ר.²⁸

הקבלה נוספת בין פסקאות מופיעה במסגרת דיוני השניים בתואר המציאות המיוחס לאל. אבן ראוד ואלבו מציגים ניתוח זהה של תפיסת האל כ"נמצא מחוייב המציאות בעצמו". תחילה הם מפרשים ביטוי זה כהגדרה המשייכת את האל ל"סוג" כללי ("נמצא") ומייחסת לו "הבדל", דהיינו מאפיין המייחד אותו משאר פרטי הסוג ("מחוייב המציאות"). אולם מייד בהמשך הם מסתייגים מאפשרות זו וטוענים כי הגדרת מציאות האל, או כל תואר אלוהי אחר, היא חסרת תוקף, וזאת משום שאי אפשר לייחס לאל סוג או הבדל. אציג את דבריהם בטבלה:

שלב	א"ר ב, ג, 53-54	העקרים ב, ו, עמ' 35, שוה 18 – עמ' 37, שוה 4
1	והתואר היותר ראוי לו הוא, שהוא נמצא... ובתארו ית' דבר הוא כסוג, והוא שהוא נמצא, ודבר שהוא כהבדל, ²⁹ והיא אשר אין כמוהו דבר.	ומה שראוי שיויב מן העקר הזה הוא כי כמו שהגדר או הרושם נתן הכנה ציורית כמה שיש לו גדר או רושם, כן מלת נמצא במקום הזה הוא כסוג שכולל כל הנמצאים, ואמרנו מחוייב המציאות בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש בינו ובין זולתו מן הנמצאים...
2	אכן הסוג, איננו סוג. כי הסוג יאמר על כל נשואיו בהסכמה, ולא יאמר הנמצא לאל ית' ולדבר אחר בהסכמה. וההבדל אינו הבדל, כי ההבדל הוא הענין הכוללי, אשר בו יוכלו מין מן מין, ואין לראשון ית' סוג, ואין לו הבדל, ואמנם בינו ובין שאר הרברים שנוי, לא הבדל... וכבר ביארנו במופת שמציאות כל הנמצאים נתלה בנמצא אחר, והנמצא הוא האמת בעצמו, ושאר הנמצאים להם האמת ממנו, וכו', ולהם מעצמם הספק והאפשרות. ואין ראוי שם האמת אלא לאחד הנתלה בו הכל, והוא האחד האמתי. ותארנו אותו כשהוא האמת, ענינו, שלילות הנתלות מציאותו במציאות דבר אחר.	אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם, כי הוא יתברך אין לו גדר, כי הגדר מחובר מסוג והבדל, ומלת נמצא אינה סוג שתאמר על כל נשואיו בהסכמה, כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אין בעולם סוג יכללו עס זולתו, כי לא יאמר נמצא על האל יתברך ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות האמתי הוא אליו יתברך, ומציאות שאר הנמצאות קנוי ממציאותו, ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו יתברך ואת זולתו, אין לו הבדל. ובעבור זה מה שנאמר עליו יתברך שאין דומה לו ולא שוה לו, הם מלות מורות על הזולתיות בלבד, כלומר שהוא יתברך זולת הנמצאים, שכולם קנוי המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו, ואין מציאותו תלוי במציאותם.

28 הטענה בדבר ביטויי הנצחיות שבמקרא מופיעה אמנם במקורות נוספים, אולם בניסוחים שונים מזה המשותף לא"ר ול"ספר העקרים". כך, למשל, מנוסחת טענה זו אצל רס"ג: "שהרבה מן המצות כתוב בהן ברית עולם, וכתוב בהן לדרתיכם" (רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, מאמר שלישי, פרק שביעי ומהורות י' קאפה, ירושלים תש"ל, עמ' קלב). והשוו פונטיין, להגנת (לעיל הערה 2), עמ' 155. עוד יצוין כי בסוגיית נצחיות התורה מופיעים בדברי קרשקש טיעונים פרשניים אחרים, וראו ספר ביטול עיקרי הנוצרים, פרק תשיעי (מהורות לסקר ולעיל הערה 26, עמ' 84-86). יתר על כן, ב"אור השם" אין הוא נדרש להוכחת הרעיון מן המקרא, אלא מוכיחו מבחינה פילוסופית ובגיבוי מאמרי חז"ל, וראו אור השם ג, א, ה, א (מהורות פישר ולעיל הערה 7, עמ' שנב-שנג).

29 יצוין כי המונח "הבדל" מופיע בתרגום אבן לביא בלבד, כאשר בתרגומו של אבן מוטט מחליף אותו באופן עקיב המונח "מבדיל". ראו ע' ערן, "מקורותיו הפילוסופיים של אברהם אבן ראוד בספרו אלעקידה" אל-

גם כאן הזיקה בין שני המקורות ניכרת: בשניהם מבוססת רחיית האפשרות להגדיר את התואר "נמצא" המיוחס לאל על הטענה כי אין לייחס לאל קטגוריות של "סוג" ו"הבדל" המכוננות "גדר", כלומר הגדרה,³⁰ ועל פי שניהם כל שניתן לטעון לגביה הוא שמציאותו שונה ממצייאות שאר הדברים בכך שאין היא תלויה במציאות זולתו.³¹ לא זו אף זו, כמה ביטויים ומשפטים בניסוחו של אלכו נראים כמעתקים במדויק מניסוחו של אבן דאוד. אשר על כן, אף כי הטענה בדבר אי-אפשרות הגדרת תוארי האל היא כשלעצמה טענה רווחת בהגות ימי הביניים,³² נראה כי הזיקה הטקסטואלית בין הדיונים בא"ר וב"ספר העקרים" חזקה ביותר.

מינוח ייחודי משותף

לזיקה הטקסטואלית בין א"ר ל"ספר העקרים" ישנו גם פן טרמינולוגי. בדיוניו בשתי סוגיות בספרו אלכו משתמש במינוח לא שגרת, שהופיע לפניו למיטב השגתי רק בא"ר:
1. אחדות האל. לעיל הצגתי את קווי הדמיון הכלליים בין הדיונים בא"ר וב"ספר העקרים" בסוגיית אחדות האל, שככאלה לא היו בבחינת ראיה מספקת לצורך דיונו.³³ כעת אבקש להצביע על כך, שאלכו ואבן דאוד משתמשים בדבריהם בנושא זה במונח יוצא דופן, שאינו מצוי בדיונים מקבילים בתורת התארים בהגות היהודית בימי הביניים. הם מאפיינים את תואר האחדות האלוהית כתואר שלילה, תוך שימוש במונח "ענין שוללי". אלכו טוען כי אחדות האל מציינת את ייחודו כמחויב המציאות, שאין דבר הדומה לו או משתווה אליו, כלומר זהו תואר שלילה שאינו מחייב ריבוי בעצמותו: "הוא מכואר שתואר האחד

רפיעה' (רגש מיוחד על תרגומו של שמואל מוטוט: האמונה הנשאה)", ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ן, עמ' 355-356.

30 במובאה מא"ר אמנם לא מוזכרים המושגים "גדר" ו"רושם", אך הם מופיעים בדברי אבן דאוד לפניו ולאחריה: "שידיעת עצמותו בלתי אפשרית לנו, כל עוד היותנו בזה העולם, כי לא נדע אמתות דבר בציור, אלא בגדר או ברושם, ומה שאין לו סוג, לא יוגדר ולא ירושם" (א"ר ב, פתיחה, 46); "ואשר חייב המנע השגת עצמותו ית' הוא, שאנחנו לא נדע אמתת אלא אם בחוש, ואם בגדר ואם ברושם. והחוש לא יפול על בלתי בעל גשם, והגדר ג"כ אמנם יקום מסוג והבדל, ואין מדברים כמוהו ית' שיקבצם גדר ויבדלו בהבדל, ואין סוגי לו, ואין הבדל לו, ולא גדר לו, ולא רושם לו" (א"ר ב, ג, 52); "כי לא ידע בן אדם דבר אלא בגדר, או רושם, ומה שאין סוג לו לא יוגדר ולא ירושם, הנה אין דרך אל ידיעת העצמות" (שם, 54).

31 אם ננקוט לשון אבן-סינאית, הרי שטענתם המשותפת של אלכו ואבן דאוד היא, שכל הנמצאים, לכד מן האל, הם "אפשרי המציאות מצד עצמם ומחויבי המציאות מצד זולתם", ולעומתם האל הוא "מחויב המציאות בעצמו". לפרשנויות השונות לתפיסת "אפשרות המציאות" של אבן סינא, ראו א' רביצקי, "אפשרות המציאות ומקרייתו בפרשנות הרמב"ם במאה השלוש-עשרה", דעת, 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 68-71 [לגרסה מחודשת של מאמר זה, ראו א' רביצקי, עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל-אביב תשס"ו, עמ' 205-238]. לדיון ערכני בתפיסת מחויב המציאות של אבן סינא, ראו R. Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", P. Adamson and R.C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 105-133.

32 ראו למשל ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ד, סעיף כה (מהדורת א' צפרוני, תל-אביב תש"ח, עמ' 265-266); מורה נבוכים, חלק א, פרקים לה, נו. אפשר שמקורו של רעיון זה הוא אבן סינא, וראו למשל H.A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987, pp. 289-290. והשוו פונטיין, להגנת (לעיל הערה 2), עמ' 98.

33 וראו לעיל, הערה 20.

הנאמר עליו יתברך כאלו הוא ענין שוללי ולא ענין חיובי, ולזה לא יחייב רבוי בעצמותו יתברך.³⁴ אכן דאוד טוען אף הוא טענה דומה, ומסכם: "וענין שהוא אחד, הוא ענין שאין כמוהו דבר, והוא שב אל ענין שוללי".³⁵ אף כי תפיסת אחדות האל כתואר שלילי כשלעצמה רווחת בהגות היהודית בימי הביניים,³⁶ למיטב השגתי אין הביטוי "ענין שוללי" מופיע במסגרתה לפני הופעתו ב"ספר העקרים" אלא בא"ר.³⁷ הקבלה טרמינולוגית זו עשויה אף להגדיל את משמעותן של ההקבלות הנוספות בין שני דיונים אלה, שעליהן הצבעתי לעיל.

2. יראת האל. אכן דאוד דן בנושא זה בקצרה במאמר ג של א"ר כאחד מהיבטיה השונים של תורת המוסר.³⁸ אלו, לעומתו, מקדיש לנושא דיון נרחב במאמר ג, פרקים לא-לד. כבר הוכח כי חלק ניכר מדיונו זה של אלו מבוסס על דיונו של ר' נסים גירונדי בדרשות השביעית והעשירית.³⁹ אולם אלו משלב בדבריו טרמינולוגיה שאיננה מופיעה ב"דרשות הר"ן" אלא בא"ר, וככל הנראה שם בלבד.

הוגים יהודים בימי הביניים הבחינו בין שני סוגים של יראה, האחד – ביטוי לפחד שחש האדם מזנק העלול להיגרם לו, והשני – ביטוי לכבוד ולהערכה שחש האדם כלפי ישות נעלה. בהקשרו התאולוגי של מושג היראה, היינו ביחס ליראת האל, מכונים שני סוגים אלה לרוב "יראת העונש" ו"יראת הרוממות" בהתאמה.⁴⁰ שלא כמקובל, אכן דאוד מכנה

34 העקרים ב, י, 58, 7-5. יש לציין כי אלו מבחין בדיונו בין שני מובנים שונים של מושג האחדות האלוהית – ייחורו של האל, והיינו האקסקלוסיביות שלו, מזה, ואחידותו, כלומר ההומוגניות והיעדר המורכבות הפנימית שלו, מזה. לניתוח הבחנה זו, מקורותיה והסתירה הפנימית הקיימת בעניינה בספר העקרים, ראו ד' ארליך, "פילוסופיה ואמנות הכתיבה ב'ספר העקרים' לר' יוסף אלו", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 124-136. הבחנה זו מופיעה גם אצל אכן דאוד, וראו א"ר ב, ב, 49-50; פונטיין, להגנת (לעיל הערה 2), עמ' 96.

35 א"ר ב, ב, ג, 50, והשוו שם, ב, ג, 52: "למה שהרגשנו מעצמותו ית' זה הענין השוללי, והוא שאין כמוהו דבר". אכן דאוד מפרש ברוח זו גם את רעיון האחדות שבפסוק "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דב' ו, ד): "שאיין כמוהו ית' דבר" (א"ר ב, ג, 57), והשוו העקרים ב, י, 58, 7-15. הקישור בין פסוק זה לבין הגדרת האל כמחויב המציאות נעשה גם בחוג תלמידי הרשב"א במאה הארבע עשרה, וראו ד' שוורץ, "לחקר החוגים הפילוסופיים בספר ובפרובאנס לפני הגירוש", פעמים, 49 (תשנ"ב), עמ' 11.

36 וראו למשל ד' שוורץ, ישן בקנקן חרש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ו, עמ' 118, 138-141.

37 והשוו י' קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ד, ברלין תרצ"ד, עמ' 83.

38 לתורת המוסר של אכן דאוד, ראו למשל צ' בלומברג, "תורת המוסר במשנתם של אברהם בר חייא, יוסף אכן צדיק ואברהם אבן דאוד", תרביץ, מו (תשל"ז), עמ' 240-244; פונטיין, להגנת (לעיל הערה 2), עמ' 223-237; ערן, מאמונה (לעיל הערה 2), עמ' 272-291; הנ"ל, "היחס לארץ ישראל כראי לתפיסת תכני הרת: ההיסטוריה והגאולוגיה האישית והקולקטיבית בתפיסת הלוי, אכן דאוד והרמב"ם", החינוך וסביבו, כב (תש"ס), עמ' 353-356.

39 ראו הערתו של הוזיק במהדורתו, העקרים ג, לב, 298, הערה 5, והשוו גם דרשות הר"ן (מהדורת פלרמן) [לעיל הערה 1, שם].

40 להבחנה בין שני סוגי יראה אלה בהגותו של הרמב"ם, ראו למשל ד' הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, תל-אביב תש"ם, עמ' 170-172, 220 הערה 61; ח' קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, 37 (תשנ"ז), עמ' 127-151; ג' ברעלי, "על יראת ה' אצל הרמב"ם", עיון, מה (תשנ"ז), עמ' 381-388; ע' ערן, "המונחים גבבה ורהבה כמקור לאהבה ויראה בתפיסת הרמב"ם", תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 486-505. ביטוי

את סוג היראה הראשון "יראת ההיזק" ואת הסוג השני "יראת ההגדלה", וטוען כי מובנה האמתי של מצוות יראת האל "אמנם הוא יראת ההגדלה לא יראת ההיזק".⁴¹ אלכו אמנם שומר בדרך כלל על הטרמינולוגיה המקובלת,⁴² אולם בתחילת דיונו במושג היראה הוא מגדיר את היראה מן הסוג הראשון תוך שימוש בניסוחו של אבן דאוד: "אם שתשער איזה דבר מזיק ותחרד ממנו מיראת ההיזק שתשער שאפשר שיגיע ממנו".⁴³ מייד בהמשך הוא מזהה ביטוי זה עם הביטוי הרווח: "וכשארם מקיים המצות בעבור היראה שהיא על הדרך הראשון [יראת ההיזק], כלומר מיראת העונש או אהבת השכר".⁴⁴ הנה כי כן, בעוד שאבן דאוד משתמש בטרמינולוגיה יוצאת דופן בהצגת שני סוגי היראה גם יחד, נראה כי אלכו מאמץ את ניסוחו הייחודי רק באחד מן המקרים. גם כאן, עד מקום שידעתי מגעת, לבר מא"ר ומן "העקרים" הביטוי "יראת ההיזק" אינו מופיע בחיבורים נוספים בהגות היהודית של ימי הביניים שקדמו לאלכו.

כדאי לציין כי בשונה מן ההקבלה הטרמינולוגית בסוגיית אחדות האל, הביטוי "יראת ההיזק" מופיע רק בתרגומו העברי של אבן לביא לא"ר, ואילו בתרגומו של אבן מוטוט מופיע במקומו הביטוי "יראת הנזק".⁴⁵ אפשר שהדבר מלמד על כך שאלכו ביכר את תרגום אבן לביא על זולתו, או שרק תרגום זה היה מצוי בידיו.⁴⁶ מכל מקום, יש בכך חיזוק נוסף לעמדת החוקרים, שלפיה תרגום אבן לביא זכה ליתר פופולריות בזמנו.⁴⁷

מסקנה

מאמר זה עסק בביסוס טענה, שטרם נטענה עד כה במפורש, שלפיה בין מקורותיו הפילוסופיים של "ספר העקרים" יש למנות גם את ספר "האמונה הרמה". הטיעון המרכזי שהוצע במסגרת

שלישי המופיע במספר מקומות בספרות חז"ל הוא "יראת חטא", וראו מ' הירשמן, "לכידור המושג 'יראת חטא'", מ' אידל, ר' דימנט ור' רונברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 155-162.

41 א"ר ג, 100, 101. לתפיסת יראת האל של אבן דאוד, ראו למשל G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la* 42 הדברים אמורים הן בדיונו הנוכחי, במאמר ג, פרק לב, הן בדיונו במצוות התשובה, שיראת האל היא לשיטתו אחד ממניעיה האפשריים, במאמר ד, פרק כה. 43 העקרים ג, לב, 299, 3-1. 44 שם, 299, 7-9 (התוספת בסוגריים מרובעים היא שלי). ניתן להציע שבעיני אלכו "יראת ההיזק" היא שם כללי ש"יראת העונש" היא מקרה פרטי שלו. 45 ובמקום הביטוי "יראת ההגדלה" מופיע שם "יראת התעצום". ראו אמונה רמה: פרקים מתוך "אמונה רמה" לרבי אברהם בן רוד (אבן דאוד) הראב"ד הראשון (מהדורת י' איזנברג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 130, 132); ערן (לעיל הערה 29), עמ' 646, 650.

46 והשוו לעיל, הערה 29, שם עמדתו על תופעה דומה בעניין השימוש במונח "הבדל". 47 ראו למשל כ"ץ (לעיל הערה 4), עמ' קעד; ערן, היחס (לעיל הערה 4), עמ' 79-80. על כך ניתן להוסיף את השימוש שנעשה בתרגום אבן לביא בהעתקה המאוחרת של מדרש החכמה, וראו פונטיני (לעיל הערה 6), עמ' 156-163. נזכיר בהקשר זה עוד כי גם באזכורים המעטים של א"ר בהגות היהודית במאה החמש עשרה נעשה שימוש בכותרת תרגומו של אבן לביא, "האמונה הרמה", ולא בכותרת תרגומו של אבן מוטוט, "האמונה הנשאה", וראו לעיל, הערה 6.

המאמר היה בדבר קיומה של זיקה טקסטואלית ברורה – מבנית, עניינית, סגנונית וטרמינולוגית – בין חיבורים אלה. זיקה זו מצטרפת לעובדות ההיסטוריות הקושרות בין החיבורים ולעניין הרב שהיה לאלבו בשניים מן הנושאים הנידונים בא"ר. שני נתונים אחרונים אלה אף מלמדים בעיניי על ישירות ההשפעה ההגותית בנידון דידן, שכן ניתן לשלול על פיהם את האפשרות התיאורטית, הדחוקה כשלעצמה, שאלבו הושפע מחיבור אחר, עלום-שם, שאינו מצוי בידינו ושאינן כל עדות היסטורית לקיומו, אשר ציטט במדויק קטעים שלמים ממקומות שונים בתרגומו העברי של א"ר.

שמחה עמנואל

תשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב

במחצית השנייה של המאה התשע עשרה חברו יחדיו שני חכמים, האחד אב בחכמה ורך בשנים והשני זקן שקנה חכמה, והוציאו לאור קובץ של תשובות מהר"ם מרוטנבורג. מקצת מן הקובץ יצא לאור על ידי ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, חכם אלמוני צעיר בן 25 שנים, שעתיד לקנות את עולמו לאחר שנים אחדות במפעלו "דקדוקי סופרים" (מינכן תרכ"ח-תרנ"ז). חלקים נוספים מן הקובץ הזה יצאו לאור שלושים שנה לאחר מכן על ידי ר' משה אריה בלור, שהתקרב באותה עת לגבורות.¹ ברברים שלהלן אני מבקש לתאר את הבעיות הניצבות בפני המעיין בקובץ התשובות הזה וגם להשלים מקצת מן החסר בו.

א. דפוס לבוב

שני קבצים ראשונים של תשובות מהר"ם יצאו לאור במאות השש עשרה והשבע עשרה: האחד בקרימונה, בשנת שי"ז, והשני בפראג, בשנת שס"ח.² לאחר הפסקה ארוכה של מאות שנים יצא לאור הקובץ השלישי, בלבוב בשנת תר"כ (להלן: ד"ל).³ בקובץ התשובות היו 507 סימנים,

* מאמר זה נכתב בתמיכתה של הקרן הלאומית למדע. תודתי להנהלות של ספריית בודלי באוקספורד, המוזאון היהודי בברלין, האוניברסיטה בטורונטו והפאלאטינה בפרמה על הרשות להשתמש באוצרותיהן (=ספריות) ולמכון לתצלומי כתבי יד העבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. כת"י סיני הנוכח תריד להלן הוא כת"י ברלין, המוזאון היהודי VII.5.262 (לשעבר: כת"י לונדון, בית הדין ובית המדרש 14), המכיל קובץ גדול של תשובות מהר"ם בעריכתו של אחיו, ר' אברהם. כתב יד נוסף שייזכר הרבה להלן הוא כת"י טורונטו, ספריית האוניברסיטה 3-012.frdbg. כת"י זה הוא הוא כת"י אמסטרדם שנדפס בחלקו השני של תשובות מהר"ם, ברלין תרנ"א, עמ' 115-272 (מספור התשובות בדפוס ברלין שונה במעט מזה שבכתב היד, ואין כאן מקום לדרון בסיבה לכך. בכתב היד יש שני מספורים לדפים; הציונים שלהלן יהיו לפי המספור הגבוה יותר). בחילופי הנוסח שבחלקו השני של המאמר משמשים הקיצורים הבאים: ד"פ = שאלות ותשובות מהר"ם מרוטנבורג, פראג שס"ח; כ"א = תשובות מהר"ם, כת"י אוקספורד 844; כ"ט = כת"י טורונטו; כ"מ = תשובות מהר"ם, כת"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 155; כ"פ = כת"י פרמה 651.

1 על תולדות חייהם של השניים ראו "תולדות רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ", רנ" רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשי"ב, עמ' רנט-רסז; ספר היובל לכבוד ר' משה אריה בלאך, בודפשט תרס"ה, חלק לרעזי, עמ' xxiv-ix.

2 על הראשון ראו ש' עמנואל, "השלמות לתשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס קרימונה" (מ' אידל ואחרים, עורכים), ספר הזכרון לפרופ' ישראל תא-שמע (בדפוס). על השני ראו ש' עמנואל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג", תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 559-597; הג"ל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 149-205.

3 השער של הספר שונה מעותק לעותק. במקצת העותקים של הספר מפורש בשער מקום זמן ההדפסה –

אך כתב היד שעמד לפני רבינוביץ (להלן: כת"ר רבינוביץ) פגום היה ונתלשו ממנו דפים רבים. מה שנותר לפני רבינוביץ היו הסימנים הבאים: סי' נז – אמצע סי' פז; אמצע סי' ק – אמצע סי' רמט; סי' רסז – אמצע סי' רסט; סי' שה – אמצע סי' תנו; אמצע סי' תע – סי' תקנז.⁴ רבינוביץ כתב בתחילת הספר ובסופו שחלק מכתב היד היה מטושטש "ובקצת מקומות נמחק לגמרי מפני יושנו",⁵ אך למעשה אין בקובץ התשובות כולו ולו משפט אחד שרבינוביץ לא הצליח לקרואו. כוונתו של רבינוביץ הייתה, ככל הנראה, רק לרף הראשון של המפתח לתשובות, שאותו אכן התקשה רבינוביץ לקרוא.⁶

בסוף קובץ התשובות כתב הסופר קולופון, אך הפרטים שנמסרו בו מועטים הם ואין בו מידע על זמן העתקתו של כתב היד ועל מקום העתקתו. כל שנאמר בקולופון הוא שהסופר של כתב היד היה שמשון בר אלקנה, וכי הוא העתיק את כתב היד עבור החבר ר' ישראל בן תנחום.⁷ לאחר המפתחות מצוי היה רישום קצר נוסף: "באחד בשבת שנת חמשת אלפים" – כך, ותו לא.⁸ בשנת חמשת אלפים ליצירה (=1240 לספירה) היה עדיין מהר"ם צעיר לימים, ואין שום ספק שכתב היד לא נעתק בשנה זו. ייתכן כי מאן דהו רצה לכתוב כאן טופס של שטר אך טעה והשמיט את שם החודש, ומשום כך פסק מיד ממלאכתו ולא השלים אפילו את מניין השנים. על כל פנים, ברור שאין ללמוד מרישום זה על זמנו של כתב היד.⁹

ד"ל הוא ספרו הראשון של רבינוביץ שראה אור דפוס¹⁰ והוא היה באותו זמן צעיר לימים. הוא הכין את הספר לדפוס במהירות רבה וסיימו מהחל ועד כלה בתוך שנה וחצי.¹¹ רבינוביץ העיד על עצמו כי העתיק את כתב היד "מבלי שום בגוף החיבור תוספות ומגרעת ובכל השיבושים והטעויות אשר בו". עוד כתב כי "לא חסרתי בהעתקת חיבור זה אף השו"ת שכבר נדפסו והמה רק בשינוי מועט, וכמה פעמים מצינו שינוי בין זה לזה רק בתיבה אחת ויוצא מהם תלי תלין של הלכות".¹² רבינוביץ אף העתיק את מפתח התשובות שמצורף היה לכתב היד והקפיד להעתיק גם את תוכנו של התשובות שחסרו בכתב היד. בהערותיו ניסה רבינוביץ

- לכוב תר"כ, וכן שם המדפיס, ואילו בעותקים אחרים נקובה בשער שנת ההדפסה בלבד, אך לא מקום ההדפסה ושם המדפיס. מלבד השער אין הבדלים בין העותקים.
- 4 לדברי רבינוביץ, אחרי סי' פז חסרים היו שני דפים, וכך גם אחרי סי' רמט; אחרי סי' רסט חסרים היו ששה דפים ואחרי סי' תנו חסרים היו שני דפים.
- 5 הקדמה, דף [ב] ע"ב; "חתימת המעתיק", דף סג ע"ב.
- 6 ד"ל, דף נד ע"ב.
- 7 ד"ל, דף נד ע"א.
- 8 ד"ל, דף נט ע"א. רבינוביץ ציין כי בכתב מאוחר תוקן הרישום בזה הלשון: "טעות הוא, וכצ"ל: בא' בשבת שנת חמשת אלפים ושני מאות שנה לפ"ק". מוכן שלתיקון זה אין שום אסמכתא.
- 9 לדברי רבינוביץ, כתב היד היה "כתוב בכתב ישן מאוד על קלף באותיות משיטא ספרדית" (הקדמה [לעיל], הערה 5), ונשנו הדברים ב"חתימת המעתיק" [לעיל, שם]. וראו על כך להלן, ליד הערה 40.
- 10 אף שקדם לו חיבור אחר, שלא נדפס, אותו כתב בהיותו בן 16 (!); ראו להלן, ליד הערה 30.
- 11 רבינוביץ החל להעתיק את כתב היד בט' בכסלו תרי"ט וסיים את העתקתו תוך פחות מארבעה חודשים, בד' באדר שני (ד"ל, דף נט ע"א). תשעה חודשים לאחר מכן, בחודש כסלו תר"כ, כבר הציג רבינוביץ את מהדורתו לפני הרב בצלאל הכהן (ד"ל, דף [ב] ע"א-ע"ב), ובחלוף שמונה חודשים נוספים, בחודש אב, כבר בירך רבינוביץ על המוגמר (ד"ל, דף סד ע"א).
- 12 הקדמה (לעיל, הערה 5) ו"חתימת המעתיק" (לעיל, שם).

לשחזר את תוכנו של אותן תשובות חסרות.¹³ לפי שעה נוכל אפוא לומר כי רבינוביץ הצעיר מתגלה כבר כאן כמהדיר קפדן ודייקן, תכונות שכרבות הימים תהיינה אופייניות למפעלו הגדול "דקדוקי סופרים". ועוד אשוב לרון בכך להלן.

ב. כת"י פרמה

מיד לאחר שרבינוביץ הוציא לאור את ספרו נודע על כתב יד אחר של תשובות מהר"ם המקביל לד"ל – הוא כת"י פרמה Parm. 2606 (דה רוסי 651). כתב היד נעתק כנראה בגרמניה באמצע המאה הארבע עשרה¹⁴ והוא זהה לד"ל. הוא משלים את כל החסרונות שמצינו לעיל בד"ל, וכל הסימנים שאבדו בכת"י רבינוביץ, ועל כן הם חסרים בד"ל, מצויים בשלמותם בכת"י פרמה.

כת"י פרמה נדפס על ידי ר' משה אריה בלוך, כחלק הראשון של ספרו "שערי תשובות מהר"ם בר' ברוך ז"ל", ברלין תרנ"א (להלן: ד"ב).¹⁵ בלוך החליט, ובצדק, כי אין טעם להדפיס מחדש את כל התשובות, שרבות מהן מצויות כבר בד"ל או בקבצים אחרים של תשובות מהר"ם. הוא הדפיס אפוא רק את התשובות שמצא בהן חידוש, אך רשם את המקבילה לכל סימן שהשימיט במהדורתו.¹⁶

העתקת כתב היד על ידי בלוך אינה מדויקת כלל. חלק משיבושיו של בלוך הם מסוג הטעויות המצויות לצערנו אצל מעתיקים ומהדירים רבים. כך, למשל, הוא דילג מחמת הדומות והעתיק "לפי שמקיא עוברי עבירות וע"כ ארץ ישראל עכשיו שממה היא", ואילו בכתב היד: "לפי שמקיא עוברי עבירות מתוכ' והיינו דכת' ושממו עליה איבכ' ואלו אומות העולם שבה אינם מצליחי' מחמת שהם עוברי עבירות ועל כן ארץ ישראל עכשיו שממה היא"; וכן: "רש"י מפרש לה במורדת", ואילו בכתב היד – "רש"י מפרש לה במאס עלי ור"ת מפ' לה במורדת"; וכן: "יציבא בארעא וכו'", ובכתב היד – "יציבא בארעא וכו' וכן משמ' בסוף מי שהיה נשוי

13 ד"ל, דפים נד ע"כ-נט ע"א.

14 לתיאורו של כתב היד ראו: B. Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*, Jerusalem 2001, p. 191, no. 858. על הזהות שבין ד"ל וכת"י פרמה העיר לראשונה צונץ, ראו 623-624 pp. L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, pp. 623-624. כתב היד מכיל מפתחות לפי סדר התשובות (דפים 111-112) ואת התשובות עצמן (דפים 113-168). המעתיק של כתב היד היה כנראה רגיש מאוד להוצאת שם רע ועל כן הוסיף עוד שלושה קטעים קצרים שעניינם בזה: לאחר המפתחות (דף 111) העתיק שנית את סי' ריא וקעו, בנוסח שונה מעט, ולאחר התשובות (דפים 168-169) העתיק קטע קצר נוסף, העוסק אף הוא בהוצאת שם רע על המתים (נדפס בד"ב, עמ' 72).

15 התשובות והמפתחות שבכתב היד נדפסו בעמ' 1-92, ובלוך הוסיף להם מפתחות מפורטים ומועילים על פי סדר השלחן ערוך (עמ' 93-114). המבוא לספר (עמ' IX) נחתם בחורש כסלו תרנ"ב(א).

16 רק בחמישה מקומות לא ציין בלוך את המקבילה שבד"ל: כת"י פרמה, סי' נו (=ד"ל, סי' נו), סה (=ד"ל, סי' סה), שצה (=ד"ל, סוף סימן שנה), תלד (=ד"ל, סי' תקג), תקנ (=ד"ל, סי' תקא). בשני מקומות לא השלים בלוך את החסרונות שבד"ל: בסי' פז (המילים החסרות בד"ל הן: "שטר חוב לבעלה שאינה יכולה למחול רבעל שווייה רבנ' כיורש, דטבא ליה עשו ליה והוי ידו כידה לישבע. עוד יש טעמ' אחרינא להך דשמואל") ובסי' תקז (המילים החסרות בד"ל, סי' תנו, הן: "אמרתי להם) הו עלי עדים, אבל כסבר' ראשונ' חולקי כפי'(? וכמעשיהם").

גבי תרי אחי שותפי ראית להו דינ' וכו'.¹⁷ במקרים אחרים שכח בלוח להעתיק את מילות הפתיחה או החתימה של התשובות, כגון בס' ז (בכתב היד חתום "רבי שיחיה") ובס' יא (בכתב היד חתום "מאיר בר' ברוך זלה"ה").

חמורות מטעויות אלו הן הגהותיו של בלוח בנוסח התשובות. במבוא לספרו כתב בלוח כי במקרים שבהם הגיה את נוסח התשובה, על פי הסברה או על פי מקורות מקבילים, יובא נוסח כתב היד בהערה.¹⁸ הבטחה זו נשמרה על ידו רק לעתים, ופעמים רבות הוא הגיה מדעתו בלא להעיר על כך. אסתפק כאן בדוגמה אחת. בלוח העתיק "ראובן האומר נידון כאן ברוטנבורק ושמעון אומר נלך לבית הועד במרינבורג" – ולפי נוסח זה הוויכוח הוא האם להישפט ברוטנבורג לפני מהר"ם או בבית דין אחר, חשוב יותר, בית דין שאיננו יודעים עליו דבר. אך בכתב היד הלשון היא: "ראובן האומר" כאן נידון ברוטי נגא ושמעון אומר נלך לבית הועד בורצנבורג,¹⁹ והערים הנידונות הן וירצבורג, שם היה בית דין חשוב, והעיר הקטנה Rottingen, הנמצאת בין וירצבורג ובין רוטנבורג.²⁰

ג. השינויים בין ד"ל לכת"י פרמה

בקובץ התשובות שבכת"י פרמה יש 557 סימנים והוא מכיל קרוב למאתיים תשובות שאינן בד"ל. תשובות אלו הן משני סוגים: רוב התשובות החדשות שבכת"י פרמה נזכרות כבר במפתח של ד"ל, והן חסרות בד"ל רק בגלל הדפים שאבדו מכת"י רבינוביץ (ראו לעיל). אך בנוסף לאלו יש בכת"י פרמה עוד חמישים תשובות שאינן נמצאות כלל בד"ל, ואף לא במפתחות של ד"ל. עד לסי' רי כת"י פרמה זהה לחלוטין לד"ל (וכאמור, את החסר בד"ל ניתן לשחזר במדויק על פי המפתח שנותר בו), ואילו מסימן ריא ואילך נוספו לסירוגין בכת"י פרמה חמישים תשובות חדשות.²¹ תשובות אלו, הנמצאות בכת"י פרמה ולא בד"ל, הביאו לכך שבד"ל יש רק תקו תשובות, ואילו בכת"י פרמה מצויות תקנו תשובות.

מה ההסבר לכך שבכת"י פרמה יש חמישים תשובות שאינן בכת"י רבינוביץ? האם סופרו של כת"י רבינוביץ השמיט בהעתקתו חמישים סימנים? או שמא להפך, סופרו של כת"י פרמה הוסיף על הקובץ המקורי חמישים תשובות שמצא במקום אחר? התשובה לשאלה זו מצויה בארבע פליטות קולמוס שיצאו מתחת ידו של רבינוביץ, מהן עולה כי כתב היד שעמד לפניו היה אחיו תאומו של כת"י פרמה,²² וגם בו היו תקנו סימנים! ואלו הן פליטות הקולמוס שיצאו מתחת ידו של רבינוביץ:

17 ר"ב, עמ' 5, סי' יד; עמ' 17, סי' נג; עמ' 54, סוף סי' שצט. כמה דוגמאות נוספות הבאתי בספרי שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 96, הערה 200.

18 ר"ב, עמ' VIII. בהערותיו לסימן ג, למשל, ציין בלוח ל-15 (!) שינויים בין כתב היד לנרפס.

19 ר"ב, עמ' 42, סי' רצ; כת"י פרמה, דף 380.

20 על היישוב היהודי בעיר זו ראו *Germania Judaica*, Band II: Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, hrsg. von Z. Avneri, Tübingen 1968, pp. 719-720.

21 אלו הן התשובות החדשות: כת"י פרמה סי' ריא, ריט-רכ, רכג-רלא, רלג-רלה, רמא-רמה, רמז-רמח, רנח-רס, רסג-רסד, רסו, רעה-רעו, רעט, שה-שו, שמד, שמו-שמח, שס-שסא, שסד, ת-תב, תיח-תיט, תלו, תמט-תנא, תנה-תנו ואמצע סי' תקכח.

22 כת"י רבינוביץ וכת"י פרמה זהים בתוכנם ובסדרם, אך הם כמובן שני עותקים שונים של קובץ התשובות,

1. ד"ל, סי' קעח. סופו של הסימן מצוי שוב להלן, ד"ל, סי' שצב (=כת"י פרמה סי' תלט). רבינוביץ ציין לכך בהערותיו בזה הלשון: "כפול לקמן סי' תלט"ט. הערה זו מלמדת בבירור כי כתב היד שעמד לפני רבינוביץ זהה היה לחלוטין לכת"י פרמה, וסי' שצב בד"ל מסומן היה אצלו כסי' תלט.
2. ד"ל, סי' רא. תשובה זו עוסקת בשאלה האם חולה שאינו יכול לכוון את דעתו רשאי להתפלל. רבינוביץ כתב שם בהערה "ועי' לקמן סי' תקכ"ה" – אך ד"ל מסתיים כזכור בסי' תקז, ואין בו כלל את סי' תקכה. הערתו של רבינוביץ מלמדת שוב כי כתב היד שעמד לפניו זהה היה לכת"י פרמה, שכן סי' תקכה בכת"י פרמה (=ד"ל, סי' תעד) אכן עוסק באותו נושא.
3. ד"ל, סי' ריב. מהר"ם הזכיר שם בדיונו תשובה של ר' שמשון משאנץ, ורבינוביץ כתב על כך בהערה "הובאת לקמן סי' תקכ"ו". הפניה זו מתאימה שוב לכת"י פרמה (=ד"ל, סי' תעה).
4. ד"ל, סי' שי. המשפט "את זה שאל ה"ר אביגדור כהן צדק את הרב ר' חיים" שבסוף הסימן אינו מתקשר לא לסימן שלפניו ולא לסימן שלאחריו, ועל כך העיר רבינוביץ "אולי טעות סופר הוא, כי על סי' שמ"א נרשמו השואלים והמשיב, וסי' [ש]מ"ב הוא ממהר"ם לאביו". ציוניו של רבינוביץ מכוונים לכת"י פרמה, סי' שמא (=ד"ל, סי' שי) וסי' שמב (=ד"ל, סי' שיא)²³.

ארבע פליטות הקולמוס הללו מעידות ללא כל צל של ספק שכת"י רבינוביץ זהה היה לחלוטין לכת"י פרמה. רבינוביץ השמיט אפוא במהדורתו 50 סימנים, כנראה משום שלא מצא בהם חידוש של ממש. כל הסימנים הללו מצויים כבר בקבצים אחרים של תשובות מהר"ם ורבינוביץ מצא לנכון שלא להדפיסם (אף שסימנים רבים אחרים בקובץ שלו, שרבינוביץ לא השמיטם, מצויים גם הם בקבצים אחרים). אלא שרבינוביץ עשה כאן מעשה שלא ייעשה והעלים כל זכר להשמטות שלו. הוא אפילו ערך מחדש את מפתח התשובות והשמיט מתוכו את כל התשובות שלא נדפסו בספרו, עד שגם במפתח רשומים תקן סימנים בלבד.²⁴

רבינוביץ העיד על עצמו כי העתיק את כתב היד "מבלי שום בגוף החיבור תוספות ומגרעת ובכל השיבושים והטעיות אשר בו", וחזר וכתב "ולא חסרתי בהעתקת חיבור זה אף השו"ת שכבר נדפסו והמה רק בשינוי מועט, וכמה פעמים מצינו שינוי בין זה לזה רק בתיבה אחת ויוצא מהם תלין תלין של הלכות".²⁵ כל הקורא דברים אלו מבין לפי תומו כי רבינוביץ הדפיס את כל התשובות שמצא בכתב היד; אלא שעתה מתברר שכוונתו של רבינוביץ בדבריו הייתה

שהרי כת"י פרמה שלם, מראשו ועד סופו, ואילו בכת"י רבינוביץ חסרים היו כמה וכמה דפים (ראו לעיל, ליד הערה 4). הדברים שהביא בשמי' ח' סולוביצ'יק (הלכה כלכלה ודימוי-עצמי, 'ירושלים תשמ"ה, עמ' 67) אינם מדויקים.

23 על השיבוש שחל בסי' שי ראו להלן, ליד הערה 52.

24 ד"ל, דף נד ע"ב-נט ע"א.

25 ראו לעיל, ליד הערה 12.

אחרת לגמרי – הוא השמיט את התשובות שלא מצא בהן חידוש, והרפיס רק את אלו שמצא בהן "שינוי מועט".

רשאי מהדיר להחליט שלא להביא בספרו תשובות שכבר נדפסו במקום אחר ואין בהן כל חדש, אך חובתו להעיר על כך במפורש ולפרט את מעשיו בההדרת כתב היד. על אחת כמה וכמה שאין המהדיר רשאי להשמיט את זכרן של אותן תשובות במפתח הספר. רבינוביץ שגה כאן במלאכתו, ואת טעותו יש לתלות כנראה בכך שזה ספרו הראשון, והוא נדפס בהיותו צעיר לימים.

ד. גורלו של כת"י רבינוביץ

מה אירע לכת"י רבינוביץ לאחר שד"ל יצא לאור? הוא נזכר כרמז אצל הביבליוגרף יצחק אייזיק בן-יעקב, שבמנותו את קבצי התשובות של מהר"ם כתב: "וכיד בעל שי"ג ראייתי ג"כ קובץ כ"י ישן על קלף עד ת"ר שו"ת,²⁶ ויותר מחצים לא נדפסו בקצרות ולא בארוכות, וגם מהנדרסות נמצא לפעמים בכ"י כפלים יותר מהנדרס".²⁷ בן-יעקב לא פירט מיהו "בעל שי"ג", ובלוח ראשי התיבות שבתחילת הספר כתב רק "שי"ג – שפתי ישנים ח"ג, נמסר להמחבר מחכם א' מה שמצא במקומו וערי סביבותיו להוסיף על שפתי ישנים א' וב".²⁸ אך במקום אחר בספרו כתב בן-יעקב כי פירושו של מהר"ם למשניות סדרי זרעים וטהרות נזכר בכת"י של תשובות מהר"ם, ס' קנא, ומראה מקום זה מתאים לד"ל.²⁹ בירדנו עדות מפורשת עוד יותר כי "שי"ג הוא רבינוביץ, שכן כך כתב רבינוביץ עצמו במכתב ששלח לבנו של בן-יעקב בשנת תרל"ח: "אנכי המחבר ס' שי"ג (שפתי ישנים ג'), וכאשר נסעתי בשנת תרי"ד (והייתי כבן י"ט שנים) ללמוד באיישישאק הבאתיו אל ידידינו מר אביו ז"ל".³⁰

26 מניין זה של תשובות איננו תואם את ד"ל, שיש בו כזכור רק 507 סימנים; אך הוא מתאים יותר לממצא שעלה בירדנו על כת"י רבינוביץ, שהיו בו 557 סימנים, שהם "ער ת"ר שו"ת". אגב, ר' בצלאל הכהן מוילנא כתב בהסכמתו לד"ל שראה בשנה שעברה את כתב היד וכי הוא כולל "קובץ כארבע מאות תשובות מהר"ם מרוטנבורג ז"ל, אשר כשלוש מאות מהם ערנה לא הובאו על ספרי תשובותיו של הרב ז"ל הנדרסות... וגם כמספר מאה תשובות מהם הנמצאים גם בהנדרסים מכבר". הכותב היה טרוד מאוד בעת שראה את כתב היד ורבינוביץ הפסיקו באמצע כתיבת הגהותיו לתשובות (ראו ד"ל, דף סד ע"ב) ועל כן טעה בדבריו על מניין התשובות.

27 י"א בן יעקב, אוצר הספרים, ווילנא תרל"ז-תר"מ, עמ' 559, מס' 118.

28 שם, הקדמה, עמ' [34].

29 שם, עמ' 470, מס' 448.

30 רבינוביץ המשיך וכתב כי "ולאשר בימים אלה חשבו אבי וחמי כי אהיה רב בכריסק, הדבר מוכן מאליו כי לא הייתי רשאי לעסוק ברשימת ספרים, רק בלימוד ש"ס ופוסקים. וספרי חברתי בצנעה בעודני נער ט"ז שנים. וכאשר מסרתי למר אביו ז"ל אמר לי כי רצונו להוציא ממנו הספרים שלא ראם ולהכניסם באוצר ספריו, והרשתי אותו לזה, אך בתנאי שלא יזכר שמי עליו אף ברמזיה". המכתב התפרסם ע"י מ' שור, ראו M. Schorr, "Aus einem Briefwechsel betreffend Beniacob's thesaurus", S. W. Baron and A. Marx (eds.), *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1935, p. 539. כעשרים שנה לאחר הדפסת הספר החל רבינוביץ לפרסם רשימות של כת"י וספרים שהציע למכירה (ראו ש' שונמי, מפתח המפתחות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 85). בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים מצויות רק מקצת מרשימות אלו, ובהן לא נזכר כת"י של תשובות מהר"ם.

בני-יעקב הלך לעולמו בשנת 1863, סמוך מאוד להדפסתו של ד"ל, ולמיטב ידיעתי, אף אחד מלבדו לא הזכיר את כת"י רבינוביץ. כתב היד נעלם לגמרי מן העין, והכול הניחו כי הוא אבד. אך לאחר שכבר נואשו הכול מלמצוא את כתב היד, התברר לפתע כי הוא לא אבד מן העולם. עם נפילתו של מסך הברזל החלו חוקרים אחדים לנסוע לספריות שונות ברחבי ברית המועצות לשעבר ולחפש שם אחר ספרים וכתבי יד עבריים. בשנת תשנ"ד פרסם דב ולפיש את רשימת כתבי היד שמצא בביקורו בספריית ורנדסקי שבקייב, ואחד החשובים שבהם הוא קובץ של תשובות מהר"ם עם קולופון – והקולופון הוא בדיוק זה שבכת"י רבינוביץ.³¹ נמצא שכתב היד, שמוסכם היה על דעת הכול שאבד מן העולם, מצוי עדיין עמנו. עם זאת, כל מאמציי להשיג צילום של כתב היד או לבקר בספריית ורנדסקי עלו בתוהו.

פרק נוסף בגלגוליו של כתב היד נחשף בשנת 2001, עם פרסומו של קטלוג של כתבי יד עבריים שהוצעו למכירה פומבית בניו יורק. אחד הפריטים שהוצע שם למכירה היה קובץ של תשובות מהר"ם.³² דרכם של כתבי יד הנמכרים במכירות פומביות שנעלמים הם מן העין ובעליהם החדשים מחזיקים אותם בכספות פרטיות. אלא שלמרבית המזל הגיע כתב היד הזה אל ספרייה ציבורית מפורסמת – הוא נקנה בידי ספריית קלאו שבהיברו יוניון קולג' בסינסינטי, ומספרו שם: JCF Ms. 8.³³ כתב היד פגום ויש בו 56 דפים, ובהם ס' רל – תחילת ס' תקלא בלבד. כתב היד הוא אחיו תאומו של כת"י פרמה והסימנים שבו מקבילים בדיוק לאלו שבכת"י פרמה.

כת"י סינסינטי הוא, ללא כל צל של ספק, כתב היד שעמד לפני רבינוביץ, וליתר דיוק – חלק מכת"י רבינוביץ, שכן הוא חסר בראשו ובסופו. כמה וכמה ראיות מוכיחות בעליל שכת"י סינסינטי הוא כת"י רבינוביץ האבוד:

1. בכת"י רבינוביץ חסרים היו, כזכור, כמה וכמה דפים. דפים אלו בדיוק חסרים גם בכת"י סינסינטי. אם אמרתי תחילה שכת"י סינסינטי מכיל את ס' רל-תקלא, הרי שעתה אדיוק יותר ואומר שהדפים בכתב היד אינם רצופים ויש בו חסרונות של ממש. בכתב היד כלולים ס' רל – אמצע ס' רפ (דפים 8-1); ס' רצו – סוף ס' רצט (דף 9); אמצע ס' שה – אמצע ס' שו (דף 10); סוף ס' שלה – סוף ס' תקז (דפים 11-53); ותחילת ס' תקכא – תחילת ס' תקלא (דפים 54-56).³⁴ הסימנים החסרים מצויים היו בדפים שנתלשו מכתב

31 ד' ולפיש, "אוסף הספרים וכתבי היד בספריית ורנדסקי בקייב", מדעי היהדות, 34 (תשנ"ד), עמ' 78, מס' 476. ולפיש שהה רק זמן קצר בספרייה (שם, עמ' 72) ופרטים אחדים בתיאורו אינם נכונים: כתב היד מכיל כאמור תקנו סימנים (ולא תקנר) והוא לא נעתק בשנת "פ"א" (הכוונה כנראה: ה'א', כלומר שנת חמשת אלפים, והיא השנה הרשומה בשיבוש בסופו של כתב היד, ראו לעיל, ליד הערה 8), ובוודאי שהוא לא נעתק בשנת ד' תק"ו – מאות שנים לפני זמנו של מהר"ם.

32 Catalogue of Important Hebrew Printed Books & Manuscripts: Auction, 13 March, 2001, New York, Kestenbaum & Company, 2001, pp. 90-91, no. 300.

33 תודתי העמוקה לגב' Noni Rudavsky ששלחה לי צילום של כתב היד.

34 כתב היד עשוי היה כנראה מקונטרסים של ארבעה גיליונות (שמונה דפים), כמקובל באשכנז. 56 הדפים שלפנינו מכילים את שרידיהם של 8 קונטרסים: קונטרס שלם (דפים 8-1); הגיליון השלישי בלבד מהקונטרס שלאחריו (כלומר, שני דפים חסרים); דף 9; שני דפים חסרים; דף 10; שני דפים חסרים; חמישה קונטרסים שלמים (דפים 11-50); ועוד קונטרס אחד שחסר בו הגיליון הפנימי (דפים 51-56, חסרים שני דפים אחרי דף 53).

- היד ואברו, והם הם החסרונות שבד"ל שמנתי לעיל.³⁵ סיפורו הסימנים החסרים בד"ל שונה מזה שמנתי כאן, והדבר נובע ממלאכתו של רבינוביץ שהשמיט כזכור חמישים תשובות ושינה בהתאם את סימונם. כך, למשל, סי' רפ, שרק חלקו הראשון מצוי בכת"י סינסינטי והדפים שלאחריו חסרים, הוא הוא סי' רמט בד"ל, שרק חלקו הראשון נדפס בד"ל ולאחריו חסרים לדברי רבינוביץ שני דפים. וכן הוא בכל שאר החסרונות.
2. רבינוביץ ציין בהערותיו לכמה תופעות ייחודיות בכתב היד שעמד לפניו, וכולן נמצאות גם בכת"י סינסינטי. אציין כאן רק כמה דוגמאות מובהקות:³⁶ (א) בד"ל, סוף סי' שכ, כתב רבינוביץ כי בכתב היד יש רווח של כמה שורות וחסרה סוף התשובה — וכך הוא אכן גם בכת"י סינסינטי, דף 19א, סוף סי' שנה; (ב) בד"ל, סי' תג, ציין רבינוביץ שבכתב היד שלפניו יש רווח של שורה אחת באמצע התשובה והסופר כתב כי כך מצא בטופס שלפניו, ובהמשך ציין רבינוביץ כי בכתב היד יש רווח של שתי מילים³⁷ — ואכן כך הוא בכת"י סינסינטי, דף 43ב ודף 44א; (ג) בסי' תיג, רבינוביץ כתב בהערה ס כי בכתב היד יש רווח של מילה אחת — וכך הוא גם בכת"י סינסינטי, דף 45א, סי' תסד; (ד) בשלושה מקומות ציין רבינוביץ להערות המצויות בגיליון כתב היד, וכולן אכן נמצאות בגיליון של כת"י סינסינטי.³⁸
3. הסופר של כת"י סינסינטי עיטר כמה פעמים את המילה "שמשון". מנהג נפוץ היה לסופרים בימי הביניים, ובעיקר לסופרים אשכנזיים, לעטר את שמם כשנקרה בטקסט, ועיטור שכזה מלמד כי זהו שמו של הסופר עצמו — וכת"י רבינוביץ הועתק כזכור כידי שמשון בר אלקנה.³⁹

ראיות אלו מוכיחות באופן חד-משמעי כי כת"י סינסינטי הוא הוא כת"י רבינוביץ, שנחשב לאבוד. אמנם רבינוביץ העיד כי כתב היד שלפניו הועתק "באותיות משיטא ספרדית"⁴⁰ ואילו כת"י סינסינטי הוא בכתובה אשכנזית — ואם כן עוסקים אנו לכאורה בכתבי יד שונים. אך הראיות שמנתי, ובפרט הראשונה שבהן, חזקות כל כך, עד שמוכרחים אנו לומר שרבינוביץ הצעיר טעה באבחנתו. לאחר שנים אחדות ירכוש רבינוביץ בקיאות רבה בכתבי יד עבריים,

- 35 ראו לעיל, ליד הערה 4.
- 36 לדוגמאות נוספות ראו ד"ל, סי' רב, הערה י (=כת"י סינסינטי, דף 1א); סי' רכא, הערה נ (=כת"י סינסינטי, דף 2א); סי' רלו, הערה ק (=כת"י סינסינטי, דף 6א).
- 37 ד"ל, סי' תג, הערה ר (הראשונה) והערה נ (השנייה). לגבי החיסרון הראשון ראו תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים תשי"ז-תשכ"ג, ח"ב, סי' קא, עמ' צג, הערה 3.
- 38 ד"ל, סי' תיח, הערה ל = כת"י סינסינטי, דף 45ב; ד"ל, סי' תכו, הערה א = כת"י סינסינטי, דף 48א; ד"ל, סי' תלג, הערה ת = כת"י סינסינטי, דף 51ב. על שלוש ההגהות ראו עוד להלן, הערה 42.
- 39 העיטורים על המילה "שמשון" מצויים בדף 40ב, סוף סי' תלו וסוף סי' תלט, בדף 44ב, סוף סי' תסא, ובדף 54ב, סוף סי' תקכג. על שמו של הסופר של כת"י רבינוביץ ראו לעיל, ליד הערה 7. על המנהג לעטר את שם הסופר בימי הביניים, ובאשכנז בפרט, ראו מ' בית-אריה, "תחבולת סופרים בהסגרת שמותיהם באמצעות הטקסט המועתק", ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 113-129.
- 40 ראו לעיל, הערה 9.

כפי שמעידה כל שורה במפעלו המונומנטלי "דקדוקי סופרים"; אך בצעירותו, כשהוציא לאור את ד"ל, טעה רבינוביץ באבחנתו וזיהה בטעות את כתב היד האשכנזי שלפניו ככתב יד ספרדי.

מסקנת הרברים היא שכתב היד שעמד לפני רבינוביץ – שחלקו מצוי היום בסינסינטי – היה אחיו תאומו של כת"י פרמה וכי רבינוביץ השמיט במהדורתו כחמישים תשובות. עוד מתברר עתה כי רבינוביץ שינה לעתים את סדר התשובות ובשני מקומות מהדורתו אינה תואמת את סדר הסימנים בכתב היד.⁴¹

ה. היחס שבין כת"י רבינוביץ לכת"י פרמה

בסעיפים הקודמים עלה בדינו כי כת"י רבינוביץ וכת"י פרמה תאומים הם זה לזה. מהו אפוא היחס המדויק שבין שני כתבי היד? האם האחד הועתק מחברו או ששניהם הועתקו מאב משותף? אנסה לענות על שאלה זו מתוך מעקב אחרי ההגהות שנוספו בכת"י רבינוביץ. לצורך זה אנצל הן את השריד הנכבד שהגיע סוף סוף לידינו מכת"י רבינוביץ – הלוא הוא כת"י סינסינטי, שבו סי' רל-תקלא בלבד – והן את עדויותיו של רבינוביץ בד"ל על כתב היד שהיה לפניו.

1. לברכי רבינוביץ (ד"ל, סי' קסח, הערה ש), "בהכ"י אשר לפני כתוב כאן הג"ה בכתב ישר אחר: נראה דאור זרוע פליג בהא בפ' גיד הנשה". בכת"י פרמה (דף 56א) מצויה הגהה זו ב"חלון" בגוף הטקסט, בכתובתו של הסופר.
2. בכת"י סינסינטי, דף 51ב, יש הגהה בכתובה מאוחרת: "ראה במרדכי בעמוד ראשון בשבת גבי פתח נעול כלחוצ". אף כאן, בכת"י פרמה מצויה הגהה זו ב"חלון" בגוף הטקסט, בכתובתו של הסופר.⁴²

שתי הגהות אלו מוכיחות בבירור כי כת"י פרמה הועתק מכת"י רבינוביץ.

41 (א) ד"ל, סי' תב. סימן זה נמצא בכת"י סינסינטי במקום אחר, בסי' שעו (דף 223ב), וכך גם בכת"י פרמה; (ב) ד"ל, סי' תצו-תקג. סי' תקג נמצא בכת"י סינסינטי במקום אחר לגמרי, בסי' תלד (דף 40א), וכך גם בכת"י פרמה (כלוך לא ציין למקבילה זו בד"ב, עמ' 56). בסי' תצו-תקב שינה רבינוביץ מעט את סדר הסימנים, וסידרם הנכון הוא: תצח, תצו, תקא, תצט, תק, תקב (=כת"י פרמה, סי' תקמח-תקנג. כת"י סינסינטי מסתיים כזכור בסי' תקלא ואיננו תורם לבירור העניין).

42 ראו ד"ל, סי' תלג, הערה ת; כת"י פרמה, דף 150ב, סי' תפד. בכת"י סינסינטי יש שתי הגהות נוספות שאינן רלבנטיות עבורנו. פעם אחת השלים הסופר בצירי הדף את מה שהשמיט בהעתקתו ואילו בכת"י פרמה מצויה השלמה זו ב"חלון"; הגהה זו איננה מלמדת בהכרח שכת"י פרמה הועתק מכת"י סינסינטי, ואפשר ששניהם הועתקו מכת"י שלישי. הגהה נוספת נכתבה בכת"י סינסינטי רק בשלב מאוחר יותר, לאחר שהועתק כת"י פרמה, ומשום כך היא מצויה רק בראשון ולא באחרון (ההגה הראשונה: כת"י סינסינטי, דף 48א [ראו ד"ל, סי' תכו, הערה א. ההשלמה איננה מצויה בתחתית הדף, כרברי רבינוביץ, אלא בצירי הדף]; כת"י פרמה, סי' תקו, דף 145א [ורבריו של כלוך, ד"ב, עמ' 61, הערה יא, אינם נכונים]. ההגהה השנייה: כת"י סינסינטי, דף 45ב [ראו ד"ל, סי' תיח, הערה ל]. ההגהה אינה נמצאת בכת"י פרמה, דף 141א, סי' תסט).

ו. ראשונים ואחרונים שהשתמשו בקובץ התשובות

קובץ התשובות שבכת"י רבינוביץ ובכת"י פרמה עמד לפני שלושה חכמים שציטטו ממנו. הציטוטים הראשונים מהקובץ מצויים בכת"י אוקספורד 784, המכיל ליקוטים שכתב ר' בנימין כ"ץ מרגנסבורג בשנים 1448-1457.⁴³ על שולחנו של ר' בנימין עמדו כמה קבצים של תשובות מהר"ם מרוטנבורג, ואחד מהם הוא קובץ התשובות דידן. ר' בנימין העתיק בחיבורו כמה וכמה תשובות מהקובץ, ובחלקן הוא ציין מראה מקום מדויק, כגון "העתקתי מתשובו" בסימן שכ"ו. ציונים אלו מתאימים במדויק לקובץ התשובות שבכת"י רבינוביץ ובכת"י פרמה.⁴⁴ ציטוטים נוספים מקובץ התשובות מצויים בסמ"ק מצוריד (אך הם אינם חלק מגוף הספר, כפי שיבואר בסמוך). אמנם אין בציטוטים אלו מראה מקום מדויק כמות שמצינו לעיל בציטוטי של ר' בנימין כ"ץ מרגנסבורג; אך מובא כאן רצף של סימנים המצויים אך ורק בקובץ התשובות דידן, והרצף מוכיח בבירור כי לפני המצטט עמד קובץ התשובות שבכת"י רבינוביץ ובכת"י פרמה. הדבר בולט במיוחד בשני מקומות: במקום אחד העתיק הסופר ברצף ארבעה סימנים המצויים רק בקובץ התשובות דידן⁴⁵ ובמקום שני – שלושה סימנים.⁴⁶ ציטוטים אלו מצויים בגיליון סמ"ק מצוריד שבכת"י לונדון, הספרייה הבריטית 514. כתב היד נעתק בשנת קנ"ב (1392), אך הגיליונות אינם חלק מגוף הספר ואינם מצויים בכתבי היד האחרים של סמ"ק מצוריד. וכבר העיר על כך הסופר שכתב בראש כתב היד "כל הגהות הכתובי" על הגיליונות מצאתי בספרי' אחרי' ולא בהעתק".⁴⁷ אך המהדורה הנדפסת של סמ"ק מצוריד מבוססת על כת"י לונדון ועל כן באו בה כל אותם גיליונות.⁴⁸ ציטוט נוסף מקובץ התשובות מצוי בהגהות "שיטה מקובצת" למסכת זכחים. על דברי המשנה "המפשיט את הבכור ונמצא טריפה שיאותו הכהנים בעורו" נכתב שם בהגהה: "עייין שו"ת מהר"ם בנייר סי' ת"ח ובקלף סי' תע"ב".⁴⁹ ההפניה לסי' תח מכוונת כנראה לקובץ של

43 ראו י"י יובל, חכמים בדורם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 26, הערה 35, ובנסמן שם; *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, compiled under the direction of M. Beit-Arié, edited by R.A. May, Oxford 1994, pp. 120-121.

44 להלן רשימת המובאות בכתב היד: דף 227 = ד"ל, סי' קסד; דף 49א = ד"ב, עמ' 6, סי' כ; דף 73א ("העתקתי מתשובו" בסימן שכ"ו); דף 87א ("העתקתי מתשובו" ובסימן ש"י); דף 169א ("העתקתי מתשובו" ובסימן קעה...); "ג"כ מאותם תשובו" העתקתי... בסימ' שלו"; "ג"כ באותם תשובו" בס"י שסח"; "ג"כ באותם תשובו" בס"י תפכ"א [מילות הסיום בכתב היד של תשובה זו: "בש' רבי' שמח' משם מהר"ם"]. סמ"ק מצוריד (להלן, הערה 48), ח"א, עמ' סד-סה. המקור בכת"י לונדון (ראו עליו בסמוך), דף 15א. הסימנים הם: תקמב-תקמג (=ד"ל, סי' תצא-תצב), קעו, שלב.

45 כת"י לונדון, דף 260 ע"א (נרפס שלא כסדר בסמ"ק מצוריד, ח"ג, עמ' רצו, ד"ה ויהודי; עמ' רצד, ד"ה וכל חוב וד"ה ואדם שהקוף) = ד"ל, סי' קלד, קלה, קלב. העתקות נוספות מצויות בדף 55א (סמ"ק מצוריד, ח"א, עמ' רסב) = ד"ל, סי' קסד. דף 282א (סמ"ק מצוריד, ח"ג, עמ' שפ, ד"ה נראה) = ד"ב, סי' יט; דף 288א (סמ"ק מצוריד, שם, ד"ה והילכתא) = ד"ב, סי' כ.

47 כת"י לונדון, דף 12 ע"א, בגיליון סמ"ק מצוריד, ח"א, עמ' מט, הערה 1. צילום של כתב היד מצוי שם בעמוד הקודם, והערה זו מצויה בו במטושטש בצד שמאל למעלה.

48 סמ"ק מצוריד, מהדורת י"י הר שושנים-רוננברג, ח"א, ירושלים תשמ"א,² כ-ג, שם תשל"ו-תשמ"ח.

49 שיטה מקובצת, זכחים, דף קג ע"ב, ס"ק ט. בטופס של מסכת זכחים דפוס ונציה רפ"ב השמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, והוא כנראה זה שממנו נדפסו הגהות שיטה מקובצת בש"ס וילנה (תר"מ-)

תשובות מהר"ם שלא הגיע לידניו, ואילו ההפניה לסי' תעב מכוונת לקובץ הנידון כאן, שהרי בכת"י סינסינטי, סי' תעב (=ד"ל, סי' תכא) מצויה תשובה העוסקת בעניין זה ממש. הגהות אלו אינן, ככל הנראה, פרי עטו של ר' בצלאל אשכנזי עצמו,⁵⁰ אך הן מלמדות שקובץ התשובות מונח היה בראשית המאה השבע עשרה על שולחנו של אחד מחכמי המזרח.

ז. סיכום

קובץ התשובות שנידון במאמר זה נדפס בצורה מקוטעת ומבולבלת: חלקו נדפס על ידי רבינוביץ בד"ל וחלקו – על ידי בלוך בד"ב. הקובץ מכיל 557 סימנים ורובו נדפס בד"ל, אך כתב היד שעמד לפני רבינוביץ מקוטע היה וחסרו בו כ-135 סימנים. רבינוביץ השמיט מהקובץ עוד 50 סימנים נוספים, ונמצא שמהדורתו מכילה כשני שלישים בלבד מן הקובץ המקורי. חלק מכתב היד ששימש את רבינוביץ הגיע לאחרונה לספריית היברו יוניון קולג' בסינסינטי, אך הוא פגום בראשו, באמצעו וגם בסופו, ומכיל בסך הכל רק כרבע מן הקובץ השלם. חלקים נוספים מכת"י זה מצויים כנראה בספריית ורנדסקי שבקייב.

כת"י פרמה הועתק מכת"י רבינוביץ כבר באמצע המאה הארבע עשרה והוא שלם ומלא. בלוך ההדיר את כתב היד בצורה לא מדויקת והדפיסו בחלקו הראשון של ד"ב. מהדורתו כוללת בדרך כלל רק את התשובות שלא נדפסו כבר בד"ל או בקבצים אחרים של תשובות מהר"ם.

מהדורה עתידית של קובץ התשובות – שאני מקווה שיקום לה גואל ויעשנה – צריכה להתבסס על שלושה עדי נוסח:

1. הקדום שבעדי הנוסח והמעולה שבכולם הוא כת"י סינסינטי. דפים נוספים מכת"י זה מצויים כנראה בספריית ורנדסקי שבקייב ויש לקוות שאף הם יגיעו לידניו.
2. בכת"י סינסינטי חסרים דפים רבים. חלקם אבדו כבר לפני שנים רבות ואפילו רבינוביץ לא ראה אותם. דפים אלו אפשר להשלים מתוך כת"י פרמה, שהועתק מכת"י סינסינטי בעודו שלם ועל כן הוא מכיל את קובץ התשובות כולו.
3. דפים נוספים נתלשו מכת"י סינסינטי בשלב מאוחר יותר, לאחר שרבינוביץ הוציא לאור את מהדורתו. חסרונות אלו ניתן להשלים הן מתוך כת"י פרמה והן מתוך ד"ל. שני עדי הנוסח הללו הם העתקות מתוך כת"י סינסינטי – האחד העתקה מן המאה הארבע עשרה והשני מן המאה התשע עשרה.

תרמ"ו), הלשון היא: "כת' מהרם בנייר סימן תח ובקלף תעב" (סימנו של הטופס: כת"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 478⁹).

50 ראו ש' ליברמן, "על שני כתבי יד", קרית ספר, יג (תרצ"ז-תרצ"ח), עמ' 105-112 (=הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, בעריכת ד' רחנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 591-598); א' שוחטמן, "בנין שלמה לחכמת בצלאל" לר' שלמה ערני והגהות ר' בצלאל אשכנזי לסדר קדשים", עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 63-93. הגהה זו איננה מצויה בטפסים מוגהים אחרים שנידונו במאמרו של שוחטמן: כת"י לונדון, הספרייה הבריטית 421, דף 450א; ר' יעקב פייתוסי, מוזכר כפרה, ליוורנו תק"ע, דף כא ע"א; בבלי, ונציה ש"ת, טופס בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (שוחטמן, עמ' 86).

שלושת עדי הנוסח הללו – כת"י סינסינטי, כת"י פרמה וד"ל – אינם יכולים להשלים את כל החסרונות שבקובץ התשובות. חסרונות אלו הם מארבעה סוגים:

1. בתשובות אחדות חסרו קטעים ארוכים כבר במאה הארבע עשרה, ובמקצתם חסר כבר הסופר של כת"י רבינוביץ, שהעיר בכמה מקומות כי הטופס שעמד לפניו פגום היה.⁵¹
2. במקומות נוספים לא העיר הסופר כי הטופס שלפניו פגום, אך ניכר בעליל כי חסרה לפניו פסקה שלמה. כך, למשל, בסוף סי' שמא (=ד"ל, סי' שי) מופיע משפט סתום, שאיננו מתקשר לא לפניו ולא לאחרי: "את זה שאל ה"ר אביגדור כהן צדק את הרב ר' חיים", וכבר עמד רבינוביץ בהערותיו לד"ל על זרותו של משפט זה.⁵² מסתבר כי חסרה כאן תשובה שלמה, והיא כנראה התשובה על פועל שחזר בו בדבר האבד. תשובה זו מצויה בכמה קבצים אחרים של תשובות מהר"ם והיא פותחת באותן מילים ממש: "את זה שאל ה"ר אביגדור כ"ץ את הר"ח".⁵³ גם סי' תלט (=ד"ל, סי' שצב) מתחיל בצורה מקוטעת: "ומהאי טעמא נמי יש להתיר [...] וממקבילות אחרות עולה כי אכן חסרה כאן פסקה שלמה בראש התשובה.⁵⁴
3. במקומות אחרים הנוסח שבקובץ התשובות נראה לכאורה שלם ומלא, אך במקבילות אחרות מצויה התשובה בנוסח מלא הרבה יותר (ראו להלן, סעיפים ח-יב).
4. הסופר של כת"י רבינוביץ לא רייק לעתים בהעתקתו בפרטים קטנים ויצר נוסח משובש. אסתפק כאן בדוגמה אחת, שהטעתה את כל מי שעסק בתולדות חייו של מהר"ם מרוטנבורג. בתשובה שבכת"י סינסינטי, דף 221, סי' שסו (=ד"ל, סי' שכח), כתב מהר"ם: "ועל עניין המורדת, כבר כתבתי לך דעתי בהיותי בקושטנצא [...]". ומכאן למדו החוקרים כי מהר"ם התגורר בתקופה מסוימת, או לפחות ביקר, בעיר Konstanz היושבת על גבול שוויצריה, מאות קילומטרים דרומית לרוטנבורג.⁵⁵ אך בארבעה קבצים אחרים של תשובות מהר"ם המצויים

51 ראו ד"ל, סוף סי' קה (הראשון) = כת"י פרמה, דף 35 ד (בגיליון שניהם כתב הסופר "כאן חסר". וראו להלן, הערה 58); ד"ל, סי' שכ וסי' תג (ראו לעיל, ליד הערה 36); ד"ל, סי' תצ (ראו להלן, סעיף יא). בכת"י פרמה (דף 87) דיגל הסופר על סי' שיב, אף שהוא רשום במפתח שכראש כתב היד: "חילוק בי' דיג' דגמי לדבר הגורם לממון". רבינוביץ העיר שאפשר שסימן זה מקביל לדפוס פראג, סי' ש (מפתחות לד"ל, דף נו ע"ב, סי' רפ. בכת"י סינסינטי חסר כאן דף [ראו תיאורו לעיל, ליד הערה 34] וחיסרון זה היה כבר בזמנו של רבינוביץ).

52 וראו לעיל (ליד הערה 23) על פליטת הקולמוס שהייתה כאן לרבינוביץ, ממנה אפשר להכיר כי כתב היד שעמד לפניו תואם היה לכת"י פרמה.

53 כת"י אוקספורד 844, דף 68-ב, סי' סה (גרפס אצל י"ז כהנא, "שור"ת האור זרוע ומהר"ם בר ברוך", סיני, יד [תש"ד], עמ' קיז); תשובות בעלי התוספות, מהדורת א"י איגוס, ניו יורק תשי"ד, סי' קז-א; כת"י פרמה 86, עמ' לט, סי' עז-עז; כת"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה 45, דף 185-א-ב, תחילת סי' רמו.

54 ראו שאלות ותשובות מר' צחק בן משה אור זרוע ומאיר בן ברוך, מהדורת י"ז כהנא, ירושלים תש"ג, עמ' יא-יב, סי' צב; "תשובות ופסקים לר"י הזקן", שיטת הקדמונים על מסכת עבודה זרה, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשכ"ט-תשנ"א, ח"ג, עמ' רכו, סי' קח (=ח"ש שאנן, ספר זכרון שלמה, לזכרו של רבי שלמה שמשון קרליץ, בעריכת א"י קרליץ, בני ברק תש"ס, עמ' קכח-קכט).

55 ראו למשל I. A. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg*, Philadelphia 1947, p. 12, n. 46, ובספרות הרשומה שם; א"א אורבך, בעלי התוספות, מהדורה רביעית מורחבת, ירושלים תש"ם, עמ' 528. על הטעות עמד כבר י"ז כהנא; דבריו צוטטו, ללא הסבר ואסמכתא, בגרמניה יוראיקה (לעיל, הערה 20), עמ' 449, הערה 43.

בכתבי יד יש כאן שינוי זעיר, של אות אחת: "כתבתי לך דעתי בהיותך בקושטונצא" – ומעתה ברור כי השואל, ולא מהר"ם, הוא ששהה בעיר זו.⁵⁶

כדי להשלים את כל הפגמים שבקובץ התשובות יש להשוות אפוא כל תשובה לכל מקבילותיה, אלו שבדפוס⁵⁷ ואלו שעדיין בכתבי יד. בדברים שלהלן יש תרומה צנועה לכך, ונרפסות כאן השלמות מכתבי יד לשש תשובות שנרפסו בצורה חסרה בד"ל ובד"ב.⁵⁸

ח. ס' קל-קלה

בד"ל, ס' קל-קלה, מצויה תשובה ארוכה של ר' חיים פלטיאל לקהילת הלברשטט (Halberstadt, כ-55 ק"מ דרומית מערבית למגדבורג).⁵⁹ התשובה עוסקת בהלכות מסים והיא מורכבת מכמה סעיפים נפרדים. תשובה זו מצויה גם בקובץ תשובות מהר"ם שבכת"י פרמה, Parm. 2758 (דה רוסי 86),⁶⁰ אך בצורה מלאה יותר: יש שם הן את לשון השואלים והן תשובה קצרה נוספת, החסרה בד"ל (להלן, סעיף ו). המשיב ענה על השאלות שלא לפי הסדר ועל כן חילקתי את השאלה והתשובה לסעיפים והוספתי כותרות בראש השאלה ובראש התשובה.

56 כת"י סיני, דף 1156, ס' תתקע"ח; כת"י אוקספורד 844, דף 111, ס' קלט; כת"י אוקספורד 641, דף 201ב, ס' קפו; כת"י טורונטו, דף 390, ס' צא (=ד"ב, עמ' 192, ס' פט). הלשון שבד"ל מצויה כמובן גם בכת"י פרמה, דף 104ג, ס' שסו. במקבילה שבתשובות מהר"ם, קרימונה שי"ז, ס' צד, הלשון היא: "כבר כתבתי לך", ותו לא.

57 לרשימת המקבילות שבספרים נרפסים בלבד ראו ש' עמנואל, "לוח מקבילות לקובצי התשובות של מהר"ם מרוטנבורג", ב' ליפשיץ וא' שוחטמן (עורכים), מפתח השאלות והתשובות של חכמי אשכנז צרפת ואיטליה, ירושלים תשנ"ז, עמ' מא-מב.

58 המשיבים השתמשו בדבריהם במליצות שונות, שחלקן מבוססות על שברי פסוקים וחלקן על מאמרי חז"ל. בהערותיי ציינתי למקור הדברים רק באופן חלקי. להשלמות קצרות של תשובות נוספות ראו לעיל, הערה 16; ובספרי שברי לוחות (לעיל, הערה 17), עמ' 92-93 (השלמה חלקית לס' קה) ועמ' 167 (פסקת הפתיחה לס' קה). ראוי לציין כי לא בכל מקום נוסח מלא יותר של התשובה הוא בהכרח הנוסח המקורי. כך, למשל, בכת"י אוקספורד 2287, דפים 446-447א, מובא ס' קסד שבד"ל בנוסח מלא יותר (התוספת שבכתב היד מודגשת כאן): "[...] ואני רגיל לכל הבאים אלי לפתוח להם בחרטה וייתירו להם הנדר כמו עבדו בנדר ואבי הוא האיש ישראל בר' אשר ז"ל הנדר לנסוע לק"ק בקבר בנו אחי, הח"ד יקותיאל, וע"ז יש לו חרטה מפני שהוא איש אמיד ומידאה רשנאי ישראל ומפר לו נדרו ליתן לצדקה ולמרבץ תורה כמה שהיה (הוצא) [מוציא] בדרך ואח"כ יתן מה שנשאר כפי שהיה טורחו והילוכו זה יתן לצדקה וינצל מצעקה, חיים פלטיאל תולעת". המילים המודגשות חסרות הן בד"ל והן בארבע מקבילות, וכנראה אינן מקוריות (כת"י לונדון, הספרייה הבריטית 514, דף 55א [ראו לעיל, הערה 46]; ביאור ר' אייזיק שטיין לסמ"ג, כת"י אוקספורד 872, דף 157ב; כת"י מוסקבה, ספריית המדינה, אוסף גינצבורג 109, דף 25א-ב; חידושי וביאורי מהרש"ל זצ"ל על הטור, מהדורת ש"ב ורנר, נספח לס' הטורים, הוצאת אל המקורות, ירושלים תשי"ז-תש"כ, י"ד, ס' רכח).

59 התשובה מובאת ברובה גם בנימוקי ר' מנחם מירבבורק, בתחילתו (שור"ר) יעקב ווייל, ונציה ש"ט, דף ק ע"ב-קא ע"א, ר"ה דין מי שיש – ר"ה דין יהודי). ס' קלב נרפס גם מכת"י פרמה, ראו ד"ב, עמ' 33. על המשיב ראו י"ש לנגה, "לזהותו של רבי חיים פלטיאל", עלי ספר, ח (תשמ"מ), עמ' 140-146.

60 בספריית פרמה השתמרו ארבעה כתבי יד שונים של תשובות מהר"ם. כתב היד הנוכח כאן איננו קשור בכת"י Parm. 2606 (דה רוסי 651) שנידון בהרחבה לעיל.

להלן לשון התשובה בכת"י פרמה, עמ' רלב-רלד, סי' תמב:

[שאלה]

[א] יורנו מורינו כשהקהל נותני' מס, ועודף לאחד על ממונו פחות מחצי (ו) זקוק, ⁶¹ אם יש ליתן מזה. ואם יש אחד בקהל שאין לו כנגד זקוק, אם יש לו ליתן כמו כן מזה. [ב] ואם יש אחד שקיבל מן הגוי ב' זקוקין או יותר ולא קצב לו זמן להחזיר לו, (ו)אך הגוי לוקח ממנו על יד (ו)על יד לפעמ' רביע כנגד מה שהגוי צריך, איך יתן אדם מזה שיצא ידי חובתו, שמא אם הוא יתן, למחר יתבענו הגוי וצריך להחזיר לו כספו, נמצא הפסיד.

[ג] וגם בזה אם הגוי אינ' רוצה לפרוע ליהודי כלל, וגם היהודי נתייאש ממנו אך הוא מזכיר אות' לעולם כדי שיהא לו שירות קטון ממנו, ולפעמ' יהנה הגוי את היהודי וינכה לו ליט' או כך, ובלא זה היה מופסד אם לא היה מנכה לו, אם זה קרוי פירעון או לא, אחרי שלא התנה עמו לקבל כך מעט, אך הוא חוטף מה שיכול, ואיך יבא מזה רביע לקהל ואיך מכיר כל זה.

[ד] וסופר או מלמד וכן משרת, כמה יהיה לה' ויתחייבו ליתן מס לקהל. [ה] וכן מי שנתחיי' עבור בגד והגיע הזמן לפרוע לגוי והגוי אינ' (טובע) [תובע] אות'. ואם הו' פטור אז אנן שואלי' על אות' שהוא חיי' על הבגד וכן על התבוא' ולא הגיע הזמן, אם הוא חיי' ליתן מס מאות' כסף או לאו. [ו] ועל אדם שהלוה לו אוהביו כסף בחינם, אם חייב ליתן מאות' כסף כאילו היה שלו, אחרי שכל הריו' מגיע לידו, או אחרי שאין הכסף שלו לא יתן אך החצי. [ז] ואם הבא לדור ביישוב אחרי שאיל' המס ומעותיו לא היה פה, אם חיי' ליתן.

[תשובה]

[א] על ⁶² מה שתהיתם בקנקני הריקן שאפי' חדש אין בו, ⁶³ אמנם לא אסור ממצותכם רבותי וקציני יושבי האלוירשטט. רעו כי לפי הענין אפי' מי שיש לו חצי רביע צרוף חייב לתת מס, דהא תנן ⁶⁴ מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופיאה וכו', ומסתמא מס שני פטורוהו ⁶⁵ הקהל כיוצא בזה, [ד]הדבר ידוע אם השר היה יודע שלא היו

61 כלומר אדם שיש לו, מלבד ממונו הנצרך לו, רק פחות מחצי זקוק, ואותו הוא מלווה.
62 הפסקה הראשונה משוכשת מאוד בכתב היד ועל כן העתקתי במקומה את הדברים שבר"ל. להלן הנוסח שכתב היד: "דע כי לפי העניין אפי' מי שיש לו דבר מועט אפי' חצי רביע צרוף חייב ליתן מס, דהא תנן מי שיש לו ר' זוז לא יטול לקט שכחה ופיאה וכו'. ומסתמ' אם יפטורוהו הקהל כיוצ' בזה, דהדבר ידוע שהשר הוא יודע שלא היו עניים נותני', השר היה מגרשם. מי' ראיתי לפני רבותי' שפחות מזקוק פוטרי' ממש מדין תקנ', וטעמ' דכי אינ' בזקוק ז' צרוף יש מועט משא ומתן נכי מהר' זוז, אע"פ שרחוק זה מזה, דהא קצ"ב פירוטות ב' דינרי', מ"מ הכל לפי השיעור, והא קמן דיש בני אדם ריש להם ל' זקוק ועוד מקבלי' צדקה. וכ"ש אדם שיש לו תיפול דמשמ' דלכל גולגלי' משערינן ר' זוז אפילו בימיהם".

63 על פי אבות פ"ר מ"ב.

64 פאה פ"ח מ"ח. וכוונתו לומר שאף מי שיש לו מעט כסף להלוות בריבית כבר איננו נחשב לעני.
65 כוונתו של המשיב היא שאף בענייני מס, הקהל מחייבים את כל מי שיש לו אפילו מעט יותר מן הנצרך לו.

העניינים נותנים היה מגרשם. מיהו לפני רבתי ראיתי שפחות מזקוק פוטרים ממס מדין תקנה. ושמה הטעם דבימינו המשא ומתן מועט בזקוק כמו בימיהם בר"66 זוז, דאע"פ שרחוקין זה מזה, דהא קצ"ב פרוטות בדינר, 67 מ"מ הכל לפי השעה, והא קמן יש בני אדם שיש להם זקוק ועוד מקבלין] צדקה. וכ"ש אדם שיש לו טיפול, 68 [דמשמע דלכל גולגולת משערינן (בד') ר"69 זוז אפי' בימיהם.

[ד] ומלמד או (או) סופר ומשרת הנהיגו רבתי' לפטור עד ב' זקוקי'. ואין לומ' יציב' בארע' וגיור' בשמ' שמ"י, 70 דכל אדם הקבוע בעיר גורם עין למס. אך אדם הניכר כנכרי (אתני) [אהני] דהוא נכרי ואין מרבה עין לפוטרו עד ב' זקוקי', ואהני מה שמזיק להם בהלוא' לחייבו ביותר מב' זקוקי'. מ"הו] עני שיש לו יותר מזקוק ומלמד או משרת וסופר שיש להם יותר מב' זקוקי' ובעל הבית שיש לו עודף על ממונו אפילו דבר מועט, חייב לתת מן הכל הואיל ואת' לכלל חיוב', כדתנן [פרק] ראשית הגז' 71 פחות מה' צאן פטור מראשית הגז ואם יש לו ה' צאן חייב מכולם, וכן בפר' ב' כור תנן' 72 כשהוא (מכריז) [מחזיר] מחזיר כל (המותכר) [המותרות], וכן פחות משתו' הואיל מחילה ובשתות מחזיר כל האונא[ה]. 73

[ב, ה] וכן אדם המקיף מן הגוי הן כסף הן בגד הן תבוא', 74 [זה הכלל], 75 אם יש לו זמן קבוע, 76 לא שנ' ארוך ולא שנ' קצ(ו)ר, אם בא מס' 77 קודם הזמן חייב ליתן, הואיל ומרויח בכסף ויכול לפרוע עד הזמן בלי הפסיד'. אך הקפה בלי זמן, או הגיע הזמן, הואיל וכל שע' בעמוד ופ(ו)רע קאי, פטור, אע"פ שמרויח עכשיו, הואיל ואם ינגשינו הגוי צריך לפרוע בכל ההפסד שיוכל, נמצא שיצא שכרו בהפסידו. 78

[ג] ועל חוב שנתיאש ממנו [ונהנה ממנו] 79 בלוט או בפחות, נכון שהקהל לא יקפידו על

66 בנרפס: בר'. ועיין עוד תשובות בעלי התוספות, (לעיל, הערה 53), סי' לא; סמ"ק, סאטמאר תרצ"ה, סוף מצוה רמח: "דין מי שיש לו מאתים זוז אינו נוהג בינינו".

67 קידושין יב ע"א.

68 בני משפחה שטיפולם עליו.

69 כך בנימוקי ר' מנחם מירזבורק.

70 עירובין ט ע"א (ובמקבילות). כלומר, מה טעם פוטרים את האורחים מלשלם ומחייבים רק את בני העיר.

71 חולין קלה ע"א.

72 בבא בתרא קג ע"ב.

73 בבא מציעא נ ע"ב.

74 בנימוקי ר' מנחם מירזבורק ובסמ"ק מצוריק (ראו לעיל, הערה 46): "ואדם שהקיף מן הגוי או חייב עבדו בגד או תבואה".

75 כך בכל שאר המקבילות.

76 כלומר אם זמן הפרעון קבוע ועדיין לא הגיע.

77 בר"ל ובסמ"ק מצוריק: "שאלית המס".

78 בנימוקי ר' מנחם מירזבורק נוסף: "ויש מרבתינו אומרי' דווקא בזמן שנודמן לו חוב להלוות או לקנות שום חפץ ודחק ולוה לצורך זה תלוי בזמן, אבל מה שחייב בעבור תבואה שאוכלים או בעבור מול"ט שישתה או בעבור בגדים שלובש, זה רגילים לנכות הכל ולא יתן מזה כלום".

79 כך בר"ל ובנימוקי ר' מנחם מירזבורק. המטבע הנזכרת בסמוך היא Lot, שהיא 1/16 של מארק (ראו A. Luschin von Ebengreuth, *Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit*, München 1926, לפי המפתח).

כך. אמנם אם צדקה והקדש (אם אחר) [דין אחר]⁸⁰ להם, כאשר נהגו להלות מעות של צדקה בריבית קצוצה,⁸¹ הואי' ורביע צריך לתת לצדקה,⁸² הא תנן במס' מעילה⁸³ צורף אדם את המעילה אפי' לזמן מרוב'. ונהי דנסתפק ר"י (כעובדא) [כעובדא] דליתבוה לעניי' תיפוק ליה בפ"ך זו צדקה,⁸⁵ מ"מ אור"י דאם אדם או' חוב כשיבא לידי אתן אות' לצדקה דהוי צדקה, ולא גרע משדה דלכשאפרנה תקדוש.⁸⁶ ואין לחלק בין חוב גמור לזה, דהא בערבי פסחי'⁸⁷ כל אשראי ספק אתי. ומי' אם הקהל רוצים למחול יכולי' עד שיבא דבר גדול לידו, דער שלא באת ליד גבאי מותר לשנות' לכל מה שירצו.⁸⁸

[ז] ויהודי הבא לדור אחר שאילת המס נרא' דפטור, דהא לא עשה להם עין לא בגופו ולא בממונו, והאיל ולא הילוח קודם המס. מי' אם השכיר בית קודם [שאיילת]⁸⁹ המס חייב, דק"ל⁹⁰ שכירות דיומ' מכירה היא, וק"ל⁹¹ לכסות ולקבור' אם קנה שם בית דיר' הרי הוא כאנשי העיר מיר.

[ג] וכל חוב שאדם אין מתייבא ממנו צריך לתת מס וצדקה, וכשלא ירצה לתת צריך⁹² לתת ממנו רביע לצדקה לכשיפרע. אך הוצאות ושחדים שמוציא עליו לכשיפרע לוקח לחוץ לפנים.⁹³

- 80 כך בד"ל.
- 81 עיינו בבא מציעא נו ע"ב: "אין ריבית ואונאה להקדש". על ההיתר שנהגו באשכנז להלות מעות צדקה בריבית ראו למשל תשובות פסקים ומנהגים (לעיל, הערה 37), ח"ב, עמ' נח-סא, סי' סג-סו (מהר"ם עצמו התנגד למנהג זה).
- 82 כוונתו לומר שמכיוון שהמיסים הם לצורך צדקה (שיש לה דין כהקדש), ומכיוון ששתי מעילות שאין בהן שיעור מצטרפות, הרי שאין להקל במס אפילו אם אין בו שיעור.
- 83 עיינו מעילה יח ע"ב: "מנין אכל היום ואכל למחר, ואפי' לזמן מרובה, תלמוד לומר תמעול מעל, מכל מקום".
- 84 בבא קמא לו ע"ב, ראו תוספות שם, ד"ה יד.
- 85 ראש השנה ו ע"א.
- 86 כתובות נט ע"א.
- 87 פסחים ק"ג ע"א.
- 88 ערכין ו ע"א.
- 89 נוסף בגיליון, וכן הוא בד"ל ובנימוקי ר' מנחם מירזבורק.
- 90 בבא מציעא נו ע"ב.
- 91 בבא בתרא ז ע"ב, במשנה. המילים "לכסות ולקבורה" (המופיעות בהמשך הסוגיה, דף ח ע"א) נראות מיותרות כאן, אך הן מצויות גם בד"ל.
- 92 הדברים מבוארים יותר בנימוקי ר' מנחם מירזבורק: "צריך להודיע להחוב החוב וסכום החוב, וליתן ממנו להקהל לכשיפרע רביע". והשוו שאלות ותשובות רבינו יעקב ווייל, מהדורות י"ש רומב, ירושלים תשס"א, סוף סי' פד: "ועל אודות הייאושים, כן המנהג בכל המקומות שעברתי שם, כל מה שאדם מתייבא ממנו צריך לפרט אותם החובות ולכתוב אותם בפירוש בכתב וימסור אותו כתב להקהל... ויש מקומות שגובין הקהל שליש מהחובות כשיופרעו, ויש מקומות שגובין מחצה". וראו גם שם, תחילת סי' קלג, שהביא את דברי ר' מנחם מירזבורק והוסיף: "ובזה שכתב 'וליתן ממנו רביע להקהל', המנהג אינו כן, דיש מקומות שהקהל לוקחים החצי, ויש מקומות שלוקחים ב' שלישיות ושלש נותנים לבעל החוב".
- 93 כך גם בד"ל, ואילו בנימוקי ר' מנחם מירזבורק: לחוץ ולפנים (ושם נוסף: "וכיון דמתחילה מתייבא מן החוב עפ"ה(!) אין צריך עוד לקבל חרם על שלא נהנה, דבכלל חרם הראשון הוא"). אינני יודע מה פשר הביטוי, אך כוונתו כנראה לומר שיכול המלווה לנכות בחישוב המס את ההוצאות שהיו לו בפירעון החוב.

[ו] ויהודי⁹⁴ שהילוו לו בחנם, אם המלוה אינ' נותן מחצי, צריך לתת זה מן הכל, דהא חל חיוב מס על הנכסים, ומי יפטור מחצי השני אם לא מלוה או לזה. (ואו)תם ההגונים, נערים וזקנים, דשנים רעננים, כנפשי הצעיר, חיים פליטאל תולעת⁹⁵.

ט. ס' רפה

תשובה זו נדפסה מכת"י פרמה בד"ב, עמ' 41, אך יש בה השמטות רבות והפתיחה חסרה לגמרי. להלן הנוסח המלא של התשובה, על פי כת"י סיני, דף 197א-ג, ס' תתתקלג:⁹⁶

שיתין רהוטי רהוט אבתרך ולא מטו לגברא דמצפרא כרך,⁹⁷ מכל אבקת רוכל ציר רמייה יצרך,⁹⁸ מעיין הנובע מכל פינה מתברך, מאן יהיב לן מן כותבותא ומגל אגוזין⁹⁹ אגוזי פרך, יהיו בפנינו כדבש למתוק מכל פרי תגרי חרך.¹⁰⁰ על הר נשפה הורם נסך,¹⁰¹ בכרך תקיף [197ב] מדורך, מי יעלה בהרריך ויגע בצנורך, או מי ישדר עמקים אחרין, לרלות ממי בארך נוזלים מן לבנון יהי ברוך מקורך, אלופי ומיודעי מורי הר"ר מבורך, ישלי¹⁰² אוהבין ויאברו אנשי ריבין שנאך וערך,¹⁰³ כנפש הרשו' בחוט חיבתך נצמד ונסרך, כצמיד פתיל ברתיה אהבתך נכרך.

אשר שאלת על ג'ד' שותפין בבית אחד ולאה (ו)עמהם, ובית אחד סמוך לאותו בית נמכר לרחל, ועתה מעוררת לאה שהיא מצרנ[ו]ת על המכירה. ובאת לומ' דאע"ג דא' בפר' המקבל¹⁰⁴ לאשה ליתמי לשותפי לית בה משום דבר מצרא(י), ה"מ אשה כנגד איש, אבל אשה כנגד אשה כיוצא בה אית [בה]¹⁰⁵ משום דינא דבר מצרא.

מטיבותיה דמר לא יתכן לחלק כן ולפ'רש] כן, דכל היכא דקאמ' תלמודא לית בה משום דינא דבר מצרא הוי פירוש דבשום עניין אין המצרין יכול לסלקו להאי דקיימ'

94 סעיף זה חסר בר"ל (ומגנר, שם מצוי משפט חתימה לתשובה, החסר כאן; ראו בסמוך. משפט החתימה מתחרז עם הסעיף הקודם, ואפשר אפוא שהסעיף הקודם הוא זה שאמור להופיע בסוף התשובה).

95 ד"ל.

96 התשובה מצויה גם בכי"מ, דף 133א-ב, ס' רלא (בלי הפתיחה); במרדכי, בבא מציעא, ס' שצד (בקיצור) ובפסקי ריקאנטי, בלוניה רצ"ח, ס' שפ (באנונימיות ובקיצור). על קובץ תשובות מהר"ם שעמד לפני ר' מנחם מרקנטי ראו ש' עמנואל, "פסקי ר' מנחם מרקנטי", שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 146-150. הפתיחה משובשת מעט בכת"י סיני ותיקנתיה מסברה. להלן הנוסח כפי שהוא בכתב היד: "שיתין רהוטי רהוט אבתרך ולאמש לגברא דמצפרא כרך, מכל אבקת רכל ציר רמייה יצרך, מעיין הנובע מכלפיני' מתברך ... על הר נשפיה הורם נשך, בכרך תקיף מדורך, מי יעלה בהרריך ויגע בצנורך ...".

97 על פי בבא קמא צב ע"ב.

98 אינני יודע מה פשר מליצה זו.

99 על פי בבא בתרא קמו ע"ב: מן יהיב לן מכותבות דיריחו ואכלנא ביה (וכרשב"ם שם: שהן מתוקים); גיטין סז ע"א: ר' טרפון גל של אגוזים.

100 על פי פסחים קטז ע"א.

101 על פי ישעיהו יג, ב.

102 האותיות מסומנות בכתב היד, ואינני יודע מדוע.

103 לשון שונא, ראה רש"י, שמואל א כח, טז.

104 בבא מציעא קח ע"ב. וראו שיטה מקובצת, שם.

105 כי"פ וכי"מ.

ביה, דומיא דזבן מגי לית ביה משום דינא דב(ת)ר מצרא, דהתם לא מצית לפר' לית ביה משום דינא דב(ת)ר מצרא (דהתם לא מצית לפ' לית ביה משו' דינא כו') לשל[א] כיוצא בו אבל לגבי כיוצא בו אית ביה משום דינא (דרמו) [דבר מצר'],¹⁰⁶ דא"כ המצרן יאמר אתה קנית מן הגוי אע"פ שאינך מצרן,¹⁰⁷ גם אני אקנה ממנו ואתן לגוי והסתלק. וכי דייקת בה משכחת דהכי (ל)רווחא כל שמעתא, דכל היכא דקאמ' תלמודא לית ביה משום דינא דבר מצרא, בין לכיוצא בו בין לשלא כיוצא בו דאתי מכח מצרנות. וכן ליתמי הוי פי' הכי, אפילו אי איכא יתמי אחריני דהוו מצרנים מ"מ (ו)לא מפקינ' מינייהו, כיון (מאי דמדינא) [דמדינא מאי]¹⁰⁸ דזבין זבין אפי' לקוחות (שאינו) [שאינן] יתומים, אלא רבנן הוא דגזור עלייהו דלישקלו וזוי וליהדר משום ועשית הישר והטוב, ואיתמי לא גזור, דלאו בני מיעבד הישר והטוב נינהו. וכן לשותפי, שותף המוכר חלקו לחברו שהוא שותף עמו אין עליו בשום צד שו' כח לשום ברייה בעולם שאינו באה אלא מכח מצרנות, וקל להבין. וכן יש לפר' גבי אשה, לאשה לית בה משום דינא דבר מצ' לשום בריה בעולם הבא מכח מצרנות, ולא חילקו בין שהמצרני' אנשים בין שה' [אין] נשים. ועוד דהא טעמא רבה איכא, כיון דמדינא מאי דזבין זבין (ובן) [זבן],¹⁰⁹ אלא דמשום ועשית הישר והטוב תקי' [נו] רבנן דלישקול רמי וליהדר, אשה כשהיא לוקחת לא תקינו רבנן דתיהדר [דלאו בת]¹¹⁰ ועשית הישר והטוב היא, שאין דרכה של אשה לחזור אחר מוכרים, א"כ אמאי הוה לן לאפוקי מינה ולהצריכה לחזור אחר המוכרי', כיון דמצ' למי' הא נמי לגבי ידי ישר וטוב הוא שלא להחזיר' ולהיות כבוד' בת מלך פנימה. אמנם מצאתי בתשובת רבנא משה ריש מתיבתא דמתא מחסיא בריה דרבנא [ג197] יעקב ע"ה וזה לשונו¹¹¹ לאשה ליתמי לשותפי לית בהו משום דינא דב' מצר', והאי אשה במאי, אי באשה אחרת, אטו אשה לאו בכלל ועשית' הישר והטוב היא, אלא מאי אשה, אשתו, אע"ג דבתורת זבין זבן לה לית בה משום דינ' דב"מ,¹¹² דהיישור והטוב דאשתו עדיף טפי מדבר מצרא עכ"ל. השתא לדברי הגאון דמוקי לה דווקא באדם שמוכר לאשתו, מכאן¹¹³ דבאשה אחרת שייך בה (דינא) דבר מצרא

106 כי"מ ומרדכי.

107 בכי"מ נוסף: א"כ.

108 כי"מ.

109 כי"מ.

110 כי"מ.

111 תשובות גאונים קרמונים, ברלין תר"ח, סי' ט, דף ג ע"א (וראו י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 144, 166); ע' הילדסהיימר, "תשובות גאונים וראשונים", ירושלים, יג (1926), חלק עברי, עמ' סז. ראו גם תשובות הגאונים מכתבי יד שבגנזי קמברידג', מהדורת ש' אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 29-30, סי' כב; שו"ת רבנו יוסף הלוי אבן מיגאש, מהדורת ש' חסידה, ירושלים תשנ"א, סי' ריב, בדברי השואל: "שראינו לרב משה גאון בתשובה ולנגד בחבורו אומרים שאיתתא זו היא בדוקא באשת המוכר, ולא ראינו זו לזולתם".

112 כי"מ (תיקנתי מעט את הלשון המשובשת שבכתב היד: "לאו בכלל ועשית' היישר כו' היא אלא מאי אשה אשתו אע"ג דכתוב' זבין זבן לה").

113 כי"מ: מכלל.

כמו באיש. מיהו ק"ל על דבריו, ולא הוה ליה למימ' לאשה סתמ' אלא לאשתו, וכן דרש' וריב"ן¹¹⁴ פירשו לאשה לכל נשי' שבעולם, לא יהיה הדבר לכל הפחות אלא כמו ספק ממונא, ולא נפיק מספיק' הקרקע מן הלוקח המוח'זוק] בו, דהמוציא מחבירו עליו הראייה. ושלוש, מאיר בר ברוך שיחיה.

י. סי' רפו

תשובה זו, כקודמתה, נרפסה מכת"י פרמה בר"ב, עמ' 41-42, אך יש בה השמטות רבות והפתיחה חסרה לגמרי. להלן הנוסח המלא של התשובה, על פי כת"י סיני, דף 197ג-ד, סי' תתקלד:¹¹⁵

ברגע קטן לפני הכנסת כלה הוצרכנו לכתו' לרישי'') כלה, לכן לא הארכנו בכבוד מאור הגולה, מורנו קרובינו הר"ר מאיר שיחיה לעד וסלה, ותאיר עינינו בנדון זה. עשרה בני אדם שהלוו לנקריכא¹¹⁶ זה [נ'] וזה [ס']¹¹⁷ זקוקים, יש מעט וזה הרבה,¹¹⁸ אבל לא בשותפות, אלא כל אחד ואחד בפני עצמו, ויש (וכל) [לכל] אחד קצת משכונות שהשכין הלנקריכא, לכל איש ואיש לפי חלקו. ויהי היום שהלנקריכא שלח אחר כולם ושאל מהם זמן ואמ' להם איני יכול לדבר עם כל אחד ואחד מהם, שאני חייב לזה מעט ולזה הרבה, אך תרחיבו לי הזמן ואתן לכן כך וכך לריבית על כל הממון, וכשאפרע יקח כל אחד לפי חלקו. וגם היהודי' היתנו ביניהם כך בדברים בעלמא בלא קניין בדבר, עתה תודיעני כו'.

וזאת תשובת מורי. ישאו משאות שלומים, לאורך ימים, מאת חי העולמי', הנאהבים והנעזרים, אשר מעבר הלו רשומי', אלופיי ומיודעיי הר"ר יוסף הכהן¹¹⁹ והר"ר יואל הישרי' והתמימים, כנפש אשר על החתום. נר' אחרי שלא נשתתפו בממון כמו שנים שהטילו לכיס¹²⁰ ולא נשתתפו נמי במלאכה כמו שמר לי ואשמר לך,¹²¹ ולא החזירו

114 כך גם בכ"פ ובריקאנט. בכ"מ ובמרדכי: וראב"ן.

115 התשובה מצויה גם בכ"מ, דף 102א, סי' קמב (כלי הפתיחה והחתימה).

116 בר"ב ובכ"מ: שהלוו לשר. לעז זה מצוי גם בתשובת מהר"ם שבר"פ, סי' תתרה: "על עסק ד' יורשין" שירשו מאביהן ערבונות... והם של השר הלנטגריב"א... והם אינם חפצים לחלוק, כי יריאים שהשר יעליל עליהם ועל הקהלה"; וכן בראב"ה, סי' תתק (מהדורת ד' רבליצקי, בני ברק תשס"ה, ח"ג, תחילת עמ' כו): "השלטון הלנטרינבא". וראו מה שכתבו בזה צימלס ואפטוביצר: H.J. Zimmels, *Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland im 13. Jahrhundert*, Wien 1926, p. 114, n. 389; א' אפטוביצר, מבוא לספר ראב"ה, ירושלים תרצ"ח, עמ' 449 (שניהם הכירו רק מקצת מהמקורות).

117 שני התיקונים על פי כ"מ.

118 כ"מ: יש מעט ויש הרבה. ד"ב: זה מעט וזה הרבה.

119 חכם זה נזכר גם בתשובות נוספות של מהר"ם; ראו תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהדורת א' קופפר, ירושלים תשל"ג, סי' פח, עמ' 146; ד"פ, סי' תתקעד (ראו שם במהדורת מ"א בלוח, בודפסט תרנ"ה, הערה א': "קרובי הר"ר יוסף הכהן והר"ר יעקב").

120 כתובות צג ע"א-ע"ב.

121 בבא מציעא פ ע"ב.

כמו כן הערכונות שבידם על תנאי זה כרי להשתתף ולא עשו שום מעשה על תנאי¹²² השיתוף, לא הוו שותפין בדברים בעלמא. (ואי) ולא דמי למתנ' שומר חנם להיות כשואל כו',¹²³ דהא פריך עלה בדברים ומשני ר' יוחנן בההיא הנאה דנפיק עליה קלא דאיניש מהימנא הוא גמר ומשעבד נפשיה, וכל זה לא שייך הכא, הילכך לא נעשו שותפי' בדברי' בעלמא, ואי אזל חר מינייהו ועביד כל כך עם הלנקרויא או עם משרתיו שפרעו לו בפני עצמו ולא לחביריו, מאי דעבד עבד. מיהו אם היה לו דיי משכון כנגד כל חובו מותר לקרותו רשע (אזל) [אף]¹²⁴ לדברי ר"ת, דכיון דחבירו היפכו תחילה שיפרע לכולן בשוה ובא זה ונטלו מהם, (ו)לא יצא מכלל עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו נקרא כו'.¹²⁵ ואפילו לא היה לו משכון כנגד כל חובו אבל היו לו ערבים טובים כל כך שאם היו מבקשי' ממנו לכתחלה להלוות על סמך אותם הערבים היה מלוה, קרובני בעיניי דרשע מיקרי. ואף אם לא היה החוב בטוח [197] כל כך, מ"מ מותר לקרותו רמאי, דכיון דמתחילה נשתת' עמהם ושוב נפרד ממנו והערים אותם ולא גילה את אונם מעיקרא, רמאי מיקרי כדתניא בפר' האוןמר לחבירו¹²⁶ צא וקדש לי אשה והלך וקידשה לעצמו מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג (ה)רמאות,¹²⁷ וכן משמע בעובדא דרבין חסידא ובעובדא דרבה בר בר חנה וכו'.¹²⁸ ואתה שלום וכל כנותכם, כנפש סר למשמעתכם, מאיר בר' ברוך שיחיה.

יא. סי' שד וסי' תקמא (=ד"ל, סי' תצ)

התשובות שבר"ב, עמ' 48, סי' שד ועמ' 71, סי' תקמא (=ד"ל, סי' תצ) הן שתי צלעות בהתכתבות מרובעת שהייתה למהר"ם עם חכם בן זמנו, ר' שמריה שמו. ר' שמריה שאל את מהר"ם בעניין הסוגיה במסכת בבא מציעא קד ע"ב "עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון", ותשובתו של מהר"ם מצויה בסי' שד.¹²⁹ ר' שמריה חזר והקשה על תשובתו של מהר"ם, ותשובתו השנייה של מהר"ם מצויה בסי' תקמא. שתי השאלות של ר' שמריה לא נשתמרו בדינו.

שתי התשובות של מהר"ם מצויות כאמור בקובץ שלפנינו במקומות שונים: הראשונה

- 122 ד"ב וכי"מ.
- 123 בבא מציעא צד ע"א.
- 124 ד"ב וכי"מ.
- 125 קידושין נט ע"א, ותוספות שם ד"ה עני.
- 126 קידושין נח ע"ב.
- 127 ד"ב: "מנהג רמאות וכ"ש בנדון זה שהיה בטוח בחובו דנר' לקרותו רשע. והשם ישלח לך ישע, כנפש מאיר בר' ברוך שיחיה".
- 128 קידושין נט ע"א.
- 129 תשובה זו נדפסה כבר קודם לכן בתשובות מיימוניות לספר משפטים, סי' יב, ובד"פ, סי' תתקעג. מהר"ם עסק בקצרה בסוגיה זו בתשובה נוספת, שאף היא ממוענת לר' שמריה; התשובה עצמה נדפסה במדרכי, בבא קמא, סי' קצ-קצא (מדרכי השלם מסכת בבא קמא, מהדורת א' הלפרין וח' שורץ, ירושלים תשנ"ב, עמ' רלד-רלז), אך שמו של השואל מצוי רק בפתיחה לתשובה, שמצויה בכת"י אוקספורד 844, דף 80, סי' קפר: "מה ידעתי ולא תרע, אלוף מידע, מה"ר שמריה, אך שמעל' החסידות שבך הרהיבני, וענותך תרבני. אדוני שאל ראובן קיבל עיסקא מכמה בני אדם..."

בסי' שד והשנייה בסי' תקמא.¹³⁰ שמו של השואל נזכר רק בתשובה השנייה ועל כן קשה להכיר כי שתי התשובות הללו עוקבות. אך בשלושה קבצים אחרים של תשובות מהר"ם באות התשובות הללו ברצף אחד, ולא עוד אלא שבחלקם מצויה גם הפתיחה והחתימה לתשובה הראשונה, ושם מפורש שמו של השואל – הלוא הוא ר' שמריה.¹³¹ הקבצים הללו הם: כת"י סיני, דפים 187-189א, סי' תתתפג-תתתפה; כת"י אוקספורד 844, דפים 223-224ד, סי' רמ-רמא (ללא פסקת הפתיחה); כת"י טורונטו, האוניברסיטה 012-3 frdbg, דפים 121א-124א, סי' קנב-קנג.¹³²

להלן לשון הפתיחה והחתימה לתשובה הראשונה בכת"י סיני:

ברעת נקייה ובמדה תרומייה(ו),¹³³ יגלע בכל תושייה, פנית בהלכה בלא שפת רמייה, באר המתגלגלי¹³⁴ מחלק שלל על כל פני נשייה, הר המורייה, מורי הר"ר שמריה. יקד יקוד אהבתו כי כיקוד אש,¹³⁵ וכמה אמרתך צרופה, לכל בשר מרפא ורטייה, חובש ומזור לכל מכה טרייה, ואני מה¹³⁶ אשיב לאדוני, המן הגורן או מן היקב או מן העלייה, אך סמכתי על ענוותך, ובהושטת שרביטו אובין לפניו. מה שאמ' אלופי ומיודעי הר"ר דן¹³⁷ בשמי(ה) [...] כיון דלא תפיס ליה ומיחסר גוביינא. ושרא לי מרי על שלא השבתיך על שאילה שנייה, כי מרוב טרדות ועסקי' הפסדתי כתבך, ואיני נזכר מה היה, וחיפשי חיפוש מחיפוש¹³⁸ ולא (יצאתיו) (מצאתיו), יצוה (מורה) [מורי] לאחד מתלמידיו לכתו' שני', ואי גמירנא אובין לפניו גם בזה, ותזכה לביאת חוזה.

ועל מה שביקשתי (עתה) [אתה] ומורי הר"ר שמואל¹³⁹ ואלופי ומיודעי הר"ר דן

130 במקרה אחר הפירד העורך של הקובץ את השאלה מן התשובה שעליה וקבע כל אחת מהן במקום אחר; השאלה מצויה בסי' תקכח (ר"ב, עמ' 70, ד"ה רב) והתשובה מצויה בסי' רמז-רמח. וראו גם סי' נב (ר"ב, עמ' 14-16, ללא הפסקה האחרונה שבעמ' 16-17), שהמשכה הישיר מצוי בסי' שעו (=ד"ל, סי' תב; ראו לעיל, הערה 41. הרברים לקוחים מספר ראבי"ה ולעיל, הערה 116), ח"ג, סי' תתקעד, עמ' רנג-רנז).

131 התשובה הראשונה מצויה גם בקובץ נוסף של תשובות מהר"ם: כת"י וינה, הספרייה הלאומית 67, דף 84ב-ד, סי' ירל. בכת"י זה לא נמצאות פסקאות החתימה שבסוף התשובה, וגם הפתיחה לתשובה מקוצרת שם מאוד ולא נותר ממנה אלא: "מה אשיב לאדוני המן הגורן או מן היקב אך סמכתי על ענוותנותו ובהושטת שרביטו אובין לפניו. מה שאמ' אלופי ומיודעי הר"ר דן בשמי...".

132 ראו ד"ב, עמ' 211, סי' קמח-קמט (על השינוי במיספור הסימנים ראו לעיל בהערת הפתיחה).

133 על פי יחזקאל מח, יב.

134 על פי בבא קמא ו ע"א: בור המתגלגל.

135 על פי ישעיה י, טז.

136 בכי"ט יש כאן מילים נוספות, שנשמטו בכת"י סיני מחמת הדומות. כתב היד מטושטש מאוד וזה מה שהצלחתי להציל ממנו: "תולעת כמת נחשב ל... הענייה מה".

137 על ר' דן ראו י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים, עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד-תשס"ו, ב, עמ' 157-166.

138 הלשון על פי פסחים ז ע"ב.

139 ר' שמואל ור' שמריה פנו ביחד למהר"ם בכמה הזדמנויות, ראו שאלות ותשובות מר' יצחק בן משה אור זרוע ומאיר בן ברוך (לעיל, הערה 52). עמ' מה-מז, סי' שד-שה; שם, עמ' עו-עח, סי' תטו-תיו; שם, עמ' עח-פ, סי' תיו-תיו; תשובות מהר"ם, קרימונה שי"ו, סי' שה-שח (התשובות שבדפוס קרימונה הן המשך ההתכתבות שבסי' תיו-תיו הנ"ל; ראו שם, עמ' עח הערה 1 ועמ' עט הערה 1).

למחול להר"ר אביגדור,¹⁴⁰ הנני נאות לכם לעשות שאילתכם ועלבוני מחול לו, שרי ליה, שביקא ליה. ואתה שלום ותורתך שלום וכל כנוותך,¹⁴¹ כנפש סר למשמעתך, מאיר בר ברוך [שיחיה].¹⁴²

תשובתו השנייה של מהר"ם מצויה כאמור בסי' תקמא. סימן זה נקטע באמצעו כבר בזמן קדום, והמעתיק של כת"י רבינוביץ העיד כי בטופס שלפניו חסר סופה של התשובה.¹⁴³ נוסח מלא קצת יותר של התשובה מצוי בכת"י אוקספורד 844 הנזכר לעיל, אך דפים רבים נתלשו מכת"י אוקספורד, ובהם גם סופה של התשובה, ועל כן כתב היר יכול להשלים רק מעט מן החסר בד"ל.¹⁴⁴ הנוסח המלא של התשובה מצוי בשני הקבצים האחרים שנזכרו לעיל: כת"י סיני וכת"י טורונטו.¹⁴⁵ כת"י טורונטו מטושטש בחלקו ועל כן הנוסח שלהלן הוא על פי כת"י סיני.

עלית למרום שבית שביה, לקחת מתנות באדם כפליים לתושייה,¹⁴⁶ מורי הרב ר' שמריה. קשיא למר אי נהרדעי לכל מילי קיבלו דעיסקא פלגא מלוה כו',¹⁴⁷ מאי הדרתו?¹⁴⁸ אצטרי' לפ' איבעי למישתי ביה שיכרא שתי. לא קשיא, דנהרדעי קיבלו סתמ' פלגא מלוה כו',¹⁴⁹ וקא הדרי ומפרשי לשמועתם (דמשתמ') [דמסתמא] לכל מילי איתמר ואף למישתי [ביה]¹⁵⁰ שיכרא דגריע מכולהו, ולאפוקי (מכבר' רב) [מדבר]¹⁵¹ אירי בר אבין, דמודה להו לכל מילי ואפי' ליעשו' מטלטלין אצל בניו, ולא פליג עליהו אלא בלמישתי ביה שיכרא, דבהא סבירא ליה כרבא, וכל שכן דמפירושא דמילתייהו שמעינן נמי לאפוקי מדרבא דפליג עליהו

140 בכת"י פרמה, דף 184 (=ד"ב, עמ' 49): להר' חנני'.

141 על פי עזרא ד, ז: "ושאר כנותיי", וברש"י שם: "חברותיו וסיעותיו".

142 כך בכ"ט, בכ"א (שם חסרה הפסקה האחרונה, והחתימה באה מיד לאחר המילים "ותזכה לביאת חוזה") ובתשובות מיימוניות (שם חסרות שתי הפסקאות האחרונות). בכת"י פרמה, בכת"י וינה ובדפוס פראג: זלה"ה.

143 ראו להלן, הערה 175. חיסרון זה מצוי כמובן גם בכת"י פרמה, סי' תקמא, דפים 163-164א, שהועתק מכת"י רבינוביץ.

144 ראו להלן, הערה 185. הפתיחה של התשובה מקוצרת בכתב היד.

145 כת"י זה עמד לפני בלוח והוא הרפיסו בחלקו השני של ד"ב (ראו לעיל בהערת הפתיחה). בלוח אמור היה להרפיס שם סימן זה, אך הוא לא עשה זאת וכתב שהנוסח המלא של התשובה מצוי בחלק הראשון של הספר, בהערתו מכת"י פרמה. אך הערה זו מוטעית, שהרי גם בכת"י פרמה הנוסח פגום, בדיוק כמו בד"ל (ראו ד"ב, עמ' 211, סי' קמט; שם, עמ' 71, סי' תקמא; וראו לעיל, הערה 143).

146 על פי תהלים סח, יט; איוב יא, ו.

147 כבא מציעא קד ע"ב. מדברי השואל ומתשובת מהר"ם משמע שהם גרסו בסוגיה "נהרדעי קיבלו" (או לשון דומה; ראו גם להלן בהתחלת התשובה "דנהרדעי קיבלו", ובהמשך: "מודה רבא לקבל' נהרדעי"). ולא מצאתי לזה חבר בכתבי יד של התלמוד ובראשונים.

148 כך גם בכ"א ובכ"ט (וצ"ל: הדר תו). בד"ל: "מאי אצטריכו תו".

149 בגיליון נוסף (והוא כפול ומיותר): "מאי הדרתו אצטריכו לפ' איבעי למישתי ביה שיכרא שתי' לא קשי' דנהרדעי קבלו סתמ' פלגא מלוה כו'".

150 כי"א וכי"ט.

151 ד"ל וכי"א. בכי"ט: "מכברת דרב".

בתרתי. וטעמא דקאמ' (עבדא) [עבדו] רבנן מילתא דניחא [ליה]¹⁵² ללוה וניחא ליה למלוה שייך נמי לעניין שמיטה. ועוד כיון דמפרשי טעמא דשייך לעניין אחריות ולעניין רווחא היכא דקצ' לו דינר דקאמ'¹⁵³ עבדו רבנן מילתא דניחא ליה ללוה כו', מסתמ' ה"ה לכל מילי, דלא מסתבר (לא פליגי) [לאפלוגי]¹⁵⁴ בלא בטעמא בין לגבי אחריות בין לעניין שמיטה וקידור' ולומ' (דלמאי) [דלגבי האי]¹⁵⁵ חשי' מלוה ולגבי הני פקדון.

וכתבת וזה לשונו, וסברת נהרדעי תמוה מא', דאי מלוה הוא לכל מילי, א"כ יצא שכרו בהפסדו, דמסתמא טפי ניחא ליה למלוה לקבולי עליה אחריו' מלשוויי (מילתא) [מלוה]¹⁵⁶ ותשמיטנו שביעית (והוי) [ויהא] רשאי למישתי בהו (שינימו) [שיכרא] עכ"ל. לא ידענא כלל מאי תימיהיה (דמי) [דמר], דהא איבעי מלוה מצי למיכתב פרוסכול ולא תשמיטנו שביעית. ואפי' לית (לית) ליה ללוה ולא למלוה קרקע, הא מצי למיזבן קרקע כל שהוא ולזכור את הלוה ולכתור' עליה פרוסכול כדאיתא בפר' השולח.¹⁵⁷ עוד כתבת וזה לשונו, איכא למימ' דרבא חשיב ליה פקדון לכל מילי לבר מלעניין אחריות, ומשום דקאי אמילתייהו דנהרדעי ודרכ אידי בר אבין נקט נמי איהו מאי דאירי ביה אינהו. ועוד דאשכחן נמי הקפת חנות דאין שביעית משמטתו¹⁵⁸ ואפי' הכי לא גבי מיתמי עכ"ל. הא לא מצית אמרת, דהא טעמא (דהא) [דקא] יהיב רבא למילתי', דלהכי קרו ליה עיסקא לאיעסוקי ביה ולא למישתי ביה שיכרא ושלא יעשה מטלטלין אצל בנוי, לאו טעמא הוא לעניין קידושין, דהא אשכחן גבי קידושין דחשי' מלוה ואפי' דיהבי' ניהליה לאיעסוקי ביה ולא למישתי ביה [שיכרא]¹⁵⁹ ושלא יעשה מטלטלין אצל (בנין) [בניו], כגון כל ע(י)סק דיהבינן סתמ' בתורת עיסקא [ו]קיימא לן שלא יוציאם באכילה ושתייה אבל להלוותם אפי' באשראי רשאי כל כמה דלא מיחה בו בהדיא, והשתא אם הלוום המקבל באשראי ושוב אמ' לו הנותן תהא בתך מקודשת [לי באותו חוב, דבר פשוט הוא דאינה מקודשת],¹⁶⁰ דמלוה היא אף לפי דבריך, אע"ג דלעניין לעשות מטלטלין אצל בנוי חשיבא כפקדון, לגבי [ג188] קידושין היכא דכבר הלוום באשראי ולא ייחד דבר במקומם פשיטא] דאינה מקודשת כדמשמ' בפ"ק דקידושין,¹⁶¹ אלמ' לעשות מטלטלין אצל בנוי וקידושין לא דמו להדרי, דטעמ' דלעשות מטלטלין אצל בנוי תלוי בזה דלא יהבינן (לכלותו) [לכלותו] ולהוציאן באכילה ושתייה

152 כך בכל המקבילות.

153 בכי"א: "וקאמ".

154 כי"ט.

155 ד"ל.

156 ד"ל.

157 גיטין לו ע"א.

158 משנה, שביעית פ"י מ"א.

159 ד"ל.

160 נוסף בגיליון, וכך גם בכל שאר המקבילות.

161 קידושין ו ע"ב.

לכלוי קרנא [ו]הוה ליה אסמכתיה עליהו כמו אמקרקעי וכו', וכן פר"ת שם רש"י,¹⁶² והוי כי אשלי דקמחוניא דפר' מציאת האשה.¹⁶³ והיינו נמי טעמ' בומן הזה שאנו מגבין כתובה אף מחובות הגוים, דעיקר אסמכתייהו עליהו.¹⁶⁴ וכיון דלא דמו אהרדי כרפרי', א"כ הלואה היא. ונר' דאפי' כי איתנהו אכתי לזוזי בעין או הלום על המשכונות וקידש' בהם אינה מקודש' כדן מלוה. ולהיא דפ"ב דקידושין¹⁶⁵ לא דמיא, דכי נשתייר (שום) [שוה] פרוט' מקודשת (אבל כאן ולהוציאם),¹⁶⁶ דלא דמיא, דהתם לא ניתן לה רשות ליגע בהם אלא בתור' פקדון שיהוא צדורי' ומונח' בידה יהבינהו [ניהלי', הילכך כי נשתייר בהם שוה פרוטה מקודשת, אבל כאן דלהוציאם בתורת עיסקא יהבינהו [ו]אפי' אי בעי להלוותם בהקפה רשאי, סברא הוא דמעכשיו הוה מלוה, כיון דשרי לאישתמושי בגוייהו ואדעתא דהכי נתכוונו הנותן והמקבל, כמאן דאישתמש בהו כבר דמי. וכי היכי (דאי לא) [דאילו] הלוום כבר באשראי לא [מיקדשא ביי', לא נתקדש ביי' נמי אפי' כין]¹⁶⁷ לא (אחפינהו) [אוזפינהו], כיון דלזה הם עומדים אם הוא חפץ. ואני דמייתי עיסקא דקבל עליה אחריות [ולית' בעינן לפיקדון דקבל עליה אחריות]¹⁶⁸ ונגנב או שאבד דחשיב ליי' התם¹⁶⁹ מלוה לעניין קידושין, כל שכן הכא דיש לו רשות להשתמש בהם. ואפי' כי איתיה בעין היה (היה) ראוי לומ' גבי עיסקא דאינה מקודש' בחלק המלוה (כדפרידך) [כדפרישית] לעיל, [סוף סוף היכא דלית' בעין ברור הוא דאם קידשה בו אינה מקודשת כדפרי' לעיל],¹⁷⁰ אע"ג דאפי' כי האי גוונא לא נעשה מטלטלין אצל בניו. ולא כמו שכתבת דאם מכר (העזקא בהקפת) [העסקא בהקפה] נעשה מטלטלין אצל בניו, דהא לא מפיק תלמודא מידי אלא דלא למישתי ביה שיכרא ולכלותו, אבל הקפה אי בעי מקיף ליה כדרך עיסקא שפעמים מוכרין אותה בהקפה ובטרשא, וכן משמ' בתור'¹⁷¹ בבא קמ' בפר' הגוזל, ומשמ' דבכל עניין לא נעשה מטלטלין אצל בניו. ועוד דלמי שהוא מקיף להם משתעבדי ליה למלוה מדר' נתן,¹⁷² ועדיף שיעבוד' טפי מדמעיקרא, דמעיקרא לא משתעבד אלא (הלום) [הלוח] לחוריה, והשתא תרוויהו משתעבדי ליה.

162 כך גם בכי"ט. בכי"א: "זכן פרש"י שם ור"ת" (אך בהמשך העתיק הסופר שוב משפט זה בטעות, ושם: וכן פר"ת). בר"ל: "זכן פי' ר"ת שם".

163 כתובות סז ע"א.

164 השוו תשובת מהר"ם, ר"ב, עמ' 178, סי' סו: "נהגו להגבות כתו' ממטלטלי דיתמי וממה שלוח אביהם... ואפי' ממלוה שהלוה אביהם לגוים. ויש לסמוך טעם מנהג זה משום דעיקר משא ומתן שלנו באשראי, ורמי לגמלים של ערביא ושקי תרמודי ואשלי דקמחוניא וארנקי דמחוזא דאפי' בימיהם אשה גובה פורנא מהם משום דאסמכתייהו עליהו". ראו גם תשובת מהר"ם המובאת במדרכי, בבא בתרא, סי' תקעד; פסקי הרא"ש, בבא בתרא, פ"ח, סוף סי' יא.

165 קידושין מז ע"א.

166 נשתרבו מלהלן.

167 כך בכל שאר המקבילות, וכן הושלם כאן בגיליון: "מקדשו ביה ולא נתקדש בה נמי אפי' כי".

168 נשמט מחמת הדומות (גם בר"ל!) ונוסף בגיליון.

169 קידושין מז ע"ב.

170 כך בכל שאר המקבילות, ונשמט כאן מחמת הדומות.

171 בכי"א: בתו'. בר"ל: בתוספת (וכבר העיר שם רבינוביץ: "ולא ידעתי אן הוא").

172 בבא קמא מ ע"ב.

ומה שכתב' ראשכחן הקפת חנות ראין שביעית משמטתו ואפי' הכי לא גבי מיתמי, לא איריא היא כלל, שהרי [אני] כ¹⁷³ כתבתי כ¹⁷⁴ שאם (הלום לא) [הלוום לן] ראובן לשמעון ויחד לו שמעון ברשות עצמו כלי להלוואתו גבי מיתמי, אע"ג דשאר¹⁷⁵ הלוואה לא גבי ממטלטלי דיתמי, דהכי כיון דאיתנהו בעין ואי(סמכתיהו עלייהו גבי, וכי היכא דהלווהו בשטר (שאיין) [שיש]¹⁷⁶ בו אחריות נכסים גבי מינייהו, ולהכי שביעי' לא [188ד] חשיב כמלוה חבירו על המשכון, אבל הקפת חנו' מה עיניינו לכאן, דהתם הא דלא משמטא היינו טעמא דרחמנא אמ' שביעי' משמט' את המלוה ולא המכר, וקל להבין. ועוד יש ראייה לדברי, כיון דלרב אידי אע"ג דאיהו דייק נמי לישנא דעיסקא כמו רבא דלעיסוקי ביה יהבינן ולא למישתי ביה שיכרא, דהשת' לא דמי לשאר הלוואות, מהאי טעמא דשאר הלוואה קא מוזיף ליה לכל מילי (יהבינן) [והכי]¹⁷⁷ בר מלמישתי ביה שיכרא, הרי היא כשאר הלוואות, והלוואה גמורה מיקריא לעניין שמיט' ומכר וקידוש', בר מלעשו' מטלטלין אצל בניו, דהא מילתא לא תליא בהלוואה ולא הלוואה, אלא באסמכתיהו עלייהו ובדעתא דמלוה תליא מילתא לעניי' למיגב' מיתמי, ומפרשי' טעמ' משו' דאסמכתיהו עלייהו, ולא פ' משו' דא"כ הוה ליה פקדון, ש"מ דמרמי ליה לייחד ליה מטלטלי דגבי מיתמי משו' דעלייהו סמך, מיהו לעולם הלוואה היא, וכי האי גוונא גבי שמיט' משמטת, דלא קרי ביה של אחיך בידך. ועוד ע"כ מודה רבא לקבל¹⁷⁸ נהרדעי דהאי עיסקא פלגא מלוה כו' כדמשמע התם ובהמוכר את הבית¹⁷⁹ דכולי עלמא אית להו נהרדעי, וא"כ לדברייך דפקדון גמור הוא כו' ולא באחריות דפלגא עליה, הכי הוה ליה למימ' האי (פיסק') [עיסקא] אם פחתו פחתו לאמצע והיכא דקצץ לו דינר אם פחתו והותירו הכל לאמצע, או לומר פלגא שואל פלגא שומר חנם לדברי רבותי' דסבירא להו דאפלגא דפקדון שומר חנם הוי, ולדברי רבותי' דסבירא להו שומר שכר הוי נימ' פלגא שואל פלגא שומר שכר, ¹⁸⁰ והשתא לא ניתי (למיתעי) [למיטעי] במירי. ועוד לדברייך לישנא דנהרדעי טעותא היא, דקאמרי פלגא מלוה, ואינו כן אלא כולו, פלגא הוי (שומר שכר)¹⁸¹ ופלגא הוי כפקדון שקיבל עליו אחריות, ולא הוה ליה למיקרייה מלוה כלל, אלא הוה ליה למימ' כלישנא (דפריך) [דפרישית]. אבל מה שאני הבאתי

173 כך בכל שאר המקבילות.

174 לעיל, בתשובה הראשונה.

175 מכאן ואילך חסר בר"ל.

176 כך בכ"א. בכ"ט: "בשטר שלא באחריות".

177 כ"ט.

178 בכ"ט: "לקבלת".

179 בבא בתרא ע"ב.

180 בעניין זה נחלקו גאונים וראשונים, ראו תשובות הגאונים שערי צדק, שאלוניקי תקנ"ב, ח"ד, שער ח, ס"ה; שו"ת הרי"ף, מהדורת ד"צ רוטשטיין, ניו יורק תשל"ה, ס"י עה; רמב"ם, הלכות שלוחין ושותפין, פ"ו ה"ב, ובהשגת הראב"ד שם; ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, וילנה וורשה תרל"ד-תרמ"ה, אות כ: כ"ס, דף לט ע"א; אבן העזר הוא ספר ראב"ן, מהדורת ש"ז ערנרייך, שאמלויא תרפ"ז, דף רז ע"א; אור זרוע, בבא מציעא, ס"י שמכ; מרדכי, שם, ס"י שצ.

181 כ"א.

אידי ואידי בתור' הלוואה מעיקרא את' לידניה] ואפי' הכי לגבי יתמי חשיב כפקדון שהוא בעין כיון דייחד לו מטלטלין (אוי שלא) [או יש לן]¹⁸² אחריות נכסים, ולגבי שביעית לא מהני כמלוה על המשכון.

ואשר כתבת וזה לשונך, לא ראייה היא דהתם¹⁸³ על אם לא נשתייר בו שוה פרוטה אי' מקודש' פריך ליהווי קידושין לפי (משנה לברייתא) [שיטה דברייתא]¹⁸⁴ דסבירא ליה דמקד' ¹⁸⁵ במלוה מקודשת דודאי הא לא גרע במלוה, אבל לפי מאי דמתרץ ע"כ לא דמי פקדון שקיבל עליו אחריות למלוה לעניין קידושין עכ"ל. מתוך דברך משמע דלפי המסקנא פקדון שקיבל עליו אחריות ונגנב ולא נשתייר בו שוה פרוטה דאינ' מקודשת לאו משום דמיקרי' מלוה רכיון דלא ניתנה מתחילתה להוצאה לאו מלוה היא, והא (דאינו) [דאינה]¹⁸⁶ מקודש' משום דליכא מידי בעין ולא מידי [189א] יהבי ליה, אינו כן, דאף לפי המסקנא מיקריא מלוה כדקס"ד מעיקרא, ומעיקרא מלוה גמור' חשי' לה מדקא פריך מלוה היא, ולפי דברך הוה ליה למימ' לא גריעה ממלוה. ועוד אדרבה לדברך מאי פריך הא כיון דדמיא לפקדון לדברך משום הכי גריע' ממלוה דהכי הוה ס"ד מעיקרא דפקדון גריעה ממלוה, דהמלוה אע"פ שלא נשתייר מקודש' ובפקדון אינ' מקודש', וכן פי' רש"י למסקנ' וזה לשונך אלא ע"כ בדקיבלה עליה אחריות (קרקע) [קתני] דאם לא נשתייר הימנה כלום אינה] מקודש' רמלוה היא והמקדש במלו' אינה מקודש' עכ"ל.

יב. סי' תמג-תמד (= ד"ל, סי' שצו-שצז)

סימנים אלו מכילים תשובה של ר' אברהם אב"ד מנרבונה.¹⁸⁷ בכת"י סיני, דפים 175ג-176א, סי' תתשצב-תתשצה, מצויה גם הפתיחה לתשובה. מן הפתיחה אנו למדים כי השואל היה ר' אבא מרי, שהוא כנראה אביו של ר' יצחק, בעל ספר העיטור. ידיעותינו על חכם זה נבעו עד היום רק מספריו של בנו,¹⁸⁸ והתשובה שלפנינו מוסיפה משהו לידיעותינו עליו.

182 כי"א.

183 קידושין מז ע"א-ע"ב.

184 בכ"ט: "שטה דברית". בכ"א: "דברך דברית".

185 עד כאן בכ"א, והרפים הבאים חסרים.

186 כי"ט.

187 תשובה זו רשומה גם במפתח התשובות של כת"י טורונטו, ראו ד"ב, עמ' 248, סי' קל: "דין ברכת תפלין אחת או שתיים ואם יש לענות אמן יהא שמיה רבא בין ברכה לברכה". התשובה עצמה חסרה בכתב היד משום שרפים רבים שלו אבדו.

188 ראו ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 192-193. כפי שציין בנדיקט, ר' יצחק בן אבא מארי הוזכר תשובה נוספת שר' אברהם אב"ד שלח לאביו: "הרב קרובנו, חלקו עם שבע כתות הצדיקים, אמר בשם הרב בן מרן לוי בכתב ששגר לאדוני הרב אבא מארי ז"ל" (ספר העיטור [לעיל, הערה 180], עשרת הדברות, הלכות ציצית, דף עה ע"ב, והשוו שם, דף עג ע"א. "הרב קרובנו" הוא ר' אברהם אב"ד, ראו ש' אלבק, "מחוקקי יהודה", מ' ברן וי"מ אלבוגן [עורכים], תפארת ישראל: ספר היוכל לכבוד ישראל לוי, ברסלוי תרע"א, חלק עברי, עמ' 108-109, ושם בהערה 1; הנ"ל, ספר האשכול, ירושלים תרצ"ה-תרצ"ח, א, מבוא, עמ' ה-ו, כח). ר' אברהם אב"ד השיב בהלכה גם לר' יצחק בנו של ר' אבא מארי, ראו א"א אורבך, "מתשובותיהם של חכמי פרובנס", מזכרת: קובץ תורני לזכרו של מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל, ירושלים

התשובה שלפנינו דומה באופן מפתיע לתשובה אחרת של ר' אברהם אב"ד שפורסמה על ידי אפרים קופפר.¹⁸⁹ שתי התשובות עוסקות בדיני תפילין, לשתיהן הקדים ר' אברהם דברי התנצלות ארוכים, בהם מתגלית ענוותנותו היתירה, ושתי התשובות נשלחו לחכמים שהתפרסמו בעיקר בזכות בניהם: תשובתנו זאת נשלחה לאביו של בעל ספר העיטור, והתשובה השנייה נשלחה לר' נתן, אביו של ר' אברהם ב"ר נתן, בעל ספר המנהיג. בנוסף התשובה עצמה אין חידוש בכת"י סיני¹⁹⁰ ולכן מובאת כאן רק הפתיחה לתשובה:

תשובה שאלה להר"ר אברהם בר' יצחק זצ"ל. רבותיי עמודי עולם, [אני] אברהם בר' יצחק זלה"ה אני כדאי [ש]שאלתם לי, כי אתם ישישי' וגדולי' בחכמ' ובמיניין ואני הצעיר תולעת ולא אי' [175ד] וזכרוני משול אפר [להדרת] גדולתכם, ואני ראוי לכם ולרבא¹⁹¹ מקום תורכץ ישיבתכם, ואילו הייתי מאריך לפניכם הייתי נדמה למי שמכבדין לפניך מאוד עיני הגולה ר' אבא מרי. יוורני'ע לכם שבא לידי אגרתכם ועיינתיה וידעתי שאין בי כח להשי', שאתם רבותיי מכירים את כחי, כל עיקר אחותי¹⁹² לזה הדרך מה ש(י)היה ר' יוסי מלמדינו¹⁹³ אם יאמרו לי חבירי עליה לרוכן הייתי עו[ו]לה, יחד כמו וכמו רבותיי,¹⁹⁴ ואתם פתחתם דרך לתלמידכם וניהגתם בו מידת ר' עקיבא כדאמר' בתוספתא דזבין¹⁹⁵ אמ' להו ר' עקיבא לתלמידיו כל מי שיורע לומ' (דכרי ואמרי) [יבוא ויאמר], וכדאמ' התם בפ"ק דמגילה¹⁹⁶ אמ' להם אמרו אתם. גם אני לא רציתי להתעטר' בעטרה שאינה שלי ולהתנאות בטלית תלמיד חכם שאי' שלי, ומה שמצאה ידי מדברי רבותי' הגאונים ז"ל הכל אכתו' לפניכם איש על שמו (בההוא) [כההוא] דאמ' הת' פר' כל פסולי המוקדשי¹⁹⁷ מאן (דעקא ליה עקציה) [דעקיץ ליעקציה] עקרבא ופר' האשה רבה¹⁹⁸ ור' יוחנ' מאי כולי האי וכו'. ולפי שאגרתכם עלי מלוגמא

תשכ"ב, עמ' 393; תשובות חכמי פרוינציא, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, חר"מ, סי' מה-מו, עמ' 411-412.

189 א' קופפר, "אגרת רבנו אברהם ב"ר יצחק אב"ד מנרבונא", תרכ"ץ, לט (תש"ל), עמ' 356-358.
190 חילוף אחד שיש להעיר עליו הוא הנוסח בכתב היד, דף 176א: "שמני'ע לי דאיכא דמפ', המפר' הוא ר"ת". המילים "המפרש הוא ר"ת" נראות כהערת גיליון שחזרה לתוך התשובה, והן אינן שייכות לגוף התשובה. לעומת זאת, הלשון בר"ל, סי' שצז, היא: "שמיע לי דאיכא דמפ' בשם ר"ת", וממנה עולה כי ר' אברהם אב"ד ידע על חידושו של ר' יעקב בן מאיר ואף הכיר את כינויו.

191 אולי צ"ל: ולרבץ.
192 =דרתי.
193 שבת קיח ע"ב.
194 ארבע המילים האחרונות טעונות ביאור.
195 תוספתא, זבין, פ"א הל' ה, עמ' 676 (בשינוי לשון. וראו גם ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט, ד, תחיית עמ' 120).

196 מגילה יב ע"א.
197 בכורות לא ע"ב.
198 יבמות צו ע"ב-צו ע"א; אך הלשון כאן שונה מזו שבתלמוד הבבלי, בכל כתבי היד שלו (ראו מסכת יבמות עם שינויי נוסחאות, מהדורת א' ליס, ירושלים תשמ"ג-תשנ"ז, ג, עמ' תח), והיא על פי ירושלמי שקלים, פ"ב ה"ז (מז ע"א), ורק בנוסח המעובד שלו (ראו י' זוסמן, "מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי: לבידור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים", מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאל ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 28, הערה 97, עמ' 48 ועמ' 69; תלמוד ירושלמי,

שמחה עמנואל

ללב וקילורי' לעינניס¹⁹⁹ וציין למצח וטוטפת הנרא' בין ציין למצנפת, אתחיל לפניכם בהלכה טוטפ'. והכי פי' ר' יהוד' בר' ברזילאנין בהלכות דיליה,²⁰⁰ אמר רבא [בר שילא אמר]²⁰¹ [רב] חסדא שח בין תפיל' לתפילה חוזר ומברך...

- מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 610. תופעה דומה, של לשון הירושלמי השגורה בפיו של ר' אברהם אב"ד עד שהוא מחליפה עם הלשון שבתלמוד הבבלי, מצויה אף בתשובה אחרת שלו, ראו תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, סי' לו, עמ' 41, הערה 73.
- 199 על פי ויקרא רבה יב, ג (עמ' רנח).
- 200 מקצת מרבירי ר' יהודה הברצלוני מצויים באנונימיות בספר האשכול (לעיל, הערה 188), א, עמ' 228-229.
- 201 נוסף בגיליון. מנחות לו ע"א, וראו דקדוקי סופרים, שם.

מיכאל ריגלר

היהודים באיי אגן הים התיכון המזרחי כספקי ספרים ידיעות מתוך קולופונים של כתבי יד עבריים מן המאות ה-13 – ה-16

פתיחה

ספרים הופקו בימי הביניים לא רק בקהילות יהודיות גדולות, אלא גם בקהילות יהודיות זעירות, ובכללן הקהילות באיי הים השוכנים באגן הים התיכון המזרחי, שקרוב לוודאי מנו רק מעט בתי-אב.¹ פיזור זה, שנבע מסיבות היסטוריות וחברתיות, לא מנע את טיפוחה של התרבות היהודית, שהתבטאה בין השאר בהעתקת ספרים לשימוש היומיומי של בני הקהילות הללו והעתקת ספרי הגות ופרשנות עבור ציבור המשכילים.

חשיפת עולמם הרוחני של בני הדורות הקודמים היא משימה קשה לחוקר. אחת הדרכים היא בדיקת המקורות הספרותיים שיצרו והותירו לדורות הבאים. על פעילותם של יוצרי הספרים עד להמצאת הדפוס ידוע מרשימות ספרים ומאינוונטרים שרשמו לעתים בעלי הספרים עצמם, וכאלה התגלו מתקופות שונות וממרחבי תרבות שונים.² חומר זה מאפשר להתחקות אחר דרישותיהם של "צרכני התרבות", הן מצד יכול הספרים שהועתקו במקום מסוים (יש לזכור שהדיון מתייחס למה ששרד בלבד) והן מצד תכניהם.

במאמר זה אני מבקש להציג מאגר נוסף שלא נוצל דיו – קולופונים של כתבי יד עבריים המאפשרים להתחקות אחר הפקת ספרים באזור מוגדר.

האוסף השלם ביותר של קולופונים מימי הביניים מצוי במאגר הממוחשב של מפעל הפליאוגרפיה העברית, שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.³ דברי המעתיקים, שנכתבו בידי הסופר כמשיח לפי תומו, אוצרים בתוכם פרטים על כתב היד, ובכללם מקום

1 ראו מ' ריגלר, הקולופון בכתבי יד עבריים מימי הביניים כמקור היסטורי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשנ"ה, עמ' 50-160.

2 ראו למשל ספרו של נ' אלוני, מחקרי לשון וספרות, ביבליוגרפיה ותורת הספר, ירושלים תשנ"ב, פרק ב: רשימות ספרים, עמ' 183-227; צ' ברוכסון, "חקר הספר העברי ומקצוע הביבליומטריה", יד לקורא, כד (תשמ"ט), עמ' 41-52, שם הפניות ביבליוגרפיות; הנ"ל, "ידיעות על מסחר בספרים עבריים בין איטליה והאימפריה העותמאנית במאה הט"ז", ממזרח ומערב, ה (תשמ"ו), עמ' 53-77; ע' אלידע, "אסכולת 'האנל' ותרבות הספר", בתוך: ספרות והיסטוריה, עורכים ר' כהן וי' מילי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 299-323. המאמר עוסק בספר המודפס במאות השש עשרה-התשע עשרה, יש במאמר עניין לחקר תפוצת הספר גם בתקופה שלפני הופעת הספר בדפוס. ז' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-תר"ס, תל-אביב תשס"ב (ספריית הילל בן חיים) (מהדורה מתורגמת ומורחבת Oxford 2007 *The Book in the Jewish World 1700-1900*).

3 על המפעל ועל המאגר ראו: M. Beit-Arie, "The Codicological Data-Base of the Hebrew Paleography Project; A Tool for Localising and Dating Hebrew Medieval Manuscripts", in: *Hebrew Studies Colloquium*, (1991) 1993, pp. 165-197.

העתקת הספר, מועד השלמתו וכדומה. רבים ממעתיקי הספרים רשמו בקולופון גם פרטים אישיים על עצמם ועל מזמין הספר וכן פרטים היסטוריים. ככל שהוסיף הסופר פרטים ביבליוגרפיים וביוגרפיים, הם עשויים להעשיר את ידיעותינו ההיסטוריות החברתיות והתרבותיות על בני התקופה בכלל ועל הסופר והספר בפרט. כתבי היד ששרדו מהאזור שאנו דנים בו משקפים ללא ספק את רמתם האינטלקטואלית של מזמיני הספרים או של המעתיקים שהעתיקו ספרים לשימושם העצמי. קרוב לוודאי שרוב מעתיקי הספרים עשו זאת כדי לעיין בספרים, אם כי אפשר שחלק מהספרים הופקו כדי לקדם אוספים של בעלי הממון.⁴ השרידים הללו – אודים מוצלים מטלטולי הזמן – הם בבחינת מעט המחזיק את המרובה ולא שיקוף התמונה במלואה. מאיי הים ששמותיהם יפורטו להלן שרדו עשרים ותשעה כתבי יד (שמות כותריהם ראו בנספח), שהועתקו שם בין השנים 1538-1324.

למרות מספרם הזעום מכלל כתבי היד העבריים הם בעלי חשיבות, שכן הועתקו בקהילות זעירות ומרוחקות ממרכזים יהודיים.

חשיפתם של מקומות ההעתקה לפי רישום בקולופון מאפשרת להמחיש את תפוצת הקהילות היהודיות באזור הנידון. בין החוף המזרחי של הים האגאי וחופי אסיה הקטנה שוכנים למעלה מארבעים איים וערי חוף⁵ שבהן חייתה בעבר אוכלוסייה יהודית מגוונת,⁶ ילידי המקום מזה דורי דורות, וכן אוכלוסיית מהגרים יהודים ממרחבי ארצות אגן הים התיכון.

א

ספרים שרדו מהמרחב הגיאוגרפי הנידון החל מתקופת השלטון הביזנטיני (המאה האחת עשרה) אולם דברינו מתמקדים בממצא הספרותי מאיי הים בגבולות האימפריה העות'מאנית,⁷ ואילו מהפן הכרונולוגי נתייחס גם לתקופה הקורמית. יכול הספרים שהועתקו במקום פלוני מעיד ללא ספק על קיומה של קהילה יהודית במקום, שהרי קשה להעלות על הדעת הימצאותו של מעתיק ספרים יהודי במקום שאין בו קהילה יהודית קטנה או גדולה, שלמען אחד מבניה הועתק הספר. אפשר שהסופר בא למקום מכיוון שמצא בו מקור להעתקתו, או שהביא עמו עותק לצורך הפצתו בקרב בני הקהילה.⁸

- 4 שלא כדעת ההיסטוריון הצרפתי לה גוף: "כתבי יד הופקו כדי לקדם אוספים של בעלי ממון..." J. Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, Cambridge 1993, pp. 7-9.
- 5 ראו המפה המצורפת למאמר, להלן בעמ' 90.
- 6 J. Starr, *Romania: The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Paris 1949, p. 10; ר' עובדיה מברטנורה מציין באחת מאגרותיו לאביו בשנת 1488 שמוותיהם של איים בדרכו, "הארציפיליגו (הים האגיאי) מלא איים רבים: קורפו, קאנריאה, נגרופונטו, רודוש, וציפריאה [קפריסין] כי שלש מאות איים אומרים שיש לארציפיליגו בין נושבות והבלתי נושבות..." א' יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת גן 1971, עמ' 108 (אגרת כא) [=מאטיליה לירושלים; אגרותיו של ר' עובדיה מברטנורה מארץ ישראל, מהדורה ביקורתית מאת מ"ע הרטום וא' דוד, רמת גן תשנ"ז, עמ' 42].
- 7 הכנס הבינלאומי הרביעי של מרכז דהאן באוניברסיטת בראיילן: "היהודים באימפריה העות'מאנית – חברה וקהילה", כ"ב-כ"ג בסיוון תשס"א (13-14.6.2001).
- 8 על תופעה זו של סופר נודד בקהילות עם ספרים לצורך העתקתם והפצתם (אמנם באשכנז), ראו א' קופפר, "לדמותה של יהדות אשכנז וחכמיה במאות ה'ד' והט'ו", תרכ"ז, מב (תשל"ג), עמ' 130-132.

במרחב הגיאוגרפי הנידון, הועתקו כ"י בכל תחומי התרבות היהודית: ספרי תפילה, ספרי מקרא ומפרשיו, ספרי מדרש והלכה, ספרי פילוסופיה ואחרים. בדיקתם של 29 הכותרים שהועתקו באיי הים מגלה תמונה מעניינת: בראש רשימת הספרים שהועתקו עומדים 13 ספרי פילוסופיה ומחשבת ישראל, כגון כתבי אריסטו, אבן סינא, אוקלידס, מורה נבוכים, ס' העיקרים. במקום השני חמישה ספרי קבלה, כגון ס' גינת אגוז (פעמיים), ספר הפליאה, וקבצים של ליקוטים פילוסופיים שונים. 5 כתבי יד כוללים ספרי פרשנות המקרא, 6 כתבי יד הם מתחום ההלכה, כגון הסמ"ג והסמ"ק (ספר מצוות גדול וקטן), שו"ת הרשב"א, הלכות הרי"ף, הלכות תשובה, ועוד.⁹ כתב יד אחד הוא מתחום הרפואה, ואחד מתחום הבלשנות – ספר המכלול של הרד"ק. כאשר בוחנים את טיפוס הכתב שבהם הועתקו כתבי היד מתברר ששמונה עשר כתבי יד הועתקו בכתיבה ביונטית, הווה אומר בידי מעתיקים מבני האיים, לעומת עשרה כתבי יד שהועתקו בכתיבה הספרדית, היינו, בידי מעתיקים מהגרים מהמרחב התרבותי הספרדי, ושני כתבי יד הועתקו בכתיבה איטלקית, עדות למוצאם של המעתיקים.¹⁰

כתבי היד ששרדו לפי התפלגות כרונולוגית

מקום	מאה 13-14	מאה 15-16	ס"ה
איי הים: כיאוס	-	1	1
כלקיס	-	1	1
נגרופונטה	1	1	2
נקסוס	-	1	1
כרתים	7	13	20
קפריסין	-	1	1
רודוס	1	2	3

ב

פרטי כתבי היד לפי מקומות ההעתקה

כרתים

בימי השלטון הוונציאני (1204-1669) הייתה יהדות כרתים מזיגה של עדות שונות ושימשה מקום מפגש של תרבויות.¹¹ לכאן הגיעו יהודים מאשכנז, מאיטליה ומארצות המזרח, רובם התרכזו בשתי ערי הנמל של האי, קנדיה [=קנדיאה] וקניאה. בקנדיאה (Iraklion כיום), והקניאה

9 יש שבקובץ אחד הועתקו מספר ספרים.

10 M. Beit-Arie, *Hebrew Codicology*, Paris 1976, pp. 104-109

11 ראו ש' מרכוס, "תולדות היהודים באי כרתים", אוצר יהודי ספרד, 6 (תשכ"ג), עמ' 135; הנ"ל, "תולדות היהודים בכניאה באי כרתים", תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 161-174; הנ"ל, "הרכב היישוב היהודי באי כרתים בימי השלטון הוונציאני", סיני, ס (תשכ"ז), עמ' 63-76; J. Starr, "Jewish Life in Crete under the Rule of Venice", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XII (1942), pp. 59-111

קהילה יהודית החל במאה השנייה לפני הספירה, וניתן להצביע על רציפותו של יישוב יהודי באי. קרנה של הקהילה עלתה עם בואם של מגורשי ספרד, ובמשך כל התקופה שאנו רנים בה נחשבה לקהילה חשובה בעלת אוכלוסייה יהודית ניכרת, שהוציאה מתוכה תלמידי חכמים, בהם ההיסטוריון הנודע, ר' אליהו קפשאלי.¹² מספר היהודים במקום נאמד בתקופה זו ב-1200.¹³ על גדל הקהילה היהודית שומעים גם מפיהם של נוסעים אחרים: ר' משולם מוולטרה ביקר באי בשנת 1481 ומצא בה "כמו ת"ר בעלי בתים יהודים ויש להם ארבעה בתי כנסת".¹⁴ הקהילה הייתה מרכז לקהילות סמוכות ורחוקות, מהר"ם אלאשקר (רכ"ה-ש"ב 1465-1542) כתב בספרו שו"ת מהר"ם סימן ע-עא: "כי היא קנדיה העיר הגדולה... ראש הממשלה וחיליה...". ר' אברהם זכות (ראשית המאה השש עשרה) מזכיר את האי בספר היוחסין שלו (לג ע"א) "קריטא שהיא קנדיה". על מפעל הפקת הספרים בכרתים כתב א"מ קאסוטו במבואו לספר "תקנות קנדיה וזכרונותיה"¹⁵ את הדברים הבאים, המלמדים על חיי הקהילה במשך ימי הביניים: "הוברר לי כי רוב מניינו ורוב בנינו של אוסף כה"י העבריים הוטיקניים" מוצאם מקנדיאה, ובייחוד מספרייתו של ההיסטוריון ר' אליהו קפשאלי, שהיה מראשיה ומרבניה של קהילת קנדיאה במאה הט"ז.¹⁷ הממצא שלנו מאשש את דבריו, אכן, כרתים נטלה את הבכורה בהפקת ספרים באיי הים. מאי זה שרדו עשרים כתבי יד הנושאים תאריך וציון מקום, וברובם גם ציין הסופר את שמו בקולופון. תשעה כתבי יד הועתקו לשימוש עצמי, ארבעה הועתקו לפי הזמנה, ובשבעה לא ציין המעתיק למי נועדו. כתבי היד ללא ציון הבעלים נועדו לעתים לשימוש עצמי, ואזי יעלה מספרם לשישה עשר. עוד מצאנו, שבקנדיאה פעלו שני סופרים שהעתיקו לפחות שני כתבי יד כל אחד. האחד הוא אבשלום בן יהודה בן שאלתיאל,¹⁸ והשני – שבתי בן ישעיא בן יהודה "בלבו" בן משה הכהן מעכו, שניתן לזהותו כאביו של מיכאל בלבו הפילוסוף הנודע.¹⁹ משפחה זו העמידה פרנסים ומנהיגים בקנדיאה למן המאה החמש

12 מ' בניהו, רבי אליהו קפשאלי איש קנדיאה – רב מנהיג והיסטוריון, תל-אביב תשמ"ג.

13 "כרתים", האנציקלופדיה העברית, כ, עמ' 1075.

14 מסע משולם מוולטרה בארץ ישראל בשנת רמ"א, מהר"א יערי, ירושלים תש"ט, עמ' 81-82.

15 א"ש הרטום ומ"ד קאסוטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג.

16 היינו, אוסף כתבי היד בספריית הוטיקן. U. Cassuto, *Manoscritti Palatini Ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Vatican 1935

17 מ' בניהו (לעיל הערה 12), עמ' קמח-קנג. על עסקי ספרים שמקורם באי ראו מ' בניהו, "עסקי ספרים בין קנדיאה למצרים; שתי תעודות מן הגניזה", יד להימן (תשמ"ד), עמ' 255-265.

18 מעתיקי ספרים זה אינו נזכר ברשימתו של ל' צונץ, "Abschreiber, Punktatoren Korektoren Autographen", *ZfHB*, XVIII (1915), pp. 45-64, 101-119

19 על משפחת בלבו ראו א"ח פריימן, "שליחים ועולים – תעודות מקנדיאה מן המאה החמש-עשרה", ציון, א (תרצ"ו), עמ' 185-187; א"א אורבר, "השגות הראב"ד על פירוש רש"י ועל זהותו של מכאל בלבו כמעתיק ספרים", קרית ספר, לד (תשי"ט), עמ' 101; צ' מלאכי, "פירוש לסמ"ג ולסמ"ק בכ"י מכאל כהן (בלבו מקנדיאה)", קרית ספר, מא (תשכ"ז), עמ' 392-396; השגה על מאמר זה, מ' בית-אריה, קרית ספר, מב (תשכ"ז), עמ' 272; צ' מלאכי, "מחיבוריהם של בני בלבו מקנדיאה במאה הט"ז", מיכאל, ז (תשמ"ב), עמ' רנח-רע; א' רביצקי, "זהותו וגולגוליו של חיבור פילוסופי שיוחס לר' מכאל בן שבתי בלבו" (כ"י ותיקן 105), קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 153-163; ש' רוזנברג, "מפגש פילוסופי בירושלים בסוף המאה הארבע עשרה", שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 420-421, המחבר מציין את כ"י קמברידג' 377 שהעתיק ר' שבתי בלבו וקובע, שהעתיק את כתב היד החשוב בין כה"י פרי עטו."

עשרה. שבתִי היה מעתיק ספרים פורה ומבוקש, עדות לכך הם שמונה כתבי יד²⁰ ששרדו מהעתקותיו. שני המעתיקים פעלו לפני כיבוש האי בידי העות'מאנים, הראשון כתיבתו כתיבה ספרדית, הווה אומר, סופר שהיגר לאי מאחת הארצות שהכתיבה הספרדית הייתה רווחת בהן, ואילו השני כתיבתו ביזנטית, כלומר בן המקום, אך אבות אבותיו הגיעו לכרתים מארץ ישראל, מהעיר עכו. אבשלום העתיק את הספרים לפי הזמנתו של שמואל בן אליהו, ואילו שבתִי העתיקם לשימוש האישי.

עדות מעניינת עולה מדברי מעתיק נוסף, מיכאל רומנו,²¹ שפעל בקנדיאה סביב שנת 1462/3, מדבריו למדנו פרטים על הקושי שבהשגת מקור להעתקה:

זה הספר הוא מועתק מספר הפליאה... ואלו הט' הקונדרסים הועתקו מפרשת בראשית לברא כי פרשת בראשית הוא ק"ך ניירים²² לברא אך כל התורה הוא ת"ק ניירים ואיננו נמצא זה הספר בשום מקום ידוע רק בקונשטנטינא אשר ברומניאה²³ ביד ר' יוסף בונפאצו²⁴ כהיום שנת ה' אלפים רכ"ג (1463) ליצירה.²⁵ בעת ההיא בא פה קנדיאה יהודי אחד ושמו ר' יעקב והביא העתק מפרשת בראשית לברא וברתי משם אלה דברים והעתיקם לי באלה הקונדרסים ר' מיכאל רומנו העתק על פרשת בראשית.²⁶

מזמין הספר עשה אפוא בריקה ביבליוגרפית לגבי מקום הימצאו של עותק שלם של החיבור שאותו ביקש להעתיק. התמזל מזלו, אדם הגיע לקנדיאה ובירדו הספר, וסופר אחר העתיקו עבורו.

הקולופונים שימשו למעתיקים כר נרחב להנציח מאורעות מחייהם הפרטיים, למען ישמרו לדורי דורות.²⁷ רבי מיכאל בן שבתִי בלבו (בנו של שבתִי שהזכרנו לעיל) חיבר דרשות שונות, וכן כתב פירוש לספר מצוות גדול וספר מצוות קטן. בכתב יד שהעתיק בשנת ה'ר"ם (1479) כתב (בקולופון שני):

20 ראו מ' בית-אריה וק' סיראט, אוצר כתבי יד עבריים מימיה הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש, ירושלים-פאריס תש"ם, כר' II, 43, שם ביבליוגרפיה ורשימת כה"י שהעתיק.

21 אינו נזכר ברשימתו של ל' צונץ (לעיל הערה 18).

22 דפים? גליונות?

23 שמה של הקיסרות הביזנטית בימיה הביניים, וביחוד של מדינות הבלקן ותרכיה, כך למשל, ב' קלאר, מגילת אחימעץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 51 ובהערה בעמ' 151.

24 סופר זה מוכר לנו משתי העתקות נוספות שהעתיקן לעצמו בשנת ה'רי"א (1451) (כ"י Vat. ebr. 220 ספר "סוד שם היחוד" והשני ספר "הבהיר", כ"י קמברידג', האוניברסיטה (Dd. 10. 11) שמה ניתן להגדירו כמעתיק מקצועי המחזיק ברשותו ספרים לצורך העתקה חוזרת. עליו ראו: Krauss, *REJ*, 51 (1906), pp. 87-96, שם משפחה זה נזכר אף בספר תקנות קנדיה (בנימין בונפאצו), תקנה יג.

25 עד רכ"ג היה ידוע רק טופס אחד שהיה מצוי בקושטא, בשנה זו הגיע אדם בשם ר' יעקב עם עותק נוסף אותו מסר (השאל) לסופר מיכאל רומנו לצורך העתקה.

26 כ"י Vat. ebr. 187

27 ראו מאמרי: "דברי סופרים בקולופונים של כתבי-יד עבריים מימי הביניים", מדעי היהדות, 36 (תשנ"ז), עמ' 145-135.

נשלם פה סה"ק [ספר המצוות קטן] תל"ח [תהילה לאל חין] ע"י לי מכאל כהן קטן ליל ג' ו' לחנוכה שנת ושד-המ"ד [שנת ה' ר"מ 1479] לי מאר²⁶ על הלךח ממני כתר ראשי בני הגדול ר' ישעיא כהן ארון הכרית והודי נהפך עלי למשחית יחד עם בנו הגדול מכאל זלה"ה הש' למען שמו יאמר לצרותי די, אוי"ר.²⁹

המעתיק מקונן על מיתת בנו ונכדו, כנראה באותה שנה. מכתיבתו של שבתי בלבו שרד כתב יד מראשית המאה החמש עשרה (בכ"י זה רשם חמישה קולופונים אך ללא ציון תאריך). זהו קובץ המחזיק ספרי הלכה: הלכות תשובה, תפילין וחידושי תורה. בקולופון הראשון רשם:

נשלמו השגות שהשיג הר' אברהם בר' דוד על רש"י יצור' [ישמרהו צורו וגואלו לעד] על ידי לי [שבתי] הצעיר בן החבר ר' [ישעיא] כהן המחוקק [היינו הסופר] בלבו... ברוך ה' שלי כתבתי³⁰ (א11).

בשאר הקולופונים חוזר מעין סגנון זה. מבדיקת תאריכי ההעתקה של נציגי משפחת בלבו לדורותיה עולה שקרוב לשמונים שנה (1400-1479)³¹ עסקו בהעתקת ספרי הגות ופרשנות למקרא, אם לעצמם אם לזולתם, בכך שימרו והפיצו את חכמת ישראל בקרב היהודים שבאי. עניין אחר ראוי לציון על אודות כתבי היד מכרתים הוא שחמישה כתבי יד הועתקו בכתביה ספרדית, הווה אומר, בידי מעתיקים שהיגרו לכאן מהמרחב התרבותי שבו שלטה הכתיבה הספרדית, ואילו כתב יד אחד הועתק בכתביה איטלקית.

הסופר אברהם בן משה היגר לקניא (Canea) מסיבה לא ידועה וכאן העתיק בשנת קמ"ב (1382) קובץ פילוסופי עבור שבתי הרופא בן מנחם הרופא.³² כתיבתו היא כתיבה איטלקית, שמא היה הסופר מאותם נוסעים שביקרו באי ובסביבותיו³³ ונודמנה לו העתקה בשכר. כך

28 עפ"י איוב כז, ב או רות א, כ.

29 כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי Heb. 8° 3046. תיאורו של כה"י והפניות ביבליוגרפיות ראוי: מ' בית אריה וק' סיראט, אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים בציוני תאריך עד שנת ה'ש, ירושלים פאריס, III, 19 (להלן אוצר). אגב כך נציין, שהמידע בקולופון זה ומתוך כ"י נוספים שהעתיק מאפשר לנו לשרטט את הגניאולוגיה המשפחתית של משפחת בלבו: עמנואל – ישעיא – שבתי – משה הכהן מעכו – יהודה – ישעיא – שבתי – מכאל – ישעיא – מכאל. בכ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 373.3 שנכתב בידי שבתי צוין כי "בני מכאל" נולד ביום ב' בניסן קע"א – 1411 (רף 122א), מכאן שאת כה"י שלנו העתיק בהיותו בן 69 שנים. וראו עוד: אוצר II, 43. צ' מלאכי במאמרו "פירושים לסמ"ג ולסמ"ק", קרית ספר, מא (תשכ"ו), עמ' 393, סבר שיש למנות את שנת "ישרי המר לי מאר", היינו, המר=245=1485, ולפיכך היה ר' מכאל כהן שבעים וחמש שנה כאשר השלים את ההעתקה, "אחרי מות בנו ר' ישעיה (שמת כבן חמישים שנה) ומות נכדו מכאל, שהיה במוותו כבן עשרים", אך מבדיקת חלות היום הנקוב בקולופון "ליל ג' ו' לחנוכה" ברור שיש לחשב "המר" = ה' מר = 1480, ואזי השלים את ההעתקה בהיותו כבן 69, כפי שציינו לעיל, וראו אוצר כ"י, III, 19 הע' 5.

30 כ"י Cambridge UL Add. 377, 1-8.

31 שבתי בן ישעיא בלבו העתיק את כ"י Paris Bn. hebr. 698 (מורה נבוכים) בשנת ה'ק"ס (1400), ומכאל בלבו (IIה) את כה"י הנידון בשנת 1479.

32 רופא זה אינו נזכר ברשימתו של מ' שטיינשניידר, ff (1914), XVII, "Juedische Aerzte", וע"כ יש בקולופון זה תרומה לזיהוי של רופא יהודי בקנריאה. הספר מחזיק 170 דפים, בכללם ספר תקון מדות הנפש לאבן גבירול, סוד הסודות וספר התפוח לאריסטו, כ"י London Bl. Or. 2396.

33 ראו ש' מרכוס, "תולדות היהודים באי כרתים", אוצר יהודי ספרד, 6 (תשכ"ג), עמ' 136.

רשם בקולופון:

נשלם ספר מעלות המדות על ידי אברהם בכאמ"ר משה ישר פה בכרך קנייא... וכתבתיו למ"ר שבתי הרופא בכמ"ר מנחם הרופא זלה"ה... וחלקי המחוקק יהיה ספון עם מצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד. חזק (108 א).³⁴

מידע ביוגרפי מעניין על אודות מעתיק ספרים בשם שאול בן משה כ"ץ אשכנזי, שהעתיק בשנת 1520 את הביאור האמצעי של ספר השמע לאריסטו, עולה מהקולופון הבא:

ואני הבא על החתום באות אמת עברתי על טוב הספר היקר הזה בעיון מופלג כיד החקירה הטובה עלי... ואנכי תקנתי והגהתי זה הספר כפי יכולתי כעת והשלמתי למודי עם הגהתו ט"ו באב שנת "פרה" ורבה פה קנדיאה נאם הקטן שאול הכהן מגזע אשכנזי בן לא"א החכם הכולל מוה"ר משה כ"ץ אשכנזי.³⁵

מעתיק זה חתום על כמה מ"תקנות קנדיאה",³⁶ וכאן לפנינו עדות על היותו מעתיק ספרים, אמנם לא ציין למי נועד הספר אם לעצמו או לזולתו, אך הקולופון מציג פן נוסף של אישיותו. הקולופונים מעשירים את ידיעותינו על אירועים היסטוריים. כך למשל, הסופר זכריה בן משה החזוני סיים את מלאכת ההעתקה במילים הבאות:

נשלם מכתב יד ימים³⁷ זכריה בן הקדוש הר' משה החזוני. קילור בעין. בראשי תיבות סימנו ופירושו לכל יושבי תחכמוני.³⁸ כי בגזירת הרועים³⁹ הלך באור ה' לקדושתו. קדוש יאמר לו ואל רחום בגן עדן ישים נפש מתו אמן. נכתב ונחתם בלקניאה באי קנדיאה. בשנים עשר יום לירח מרחשוון חמשת אלפים ופ"ה לבריאת עולם. המקום יזכני להגות בו וזרעי וזרעי עד סכ"ה [=סוף כל הדורות]. ויקיים בנו מקרא דכת' והגית בו וכו'.

בר"ח לב"א [בריך דיהב חיל לעבריה בר אמתיה]. חזק הלילו לו (182 א).⁴⁰

34 כ"י London BI Or. 2396

35 כ"י Vat. ebr. 343, על ר' משה כהן אשכנזי ראו א' קופפר, "יהדות אשכנז וחכמיה במאות הי"ד-והט"ז", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 125. מסתבר שמשם כהן אשכנזי היה מגולי אשכנז שהגיעו לוויניציאה. מכאן המשיך הבן משה בנודדיו, התיישב בקנדיאה סביב שנת רכ"ה (1465) ועסק בהעתקת ספרים.

36 תקנות סד, עא, עב, עה, עז (לעיל, הערה 15).

37 אולי הכוונה ל"ד ימים, בהם השלים העתקת 182 הדפים, או שביקש לציין שהעתיק את הספר ב"יד ימין". (בקטלוג הוטיקן: *Bibliotheca Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, Paris 1926, Vol. I, p. 207 no. 247 שם נרפס: "נשלם מכתב ימיני זכריה בן הקדוש בר' משה החזוני... בלקניאה באי קנדיאה..." וראו עוד: M. Steinschneider, in *Mose*, ii (1879), pp. 456-7. לדעת שטיינשניידר המעתיק הוא ממשפחת Casani. וכן נרפס במהדורה החדשה של הקטלוג הנ"ל: B. Richler, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library - Catalogue...*, Vaticano 2008, no. 247

38 עפ"י שמ"ב כג, ח: "ישב בשבת תחכמוני".

39 על גזרת הרועים ראו: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 237-238; האנציקלופדיה העברית, כרך ל, עמ' 946; שלמה ו' וירגה, שבט יהודה, ירושלים תש"ז (מהד' ע' שוחט), עמ' קמט.

40 כ"י וטיקן Vat. Ebr. 247

לפנינו עדותו של הסופר שאביו נהרג על קידוש ה' בגזירת הרועים בשנת 1320. המעתיק שילב בדבריו רמז "קילור בעין", ופירש דבריו בגוף הקולופון. כתיבתו היא כתיבה ביוזנטית, הכתיבה הרווחת באזור. הוא העתיק לעצמו את ספר מצוות קטן לרבי יצחק בן יוסף מקורביל. שמא מצא המעתיק מפלט באי בשל "גזירת הרועים", שפקדה קהילות יהודיות רבות והביאה להשמדתן של קהילות יהודיות בספרד ובצרפת הדרומית. עיר הנמל קניאה הייתה אחת הערים, שבהן מצאו מפלט יהודים מאשכנז, איטליה והמזרח.⁴¹

על היות האי כרתים מעין מקלט זמני ליהודים מארצות שונות, בהיותו על אם הדרך, אנו שומעים בקולופון שכתב הסופר אפרים בן שבתי המלמד. הוא העתיק לעצמו את ספר צפנת פענח – חיבור דרשני על התורה שחיברו ר' אליעזר (אלעזר) אשכנזי בן נתן הבבלי. כתיבתו כתיבה מטיפוס ביוזנטי, והשלמתו הייתה בשנת ה'קנ"ט (1399), ואלו דבריו:

נשלם זה הספר הנכבד ב"ג לחדש ניסן שנת הקנ"ט ליצירה וכתבתיהו לעצמי⁴² בעיר קריטי מקום גלותי אני אפרים הצעיר בכ"ר שבתי המלמד י"ל [שמרהו לעד] והשם למען רחמי ישיבני למקומי לשלום ויזכני לעבוד אלוקי אבי בלבב שלם ובנפש חפצה כי כל לבבות דורש ה' וכל יצר מחשבות מבין ויחנני לב לדעת להגות בתורתו יומם ולילה דכתי' לא ימוש... שבח לנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה (ב.129).⁴³

מדברי המעתיק אנו למדים שהאי כרתים היה עבורו מקום גלות והוא ציפה לשוב לארץ מולדתו. העובדה שהסופר העתיק את הספר בכתיבה ביוזנטית מלמדת שהוא שהה במקום שנים אחדות וסיגל לעצמו את טיפוס הכתיבה הרווח במקום.⁴⁴

רודוס

שלושה כתבי יד שרדו מהאי רודוס מהתקופה הקדם-עות'מאנית. עובדה זו מחזקת את העדויות על קיום יהודים על האי. בנימין מטורלה שביקר באי בשנת 1170 מצא בו 400 יהודים.⁴⁵ מלחמת הטורקים באי ב-1480 הביאה להרס הקהילה, ואכן כתב היד המאוחר ביותר שהועתק ברודוס הוא משנת 1453. רבי עובדיה מברטנורה שביקר באי בשנת 1488 מתאר את מצב

41 ראו ר' יעקבי, "למעמדם של היהודים במושבות ויניציאה בימי הביניים", ציון כח (תשכ"ג), עמ' 57-69.
42 על המילים הללו העביר קו (סימן לביטול בכתבי יד רבים, ונראה שהסופר מכר את הספר לאחר והתכוון לציין את שם המזמין).

43 כ"י 8 HS. II. Vienna – Jewish Community

44 תיאור כה"י ראו: A.Z. Schwarz, *Die Hebraeischen Handschriften in Oestereich*, Leipzig 1939, no. 44. א' עפשטיין בספרו מקדמוניות היהודים, א, וויען תרמ"ו, עמ' 125-127, תיאר את כתב היד: "פירוש על התורה בדרך החקירה. ר' אלעזר חיבר ספרו בשנת ה'קכ"ד. למיטב ידיעתי הספר צפנת פענח אינו מצוי בביתליאטק כלשהו". א' שורץ תיאר תיאור מפורט בקטלוג הנזכר לעיל. לאחרונה פורסם: *Manuscripts and Archival Documents of the Vienna Jewish Community Held in Russian Collections*, Moscow 2006 ובמס' 73 בקטלוג מתואר כ"י זה בספריית Russian State Military Archives; מס' 707/3/6. מסתבר אפוא שכה"י קיים ושומר כיום באחת הספריות ברוסיה.

45 "...ובה כמו ארבע מאות איש ובראשם רבי אבא, ורבי חננאל ורבי אליהו...". מסעות רבי בנימין מטורלה, מהר' א' אדלר, לונדון ת"ר, עמ' כה.

יהודי האי במילים הבאות: "היהודים אשר נשארו ברודוס מעטים מאד, אין בה היום כשניים ועשרים בעלי בתים, וכלם דלים ואכזרניים וחיים חיי צער..."⁴⁶. לקראת סוף המאה גורשו היהודים מהאי. הר למצב היהודים ברודוס באמצע המאה החמש עשרה הם דבריו של המעתיק יעקב בן ברזילי הספרדי, המסיים דבריו: "נשלם ביום ששי עשרים יום לחדש טבת קק"ד" לפרט ברודוס להחכם השלם... ס"ט נאם הכותב ושבע רוגז והוא שלי יעקב בן ברזילי בן יצחק"⁴⁷. כתיבתו היא כתיבה ספרדית, משמע שהוא סופר מהגר. שני כתבי היד הנוספים הועתקו בכתיבה ביזנטית.

הסופר משה קמחי העתיק עבור בנו אליעזר קובץ קבלי הכולל את החיבורים "גנת אגוז" ו"מראות אלקים". ואלו דבריו: "השלמתי ספר המורה בעזרת הבורא ביום חמישי בעיר רודוס... וכתבתי אני משה קמחי לר' אליעזר קמחי בני..."⁴⁸. שלושת החיבורים, "סדר רב עמרם גאון", "גנת אגוז" ולקט פירושים למקרא, הועתקו בידי מעתיקים שונים, כולם על פי הזמנה. מכאן עולה ששלושת המעתיקים התפרנסו כנראה מן הבלירות.

כיאוס

ר' בנימין מטודלה שסייר באי מציין שחיים בו 400 יהודים.⁵⁰ על קהילת כיאוס כתב המהרש"ם⁵¹ בתשובה לשאלה הקשורה בהפרת התחייבות אירוסין: "...שומע אין לו מאת יושבי שיאו [כיאוס] רלאו בני תורה ניהו כי בעונות הכריתה מהם המגפה ראש וזנב כפה ואגמון, ונשאלתי לחוות דעתי על הדין..."⁵². בשל סמיכותו של האי לחופי טורקיה, לעיר החוף איזמיר, תפס האי מקום חשוב בסחר כבר בימי הביניים. גם היהודים במקום נטלו חלק במסחר.⁵³ על מצב הקהילה היהודית באמצע המאה השש עשרה מוסר הנוסע ניקולאי די ניקולאי שביקר באי בשנת 1551 את הדברים הבאים: "ושם באי יהודים רבים... להם רחוב מיוחד למושכם... הם חויבו לשאת אות הכר כובע גדול בצבע ירוק כרתי..."⁵⁴. בקהילה זו הועתק ספר שו"ת הרשב"א, שהסופר מכתירו "נר ישראל הימני פטיש החזק". הספר הועתק בעיר פרובטו בשנת הרצ"ח (1538), ואלו דברי המעתיק:

עד הנה עזרנו ה' והעתקנו שאלות ותשובות אלה לרב נר ישראל הימני פטיש החזק

46 א' יערי, אגרות ארץ ישראל, עמ' 111.

47 זו צורה יוצאת דופן לציון השנה, היינו, ר"ד.

48 כ"י 17. Torino Bib. Nazionale A.V. תחילה ייעד את הספר למזמין כל שהוא, וכנראה שינה דעתו ורשם שהספר מיועד לו.

49 כ"י Vat. ebr. 221.

50 מסעות ר' בנימין, מהר' נ' אדלר, לונדון 1907, עמ' יז ס"י כה. הגרסה שם: "...ומשם שלשה ימים דרך ים לאפיוז ובה כמו ארבע מאות יהודים [וכראשם] ר' אליה הימם, ור' שבתאי..." במהר' א' אשר, עמ' כה: "ומשם שלשה ימים דרך לאי כא [=כיאוס]...".

51 ר' שמואל בן משה די מדינה (סלוניקי 1506/7-1589).

52 מהר' לבוב תרכ"ב, יורה דעה סי' קלג.

53 י' ברנאי, "ראשית הקהילה היהודית באיזמיר", פעמים, 12 (תשמ"ב), עמ' 57.

54 ש' רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה, ב, עמ' 136.

הרשב"א ז"ל וסיימתיו ר"ח אדר הרצ"ח פה פרובטו.⁵⁵ אני תולעת ולא איש,⁵⁶ ישראל די באיסה.⁵⁷

נגרופונטה

נגרופונטה הוא השם האיטלקי של האי יוביאה ושל העיר כלקיס שבו. על מצבם הרוחני של בני הקהילה כתב הרב שמואל קלעי⁵⁸ בספרו "משפטי שמואל" (סי' נד)⁵⁹: "שואלים את פי הרבנים בערים (הסמוכות) לאריסה, ליפנטו ופטרין... (ביוון)". כאן חי ופעל שנים מספר ר' שמריה בן אליהו האיקריטי מנגרופונטי (ה'ל"ה-ה'קט"ו – 1275–1355), פילוסוף ופרשן המקרא. הוא נולד ברומא ובילדותו עברה משפחתו לכרתים [האיקריטי = האי קרטה]. זמן מה חי בנגרופונטה.⁶¹

בקהילה זו הועתקו שני כתבי יד. קובץ קבלי הועתק על ידי הסופר משה בן דוד קזאני בשנת 1346, הוא ציין את מקום ההעתקה "אגריפי", היא אגריפון.⁶² המעתיק רשם קולופון ובו ציין שהעתיקו "בכ"ח שבט הק"ו משה בן ר' דוד מקוצי".⁶³ כתב היד השני הועתק בידי שם טוב בן יעקב הספרדי ממדינת טליטולה, מהגר מספרד שהגיע לאי בראשית המאה החמש עשרה, מקום ההעתקה היה "ניגרה פונטי", את הספר העתיק לעצמו. בקולופון⁶⁴ הוא מספר באריכות על תופעת טבע שהרשימה אותו מאוד, תופעה המצריכה פענוח, ואלו דבריו:

נשלם פירוש זה שחיבר... ר' יוסף אבן גקטלה... במדינת שגובייה... בהיותו על המעין שקורין אבן מקל. וקורין לה השם הזה על ענין שהמים ההם חוזרין המקלות אבנים... מי שירצה לקחת מקל... ויצריהו כסוס או ככלב... ימצאהו מצוייר אבן לסוף שני ימים... ואני המעתיק... שמי שם טוב אבן פולייא הספרדי ממדינת טליטלה בן... יעקב... מעיד שאני הייתי מצוי בעיר הנזכרת שוגובייה בשנת קמ"ה... והודיעוני קרובי דון יוסף גונסון ור' יצחק אדבליש. ודון יוסף סלמה ודון יוסף עובדיה והראש הקהל דון

55 המעתיק ציין את שמה של שרשרת הרים בשם זה המצויה באי כיאוס. יהודים ישבו בכיאוס החל במאה הי"א. האנציקלופדיה העברית, כ, עמ' 721; ר' יעקבי, "היהודים בכיאוס בימי שלטון ג'נובה 1346–1566", ציון, כו (תשכ"א), עמ' 180–197.

56 עפ"י תהלים כב, ז, נוסחת סיום זו אופיינית למעתיקי הספרים מאזור ביונטיון.

57 כ"י Oxford Bodlean Lib. 329

58 רב בערים ארטה וירדן, נפטר בשנת 1581.

59 ויניציאה שנ"ט [=מהד' יד הרב נסים, תשמ"ט].

60 פטרס נכבשה על ידי הטורקים בשנת 1500.

61 ראו עליו: P. Rieger, H. Vogelstein, *Geschichte Der Juden In Rom*, Berlin 1896, vol. I, pp. 446–450, שם ביבליוגרפיה ותולדות המשפחה. וראו גם: החלוק, II (תר"ג), עמ' 158–159; ארצ' נחמד, ב (תר"ז), עמ' 94–90.

62 רוונס, דברי ימי ישראל, כרך ג, עמ' 83, כתב ששם האי לפנים "איגרי בוז". מצב העזובה הרוחנית באי המתואר בספר משפטי שמואל מתייחס לרבע האחרון של המאה השש עשרה.

63 כ"י Mon. Olive. Magg. Bib. Capitolere Cod. 37 AZ

64 הקולופון פגום וקשה לקריאה ולכן דבריו מובאים במקוטע.

משה ארזיו יצ"ו ענין ומעשה המים האלה ולא האמנתי לדבריהם. והולכנו למעין ושם שמתי שלשה עצים מצויירים כלב ונחש ושור... ועמדתי בעיר ט' ימים ובאתי למעין... ומצאתי אבנים יותר חזקים מאבן שיש. ושתי מהמים ההם... ואחר כן באתי בעיר ניגרה פונטי ומצאתי הפירוש הזה ביד החכם ר' יצחק אל אשבילי והעתקתי שם בחדש כסליו שנת הקס"ב שם טוב [אבן פולייא] ס"ט בן יעקב ז"ל תנצבה" (א86).

הסופר העתיק לעצמו את פירוש שיר השירים המיוחס ליוסף ג'קטילה וליקוטים שונים, כתיבתו היא כתיבה ספרדית רהוטה. מהעתקותיו שרדו עוד שלושה כתבי יד, שהעתיקים במקומות שונים במרחב הבלקני, לפיכך ניתן להגדירו כ"סופר נודד". בשנת הקס"ג (1403) העתיק את כתב שם טוב מאת שם טוב אבן גאון בעיר שלוניקי, בשנת 1404 השלים העתקה במודון, ובשנת 1415 בערים פיליפולי ותיכין.⁶⁵ ראוי לציין שכותר הערך "יוביאה" (Euboea, שמה הרשמי של כלקיס) באנציקלופדיה העברית כלל לא הזכיר את קיומה של קהילה יהודית במקום, לפיכך יש בדברינו תרומה לתולדות היהודים באי. האי נכבש על ידי הטורקים בשנת 1470, מכאן ששני כתבי היד הועתקו לפני התקופה העות'מאנית.

אקשיא – נקסוס

בתקופה שאנו דנים בה היה מספר היהודים בקהילה זו מצומצם ביותר. כך כותב על הקהילה רוזאניס:⁶⁶ "נראה שהיו מתי מספר ולא עלה בידיהם לייסד עדה גדולה...". שרד כתב יד אחד שהועתק בנקסוס בשנת 1410, ספר רפואה של אחד מגדולי הרופאים בימי הביניים, אבוכר מוחמד בן זכריה אלראזי. המזמין היה רופא ומורו של המעתיק, הוא מברך את מזמין הספר "מורי ועטרת ראשי כ"ר יהודה אלקסנטניני ממשפחת החנוכי... שיראה בנו למעלת התורה כמו שהוא חפץ ולחופה ולמעשים טובים..." (ברכה קלסית מאז ועד עתה). אלו דברי הסופר:

אל הסופר תן מנוח רבו ציריו מיני ארבה א-ל נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה, תמו פסקי מחמר בן זכריה אלרזי כלם ונשלמו על ידי תולעת ולא איש מלכאל כהן הקטן בן כ"ר שבתי כהן מאיקראה ונכתב בכ"ח של ראש<!> חדש תמוז שנת הק"ע בעיר אקשיא... והוא לנכבד לאדוני ומורי ועטרת ראשי כ"ר יהודה החכם אלקסנטניני ממשפחת החנוכי והשם יזכהו שיראה בנו למעלת התורה כמו שהוא חפץ ולחופה ולמעשים טובים ונאמר אמן סלה (ב.58).⁶⁷

כתיבתו ביונסית, משמע שהמעתיק הוא מתושבי האי הוותיקים. הוא אף עשה שימוש בנוסחת הסיום "תולעת ולא איש" האופינית לסופרי האזור.

לימים התפרסם האי כאשר נתמנה דון יוסף נשיא לדוכס האי. הוא שכנע את השלטונות העות'מאניים לכבוש את קפריסין ואף הובטח לו שיתמנה למלך האי.

65 כ"י Paris heb. 790

66 מ' בית אריה וק' סיראט, אוצר כ"י עבריים, I, מס' 75, 78.

67 דברי ימי ישראל, ב, עמ' 136.

68 כ"י Parma Palatina 2279

פמגוסטה, קפריסין

הידיעות על יהודי קפריסין בימי הביניים אינן מצטרפות לכלל היסטוריה שלמה. אף כי ידוע על קיומן של קהילות בפמגוסטה ובניקוסיה במהלך מאות שנים, אלה לא השאירו את רישומן בתולדות ישראל.⁶⁹ ב"אגרת תלמיד ר' עובדיה מברטנורא מירושלים – 1495"⁷⁰ מוסר הכותב את הפרטים הבאים: "... הגענו לפאמה גוסטה ... והעיר טובה מלאה כל טוב... רק בפאמה גוסטה אשכנזי אחד שמו ר' שבתי, והוא פותח דלת לפני לוי...".

ר' בנימין מטודלה מצא באי יהודים, אך אינו נוקב במספרם. במאות הארבע עשרה והחמש עשרה התיישבו באי יהודים ממוצא איטלקי שעה שהאי היה תחת שלטונם של הג'נובני. ר' משה בסולה שביקר באי בשנת 1521 פגש בפמגוסטה 12 משפחות מסיציליה, וכך רשם ביומנו: "היהודים שם מעט ורעים... שנאה וקטטה ביניהם ושותים יין נסך רובם... ויש להם בית כנסת נאה ומהודר..."⁷¹, ואילו הנוסע אליהו מפסרו שביקר באי בשנת 1563 מוסר על הקהילה היהודית בפמגוסטה את הפרטים הבאים: "פה מצאתי בית כנסת גרול ומהודר עם קהל שהוא כמו חמש ועשרים בעלי בתים, קצתם ליוונטיני, וקצתם סיציליאני וקצתם פורטוגוזים ויש ביניהם שנאה... אין בכל האיסולה (האי) בשום מקום יהודים כי אם פה..."⁷². האי נכבש בידי העות'מאנים בשנת 1570.

מצבה הרוחני של קהילה יהודית זו, שלדעת רוזאניס מנתה פעם אלפי איש,⁷³ נרמז בדבריו של ר' חיים ויטל בספרו "שור" אבקת רוכל": "גם באי ג'פרו (היא קפריסין) לא נמצא יהודי שידע לכתוב כרין וכשורה שום שטר..."⁷⁴. ידיעה מעניינת מאמצע המאה הארבע עשרה מספרת: "ואני הכותב אכלתי פול לבן בפסח על שולחן הר"ר אליעזר פירנ"א ז"ל בעיר פאמאגושטא שנת קי"ט [1359]"⁷⁵. כאמור לעיל, שרד כתב יד אחד שהועתק בעיר פמגוסטה, הכתיבה היא ספרדית, הווה אומר, בידי סופר מהגר. הוא העתיק את קובץ דרשותיו של אבן שועיב לתנ"ך עבור מאן דהוא. דבריו בקולופון מלמדים על דרך עבודתו:

אני יום טוב ו' פ' אראג" כתבתי וסיימתי זה הספר מבן שועף' והשלמתי אותו ליל יום ו' באילת השחר⁷⁶ בה' ימים לחדש חשון שנת חמשת אלפים ומאתים ושישים וששה לבריתא עולם ביום מוצאי באי קוברו⁷⁷ בעיר פ'אמאגושטה... (92ב).⁷⁸

69 ס' רות, "תולדות היהודים בקפריסין", ספונות, ח (תשכ"ד), עמ' 285-295.

70 א' יערי, מסעות, עמ' 147.

71 י' בן צבי, מסעות ארץ ישראל לר' משה בסולה, ירושלים תרצ"ט, עמ' 33-34.

72 "מכתב מאליו מעיר פיסרו באיטליה, בנסעו מויניציאה אל פמגוסטה באי קפריס בשנות שכ"ג-שכ"ד", בתוך: י"ד איינושטיין, אוצר המסעות, ניו יורק 1926, עמ' 169-170.

73 כך ב, עמ' 138.

74 סי' עה.

75 לא הצלחתי לזהות חכם זה. הוא השתייך לבני אשכנז שאכלו פול הלבן (קטניות) בפסח, הערה זו מצאתי במאמרו של ש' שפיצר, "פסקי רבותינו שבאשכנז בדור הסמוך לגזירות ק"ט", מוריה, 8 (פז) (תשל"ח), עמ' ג סי' ג.

76 מלשון זו ניתן להסיק שעמל על ההעתקה במשך הלילה והשלים את מלאכתו באילת השחר. הסופרים היהודים לא נמנעו מכתביה לאור הנר, לעומת הסופרים הנוצרים בסקריפטוריה שחל עליהם איסור חמור להעתיק ספרים לאור הנר, ראו: F. E. De Roover, *The Scriptorium: The Medieval Library*, Chicago 1939, pp. 594-612.

סיכום

עשרים ותשעה כתבי יד, שהועתקו בידי מעתיקים חרוצים ששקרו על מלאכת ההעתקה ימים ולילות ולעתים חודשים רבים באותן קהילות זעירות, הם ללא ספק עדות לחיי התרבות בקרב יהודי האיים. המעתיקים המקצועיים ואולי גם אחרים לא עשו את מלאכתם ללא תמורה כספית, אף שלא מצאנו עדות לכך בדבריהם.⁷⁹ בזכותם נשתמרה היצירה העברית הקלסית לדורי דורות, הם היו גורמי הפצתה בקרב צרכני הספרים בזמנם. ואם גם הפלגנו מעט והצגנו את המעתיקים כ"ספקי ספרים", הרי בפרופורציה הנכונה הם אכן ראויים לכינוי זה.⁸⁰ למדנו על מלאכתם של מעתיקי ספרים מקומיים ועל סופרים שהיגרו לאיים מי ברצון ומי באונס, חלקם העתיקו לשימוש הפרטי, ואחרים העתיקו לצורך פרנסתם. הכתבים הללו ימשיכו לפרנס את המחקר בשל תוכנם ובשל היותם אוברייקט מחקרי העומד בזכות עצמו.

77 היא קפריסין.

78 כ"י 55 Moscow – Russian State Lib. Guenzburg

79 על שבר סופרים של המעתיקים במרחבי תרבות יהודיים שונים ראו מ' ריגלר, הקולופון (לעיל הערה 1), עמ' 249-257.

80 ראו גריס, הספר כסוכן תרבות, לעיל הערה 2.

נספח

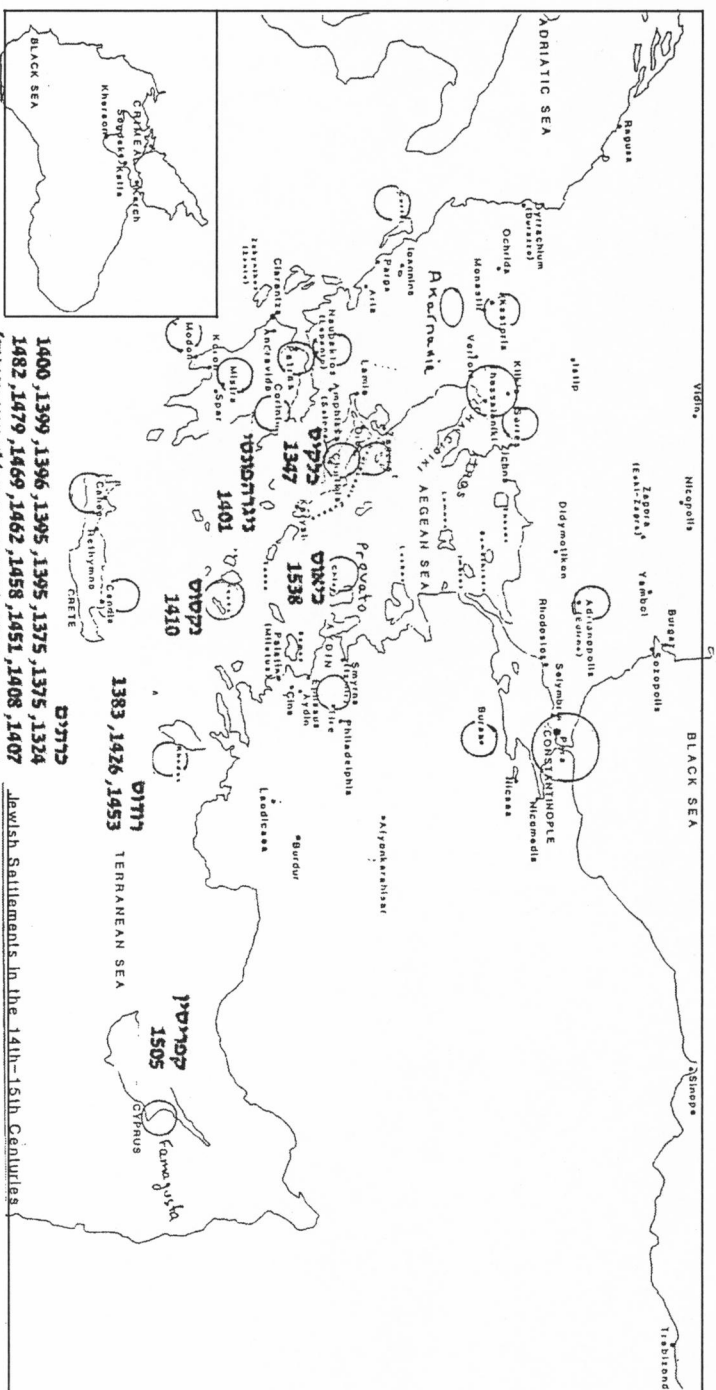
שמות המעתיקים, שנת ההעתקה ומקום ההעתקה (בסדר כרונולוגי)

הסופר	שנה	מקום	עבור
1. זכריה בן משה החזני	1324	כרתים	עצמו
2. משה בן דוד קזאני	1346	נגרופונטה	לא ידוע
3. אברהם בן ליאון	1374	כרתים	עצמו
4. יוסף בן אליעזר	1375	כרתים	לא ידוע
5. אברהם בן משה	1382	כרתים	שבתי הרופא
6. משה קמחי	1383	רודוס	אליעזר קמחי (בנו)
7. שבתי בן ישעיא בלבו	1391	כרתים	עצמו
8. אבשלום בן יהודה (2 כ"י)	1395	כרתים	שמואל בן אליהו
9. משא קרבירא	1396	כרתים	עצמו
10. אפרים בן שבתי המלמד	1399	כרתים	עצמי
11. שבתי בן ישעיא בלבו	1400	כרתים	עצמו
12. משה בן יצחק אבן תיבון	1407	כרתים	לא ידוע
13. יוסף בן אברהם פריר	1408	כרתים	לא ידוע
14. מכאל בן אליהו הכהן	1451	כרתים	עצמו
15. לא ידוע	1457	כרתים	לא ידוע
16. מכאל רומנו	1462	כרתים	יוסף בונפאצו
17. לא ידוע	1469	כרתים	לא ידוע
18. מכאל בלבו	1474	כרתים	לא ידוע
19. מכאל בן שבתי בלבו	1479	כרתים	עצמו
20. יצחק פפנו	1493	כרתים	עצמו
21. שאול בן משה כ"ץ אשכנזי	1520	כרתים	לא ידוע
22. משה בן דוד קזאני מקוצי	1346	אגריפי	לא ידוע
23. שם טוב בן יעקב בן פולייא	1401	נגרופונטה	עצמו
24. מלכיאל בן שבתי כהן	1410	אקשיא	יהודה אלקסנטיני
25. משה בן יצחק גרציאן	1426	רודוס	עצמו
26. יעקב בן ברזילי הספרדי	1453	רודוס	זולתו
27. יום טוב בן פאראגי	1505	קפריסין (פמגוסטה)	לא ידוע
28. ישראל די באיסה	1538	כיאוס (פרובטו)	לא ידוע

מפתח שמות החיבורים

1. אבן סינא עם פי' יוסף הלורקי.
2. ס' אוקלידס — בתרגומו של אבן תיבון.
3. אריסטו (פעמיים).
4. אריסטו: סוד הסודות, ספר התפוח.
5. הבאור האמצעי של ספר השמע הטבעי לאריסטו.
6. גנת אגוז לג'יקטילה (פעמיים).
7. דרשות שונות.
8. דרשות לתורה.
9. המכלול לרד"ק.
10. הלכות תשובה ותפילין לרמב"ם.
11. הלכות הרי"ף לס' מועד.
12. חרושים על התורה.
13. מורה נבוכים לרמב"ם.
14. מורה נבוכים עם פרוש הנרבוני.
15. ס' מראות אלוקים.
16. משובב נתיבות לשמואל מוטוט.
17. ס' מצוות קטן (סמ"ק).
18. סדר ר' עמרם גאון.
19. ס' העקרים לר' יוסף אלבו.
20. ס' הפליאה.
21. פירוש על ספר הסמ"ק.
22. פירוש רש"י למסכת אבות.
23. פירושים למקרא (לקט).
24. פירוש ראב"ע על התורה.
25. פרשת הכסף לאבן כספי.
26. צפנת פענח.
27. קובץ קבלי (פעמיים).
28. רפואה לזכריה אלרזי.
29. שו"ת הרשב"א.
30. ס' תחכמוני לאלחריזי.
31. תקון מדות הנפש לאבן גבירול.

**כתב-יד שהועתקו בא"י אגן הים התיכון המזרחי
(בציין תאריך ההעתקה)**



דב שוורץ

לאופיין ולמקורותיהן של דרשות

ר' אפרים בן גרשון

ר' אפרים בן גרשון, שסבב בארצות כיונטיון באמצע המאה החמש עשרה, משך את לב החוקרים בעיקר בזכות המידע ההיסטורי הגנוז בדרשותיו.¹ קובץ דרשותיו השתמר בכתב יד אחד.² בעבודה זו ברצוני לתאר בקצרה את קובץ הדרשות, ולאחר מכן להראות שחלקן הגדול מבוסס על העתקות אינטנסיביות מחיבורי קודמים, ולעתים מזומנות ללא אזכורם.

גיוון

תוכנו של קובץ דרשותיו של ר' אפרים בן גרשון איננו אחיד מבחינות אלה:

(א) ה' י ק פ'. לעתים הדרשות קצרות כרי פסקה אחת או שתיים, ולעתים ארוכות מאוד.

(ב) סוגה. לעתים הפרשה מכילה פרשנות מקרא, לעתים מקבץ מתוך דרשות חז"ל ולעתים דיונים עיוניים בסוגיות מסוימות.³

(ג) אופי. לעתים הדרשות מבוססות על חומר קבלי, ולעתים על חומר פילוסופי. פעמים מזומנות שהדרשה מכילה את שניהם.

נושאי הדרשות מגוונים הם. ר' אפרים דרש דרשות על שבת ומועדים (פסח, חנוכה, פורים ועוד), על מצוות מסוימות (צדקה, תפילה ועוד), לפטירת אנשים מסוימים ולכבוד אנשים אחרים. דרשות אחרות עוסקות במצוקותיו האישיות והכלכליות של ר' אפרים. לדרשות רבות הקדים ר' אפרים רשומות. זאת ועוד: רבות מדרשותיו מתקמות סביב כתוב אחד, שהוא מפרשו באופנים שונים. בדרשה אחת כתב על הכתוב "שמע ישראל":

ויש לדעת כי הדורש על הפסוק הזה ["שמע ישראל"] שאינו כשאר כל הדרשות, ואין צריך לנטות ימין ושמאל אלא לדבר על דרך הישר כרי שכל העם יבינו וילמדו דרכי השם; ע"כ יש לנו להאריך ולדבר על עיקר הפסוק הזה נסתר ונגלה ודרש.⁴

1 ראה דיוניו של י' הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז: פרק בתולדות החברה היהודית באמפריה העות'מאנית ויחסיה עם השלטונות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ט, עמ' כו-כט; הנ"ל, "שיטת ה'סורגון' והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו-ה'י"ז", ציון, נה (תש"ן), עמ' 41-45, 49-50.

2 כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי 379. ההפניות שלהלן תהיינה לכ"י זה.

3 דוגמה לרבגוניות החומר היא שבמקום אחד שילב ר' אפרים פירוש קצר לפסוק מתוך מורה הנבוכים (ראה להלן נספח).

4 דרשות, דף 298ב.

מבחינה עיונית ר' אפרים איננו חדשן. בהגותו הפילוסופית מופיעות תפיסות רציונליסטיות שגרתיות למדי, והגותו הקבלית איננה חורגת מתפיסות אלמנטריות כפי שנתנסחו בכתבי מקובלים ביונטיים קלסיים. זאת ועוד: ר' אפרים מציג פרשנות אלגורית שכלתנית בצד פרשנות סימבולית קבלית. הוא איננו נרתע מלדרוש כתובים ופרשיות על הדבקות האינטלקטואלית בשכל הפועל כשם שהוא מפרש אותם מקורות בדיוק בדרך קבלית מובהקת. ברצוני לעמוד בשורות הבאות על דרך שימוש של ר' אפרים במקורות שהיו לפניו.

העתקות

ר' אפרים מתהדר לא אחת בחשיבות דרשותיו ובמקוריותן. למשל בעיסוקו בעניין התקיעות הוא כותב:

דע אתה המעיין במאמרי זה, כי זה הדרך שאני עובר לא ידעו עייט' / ולא הלך בו אָני שייט', כי הם חרשים מקרוב באו' / וממִי אפרים יצאו, והם בתולות / לא היו לאיש בעולות, וזר לא עלה על ערש יצועם' / ואיש לא ידעם, ואם יפגשו לך דברי אלה במקום אחר אל תאמר כי משם לקחתים, כי כמו שעלו על לב של אותו הנכבד שפירשם, כך עלו גם כן על ליבי.⁹

לעתים הוא רומז על שאילתו מכתבי אחרים בתחומים שונים:

ועתה אתה המ[עיינן] במאמרי זה שים לבך / ורעיונך ומחשבך, על כל דבר אשר יצא מרדתי פי, והעלהו לעולה / כי כל דבור ומלה / מכל חכמה היא כלולה / ולא תמצא בה דופי ומעילה / כי כל דברי לקוחים מספרי הקבלה / ומפילוסופיאה המעולה.¹⁰

ר' אפרים אף מפנה למקורות רבים מפורשים בדרשותיו. עם המקורות הפילוסופיים המפורשים אפשר למנות בצד החיבורים הקלסיים כמו 'מורה הנבוכים' את 'מבחר פנינים' לר' שלמה אבן גבירול ואת הצוואה המיוחסת לרמב"ם.¹¹ עם המקורות הקבליים המוצגים בשם אומרם אפשר למנות את 'ספר הבהיר',¹² ספר 'הזוהר',¹³ 'ספר התמונה' ור' מנחם רקנטי.¹⁵ אולם העובדה המעניינת היא, שפעמים רבות העתיק ר' אפרים מילה במילה מתוך שורה

- 5 על פי איוב כח, ז.
- 6 כלומר אונייה המשייטת.
- 7 דברים לב, יז.
- 8 ראה תהלים קלב, ג.
- 9 דרשות, דף א47-ב.
- 10 דרשות, דף א270.
- 11 שם, דפים 117ב, 124ב, א129.
- 12 שם, דפים 41ב, 222ב, 306ב.
- 13 שם, דפים 223ב, 293ב, 307א, 308ב. הבהיר והזוהר מובאים שניהם בשם "רז"ל". על עצם הציטוט מהזוהר כבר עמד שטיינשניידר. ראה *Hebräische Bibliographie*, XVII (1877), p. 111.
- 14 שם, דף א21.
- 15 שם, דפים 104ב, 117א, 334ב.

של חיבורים, שחלקם לא נזכר בדרשותיו אף לא פעם אחת. לעתים ההעתקות הן של פסקה או שתיים, ולעתים משתרעות ההעתקות על פני חמישה דפים ויותר. פעמים שהוא מעתיק מחיבור זה או אחר שהזכירו פעם אחת באקראי, ופעמים שהוא מעתיק מחיבורים שלא נזכרו בכתביו כלל. העתקה היא דרך שיטתית בעבודתו של ר' אפרים; לעתים הוא אף מודיע במפורש שדבריו מסתמכים על חיבורים סמכותיים. אך גם בכל מקרה כזה הוא מעתיק מילה במילה באופן שיטתי וקבוע.

ההעתקות נעשות מתוך חיבורים פילוסופיים וקבליים כאחד.¹⁶ הסיווג לפילוסופיה וקבלה הוא על פי ההגדרות של ר' אפרים עצמו. לעתים חיבור המכיל דיונים פילוסופיים וקבליים מסווג כחיבור פילוסופי ולעתים כקבלי. יתר על כן: ר' אפרים לא חתר למיווג של פילוסופיה וקבלה, אף על פי שהרכבה להביא משתי הסוגות. לא נמצא בדרשותיו, למשל, דיון ממוקד בזיהוי השכל הפועל עם ספירת מלכות וכיוצא באלה. לפני דיון פילוסופי באה על פי רוב הצהרה תואמת כשם שלפני דיון קבלי באה הצהרה כזו, ולא קרבו זה אל זה. וכדבריו, "ופעם ארמוז על דרך מדרש, ופעם קבלה ופעם פילוסופיא".¹⁷

נפתח בחיבור הנחשב בעיני ר' אפרים לחיבור פילוסופי על אף שהוא מכיל גם חומר קבלי, 'תורת המנחה' לר' יעקב סקילי. ר' אפרים איננו מזכיר בדרשותיו את שמות המחבר והספר אף לא פעם אחת. להלן רשימה מפורטת של העתקות מתוך ספרו של ר' יעקב בן חננאל סקילי 'תורת המנחה':

דרשות ר' אפרים בן גרשון	תורת המנחה ¹⁸
א 330-331 ¹⁹	479-480
א 331-332 ²⁰	481
ב 336-338	458 (שו' אחרונה) — 461
ג 440-445 ²¹	562-568
ד 347-353	695-702
ה 354-354	734
ו 354-355	712

16 על הספרות הפילוסופית בהגות היהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים ראה ר' שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, פרקים שישי ושביעי. על הספרות הקבלית ראה מ' אידל, "הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים", קבלה, יח (תשס"ח), עמ' 197-227.

17 דרשות, דף 317ב.

18 מספרי העמודים במהדורת ב"א חפץ, צפת תשנ"א.

19 קודם ההעתקה ציין ר' אפרים: "ומעתה אני אפרי' בן גרשון הגולה / אפתח שפתי ואדבר תחלה על הנגלה".

20 ר' אפרים סיים לאחר ההעתקה: "ואלה] ההקדמות] אשר ראיתי להקדים, וישמע חכם ויוסיף לקח ונבון תחבולות יקנה [משלי א, ה]. ואחרי יסדי את אבן פינה, ואחר השלימי את ההקדמה אשר ראיתי להקדים, הנני מחל לדבר בבאור זכרון הפסוק אשר פתחתי" (א32).

21 לפני ההעתקה הקדים ר' אפרים דברים אלה: "ואחר שנתגלגל עניין איוב ותביריו ובא בידי, ראוי לי להודיע לך סוד צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. ועתה אתה המעיין במאמרי זה, כשתשמע כי אפרים בן גרשון הרופא ורש עשה אוניך בארקלא (arcella, חיבה קטנה) של מילו (כנראה, דבש), ועיין בדבריו כי הם סודות נפלאות] ועניינים נוראות". תודתי לפרופ' דניאל שפרבר על סיועו.

רב שוורץ

720-714	22א60-א55	ז
744-738	23א68-ב60	ח
341-336	א74-א71	ט
311 (שו' אחרונה) – 312	א108-א107	י
365-364	א116-ב115	יא
178	א148-ב	יב
502	א149-ב148	יג
700	א171 ב ("ובאמת יש לנו...") ארבע שו'	יד
533-530	א189-א192	טו
24495-494	א262-ב261	טז
671	א282-ב281	יז
264-255	א284-ב286	יח
761-760	א318-ב	יט
761	ב319 (10 שו')	
762	א321 (7 שו')	
764	א323 ב (8 שו')	
765	ב323 (7 שו')	
767-766	ב323 (7 שו' נוספות)	
768	ב323 (8 שו' נוספות)	
768	א324-ב323	
769	א324	
764	א324 ²⁵	
492-491	א332-ב331	כ
497-492	א332-ב334	

רוב ההעתיקות מ'תורת המנחה' נוגעות לענייני החגים. הימצאותו של חיבור זה בידי ר' אפרים מעוררת עניין. ר' יעקב סקילי נרד בארצות שונות, ואפשר שעותקים מחיבורו הופצו גם בבזנטיון. אמנם אין להשוות את הספריות שהיו בידי יהודי ביוזנטיון באמצע המאה החמש עשרה לספרות הדלה שהייתה בידי היהודים מאה שנה קודם לכן. אולם גם בתקופה זו מעידים הוגים יהודים ביוזנטיים שאין בידיהם ספרות זמינה. דוגמה לכך היא עדותו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו שלא ראה את ספרי רלב"ג.²⁶

22 לפני ההעתיקה פתח ר' אפרים כך: "ועתה אתה המעיין במאמר זה, הט אונך ושמע דברי אלה אשר עתידים לצאת מפי, כי הם יקרים מפנינים / לפני יודעי דעת ומבינים".

23 בסוף ההעתיקה הוסיף ר' אפרים דברים אלה: "אחר שהשלמתי כל מה ששאלני אותו הנכבד שנתחברתי עמו, הלכתי והראתי אותם לו, ונשקני על ראשי ואמר לי: ברוך אשר חנן לך הדעת הזה, והבנת כל הסודות האלו".

24 עשרים ושתיים שורות בדרשות מועתקות ברציפות מילה במילה, ולאחר מכן בדילוגים.

25 העתיקה של משפט אחד בלבד: "תשתדל בכל יכלתך לקנות מעשים טובים". כל הקטעים הללו הובאו כפרשנות לכתוב "תן חלק לשבעה" (קהלת יא, ב).

26 במהלך פולמוסו עם ר' שבתי בן מלכיאל כתב כומטינו: "כי לא הגיעו בידי ספרי החכם הגדול ר' לוי בן גרשום, והעד שלא הזכרתי שמו בכל אותו החבור [פירוש התורה] עד שהעירני זה הכסיל המשבש עתה... וכראותי אותו כתוב השתדלתי ויביאו אלי הספר הנזכר מלחמות יי' וראיתי הדבר כן" (כ"י לידן 4779, דף 299א).

מאילו חיבורים העתיק ר' אפרים בהרחבה ללא ציון מחבריהם? מהספרות הפילוסופית אפשר לציין חיבורים אלה: 'תקון מדות הנפש' לר' שלמה אבן גבירול,²⁷ 'חובות הלבבות' לר' בחיי אבן פקודה,²⁸ 'מורה הנבוכים' לרמב"ם,²⁹ 'שער השמים' לר' יצחק אבן לטיף³⁰ ו'משרת משה' לר' קלונימוס.³¹ אפשר להוסיף גם את 'כד הקמח' לר' בחיי בן אשר,³² אף על פי שר' אפרים עצמו משייך את תוכן המובאה לחיבורים קבליים.

ר' אפרים אף העתיק ארוכות ממקורות קבליים שונים ללא אזכורם על פי שני קריטריונים עיקריים:

- א. חיבורים שרווחו בסביבה הביזנטית ('ספר הפליאה'³³ ו'ספר שושן סודות' לר' משה מקייב³⁴).
- ב. חיבורים אלמנטריים, המשמשים כעין מילונים לשמות הספירות ('שערי אורה' ו'שערי

27 בדפים 270א-271ב העתיק ר' אפרים מתוך תקון מדות הנפש (לינוויל תקס"ז, דפים ג ע"א - ד ע"א), תחת הכותרת "דברים לקוחים מספרי הפילוסופיאה והקבלה". לאחר ההעתקה כתב: "ועתה אני רוצה לדבר בעניין החושים, ולהזכיר כל חוש ותועלתו, ולהזהיר מהשתמש בהם בדרך הרע, כפי מה שסדרם החכם ר' שלמה אבן גבירול בספרו שקראו תקון המדות". ומכאן ואילך (דפים 271ב-272ב) העתיק מתוך ספר תקון מדות הנפש, דף ד ע"א - ע"ב. וסיים "כמו שבאר ר' נתן בר' יואל בהקדמת דבריו בספרו הנקרא צורי הגוף, ואם תרצה שם תשא עיניך ותשכיל, ואם לא תבין דבריו בהקדמתו, כי מביאם בקוצר, שים עיניך בתועלת החושים ושם תמצא הדבר יותר מבורר. ואם יעלם ממך גם משם, כי לשונו כבד, שים עיניך בספר הנקרא רוח חן בפרק שני, ושם תמצא הדבר מבורר. זאת ההקדמה אשר ראיתי להקדים וישמע חכם ויוסיף לקח ונבון תחבולות יקנה" (272ב). חלק מחיבורו של ר' נתן בן יואל יצא לאור לאחרונה: ז' עמר וי' בוכמן, צרי הגוף לרבי נתן בן יואל פלקייה, החלק הרביעי, רמת גן תשס"ד.

28 דפים 312א-ב (שער הייחוד, פרק ז), 312ב-313א (שם, פרק ט), 313ב (הפתיחה לשער הייחוד). לפני הציטוטים כתב ר' אפרים: "לכן הרוצה לידע אמתת הייחוד אי אפשר לו עד שיתלמד לו החכמה (!) האלה כולן, או לפחות ילמוד את דברי רבינו סעדיה הגאון שבספר האמונות שחיבר ופירוש התורה שפירש, או את דברי הדיין רבנו בחיי החסיד בספר חובות הלבבות שחבר או את דברי הנגיד רבינו משה הפילוסוף הותיק בספר הנורא שחיבר, כי משלשת האתנים האלה יסודי התורה יתכן לאיש אשר רוח אלהים בקרבו לידע קצת מן הרעיון וחלק מן המופתים הנאמנים והחזקים המראים והמורים אמתת הייחוד" (דף 312ד). אולם הוא לא ציין מאיזה איתן לקח את ציטוטיו.

29 לעתים ציטט ר' אפרים מהמורה ללא אזכור מקורו. למשל בדף 313א-ב ציטט מתוך א, נז ובדף 316א מתוך ב, א (עיון שלישי).

30 שטיינשניידר הזכירו באופן כללי. ראה *Hebräische Bibliographie*, XIX (1879), p. 32. ר' אפרים העתיק סיכומים פילוסופיים לא מעטים מתוך ספר זה. למשל פרק כז (כ"י וטיקן 335, דפים 337א-338א), שהוא תרגום פרפרסטי של פרק שישה עשר של ארא' אלמרינה אלפאצ'לה (דעות אנשי העיר הנעלה) של אלפאראבי, נעתק בדפים 340ב-342ב.

31 פעם אחת נזכר במפורש השער הרביעי של משרת משה (דף 335ב), ופעם העתיק ר' אפרים ארוכות מתוך השער הראשון ללא אזכור המקור (דפים 255ב-256ב). המקור נדפס בתוך ר' שוורץ, "משרת משה לר' קלונימוס", קבץ על יד, יד [תשנ"ח], עמ' 349-350, שו' 1-74). לפני ההעתקה כתב ר' אפרים: "בטורם שאפצה פי, אנכי הרל באלפי, לדבר בביאור הפסוק הזה [אל גינת אגוז ירדתי, שה"ש ו, יא], הנני מציע הצעה אחת קטנה ונקלה לדבר בה מעט מזער, להיות לנו לשער אשר נבוא בו, כי נכחו נצא" (255א-ב).

32 בדפים 5א-6ב העתיק ר' אפרים מתוך כד הקמח, ערך פורים, נדפס בתוך כתבי רבינו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' שלח-שלט.

33 שביר העתקות מופיעים למשל בדפים 223ב, 278ב-279א.

34 בדף 283ב מועתקות שתיים עשרה שורות מתוך שושן סודות, פתח תקווה תשנ"ה, עמ' 213; ובדף 306א מועתקות חמש שורות מתוך שושן סודות, עמ' 1. וראה אידל (לעיל הערה 16).

צדק' לר' יוסף ג'יקטילה.³⁵ לעתים שילב ר' אפרים העתקות משני ספריו של ג'יקטילה גם יחד.

להלן רשימת ההעתקות מתוך כתבי ג'יקטילה:

דרשות ר' אפרים בן גרשון	כתבי ר' יוסף ג'יקטילה
א 227-226א	שערי אורה, ב, עמ' 58-56
ב 228-227א	שערי אורה, א, עמ' 85-83
ג 229-228א	שערי צדק, דף ח ע"ב
ד 290א-ב ³⁶	שערי צדק, דף ו ע"ב
ה 141-140ב	שערי אורה, א, עמ' 55-53
ו 143-142ב	שערי צדק, דף ב ע"ב
ז 143-144ב ³⁹	שערי צדק, דף ז ע"ב
ח 147-144ב	שערי אורה, א, עמ' 145-139
ט 162-164א ⁴⁰	שערי אורה, א, עמ' 113-106 (ברילוגים)
י 174-173א	שערי צדק, דפים ז ע"ב - ח ע"א ⁴¹
יא 175-174א	שערי אורה, א, עמ' 225-224
יב 267-269א	שערי צדק, דפים ה ע"ב - ו ע"א
יג 287א-ב	שערי אורה, א, עמ' 195-194
יד 325-324א ⁴²	שערי אורה, א, עמ' 125-118 (ברילוגים)
יז 325-323א	שערי צדק, דף ז ע"א-ע"ב

הנה כי כן אפשר לקבוע, כי בדרשות ר' אפרים יש עשרות רבות של דפים המועתקים מכתבי אחרים, ובחלקם הגדול ללא אזכור מקורם. אפשר שר' אפרים סמך על העובדה שבידי הקהל של ארצות ביונטיון לא היו חיבורים רבים, ועל כן ראה צורך להביאם לפנייהם מילה במילה. ואפשר שלא ראה עצמו מחדש, והצהרותיו נועדו למשוך את לב השומעים, אף על פי שוודאי סבר שדבריו חשובים הם ביותר לפי הערכותיו המופלגות לדרושיו. בכל מקרה חיבורו של ר' אפרים הוא אחד המקרים יוצאי הדופן של העתקות ביד רמה וללא עכבות כלשהן.

35 ראה ע' ידיו, "תאוסופיה וכתביה קבלית" – בין שערי צדק לשערי אורה, פעמים, 104 (תשס"ה), עמ' 41-64.

36 ההפניות הן למהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, כרכים א-ב.

37 ההפניות הן לדפוס קראקא תרמ"א.

38 הפתיחה היא: "על דרך הקבלה המעולה, ובפעם הזאת / אגלה לך נוראות ורוזות".

39 לאחר שסיים את ההעתקה, כתב ר' אפרים: "ואחר שהשלמתי לך הפסוק הזה על מכונן, עתה אני רוצה לדבר בעניין התפילה מעט מדעת המקובלים" (144ב). מכאן ואילך מתחילה ההעתקה הבאה.

40 העתקה זו נפתחת במילים: "כי אחר שמסרתי לך מדרשי החכמים / שהם עקרים גדולים / ומאירים כשני המאורות הגדולים / וכזוהר הרקיע מזהירים לכל משכילים / עתה אני רוצה למסור לך דעת המקובלים / אשר כל דבריהם יקרים ומעולים / ועתה הט אונן ושמע את דברי החכמים / איך הם נישאים ורמים / וראויים להאמר בתוך עדת תמימים".

41 ר' אפרים מביא את הדברים בשם 'ספר רגנס' (דף 174א).

42 הכותרת היא "על דעת המקובלים / אשר כל דבריהם יקרים ומעולים". הסיום הוא "ולזה הסוד הגדול רמז שלמה המלך הע"ה ואמ' תן חלק לשבעה" (ראה לעיל הערה 24).

נספח

קטע פירוש למורה הנבוכים בתוך דרשות ר' אפרים בן גרשון

[152ב] ונקראת ג"כ חכמת האלהות בשם 'זאת',⁴³ דכתי' כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי (ירמיה ט, כג), בעבור שהחכמה הזאת הוא השביעי המעולה מכל שאר החכמות הששה, כמו שביאר הרב המורה בפתיחת ספרו הנכבד ספר מורה הנבוכים בפסוק והנה סולם מוצב ארצה (בראשית כח, יב) וכו'. וזה מאמר הרב:

כי באומרו סולם יורה על עניין אחד, ובאומרו מוצב בארצה יורה על עניין שני, ובאומרו וראשו מגיע השמימה מורה על עניין ג', ובאומרו והנה מלאכי אלהים יורה על עניין ד', ובאומרו עולים יורה על עניין ה' ובאמ' ויורדים בו יורה על עניין השישי. ובאומרו והנה יי' נצב עליו יורה על עניין שביעי עכל"ה.

ועתה שמע ביאורו אתה המעניין במאמר זה. כי דעת הרב בזה, כי באומרו 'והנה סולם' הסולם הזה היה רומז כי לא יוכל האדם לעלות אל בוראו, ר"ל להשיג, אלא באיחור גדול; כי כמו שיש לסולם מדריגות, כי יש להשגות מדריגות, וכשם שלא יוכל האדם לעלות מן המדרגה התחתונה אל העליונה, כך לא יוכל האדם להשיג מיד המציאות אלא בהשיגו העניינים זה אחר זה.

כי תחלת לימודו רוצה שילמוד יסוד העפר איך הוא עב ועכור מכל היסודות, והיאך הוא לעולם למטה, ושאינו מתנועע כשאר היסודות, וזהו עניין א' בפני עצמו. ואחר שיתבונן בזה וידעוהו דיעה ברורה, אז יש לו להכנס לפניו ממנו להתבונן בקלות יסוד המים, והיאך הם לעולם יורדים למטה, ועל מה אינם יכולים לעמוד במקום גבוה, ושהם זכים יותר מיסוד העפר, וזה העניין ראוי ללמוד אחר זה, והוא עניין שני.

ואחר שיתבונן באלו יתבונן וידע יסוד האויר שהוא זך ונקי משניהם, ושהוא לעולם עולה למעלה, ועל מה לא יוכל [153א] להיותו כמו הב' הראשונים, וזהו הראוי אחר זה והוא לימוד שלישי.

ואחר אלו ידע ויתבונן ביסוד האש שהוא יותר זך ונקי משלשתן, ויש לו מעט דימיון באויר מפני שאינו יורד למטה לעולם, ומרוב דקות האש היסודות⁴⁴ לא יושג בחושים, כמו שאמ' הפילוסוף אש היסודות חשיכה ואינה מאירה, שאם הייתה אדומה כמו שאנו רואים זאת האש הנמצאת אתנו היתה מאדימה לנו כלילה, והוא לימוד רביעי.

ואחר שילמוד אלו הארבעה היסודות, שהם יקראו חכמת הטבע, הבא אחריו הוא להבין

43 בררשה על השבת מובא הכתוב "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא..." (תהלים לב, ו). וכן ציין המדרש "מפני מה נקראת השבת כשם 'זאת', דכתי' אשרי אנוש יעשה זאת" (ויקרא רבה כא, ו ועוד).

44 צ"ל "היסודית".

מציאות האדם על מה נברא ומה צורך בכריאותו,⁴⁵ כי לא נברא כי אם להשיג אלו העניינים, לא להיות כאחד הבהמות בעלי חיים, והוא עניין חמישי בלימוד. ומאחר שיבין הטבעי, ומה כח בהם, ומאין מקבלים הכח, ידע ויבין הנותן הכח בטבעים, כי הם השמים והגלגלים וז' כוכבי לכת שהם שצ"ם חנכ"ל, וידע שהם המתנועעים, ושיש להם מניע, וכחם ממנו ית', והוא לימוד השישי. ואחר אלו יכנס בחכמת האלהות לידע שיש אדון בעולם ושכחו הכל ובו הכל, שהוא ית' אינו גוף ולא כח בגוף, וכל גשם נעדר ממנו ית', וזה העניין אחרון שבלימודים, והוא לימוד שביעי.

והנה אומרו 'סולם' רמז שיש דרך לעלות, ר"ל להשיג. ואל תאמר שהוא רחוק, אבל הוא מוצב ארצה, כלומר יתבונן תחילה בחכמות הטבעיות אשר זכרנו. ואמרו 'וראשו מגיע השמימה', כלומר משולשלים העליונים עם התחתונים, לכך נקראת חכמת האלהות כשם 'זאת', לפי שהיא מדריגה שביעית כאשר הזכרנו.⁴⁶

45 צ"ל "כבריאור".

46 דרשות, דף 152ב-153א. רוב הפרשנים בימי הביניים מדברים על הזיקות ההדדיות של דרגות המציאות. ראה למשל את דבריו של ר' יצחק בן שם טוב בפירושו לחם הפנים: "וזה שאומרו 'אולם מורה על ענין אחר', והוא הקשר המציאות קצת בקצת בשני מיני ההקשר כמו שביאר בחכמת האלהות בסולם, שהוא נקשר קצתו בקצת, וזה שעולם השכל נקשר בזה העולם באמצעות השכל הפועל ועולם הגרמין] השמימיים נקשר בעולם השכל ובוה העולם. ואחמרו] 'מוצב ארצה יורה על ענין שני', והוא על זה העולם אשר אנחנו בו, וזה שהסולם יורד במדרגתו מעולם השכל אל עולם הגרמין] השמימי' ומעולם השמים אל עולם היסודות. ואחמרו] 'וראשו מגיע [19א] השמימה', יורה על ענין שלישי, וזה שהוא מורה על עולם השמים. אחמרו] 'זהנה מלאכי אליהם' יורה על ענין רביעי', והוא עולם השכל. ולקח ראשונים העולם התחתון ואחר כן האמצעי ואחר כן העולם העליון למה שהשגתו כפי זה הוא מהתחתון לעליון. ואחמרו] 'עולים יורה על ענין חמישי', והוא השגת המלאכים לעלתם. וזה כי אין עלייה יותר גדולה מזו, כי בזה ההשגה הם שווים עם אלוה ישתבח, כי המושכל הוא המשכיל. ואומרו 'יורדים יורה על ענין ששי', והוא השגתם עצמם והשגת מה שלמטה מהם, כי ירידה גדולה הוא להם, רצוני כשישיגו מה שלמטה מהם.

אחמרו] 'זהנה י' נצב עליו יורה על ענין שביעי', והוא על מציאותו ית' ושהוא רוכב על הסולם אשר ראשו אחד בשמים וראשו אחד בארץ, וזה שלפי הרעת האמתי אשר אני חושב שהרב מאמין הוא שהראשון ישתבח מניע לגלגל העליון, והוא הגלגל היומי הרעת הפלוסופי, וקראוהו חכמי התכונה 'גלגל חלק', וקראוהו חכמי ישראל האמתיים 'גלגל ערכות' (כ"י לונדון 912, דפים 18-19א). וראה י' שוורצמן, "פירושו של יצחק בן שם טוב ל'מורה נבוכים'", דעת, 26 (תשנ"א), עמ' 43-59.

דניאל (דן) רבינוביץ

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז תוצאה של שיקולי צניעות?

מאז ראשית ימי הדפוס העברי, ניצלו המדפיסים חומרי ייצור שמקורם בבתי דפוס נוכריים. לדוגמה, בשעריהן של כמה מהדורות קדומות של התלמוד מודפסת מסגרת עם תחרית עץ שמקורו בספר המשלים של אסופוס.¹ התחרית הוא ארכיטקטוני בלבד ומן הסתם לא מצא איש סיבה לערער עליו. אבל לפי דעה מקובלת במחקר, היו מקרים שבהם שאילה בין-תרבותית כזאת אכן עוררה התנגדות.

אין ספק שמהדורה מסוימת של ספר עברי נדפסה לפעמים במספר גרסאות. לעתים ברורה הסיבה לשינוי בין הגרסאות – החלפת המדפיס, מעבר גיאוגרפי במהלך ההדפסה, וכדומה.² אבל לפעמים הסיבה לשינוי אינה ניכרת לעין. בהיעדר בסיס עובדתי, הציעו חוקרים הסברים משל עצמם.³

עמוד השער של ספר "שאלות ותשובות בית חדש" מהווה מקרה יחידאי בתולדות השער העברי המעוט. המחבר, ר' יואל סירקיש, נפטר בשנת 1640, עשרות שנים לפני שספרו הובא לבית הדפוס בפרנקפורט ע"נ מיינ בתנ"ז (1697).⁴ כמאה שנים אחר כך, ב-1795, נדפסו תשובות נוספות תחת הכותר "שו"ת הב"ח החדשות".⁵ המיוחד במהדורת תנ"ז הוא בכך שהספר

* ברכת יישר כוח מרובה ניתנה בזאת לשרון ליברמן-מינץ ב-JTS, שרון הורוץ ב-Library of Congress, וישראל דוביצקי שהעיר והאיר כמה דברים.

1 ראו Marvin J. Heller, *Printing of the Talmud: A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud*, Brooklyn 1992, pp. 68-73 ובמקורות המצוינים שם. הלר מציג תמונות המדגימות את התופעה.

2 לדוגמאות, ראו יצחק ריבקינד, "דקדוקי סופרים", ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס במלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"י, עמ' 401-432.

3 לדוגמה, ראו נסיונו של פרידברג להסביר את ריבוי המהדורות של שאלות ותשובות תשב"ץ – הוא טען שמהדורה אחת הושמדה בעקבות פולמוס שלא היה קשור כלל לספר עצמו. ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, ערך תשב"ץ. חזר על דבריו משה כרמלי-וינברגר, ספר וסייף: חופש הבטוי והמחשבה אצל עם ישראל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 164-167. אך תיאוריה זו כבר הופרכה – דן וגיתה ירדני, "סדר הדפסתו לראשונה של ספר התשב"ץ לרבי שמעון בן צמח דוראן בדפוס נפתלי הרץ לוי באמשטרדם", עלי ספר, י (תשמ"ב), עמ' 119-132.

4 על תשובות הב"ח, ראו E. J. Schochet, *Bach: Rabbi Joel Sirkes – His Life, Works and Times*, Jerusalem – New York 1971 (expanded ed., NY: Yashar Books, 2006), pp. 83-93. ספרו של שוחט כולל גם (עמ' 222-242) רשימה של כל תשובותיו של ר' יואל סירקיש וסקירת התוכן של כל תשובה. גם השגותיו הידועות של סירקיש, הגהות הב"ח, נדפסו רק לאחר מותו, ב-1824. עליהן ראו יעקב ש' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת-גן תשס"ה, עמ' 341-370.

5 תשובות נוספות נכללו בספר שו"ת הגאונים בתראי, טורקא תקכ"ד, ובספר חידושי הרא"ה למסכת קידושין, הוסיאטין תרס"ד – ראו שוחט, שם.



תמונה 1

6 א' פריימן ערך רשימה של ספרים עבריים שבהם יש הברלים בעמוד השער — A. Freimann, "Ueber Schicksale hebräischer Bücher", *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, X (1906), p. 175. אולם, אין ברשימתו של פריימן דוגמה לשער אשר שונה באופן מכוון מחמת תוכן בעייתי שנמצא בו.



תמונה 2

ההבדל הבולט ביותר בין שתי הגרסאות הוא עמוד השער המעוטס היטב, אשר מופיע בגרסה אחת בלבד (תמונה 1). בגרסה האחרת, עמוד השער פשוט הרבה יותר, ובו מצוירים זר ושני כרובים (תמונה 2).

לפי ההסבר המקובל והפופולרי לשינוי הזה, הגרסה הראשונה הייתה זו עם עמוד השער המעוטס, וזה הוסר על פי צו הרבנים.⁷ כך מובא באחד המקורות של הסיפור:

ובשביל שהיה[ה] השער שבשו"ת הב"ח מצוייר בציורים שונים וכעין צלמי ע"ז שלהם ע"כ חכמים שבאותו הדור הי' אוסרים מלבא שעריו בשער מחנה ישראל וע"כ כל יראה ובל ימצא שו"ת הב"ח עם השער.

לפי המקור הזה, עמוד השער הכיל איקונוגרפיה נוצרית ולכן אסרו החכמים את פרסומו. לפי מקור אחר, הפסול נמצא בתמונות עירום ובדמויות פגאניות, ורבני פרנקפורט הם אלה שפסלו את הציור:⁸

This title page aroused the opposition of the Frankfort rabbis, who considered the title page inappropriate and offensive to Jewish sensibilities. They banned the sale of the book with this title page, so that the printer had to replace the entire first quire of the book, headed by a more suitable title page.

שני המקורות הללו קובעים שעמוד השער הוחלף משום חששות באשר לכשרות העיטור. דרך אגב, מעניין שכיום גם עמוד השער ה"מצונזר" אינו מספיק כשר, ובדפוסו צילום של הספר, פלג גופם התחתון של הכרובים הוסתר (תמונה 3).

7 הסיפור מופיע אצל מנחם מנרל קרנגל, "הגהות מנחם ציון", בתוך: שם הגדולים השלם, הוצאה חמישית, ירושלים תשנ"ז, עמ' יח, הערה כו; Marvin J. Heller, *Printing of the Talmud A History of the Individual*; Treatises Printed from 1700-1750, Brill, Leiden 1999, p. 95. בעריס..., אנטוורפן תרצ"ה, עמ' 65, הערה 1. אפילו הסופר ש"י עגנון חזר על הסיפור – ראו שמואל יוסף עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים תשל"ח, עמ' 303 (תודתי למר ישראל דוביצקי שהפנה אותי למקור זה). הוא מופיע לעתים קרובות בקטלוגים של מכירות פומביות – ראו לדוגמה: Asufa, *Catalog of Important Judaica*, January 24, 2008, lot # 297. שמואל גליק חזר על הסיפור פעמיים – ראשית, במבוא, ושוב בערך על תשובות הב"ח (שמואל גליק, קונטרס התשובות החדש, כרך א, ירושלים ורמת-גן תשס"ו, עמ' 60; עמ' 119, מספר 472). גליק טעה וסבר ששינוי עמוד השער התרחש רק במהדורות שלאחר תנ"ז, בעוד שהשינוי נמצא כבר במהדורות תנ"ז עצמה.

8 קרנגל, הגהות מנחם ציון, שם (לעיל, הערה 7).

9 קטלוג Virtual Judaica, 10 באוקטובר 2007, פריט מספר 18851 (באתר:

<http://www.virtualjudaica.com/VJScripts/PublicViewVJAuctionItem.asp?ScriptAction=View&ID=18851&Name=She%92lot+u%92Teshuvot+Bayit+Hadash>), (נברק 31.8.2008).

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז – תוצאה של שיקולי צניעות?

שאלות ותשובות

הב"ח הישנות



מהדורה צלום ופוס ראשון וצחוטפת מכתמות על הש"ס

מלחמה ירושלים חכמים

שבת תע"ז

תמונה 3

תולדות תחריט העץ

לפני שנדון באמינותו של ההסבר הזה, נבחן את תחריט העץ שעליו נסוב הדיון. התחריט הוא פרי יצירתו של יוסט אמאן, אומן שוויצרי בן המאה השש עשרה.¹⁰ הציור שמופיע בשער "תשובות הב"ח" נכלל לראשונה בספר שנרפס בידי זיגמונד פיירבנד בפרנקפורט.¹¹ מערכת יחסים פורה התקיימה בין אמאן לפיירבנד, והצייר הכין עבור המדפיס תמונות רבות במהלך השנים, ביניהן מהדורה פופולרית ביותר של תנ"ך מאויר.¹² התחריט המדובר הופיע בשני ספרים שהדפיס פיירבנד ב-1581, והידוע בהם הוא "המטמורפוזה" של אובידיוס (תמונה 4).¹³

המסלול שעבר התחריט עד שהגיע לידי של מדפיס ספר תשובות הב"ח היה ארוך ומפותל. פיירבנד פעל כמדפיס בפרנקפורט עד מותו בשנת 1590. בן-דודו, יוהן, רכש את ציור הדפוס. ב-1598 קנה וולפגנג ריכטר את הציור, וב-1621 מכר אותו ליוהן פרידריך וייס.¹⁴ לאחר מכן הוא נרכש בידי קספר רוטל.¹⁵ רוטל העביר את בית הדפוס לידי בתו, אנה מרגרט. אנה נישאה לבלתזר קריסטוף ווסט ב-1654. ווסט הדפיס את הספרים העבריים הראשונים בפרנקפורט.¹⁶ ב-1677 הדפיס בפרנקפורט תנ"ך עברי, ובהמשך הדפיס כותרים עבריים נוספים ואף העסיק

10 לרשימת תחריטיו של אמאן, ראו Giullia, Jost Amman, *Book Illustrations*, Gero Seelig, comp.; Bartrum & Marjele Leesberg (eds.), Rotterdam: Sound & Vision Publishers, 2002-2003. מעתה ניתן להסיר את ספקו של ריכטר, שכתב "קרוב לוודאי שהשער הזה הוא מעשי-ידי הצייר והחרט הנודע Jost Amman" – יצחק ריכטר, "ספר עשיר בשערים", *Studies in Bibliography and Booklore*, vol. 1:2, (1953), p. 99 n. 2.

11 פיירבנד לא היה יהודי, והדפוס העברי בפרנקפורט לא הופעל בידי יהודים עד המאה ה'ט"א. אבל האגדה מספרת שפיירבנד נישא ליהודיה מומרת, בתו של הרב הראשי בעיר מז'.

12 לעבודתו של אמאן בבית הדפוס של פיירבנד, ראו Ilse O'Dell, *Jost Ammans Buchschmuck-Holzschnitte*, fur Sigmund Feyerabend: zur Technik der Verwendung von Bild-Holzstocken in den Drucken von 1563-1599, Wiesbaden 1993.

13 הציור מופיע גם בתוך Petro Joanne Ancharano, *Questiones Aveae Acselectissimae Omivum*, Frankfurt 1581. Paul Heitz, *Frankfurter und Praeantissimorum*, Frankfurt 1581. עמוד השער הזה מופיע בתוך *Mainzer Drucker und Verlegerzeichen bis in das 17. Jahrhundert*, Strassburg 1896, plate 14.

14 ראו Josef Benzing, *Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, 119, n. 25 (דיון על יוהן פיירבנד), עמ' 121, מס' 36 (וולפגנג ריכטר).

15 אין זה ברור כיצד הגיע הציור לידי של רוטל. הוא שימש כשוליה בבית דפוסו של וייס, וייתכן שהציור הגיע אליו במהלך עבודתו שם.

16 ישנם שלושה מועמדים לתואר הספר העברי הראשון שנרפס בפרנקפורט. מכותר אחד, 'מגילת ויניץ', לא שרד אף עותק, וכך גם עלה בגורלו של סידור שהוזכר במהדורות מאוחרות יותר. לספר השלישי, שכחת לקט, חסר עמוד שער. ראו Herbert C. Zafren, "Hebrew Printing by and for Frankfurt Jews to 1800", *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1997, p. 236; הערה 7), עמ' 16-17 ובהערה 8, לעניין "שכחת לקט", וזפרן, שם, עמ' 233, לעניין ספרים לועזיים בעלי הקשר יהודי מסוים שנרפסו קודם לכן.

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז – תוצאה של שיקולי צניעות?



תמונה 4

יהודים בבית הדפוס.¹⁷ בנו, יוהן, עסק גם הוא בהדפסת ספרים עבריים,¹⁸ כיניהם שתי הגרסאות של שאלות ותשובות הב"ח, בשנת 1697.

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח

ההבדלים בין שתי הגרסאות הם כדלהלן. בגרסה הראשונה מופיע עמוד השער המאויר של יוסט אמאן ותוכן עניינים בן שישה עמודים. הגרסה עם עמוד השער הפשוט כוללת עמוד הקדמה, עמוד נוסף של הסכמות ועשרה עמודים שבהם תוכן עניינים. בנוסף, בסוף הספר הופיע נספח ובו תרגום¹⁹ הקטעים בידיש שבמקצת התשובות ועמוד תיקונים.

לכאורה, היעדר ההסכמות בגרסה הראשונה מעיד על פגם שמצאו בו הרבנים המסכימים – דהיינו, עמוד השער עם תכניו הבעייתיים. אבל הנחה זו אינה מסבירה את העמודים האחרים המופיעים רק בגרסה השנייה – ההקדמה, תוכן העניינים, התרגום מידיש. היה מי שהציע שהחלפת עמוד השער חייבה גם את החלפת העמודים הסמוכים אליו.²⁰ ועדיין אין בכך להסביר את העמודים שבסוף הספר, שאינם קשורים כלל לעמוד השער.

עתה נחזור אל הקשיים העקרוניים שבגישה הרווחת, שלפיה עמוד השער נפסל משום שהיו בו תכנים אסורים. הטענה שהשער הכיל סמלים נוצריים מוטעית לחלוטין – אין למצוא צלבים או סמלים נוצריים אחרים בציורי השער. לאמיתו של דבר, הציור מכיל מוטיבים מן המיתולוגיה היוונית-רומית – ליתר דיוק, משפטו של פאריס – ומופיעים בו דיוקניהם של יופיטר, נפטון, סטורנוס, אפולו, לונה, מארס, קרס והרקולס.²¹ יש לזכור שבמקור הופיעה התמונה במהדורה של המטמורפוזות של אווידיוס, ולכן לא הייתה סיבה שיופיעו בה מוטיבים נוצריים.²²

האם הדמויות המיתולוגיות הן שעוררו את חמתם של הרבנים? ואולי העובדה שחלק מן הדמויות מופיעות בעידום? ניתן לענות באופן כללי שציורים דומים – דמויות מיתיות, פגאניות ועירומות – הופיעו בספרים עבריים נוספים מבלי לעורר עניין מיוחד.²³

- 17 על-אודות בלתזר, ראו עוד הלר, שם (לעיל, הערה 7), עמ' 18 ובמקורות המצוינים שם.
- 18 ראו ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי בערים... (לעיל, הערה 7), עמ' 64-65; הלר, (לעיל, הערה 7), עמ' 24-26; ישעיהו וינוגרד, אוצר הספר העברי, ירושלים תשנ"ה, כרך א, עמ' 449 (שם רשומים 35 ספרים שהוציא ווסט לאור).
- 19 על התרגום ראה שמואל ק' מירסקי, "ר' יואל סירקש", חורב, ו (תש"ב), עמ' 67, הערה 95.
- 20 הלר (לעיל, הערה 7), עמ' 25.
- 21 ראו Ilse O'Dell, *Jost Ammans Buchschmuck-Holzschnitte für Sigmund Feyerband*, Wiesbaden 1993, p. 102. כל התחרטים של הספר נגישים בקישור הבא: http://www.latein-pagina.de/ovid_illustrationen/virgil_solis/inhalt.htm
- 22 מוטיבים נוצריים מופיעים בתחרטים אחרים של אמאן, אבל רק כאשר הם מתאימים לתוכן הספר אליו הם מצורפים.
- 23 ראו לדוגמה את ספר הלבושים לר' מרדכי יפה, לובלין ש"נ. תחרית השער, המכיל תמונות עידום, הופיע לפני כן בשולי אחד הדפים בהגדה של פסח, פראג רפ"ו. ברפוס צילום של הלבושים שנדפס לאחרונה – הוצאת מכון זכרון אהרן, ירושלים תש"ס – מופיע עמוד השער המקורי, אך הם השמיטו את תמונות העידום. ספרים עבריים נוספים המכילים תמונות עידום בשעריהם הם: משה עשרים וארבע, רש ספר מלכים אין

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז – תוצאה של שיקולי צניעות?

קשה במיוחד לטעון שבית הדין בפרנקפורט הוא שהתנגד לעמוד השער שב"שאלות ותשובות הב"ח", שכן בשנת 1704, כשבע שנים לאחר הדפסת שו"ת הב"ח, הופיע בפרנקפורט הספר "ברכת יהוד" מאת ר' נפתלי כ"ץ (תמונה 5).²⁴ הספר נדפס בחיי מחברו, אשר כיהן כרבה הראשי של קהילת פרנקפורט. ספר ברכת יהוד מכיל ציור דומה מאוד לעמוד השער של שו"ת הב"ח. בשנים שלאחר מכן, הופיעו בפרנקפורט שני ספרים נוספים שלהם עמודי שער דומים, גם הם מיצירותיו של יוסט אמאן (תמונה 7).²⁵ ברור אם כן שבית הדין בפרנקפורט לא התנגד לציור המופיע בשער תשובות הב"ח.

מן ההכרח לחפש הסבר אחר להשמטת עמוד השער המצויר. ההסבר ימצא בתוך הספר עצמו, בהקדמה המופיעה בגרסה הפשוטה בלבד. שם מגולל המביא לבית הדפוס, ר' שלמה בן שמעון מפרנקפורט, את תולדות כתב היד ממנו נדפס הספר. במקורו, שייך היה כתב היד לאחד מתלמידי ר' יואל סירקש, ושמו ר' מנדל בס. הרב בס כיהן לאחר ימים כרבה הראשי של פרנקפורט.²⁶ לאחר מותו, עבר כתב היד לחתנו, ר' מאיר שטרן, ואלמנתו של שטרן העמידה את כתב היד לרשותו של חתנה, הלא הוא ר' שלמה בן שמעון.

ר' שלמה הסביר שחותנתו האלמנה לא היה "בירה להוציא הוצאה מרובה [הדגשה שלי,

טויטשער שפראך, אוגסבורג ש"ג; משה עשרים וארבע, ספר שמואל, אוגסבורג ש"ד; ספר עמודי הגולה, קרימונה ש"ז; שלחן ערוך, ונציה שכ"ז; פרקי דרבי אליעזר, ונציה שכ"ז (מוטיב מיתולוגי – הרקולס מכה בהידרה); שלחן ערוך, ונציה של"ח. המגן של אברהם מנחם רפא, המופיע בסוף ספרו מנחה כלולה, וירונה שנ"ד, כולל ציורים של שתי נשים בלבוש מינימלי. לתמונות מיתולוגיות בשערי ספרים עבריים, ראו עוד Marvin J. Heller, "Mars and Minerva on the Hebrew Title Page", *The Papers of the Bibliographical Society of America* 98:3 (New York, N. Y. 2004), pp. 269-292. במהדורת ספר ארבעה טורים, אוגסבורג ש', דף ז, מופיע ציור של אדם וחוה בעירום. ציור זה, שמקורו בספר עברי, שימש לאחר מכן בספר לועזי, *Kurtze auslegung der Episteln*, Augsburg 1543, ראו Marvin J. Heller, *Sixteenth Century Hebrew Book, An Abridged Thesaurus*, the Netherlands, vol. 1, p. 243. רוגמה נוספת לשימוש חוזר מספר עברי לספר לועזי הוא שער הספר רבינו בחי, פיורו רס"ז, אשר נוצל לאחר זמן-מה בספרו של Cardinal Marcus Vigerius, *Decachordum Christianum*, Fano 1507. ראו הילר, שם, עמ' 27.

שער נוסף אשר טענו לגביו שצונזר מחמת תמונות העירום שבו הוא ספר רקח, הנאו ש"ץ. ראו *The Hebrew Book: An Historical Survey*, ed. Raphael Posner and Israel Ta-Shema, Jerusalem 1975, p. 133 שם נטען שקוראים יהודים רבים תלשו את עמוד השער מתוך הספר מפאת הציורים. הילר (לעיל, הערה 7), עמ' 25, הערה 1, חולק על טענה זו, משום שהשער נוצל בשני שערים עבריים נוספים. על שני הספרים שהוא מנה יש להוסיף את ספר תורת חטאת לר' משה איסרליש, הנאו שצ"ג. גם הציור הזה מקורו בבית דפוס נוכרי, ניקולס בס בפרנקפורט. ראו Paul Heitz, *Frankfurter und Mainzer Druker- und Verlegerzeichen bis in das 17 Jahrhundert*, Strassburg 1896, illustration 122.

24 הילר (עמ' 25, הערה 1) דילג על ספר ברכת יהוד וציין רק את ספר באר שבע, שנדפס עם שער מעוטרי בפרנקפורט ב-1708, ארבע שנים לאחריו. בנוסף, הילר לא הכיר, כנראה, את מאמרו של ריבקינג (לעיל, הערה 10), משום שהוא טוען שספר יד כל בו עורר את חמת הרבנים, בעוד שריבקינג כבר הראה שאין ממש בטענה זו.

25 בשנת תקס"ט נדפס ספר באר שבע מאת יששכר באר איילנבורג ובשנת תק"ע נדפס בפרנקפורט בגדי אהרן מאת אהרן תאומים (תמונה 6).

26 ראו עליו: מרדכי הורביץ, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב, עמ' 55-60.



תמונה 5

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז – תוצאה של שיקולי צניעות?



תמונה 6



תמונה 7

שתי הגרסאות של שו"ת הב"ח, מהדורת פרנקפורט תנ"ז – תוצאה של שיקולי צניעות?

ד"ר ששעתה דחיקה לה".²⁷ מלשון "הוצאה מרובה" משמע שהיא אכן הרפיסה את הספר, אבל בהיקף מצומצם. לאחר שהספר התקבל באהדה, פנה ר' שלמה "לנדיבי עם רודפי צדק" והצליח לקבץ כסף להרפיס את הספר כרבעי. בשלב זה הוא הכין את תוכן העניינים, את הקדמתו, ואת התרגומים עבור הקוראים שאינם דוברי יידיש.

לפי שחזור זה, הגרסה המורחבת יותר עם עמוד השער הפשוט הינה המהדורה הסופית והמושלמת של הספר.²⁸ מבלי להזדקק לטעמים של צנזורה וצניעות, סביר להניח שהגרסה המאוירת הגיעה לבית הדפוס בחפזה ונדפסה בהיקף מצומצם, עוד לפני שנכתבו ההסכמות, תוכן העניינים ושאר המדורים הנספחים לספר. גרסה מוקדמת זו נועדה לעורר עניין לקראת הדפסה בהיקף רחב. לכן הודפסה עם עמוד שער מפואר, המושך את עין הקורא המתעניין. אמנם נקבע בתורה כי "על פי שניים עדים או שלשה עדים", אבל תפוצתו הרחבה של הסיפור על-אודות עמוד השער המצונזר אינה מעידה על נכונותו. הסיבה האמתית להחלפת האזור היא פשוטה ולא סנסציונית, וטמונה הייתה בתוך הספר עצמו.

27 בכל זאת, תפקידה בהוצאת הספר לא נשכח. שנת ההוצאה של הספר נכתבה באמצעות הפסוק "חכמת נשים בנתה ביתה" (משלי יד, א), לרמז שאותה אישה חכמה היא שהעמידה את הספר בית חדש. היא מוזכרת בשתי ההסכמות שבספר בתור "האלמנה", אך ללא ציון שמה.

28 מסתבר שבמהדורה זו, המשוכללת מבחינת מלאכת הדפוס, הוכנסו גם שינויים מכוונים כדי למנוע פגיעה בנוצרים – ראו שוחט (לעיל, הערה 4), עמ' 84-85.

אסתר לפון-קנדלשיין

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרים תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים (תרס"א-תרע"ד)

הקדמה

ראשיתו של הדפוס העברי בלאדינו בארץ ישראל בשלושה דפים על דבר השמיטה שנוספו לחיבור 'טוב ירושלים', תר"ג. שלושה דפים שנשמטו מן החיבור 'התקנות והסכמות', תר"ב, והיו מיועדים ליהודיה הספרדים של ירושלים, צאצאיהם של גולי ספרד ופורטוגל. השפה השגורה בפיהם במסגרת המשפחתית ובמסגרת הקהילתית-עדתית הייתה הלאדינו. בהיותם קהילה שומרת מסורת הם התמצאו באות העברית מתוך ספרי התפילה, והמדפיסים, בשאיפתם להרחיב את מעגל הקוראים, ויהו פוטנציאל בפלח שוק זה, ופנו אליו בלשונו היהודית, הלאדינו, שנדפסה אף היא באותיות עבריות. לכן, בעוד הדפוס בעברית כשפת תקשורת בין-עדתית יועד לכלל ישראל, הדפוס בלאדינו יועד לקהל מצומצם יותר שהתקשה בהבנת העברית. כפועל יוצא, היה לו לדפוס בלאדינו גם תפקיד חשוב בהקניית לימוד הקריאה ועידודה.¹

בחלוף השנים הלכה והתארכה רשימת דפוסי הלאדינו בארץ ישראל. במשך הדורות עמלו הביבליוגרפים וחוקרי הלשון, ותיעדו דפוסים אלה ברשימותיהם. שמואל רפאל, במאמרו "קטלוגים וביבליוגרפיות של דפוסי לאדינו", ריכוז ברשימה מפורטת לפי קטגוריות, קטלוגים וביבליוגרפיות של דפוסי לאדינו שבתוכם גם ניתן למצוא רישום של דפוסי הלאדינו שנדפסו בארץ ישראל.²

עיון ברשימות ובקטלוגים השונים מלמד על היעדר אחידות ברישום. סטנדרטים שונים, תפיסות רישום שונות, צורך מחקרי שונה, כל אלה הביאו לידי כך שתיאוריהם של דפוסים רבים בתוך הביבליוגרפיות השונות לוקים בחסר, או שאינם מדויקים. לכן, מטבע המחקר, כאשר רשימה ביבליוגרפית יצאה לאור היא גררה אחריה התייחסויות של אחרים. התייחסויות אלו תיקנו נתונים, השלימו נתונים חסרים, ואף הרחיבו את הרשימה. כך למשל, אברהם יערי, מגדולי הביבליוגרפים העבריים שקמו, בהתייחסו לרשימת קיזרלינג ברשימת ספרי הלאדינו שלו, מוצא שהיא "לקויה מאד בחסר, ... כוללת מעט ממה שנדפס ... גם משובשת ביותר בנוגע לספרים שנדפסו באותיות עבריות...".³ עם זאת, גם ברשימתו של יערי נפלו טעויות

- 1 בן ציון טאראגאן, "לזכר ידיד נעורים", בתוך: 9 דורות למשפחת עזריאל בירושלים. ירושלים תש"י, עמ' 36.
- 2 שמואל רפאל, "מגמות ויעדים בקטלוגים וביבליוגרפיות של דפוסי לאדינו", פעמים, 81 (תש"ס), עמ' 143-149 (נספחים).
- 3 אברהם יערי, רשימת ספרי לאדינו: הנמצאים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תרצ"ד, עמ' v (הקדמה).

שנגררו לקטלוגים של ספריות רבות, כמו בית הספרים הלאומי, ספריית יר-בן-צבי, מפעל הביבליוגרפיה העברית, ועוד. הטעות הנפוצה ברשימתו היא בקביעת שנת הרפוס של רפוסים נעדרים תאריך שנרפסו בירושלים בתחילת המאה העשרים. מאמר זה בא לתקן מספר טעויות שנפלו בעת הרישום הביבליוגרפי של יכול הרפוס בלאדינו שנרפס בארץ ישראל עד שנת תרפ"ג, על סמך ניתוח פרמטרים ביבליוגרפיים המופיעים בשערי הספרים ובגופם.

הרפוס בלאדינו בארץ ישראל

בין השנים תר"ג-תרפ"ג, במשך 80 שנות רפוס בארץ ישראל, נרפסו כ-250 כותרים בלאדינו, בירושלים בלבד. רפוסים ראשונים נרפסו בבית הרפוס של ישראל ב"ק בירושלים, בית הרפוס היחיד שהיה קיים אז בארץ ישראל. עם היווסדם של בתי רפוס נוספים הלך וגדל יכול הרפוס בלאדינו, כאשר רוב רובו נרפס בידי שלמה ישראל שיריזלי ומשה א' עזריאל. שניהם יהודים ספרדים, ילידי ירושלים, דוברי לאדינו, שראו חשיבות רבה בטיפוח השפה. מטרתם הראשונה הייתה להפיץ השכלה ולטפח את התרבות הספרדית-יהודית בקרב בני העדה באמצעות שפתם, היא שפת הלאדינו.⁴ בנוסף, למסחר הספרים בלאדינו היו שווקים נרחבים ברחבי האימפריה העות'מאנית ושאר ארצות המזרח הקרוב.⁵ עובדה זו אפשרה להם להרחיב את מעגל הקוראים בשפה זו, ובכך גם לשפר את המאזן הרווחי. מחקר זה מתמקד ברפוסים שנרפסו בידי שני מדפיסים אלה.

שלמה ישראל שיריזלי – שי"ש

שלמה ישראל שיריזלי הידוע בכינויו שי"ש (ט"ו באדר ב' תרל"ח – כ"ד באדר ב' תרצ"ח [1878-1938]) נולד בירושלים למשפחת רפאל וריקה לונה (בת הרב יוסף מרדכי מיוחס) ישראל שיריזלי. שם משפחתו היה ישראל ונוסף עליו השם שיריזלי, מן העיר שיריז (Cherez), יוון;⁶ אליה הגיעו אבותיו גולי ספרד. הוא היה איש ציבור, מחשובי עדת הספרדים ועסקניה, והיה מעורה בחיי הציבור הירושלמי.

משנת תרנ"ה, בהיותו כבן 18, עבר שיריזלי בבית רפוסו של אליעזר בן יהודה כסופר המערכת.⁷ בשנת תרנ"ט יָסַד בית מסחר לספרים וספריית השאלה. בצד מכירת צורכי משרד ובולי רואר, עסק שיריזלי גם בממכר ספרים ישנים וחדשים במחירים מוזלים, ביניהם מבחר תרגומים משפות זרות ללאדינו ולעברית.⁸ כעבור זמן קצר, בשנת תר"ס, חבר שיריזלי אל בן-

4 בדברי ההספד שלו למרפיס משה א' עזריאל אומר בן ציון טאראגאן: "מטרה אחת הייתה לשנינו והיא הרמת המצב התרבותי של בני הצבור הספרדי, והחדרת רצון טוב בלבבות לחנוך שיטתי, להשתלמות ולהתפתחות".

בן-ציון טאראגאן, "לזכר ידיד נעורים", לעיל הערה 1.

5 משה דוד גאון, חכמי ירושלים, ירושלים תשל"ו, עמ' 66.

6 עיר השוכנת צפונית מזרחית לסלוניקי.

7 שלמה אלבוחר, "שלמה ישראל שיריזלי (שי"ש) איש ירושלים", שבט ועם, סדרה שניה ה (י) (תשמ"ה), עמ' 265.

8 שם, עמ' 269.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים

ציון טאראגאן ואל ניסים מבורך, ויחד רכשו את בית דפוסו של בן-יהודה.⁹ את הציוד רכשו מבתי דפוס שהיו בירושלים באותה העת: מהרי"ן לעווי רכשו מכונת דפוס שהובאה לארץ עוד בשנת תרנ"ט; אותיות לדפוס וחלק מבית הדפוס רכשו מהירשנזון בראשית תרס"ג (שלהי 1902).¹⁰

במשך שנות שותפותם, נכרך שמם של שיריזלי וטאראגאן, במשותף, בכמאה ספרים בלאדינו כמחברים, כמתרגמים, כעורכים, כמגיחים, כמו"לים וכמדפיסים. שותפות זו נמשכה עד שנת תרס"ו,¹¹ ועם פרישתו של טאראגאן ממנה, ניהל שי"ש את בית הדפוס וההוצאה לבדו.¹² הוא שכלל את בית הדפוס, קנה מכונת דפוס גדולה מן המשוכללות בירושלים, ואותיות חדשות.¹³ במלחמת העולם הראשונה, בעת שגוייס לצבא הטורקי, הוחרמה מכונת הדפוס על ידי השלטונות העות'מאניים. כאשר חזר מהמלחמה בשנת תרע"ז שכר חנות ברחוב אגריפס ופתח שוב 'בית מסחר לספרים שי"ש'. גם כאן סחר בספרים לצד מכשירי כתיבה, ואף הקים ספריית השאלה עממית. בית המסחר שלו התפרסם ברחבי האימפריה העות'מאנית ומחוצה לה. בייחוד התפרסמה בעולם מומחיותו לספרים בלאדינו, ואף מאוקספורד שבאנגליה פנו אליו בבקשות לספרים יקרי מציאות בלאדינו.¹⁴

דפוס שיריזלי היה בית דפוס קטן. בשנת תרס"ז (1907) הועסקו בו שלושה פועלים צעירים, ילידי ירושלים, בגילאי 15-20.¹⁵ ערב מלחמת העולם הראשונה (שנת תרע"ג) התרחב מעט בית הדפוס והועסקו בו 5 פועלים.¹⁶

שיריזלי נזכר בכמאה וארבעים חיבורים בלאדינו כמחבר, כמדפיס, כמתרגם, כמו"ל, כעורך וכמו"ס. כבר בשנת תרנ"ה (1895), בהיותו כבן 18 בלבד, מופיע שמו על חיבורים כמתרגם וכמו"ל (אוז' ב'איואי). בין השנים תרס"ט-תרע"א הוציא לאור את עיתוניו של בן יהודה 'הצבי', 'השקפה', 'האור', כשהוא משמש כסדר, כמַעֲמָד, כמגיה וכמדפיס.¹⁷ לבד מעיתוניו בן יהודה,

9 בן-ציון טאראגאן, "רבי שלמה ישראל שיריזלי ז"ל", אבן שיש, ערוך בידי פנחס בן צבי גרייבסקי, ירושלים תרצ"ח, עמ' 9. גם גאון רושם תר"ס. חתנו של שיריזלי, שלמה אלבוחר, רושם תרס"א; ראה מ"ד גאון, חכמי ירושלים, לעיל הערה 5, עמ' 88. שלמה אלבוחר, לעיל הערה 7, עמ' 265.

10 יוסף לנג, "המור"לים לבית הירשנזון", קשר, 29 (2001), עמ' 40.

11 בן-ציון טאראגאן, "רבי שלמה ישראל שיריזלי ז"ל", שם, עמ' 10.

12 לא ברור מה קרה למבורך.

13 טאראגאן, לעיל הערה 9, עמ' 10.

14 זלמן בן-טובים, "המתמיד והשקדן". בתוך: אבן שיש, עמ' 11.

15 יודא אהרן סגל-ווייס, בשעריך ירושלים: זכרונות ורשומות, ירושלים תש"ט, עמ' 172.

16 בבתי דפוס בסדר גודל בינוני בבית דפוסו של לונץ הועסקו 9-12 פועלים. בית דפוס גדול, כלעווי, העסיק 25 פועלים. ראה נחום דב פריימן, ספר הזכרון הירושלמי, א, 1913; ד"צ ירושלים: אריאל, מרץ 1980, תש"מ, עמ' 94.

17 אלבוחר, לעיל הערה 7, עמ' 265; בגיליון כ"ד של העיתון 'השקפה', מיום כ"ח באדר אתתל"ד [תרס"ג], נדפסו הודעותיהם של בן-יהודה "כי מסרנו את כל עסק ההשקפה בידי האדון שלמה ישראל שיריזלי...", ושל שיריזלי "כי לקחתי עלי את עסק והנהגת ההשקפה...". ראה גאון, לעיל הערה 5, עמ' 90. מלאכי רושם "ורק העריכה הייתה על בן יהודה". ראה אליעזר רפאל מלאכי, "העיתונות הירושלמית", מנגד תראה, בעריכת אלחנן ריינר וחגי בן שמאי. ירושלים תשס"א, עמ' 124.

נרפסו אצלו עיתוניו שלו: ה'פרדס' בלאדינו, בעברית וביידיש. יחד עם כן-ציון טאראגאן הוציא לאור ירחון ספרותי בלאדינו בשם 'לה גואירטה די ירושלים'.
אולם, בעיקר קירם שיריזלי את ספרות הפנאי. בהוצאתו ראו אור בלאדינו סיפורים מקוריים, סיפורים מתורגמים מן ההווי היהודי ומן הספרות הקלסית העולמית.
במשך שנות פעילותו נדר בית הרפוס של שי"ש ברחבי העיר. ראשיתו ברחוב יפו במקום בו נמצאת כיום משטרת 'מחנה יהודה', לשעבר ביתו של הקונסול הבריטי. לאחר מכן עבר בית הרפוס לצריף ברחוב יפו, פינת הרחובות יפו-שטראוס (כיום "מעין שטוב"), מזרחית לשכונה 'עזרת ישראל'. מיקומו הבא היה בבית משפחת שי"ש בשכונת 'אהל משה', כיום רח' אגריפס 81. לאחר מלחמת העולם הראשונה, סודרו הפרסומים בבית, ונלקחו להדפסה בבית הרפוס של בית הספר ליתומים 'שנלר' (כיום מחנה צבאי שנלר ברחוב מלכי ישראל).¹⁸ בשנת תרפ"ו (1926) חיסל את עסקיו.

משה אברהם עזריאל

משה א' עזריאל (תרמ"ב – י"א בניסן תרע"ו) נולד אף הוא בירושלים למשפחת אברהם עזריאל. מוצא משפחתו מגולי ספרד שהתיישבו בסלוניקי ובערי איטליה.¹⁹ בעודו עול ימים ובמצוות אביו, רכש ברפוס לעווי את מקצוע הרפוס. בשנת תר"ס יסד בית דפוס קטן ליד דפוס לעווי, בחצר המקובלים 'בית אל' בעיר העתיקה. שנים אחדות הייתה לו מסדרה בלבד בה סידר את דפוסיו, והמשיך להדפיסם אצל לעווי.²⁰ לכלל בית דפוס שכלל מכונת הדפסה (אותה רכש מבית הדפוס של המנזר הסורי ב'שנלר') וסדר בית דפוס משוכלל, הגיע רק בשנת תרע"א (1911).²¹ ערב מלחמת העולם הראשונה העתיק בית הדפוס את מקומו מחוץ לחומות, לבית רפאל אלישר ברח' יעבץ פינת רח' יפו.²²

בין השנים תרס"ב (1902) – תרע"ו (1916), נזכר שמו כמדפיס, כמחבר, כמו"ל, כעורך וכמתרגם בכ-65 ספרים וכתבי עת בלאדינו. בחלקם המכריע היו אלה תרגומים מהספרות הצרפתית, רומנים, סיפורים ומחזות בעלי תוכן חינוכי שהיה בהם שעשוע לעיתות פנאי ובילוי הזמן. כמו כן הדפיס לוח שנתי, עשיר במידע על המתרחש בארצות תבל. דפוסיו אלה נועדו להפצה בירושלים, וכן בערי טורקיה והמזרח הקרוב שהיוו כר נרחב לשיווק.²³ בנוסף, הוא בא בקשרים עם מו"לים רבים מחו"ל שהדפיסו אצלו ספרים ורומנים בלאדינו, ביניהם ר' בנימין בכר יוסף, בעל חנות ספרים באיסטנבול, שעלה לעתים קרובות לירושלים כדי להדפיס בה ספרים וחוברות.²⁴

18 אלבוחר, לעיל הערה 7, עמ' 277.

19 משה דוד גאון, "לזכר המאורע", 9 דורות למשפחת עזריאל בירושלים, ירושלים תש"י, עמ' 9.

20 גאון, "לזכר המאורע", שם, עמ' 133.

21 יוסף עזריאל, "חיי אבי", שם, עמ' 136-137.

22 עזריאל, שם; גאון, "לזכר המאורע", שם, עמ' 11.

23 גאון, "משה א. עזריאל", שם, עמ' 82.

24 עזריאל, "חיי אבי", שם, עמ' 138.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדר תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

בין השנים תרס"ב-תרס"ג הוציא עזריאל שבועון בשם 'איל טריוורו די ירושלים'.²⁴ גיליונות שהכילו 192 עמודים ובהם לקט מעיתונות הלאדינו שהתפרסמה ברחבי האימפריה העות'מאנית, ובעיקר מתוך 'איל אמיגו די לה פ'אמיליה' (קושטא). בין השנים תרס"ט-תר"ע הוציא לאור 52 גיליונות של כתב עת דו-שבועי בלאדינו 'איל ליביאל'. כתב עת מאוד פופולרי שאליו נוספו מעת לעת מוספים שונים: 'ירושלים' – מוסף שבועי מדעי-ספרותי-היתולי, 'איל דיסקארדו' – מוסף היתולי לפורים. (המשכו היה עיתון 'החרות' בעברית, עיתון שהתמיד לצאת בארץ ישראל יותר מכל עיתון אחר).

דפוס עזריאל צמח לאחר מבתי הדפוס הגדולים בארץ ישראל.²⁵ ערב מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1913, הועסקו בבית הדפוס 7 פועלים.²⁶ לאחר מותו של עזריאל בשנת תרע"ו (1916) מטיפוס הבהרות, לא נסתם הגלל על בית הדפוס, והוא המשיך לפעול ולהתרחב במסגרת המשפחתית הרבה שנים אחר-כך.

המחקר הביבליוגרפי של ספרי הלאדינו

הרישום הביבליוגרפי של הספר בלאדינו סוכם היטב במאמרו של רפאל. במסגרת מחקר זה ארחיב כמעט את היריעה ואתיחס רק למאמרים ורשימות של ביבליוגרפים וחוקרים שבאו לתקן פרטים ביבליוגרפיים ברשימות השונות. רובם ככולם מתייחסים למיעוט הרישומים לספרות הלאדינו באותה העת, מברכים על הרשימות הקיימות, ובו בזמן גם מבקרים ומתקנים אותן.

חלוץ הרישום הביבליוגרפי בלאדינו היה קייזרלינג (1890).²⁷ בהמשך לדבריו על ספרי הלאדינו ברשימת קייזרלינג (לעיל), מוסיף אברהם יערי ואומר "ואלה שהעתיקו מקייזרלינג העתיקו גם כל שבשוי".²⁸ במקום אחר הוא אומר ש"חלק ספרי הלאדינו בספרו של קייזרלינג לקוי מאוד".²⁹ חיים דב פרידברג בחיבורו המונומנטלי 'בית עקד ספרים'³⁰ מתייחס לספרו של בן-יעקב 'אוצר הספרים' "כדי לתקן שגיאות אין מספר שנפלו בו". על דפוס הלאדינו של פרידברג ב'בית עקד ספרים' (אנטוורפן תרפ"ח-תרצ"ב), פרסם יערי מאמר בשם "רשימת הספרים הספרדיים ב'בית עקד ספרים'",³¹ ובו הוא כותב: "כשעברתי ... על פני רשימת הספרים הספרדיים ... מצאתי ... כי ... המשובש מרובה על המוגה". כך למשל, על 'נואיב' ג'יקו דיקסונארי' רשם פרידברג שחלקיו נרפסו בשנים תרנ"ט-תר"ס. יערי מתקן בצדק כי שני החלקים יצאו באותה שנה – תרנ"ט.³² על הערך 'בן גוריון' יערי רושם כי "הידיעות כאן

25 גאון, חכמי ירושלים, שם, עמ' 66; יודא אהרן ווייס, "ראשיתו של דפוס עזריאל" בתוך: 9 דורות למשפחת עזריאל בירושלים, עמ' 152.

26 נחום דב פריימן, נחום דב, ספר הזכרון הירושלמי, ירושלים: אריאל, תש"מ, עמ' 94.

27 Kayserling, Meyer. *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*, Strasbourg: Trubner, 1890.

28 אברהם יערי, רשימת ספרי לאדינו, עמ' v (הקדמה).

29 אברהם יערי, "גאון, מ. ד. משכיות לבב על מעם לועז", קריית ספר (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 272.

30 חיים דב פרידברג, בית עקד ספרים: לקסיקון ביבליוגרפי, אנטוורפן תרפ"ח-תרצ"ב.

31 אברהם יערי, "ליקוטים ביבליוגרפיים: ה. רשימת הספרים הספרדיים ב'בית עקד ספרים'", קריית ספר יא

(תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 111-116.

32 שם, עמ' 112.

משובשות מאוד" ומתקן מהדורה ראשונה לשנת תק"ג (במקום תק"ח על פי פרידברג), ומהדורה רביעית לשנת תרס"ב (במקום תרס"א על פי פרידברג).³³ במהדורה שנייה שהוציא פרידברג בשנת 1951, תוקנו טעויות אלו על פי יערי.³⁴

יצחק ריבקינד במאמרו 'ספרות הלאדינו' התייחס אל החסר בספרו של יערי 'רשימת ספרי לאדינו: הנמצאים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים'.³⁵ הברמן דן בספרה הביבליוגרפי של שושנה הלוי 'ספרי ירושלים הראשונים' ומעיד הערותיו בין השאר גם על החיבור 'תפלה דיל כותל מערבי'.³⁶

משה דוד גאון בהקדמה לספרו 'העתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה' משנת תרצ"ז [1937], מציין כי ברשימה זו "תהיתי על קנקנם של החוקרים שקדמוני אשר כתבו על העתונות היהודית-ספרדית ביניהם מ' קייזרלינג, מ' גרינבוים, א' גלאנטי ואחרים, שלא תמיד קלעו אל המטרה..."³⁷ משה קטן שערך את הספר לאחר מותו של גאון, נמנע "מלהוסיף דבר אלא אם כן היה צורך ממשי בכך. ההוספות צוינו בסוגריים מרובעים".³⁸

רישום ביבליוגרפי של פריט פירושו רישומם של פרטי הזיהוי הטכניים והצורניים שלו, פרטים שמוהים את הפריט זיהוי חד-חד-ערכי. ביניהם הכותר, שם המחבר, מקום הדפוס, שנת הדפוס, פורמט וכיוצא בזה. פרטי הזיהוי נדפסים בדרך כלל על גבי עטיפת הספר, בשערים, בקולופונים, בהסכמות, ולעתים, כאשר חסרים פרטים ביבליוגרפיים, ניתן להסיק מסקנות מגוף החיבור עצמו. בנתונים אלה טמון פוטנציאל מחקרי רב לחקר התרבות היהודית, ולכן חשוב לחקור ולרשום את מירב הפרטים הביבליוגרפיים לכל פריט ופריט. במיוחד חשוב הדיוק שבנתונים אלה.

מטבע הדברים, מכיוון שהרשימות הביבליוגרפיות השונות לא נכתבו על ידי אדם אחד אלא על ידי חוקרים שונים, רישומן איננו אחיד. לעתים היו לנגד עיני חוקרים שונים עותקים שונים לאותה מהדורה, ולעתים קרובות חלק מהחוקרים לא ראו כלל את הספרים, והסתמכו על רשימות אקראיות, לא תמיד מהימנות, ושלא נבדקו דיין. כדי לאחד את הרישום ולרשום פרטים מדויקים ככל הניתן, חברו האוניברסיטה העברית, משרד החינוך והתרבות ומוסד ביאליק בשנת 1959 ליצירת מאגר ביבליוגרפי ממוחשב בשם "הביבליוגרפיה של הספר העברי". מטרתם הייתה ליצור מאגר ביבליוגרפי לאומי כולל של ארון הספרים העברי. מאגר שיקיף את כלל הספרות העברית שנדפסה ברחבי העולם כולו, בעברית ובכל לשונות היהודים שנרפסו באות עברית: יצירות מקוריות ומתורגמות, ספרים, חוברות, קונטרסים, דפים בודדים וכו'. רישום אחיד ושווה לכל פריט שנרפס "על סמך ראיית הספר עצמו ובדיקתו", לפי כללים ספריניים מוסכמים, ברורים ואחידים לתיאור הספרים, כך שיאפשרו לזהות כל ספר. לכל כותר

33 שם, שם.

34 חיים דב פרידברג, בית עקד ספרים: לקסיקון ביבליוגרפי, תל-אביב תשי"א-תשט"ז.

35 יצחק ריבקינד, 'ספרות לאדינו', קרית ספר, יד (תרצ"ז-תרצ"ח), עמ' 111.

36 אברהם מאיר הברמן, 'ביבליוגרפיה ותולדות חכמת ישראל: על ספרה של הלוי, שושנה', קרית ספר, לט (תשכ"ד), עמ' 430.

37 משה דוד גאון, העיתונות בלאדינו: ביבליוגרפיה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 10.

38 שם, שם.

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

ירשמו את הנתונים הביבליוגרפיים העיקריים שכלולים בספר, נתונים המאפשרים לזהות זיהוי ברור. בנוסף, המאגר יכול גם פרטים ביוגרפיים של מחברים, מו"לים, מדפיסים. מאגר זה, שמתעדכן כל העת על ידי ביבליוגרפים מומחים בתחום, מקיף כיום כ-141,000 רשומות דפוסים שנרפסו בין השנים רל"ג-תש"ך (1473-1960). בתחילה נרשם אוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ולאחריו נבדקו גם ספריות ואוספים פרטיים בארץ ובעולם. כדי לדייק ככל האפשר, הוצלב מידע עם הרשימות הביבליוגרפיות הקיימות. מאגר 'הביבליוגרפיה של הספר העברי' מכיל כ-2800 רשומות בלאדינו. הרישום של ספרות זו כמעט והושלם. תוקנו טעויות רבות, אך עדיין נשארו סימני שאלה.

מטרת המחקר

מתוך המקורות הביבליוגרפיים של הדפוס בלאדינו נדלו אותם דפוסים שנרפסו בארץ ישראל, רובם ככולם בירושלים, בין השנים תר"ג-תרפ"ג. מטרתו של מחקר זה מצמצמת לתיקון תיארוך של מספר קטן של דפוסים בלאדינו (32) אשר תוארכו לא נכון על ידי רושמי הביבליוגרפיות השונים. במקרים בהם לא נזכר שם המדפיס, נעשה ניסיון לשייך את הכותר למדפיס על סמך פרמטרים שונים שיתוארו להלן. כמו-כן, מצוינים כותרים (7) שנעלמו מעינינו, אף על פי שהמדפיס-המו"ל מצהיר על הופעתם.

מתודולוגיה

בדיקה פיזית של הספרים העלתה שלושים ושניים דפוסים נעדרי תאריך שנרפסו בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים, בירושלים, ותיארוכם בידי הביבליוגרפים והמקטלגים, בטעות יסודו. תיארוכם מחדש במחקר זה התבסס על פרמטרים ביבליוגרפיים שמופיעים בשער ובגוף הספרים עצמם: רשימות כותרים מוצעים למכירה ומחיריהם, דפוסת, שערי מהדורות, הודעות של המדפיסים על הספר הבא העומד לצאת לאור, קשרים עסקיים. מיעוטם שתוארכו נכון, קיבלו כאן חיזוק נוסף לתאריך. הפרטים הביבליוגרפיים של כל פריט שנדון כאן, נרשמו על סמך מראה עיניים.

רשימת הבסיס בדיון הייתה רשימתו של יערי 'רשימת ספרי לאדינו הנמצאים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים', מכיוון שרשימה זו הייתה מקור טעות לקטלוגים רבים. ההשוואה נעשתה מול פריטים שנרשמו בקטלוגים הממוכנים של: בית הספרים הלאומי, יד בן-צבי, אוניברסיטת בר-אילן (שמפרטת גם את הקטלוג של ספריית הרוורד), אוניברסיטת תל-אביב, ומפעל הביבליוגרפיה. בדיון על פריט מסוים, לא תמיד ציינתי את הפרטים הביבליוגרפיים בכל שאר המקורות. אולם, אם לא הייתה תמימות דעים ברישום, ציינתי את המקורות החלוקים בדעתם ואת השנה שכל אחד ציין.

גם הקטלוגים המפורטים של שיריזלי מן השנים תרע"ד ותרפ"ב היו לעזר. א. ספרי הלאדינו מחולקים שם לשני מדורים: "אידיסיין שי"ש" – ספרים שנרפסו על ידי שיריזלי בהוצאתו, ו"ליברוס דיב'ירסוס" – ספרים שנרפסו אצל אחרים, בארץ ובחו"ל. על פיהם ניתן היה

לאמת מה נדפס אצל שיריזלי ומה לא. ב. קטלוגים אלה מפורטים יותר מרשימות הכותרים המוצעים למכירה שהתפרסמו בתוך הספרים עצמם במהלך השנים.

רשימות כותרים מוצעים למכירה

בתוך הספרים מתפרסמות מפעם לפעם רשימות כותרים מוצעים למכירה ומחיריהם (להלן, רשימות, רשימה). בנוסף, בספרים רבים המדפיסים מודיעים על הספר הבא העומד לצאת לאור. על סמך רשימות אלה ניתן היה לאמת את סדר הופעתם של הדפוסים (ראה נספח), בהניחנו מספר הנחות לגיות:

- א. כותר שהתפרסם ברשימה מסויימת, נדפס לפני הספר שבו מתפרסמת הרשימה.
- ב. הקשר בין שנות הדפוס של ספרים ברשימה מסויימת לבין השנה שבה נדפסה הרשימה. סביר להניח שספר הכולל בתוכו רשימת כותרים מוצעים למכירה, נדפס לכל הפחות בשנת הדפוס "הגבוהה" ביותר של ספר הנזכר ברשימה. אם למשל הרשימה כוללת כותרים שנדפסו בשנת תרס"ז, לא ייתכן שהספר בעל הרשימה נדפס לפני תרס"ז. לדוגמה: הסיפור 'קאסקאמבו' חסר תאריך הדפסה, אולם נדפסה בתוכו רשימת כותרים המוצעים למכירה. ברשימה זו מופיעים כותרים שנדפסו בוודאות בתרס"ז. לכן, לא ייתכן ש'קאסקאמבו' נדפס לפני תרס"ז. מאידך, 'קאסקאמבו' מופיע לראשונה ברשימת כותרים משנת תרס"ח ('אונה דיוגראסייה אין מאר'). לכן סביר גם להניח כי 'קאסקאמבו' לא נדפס אחרי תרס"ח.
- הנחתי כאן הייתה שהדפסת הספרים הייתה רצופה, הרשימות היו מעודכנות בספרים החדשים שנדפסו, ושנת הדפוס של רשימה היא השנה "הגבוהה" ביותר ברשימה. כלומר, אם ברשימת 'נאנטאס', שהייתה רשימה מלאה מא' ועד ת', נדפסו ספרים רק עד שנת תרס"ז, הרי ש'נאנטאס' גם הוא נדפס בשנת תרס"ז.
- ג. לעתים קיימת הצלבה של שני ספרים עם רשימות. למשל, ברשימת הכותרים שנדפסה ב'איתמר' מופיע 'אונה מוז'יר טיריב'לי', וברשימת הכותרים שנדפסה ב'אונה מוז'יר טיריב'לי' מופיע 'איתמר'. פירושו, ששני הספרים הללו נדפסו באותה עת.
- ד. מלבד הספרים שנדפסו בבתי הדפוס בירושלים, רשימות הספרים כוללות גם כותרים מיובאים מחו"ל, שהופצו בחנויות הספרים של המדפיסים (שיריזלי ועזריאל). ההנחה הבסיסית הייתה שאם מתפרסם כותר ברשימת הכותרים המוצעים למכירה או בהודעה על הספר העומד לצאת לאור בקרוב, ואכן נדפסה מהדורה כזו בירושלים, הכוונה למהדורה זו. אין לנו כל דרך להבחין בין מהדורות שונות לבין אותו שם כותר שמופיע ברשימות.

סימון כותרים במלאי

בשנים תרס"ח ותר"ע מוצאים סימון של כוכבית [*] ליד שם הספר ברשימות הכותרים המוצעים למכירה. כוכבית זו, המסמנת כי הספר נמצא במלאי, עוזרת לשייך רשימות, עם סימון ובלי סימון, לתקופתן. את ההסבר לסימון: "סולו לוס ליב'רוס אסיניאלאדוס קון אונה * סון די ב'נדריר" מצאתי רק ברשימות משנת תר"ע: 'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיו', 'סאלב'ארו פור סו איז'ה', 'קארטה די און מואידטו'. מכיוון שבשנת תרס"ט שמו של שיריזלי נקשר רק עם

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

עיתוני, ייתכן שההופעה המחודשת של רשימות הספרים עם הכוכביות בשנת תר"ע באה להזכיר לקוראים לשם מה הכוכביות.

מחירים

ליד כל כותר ברשימה נרפס מחירו (בדרך כלל בגרושים). אוסף המחירים ליותר כפי שהתפרסמו במשך השנים בתוך הרשימות, נותן תמונה של השינוי במחירים ליותר. ניתן לשייך כותר לתקופה מסוימת על פי מחיר שהוא מפרסם ליותר ברשימתו. למשל, ברשימת הכותרים שמתפרסמת ב'קארטה די און מואירטו' מופיע מחירו של 'איל אניאו די קדושים'. מחיר זה מתאים למחירים שהתפרסמו ברשימות משנת תר"ע. בשנת תרע"א מחירו של 'איל אניאו די קדושים' משתנה. לכן סביר להניח ש'קארטה די און מואירטו' נרפס בתר"ע ולא אחר-כך. אחת הבעיות שהתעוררו היא שבמקרים רבים הרשימות המוצגות הן חלקיות בלבד. הרשימות ממיינות לפי סדר האלף-בית, ורשימות רבות מציגות רק כותרים ששמותיהם מתחילים באותיות הראשונות של האלף-בית. למשל, ב'קאסקאמבר' יש רשימת ספרים רק של האות א'. אם הרשימה היא חלקית בלבד, אין זה אומר ולא כלום לגבי כותר שהאות התחילית שלו אינה נמצאת במסגרת האלפבית הממוינת של הרשימה. משנת תרס"ז (1907) אנחנו מוצאים ספרים שבהם נרפסו רשימות כותרים מלאות (או כמעט מלאות).

דפוסת

לעתים ניתן היה לשייך ספרים לפי הדפוסת. למעלה מ-87% מהספרים בלאדינו שנרפסו בארץ ישראל בין השנים 1904–1908 הם עלומי דפוסת, או בעלי דפוסת בדויה. מהפכת הטורקים הצעירים בשנת 1908³⁹ שינתה את מפת הדפוסת, ורק לאחריה נרפסה בשער הכתובת המפורשת "אין לה איסטאמפאריה די ..." [בבית הדפוס של ...]⁴⁰. יערי בהתייחסו לדפוסת הבדויה רושם: "נרפס בירושלים. ורק מחמת הצנזורה הטורקית כתבו 'קאידו'". אולם, באותה העת שם המדפיסים כמדפיסים כן הופיע בשערי דפוסים שנרפסו בעברית.⁴¹ ייתכן שהסיבה לכך נעוצה בשוק הספרים בלאדינו שהתרחב מירושלים לאימפריה העות'מאנית כולה, לארצות יוון וטורקיה, שבהן ישבו ריכוזים גדולים של דוברי לאדינו.⁴² הקירבה הפיזית לשלטון בארצות אלה הייתה כנראה הגורם לדפוסת אנונימית, כך שהספר לא יתקשר לדפוס ארץ ישראלי, יהודי.

39 צעירים משכילים שהתארגנו להדיח את השולטן עבד-אל-חאמיד השני כדי להנהיג רפורמות מודרניות ולקרב את טורקיה לתרבות המערב. אחת מכוונותיהם הייתה לתת הגדרה עצמית ללאומים שונים.

40 לעתים שנת המהפכה צוינה אף היא בדפוסת: "אניו סיגונדו די לה ליבריטאר סיגורה אין טורקאיה", 'לה אירמוזה חולדה די איספאניה', תר"ע.

41 ראה למשל, לולו, תרס"ז, בעברית.

42 בספרייתו של מיכאל מולכו מסלונקי ששרדה לאחר מלחמת העולם השנייה אנחנו מוצאים מספרי ירושלים: 'איספיראנסה די און איפוקריטה אי איל אריבי'דור די לוס מואירטוס', ירושלים 5661; וכן את הקטלוג של שיריזלי "קאטאלוגו די לה ליבריריאה שי"ש", ירושלים 5682 [תרפ"ב]. מיכאל מולכו, ספרים עבריים עתיקים מספרי לאדינו, Buenos Aires: 1957.

מתוך כלל הכותרים ששיריזולי הדפיס בלאדינו, למעלה ממחציתם (58%) נרפסו בעילום שמו או בהסוואתו כמדפיס. בראשית דרכו כמדפיס וכמוציא לאור הדפיס שיריזולי את ספרי הלאדינו תחת הדפוסת של שני עיתונים 'הצבי' ו'השקפה'. שני עיתונים אלה שנערכו בידי אליעזר בן-יהודה נרפסו, בבית הדפוס של שיריזולי. עד שנת תרס"ח, שנת המהפכה של הטורקים הצעירים, שמו של שיריזולי כבעל בית דפוס בירושלים, לא נרפס במפורש בספרי הלאדינו. ניתן לחלק את הדפוסת בספרי הלאדינו שהדפיס שיריזולי לשש תקופות:

1. תרנ"ה-תרס"א (1895-1901). "במערכת הצבי" נרפסו: 'איל סאלב'אדור' (תרנ"ה), 'לה אירמאנדאד' (תרנ"ה), 'ליברו די פאסאטימפו' (2) (תרנ"ט), 'איספיראנסה די און איפוקריטה' (תרס"א), 'לה אירמוזה רחל' (תרס"א).
2. תרס"ב-תרס"ד (סוף 1901-1904). "במערכת השקפה" נרפסו: 'ליברו די פאסאטימפו' (3) (תרס"ב), גואריטה די ירושלים (תרס"ב), בן גוריון (תרס"ב), ריפ'ראניס (תרס"ג), איל ריי אי איל שאסטרי (תרס"ג), קאלינדאריו די ירושלים (תרס"ד).

את רוב ספרי הלאדינו הדפיס שיריזולי בשתי התקופות הבאות:

3. תרס"ה-תרס"ח (1905-1908). בתקופה זו מופיעה בספרים דפוסת מדומה בקהיר: "איסטאמפאריה קארמונה אי זארה, קאירור" [דפוס קארמונה וזארה, קהיר].
4. תרס"ח, תרע" (1908, 1910). לעתים קרובות מוצאים בספרי שיריזולי, בשער ומעבר לו, את הכתובת "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריראה "שי"ש" אין ירושלים" [נרפס בהוצאות ספרית "שי"ש" בירושלים]. במהלך השנים שלפני המהפכה הופיעה כתובת זו פעמים רבות, אולם בדרך כלל בלוויית הדפוסת "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאירור". בשנת תרס"ח, לאחר מהפכת הטורקים הצעירים, מתחילה להעלם הדפוסת המדומה, ונשארת רק הכתובת של שיריזולי כמממן: "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס...". עדיין שמו של שיריזולי כבעל בית דפוס לא מופיע. למשל, 'פירידוס אין מאר'.
5. בשנת תרס"ט (1909) שמו מופיע רק כמנהל וכעורך העיתון 'איל פאראדיסו'.⁴³
6. משנת תרע"א (1911) והלאה מופיע שמו של שיריזולי כמדפיס, בעל בית דפוס בירושלים: "אין לה איסטאמפאריאה די שלמה ישראל שיריזולי". למשל, ב'איל סאלב'אדור' מהדורת תרע"א, בניגוד למהדורת תרנ"ה (ראה לעיל).

עזריאל כשיריזולי נהג להעלים את שמו כמדפיס ברפוס הלאדינו עד שנת תרס"ח. מתוך כלל הכותרים שהדפיס בלאדינו, רק מחציתם נרפסו עם שמו המפורש כמדפיס. ניתן לחלק את הדפוסת בספריו של עזריאל לשלוש תקופות:

1. בשנים תרס"ב-תרס"ה, צוין עזריאל על גבי השערים בדרך כלל כמוציא לאור.⁴⁴ למשל, ב'איל אימפיראדור ג'וזיפ' (תרס"ב) נרפס בשער "פובליקאדו פור משה א. עזריאל ...".
2. בין השנים תרס"ו-תרס"ח (1906-1908), העלים עזריאל את שמו מעל דפוס הלאדינו.⁴⁵

43 ברפוס שיריזולי נרפס באותם שנים גם כתב העת האור/הצבי, בעברית.

44 יוצא מן הכלל 'סיליאה אי אולינדר', תרס"ב, שם נרפס במפורש בשער 'אימפירייראה עזריאל'.

45 בעברית, באותן שנים, אנחנו מוצאים במפורש את שמו כבעל בית דפוס. למשל, 'החוקים והתקנות אשר להמפעל הנשגב בית חינוך יתומים' (תרס"ו) "ברפוס עזריאל".

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לדינו נעדר תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

בשנים אלה ניתן בדרך כלל לזהותו כמדפיס מתוך הדפוסות: "קאיירו, אימפרימיריאה א. ג. אברהם גאלאנטי דיל אאוטור". בשני דפוסים מצאנו כתובת נוספת "ביינה קאליז'ה קרואיז קרוז נומירו 17 אה 31".

3. רק משנת תרס"ח (1908) ואילך מופיע שמו במפורש בדפוסות: "אימפרימיריאה עזריאל". מתוך כך סביר היה להניח כי אם בדינו ספר עם דפוסות שצוינה באחת מן התקופות לעיל, גם הוא נרפס אצל אותו מדפיס באותן שנים. אם 'לה אירמוזה איסטורייה די לה דאמה ב'לו' נרפס בוודאות בשנת תרס"ו בדפוס: "אימפרימיריאה פ'אטילי קופ'מאן אין ב'יינה-קאליז'ה קרואיז קרוז נו' 17 אה 31", סביר להניח ש'לה איז'ה מאלדיג'ה' שנרפס עם אותה דפוס נרפס אף הוא באותו זמן.

שערי מהדורות

שערי הספרים סיפקו מידע ביבליוגרפי לגבי המקור של המהדורה הירושלמית. נוהג היה בידי שיריזלי לציין בשער היכן נרפסה המהדורה הראשונה ובאיזו שנה. למשל, "איל אניאו די קדושים ... פוב'ליקאדה אין "איל מיסיריט" די איזמירנה 5663" [נרפס ב"איל מיסיריט" של איזמיר בשנת תרס"ג]. ציון זה היה הבסיס לטעויותיו של יערי. יערי טעה לרשום את השנה המצויינת בשער כשנת הדפוס במהדורה הירושלמית, ולא היא. הסתמכתי על השנה של המהדורה הראשונה כפי שנרפסה בשער, על מנת לתחום גבול תחתון לשנת הדפוס של מהדורות ירושלים. בהתייחס לדוגמה, לא ייתכן ש'איל אניאו די קדושים' נרפס לפני תרס"ג.

כמו כן, ייתכן שהיו מהדורות שנעלמו מעינינו, ולכן הסתמכתי על פרטים שנרפסו בשערי מהדורות, גם אם נרפסו בשנים שמעבר לתקופת המחקר (תרפ"ג). אם בשער 'לוס בוג'קיס' מהדורת 5670 (תר"ע) נרפס "טריסירה אידיסייון [מהדורה שלישית]", ההנחה הייתה שהיו שתי מהדורות קודמות בלאדינו, גם אם לא מצאנו אותן. מאידך, ניתן היה להסתמך על הנרפס כדי להראות שלא יצאו מהדורות נוספות. למשל, במהדורת איזמיר של 'לה אירמוזה רחל', תרפ"ד (1924), נרפס "טריסירה אידיסייון", ואכן ידועות לנו שלוש מהדורות בלאדינו: סלוניקי (תרמ"א), ירושלים (תרס"ב) ואיזמיר (תרפ"ד). לא נכון יהיה לשער כי הייתה מהדורה נוספת בירושלים כדי ליישב סתירה (ראה דיון להלן).

שרשרת הודעות – הודעה על הספר הבא שעתיד לצאת לאור

נוהג היה בידי המדפיסים להודיע בסוף ספר על הספר הבא שיצא לאור. למעט שני מקרים שבהם יש הודעה על שני כותרים, בכל כותר יש הודעה על כותר אחד בלבד. נוצרו שרשרות של "אבות" ו"בנים", המאפשרות לנו לסדר את הספרים על פי סדר הוצאתם. למשל, 'אינטרי דוס אמורים' מודיע על 'דונגה פ'לור' שמודיע על 'קאסקאמבו'.

סדר ההרפסה סייע בקביעת גבול תחתון לשנת ההרפסה של הספר המפרסם. אם 'דונגה פ'לור' נרפס בתרס"ח. לא ייתכן ש'קאסקאמבו' נרפס לפני תרס"ח. קיימות מספר שרשרות של הודעות כאלה, מכיוון שלא בכל ספר מופיעה הודעה כזו.

קשרים עסקיים

אפשר היה גם לשים לב לקשר עסקי בין העוסקים בהדפסת הספר: מו"ל-מדפיס, מתרגם-מו"ל, מתרגם-מדפיס, מתרגם-מו"ל-מדפיס. למשל, בנימין רפאל יוסף, מוכר ספרים מקושטא, היה מו"ל של 15 כותרים שנדפסו בירושלים בין השנים תרס"ה-תרע"ב (1905-1912). מתוך הכותרים שבהם הדפוסת היא ברורה, רובם ככולם נדפסו אצל עזריאל.⁴⁶ כמורכב, בספרים ששמותיהם של המתרגם, המו"ל והמדפיס צוינו בשער, כל הכותרים שתורגמו על ידי איזאק גבאי ראו אור על ידי המו"ל בנימין רפאל יוסף מקושטא, ונדפסו אצל עזריאל. לכן, סביר היה להניח שאם גבאי היה המתרגם של 'לה אירמוזה איסטוריה דילה דאמה דיל ב'ילו', סיפור זה נדפס אצל עזריאל; ומכיוון שהדפוסת ב'לה אירמוזה איסטוריה דילה דאמה דיל ב'ילו' זהה לדפוסת ב'לה איז'ה מאלדיג'ה', שניהם נדפסו אצל אותו מדפיס.

אלכסנדר בן-גיא, סופר ועיתונאי בן איזמיר, ערך והוציא לאור את העיתון 'איל מיסיריט'. עיתון פוליטי-ספרותי, בו נהג בן-גיא לתפרסם סיפורים ותרגומים מפרי עטו. בירושלים הופיעו, בהדפסה מיוחדת, שלושים וארבעה ספורים שנדפסו לראשונה ב'איל מיסיריט', כולם נדפסו אצל שיריזלי.⁴⁷ לכן, אם במהדורת ירושלים כלשהי נדפס בשער "פוב'ליקאדו אין 'איל מיסיריט' די איזמירנה" סביר להניח שספר זה נדפס אצל שיריזלי.

ריכוז הנתונים ועיבודם

התשתית לעיבוד הנתונים היא מאגר ביבליוגרפי של הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז-תרפ"ג שנבנה במהלך כתיבת עבודת דוקטורט.⁴⁸ נרשמו פרטיו הביבליוגרפיים של כל פריט, שכוללים בין השאר: כותר, מחבר, מתרגם, ציטוטים מהשער, בית הדפוס/הוצאה, שנה לועזית, שנה עברית. על פי הודעות המדפיסים נרשם לכל כותר סדר הופעתו בין הכותרים ושנות הופעתם. כלומר, מי הם "אבותיו" שנדפסו לפניו, ומי הם "צאצאיו" – "בן", "נכד", "נין" וכו' שנדפסו אחריו. כמו כן, לכל כותר נבנתה רשימת מחירים לאורך השנים. מחירים אלו נלקחו מתוך רשימות של כותרים המוצעים למכירה. לכל רשימת מחיר מצוין הכותר שבו נדפסה רשימת המחירים ושנת הופעתו בדפוס. פירושו של דבר שלכל כותר נבנתה רשימה של כותרים שנדפסו אחריו, עם ציון השנים. מאגר זה נבנה בעזרת תכנת Access 2003.

46 כבר ציינתי לעיל ממקור ראשון את הקשר המסחרי שבין עזריאל למו"ס זה כפי שתואר על ידי בנו. ראה עמ' 116.

47 אבנר לוי מציין "בין השנים 1902-1914, קרוב לחמישים תרגומים". אבנר לוי, "אלכסנדר בן גיאת ותורגמו לעיתונות והספרות היפה בלאדינו", מורשת יהודי ספרד והמזרח: מחקרים, בעריכת יששכר בן-עמי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 210.

48 אסתר קנדלשיין, הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז-תרפ"ג, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, המחלקה ללימודי מידע וספרנות, אוניברסיטת בר-אילן, 2004.

ממצאים ודיון

המצאים שלפנינו מציגים את אותם דפוסים נעדרי תאריך שניתן היה לתארכם נכון בהתבסס על הקריטריונים שהוצגו לעיל. מתוך עיון בממצאים אלה עולה כי הדיון ייסוב על אותם דפוסי לאדינו נעדרי תאריך שנרפסו בירושלים בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים. סדר הדיון נקבע על פי שנת ההדפסה המתוקנת, ולפי סדר הופעתם המשוער. כפועל יוצא נעשה ניסיון לשייך חיבורים למדפיסיהם.

1. **לה אירמוזה רחל**. שייקביץ', נחום מאיר (שמ"ר). איסטאמפאדו אין לה איסטאמפאריאה דיל ג'ורנאל "הצבי". [דפוס שיריזלי – טאראגאן]. תרס"א.

בשער נרפס במפורש שהתרגום הוא של טאראגאן "טריזלאדאדו פור בן ציון טאראגאן". ברשימות הכותרים המוצעים למכירה אצל שיריזלי משנת תרע"ב והלאה, וכן בקטלוגים שלו, שיריזלי מציין במפורש "טריזלאדאדו דיל איבריא פור בן-ציון טאראגאן" [תורגם מעברית בידי...]. וכך גם יערי, ברושמו את 'לה אירמוזה רחל' הוא מציין כי "נכתב במקורו יודית ותורגם לעברית ע"י ח. ש. שפירא (ירושלים, תרס"ד) ומהתרגום העברי תרגם טאראגאן", ולכן הוא מאחר את שנת הדפוס של 'לה אירמוזה רחל' ל"אחרי תרס"ד-1904". בבית הספרים הלאומי נרשמה השנה "תרס"ה?" (בסימן שאלה). במפעל הביבליוגרפיה נרשם כי: "נרפס קודם לכן בתוך: "איל סילווא אפינאדו" [שאלוניקי?] תרמ"א (1881), בשם 'לה איזה אירמוזה', בעילום שם המתרגם".

קביעתו זו של יערי אינה מתיישבת עם מהדורת סאלוניקי, תרמ"א. מהדורת ירושלים זהה לחלוטין למהדורת סאלוניקי למעט אותן מילים במהדורת סאלוניקי שמקורן בעברית או בטורקית. מילים אלו נרפסו במהדורת ירושלים בתוך סוגריים, ובמקומן נרפס תרגומן למילים שמקורן בספרדית. למשל, בעמ' 1 (ירושלים): "אין לאס לאפאס (מערות)..." קשה לקבל את עובדת התרגום בידי טאראגאן כפשוטה, מכיוון שאם טאראגאן היה המתרגם, הרי שהמהדורה העברית עמדה לפניו כבר במהדורת תרמ"א, בהיותו בן 11 שנים בלבד. ההסבר המתקבל על הדעת הוא כי טאראגאן תרגם במהדורת ירושלים רק את המילים העבריות והטורקיות, למילים שמקורן בספרדית. לפיכך אין צורך לאחר את ההדפסה 'אחרי תרס"ד', ולפי הקריטריונים שבדקנו, נראה ש'לה אירמוזה רחל' נרפס בשנת תרס"א ובוודאי לא יאוחר משנת תרס"ג:

[א] נרפס במערכת הצבי "איסטאמפאריאה דיל ג'ורנאל 'הצבי'". אנחנו מוצאים ספרים בלאדינו שנרפסו במערכת "הצבי" רק עד שנת תרס"א. אותה דפוסת יש גם ל'איספיראנסה די און איפוקריטה', 5661 (תרס"א).

[ב] 'לה אירמוזה רחל' נזכר בשנת תרס"ב ברשימות כותרים המוצעים למכירה של: 'ליב'רו די פאסאטימפו' (3) ו'גואריטה די ירושלים'. כלומר, נרפס לפניהם.

[ג] 'לה אירמוזה רחל' בוודאי לא נרפס אחרי תרס"ג כי שמו נזכר בשנת תרס"ג ברשימות כותרים המוצעים למכירה של 'ריפ'ראניס' ו'איל טריזורו די ירושלים' (3).

2. **ליב'רו די פאסאטימפו** (3). איסטאמפאריאה די "השקפה" [דפוס שיריזלי-טאראגאן]. תרס"א-תרס"ב.

ליב'רו די פאסאטימפו הוא לקט של סיפורים, אנקדוטות ופתגמים מתוך עיתונים שונים,

שחלקם תורגמו בידי שיריזלי. לקט זה נרפס בוודאות בשלושה כרכים.⁴⁹ כרך ראשון לא
בנמצא. כרך שני נרפס בשנת תרנ"ט, ברפוס 'הצב'. כרך שלישי נרפס על פי שני שערי
בשנת 5660 [תר"ס]. הרפוסת 'איסטאמפאריה די 'השקפה' נוספה רק בשער המעטפת. אולם
תאריך זה לא מסתדר עם רשימת הספרים המוצעים למכירה שמתפרסמת מעבר לשער השני,
ואף לא עם הרפוסת. נראה כי יש לאַחַר את שנת הרפוס לשנת תרס"א ולא יאחר משנת
תרס"ב מהסיבות הבאות:

[א] מפרסם את מחירו של 'איספיראנסה די און איפוקריטה' שנרפס בוודאות בשנת 5661
(תרס"א). מצב זה ייתכן רק אם 'ליב'רו די פאסאטיימפו (3)' נרפס אחרי 'איספיראנסה די און
איפוקריטה'. כלומר, לא לפני תרס"א.

[ב] בכרך זה, עמ' 3-11, מתפרסם הסיפור 'איל אריבי'דור די לוס מואירטוס' [מחייה
המתים] בתרגומו של שיריזלי. סיפור זה מתפרסם גם בספר 'איספיראנסה די און איפוקריטה'
[תקוות הצבוע], בעמ' 47-52, ושם נרפס בשער כי סיפורים אלה נרפסו בעיתון 'איל מיסיריט'
באיזמיר. כלומר מהדורת ירושלים, 5661, באה אחרי הפרסום באיזמיר. אילו היה נרפס לראשונה
ב'ליב'רו די פאסאטיימפו' (לפני 'איספיראנסה די און איפוקריטה'), יש להניח ששיריזלי היה
מפרסם בשער של 'איספיראנסה די און איפוקריטה' כי נרפס קודם בירושלים ב'ליב'רו די
פאסאטיימפו' ולא ב'איל מיסיריט' כפי שציין.⁵⁰ אי לכך הסיפור ב'ליב'רו די פאסאטיימפו (3)
נרפס אחרי 'איספיראנסה די און איפוקריטה'. כלומר, לכל המוקדם ב-5661 (תרס"א).

[ג] בשנים תרנ"ז-תרס"ס יועד עיתון 'השקפה' בעריכת בן-יהודה ליהודי רוסיה בלבד. רק
בראשית תרס"ב, לאחר שחמדה בן יהודה קיבלה רישיון לעיתון 'השקפה', יצא גיליון ראשון
של 'השקפה' שהיה מיועד ליהודי ארץ ישראל, והוא נרפס על ידי שיריזלי עד שנת תרס"ח.⁵¹
הרפוסת 'מערכת 'השקפה' מופיעה לראשונה בשנת תרס"א (א' תתל"ב לגלותינו), בספרים
שנרפסו בעברית (4). ברפוסת של ספרי הלאדינו מופיע השם 'השקפה' רק משנת תרס"ב,
למעט ב'ליב'רו די פאסאטיימפו (3)'. אם שיריזלי חשב לשווק ספרי לאדינו לארצות האימפריה,
כולל טורקיה, סביר יהיה להניח כי בשנת תרס"ס בהיעדר הפירמאן, לא ישתמש בשם 'השקפה'.
לכן, יש להניח כי 'ליב'רו די פאסאטיימפו (3)' נרפס ברפוס 'השקפה' רק עם קבלת הפירמאן
לעיתון, כלומר בראשית שנת תרס"ב.

הרפוסת 'השקפה' מופיעה רק על שער המעטפת. אם נניח ששער המעטפת נוסף רק
לעותקים שנמכרו בירושלים, אזי אפשר יהיה להקדים את שנת הרפוס לתרס"א.

[ד] מכיוון ש'ליב'רו די פאסאטיימפו' מופיע לראשונה ברשימת הכותרים המוצעים למכירה
ב'גואירטה די ירושלים' (תרס"ב), לא ייתכן כי נרפס אחרי תרס"ב.

49 על פי רשימות המחירים ועל פי הקטלוגים שהוציא שיריזלי בשנים תרע"ד ותרפ"ב.

50 כך עשה למשל ב'איתמר'. במהדורת תרס"ג מציין שיריזלי את מהדורת תרס"ב שלו "פובליקארו אין לה
גואירטה די ירושלים 5662 [תרס"ב]".

51 משה דוד גאון, 'השקפה' (המחורשת – התרס"ב), קובץ מאמרים לדברי ימי העתונות בארץ ישראל, ב,
בעריכת דוד יודילוביץ, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 168-170.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים

3. **לוס בוג'וקיס**. שייקספיר, וויליאם. פוב'ליקאדו פור משה א. עזריאל. [דפוס עזריאל]. [תרס"ב].

מהדורה קודמת למהדורת תרס"ג, שנעלמה מעינינו.

במהדורת תרס"ג נדפס מעבר לשער כי תורגם בידי בן ציון טאראגאן. יערי: "התרגום נעשה על פי תרגום עברי ... שנדפס ב"הצבי" ויצא לאור אח"כ בצורת ספר (ירושלים, תרס"ג)". בשער נדפסה השנה 5663. אבל, מצאנו את 'לוס בוג'וקיס' מוצע למכירה ברשימות כותרים משנת תרס"א-תרס"ב שמפרסם שיריזלי: 'ליב'רו די פאסאטימפו' (3), 'גואירטה די ירושלים'. כלומר, חייב היה לצאת לאור עוד לפניו, לא יאחר משנת תרס"ב.

הסבר לאי התאמה זו ניתן למצוא ב'לוס בוג'וקיס' מהדורת 5670 (תר"ע), שם נדפס בשער 'טריסירה אידיסיין'. כלומר, יצאו בלאדינו שתי מהדורות קודמות למהדורת תר"ע. אם אכן נדפסו שתי מהדורות קודמות בלאדינו, הרי שמהדורה אחת שלא ראינוה קודמת למהדורת תרס"ג שלפנינו, והיא נדפסה לא יאחר מראשית תרס"ב, לפני 'ליב'רו די פאסאטימפו' (3) ולפני 'גואירטה די ירושלים'.

4. **מאנון ליסקו**. Prevost, Abbe Antoine-Francois. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ה.

בשער נדפס כי מהדורה ראשונה ראתה אור באיזמיר, תרס"ה. יערי רשם "5665 [1905]". במפעל הביבליוגרפיה רשמו "תרס"ו, 1906, בערך". ההודעה על הופעתו הקרובה נדפסה בוודאות בשנת תרס"ה ב'אננה מאריאה'. לכן, כיערי, 'מאנון ליסקו' נדפס בשנת תרס"ה.

5. **לה אירמוזה איסטורייה דילה איז'ה מאלדיג'ה**. "איסטאמפאדו אין ב'יינה קאליז'ה קרואיז קרוו נומירו 17 אה 31". [דפוס עזריאל]. תרס"ו-תרס"ז.

יערי רשם: "לערך תרס"ז-1907?" בעקבותיו נרשם בבית הספרים הלאומי וביד בן-צבי "תרס"ז, בערך". בקטלוג ספריית הרוויד – תרס"ז. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907?". נראה שנדפס בין תרס"ו לתרס"ז:

[א] הדפוסת "איסטאמפאדו אין ב'יינה / קאליז'ה קרואיז קרוו נומירו 17 אה 31" מופיעה גם ב'לה אירמוזה איסטורייה דילה דאמה בילו' שנדפס בשנת תרס"ו, ועיטור השער הוא אותו עיטור בשניהם.

[ב] מחירו של 'לה אירמוזה איסטורייה דילה איז'ה מאלדיג'ה' מופיע בספרים שנדפסו בירושלים משנת תרס"ז והלאה. כלומר, נדפס לפניו ולא יאחר מתרס"ז. מכיוון שספר זה הודפס בהמשכים ב-50 חוברות, סביר להניח כי ראשית הדפסתו הייתה בתרס"ו ונמשכה עד תרס"ז.

המזל של 'לה אירמוזה איסטורייה דילה איז'ה מאלדיג'ה' היה יוסף רפאל מקושטא. כל הכותרים שיצאו לאור על ידי מזל זה נדפסו אצל עזריאל. לכן סביר להניח כי 'לה אירמוזה איסטורייה דילה איז'ה מאלדיג'ה' נדפס אף הוא אצל אותו מדפיס.

6. **לה איז'ה די דוס פאדריס**. קאיירו [עזריאל]. תרס"ז.

שנת הדפוס נדפסה במפורש בשער, 5667 (תרס"ז). מחמת הצנזורה נדפס בשער "קאיירו" במקום הדפוס, אולם באמת נדפס בירושלים. שם המדפיס או המזל לא נזכר, ומצאנו חילוקי

דעות בין המקטלגים. בספרייה הלאומית וביד בן-צבי רשמו כי נרפס בהוצאת שיריזלי. יערי ומפעל הביבליוגרפיה רשמו בדפוס עזריאל.

על פי הקטלוגים של שיריזלי משנת תרע"ד ותרפ"ב יוצא כי לא שיריזלי היה המרפיס. בשני קטלוגים אלה, שיריזלי מפריד בין הספרים שנרפסו בהוצאתו "אידיסיין שי"ש" לבין "ליב'רוס דיב'ירסוס", אלה שלא נרפסו בהוצאתו אבל ניתן להשיגם בחנותו (כולל דפוסים מחו"ל). 'לה איז'ה די דוס פאדריס' מופיע ברשימת ה"ליב'רוס דיב'ירסוס", ולכן כנראה נרפס בדפוס עזריאל.

7. **איל אפריזאדו די לה אינקיזיסיין**. מעבר לשער: "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריריאה שי"ש" די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

ראה אור לראשונה בקהיר, 5664 (תרס"ד). יערי רשם במהדורת ירושלים שנרפס בשנת 5664 (1904), ובקטלוגים של בית הספרים הלאומי ויד בן-צבי נגררו אחריו. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו "תרס"ז, 1907?". נראה שאכן נרפס בתרס"ז:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה מופיעים כותרים שנרפסו בוודאות בשנת תרס"ז: 'איל מונדו', 'לה איז'ה די דוס פאדריס', 'סאלב'אדה פור סו טיאו'. לפיכך נרפס לכל המוקדם בתרס"ז.

[ב] מחיריו מופיעים ברשימות שנרפסו בתרס"ז כמו 'לולו', 'נאנטאס' (דיון בהמשך). לכן, ספר זה נרפס לכל המאוחר בתרס"ז.

8. **לה פונטה די לה יוד**. גורדון, יהודה ליב. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

נרפס לראשונה בשנת 5661 בפ'ליפופולי [תרס"א]. בעקבות יערי, טעו המקטלגים לרשום 5661 (תרס"א) כשנת הדפוס במהדורת ירושלים.⁵² בבראילין רשמו בין תרס"א לתרע"א. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו "תרס"ז, 1907, בערך". ואכן, חיבור זה נרפס בשנת תרס"ז:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה נמצאים 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפס בוודאות בתרס"ז. כלומר 'לה פונטה די לה יוד' נרפס אחר-כך ולכל המוקדם בתרס"ז.

[ב] מופיע ברשימות ספרים שנרפסו אחריו כמו 'נאנטאס' (דיון בהמשך). כלומר, נרפס לכל המאוחר בתרס"ז.

9. **ניקולה איל פרימירו אי איל ג'ודיו**. פסח קפלן. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

נרפס לראשונה בעיתון 'השופר' בפ'ליפופולי בשנת 5662 (תרס"ב). יערי טעה לרשום את שנת 5662 (1902) למהדורת שיריזלי, ובעקבותיו רשמו כך גם בבית הספרים הלאומי וביד בן-צבי. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו לשנת "תרס"ז, 1907, בערך". סיפור זה אכן נרפס בתרס"ז כי:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה נמצאים 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפס בוודאות בתרס"ז. כלומר 'ניקולה איל פרימיירו' נרפס אחר-כך, ולכל המוקדם בתרס"ז.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

[ב] נכלל ברשימות ספרים שנרפסו אחריו, בתרס"ז, כמו 'נאנטאס' (דיון בהמשך). כלומר נרפס לכל המאוחר בתרס"ז.

10. לולו. בן-יהודה, חמדה. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

נרפס לראשונה בפ'ליפופולי בשנת 5662 (תרס"ב). יערי רשם 5662 (1902) ובעקבותיו בית הספרים הלאומי, יד בן-צבי, ספריית הרוורד. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ח, 1908, בערך". סיפור זה נרפס בתרס"ז שכן:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה נכלל הכותר 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפס בוודאות בתרס"ז. כלומר, 'לולו' נרפס אחריו ולכל המוקדם בתרס"ז.

[ב] נכלל ברשימות ספרים שנרפסו אחריו, בשנת תרס"ז, כמו 'נאנטאס' (דיון בהמשך). כלומר נרפס לכל המאוחר בשנת תרס"ז.

11. לה מוז'יר די ז'אק. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז. יערי רשם 5667 (1907), וכך נרשם גם ביד בן-צבי ובבית הספרים הלאומי. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907?". סיפור זה אכן נרפס בתרס"ז שכן:

[א] נרפס לראשונה באיזמיר 5667 (תרס"ז), לכן נרפס בירושלים לכל המוקדם בתרס"ז. [ב] 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפס בוודאות בתרס"ז, מופיע ברשימת הספרים המוצעים למכירה. כלומר, 'לה מוז'יר די ז'אק' נרפס אחרי 'לה איז'ה די דוס פאדריס', ולכל המוקדם בתרס"ז.

[ג] מחיריו מופיעים ברשימות החל משנת תרס"ז: 'נאנטאס', 'איל אניאו די קדושים', 'איתמר'. כלומר, נרפס לפנייהם, לא יאוחר מתרס"ז.

12. נאנטאס. Emile Zola. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

נרפס לראשונה באיזמיר 5664 (תרס"ד). יערי טעה לרשום 5664 (1904). בעקבותיו נרשם כך גם ביד בית צבי, בבית הספרים הלאומי. באוניברסיטת תל-אביב רשמו תרס"ד "השנה על השער 5664". מפעל הביבליוגרפיה רושם טווח שנים תרס"ד-תרס"ח. אפשר לקבוע כי סיפור זה נרפס בתרס"ז שכן:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה של 'נאנטאס' מופיעים 'איל מונדרו', 'סאלב'אדה פור סו טיאו', 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפסו בוודאות בתרס"ז. כלומר, 'נאנטאס' נרפס אחריהם, לכל המוקדם בשנת תרס"ז.

[ב] מופיע ברשימותיהם של 'איל אניאו די קדושים' ו'איתמר' שנרפסו בין תרס"ז לתרס"ח. כלומר, נרפס לפנייהם ולא יאוחר מתרס"ח.

[ג] רשימת הכותרים המוצעים למכירה בעמ' [3] בספר זה היא רשימה מלאה מא'-ת', וכל הכותרים בה ראו אור עד שנת תרס"ז.

13. בידיה דיגראסיאדה. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז. על מהדורת ירושלים יערי רושם 5666 (1906). אולם זוהי השנה שבה הסיפור ראה אור לראשונה בעיתון 'איל מיסיריט', איזמיר. טעות זו נגררה גם לבית הספרים הלאומי, ליד בן-

צבי ולספריית הרוורד. באוניברסיטת תל-אביב נרשם תרס"ו "השנה על השער 5666". במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907, בערך".

ספר זה הוא הראשון ב'שרשרת הודעות' שבה ספר אחד מודיע על הופעתו הקרובה של ספר שני: 'ב'ידה דיזגראסיאדה' – 'לה קאביסה קורטאדה' – 'איל אניאו די קדושים' – 'אונה מוזיר טיריב'לי' – 'אמור סין איספיראנסה'. הספר נדפס בתרס"ז שכן:

[א] 'ניקולה איל פרימירו' שנדפס בשנת תרס"ז (ראה דיון לעיל), מופיע ברשימת הכותרים המוצעים למכירה ב'איל אניאו די קדושים', כלומר נדפס לפניו. מכיוון ש'איל אניאו די קדושים' נמצא בתוך 'שרשרת הודעות' שהמוביל בה הוא 'ב'ידה דיזגראסיאדה', סביר להניח ש'ניקולה איל פרימירו' לא קטע את השרשרת, ונדפס לפני כן. לכן, 'ב'ידה דיזגראסיאדה' נדפס לכל המוקדם בשנת תרס"ז.

[ב] מחירי מופיעים ברשימות ספרים שנדפסו מתרס"ז והלאה. לכן, נדפס לפנייהם ולא יאוחר מתרס"ז.

[ג] הבאים אחריו בשרשרת הספרים נדפסו בתרס"ז (דיון בהמשך).

14. לה קאביסה קורטאדה. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

יערי רשם 5663 (1903) אולם זוהי השנה שבה הסיפור ראה אור לראשונה באיזמיר, בעיתון 'איל מיסיריט'. טעות זו נגררה ליד בן-צבי ולבית הספרים הלאומי. במפעל הביבליוגרפיה נרשם: "תרס"ו, 1907, בערך".

אפשר לקבוע כי סיפור זה נדפס בתרס"ז מן הסיבות הבאות:

[א] הספר הראשון בשרשרת ההודעות 'ב'ידה דיזגראסיאדה' נדפס לראשונה באיזמיר בתרס"ו, ומודיע על 'לה קאביסה קורטאדה'. לכן, 'לה קאביסה קורטאדה' נדפס לכל המוקדם בתרס"ו.

[ב] נכלל ברשימות ספרים החל משנת תרס"ז. לכן נדפס לכל המאוחר בתרס"ז.

[ג] הספרים שנדפסו אחריו ב'שרשרת הודעות' נדפסו בתרס"ז (להלן).

15. איל אניאו די קדושים. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז.

נדפס לראשונה בשנת תרס"ג, איזמיר. יערי טעה לרשום שנה זו כשנת הדפוס בירושלים, ובעקבותיו נגדרו גם ספריית הרוורד ויד בן-צבי. במפעל הביבליוגרפיה רשמו "תרס"ח, 1908, בערך". סיפור זה נדפס בתרס"ז שכן:

[א] 'איל אניאו די קדושים' מודיע על 'אונה מוזיר איל טיריב'לי' שנדפס לראשונה באיזמיר תרס"ו. ולכן, לא ייתכן ש'איל אניאו די קדושים' נדפס לפני תרס"ז.

[ב] ברשימת כותרים ששיריזלי פרסם מעבר לשער ובסוף הספר, מופיעים 'לה איז'ה די דוס פאדריס', 'סאלב'אדה פור סו טיאו', 'איל מונדרו', שנדפסו לראשונה בוודאות בשנת תרס"ז. כלומר, נדפס אחריהם.

[ג] ספר זה הוא השלישי ב'שרשרת הודעות'. הספרים שלפניו בשרשרת נדפסו בתרס"ז (לעיל).

[ד] אין ברשימתו כותרים מתרס"ח.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים

16. **אונה מוזיר טיריבלי**. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלין]. תרס"ז.

נדפס פעם ראשונה באיזמיר, תרס"ז. יערי רשם 5667 (1907). כך גם נרשם ביד בן-צבי ובבית הספרים הלאומי. בקטלוג בר-אילן נרשם "בין תרס"ז לתרע"א". מפעל הביבליוגרפיה רושם "תרס"ח, 1908, בערך". סיפור זה נדפס בתרס"ז שכן:

[א] נדפס לראשונה בשנת תרס"ז, לכן מהדורת ירושלים נדפסה לכל המוקדם בתרס"ז.
[ב] ברשימתו מופיע 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנדפס בוודאות בתרס"ז. כלומר, נדפס אחריו.

[ג] הודעה על הופעתו הקרובה מתפרסמת ב'איל אניאו די קדושים' שנדפס בתרס"ז (לעיל).
[ד] מודיע על 'אמור סין איספיראנסה' שנדפס בתרס"ז (להלן).
[ה] יש כאן הצלבת מחירים עם 'איתמר' (תרס"ז): מופיע ברשימת 'איתמר' ו'איתמר' מופיע ברשימתו (להלן).

[ו] ברשימתו אין כוכביות, כלומר נדפס לא יאחר מתרס"ח.
17. **אמור סין איספיראנסה**. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלין]. תרס"ז.

יערי, ובעקבותיו בית הספרים הלאומי, יד בן-צבי, טעו לרשום 5660 (1900), שהיא השנה שבה הופיע הסיפור לראשונה באיזמיר בעיתון 'איל מיסיריט'. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907, בערך". סיפור זה אכן נדפס בתרס"ז שכן:
[א] ברשימתו מופיע 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנדפס לראשונה בוודאות בתרס"ז, כלומר, נדפס אחריו.

[ב] מופיע ברשימות מחירים משנת תרס"ז. כלומר, נדפס לפנייהם.
[ג] ברשימתו אין אף ספר שנדפס בתרס"ח.
[ד] 'אמור סין איספיראנסה' הוא אחרון ב'שרשרת הודעות' (לעיל) של חיבורים שנדפסו בתרס"ז.

[ה] קיימת כאן הצלבת מחירים עם 'איתמר' (תרס"ז, ראה להלן): מופיע ברשימת 'איתמר' ו'איתמר' מופיע ברשימתו (להלן).

18. **איתמר**. לעהמאן, מאיר מרקוס. "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריריאה "שי"ש" די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלין]. תרס"ז-תרס"ח.
סיפור זה נכתב במקורו בגרמנית ונדפס בעיתון הפרנקפורטי *Israelit*. אליעזר בן יהודה תרגמו לעברית, והוא נדפס בהמשכים ב"הצבי" שנה ג' וד' [תרמ"ז-תרמ"ח].⁵³ בשנת תרס"ב יצא ברפוס 'השקפה' ספר בשם זה, בעברית, וממנו תרגם טאראגאן ללאדינו. התרגום ללאדינו התפרסם לראשונה בהמשכים בשנת תרס"ב, ב'גואירטה די ירושלים'. מהדורת תרס"ז היא תדפיס מכתב העת 'גואירטה די ירושלים', עם פגינציה של מהדורת העיתון, בתוספת שער חדש.

53 אוריאל אופק, "הייתם לאנשים עברים? צמיחתה של ספרות-ילדים טבעית בארץ ישראל", קתדרה, 3 (תשל"ז), עמ' 73-116.

- יערי, ובעקבותיו בית הספרים הלאומי, יד בן-צבי, ספריית הרוורד, טעו לרשום תרס"ב כשנת הדפוס של מהדורת הספר. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ח, 1908, בערך".
- לא נזכר כאן הדפוס המדומה בקהיר שאופייני לדפוס תרס"ז-תרס"ח, אך מקומו בסדר ההדפסה נקבע על פי הכותרים המופיעים ברשימתו (נדפס אחריהם) ועל פי הכותרים שהוא נזכר ברשימותיהם (נדפס לפניהם). נראה כי 'איתמר' נדפס בשנת תרס"ז:
- [א] ברשימת הספרים המוצעים למכירה ב'איתמר' מופיעים 'איל מונדר', 'סאלב'אדה פור סו טיא', 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנדפסו בוודאות בשנת תרס"ז. כלומר, נדפס אחריהם.
- [ב] הצלבת מחירים עם ספרים משנת תרס"ז: 'אונה מוזיר טיריב'לי', 'איל אניאו די קרושים', 'אמור סין איספיראנסה'. כלומר, ספרים אלה נדפסו באותה העת עם 'איתמר' כאשר מחירו כבר נקבע. ספרים אלה הם חלק משרשרת הודעות. לא סביר ש'איתמר' קטע את השרשרת, ולכן נדפס אחריהם.
- [ג] מחיריו מופיעים ברשימות שנדפסו משנת תרס"ח והלאה.
- [ד] רשימתו של איתמר היא עד האות סמ"ך, והיא לא כוללת כותרים משנת תרס"ח כמו 'דוננה פ'לור'.
19. אינטרי דוס אמוריס. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ז-תרס"ח.
- יערי רשם 5667 (1907), ובעקבותיו נרשמה בכל הקטלוגים שנת הדפוס תרס"ז. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907?".
- הראשון בשרשרת ההודעות 'אינטרי דוס אמוריס' – 'דוננה פ'לור' – 'קאסקאמבו'. נדפס בשנת תרס"ז כי:
- [א] נדפס לראשונה באיזמיר בשנת 5667, לכן נדפס בירושלים לכל המוקדם בתרס"ז.
- [ב] נדפס בתקופתו של איתמר כי יש הצלבת מחירים ביניהם. מלבד זאת, מחיריו מופיעים ברשימות משנת תרס"ח והלאה.
- [ג] אין ברשימתו כותרים מתרס"ח.
- [ד] מודיע על 'דוננה פ'לור' שנדפס בתרס"ח, לכן נדפס בסוף תרס"ז או לכל המאוחר בראשית תרס"ח.
- [ה] ברשימתו אין כוכביות, כלומר נדפס לא יאוחר מתרס"ח.
20. דוננה פ'לור. בן-ג'אט, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.
- מהדורה ראשונה נדפסה באיזמיר תרס"ג. יערי רשם 5663 (1903). בבר-אילן תיקנו את רישומו של יערי לטווח שנים: "בין תרס"ג לתרע"א". בספריית הרוורד נרשם תרע"ב. בבית הספרים הלאומי וכיר בן-צבי נרשם תרע"ז. סיפור זה נדפס בתרס"ח:
- [א] לא ייתכן כי נדפס לפני תרס"ז כי 'אינטרי דוס אמוריס' נדפס לראשונה באיזמיר בשנת תרס"ז (לעיל), והוא מודיע על הופעתו הקרובה של 'דוננה פ'לור'.
- [ב] לא נדפס אחרי תרס"ח כי מחיריו מופיעים ברשימות מתרס"ח ואילך.
- [ג] הכותרים המוצעים למכירה ברשימתו כוללים את 'לוס דוס מיליסיוס' שנדפס בוודאות בתרס"ח. כלומר, נדפס אחריו.

הערות ביבליוגרפיות על דפוס לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים

21. **קאסאמבו**. בן-גיא, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.

נדפס לראשונה באיזמיר תרס"ו. יערי רשם 5666 (1906). בבית הספרים הלאומי וביר בן-צבי נגדו אחריו ורשמו 5666 (תרס"ו). במפעל הביבליוגרפיה נרשם: "תרס"ו, בערך". סיפור זה נדפס בשנת תרס"ח כי:

[א] 'קאסאמבו' הוא "בן" של 'דוננה פ'לור' (תרס"ח), לכן נדפס אחריו, לכל המוקדם בתרס"ח.

[ב] לא נדפס אחרי תרס"ח כי הוא מופיע ברשימות מתרס"ח ואילך.

22. **יוסף אי ריינה**. בן-גיא, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.

פורסם לראשונה ב'איל מיסיריט', איזמיר בשנת 5664. יערי רשם בטעות 5664 (1904). בעקבותיו רשמו כך גם בבית הספרים הלאומי וביר בן-צבי. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו "תרס"ח, 1908, בערך".

'יוסף אי ריינה' הוא החוליה הראשונה בשרשרת הודעות על הופעתם הקרובה של הספרים: 'יוסף אי ריינה' – 'לה נאבי אי ג'זירה' – 'איל מאטאדור די קריאטוראס' – 'אונה דיזגארסייה אין מאר' – 'אונה פ'אמיליה די מאטאדוריס'. סיפור זה נדפס בתרס"ח כי:

[א] לא מופיע ברשימות המחירים של שנת תרס"ז ולפניה, כלומר נדפס אחר-כך.

[ב] הספרים ברשימתו נדפסו עד שנת תרס"ז. נדפס אחריהם, לא לפני תרס"ז.

[ג] מופיע ברשימת הספרים 'אונה דיזגארסייה אין מאר' ו'לה קאב'ירנה די לוס מילייניס' שנדפסו לא לפני תרס"ח (להלן) כלומר, נדפס לפניהם, בין סוף תרס"ז לתחילת תרס"ח.

[ד] לפי 'שרשרת ההודעות', הספרים שאחריו ב'שרשרת' ראו אור לראשונה בתרס"ח (להלן). כלומר, נדפס בתרס"ח.

[ה] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נדפס לראשונה בשנת תרס"ח.

23. **לה נאבי אי ג'זירה**. בן-גיא, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.

ראה אור לראשונה באיזמיר תרס"ו. בעקבות יערי רשמו 5666 (תרס"ו) גם ביד בן-צבי ובבית הספרים הלאומי. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ו, 1907, בערך". סיפור זה נדפס בשנת תרס"ח כי:

[א] מודיע על 'איל מאטאדור די קריאטוראס' שנדפס לראשונה באיזמיר תרס"ח.

[ב] אינו מופיע ברשימות כותרים מוצעים למכירה משנת תרס"ז. מופיע לראשונה ברשימות משנת תרס"ח ('אונה דיזגארסייה אין מאר') ואילך.

[ג] ברשימתו כותרים עד שנת תרס"ז.

[ד] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נדפס לראשונה בשנת תרס"ח.

24. **איל מאטאדור די קריאטוראס**. בן-גיא, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.

יערי רשם 5668 (1908). סיפור זה אכן נרפס בשנת תרס"ח:

[א] מהדורה ראשונה ראתה אור באיזמיר תרס"ח.

[ב] בשרשרת ההודעות הוא "בן" ו"נכד" של ספרים שנרפסו בתרס"ח.

[ג] הספרים שמופיעים אחריו בשרשרת ההודעות נרפסו לראשונה באיזמיר בשנת תרס"ח (להלן).

[ד] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נרפס לראשונה בשנת תרס"ח.

25. **אונה דיוגראסייה אין מאר**. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [רפוס שיריזלי]. תרס"ח.

יערי רשם 5667 (1907). בעקבותיו רשמו כך גם ביד בן-צבי ובבית הספרים הלאומי. אבל באמת נרפס לראשונה באיזמיר, בכתב העת 'איל מיסיריט', 5667 (תרס"ז). במפעל הביבליוגרפיה תיקנו "תרס"ח, 1908, בערך". נרפס בשנת תרס"ח כי:

[א] הודעה על הופעתו הקרובה ב'איל מאטאדור די קריאטוראס' שנרפס לראשונה בתרס"ח. לכן, גם 'אונה דיוגראסייה אין מאר' נרפס מתרס"ח ואילך.

[ב] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה בעמ' [19] מופיע 'לוס דוס מיליסייוס' שנרפס בוודאות בתרס"ח.

[ג] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נרפס לראשונה בשנת תרס"ח.

26. **אונה פ'אמילייה די מאטאדוריס**. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [רפוס שיריזלי]. תרס"ח.

יערי ואחרים רושמים 5668 (1908). במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ח, 1908, בערך". ואכן נרפס בשנת תרס"ח:

[א] נרפס לראשונה באיזמיר בשנת תרס"ח.

[ב] האחרון בשרשרת הודעות על ספרים שנרפסו בתרס"ח.

[ג] לא נרפס אחרי תרס"ח כי הדפוסת המדומה בקהיר הייתה בשימוש אצל שיריזלי עד שנת תרס"ח.

[ד] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נרפס לראשונה בשנת תרס"ח.

27. **ב'אניקה ג'ירמאאילוף**. דיומא, אלכסנדר (האב). "איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירו" [רפוס שיריזלי]. תרס"ח.

נרפס לראשונה באיזמיר בשנת תרס"ד. יערי טעה לרשום 5664 (1904). ביד בן-צבי ובבית הספרים הלאומי נגדרו אחריו. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו את השנה לשנת תרס"ז. נראה כי נרפס בשנת תרס"ח שכן:

[א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה בעמ' [2], יש כותרים שנרפסו עד תרס"ז. ביניהם 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנרפס בוודאות בתרס"ז. כלומר, נרפס לכל המוקדם בשנת תרס"ז.

[ב] מופיע לראשונה ברשימות משנת תרס"ח 'לה קאב'רנה די לוס מיליונים' ו'פירידוס אין מאר'. הווה אומר, נרפס לפנייהם ולא יאוחר מתרס"ח.

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

- [ג] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. לשיטתנו, סימון זה נרפס לראשונה בשנת תרס"ח.
28. לה קאב'רנה די לוס מיליונים. בן-ג'יאת, אלכסנדר. "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריריאה "שי"ש" די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.
- יערי רשם שנרפס בשנת 5661 (1901). אולם, באמת פורסם לראשונה באיזמיר בעיתון 'איל מיסיריט' בשנת תרס"א. טעות זו נגררה גם לקטלוג בית הספרים הלאומי, יד בן-צבי. במפעל הביבליוגרפיה תיקנו את השנה לשנת תרס"ז. נראה כי נרפס בשנת תרס"ח ולא יאוחר משנת תר"ע:
- [א] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה נכללים: 'איל מאטאדור די קריאטוראס', 'דוננה פ'לור', 'לוס דוס מיליונים', 'יוסף אי ריינה', 'אונה דיזגראסיה אין מאר' שנרפסו כולם בשנת תרס"ח. כלומר, נרפס אחריהם.
- [ב] בשער צויין כי נרפס בהוצאת חנות הספרים של שיריזלי בירושלים, אולם כבר לא צויינה הכתובת המדומה בקהיר. לשיטתנו, נראה שנרפס כבר לאחר המהפכה, בשנים תרס"ח או תר"ע, ולא אחר-כך.⁵⁴
- [ג] אם נסתכל למשל על מחירי המשתנים של 'אונה דיזגראסיה אין מאר' לאורך השנים, נראה שמחירו ב'לה קאב'רנה די לוס מיליונים' זהה למחירי שנקובים ברשימות אחרות משנת תרס"ח, ובשנת תרע"א המחיר משתנה.
- [ד] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. בראש הרשימה אין הסבר לכוכביות, ולשיטתנו, סימון זה ללא הסבר נרפס בשנת תרס"ח. לכן, 'לה קאב'רנה די לוס מיליונים' נרפס בשנת תרס"ח.
29. פירידידוס אין מאר. בן-ג'יאת, אלכסנדר. "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריריאה "שי"ש" די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלי]. תרס"ח.
- פורסם לראשונה באיזמיר, בעיתון 'איל מיסיריט', 5661 (תרס"א). יערי רשם 5661 (1901). בעקבותיו רשמו כך גם אחרים. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907, בערך". אולם, נראה שנרפס בשנת תרס"ח (ובוודאי לא יאוחר מתר"ע):
- [א] הוא מופיע ברשימות כותרים מוצעים למכירה בתוך ספרים שנרפסו משנת תרע"א והלאה. לכן סביר להניח שספר זה נרפס לא יאוחר מתרע"א.
- [ב] הדפוסת "איסטאמפאדו אלוס גאסטיס די לה ליבריריאה "שי"ש" די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים", ללא ציון דפוס בקהיר. כלומר, לשיטתנו, הוא נרפס כבר אחרי מהפכת הטורקים הצעירים בשנת 1908 (תרס"ח), אבל לפני תרע"א.
- [ג] 'ב'אניקה ג'ירמאאילוף' מופיע ברשימת הכותרים המוצעים למכירה, מעבר לשער. אם מסתכלים על מחירי המשתנים של 'ב'אניקה ג'ירמאאילוף' לאורך השנים, מחירו ב'פירידידוס אין מאר' שייך למחירו הנקוב ברשימות אחרות שנרפסו בשנת תרס"ח. בשנת תרע"א המחיר משתנה. לכן, סביר להניח שנרפס בתרס"ח.

[ד] ברשימת הכותרים המתפרסמת מעבר לשער, יש סימון של כוכביות ליד ספרים הנמצאים במלאי. בראש הרשימה אין הסבר לכוכביות, ולשיטתנו, סימון זה ללא הסבר נדפס בשנת תרס"ח, לכן, 'פירידוס אין מאר' נדפס בשנת תרס"ח.

30. לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאדו אה לוס גאסטיס די לה ליבריריאה שי"ש די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים". [דפוס שיריזלי]. תר"ע.

נדפס לראשונה באיזמיר תרס"ב. בבית הספרים הלאומי וביד בן-צבי טעו לרשום תרס"ב. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ח, 1908, בערך". יערי רשם "תר"ע-1910?" נראה כי אכן כיערי נדפס בשנת תר"ע כי:

[א] ברשימת הספרים המוצעים למכירה מעבר לשער, יש כותרים שנדפסו עד שנת תרס"ז בלבד. ביניהם 'לה איז'ה די דוס פאדריס' שנדפס בוודאות בתרס"ז. כלומר, 'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין' נדפס אחריו.

[ב] נשמטה כאן הדפוסת המדומה בקהיר, אולם לא צויין במפורש דפוס שיריזלי כפי שנהג להדפיס החל משנת תרע"א. לפיכך, נראה כי נדפס לאחר המהפכה בתרס"ח, ולא יאוחר מתר"ע.

[ג] מחיריו מופיעים בדפוסים משנת תרע"א ואילך. כלומר נדפס לא יאוחר מתרע"א.

[ד] על פי מחירי הספרים הנקובים ברשימתו, ניתן לשייכו לשנת תר"ע, כיערי.

[ה] מודיע על הופעתו של 'סאלב'אדו פור סו איז'ה' (תר"ע, להלן). לשני דפוסים אלה רשימות זהות לחלוטין של כותרים מוצעים למכירה (רק האות א', בחלקה), הן בתכן והן בתבנית הדפוס, עם סימון כותרים במלאי. בראש הרשימה יש הסבר לכוכביות ולשיטתנו, הסבר זה נדפס רק בשנת תר"ע. לכן, 'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין' נדפס בשנת תר"ע.

31. סאלב'אדו פור סו איז'ה. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאדו אה לוס גאסטיס די לה ליבריריאה שי"ש די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלי]. תר"ע.

נדפס לראשונה באיזמיר תרס"ו. יערי רשם "לערך תר"ע — 1910". בבית הספרים הלאומי, ביד בן-צבי ובאוניברסיטת תל-אביב טעו לרשום 5666 (תרס"ו). במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ז, 1907, בערך".

הודעה על הופעתו נדפסה ב'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין'. רשימת הכותרים מעבר לשער זהה לחלוטין לזו שב'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין', ונראה כי נדפס גם הוא בשנת תר"ע (הסבר מפורט ראה עיול קורם 'לה מאלדיסיין דיל ג'ודיין').

32. קארטה די און מואירטו. בן-גיאת, אלכסנדר. "איסטאמפאדו אה לוס גאסטיס די לה ליבריריאה שי"ש די שלמה ישראל שיריזלי אין ירושלים" [דפוס שיריזלי]. תר"ע.

יערי רשם "תר"ע — 1910 לערך". בבית הספרים הלאומי, ביד בן-צבי ובספריית אוניברסיטת הרוורד נרשם תרס"ח. במפעל הביבליוגרפיה נרשם "תרס"ח?". אבל תרס"ח היא השנה שבה התפרסם הסיפור לראשונה ב'איל מיסיריט'. נראה כי 'קארטה די און מואירטו' נדפס בשנת תר"ע, ולא לפני כן:

[א] בשרשרת ההודעות 'קארטה די און מואירטו' — 'איל בוראקו דיל אינפ'יירנו' — 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי' ו'מואירטה די מאלה מואירטי', הוא "אבא" של ספרים ששנת הדפוס שלהם 5671 (תרע"א) נזכרת במפורש בשער.

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

[ב] הוא מופיע ברשימות שנרפסו משנת תרע"א והלאה.

[ג] ברשימת הכותרים המוצעים למכירה בעמ' 2, מופיע 'לה אירמוזה חולדה' (במלאי). מהדורה ראשונה של 'לה אירמוזה חולדה' נרפסה בעשור תר"ס, בשם 'איספאניה אי ירושלים: או אבן עזרא אי חולדה איז'ה די רבי יהודה הלוי' וספק אם בכלל נרפסה בירושלים. מהדורה שנייה בשם 'לה אירמוזה חולדה' נרפסה בוודאות בשנת תר"ע (1910). לכן, סביר להניח שמדובר כאן במהדורה השנייה שנרפסה לפני 'קארטה די און מואירטו'.

[ד] ברשימת הכותרים הנ"ל מופיע גם 'אמור די בלאנקיטה' (במלאי) שנרפס בקונסטנטינופול, תר"ע-1910, בוודאות. כלומר, 'קארטה די און מואירטו' נרפס אחריו. [ה] נשמטה כאן הדפוסת המדומה בקהיר, אולם לא צויין במפורש דפוס שיריזלי כפי שנהג החל משנת תרע"א.

[ו] על פי מחירי הכותרים הנקובים ברשימתו, ניתן לשייכו לשנת תר"ע, כיערי. [ז] ברשימה יש סימון לכותרים במלאי (כוכביות). בראש הרשימה יש הסבר לכוכביות אלה, ולשיטתנו הסבר זה נרפס רק בשנת תר"ע. לכן, 'לה מאלדיסיון דיל ג'ודייו' נרפס בשנת תר"ע.

ספרים שנעלמו מעינינו

במהלך המחקר זיהיתי כותרים שנעלמו מעינינו. כותרים שהמדפיס/המול הודיע על צאתם לאור ולעתים אף נקב במחיריהם, אולם ספרים אלה לא נמצאים בספריות ובקטלוגים שבדקתי, וכן הם לא נרשמו עד כה ברשימות ביבליוגרפיות כלשהן:

1. **איל אניליו די פיידו**. הודעה על הופעתו הקרובה התפרסמה ב'לה אירמוזה איסטורייה די לה דאמה ב'ילו' (תרס"ו). לא נרשמו כותרים בשם זה ברשימות המדפיסים, ולא מצאתיו בקטלוגים השונים.

2. **איל איזו מאלדיג'ה**. 'לה איז'ה די לאב' אנדריה' מודיע על הופעתו הקרובה של כותר זה. לא מופיע ברשימות הכותרים המוצעים למכירה, ולא מצאתיו בקטלוגים של שיריזלי ולא בקטלוגים של הספריות.

3. **לה מוזיר מאלדיג'ה**. 'לה אירמוזה איסטורייה די לה דאמה ב'ילו' (תרס"ו) מודיע גם על הופעתו הקרובה של סיפור זה. כותר זה מופיע ברשימות, כמו למשל ב'איל אפריזאדו די לה אינקיזיסיון'. 'לה מוזיר מאלדיג'ה' סיפור בהמשכים שנכלל בתוך קובץ בשם 'רומאנסו די לה אידיסיון די ג'ואיב'יס די איל טיליגראפ'... [קובץ סיפורים שנרפסו בתור פיליטון בעיתון איל טיליגראפ'ו], שנרפס בקושטא 1890 בערך.⁵⁵ כמו כן, בקטלוג שפרסם שיריזלי בשנת תרפ"ב, במדור של 'ליברוס דב'ירסוס' שלא נרפסו על ידי שיריזלי, מופיע 'מוזיר מאלדיג'ה', פור קאסאב'יי די מונטיפין רומאנסו טריזאלראדו דיל פ'ראנסיס'. כספר נפרד לא מצאתיו בקטלוגים.⁵⁶

55 בקובץ זה מופיע סיפור נוסף בשם 'איל מארדו די אילין', גם הוא בהמשכים.

56 בקטלוג של שיריזלי משנת תרע"ד כותר זה לא נזכר.

חשוב לציין כי 'לה מוז'יר מאלדיג'ה' אינו זהה ל'לה איז'ה מאלדיג'ה'. אמנם, הודעה על הופעתו של 'לה מוז'יר מאלדיג'ה' נרפסה כאמור ב'לה אירמוזה איסטוריה' די לה דאמה ב'יל', ואמנם הרפוסת של 'לה איז'ה מאלדיג'ה' היא אותה הרפוסת כמו 'לה דאמה ב'יל' ואותו עיטור בשער, אבל לא מדובר באותו ספר. ברשימות השונות אנחנו מוצאים את שני הכותרים זה בצד זה במחירים שונים, כמו למשל ב'דוננה פ'לור'.

4. **איל אפריטו די קודאסן?** הודעה על הופעתו הקרובה נרפסה ב'איל סאלב'אדור' (תרע"א). כותר זה לא מופיע ברשימות, ולא מצאתיו בקטלוגים של שיריזלי ולא בקטלוגים של הספריות השונות.

5. **לה מונאקה.** ב'לה אירמוזה אסתר' (תרע"ב) מופיעה הודעה על הופעתו של 'לה מונאקה', ושם אף מופיע מחירו ברשימת הכותרים המוצעים למכירה: "מונאקה (לה) קואינטו איסטוריקו ג'ודיו קי סי פאסו אין איספאנייה טריזאלדאדו די איל איבריו פוד משה דוד גאון. 0.30 גרוש". כותר זה לא מופיע בקטלוגים של שיריזלי מן השנים תרע"ד ותרפ"ב, וגם לא מצאתיו בשום מקום אחר.

6. **אנרי קואטרו ריי די פ'דאנסייה.** יצא לאור בהמשכים בין השנים תרע"ב-תרע"ה. בחלק מן החוברות (1, 3, 5, 6, 7) ובקטלוגים שנרפסו בשנת תרע"ד (1914) ותרפ"ב (1922), שיריזלי מודיע על שישה עשר חלקים. בקטלוג של תרע"ד יש מחיר לכל חלק בנפרד (5 גרוש) ולכל החלקים יחד (75 גרוש). אולם בכל הרשימות הקיימות ובספריות מצאנו תשעה חלקים בלבד. גם חתנו, שלמה אלבוחר, מציין 'ברשימת ספרים ב'ודיא-אספניול בהוצאת ש"ש' 9 כרכים בלבד.⁵⁷

7. **פ'יידאב'אנטי.** הודעה על הופעתו נרפסה ב'איל פוזו מידיאנירו', תרע"ד (1914), דפוס עזריאל. כותר זה לא מופיע בקטלוגים של שיריזלי מן השנים תרע"ד ותרפ"ב, וכן לא מצאתיו בשום מקום אחר.

סיכום

ראשיתו של הדפוס בירושלים הייתה פרי יוזמתם של ראשי עדת הספרדים שהבינו את האפשרויות הגלומות בדפוס ושכנעו את ישראל ב"ק, המדפיס האשכנזי, להקים בית דפוס בעיר במחצית המאה התשע עשרה. בתחילה נרפסו ספרים בעברית בלבד, אולם עד מהרה חדרה גם הלאדינו לבין דפי הדפוס, וצריכת חומר מודפס בלאדינו הייתה חלק משגרת יומם של יהודיה הספרדים של ירושלים.

במפנה המאה העשרים קמו לירושלים שני מדפיסים ספרדים, שלמה ישראל שיריזלי (ש"ש) ומשה א' עזריאל, ששמו להם למטרה להשכיל את בני עדתם, ולקרנם לתרבות המערבית באמצעות הדפוס בלאדינו. בצד שאיפתם המוצהרת, קיים היה גם הרצון להרחיב את מעגל הקוראים למטרות רווח. השוק המקומי בלאדינו היה שוק מצומצם, עני ודל, והרצון לגדול דחף את המדפיסים לייצא מתוצרתם. השווקים שיועדו לייצוא היו קהילות ישראל דוברות

57 שלמה אלבוחר, "שלמה ישראל שיריזלי (ש"ש) איש ירושלים", שבט ע"ס, ה (י), (תשמ"ה), עמ' 272.

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנדפסו בירושלים

הלאדינו שהיו מפורות ברחבי האימפריה העות'מאנית. קשרים תרבותיים אלה בין הקהילות דוברות הלאדינו, הביאו לקשרים עסקיים בין מדפיסי ירושלים לבין מחברים, מתרגמים, מוציאים לאור מחו"ל, שאפשרו למדפיסים בירושלים להדפיס מהדורות נוספות לחומרים שנדפסו לראשונה בחו"ל. בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים הדפיסו שני מדפיסים אלה ספרות פנאי ענפה בלאדינו, ספרות מקורית וספרות מתורגמת ממבחר הספרות המערבית. רשימת ספרי הלאדינו הלכה וגדלה, ובחלוף השנים החל רישום ביבליוגרפי של דפוסי לאדינו שנדפסו בארץ ישראל. רשימה יסודית שכללה כותרים של דפוסי ארץ ישראל בלאדינו הייתה רשימתו של יערי משנת תרצ"ד (1934). ברשימה זו, שהייתה בסיס למחקרים רבים, רשם יערי כותרים בלאדינו שנמצאו בבית הספרים הלאומי בירושלים, ובה בעת תיקן נתונים ביבליוגרפיים שנרשמו על ידי קודמיו. אולם, גם יערי טעה. לעתים קרובות הסיק יערי מן הנדפס בשער מסקנות מוטעות בקשר לשנת הדפוס. הבאים אחריו הסתמכו על רשימתו זו, וטעויותיו נגררו לרשימות וקטלוגים נוספים.

מחקר זה דן באותם דפוסי הלאדינו נעדרי תאריך שנדפסו בירושלים. מתוך כלל הדפוסים שנדפסו בלאדינו בארץ ישראל, בשנים תר"ג (1843) – תרפ"ג (1923), נדלו שלושים ושניים דפוסים ללא שנת הדפסה. ספרות קריאה לשעות הפנאי שנדפסה בירושלים על ידי שיריזלי ועזריאל, וכללה בדרך כלל מהדורות נוספות למהדורות שנדפסו קודם לכן בחו"ל. הדיון בתארוכם עוקב אחר פרטים ביבליוגרפיים שנדפסו בשערים, רשימות ספרים מוצעים למכירה שנדפסו בגוף הספרים על ידי המדפיסים, וכן הודעות המדפיסים בספר על הספר הבא שבכונתם להוציא.

הנדפס בשער כלל בין השאר: מקום הדפוס ושנת הדפוס של המהדורה הראשונה, דפוסת, שם המו"ל, שם המתרגם, שפת המקור, וכיוצא בזה. על סמך פרטים ביבליוגרפיים אלו ניתן היה לבנות פרופיל של דפוס של ספר לפי מדפיס, לתקופה מסוימת. ישנן תבניות החוזרות על עצמן, תבניות שקושרות בין ספרים בתקופות מסוימות, שבעזרתן ניתן היה להתאים את הספר נעדר התאריך לפרופיל מסויים, ולתארך אותו.

רשימות הספרים המוצעים למכירה והודעות המדפיסים על הספר הבא היוצא לאור עזרו למפות את סדר הופעתם של הספרים. גם מחירי הספרים כפי שהתפרסמו ברשימות הספרים, סייעו. ניתן היה להשוות מחירים של ספר לאורך השנים על פי הרשימות השונות, ולשייך ספר לתקופה על פי מחירו שהשתנה מעת לעת.

ברוב המקרים התארוך הנכון היה שנה מדויקת, לעתים הוא כלל טווח תאריכים, מצומצם ככל שניתן, ולעתים ניתן אישור לתאריך שנקבע על ידי יערי.

בתקופת השלטון העות'מאני, הקמת בית דפוס דרשה רישיון מאת השלטון בקושטא. השלטון בקושטא הערים קשיים על מדפיסי ארץ ישראל בקבלת רישיון, ולכן במקרים רבים ההדפסה נעשתה בעילום שם. על סמך אותו פרופיל ביבליוגרפי, ניתן היה לקבוע גם את שם המדפיס לספר מסויים.

השוק המקומי בלאדינו היה שוק עני ודל, וכדי שהספרים יהיו ברי השגה, ניסו המדפיסים בדרכים שונות להקטין עלויות ולהביא להוזלת הספרים הנמכרים. הם הדפיסו ספרים בפורמט

קטן, על נייר זול, ללא כריכות, אך בכך גם "תרמו" רבות לבליתם של ספרים רבים ולהכחדתם. נזכרו שבעה שמות של ספרים שעל פי הודעות המדפיסים היה בכוונתם להוציאם לאור אולם לא נמצאו עותקים מהם ברשימות ביבליוגרפיות ובקטלוגים של ספריות. ייתכן שלבסוף לא נדפסו כלל, אולם ייתכן גם שנדפסו ושום עותק לא שרד.

הדיוק בפרטים הביבליוגרפיים של הספר הוא מאושיות המחקר הביבליוגרפי, וככל שיהיה מדויק יותר, כך יהיה אמין יותר. מאמר זה בא להוסיף נדבך לביבליוגרפיה של הספר העברי בלאדינו, שלו תפקיד חשוב ביותר במחקר הדפוס העברי. מאמר זה דן בקומץ דפוסים מכלל הדפוס העברי שניתן היה בדרך מיוחדת ופשוטה לאתר את שנת הדפוס הנכונה שלהם. אולם, זה רק קומץ מן הדפוסים שיש צורך לחקור, וזו כמובן אינה הדרך היחידה. חשוב ביותר לנסות ולמצוא דרכים נוספות, לא שגרתיות, כדי לתקן פרטים ביבליוגרפיים, ולתת תיאור ביבליוגרפי מדויק ומפורט, כדי לתת כלי מחקר יעיל בידי החוקרים להבנת תהליכים ביצירת הספר, תהליכים שמאפשרים לספר להשתלב בתקופתו הנחקרת.

מפתח הספרים

אבאדונאדה פור מי פאדרי, 142	אפריטו די קוראסון?, 138, 146
אומברי סאנטו, 147	ב'אניקה ג'ירמאאילוף, 134, 135, 145
איז'ה די דוס פאדריס, 127, 143	בוג'קיס, 123, 127, 142
איז'ה די לאב'אנריה, 137, 142	בוראקו דיל אינפ'ירנו, 136, 141, 146
איז'ז מאלדיג'ז, 137, 142	ב'ידה דיוגראסיאדה, 129, 130, 144
איז'ס, 146	בריגאנטי, 146
אימפיראדור אי איל ג'ודיו, 142	גולפי די פוניאל, 142
אין לאס טינייבל'אס די לה נוג', 147	ג'ינוב'י'ה, 142
אינטרי דוס אמוריס, 123, 132, 144	דוננה פלור, 123, 132, 133, 135, 138, 144
אניגמה, 141, 146	דיוגראסייה אין מאר, 120, 133, 134, 135, 145
איספיראנסה די און איפוקריטה, 122, 125, 126, 142	דראמוס די לה מיזיריה, 147
אירמוזה איסטורייה דילה איז'ה מאלדיג'ה, 123, 124,	חאסאן פאשה איל טיריב'לי, 136, 141, 146
137, 138, 143	יוסף אי ריינה, 133, 145
אירמוזה איסטורייה דילה דאמה ב'ילי, 123, 124, 137,	לולו, 128, 129, 143
138, 143	ליאונידאס איל נאדאדור, 147
אירמוזה אסתר, 138, 147	ליב'רו די פאסאטימפו, 122, 125, 126, 127, 142
אירמוזה ביב'דה, 147	מאטאדור די קריאטוראס, 133, 134, 135, 145
אירמוזה רחל, 122, 123, 125, 142	מאלדיסיין דיל ג'ודיו, 120, 136, 137, 145
איתמר, 120, 129, 131, 132, 144	מאנון ליסקו, 127, 142
אמור די סאלב'אז'ס, 147	מואירטה די מאלה מואירטי, 136, 141, 146
אמור סין איספיראנסה, 130, 131, 132, 144	מוזיר די ז'אק, 129, 143
אניאו די קדושים, 121, 123, 129, 130, 131, 132, 144	מוזיר דיל מואירטו, 147
אניליי די פ'ירור, 137, 143	מוזיר טיריב'לי, 120, 130, 131, 144
אננה מאריאה, 127, 142	מוז'ר מאלדיג'ה, 137, 143
אנרי קואטרו ריי די פ'ראנסייה, 138	מונאקה, 138, 147
אפריאדור די לה אינקיזיטיון, 128, 137, 143	נאב' אי ג'וזיה, 133, 145

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

פ'יוראב'אנטי, 147, 138	נאנטאס, 144, 129, 128
פירידוס אין מאר, 145, 136, 135, 134, 122	ניקולה איל פרימירו אי איל ג'ודיי, 143, 130, 128, 129
קאביסה קורטאדה, 144, 130	סאלב'אדה פור טו טיאו, 143, 132, 130, 129, 128
קאבירנה די לוס מיליוניס, 145, 135, 134, 133	סאלב'אדו פור טו איז'ה, 146, 136, 120
קאסקאמבו, 145, 133, 132, 123, 121, 120	סאלב'אדור, 146, 138, 122
קארטה די און מואירטו, 146, 137, 136, 121, 120	סיגונדה אסתר, 142
קואירדה אל קואיליי, 147	פאב'לו אי ב'רד'יניאה, 147
קונסין'יירו דיל ריי, 142	פ'אמילייה די מאטאדוריס, 145, 134, 133
ריי אי איל שאסטריי, 142	פ'אציגו!, 146, 141
ריניו או איל אמור סאלב'אז', 142	פואיטה אינגאניאדור, 142
ריפ'דאניס, 142, 125, 122	פוזו מידיאנידור, 147, 138, 143
	פונטה די לה יוד, 143, 128

סדר הופעת הספרים

על סמך רשימות הספרים המוצעים למכירה שנרפסו בגוף הספרים ועל סמך הודעות המדפיסים/ המו"לים על הספר הבא המוצא למכירה, ניתן היה לסדר את סדר הופעת הספרים. במספר מועט של מקרים, בעיקר משנת תרע"א והלאה, מודיעים המדפיסים על שני ספרים. אולם, ניתן היה להגיע לסדר הנכון:

1. 'איל בוראקו דיל אינפ'יירנו' מודיע על שני ספרים: בעמ' 6 הודעה על הופעתו הקרובה של 'מואירטה די מאלה מואירטי', ובעמ' 88 על הופעתו הקרובה של הספר 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי'. כלומר, נרפס לפניו. גם 'מואירטה די מאלה מואירטי' מודיע על 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי', כלומר, נרפס לפניו. מכאן יוצא שהסדר הוא 'איל בוראקו דיל אינפ'יירנו' – 'מואירטה די מאלה מואירטי' – 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי'.
2. 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי' מודיע על שני ספרים: מעבר לשער הוא מודיע על 'פ'אציגו!', ובעמ' 20 הוא מודיע על 'איניגמה'. כלומר, נרפס לפניו. 'איניגמה' מודיע אף הוא על 'פ'אציגו!' כלומר, נרפס לפניו. לכן הסדר צריך להיות: 'חאסאן פאשה איל טיריב'לי' – 'איניגמה' – 'פ'אציגו!'.

אסתר לפון-קנרלשיין

הערות	שם	אבות ונכים	ציל שנה		שנה אצל יערי
			עברית	לועזית	
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	לה ארמונה רחל		תרס"א	1901	אחרי 1904
שיריזלי, רפוס 'זחצי'. ביבלאוטיקה פור קאדה פ'אמיליית, ליכוד 1.	איספריאנסה די און איפריקטה	1	תרס"א	1901	1901
—	לוט בוגזקיס		תרס"ב	1902	1902
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	ליכוד די פאטאטימפ (3)		תרס"ב	סוף 1901	1900
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אל ריי אל שאסטיי	2	תרס"ג	1903	1903
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	רפ'דאנס	3	תרס"ג	1903	1903
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	לוט בוגזקיס		תרס"ב	1902	1903
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אנונה מאריאה	1	תרס"ד	1905	1905
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	מאנון ליסקן	2	תרס"ד	1905	1905
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	ג'ינעביבה	1	תרס"ד	1905	1905
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	לה אייזה די לאבאנדריה	2	תרס"ז	1905	1905
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אל אייז מאלידיני	3	—	—	—
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אל פאריש אינגאריאד	1	תרס"ז	1905	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	און גולפי די פוריאל	2	תרס"ז	1905	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אל קונסטייזיון ריל ריי	3	תרס"ז	1905	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אל אימפריאדור אל איל ג'ודיי	4	תרס"ז	1906	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	לה סיגנורה אסתר	5	תרס"ז	1906	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	רייניי או אל אסתר סאליכאזי	1	תרס"ז	1906	1906
שיריזלי, רפוס 'זחצי'.	אבאנוראדה פור מי פאדרי	2	תרס"ז	1906	1906

הערות ביבליוגרפיות על דפוסים לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

שנה אצל יערי	ציל שנה לועזית	עברית	אבות ונכים	שם	הערות
1906	1906	תרס"ז	1	לה אירמוזה איטוריה דילה דאמה בילן עוראל. אימפרמריאה פראטילי קופמאן אין ביינה - קאלילזה קראזין קרוז נו' 17 אה 31	קאלילזה
-	-	-	2	אל אנליין די פיירר	לא נמצאו
-	-	-	2	לה מוזיך מאלדיגה	לא נמצאו
1906	1906	תרס"ז		לה סיניאאטורה דיל קונטרסט	שידילי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירז. מעבר לשער: איסטאמפאדור אלזס גאסטס די לה ליבריריאה "שיש" די שלמה ישראל שירדילי אין ירושלים.
לערך 1907-21	1906-1907	תרס"ז-תרס"ז		לה אירמוזה איטוריה דילה איזה מאלדיגה	עוראל. איסטאמפאדור אין ביינה קאלילזה קראזין קרוז נומדז 17 אה 31.
1907	1907	תרס"ז		לה איזה די דזס פאדריס	עוראל. קאיירז.
1907	1907	תרס"ז		סאלבארה פור סו שיא	עוראל. קאיירז אימפרמריאה אברדזם גאלאנטי.
1904	1907	תרס"ז		איל אפריזאדז די לה אינקזיסטיון	שירדילי. מעבר לשער: איסטאמפאדור אלזס גאסטס די לה ליבריריאה "שיש" די שלמה ישראל שירדילי אין ירושלים.
1901	1907	תרס"ז		לה פונטה די לה יוד	שידילי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירז. מעבר לשער: איסטאמפאדור אלזס גאסטס די לה ליבריריאה "שיש" די שלמה ישראל שירדילי אין ירושלים.
1902	1907	תרס"ז		ניקלה איל פרימירז אי איל גזריין	שידילי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירז.
1902	1907	תרס"ז		לולז	שידילי. איסטאמפאדור אלזס גאסטס די לה ליבריריאה "שיש" די שלמה ישראל שירדילי אין ירושלים.
1907	1907	תרס"ז		לה מוזיך די זאק	שידילי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאיירז. מעבר לשער: איסטאמפאדור אלזס גאסטס די לה ליבריריאה "שיש" די שלמה ישראל שירדילי אין ירושלים.

אסתר לפון-קנדלשיין

שנה אצל יעקב	שם לעזיית	ציל שנה	עברית	אבות ונכים	שם	הערת
1904	1907	תרס"ז	תרס"ז	1	נאטאס	שיריונלי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן. מעבר לשער: איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.
1906	1907	תרס"ז	תרס"ז	1	בידה דיוגראסאריאה	שיריונלי. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן. מעבר לשער: איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.
1903	1907	תרס"ז	תרס"ז	2	לה קאביסה קורטארה	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1903	1907	תרס"ז	תרס"ז	3	איל אניאן רי קרושים	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1907	1907	תרס"ז	תרס"ז	4	אנה מוריר טירינלי	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1900	1907	תרס"ז	תרס"ז	5	אמור סין איספיראנסה	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי ש. י. שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1902	1907	תרס"ז-תרס"ח	תרס"ז-תרס"ח		אתמר	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1907	1907	תרס"ז-תרס"ח	תרס"ז-תרס"ח	1	אניטרי דוס אמוריס	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.
1903	1908	תרס"ח	תרס"ח	2	דוננה פלור	שיריונלי. איסטאמפאדו אלז גאסטס רי לה ליבריריאה "שייטש" רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים. איסטאמפאריאה קארמונה אי זארה, קאזירן.

הערות ביבליוגרפיות על רפואי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

שנה אצל נער	שנה לועזית	ציל שנה עברית	אות ונגים	שם	הערות
1906	1908	תרס"ח	3	קאטמב	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי. שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי. שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1904	1908	תרס"ח	1	יסקי אי ריינה	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1906	1908	תרס"ח	2	לה נאבי אי גיירה	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1908	1908	תרס"ח	3	איל מאטאדור רי קריאטוראס	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי [שיריקלי]
1907	1908	תרס"ח	4	אונה ריזוגאטייה אין מאר	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1908	1908	תרס"ח	5	אונה פ'אמילייה רי מאטאדוריס	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1904	1908	תרס"ח		ב'אנגנה ג'רמאאליק	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים. איסטאמפאר יאה קאומנה אי זארה, קאירי.
1901	1908	תרס"ח		לה קאבינה רי לוס מיליוניס	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.
1901	1908	תרס"ח		פירדיוס אין מאר	שיריקלי. איסטאמפאר אלום גאטסיס רי לה ליבריריאה "שיישי" רי שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.

תעודת	שם	אבות ונכים	ציל שנה עברית	לועזית	שנה אצל יערי
שיריונלי. איסטאמפאדור אה לוס גאטסיס רי לה ליבריריאה שייש"ר שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.	לה מאליריטיין רייל גידיין	1	תרע"ע	1910	1910
שיריונלי. איסטאמפאדור אה לוס גאטסיס רי לה ליבריריאה שייש"ר שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.	סאלבאדור פור סו איזיה	2	תרע"ע	1910	1910
שיריונלי. איסטאמפאדור אה לוס גאטסיס רי לה ליבריריאה שייש"ר שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.	קארטה רי און מוזאירטו	1	תרע"ע	1910	לערך 1910
שיריונלי. איסטאמפאדור אלוס גאטסיס רי לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	איל בוראקו ריל אינפייירנו	2	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	מאזירטה רי מאלה מוזאירטי	3	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	האסאן פאשה איל טזריבילי	4	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	אינגמה	5	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	פיאזינו	6	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	לוס איזיס	1	תרע"א	1911	1911
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי.	איל סאלבאדור	2	תרע"א	1911	1911
לא נמצא!	איל אפריטו רי קוראסונז	3	—	—	—
שיריונלי. איסטאמפאדור פור לה ליבריריאה שייש"ר אין לה איסטאמפאריאה רי שלמה ישראל שיריונלי אין ירושלים.	לה בריגאנטי	1	תרע"ב	1912	1912

הערות ביבליוגרפיות על דפוסי לאדינו נעדרי תאריך או שם מדפיס שנרפסו בירושלים

הערות	שם	אבות וכונים	ציל שנה עברית	ציל שנה לועזית	שנה אצל יערי
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	פאב'ל אי בידיניאה	2	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	לה אירמוזה אסתר	1	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
לא נמצא	לה מונאקה	2	—	—	—
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	אין לאס שיניבילאס די לה נוגי	1	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	איל אומברי טאנטו	2	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	ליאונדיאס איל נאדארדו	1	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה 'ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	לה אירמוזה ביכ'דה	2	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי אין ירושלים.					
שיריקלי: איסטאמפאד פור לה ליבריריאה שייש"א אין לה איסטאמפאראה	אמור די טאלב'אויס	3	תרע"ב	1912	1912
די שלמה ישראל שיריקלי.					
Imp. Azriel Jerusalem	לוס דראמוס די לה מיזירייה	1	תרע"ב	1912	1912
Imp. Azriel Jerusalem	לה קואירדה אל קואיליי	2	תרע"ב	1912	1912
Azriel	לה מונויר דיל מואירטו	3	תרע"ב	1912	1912
אימפרימיריאה עוראל	איל פונו מידייאנור	4	תרע"ד	1914	1914
לא נמצא	פיינוראב'אנטי	5	—	—	—

יונתן מאיר

'ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוזות

יש בספרי התגלויות שכינתיות שונות
(הלל צייטלין לשי' עגנון)

פתיחה

מציאותם של יומנים חווייתיים-אישיים המכילים תכנים מיסטיים איננה חזון נפוץ בספרות ישראל. גם אלו המצויים בידינו שונים זה מזה באופיים ובמגמתם וחלק מהם נדפסו באופן שלם רק בידי חוקרים בתקופות מאוחרות, לאחר שנתגלגלו לידיהם כתבי יד של החיבורים. היומנים המפורסמים הם 'מגיד מישרים' לר' יוסף קארו;¹ חלק מ'ספר מילי דשמיא' לר' אלעזר אזכרי;² 'ספר החזיונות' לר' חיים ויטאל;³ חלק מכתבי ר' משה חיים לוצאטו ותלמידו ר' משה דוד וואלי;⁴ ומאוחר עוד יותר – 'מגילת סתרים' לארמו"ר ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקאמרנא.⁵ בתחילת המאה העשרים נכתבו מספר יומנים שרק עתה נחשפו באופן חלקי או שטרם נחשפו גם אם יחיד סגולה יודעים על קיומם ומחזיקים בהם. בין יומנים-פנקסים אלו ניתן למנות חלקים מכתבי ר' שמעון אגסי ור' יהודה פתייה,⁶ 'מגילת סתרים' של ר' דוד כהן

- 1 נדפס באופן חלקי בלובלין ת"ו ובוויניציאה ת"ט. המהדורה השלמה ביותר של הספר היא מהדורת י"א בר לב, פתח תקוה תש"ן. על טכניקת גילוי המגיד העומדת בלב הספר, ראו את הפניותיו של ז' גריס, "הגדרת ספרות השבחים השבתאית", החלוש ושברו, התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, ב[מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יז], בעריכת ר' אליאור, ירושלים תשס"א, עמ' 361, הערה 33.
- 2 הספר נדפס מתוך כתב יד רק במאה העשרים בידי מ' פכטר, מילי דשמיא לר' אלעזר אזכרי, תל אביב תשנ"א. הספר נותר בכתב יד אחד ולא היה נפוץ כמו ספר חרדים של אותו מחבר.
- 3 נדפס לראשונה בנוסח קצר בשם "שבחי רבי חיים ויטל", אוסטרזה תקפ"ו. בנוסח מלא נדפס לראשונה במאה העשרים מכתב יד שהוא אוטוגרף של רבי חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהדורת אהרן זאב אשכולי, הביא לדפוס נפתלי בן מנחם, ירושלים תשי"ד. בזמן האחרון נדפסו שתי מהדורות שונות של הספר: ספר החזיונות, דרכי חיים, מהדורת מ' מנצור, ירושלים תשס"ב; מהדורת מ"מ פורשטיין, "ספר החזיונות": יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו. על המהדורה האחרונה ראו ע' יסיף, "ספר החזיונות", קתדרה, 125 (תשס"ח), עמ' 158-161.
- 4 ראו על כך י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 847-910.
- 5 החיבור נותר גנוז בשני כתבי יד ונדפס לראשונה באופן מלא בידי נ' בן מנחם, ירושלים תש"ד. יש בספר חיקוי מובהק לדרך ולסגנון הכתיבה של ספר חזיונות לר' חיים ויטאל.
- 6 ר' שמעון אגסי, "חזיונות וגילוי אליהו", ספר תורת הגלגול, ב, ירושלים תשמ"ב; ר' יהודה פתייה, מנחת יהודה, בגדאד תרצ"ג. כתבים נוספים שנושבת בהם רוח דומה נותרו בכתב יד בידי המשפחה.

(ה'נזיר')⁷; יומנו של הרב יעקב מאיר חרל"פ⁸; וחלקים מכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק⁹ ור' יהודה ליב אשלג.¹⁰ הסיבות להסתרת הכתבים הן לרוב אותן סיבות של המדפיסים אותם, היינו מתח משיחי עז שטמון באותם הטקסטים או רעיונות יוצאי דופן וחושפניים הטמונים בהם. המסתירים יאמרו: לא איכשר דרא, ואילו המגלים ידחקו ויאמרו: הנה עתה הגיעה העת. במקרים אחרים לא נמצא מי שיאות להוציא הכתבים על אף רצון המחבר, מחוסר הכנת הכתוב או מפחד השפעת הכתוב והתקבלות הדברים. כל יומן טומן בחובו סיפור מרתק, על התוכן, הכותב, תהליך הכתיבה ונפתולי ההדפסה.

ברצוני לדון כאן ביומן נוסף שמוכר רק באופן חלקי, הוא יומנו של ההוגה והמיסטיקן הוורשאי הלל צייטלין (1871–1942).¹¹ את היומן כתב צייטלין מימי מלחמת העולם הראשונה ועד לימיו האחרונים בגטו ורשה. היומן ראה אור באופן חלקי בשנת תרע"ט והמשכו נגזר ואבר. במאמר זה אציג את גלגולי כתיבתו, הדפסתו החלקית וניסיונות ההדפסה המיוחדים של היומן עד לשנות השואה, על סמך איגרות גנוזות שנותרו בכתב יד. תיאור זה יתרום להבנה מלאה יותר של חיי צייטלין והגותו ועשוי להוביל אותנו להבנת פן נוסף במעבר שעשה מראייה ניאור-רומנטית של ספרות הסוד היהודית אל עבר חיים ברוחה.¹²

- 7 רב שוורץ, "דמותו וקווי-אישיותו של מיסטיקן יהודי ברורנו (על יומנו המיסטי של "הרב הנזיר")", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 127–158; הנ"ל, הציונות הדתית: בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 149–197. המהדורה המלאה ביותר שנרפסה עד כה (וחסר בה הרבה), היא: משנת הנזיר, בעריכת שאר ישוב הכהן, הראל כהן וידידיה הכהן, ירושלים תשס"ה, עמ' א–קב.
- 8 יומן זה עדיין גנוז בידי המשפחה אף שהגיע לידי מספר חוקרים. ראו על כך סמדר שרלו, "הנשגבות מבקשות למו מילים: יומנים אישיים של מיסטיקנים יהודים במאה העשרים", דעת, 63 (תשס"ח), עמ' 103–130.
- 9 ראו על כך י" מאיר, "תשוקתן של נשמות אל השכינה: בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין וי"ח ברנר", דרך הרוח: ספר היוכל לאליעזר שביד, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט), בעריכת י' עמיר, ירושלים תשס"ה, עמ' 783–789.
- 10 כוונתי לחלקים מאיגרות, רשימות ועוד, שמעטים מהם פורסמו בתוך: א"מ גוטליב, הסולם: פרקי חייהם ומשנתם של רבותינו הקדושים האדמו"רים לבית אשלג ותלמידיהם, ירושלים תשנ"ז, עמ' א–ד, יד–טו, כא–כב. עיקרי הדברים עדיין גנוזים בכתב יד.
- 11 על הלל צייטלין ראו בהרחבה: ש"ב אורבאך, תולדות נשמה אחת: הלל צייטלין האיש ומשנתו, ירושלים תש"ג; M. A. Leon Waldoks, Hillel Zeitlin: The Early Years (1894–1919), Ph. D. Dissertation, Brandeis University 1984; ש"ב ברסלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב תשנ"ט; A. Green, "Three Warsaw Mystics", קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יג), בעריכת ר' אליאור ו' דן, ירושלים תשנ"ז, חלק אנגלי, עמ' 1–58; ע' אבלמן, הלל צייטלין ויצירתה של התרבות היהודית במזרח אירופה, 1871–1919, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ז.
- 12 לניתוח מהלך זה, ראו י' מאיר, "החסידות שלעתיד לבוא: ניאור רומנטיקה, חסידות וכיסופי משיח בכתבי הלל צייטלין", רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, שתי מסות מאת הלל צייטלין, הקדים מבוא והוסיף הערות: י' מאיר, יריעות, ה, בעריכת ג' עפרת, א' ריינר ו' תא שמע, ירושלים תשס"ז, עמ' 9–39. לביטויים מוקדמים יותר של אותו מפנה, ראו ע' אבלמן, "בסבך האמונה והכפירה: על ראשית דרכו הרוחנית של הלל צייטלין", קבלה, טז (תשס"ז), עמ' 129–150. ראו גם את תיאורי המעברים של צייטלין אצל ר' ש"ץ-אופנהיימר, "דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית", כיוונים, 3 (תשל"ט), עמ' 81–91; וש' ברסלע, "יהדותו הנבואית-משיחית של הלל צייטלין ודרכו אליה", דעת, 26 (תשנ"א), עמ' 109–124.

‘ספר החזיונות’: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוחות

בחביון הנשמה: אימי המלחמה וכיסופי משיח

המניע לתחילת הכתיבה היו מאורעות מלחמת העולם הראשונה, אשר השפיעו רבות על דרך מחשבתו של צייטלין. הוא עצמו העיד בשנת תרפ"ח על המפנה שנתחולל בו באותם הימים, באומרו:

והתמונה מחיי הפנימיים (והם עיקר חיי) לא תהיה שלמה ונכונה אם לא אזכיר בזה, ולו גם בקצור נמרץ, את התגברות חיי האמונה בלבי מיום פרוץ מלחמת-העולם, שאני רואה בה ובכל מה שקרה לאחריה 'עקבתא דמשיחא' לא בדרך מליצה, אף לא בדרך תחיה לאומית גרידא, כי אם עקבות משיח בן דוד ממש. בשנות תרע"ד ותרע"ה שרוי הייתי כמעט באותו המצב של אכסטזה שנמצאתי בו בראשית הכרתי את החב"ד. הגעתי אז כמעט למדרגה של 'חוזה חזיונות' [...] פרי האכסטזה הנפלאה ההיא הם כל חיי הרוחניים בשנים אלו.¹³

ביטוי ראשוני למפנה זה ניתן למצוא עוד קודם לכן, במאמר 'בחביון הנשמה' (תרע"ג), שנדפס בקובץ 'נתיבות' בעריכת פישל לחובר.¹⁴ במאמר זה חפץ צייטלין לכונן קווים לתיאור החוויה הדתית ביהדות, כמעין תגובה, או השלמה, לספרו של וויליאם ג'יימס 'החוויה הדתית לסוגיה' (1903).¹⁵

ממכתב לא מתוארך של צייטלין אל פישל לחובר עולה כי חפץ להוסיף ל'בחביון הנשמה' חלק שני, והוא חלק חווייתי-אישי הכולל את חזיונותיו שלו:

מאד הייתי אסיר תודה לך אם היית יכול להשפיע על פרישמן ועל שטיבעל שידפיסו את חזיונותי. לאחר ישוב הדעת הוחלט אצלי לתתם בתור חלק שני ל"בחביון הנשמה". אגמור את החלק הראשון בהרכה ראיות ומופתים מניסיונות אחרים, החלק השני (ספר החזיונות) יהיה מניסיונותי אני. בוראי שסגנונם צריך להיות תם ופשוט מאוד, ובכל זאת עלי לעבדם ולשכללם. גם הפשטות צריכה שכלול.¹⁶

חלק שני זה ראה אור לימים בהשתדלות לחובר (דרך הוצאת שטיבל), אך לא בשם 'ספר החזיונות' (שם שיחזור מאוחר יותר כאחד משמות היומן המיסטי הגנוז), אלא בשם 'על גבול שני עולמות', הוא יומנו של צייטלין. ממכתב זה עולה כי חלקו הראשון של היומן, שנדפס

13 ה' צייטלין, "קצור תולדותי", ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, 'ירושלים תש"ס, עמ' 4.

14 ה' צייטלין, "בחביון הנשמה (הפרקים הראשונים מספר)", נתיבות, ספר ראשון, ורשה תרע"ג, עמ' 205-235. אין לחובר מוזכר באופן מפורש כעורך, אך מדבריו נדפסו בקובץ בשמות עט, ראו ש' לחובר, פישל לחובר ז"ל: ביבליוגרפיה (תרס"ד-תש"ז), תל אביב תש"ח, עמ' 3, 12.

15 על חיבורו של צייטלין, ראו וולרוקס (לעיל הערה 11), עמ' 205-242; בר-סלע (לעיל הערה 11), עמ' 133-150. לימים השפיעו דברי צייטלין עמוקות על דרכו של אברהם יהושע השל בספר *God in Search of Man*, גם אם לא הזכיר את שמו. ראו על כך גרין (לעיל הערה 11), עמ' 33. על הקשר בין השל לציטלין, ראו עוד E. K. Kaplan and S. H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven and London 1988, pp. 62-64, 305-306.

16 איגרת הלל צייטלין אל פישל לחובר, [ללא תאריך], מכון גנויים, ארכיון פישל לחובר (16), תעודה 11038/12.

בשנת תרע"ט, אינו אלא השלמה לחיבור 'בחיבון הנשמה'. קישור זה שהזין את ראשית הכתיבה נעלם במהרה והיומן קיבל אופי שונה. כבר כאן רואים אנו את ניצני תפיסתו החווייתית של צייטלין, מהלך שהבשיל בחיבוריו מימי המלחמה, ובייחוד באלו על תורת החסידות והקבלה ובכתבים המשיחיים-נבואיים אותם פרסם בשנות העשרים והשלושים. היומן מבטא אם כן נקודת מפנה במחשבתו של צייטלין שהלכה ונתגבשה מאוחר יותר ובאה לידי ביטוי גם בחלקי היומן הגנוז, כפי שמעידים שברי המידע על תוכנו מתוך איגרותיו.

'על גבול שני עולמות': היומן המודפס

צייטלין פרסם חלק מיומנו בשנת תרע"ט, תחת הכותר: 'על גבול שני עולמות (מתוך ספר רשימות של חולם)'.¹⁷ את היומן פרסם צייטלין בכתב העת 'התקופה', שנערך באותה העת בידי דוד פרישמן ויצא לאור על ידי אברהם יוסף שטיבל (עליו נרחיב בהמשך). בכרכים אלו היה מעורב גם פישל לחובר, שערך את חלק המאמרים בו נדפס היומן. צייטלין נמנה עם הכותבים הקבועים בכמה זו וקולו לא היה זר בה. ביומן רשומים תאריכים, אך ברור שהיומן מובא בהשמות שונות בידי צייטלין עצמו. החלק המודפס זכה עד עתה לכמה סקירות, על כן לא אחזור כאן על הדברים בהרחבה ורק אציין מספר קטן של עניינים העולים בו.¹⁸ ביומן מוזכרים תאריכים (משבט תרע"ז ואילך) וכתוב הוא בנימה אישית וללא כל סדר רעיוני או ספרותי, תוך שימת דגש על חוויותיו של המחבר. לעתים הדברים נכתבים בהקשר ישיר למאורע ממאורעות המלחמה. מתגלה כאן באופן ברור השפעת מלחמת העולם על הכיוון המשיחי בהגותו,¹⁹ שכאן פורש הוא את תמצית דרשותיו-הרצאותיו בעניינים משיחיים, רעיונות שיתפתחו אצלו במשך השנים לכלל משנה מקיפה, ועיקרה חזרה בתשובה ברוח ספרות הסוד היהודית.²⁰ אך לעתים אין הדברים קשורים למאורעות המלחמה. כך למשל רשם צייטלין לעצמו 'הנהגות' שונות על פי כתבי החסידות,²¹ והוא כותב על הצלחתו ואי הצלחתו לעמוד בהנהגות אלו;²² ומקום חשוב מקדיש הוא ביומן לחלומות, דבר שבנו, אהרן, העלה לימים על

17 ה' צייטלין, 'על גבול שני עולמות (מתוך ספר רשימות של חולם)', התקופה, ד (תרע"ט), עמ' 501-545. הודפס מחדש, על ידי בנו אהרן, כשינויים ובהשמות רבות בתוך: ה' צייטלין, על גבול שני עולמות, תל אביב תש"ך, עמ' 169-215. כל ההפניות כאן הן למהדורה הראשונה.

18 אורבאך (לעיל הערה 11), עמ' 113-116; בר-סלע (לעיל הערה 11), עמ' 190-196; אבלמן (לעיל הערה 11), פרקים 15-16.

19 צייטלין, 'על גבול שני עולמות', עמ' 503, 504.

20 שם, עמ' 502-503.

21 שם, עמ' 501. דבריו מתבססים על ספר התניא ודברים של ר' נחמן מברסלב, ר' נחום מטרנוביל, ר' יעקב יצחק 'החזוה' מלובלין ואחרים.

22 שם, עמ' 502, 504. על הנהגותיו של צייטלין, ראו גם בר-סלע (לעיל הערה 11), עמ' 190-191, 198 הערות 49-51. על קרבתו לספרות זו ניתן לעמוד גם מספרו המאוחר על ר' נחמן מברסלב, אך בעיקר מההנהגות אותן חיבר בעצמו עבור הקבוצות המשיחיות שניסה להקים משנות העשרים. ראו ה' צייטלין, ספרן של יחידים, עומק, זך מחשבה וכשרון הנהגה ומעשה לנשמות בודדות המצפות לישועת עולמים בשנים אלה של 'עקבתא דמשיחא', ורשה תרפ"ח, עמ' 57-63; הנ"ל, וואָס איך האָב יעצט צו זאָגען רעם יודישען פּאָלק, וואַרשא תר"ץ, עמ' 96-97. עניין זה מובלט גם לאורך החיבור: אורו של משיח בתורת הברסלבי, וארשה

‘ספר החזיונות’: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוחות

נס באופן קיצוני בשעה שקיבץ תופעות פרפסיכולוגיות.²³ מסכת אקלקטית זו קיבלה מפנה ברור עם המשך הכתיבה, אך כבר בגרסה זו היו הדברים משונים וזרים בעיני רבים.

התקבלות היומן המודפס

אמנם העיסוק במיסטיקה ובעניינים הקרובים לה היה נפוץ באותה תקופה וגם מעל דפי ‘התקופה’ אנו מוצאים מאמרים רבים המוקדשים לסוגיות אלו, אך יומנו של צייטלין היה בכל אופן יוצא דופן. כאן אין מדובר בכתיבה על המיסטיקה, לא בכתיבה מחקרית או ביקורתית, לא עיבודים ספרותיים או כתיבה ניאורומנטית, אלא בהגות חיה.²⁴

אחת הביקורות הראשונות ליומן הייתה פרודיה פרי עטו של א’ בן יוסף, בעיתון ‘הצפירה’.²⁵ את דבריו פתח במילים: “משום שנודע לי, כי רשימותיו של רבי הלל צייטלין שנדרסו בהתקופה חלק ד’ עוררו רעש גדול בעולמות העליונים והתחתונים החלטתי לצאת בעקבותיו ולרשום בפנקסי את כל מה שאני רואה בחלום ובהקיץ, למען ידעו הדורות ההולכים והבאים, כי אדם גדול שכמותי, אפילו בחלומו הוא יוצר גדולות ועושה נפלאות”. ברוח זו ממשיך המחבר וכותב פרודיה שלמה על צייטלין הלועגת לחוויותיו.

ביקורת ממין אחר נתפרסמה בידי יעקב קופליביץ, בכתב העת ‘השלח’.²⁶ בדברים קצרים ונמרצים כתב בציניות:

אך “מעניין” במינו הוא המאמר-היומן “על גבול שני עולמות” של הלל צייטלין. מזיגה מופלאה, שאין דוגמתה בספרות, של רליגיוזיות אמתית – והזיה של מאניה, שאיפה אנושית-טהורה להתחדשות ולגאולת-הנפש – וצביעות בלי הכרה, מגע רק של החושים, חושי איש-הספר, בעולם המסתורין – ואמונות טפלות, תמימות של נשמת-ילד סוערה-פזיזה – וחוסר-טעם של אדם, שתרבות-הצורה זרה לו לגמרה.²⁷

גם דברים אלו, הנובעים מגישתו השלילית של קופליביץ לציטלין ולספרות הסוד היהודית בכלל, לא היו הדברים החריפים ביותר שנכתבו על היומן. דב קמחי פרסם רשימה קצרה

תרצ”ו. הנהגות שביומן זכו לערנה כעת ברוח פוסט-מודרנית, ראו O. N. Rose and E. D. Leader, *God in All Moments: Mystical & Practical Spiritual Wisdom From Hasidic Masters*, Woodstock, Vermont 2004, pp. 137-140.

23 א’ צייטלין, “חלומות-הנקמה וההתרחשות ההיסטורית”, מולד, יז, חוברת 132 (תשי”ט), עמ’ 350-362; הנ”ל, המציאות האחרת: הפאראפסיכולוגיה והתופעות הפאראפסיכיות, תל אביב תשכ”ז. על אחד מהחלומות שב”על גבול שני עולמות”, ראו שם, עמ’ 370-376.

24 עד לזמן פרסום חיבורו של צייטלין (תרע”ט) פורסמו כמה חיבורים ב’התקופה’ בעניינים קרובים. מעט מאוחר יותר פרסם צייטלין בכמה זו את החשובים שכמאמריו על הקבלה: “מפתח לספר ה’זהר’ [חלק ראשון]”, התקופה, ו (תר”ף), עמ’ 314-334; 2 (תר”ף), עמ’ 353-368; “מפתח לספר ה’זהר’ [חלק שני]”, שם, ט (תרפ”א), עמ’ 265-330; “קדמות המסתורין בישראל”, התקופה, ה (תר”ף), עמ’ 280-322.

25 א’ בן יוסף, “מפנקסו של עיתונאי ד. חלומות”, הצפירה, שנה נט, גיליון 34 (א’ אדר תר”פ), עמ’ 2.

26 י’ קופליביץ, “ספרי ‘התקופה’ (רשימות בקורת)”, השלח, לו (תר”פ), עמ’ 410-420, הביקורת על צייטלין בעמ’ 420. מחבר המאמר דבק מאוחר יותר בשם “ישורון קשת”, ראו ג’ קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, ב, תל אביב תשכ”ז, עמ’ 805-806.

27 קופליביץ, ספרי התקופה, עמ’ 420.

ב'הפועל הצעיר', בה רשם: "תפילות משונות, טון משונה, חלומות של הבל וחוליגניות".²⁸ והנה, גם הסופר יוסף חיים ברנר, מי שהיה חברו הקרוב של צייטלין בימי הומל, מיהר לשלוח אחר פרסום הדברים מכתב לפישל לחובר בו הוא כותב בין השאר: "ומה שהדפסתם את 'על גבול שני עולמות' ב'התקופה' ד' – זהו סקנדל".²⁹

המשך כתיבה וניסיונות הרפסה

בשנת תרע"ו פורסם רק חלק קטן מהיומן. צייטלין לא נרתע מדברי הביקורת הקשים, שליוו הרבה מיצירותיו, והמשיך בכתיבה. כשהדפיס בשנת תרפ"א מאמר בשם "על הכמוס והנעלם", ובו דיון על "חוששים נסתרים" ו"חלומות", הוסיף בשולי המאמר הערה כי מדובר בשני פרקים מספר 'על המסתורין', והוא נותנם כאן "גם מצד ערכם העיוני כשהוא לעצמו וגם מצד שהם תשובה נכונה למבקרים את ספר חזיונותי, שהתחלתו נרפסה ב'התקופה' ספר רביעי בשם 'על גבול שני עולמות'".³⁰ תשובה מסוג אחר הייתה המשך הכתיבה.

מעבר לעניין הרב שיש ביומן המודפס, לא ניכר בו הלך מיסטי יוצא דופן, גם אם יש בו תיאור מפורט של חוויות אישיות. יש לזכור כי היומן חובר בתחילת המפנה שהתחולל בחייו של צייטלין וכי עיקר הגותו המיסטית והמשיחית עוצבה מעט מאוחר יותר. על כן בהקשר הרחב מוצדק לראות בו יומן מיסטי, ולא רק יומן אישי-חזיוני, משום שחייו של צייטלין מנקודה זו ועד למותו היו שרויים באווירה מיסטית. דבר זה בא לידי ביטוי בכתיבים הרבים שהוציא לאור מסוף מלחמת העולם הראשונה ועד למותו. יש להניח כי המשך היומן הדגיש בהרבה את הפן המשיחי. עניין זה מתאשר גם מפירווי מידע על היומן אותם מזכיר צייטלין במספר איגרות פרטיות. ידיעותינו על המשך הכתיבה שלובות בתולדות ניסיונות הרפסה כתבי צייטלין לאורך שנות העשרים והשלושים. נגולל את התפוכות ניסיונות ההרפסה למן ראשית שנות העשרים של המאה העשרים.

'ספר החזיונות' והוצאת שטיבל

באיגרת אל יוסף קלוזנר מה-28 ביוני 1921, כתב צייטלין בין השאר על יומנו: "הספר המשונה והזר לאינטליגנציה שלנו, אך באמת כל כך מלא עניין ומלא אמת שהתחלתו בא ב'התקופה' בשם 'על גבול שני עולמות'", ומביע הוא את רצונו להדפיס את ההמשך.³¹ ואכן, סביב לשנת תרפ"ג, רואים אנו ניסיון ממשי מצד צייטלין להדפיס את היומן השלם בהוצאת שטיבל, תחת

28 ר' קמחי, "רשימות ביקורת", הפועל הצעיר, שנה יג, גיליון 25 (י"ד ניסן תר"פ), עמ' 12.

29 אגרות י. ח. ברנר, בעריכת מ' פוזננסקי, ב, תל אביב תש"א, עמ' 320, איגרת 747. ראו על כך את דברי אהרן צייטלין, המציאות האחרת, עמ' 370-372. על הקשר המורכב בין ברנר לציטלין בתקופות שונות, ראו מאיר, תשוקתן של נשמות, עמ' 771-818.

30 ה' צייטלין, "על הכמוס והנעלם", התקופה, יא (תרפ"א), עמ' 472.

31 איגרת צייטלין אל יוסף קלוזנר, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המכון לכתבי יד, ארכיון קלוזנר (1086), תיק 436.

ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוחות

הכותר: 'ספר החזיונות'.³² בחירת שם זה, שנתכנה בו ספרו של ר' חיים ויטאל, מלמדת אותנו רבות על המשמעות אותה הקנה צייטלין ליומן בגרסתו המלאה. פנייתו אל הוצאת שטיבל הייתה נראית טבעית משום שבהוצאה זו פרסם את החלק הראשון, היינו מה שנתפרסם בכרך של 'התקופה'. שטיבל עצמו העריך בצעירותו את צייטלין ובזיכרונותיו הוא מספר על השפעת צייטלין עליו, כבר בשנת 1904 כתב במכתב למנחם אוסישקין: "את הלל צייטלין הוקרתי והערצתי. הוא ראה ללבי, ובכליון עינים חיכיתי לכל מילה שיצאה מעטו".³³ מעבר להדפסת ספר זה חפץ צייטלין מעט מאוחר יותר להוציא את 'כל כתביו' בהוצאת שטיבל, כשם שעשו זאת באותו הזמן יוסף חיים ברנר ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי. ההוצאה מצדה אף הודיעה בציבור על הוצאת הכתבים, סביב לשנים תרפ"ב-תרפ"ה.³⁴ בפרסומות השונות של הוצאת שטיבל מוצאים אנו את אזכורי המפעל הגנוז, ובאחד מאותם מקומות נאמר כי הכרך הראשון של כתבי צייטלין נמצא בהכנה, ושמו: 'פרדס'.³⁵

התוכנית נכשלה בשל הוצאותיה הכספיות הרבות של שטיבל בשנים אלו עם הדפסת כל כתבי מ"י ברדיצ'בסקי בעשרים כרכים (ליפסיה תרפ"א-תרפ"ד) ומספר דומה של כרכים של כל כתבי י"ח ברנר (תל אביב תרפ"ד-תרפ"ח).³⁶ אלו מנעו מתוכניותיו של צייטלין להתגשם, ואף ספר אחד לא ראה אור בהוצאה זו.

היה זה גם גורל תוכניות אחרות שנהגו על ידי צייטלין באותן השנים, כך למשל סדרת הספרים שתכנן להדפיס בהוצאת עינות בברלין, ביניהם תרגום ספר הזוהר ומונוגרפיות על האר"י והרמח"ל, שלבסוף לא ראו אור.³⁷

כתביו המשיחיים של צייטלין

מאמצע שנות העשרים עד לאמצע שנות השלושים של המאה העשרים לא מוצאים אנו ניסיון מצד צייטלין להדפיס את היומן, אך נראה כי המשיך בכתביה לאורך כל אותן שנים. בשנים אלו הקדיש את עיקר מרצו להדפסת מאמרים וספרים בתורת הסוד היהודית (ראש לכל תרגום ספר הזוהר לעברית), הדפסת רעיונותיו המשיחיים במספר קונטרסים בעברית וביידיש, בניסיונות להקים אגודות משיחיות (או "כינוסים של יחידים") במזרח אירופה ובארץ ישראל, שיבשרו ויכינו את העם לקראת "מלך המשיח", דרך תפילות, התנהגות מוסרית עליונה ולימוד

32 ראו ד"א פרידמן, "לוח הספרות והסופרים", עין הקורא, א (טבת-אדר תרפ"ג), עמ' 182-183. כאן נאמר כי צייטלין מסדר את כתביו להוצאה חדשה דרך שטיבל וכי נמצאים אצלו בכתובים שני ספרים חדשים: "ספר החזיונות" ו"דבר לדור".

33 ד' עמיחי-מיכלין, אהבת אי"ש: אברהם יוסף שטיבל, ירושלים תשס"א, עמ' 29-30.

34 כך עולה ממכתבו של צייטלין אל שמעון רבידוביץ, מה-7 בדצמבר 1922, בו מרבר הוא על ההכנות לקראת הדפסת הכתבים, בתוך: מצודה (אדר א, תש"ג), עמ' 38. על הכנת כתביו עבור שטיבל ראו עוד את מכתביו אל יעקב יוסף הוז, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20893/1 (ללא תאריך), ותעודה 20872/1 (כ"ז חשוון תרצ"ו).

35 "ידיעות על דבר ספרים חדשים בהוצאת שטיבל", התקופה, כא (תרפ"ד), בסוף הכרך.

36 עמיחי-מיכלין (לעיל הערה 33), עמ' 153, 185.

37 ראו על כך י' מאיר, "התהוות וגלגוליו של מפעל תרגום וביאור ספר הזוהר להלל צייטלין", קבלה, י (תשס"ד), עמ' 119-157.

קבלה, ובניסיון יוצא דופן לחדש את החסידות, במעין תנועה לה קרא: "חסידות שלעתיד לבוא".³⁸ בתוך כך המשיך צייטלין לפרסם מאות מאמרים בידיש בעיתונות היומית, בייחוד ב'דער מאמענט' בו כתב פעמיים ושלוש בשבוע.³⁹

הקושי מצד צייטלין למצוא מדפיס לכתביו היה גדול. את הקונטרסים והספרונים שהדפיס מסוף שנות העשרים ולאורך שנות השלושים הדפיס בדרך כלל באופן פרטי, על נייר זול וללא עיצוב מהודר. על כן כשבא לחשוב על כתביו המקובצים פנה בהכרח להוצאות הגדולות שפעלו בחלקן בארץ ישראל, הן הוצאת שוקן והוצאת מוסד ביאליק.

כשנתעורר שוב להדפיס את היומן, והפעם באופן שלם ומקיף הרבה, בחר צייטלין לפנות לחבריו מקדם, אשר הגיעו לארץ ישראל והקימו בה מרכז ספרותי חדש. אך בינתיים נתחולל מפנה בדרך כתיבתו ששינה גם את יחס הסופרים בארץ ישראל כלפיו. תלונתם לא הייתה רק על פנייתו המוחלטת כמעט אל עבר היידיש או על רתיעתו באותן השנים מפני הציונות עד כדי כתיבה מפורשת נגד אותו מפעל,⁴⁰ אלא שלא חפצו לראות במפנה שנתחולל בו לעבר חיי אמונה מפנה אמת ולעגו לחזיונותיו המשיחיים. למרות הערכה שלילית זו, שצייטלין היה מודע לה, בחר לנסות להדפיס את כתביו בארץ ישראל.

צייטלין והמרכז הספרותי בארץ ישראל

דבר מה על יחס צייטלין אל סופרי ארץ ישראל ניתן ללמוד ממכתבו אל פישל לחובר, מהתאריך 19 בפברואר 1936, בו מגיב צייטלין לפרסומי לחובר ולסירוב הדפסת אחד ממאמריו ב'מאזנים'. לחובר היה מקורב אליו ביותר בימי ורשה והיה מעורב בהדפסת 'בחיבון הנשמה' בשנת תרע"ג, בהדפסת היומן ב'התקופה' בשנת תרע"ט ובניסיון הדפסת כל כתבי צייטלין בהוצאת שטיבל.⁴¹ כך כתב לו צייטלין באופן ישיר:

ידידי מר לחובר היקר! כי דורש אתה על כל קוץ וקו של ביאליק תלי תלין של הלכות בשעה שעובר אתה בשתיקה על יצירותיו של אדם שכמותי, — אין לי עליך ולא כלום.⁴² אבל אם כותב אתה על אחרים דרושים ארוכים ולא מצאת לנחון לתת בספרך

38 ראו על כך מאיר (לעיל הערה 12), עמ' 19-36.

39 מעט מפרסומים אלו נרשמו ברשימה הביבליוגרפית שהתקין א"ר מלאכי, "הלל צייטלין (ביבליוגרפיה)", התקופה, ספר לב-לג (תש"ח), עמ' 846-876, הנ"ל, "מלואים לביבליוגרפיה של הלל צייטלין", שם, ספר לד-לה (תש"י), עמ' 843-848.

40 על יחסו המורכב של צייטלין לציונות בתקופות שונות בחייו, ראו בר-סלע (לעיל הערה 11), עמ' 103-120, 200-226; א' לוז, מעבר בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 229-231; מ' חלמיש, "שאלת ארץ-ישראל בעולמו של הלל צייטלין (פתחי דברים)", מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, בעריכת אבי שגיא ודב שורץ, רמת גן תשס"ג, עמ' 203-212; S. Bar Sella, "On the Brink of Disaster: Hillel Zeitlin's Struggle for Jewish Survival in Poland", *Polin*, 11 (1998), pp. 77-93.

41 על סמיכות מעונם בוורשה, ברחוב שליסקה 60, ראו: זכרונות המוציא לאור שלמה שרברק, תל אביב תשט"ו, עמ' 151.

42 צייטלין מכוון לספרו המקיף של לחובר על ביאליק, שעד אז ראה אור באופן חלקי. פ' לחובר, חיים נחמן ביאליק: חייו ויצירתו, א, תל אביב תרצ"ו. באותן השנים החל לחובר להדפיס גם את חמשת כרכי איגרות ביאליק.

ספר החזיונות: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הרפסותו לאור איגרות גנחות

על הסופרים מקום למאמך עלי שנרפס בה"רשפים" שלך,⁴³ ומכל שכן שלא עמלת כלל להבין שצריך אתה (אחרי עשרות הספרים שהרפסתי מיום שנכתב מאמך הנ"ל עד עתה) להוסיף הרבה על האמור – לדבר זה יסלח לך אלקיך אשר בלבבך. אני איני יכול לסלוח יחס כזה מצד איש שידעתיו לישר לב כמוך... הנני איש גלוי לב בכל התום והפשטות שבנפש, כי על כן אני מגלה לך באופן פשוט מאוד, שאתה וחבריך נתקלקלו הרבה בארץ ישראל. נשמאלתם ונסתדרתם (נשתעברתם להסתדרות) ונצטבעתם (הצביעות משמאל גרועה בהרבה מן הצביעות שבימין) בארץ ישראל.⁴⁴

ומוסיף ומונה צייטלין חמישה מספריו האחרונים, בהם: 'דבר לעמים' (תרפ"ח),⁴⁵ 'ספרן של יחידים' (תרפ"ח),⁴⁶ 'רממה וקול' (תרצ"ו)⁴⁷ ושני ספרים נוספים ביידיש באותם נושאים ללא ציון הכותר,⁴⁸ ומבקש הוא שלחובר יכתוב עליהם "מאמר יותר ארוך באיזה ירחון ומאמר פופולרי בעיתון ארצישראלי". לדעת צייטלין מתעלמים מחיבוריו המשיחיים והנבואיים ומעדיפים לראות בו עדיין תלמיד נאמן של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ולא מעבר לכך.⁴⁹ כך עשה לחובר עצמו בספר: 'תולדות הספרות העברית החדשה',⁵⁰ ואת התיקון דרש צייטלין עתה, עם משלוח ספריו החדשים שנרפסו בוורשה. כפי שנראה תחזור תלונה זו לאורך כל איגרותיו עד לשנות השואה.⁵¹

43 הכוונה למאמרו המוקדם של פ' לחובר, "מסות ספרותיות, א. הלל צייטלין", רשפים, א (תרס"ט), עמ' 21-32. כעשר שנים מאוחר יותר כתב מסה נוספת על צייטלין: "הלל צייטלין: דברים אחרים לחג יובלו", התקופה, יב (תרפ"א), עמ' 482-483. אך מאמרים אלו לא כונסו לספרו של לחובר, שראה אור באותן שנים, וכלל את מאמריו על ספרים שונים, פ' לחובר, ראשונים ואחרונים: מסות ומאמרים, א, תל אביב תרצ"ד, ב, תל אביב תרצ"ה.

44 איגרת צייטלין אל פישל לחובר, 19.2.1936, גנוזים, ג (תשכ"ט), עמ' 185.

45 ה' צייטלין, דבר לעמים, חזון על גוים ועל ממלכות, עקרי תורת בני נח ושיירות תפילות על שלום העולם ועל שיבת השכינה למקומה, ורשה תרפ"ח. בספר זה פונה צייטלין אל כל העמים ופורש את תפקידם בזמן המשיחי. על כן אין להתפלא כי דווקא ספר זה מכל כתבי צייטלין זכה לתרגום פולני באותן שנים. אני מודה לד"ר פאבעל מצ'ייקו שהעיר לי על ספר זה, אותו ראה בספרייה האוניברסיטאית המרכזית בוורשה.

46 ה' צייטלין, ספרן של יחידים, עומק רז, וך מחשבה וכשרון הנהגה ומעשה לנשמות בודדות המצפות לישועת עולמים בשנים אלה של "עקבתא דמשיחא", ורשה תרפ"ח.

47 ה' צייטלין, רממה וקול, הגיונות, תוכחות, גלויי-נשמה וכסופי-משיח, ורשה תרצ"ו.

48 הכוונה בוודאי לשניים משלושת ספריו המשיחיים של צייטלין ביידיש: די רייד פון ישעיהו בן אמוץ; וואָס ער האָט אַמאָל געזאָגט און וואָס וואָלט ער היינט זאָגן, ורשה תרפ"ט; וואָס איך האָב יעצט צו זאָגען דעם יודישען פּאָלק, ורשה תר"ץ; וואָס דארף ישראל טוהן אין יעצטיגער צייט פון חבלי-המשיח?, ורשה תרצ"ד.

49 את הדימוי הטמיע יוסף קלוזנר בשנת תרס"ו, הזרמים החדשים של הספרות העברית הצעירה, ציור ספרותי, ניו יורק תרס"ז, עמ' 47. בן אביגדור יצא נגד עניין זה עוד בשנת תר"ע: הספרות העברית הצעירה, וילנה תר"ע, עמ' 12. על הקשר בין צייטלין לברדיצ'בסקי, ראו בר-סלע (לעיל הערה 11), עמ' 92, 105-107, 126-127; א' הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 235-256.

50 פ' לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ספר שלישי, א-ב, תל אביב תרצ"א-תרצ"ב.

51 ראו למשל את איגרות צייטלין, אל פישל לחובר ויעקב פייכמן, סביב לשנת תרצ"ד, מכון גנוזים, ארכיון לחובר (16), תעודה 6446/1; איגרת צייטלין אל יוסף קלוזנר, 19.2.1936, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון קלוזנר (1086), תיק 436; איגרת צייטלין אל צ"ו וינברג, ד, ירושלים ותל אביב תשט"ו, עמ' 125-134.

ב-10 ביוני 1936 שלח צייטלין לקרובו, יעקב יוסף הוז, רשימה של כל מאמריו "החסידותיים", במטרה למצוא להם מוציא לאור בארץ ישראל.⁵² קרוב זה היה רחוק מרחק רב מרוחו של צייטלין, כפי שעולה מעשרות האיגרות המצויות בדינו, אך סייע רבות לציטלין בניסיונות למצוא מו"ל בארץ ישראל ובהפצת כתביו. מעט מאוחר יותר מציע צייטלין להוז לדבר עם אחד מבאי כוחו של שטיבל בארץ ישראל, או עם כל מו"ל אחר, במטרה להוציא קובץ ממחקריו על הקבלה והחסידות שנתפרסמו קודם לכן בכמות שונות.⁵³ צייטלין רחוק בהוז גם לברר אם ספריו אותם שלח הגיעו ליעדם, ובכלל זה ספרו הנבואי 'דבר לעמים'. הוא מבקש מננו לגשת אל פישל לחובר ואל רב שטוק (סדן), אליהם שלח את הספרים, ולברר אם בכוונתם לכתוב עליהם דבר מה. את דבריו הוא מסיים במילים: "אם יכתוב איש מהם דבר מה תואיל נא בטובך לשלוח לי את הנדפס, כי הסופרים בא"י עצלים גדולים הם ואינם חוששים כלל לכבוד חבריהם".⁵⁴ היה זה ניסיון של צייטלין לנסות ולהפיץ את חיבוריו המשיחיים-נבואיים בארץ ישראל ולשם כך שלחם לדמויות רבות, בהן: הראי"ה קוק, חיים נחמן ביאליק, ר' ישעיהו שפירא 'האדמו"ר החלוץ', ר' בנימין, פישל לחובר, יוסף קלוזנר, אליעזר שטיינמן ורב סדן, שמכולם ביקש לכתוב ביקורת. ב-12 בנובמבר 1936 כתב צייטלין להוז והזכיר את שהיה בעבר עם שטיבל:

ואגב: דיברתי עם מר שטיבל ע"ד הוצאת חלק מכתבי החדשים והבטיח להדפיס ולהוציא וכו' וכו' וסוף כל סוף הנני נוכח שכל אלו דברי רוח. והנה חולפים הימים והשנים ואני הולך ומזדקן ואין שם לב למה שעמל ויגע אדם בכל ימי חייו וחפץ להציל ולהושיע את שארית ישראל מן הכיליון הגשמי והרוחני וכתב ספרים שיש בהם בכדי לתת תוכן רוחני נשגב ומרומם לאלפי נשמות תועות — ואין דורש ואין מבקש ואין אפילו אל מי לפנות.⁵⁵

את חבורת הסופרים בארץ ישראל הוא מתקיף כאן באופן גלוי:

ואלו הבריות היפות של כח בא"י, סוף כל סוף לא כתבו מאומה על "הדממה וקול" שלי⁵⁶... אעפ"י ששלחתי את הספר גם ל"הדבר" וגם למר לחובר וגם לד"ר יוסף קלוזנר וגם להרב שפירא [האדמו"ר החלוץ] בירושלים. ... ובעיקר הדבר: אם כתבו ואם לא כתבו — כלום זקוק אני להסכמות ולאישורים של "יפה כתבת"? העיקר, שאין

52 איגרת הלל צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 10 ביוני 1936, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20869/1.

53 תוכן הספר המוצע כאן היה אמור לכלול את המאמרים והקונטרסים: "קדמות המסתורין בישראל", "מפתח לספר הזוהר", "חסידות" (שנרפס בעברית), "חסידות" (שנרפס ביידיש), "החסידות הקוצקית", "מה חידש הבעש"ט", "פרקי חב"ד", "ספרים שלמים על רבי נחמן, על קבלת האר"י, על חסידותו של רבי מנחם מרימנוב, על הרבי הלוברצ'י, ועוד. הספר אותו הוא מציע אמור להקיף ארבעים גיליונות רפוס, והוא מסיים ואומר: "ובודאי יתפשט במספר הגון אם ירפיסוהו בהידור הראוי ויפרסמוהו כראוי".

54 איגרת הלל צייטלין אל יעקב יוסף הוז, [1936], מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20893.

55 איגרת הלל צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 12 בנובמבר 1936, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20872/1.

56 ה' צייטלין, דממה וקול, הגיונות, תוכחות, גלויי-נשמה וכסופי-משיח, ורשה תרצ"ו.

‘ספר החזיונות’: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוחות

משמים לב לכל הנאמר בספר ואינם חפצים לשוב אל ד’ ואל ישראל עמו באמת ובתום, כי אם בשקר ובשקר שבשקר.⁵⁷

משבאה ביקורת מצד אותם סופרים על ספר ‘דממה וקול’, הייתה היא שלילית מעיקרה. בשנת תרצ”ז הוציא לחובר יחד עם יעקב כהן את הספר השני של השנתון: ‘כנסת: דברי סופרים לזכר ח. נ. ביאליק’. בקובץ זה פרסם לחובר מאמר בן 22 עמודים תחת הכותר: “בספר העברי”, בו הוא סוקר את הספרות בעברית שראתה אור בשנת תרצ”ו. שם מעיר הוא גם על הספרון ‘דממה וקול’ שהוציא צייטלין בשנה זו. ספר זה חשוב מאד לענייננו משום שהוא אחד מהחיבורים המשיחיים המרכזיים של צייטלין. דברי לחובר לא היו משמחים במיוחד. לאחר שסקר את ספרו של בן ציון רפפורט, ‘הוגים והגיונות’, כתב:

ספר הגיונות מטיפוס אחר הוא ספרו של הלל צייטלין: “דממה וקול”, שיצא אף הוא השנה בפולניה, בורשה, ושמחברו מציין את תכנו בשער, או מגדיר אותו, בשמות אלה: “הגיונות, תוכחות, גלויי נשמה וכסופי משיח”. ובעצם אין גם זה מגדיר את כל תכנו, שנראה כשונה ואף כמשונה מאד. שורות של השתפכות הלב ושל מוסר אנושי מתערבות פה עם גבהות לב ואי-מוסר... והתרוממות הנפש לפרקים עם ירידתה תיכף לתהומות ה“אני”, הממלא את הכל, עד שכמעט “לית אתר פנוי מיניה”. המית תפלה לכמה מפרשיות הספר, ובתוך התפלה מתערבות מחשבות זרות על כח מעין כח נבואה שניתן למי שיושב שנים על שנים בשערי העתונות – ולא המשובחה ביותר – והולך עם הזרם, שלא אחת הוא נרפש.⁵⁸ ... לכאורה צייטלין הוא כולו מ“בני היכלא” ויש שעולה בידו רגע אחד למשוך גם אותנו, בני תמותה פשוטים, שהשכל הפשוט שליט בהם, אחרינו ומכניס גם אותנו למקום שממנו אפשר להציץ לשער ההיכל; אבל שם, בעמדנו על יד שער ההיכל, אנו רואים צייטלין כשהוא “יורד” בפנינו, לעינינו. יסלח לי, חברי הגדול, הלל צייטלין, הקורא את העולם כולו לשוב בתשובה, אם אני אקרא אותו מכאן – לשוב בתשובה שלמה.⁵⁹

דברים אלו של לחובר, המבטאים את חוסר הבנתו לגבי המפנה שנתחולל בחיי צייטלין משקפים נאמנה את דעת רבים מחבריו של צייטלין בארץ ישראל על חזיונותיו המשיחיים המאוחרים.⁶⁰

57 איגרת הלל צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 12 בנובמבר 1936, מכון גנוים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20872/1.

58 טענה זו שבה ועולה אצל כותבים רבים בני זמנו של צייטלין. לחובר עצמו אמר דברים דומים בשנת תרפ”א, אך אז פירשם באופן שונה: “הקפיצה היותר גדולה, שקפץ צייטלין בחייו, היא קפיצתו אל העתונות ההמונית, הליכתו אל העם ... אז בא הרגע, אפשר רגע של חולשה לאי-הרוח. הוא ירד אז מן ההר אל העם, לדבר אליו. כשיירד – כבר היו לחות-העדות בידו...” פ’ לחובר, “הלל צייטלין: דברים אחדים לחג יובלו” [תרפ”א], שירה ומחשבה: מסות ומאמרים, תל אביב תשי”ג, עמ’ 162–163. השוו לדברי א’ שטיינמן, במעגל הדרורות, תל אביב תש”ד, עמ’ 193–196; ולדברי י”ח ברנר, “על הלל צייטלין: מן העיזבון (הביא לרפוס יצחק בקון)”, מבפנים, כרך כח, גיליון 4 (תשכ”ז), עמ’ 334–343.

59 פ’ לחובר, “בספר העברי”, כנסת, ב (תרצ”ז), עמ’ 536–537.

60 על יחס הסופרים בארץ ישראל לחזיונותיו של צייטלין, ראו עוד מאיר, “החסידות שלעיתיד לבוא” (לעיל הערה 12), עמ’ 36–39. יחס זה נשתנה באופן מהותי לאחר שנות השואה, ראו למשל את דברי החרטה של א’

מעניין שדווקא לחובר פנה למחקר ספרות הסוד היהודית באותם ימים ומעט מאוחר יותר החל לעבוד על מפעל שנהגה לראשונה על ידי צייטלין: הרפסת תרגום עברי של ספר הזוהר עם ביאור.⁶¹ לפי עדותו של יעקב פייכמן, מי שהדפיס מבחר מכתבי צייטלין בשנים תר"ע-תרע"ב⁶² והיה קשור לחובר במפעלים שונים, נתקרב לחובר לתחום זה בהשפעת צייטלין.⁶³

ביקורת חיובית מעט יותר ניתן למצוא בקרב חוגי הציונים הדתיים, ובעיקר בקרב החלוצים הדתיים, אשר אימצו חלק מסוים מכתבי צייטלין כבר בשלב זה וסקרו את ספריו המשיחיים בעניין רב בבמותיהם, דוגמת 'ההד' שנערך בידי ר' בנימין.⁶⁴ מצד שני כתב חיים נחמן ביאליק דברים חמים לציטלין עם צאת ספר 'ספרן של יחידים' (תרפ"ח), דברים שנתפרסמו בכרך 'איגרות ביאליק' שנערך בידי לחובר בשנת תרצ"ח, אותה השנה בה כתב לחובר את הביקורת השלילית כלפי ספרו המשיחי של צייטלין. במכתב זה כתב ביאליק אל צייטלין: "קבלתי את ספרך — 'ספרן של יחידים' [תרפ"ח] — וקראתיו, את כולו, מראשו ועד סופו, בו ביום. רואה אני כי היתה עליך יד אלהים. לאו כל אדם זוכה. לך בכוחך זה והושעת את נפשך, ואולי גם את נפש אחרים. תבוא התשועה מאשר תבוא, ובלבד שתבוא". לאחר שביאליק מפנה את צייטלין ל"נבואותיו" של ח"י בונין, הוסיף: "זכתה וורשה להעמיד שני נביאים, מה שלא זכתה לכך ארץ ישראל. כאן מעטים מאוד המתנבאים. אולי תבאר לי פשר הדבר".⁶⁵

איננו יודעים כיצד ענה צייטלין למכתב זה אך ברור כי תלונותיו כלפי סופרי ארץ ישראל הלכו ונמשכו, שלא טורחים הם לקרוא את כתביו המשיחיים-נבואיים ומתעלמים מהם. וממשיך הוא ואומר, שגם כאשר קוראים הם כתבים אלו הרי שאינם תופסים ברצינות את הכתוב בהם, או שרואים הם בדברים ביטוי של חזרה בתשובה נוסח 'אגודת ישראל' או 'המזרחי'. תלונה זו באה לידי ביטוי מובהק במכתב הנזכר אל פישל לחובר, משנת 1936. לדעתו, פנייתו אל המיסטיקה היהודית ואל החסידות מרתיעה את סופרי ארץ ישראל. הדבר הפריע לו במיוחד משום שסופרים אלו היו קרובים אליו באופן מיוחד עד לשנות העשרים ואף הביאו מכתביו

שטיינמן, 'בינינו לבין הלל צייטלין', מעט מהרבה: מאסף סופרי ארץ-ישראל, בעריכת ג' שופמן, תל אביב תש"ז, עמ' 216-222; הנ"ל, במעגל הדורות, עמ' 185-186.

61 מפעל 'משנת הזוהר' ראה אור במוסד ביאליק ונהגה בידי לחובר והורודצקי. מאוחר יותר הצטרף ישעיה תשבי. לחובר הספיק לעבוד על תרגום הפרשיות המופיעות בכרך הראשון (ירושלים תש"ט) והכין את מתווה הפרשיות לכרך השני. על מפעל זה וזיקתו לעבודתו של צייטלין, ראו בהרחבה, מאיר, 'התהוות וגלגוליו', לעיל הערה 37.

62 ה' צייטלין, כתבים נבחרים, כרך ראשון: הטוב והרע, ורשה תר"ע; הנ"ל, כתבים נבחרים, כרך שני: מחשבה ושירה, חלק ראשון, ורשה תרע"א; הנ"ל, כתבים נבחרים, כרך שני: מחשבה ושירה, חלק שני, הוצאת תושיה, ורשה תרע"ב. בראש הכרך הראשון הוסיף פייכמן מסה חשובה על צייטלין.

63 י' פייכמן, 'פ' לחובר (קיום לחייו לדמותו)', בתוך: פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ד, תל אביב תש"ח, עמ' viii.

64 ראו למשל ר' פרידמן, 'ר' הלל צייטלין וספרו דממה וקול', ההד, שנה אחת עשרה, חוברת ח (איייר תרצ"ו), עמ' כט-ל; א' חן, 'להלל צייטלין על דבר לעמים שלו', הצפירה, שנה סח, גיליון 81 (י"ד ניסן תרפ"ח); ר' בנימין, 'ספרים חדשים', ההד, שנה רביעית, חוברת ד (תרפ"ט), עמ' טו. לפרסום דבריו, ראו צייטלין, מאוצר המחשבה. בקרב חוגים אלו נערך 'ספר צייטלין' המכיל מאמרים רבים על אישיותו והשקפותיו: ספר צייטלין, בעריכת י' וולפסברג וצ' הרכבי, ירושלים תש"ה. הספר מכיל מאמרים מאת שמחה בונם אורבאך, צבי יהודה קוק, ישעיהו וולפסברג, יצחק גוש-זוהב, בנימין ליפקין, שלום פושינסקי, ר' בנימין וצבי הרכבי.

65 אגרות חיים נחמן ביאליק, בעריכת פ' לחובר, ד, תל אביב תרצ"ח, עמ' קצא-קצב.

ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנחות

המוקדמים לדפוס. אל קרובו הוז כתב בשנת תרצ"ח דברים הנוגעים גם לחבריו בארץ ישראל:

קול פחדים מארץ ישראל בא אלינו תמיד ואין עצה ואין תקוה, "כלו כל הקצין", אנכי מצידו הייתי מסיים גם את סוף המאמר: "ואין הדבר תלוי אלא בתשובה", אבל יודע אני, כי בענין זה דעותינו רחוקות כל כך עד שמוטב שלא לדבר כלל בענין זה, אלא שיכול אני להעיר את אונך, שלא תחשוב שקורא אני את בני ישראל להיות אגודתיים או מזרחיים וכו' וכו' כי באמת אינני דורש בכלל דווקא תשובה אל הישן מפני שהוא ישן כי אם קורא אנכי לתשובה ע"ד [על דרך] שקראה נביאי הצדק ויורשיהם אחריהם.⁶⁶

ברוח דומה חזר והוכיח צייטלין גם במקומות אחרים את בני ארץ ישראל ודברי הביקורת שהטיח היו מכוונים גם כלפי הראי"ה קוק ותלמידיו, שראו את פעמי הגאולה במקום בו לדעתו אין הם קיימים כלל. כך כתב בשנת 1936 אל הוז:

מיום שנעשו המעשים האחרונים בארץ ישראל הנני מבוזבז לגמרי, לא ולא מפני שהי' הדבר חדש בעיני, אדרבה, מראש ידעתי, כי כן יהי' ואחרת אי אפשר הי' להיות. לא זו היא הדרך ולא זו היא הגאולה, והדברים עתיקים. ... הולכים ונעשים דברים נוראים בעולם כולו ובארץ ישראל, ואנחנו, בני ישראל, איננו מוכנים כלל וכלל לזה. כי "מורינו" המודרניים הורונו תמיד: לך אסוף, לך קבוצ, לך כבוש, ולא שמו לב אף לרגע לכתוב: "אם ד' לא יבנה בית" וגו' ולכתוב הנורא "המה יבנו ואני [אהרוס]" וכו'. כי למה נשלה את עצמנו? כל השירות והזמירות ששרו ל"גאולה" ול"תחיה" בא"י כל משוררינו החלוניים, ואף גם הגאון והמקובל קוק זצ"ל שר שירה זאת ולימד תמיד שזו זו היא הגאולה, וכל הנמצאים בין הבונים בארץ ישראל כולם קדושים וכו' וכו' וכו' – היתה האמת האובייקטיבית אחרת היא לגמרי. ... ואקצר ואומר: גם אלה גם אלה שגו. היה הייתה פקידה גדולה, ואם היו באים לארץ אלה שצריכים היו לבוא בודאי שלא היו נעשים כל אלה המעשים האימים, שנעשו בשנת תרפ"א ותרפ"ט ועתה בשנת צר"ת [תרצ"ו].⁶⁷

קריאותיו של צייטלין לתשובה ולהתעמקות בספרות הסוד לא זכו להד חיובי בארץ ישראל, והדבר בא לידי ביטוי גם בניסיונות הדפסת כתביו המקובצים ובכללם היומן המיסטי.

צייטלין, פישל לחובר ומוסד ביאליק

הניסיון הראשון להדפיס את היומן בתקופה זו היה בפנייה אל מוסד ביאליק.⁶⁸ צייטלין כתב

66 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הוז, ב' תמוז תרצ"ח, מכון גנזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20885/1.

67 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 25 במאי 1936, מכון גנזים, ארכיון צייטלין (237). בהקשר זה ראוי לשים לב לניסיונותיו של צייטלין למצוא קשר וקווים משותפים עם כמה ממקובלי ארץ ישראל, ראו י' מאיר, "נפתולי סוד: הלל צייטלין, הרי"ל אשלג והקבלה בארץ ישראל", ספר רבקה – יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, בעריכת אפרים מאיר וחביבה פדיה, באר שבע תשס"ז, עמ' 585–647.

68 על מוסד ביאליק (אשר קם בשנת תרצ"ה) ומגמותיו בשנים אלו, ראו פ' לחובר, "מוסד ביאליק", מאזנים, ג (תרצ"ה), עמ' 210–214; מוסד ביאליק ופעלו הספרותי בשנים תרצ"ה–תש"ג, ירושלים תש"ג.

לשם כך אל פישל לחובר אשר נמנה עם מייסדי המוסד החדש. על אף הביקורת הקשה שכתב על צייטלין שנה קודם לכן, סוף כל סוף היה הוא זה אשר הדפיס את החלק הראשון של היומן ב'התקופה', על כן חשב צייטלין כי יש סיכוי שדווקא בערוץ זה תתקבל פנייתו. עם זאת, כפי שכבר ראינו, נרתע לחובר מסגנונו החדש של צייטלין. במכתב ארוך, מה-16 במאי 1938, מציע צייטלין ללחובר שתי הצעות עבור מוסד ביאליק. הצעה ראשונה לקבץ את חיבוריו על החסידות והקבלה, תחת הכותר: 'אגדה, קבלה, חסידות'.⁶⁹ קובץ, שלדבריו, נטול מענייני פולמוס ושווה לכל נפש, דברים שנאמרו כתגובה למאמר הביקורת של לחובר שנה קודם לכן. בתוך כך כתב על הספר המתוכנן ועל המוסד החדש:

לפי דעתי עומד הוא ולכל הפחות מוסד ביאליק צריך הוא לעמוד ... על מכון ספרותי-מדעי טהור, שצריך הוא להזקק אפילו "לנסוג אחור" שכמוני. אם גם "מוסד ביאליק" לא יגאל את כתבי אלה המפורזים והמפורדים ולא יקבצם ולא יאספם למקום אחד, — מי זה יגאלם? והרי איני עוד צעיר לימים וגם ימי העמידה שלי כבר חלפו עברו ומי ידאג אחרי מותי לקרוא אור השכינה הפזורים בכל כתבי העברים? כבר שבעה לה הספרות המודרנית טומאה ו"עולמיות" וכפירה וכל מיני אליליות וכל מיני "חלוניות" וכל מיני פריצות וכל מיני מדע מזויף (כאותו המדע המזויף שקוראים לו "בקורת המקרא" ועוד, ועוד),⁷⁰ ומדוע אתם יראים כל כך לתת מדע אחד קטן למשק כנפי הצפור ("דא שכינתא"...), המתפרצת לצאת מן הכלוב אשר בה שמוך בשבי כל מיני "משכילים", כל מיני "חוקרים" וכל מיני "מדעיים" וכל מיני כתבנים? ואולם לא אבוא בזה להלל את "סחורתי". "סחורה" זו ידועה לך מכבר, ובאתי בזה רק להזכירך על טובה ועל ערכה ועל הצורך המוחלט לקבצה ולאספה ולהנחילה לדורות הבאים אשר בודאי יינעו מים אל ים לשמוע דבר ד".⁷¹

מן הסתם הכיר צייטלין את מגמות הכינוס של המוסד וקיווה כי יוכל להשתלב באופן זה, על אף ששלל את עצם מעשה הכינוס החילוני-לאומי כשם ששלל את הכינוס הדתי בן התקופה.⁷²

69 חלק זה אמור היה להכיל את החיבורים: "שכינה", "יופי של מעלה", "פרקי חסידות" (החלק הראשון מספר ה'חסידות' שלי, שיצא לאור על ידי, ואין עתה כמעט שום זכר ממנו), "רבי נחמן מברסלב" (תר"ע) והחלקים בידיש שפורסמו ב"דער-מאָמענט", "קדמות המסתורין בישראל", "מפתח לספר הזוהר", "האר"י". "מה חידש ר' ישראל בעש"ט", "שיחה דמיונית עם ר"י בעש"ט", "רבי אורי מסטרליסק", "חסידות שלעיתיד לבוא", "רבי מנדלי מרימנוב", "גואל החב"ד", "החסידות הקוצקית", "האחים הנודדים" (רבי אלימלך ורבי זושא), "שיחות משפחה על החב"ד". את החיבורים אשר נכתבו בידיש תכנן צייטלין לתרגם לעברית אם יאותו להצעתו.

70 השוו לדבריו על ביקורת המקרא, ה' צייטלין, "ווי דארף מען פערשטעהן די יודישע געשיכטע?", בתוך: ה' גרעץ, די יודישע געשיכטע, ערשטער באנד, ווארשא תרע"ג, עמ' xix-i; ובתרגום עברי: צ' הרכבי, "פרורים", ספר צייטלין, בעריכת י' וולפסברג וצ' הרכבי, ירושלים תש"ה, עמ' 148-134.

71 גנויים, ג (תשכ"ט), עמ' 185. הציוטים הבאים מהמכתב תוקנו מעט על פי כתב היד, איגרת צייטלין אל פישל לחובר, 16 במאי 1938, מכון גנויים, ארכיון לחובר (169), תעודה 16996.

72 דבר זה עולה מדברי הביקורת המרומזים על תוכניות הכינוס הרומנטיות והלאומיות, ה' צייטלין, "בחביון הנשמה", עמ' 207; ובדבריו אל שמעון רבידוביץ, שפעל ברוח חזונו של חיים נחמן ביאליק, דברים שהביאו לכישלון מפעל תרגום ספר הזוהר, ראו מאיר, "התהוותו וגלגוליו" (לעיל הערה 37). מצד שני ביקר את

ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנחות

ההצעה השנייה אותה העלה בפני לחובר היא הוצאת יומנו המיסטי. כאן מוסיף צייטלין ומתאר את המשך כתיבת היומן לאורך השנים. בשל העניין והחשיבות של הדברים נצטטם באריכות:

אולי יואיל המוסד האמור להוציא לאור את היומן שלי, שהתחלתו נרפס ב"התקופה" הרביעית בשם "על גבול שני עולמות", יומן זה שהוא תולדות חיי הפנימיים משנת תרע"ו ועד עתה בקשור עם ההרפתקאות אשר עברו על בני ישראל מאז עד ימינו אלה. אם יש בידך ספר "התקופה" האמור קרא נא בו ותראה, כי צורה של יומן שלי היא מיוחדת במינה לא רק בספרות העברית, כי אם גם בספרות בכלל. לפי שכל יומן נושא ונותן בעיקר בחיים חצונים ואף אם עוסק הוא בחיים פנימיים הנה אותם החיים הפנימיים עצמם קשורים ואחוזים הם, לרוב, בחיים פְּשָׁרִיִּים, בשעה שיומְנִי כולו עוסק הוא בחיי הנשמה, פרפוריה, יסוריה, תקותיה, יאווה, אמונתה, שעשועיה, ספקותיה, שאול-תחתית שלה ורקיעין עלאין קרישין שלה, ואותם החיים הפנימיים שבפנימיים קשורים הם בתקותי-יסוריו, אמונתו-גורלו של העם הגדול והקדוש שקוראים לו "ישראל".⁷³

וממשיך צייטלין וכותב על תוכנו ומהותו של היומן הגנוז:

יומְנִי זה הוא מצד אחד מין "זוהר" חדש, מצד השני – וְרוֹי פְּנִימִי שבפנימי הרבה יותר עמוק והרבה יותר לְבָבִי מ"וידוי" של אבגוסטינוס, ובתוך כל אלה הרברים – מאורעות רבים מענינים, הערות תורתיות, מדעיות ומסתוריות רבות, פגישות, משפטים על סופרים וספרים, משפטים על מעשים מדיניים ישראלים וכלליים וכו'. ו"מלתא גנאה דאית בכ עד קדים אמרה". יש בו גם הרבה ספורי חלומות (כמו שישנם כבר ב"רשימות" שנדפסו ב"התקופה" הרביעית וחזיונות ומראות); ובודאי ימצאו "משכילים" רבים שיחקרו שן למקרא "דברי הבל" כאלה, כמו שחקר עליהם שן ה"משכיל" לִיְרִיק בהעתון "היינט", לאחר שאתה ופרישמן הדפיסו את הרשימות האמורות, אבל עד מתי נהיה כל כך עבדים נרצעים לשקרים המקובלים של מדעיות מדומה ולא נחפרן להודות על האמת הנוראה, ששָׁמָּה שקספיר בפי המלט שלו: "ישנם דברים רבים, הורציוס ידידי, אשר לא חזום הוריקם ומוריקם" וכו'.⁷⁴

עם זאת מנסה צייטלין לדבר על לבו של לחובר ועומד גם על היבט אחר ביומן:

ובכל אופן הרי יש בספורי החלומות עצמם ובספורי החזיונות והמראות חומר פסיכולוגי רב-ענין מאוד, שכל איש-מדע יוכל לפרשו על פי דרכו ושיטתו. יש בספרי גם חומר

תוכניות הכינוס הדתיות של חיים יצחק בונין. עניין זה עולה במאמרי ח"י בונין, "שאר ישוב", שאר ישוב, ב (תרפ"א), עמ' 21-14; ג-ד (תרפ"ב), עמ' 33-47; ה-ו (תרפ"ב), עמ' 21-35; הנ"ל, "הלל צייטלין: לידיד ברוח ליוכלו הספרותי", שאר ישוב, ג-ד (תרפ"ב), עמ' 3-7.

73 גנוים, ג (תשכ"ט), עמ' 186.

74 שם, עמ' 186.

פסיכולוגי רב על ידי תאור חייהם של שְׁבָרֵי־משיחים שפגשתים בימי חי, וביחוד בשנים האחרונות של המלחמה העולמית ובשנים אלה, שנות רעה ותקוה גדולה לעם ישראל כולו, שְׁבָרֵי־משיחים אלה שבכל הארצות היו להם שיח ושיג עמי אם בכתב ואם בעל פה, הרבה ממאורעות חייהם נשכחו ממני, אבל רבים מהם רשומים הם בספרי. האנשים האלה הם כמעט כולם משוגעים או חצאי־משוגעים, אבל באותה שעה עצמה גם אנשי־פלא, ולכל הפחות אנשים אורגינליים ומעניינים לפי מעוף דמיונותיהם. ואף גם "המשכילים" אל נא יחרדו ויפחדו יותר מדאי, כי כל הצד השלילי שבהופעות אלו אני רואה גם בעצמי ואני מגלה לכל בלי שום העלמה וכסוי. כל מה שיש באמת לדבר נגד ההופעות ההן אני מדבר בעצמי ביומני, לפעמים אף בסגנון יותר חריף מסגנונם של ה"מרעיים". אלא שנוכח האמת הטהורה דרכי, ואני מוכיח, שההסבר ה"מרעי" המקובל איננו מספיק לבאר באמת את ההופעות הפסיכיות הטנסצנדנטיות.⁷⁵

גם את היקפו הוא פורש כאן ודומז הוא לתוכנו בהשוואה עם ספרים אחרים:

ספר זה מחזיק בערך ארבעים גליונות של דפוס או ארבעים וחמשה (ואולי גם חמשים) וטוב טוב יעשה "מוסד ביאליק" אם יעיז להוציא לאור ספר כזה. אם גם לא יאִשְׁרוּהוּ "משכילי" דורנו הנה הדורות הבאים בודאי יהללו את המוסד האמור אשר זָכָה את הרבים בספר כזה, כי כלום אין אנו מכירים עתה טובה למי שהוציא לאור ראשונה את ספרי הזוהר או את ספר "מגיד מישרים" להב"י [להבית יוסף] וכדומה? איני חפץ לעמוד במקום גדולים כאלה, אבל מדבר אני לפי ערך הדורות שלנו, עמוסי הצרות והיגונות והפגעים והאסונות וצחצוח חרבות והגפת חניתות וכו' וכו' וכו'.⁷⁶

צייטלין ידע כי הסיכוי שמוסד ביאליק יחפוץ להוציא את היומן הוא קטן ביותר, והוסיף וכתב בנימה אישית יותר:

והדבר תלוי איפוא רק כך, ידידי מכבר, אף כי התרחקת מאד ממני בשנים האחרונות (כי אוירא דארץ ישראל משמאיל ואני הולך הלך ונוסע הימינה), ואם תחפוץ באמת תוכל להושיעני הרבה בענין זה. בכל אופן הרי אפשר לו ל"מוסד ביאליק" להוציא לאור את כתבי האגדיים, המסתוריים והחסידותיים שהם "כשרים" לכל הדעות...⁷⁷

לחובר לא ענה למכתב ארוך זה מייד וסביר להניח כי נעימתו לא ערבה לאוזניו. במכתב מאוחר אל הו', מב' בתמוז תרצ"ח, כתב צייטלין על המכתב לחובר ועל חוסר נתינת המענה: "לפני ירחים שלחתי ג' כ מכתב ארוך למר פ' לחובר ... במכתב ההוא בקשתי אותו שיודיעני אם יוכל לעשות לי איזו טובה בדבר הוצאת חלק מכתבי על ידי "מוסד ביאליק" ... והנה לא קיבלתי שום תשובה ממנו. כתבתי אליו כמה מכתבים לרגלי הוצאת ספרי השונים לא קיבלתי

75 שם, עמ' 186-187.

76 שם, עמ' 187.

77 שם, עמ' 187.

‘ספר החזיונות’: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הרפסותו לאור איגרות גנוזות

כל תשובה. אורא דארץ ישראל עתה משמאילה ומאווילה... כי על כן הכנס אליו ושאל ממנו שובה והודיעני”. כאן מעלה צייטלין עניין שונה והוא התנערות המו”לים בארץ ישראל מכל דבר שרוח הקבלה, או הדת בכלל, נושבת בו: “אנכי כתבתי לך פעם אחת בדבר הוצאת ספר על הקבלה ופנית אל רבניצקי והשיבך שאין לו צורך בספרים על הקבלה, אבל טעית מעט בענין זה, שלא בקבלה לבד קא עסקינן הכי, כי אם בכלל בכל ספרי שיש בהם חקרי דת ודברים שבשירה”.⁷⁸ מוסד ביאליק סירבו על כל פנים להדפיס את הכתבים. חודשים אחדים מאוחר יותר תירץ לחובר את סירובו באופן שלא הניח את דעת צייטלין.⁷⁹ את התרעומת על לחובר וחבריו הביע צייטלין במקומות רבים והוא עוד ישוב לכך, כפי שנראה בהמשך.

צייטלין, שמואל הוגו ברגמן, מרדכי מרטין בובר והוצאת שוקן

עוד לפני שקיבל תשובה שלילית ממוסד ביאליק ניסה צייטלין לפנות אל שלמה זלמן שוקן שיאות להוציא את הספרים האמורים בהוצאתו.⁸⁰ בשנות השלושים ביקר שמואל הוגו ברגמן בוורשה ובין השאר פגש בצייטלין. צייטלין העלה בפניו את עניין קיבוץ כתביו וביניהם גם יומנו המיסטי. ברגמן הכיר היטב את הספרות המיסטית היהודית וגילה עניין בדברים. בימי שבתו בפראג אף היה מקורב לכמה אישים שעסקו בזה, דוגמת ארנסט מילר.⁸¹ נראה כי ברגמן, שהיה רגיש לעולמו של צייטלין, הסכים לסייע ככל שיוכל לקדם את העניין ולהשפיע על שוקן ומקורביו. צייטלין כתב מכתב למרדכי מרטין בובר וביקש מברגמן להעבירו לבובר שכבר ישב באותה עת בארץ ישראל. פנייתו לבובר דווקא נבעה מכך שהיה מקורב להוצאת שוקן. יתרה מכך, בובר היה הראשון שכתב על החסידות ברוח רומנטית וכתבי צייטלין היו מוכרים לו. בובר אף עודד את גרשם שלום לפרסם ב’דער יודה’ תרגום גרמני של המסה

78 איגרת צייטלין אל י”י הוז, ב’ תמוז תרצ”ח, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20885/1. על ספר הקבלה של צייטלין, שעניינו סקירה ארוכה של תולדות הקבלה עד לימיו, ראו את איגרת צייטלין אל יעקב פייכמן ופישל לחובר, סביב לשנת תרצ”ד, מכון גנוזים, ארכיון לחובר (16), תעודה 6446/1. ראו על כך גם צ”י קוק, “זכר למקדש הלל”, ספר צייטלין, בעריכת י’ וולפסברג וצ’ הרכבי, ירושלים תש”ה, עמ’ 78. ספר זה כלל לדבריו את “כל פניני היצירה שיש ב’הקבלה’ מראשוני האיסיים עד אחרוני-אחרונים שבחסידים ושכמקובלי ירושלים בדור הזה”. הספר נגנז ולא הובא מעולם לרפוס.

79 ראו על כך באיגרת צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 30 אוקטובר 1938, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20889/1.

80 V. Dahm, *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, München 1992; S. ראו M. Poppel, “Salman Schocken and the Schocken Verlag”, *Leo Baeck Institute, Year Book*, XVII (1972), pp. 93-113; A. D. Skinner, “German-Jewish Identity and the Schocken Bücherei”, *Arche Noah: Die Idee der “Kultur” im deutsch-jüdischen Diskurs*, ed. B. Greiner, C. Schmidt, Freiburg im Breisgau 2002, pp. 289-303. מאמרו של סקינר מבוסס על עבודת דוקטור שהקריש לשלמה זלמן שוקן, אשר עובדה לביוגרפיה בעברית, אנתוני דוד, ספר המעשים: חיי זלמן שוקן, ירושלים ותל אביב תשס”ו. ראו גם י’ רונטאל, “הוצאת-שוקן: מכוננה ומפעליה”, הספר העברי: קובץ שנתי, כרך שלישי (תש”ה) [Jewish Book Annual, 3 (1944-1945)], עמ’ מה-נא.

81 ראו את דבריו בראש הספר: H. Bergman, “Vorwort”, in: E. Müller, *Der Sohar und Seine Lehre: Einführung in die Kabbalah*, Zürich 1957, pp. 7-14.

'שכינה' של צייטלין (מאמר שלא פורסם ונותר עד היום בעזבונו)⁸² והרפיס מאמר נוסף פרי עטו של צייטלין בכתב עת זה, על ייחודה וחשיבותה של החסידות כחלק מההתעוררות הדתית בראשית המאה העשרים.⁸³ בוכר אף השתתף במאמר באחד מכתבי העת המשיחיים של צייטלין ביידיש, לו תרם מאמר שלא כונס מעולם.⁸⁴ מפליא אם כן שדווקא בוכר, בו תלה צייטלין תקווה גדולה, לא גילה כל עניין בכתובתו של צייטלין ורחח את הצעתו.⁸⁵

צייטלין, שמואל יוסף עגנון והוצאת שוקן

צייטלין לא נואש ופנה באותו עניין אל שמואל יוסף עגנון. עגנון שהיה נטוע בעולם המזרח אירופי והיה מקורב לדמויות רבות שעיקר יניקתו מעולם זה. מצד שני היה קרוב לעולם הגרמני ולדמויות דוגמת גרשם שלום ושוקן. באופן דומה ניתן לראות את פנייתו של הרב צבי יהודה קוק אל ש"י עגנון שיקשר בינו לבין שוקן בדבר סיוע בהוצאת כתבי אביו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק.⁸⁶ אך שוקן לא ראה את הדברים באופן שווה וכשם שלא התעניין בדברי הראי"ה קוק, או בכתבי אברהם יהושע השל, כך לא התעניין, ככל הנראה, בכתבי הלל צייטלין. בתאריך 16.9.1938 כתב צייטלין אל הוז על חוסר הצלחתו לעניין את סופרי ארץ ישראל בספריו. מצד אחד אין הם מעוניינים לקרוא את ספריו ביידיש ומצד שני אין הם מוכנים להדפיס את ספריו בעברית:

הייתי נכון לשלוח לך ספרים משלי כמה שתחפון, אבל מי יודע אם תוכל להפיצם בעירך, מאחר שבארץ ישראל נגזרה גזירה על ה"יודיש" שתכחד ואתה גם אתה שונא את שפת אמך ונמשכת אחר כל המליצות של קנאי העברית (אגב קנאות מזויפים, שהרי מה עושים כל אלה באמת בעד הפצת מכתב ספרי העברים?...)⁸⁷.

ולגבי ספריו המשיחיים בעברית, שנרפסו מספר שנים קודם לכן, מוסיף וכותב צייטלין: "כמרומה לי, שכבר נפוצו בארץ ישראל, ואין להם שם מקום עוד". כאילו הבין ששוב אין

82 תרגום זו מוזכר גם בהתכתבות בין וולטר בנימין לשלום, ביומנו של שלום ובמכתב שכתב לימים אל רבקה ש"ץ: *Gershom Scholem Tagebücher: nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 1. Halbband: 1913-1917, eds. H. Kopp-Oberstebrink, K. Gründer, F. Niewöhner, Frankfurt a. M. 1995, pp. 410, 420; W. Benjamin, *Briefe*, 1, eds. G. Scholem, T. W. Adorno, Frankfurt a. M. 1966, 1, p. 129; ג' שלום, "איגרת אל רבקה ש"ץ אופנהיימר", ידיעות גנוזים, 104-105 (תשמ"ג), עמ' 345-346.

83 H. Zeitlin, "Aufgaben der Polnischen Juden", *Der Jude* (1916-1917), pp. 89-93. ראו עוד מאיר, "החסידות שלעתיד לבוא" (לעיל הערה 12), עמ' 12-15.

84 מ"מ בוכר, "יחוד" או "תשובה", דער אלף, א, ווארשא תרצ"ג, עמ' 32-35.

85 פרשייה זו עולה ממכתבי צייטלין אל עגנון, שיוזכרו בהרחבה בסעיף הבא. בסמוך הדפיס צייטלין מאמר בשבח בוכר ותולה בו תקוות בהחייאת חיי הרוח בארץ ישראל. את תרומתו ליהדות גרמניה השווה לפועלו של ש"ר הירש. ראו ה' צייטלין, "מארטין בוכער: צו זיין אנקומען קיין פוילען", דער מאַמענט, גיליון 50 (17 מרץ 1939), עמ' 5.

86 ראו נ' גוטל, "בין הרב צ"י קוק לש"ז שוקן: וש"י עגנון בתווך", יובל המאה של המזרח: מאמרים ומחקרים במלאת מאה שנה למודות, תרס"ב-תשס"ב (סיני כט-קל), בעריכת י' אלפסי וג' בת יהודה, ירושלים תשס"ב, עמ' תיב-תיט.

87 הלל צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 16.9.1938, מכון גנוזים, ארכיון הלל צייטלין (237), תעודה 20882/1.

ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנחות

אפשרות ש"חזיונותיו" יקלטו בארץ ישראל, כפי שניתן היה להבין מדברי הביקורת של לחובר שנה קודם לכן. בתוך כך ביקש בשולי המכתב את כתובתו של עגנון, אליו פנה מייד עם קבלת הכתובת בעניין 'מבחר כתביו' ובכללם יומנו המיסטי. בגלויה ראשונה אל עגנון, משנת 1938, כתב צייטלין:

לנעים מספרי ישראל ... מבקש אני ממך, אחד היחידים המעטים מאד, המבינים את כאבי ואת געגועי-כסופי ואת שאיפותי אל עֵל, שתשתדל בעדי אצל מר שוקן אולי יואיל להוציא לאור חלק מִכְתָּבִי והוא אותו החלק שאני קורא לו: "אגדה, קבלה, חסידות".⁸⁸

הצעה זו דומה למה שראינו קודם, כבר בשנת 1936. והנה עתה מדבר הוא שוב על יומנו ומגלה לנו טפח נוסף מתוכנו וממהותו:

יש לי עוד ספר, ששוקן היה צריך באמת להוציאו והוא ספר-יומי שלי (מראשית שנת תרע"ו עד עתה), שיש בו תאור חיים-פנימיים של מבקש דרך למלך המשיח, ספר מענין מאד למקובל, לחוקר, לפסיכולוג, למשורר ולכל קורא מבקש אלקים ומבקש צדק. אם שוקן שמח כ"כ בכתב יד של איזה שבתאי שחי לפני מאות שנים,⁸⁹ מדוע לא ישמח גם ביצירתו של אדם מודרני, שיש לו גם הוא מגע ומשא תמידי עם עולמות עליונים רחוקים!! ושביחד עם זה הוא יודע לנתח ולבקר את כל ההופעות הטנסצנדנטיות וחי הוא באותה שעה זו בעולם חלוני שבחלוני ולוקח חלק בכל התנועות החברתיות הכלליות והישראליות – תחלתו של ספר זה נדפס ב'התקופה' הרביעית (בשם "על גבול שני עולמות") ויתרו שמור הוא אצלי עד היום הזה. ספר זה מלא הוא גם עניני קבלה עמוקים מאוד ועיונים גדולים בכל המקצועות התורה.⁹⁰

בשולי הגלויה מוסיף צייטלין את ההערה הבאה: "כשהי' פה בוורשא הפרופ' ברגמן מסרתי בידו מכתב למרטינ בובר בענין זה וזה האחרון דחני בקרי, כי על כן אני פונה אליך כאל אדם הרבה יותר קרוב".⁹¹ עגנון השיב במהרה לגלויה זו, המכתב לא נשתמר בידינו ואנו למדים עליו ממכתב נוסף של צייטלין. עגנון הבטיח לדבר עם שוקן מייד כשישוב מחו"ל.

88 צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת ראשונה, 1938, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276. בחלק זה נתכוון להדפיס את החיבורים: "שכינה", "יופי של מעלה", "פרקי חסידות", "רבי נחמן מברסלב", "קדמות המסתורין בישראל", "מפתח לספר הזוהר", האר"י (שורה ארוכה של מאמרים על חייו וקבלתו), "מה חידש רבי ישראל בעש"ט?", "שיחה דמיונית עם רבי ישראל בעש"ט", "חסידות שלעתיד לבוא", "רבי אורי מסטרליסק", "רבי מנרל מרימנוב", "גואל החב"ד", "החסידות הקוצקאית", "שיחות-סעודה (על החב"ד)", ועוד. לפי דבריו "החלק הזה יכול כארבעים גליונות של דפוס ואפשר יהיה להוציאו לא בבת אחת, כי אם חלקים, חלקים".

89 צייטלין רומז כאן לספרו של גרשם שלום, חלומותיו של השבתאי ר' מרדכי אשכנזי: על דבר פנסק החלומות של מרדכי אשכנזי תלמידו של ר' אברהם רויגו, ירושלים תרצ"ץ. על יחסי צייטלין-שלום, ראו מאיר, "החסידות שלעתיד לבוא" (לעיל הערה 12), עמ' 12-15.

90 צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת ראשונה, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276.

91 שם.

צייטלין כתב גלויה נוספת בב' בתמוז תרצ"ח, בה הוא מורה לעגנון על תשובתו המהירה והוא שב ומזכיר לעגנון את הבטחתו, כמו גם את הספרים אותם חפץ להוציא. בתוך כך כתב דברים המגדירים את כתביו המאוחרים ומבדילים ממה שנכתב בדורו:

יש בספרי התגליות שכינתיות שונות, שרק אנשים כמוך יבינו את כל עמקן וערכן, אבל יש בהן כח המושך אפילו לאנשים שאינם מבינים דבר בכל אלה. דברי כגון "השכינה" ו"יופי של מעלה" וכו' וכו'⁹² הני מילי דחסידותא שלי הרי טובים ויפים הם מאד אפילו מנקודה אסתטית גרידא, אלא שקמו עתה ימים רעים מאד למחשבה הישראלית האורגנילית, ובפרט לחזיונות שיש בהם משום מסתורין, שאי אפשר לכווץ ולשימן במטת סדום של "מזרחיות" או "אגודתיות", וכדומה, וכדומה, ומכ"ש שאי אפשר לראות בהם ספרות או סתם שירה. ומה יעשה סוף כל סוף אדם שכמוני, שחי הוא דווקא לא עם הדור של עתה, כי אם עם דורות עברו ודורות יבואו בשבוע ד' את שיבת ישראל.⁹³

עם כל רצונו של עגנון לסייע בהדפסת כתבים אלו, נדונה גם תוכנית זו לגניזה. במכתב נוסף אל הו', ב-7 בספטמבר 1938, מעלה צייטלין את כשלון ההדפסה במוסד ביאליק ומשער הוא כי דבר דומה יתרחש גם בשוקן. כאן מזכיר הוא לטובה את ר' בנימין, שהדפיס באותה עת כמה מכתביו של צייטלין בארץ ישראל בגיליונות 'ההד'. כך כתב הוא להו': "דרוש בשמי בשלום הסופר היקר ר' בנימין, שהוא, כמוכן, קרוב מאוד לרוחי בהרבה, הרבה". פרשיית הכתבים שבה בדבריו על עגנון. צייטלין מבקש מהו לסדר לבית עגנון ולשאול אותו בין השאר על התפתחויות עם שוקן: "שאלהו נא אם דיבר עם מר שוקן (בקשתי, שירבר עם מר שוקן על דבר הוצאת ספרי) מה ענהו. כנראה אין כל תשובה חיובית בפיו, כי באופן זה בודאי היה כותב לי, הוא רק השיב לי שעוד לא דיבר ושידבר עמו בימים אלו בדבר בקשתי ויותר לא כתב לי מאומה".⁹⁴

ב-30 באוקטובר 1938, שוב מזכיר הוא במכתב אל הו' את עגנון ואת הכתבים ואומר: "את מכתבו של עגנון ושל ר' בנימין קבלתי. צר ומר לי מאוד על גורל כל כתבי. בשעה שמדפיסים ומפיצים כל מיני שטות והבל והבל הבלים וטומאה ורשעות, אין מי שישים לב לסדר ולהפיץ דברים שהם ברומם של עולם". עתה מזכיר הוא גם את גורל הכתבים במוסד ביאליק: "גם מאת מר לחובר קבלתי מכתבים בתרומים ואמתלאות שונים, אבל הדברים היותר מובנים ומושגים לי היטב הם דבריו, אגב אורחא, 'עניי עירך קודמין'. ובאמת: אם כל זה הענין של כתיבת ספרים והפצתם הוא רק ענין של קבצנות ושנווררות בודאי הצדק עם העומדים בראש מוסד ביאליק' והדומים להם. אבל אני מבין את ספרי אני ואת יצירותי אני כשליחות גדולה וכעטרת

92 הכוונה לחיבורי צייטלין: "שכינה (הסתכלות)", ספרות, כרך ראשון, ורשה תרס"ט-תר"ע, קובץ א, עמ' 67-84; "יופי של מעלה (צירופי-שירה מן האגדה והקבלה)", ספרות, כרך ראשון, ורשה תרס"ט-תר"ע, קובץ ב, עמ' 33-82.

93 איגרת צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת שנייה, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276.

94 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הו', 7 בספטמבר 1938, מכון גנוים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20888/1.

‘ספר החזיונות’: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנחות

קוצים ושושנים גם יחד ו'קבצן' מעולם לא הייתי ומקווה אני להשי"ת שגם לא אהיה וד"ל.⁹⁵
מעט מאוחר יותר כותב צייטלין מכתב שלישי לעגנון, בא' חנוכה תרצ"ט, בו נחתמת
פרשת שוקן ומעלה הוא שוב דברים על מוסד ביאליק וערכם הרוחני של ספריו:

למספר הלאומי הגדול ש"י עגנון! קבלתי מעם שאר בשרי יעקב יוסף האז את המכתב
שכתבת בדבר הוצאת ספרי על ידי שוקן. התשובה היא שלילית. בודאי עשית כל מה
שביכולתך, אלא שאין מר שוקן יכול או איננו חפץ להוציא לאור את ספרי. כי על כן
אבקש ממך להודיעני את כתובתו המיוחדת של מר שוקן, כלומר: לא הכתובת של
הוצאתו, כי אם כתבתו הפרטית ואנסה לדבר אליו בעצמי. פן ואולי... מוכרח אני
לפנות אליו בבקשה נמרצה זו, מפני שאם הוא לא יוציא כתבים כאלו – איני יודע מי
יוציאם? פניתי ל"מוסד ביאליק" ודחו את בקשתי באמתלאות שונות, והעיקר: "עניי
עריך קודמין"... ומה אני יכול להשיב על טענה שכזו? ... והנני מחזירי חקלא וימין
זעירין אינן וברא רחובין דחוק וכו' וכו' והון רוחני גדול מאוד בכתבי ואין דורש ואין
מבקש, והטובים שבנו גם הם דורשים רק אל המתים ואינם שמים לב לחי ויוצר וחורז
פנינים בשביל דורות עברו.⁹⁶

צייטלין מבקש כאן שוב את כתובת שוקן, שאולי ישקול את הדבר שוב ויראה "שלא סתם
מחבר או סופר לפניו, כי אם איש שיש לו באמת מה להגיד לדור או גם לדורות". לא ידוע
אם צייטלין אכן פנה באופן אישי אל שוקן, על כל פנים ברור כי בינתיים התחיל לחשוב על
תוכנית אחרת, תוכנית אחרונה, שלא תהיה תלויה בהוצאות הספרים והעומדים בראשן.

ניסיון אחרון: "האגודה להוצאת כתבי הלל צייטלין"

הניסיון האחרון של צייטלין להוציא את כתביו המקובצים, ובכלל זה גם את היומן, הוא פנייה
נוספת אל קרובו, יעקב יוסף הוז, ששכן באותה עת בתל אביב. צייטלין ניסה מסוף שנת 1938
ואילך לעורר את קרובו להקים אגודה להוצאת כתביו ודחק בו לאסוף חתימות בקרב מכריו
בארץ ישראל. את הפנייה הראשונה בדבר 'האגודה' אנו מוצאים במכתב של צייטלין אל הוז
מה-5 בדצמבר 1938. כשהוא כורך את הצעתו החדשה במסכת הכישלונות שקדמה לה:

חזרתי על מיני הוצאות של ספרים ואין מוציא לאור את ספרי הפזורים ומפוזרים בכל
העיתונים ובכל הירחונים והמאספים או מונחים אצלי בכתב יד. פניתי אל מר לחובר
וידועה היא לך תשובתו (אגב: לא זו בלבד היתה תשובתו, כי באמת כתב לי מכתב
ארוך עם אמתלאות שונות, אבל אנכי תפסתי את הקו העיקרי והיסודי שבדבריו...),
פניתי אל מר עגנון בדבר הוצאת שוקן – ואין דבר. פניתי הימינה, פניתי השמאלה –
אין מי שיקשיב וישמע להמייית הנשמה שלי.⁹⁷

95 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 30 אוקטובר 1938, מכן גנוזים, ארכיון צייטלין (237), תעודה 20889/1.

96 צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת שלישית, א' חנוכה תרצ"ט, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים,
המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276.

97 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הוז, 5 בדצמבר 1938, מכן גנוזים, ארכיון צייטלין (237), 20890/1.

הצעתו היא שהיו יארגן חברה קטנה בעלת מניות להוצאת שלושה כרכים, שהוא מרגיש שאין ברצונו להרוויח אלא רק להפיץ את דבריו. בצער כותב צייטלין כי אין הוא יכול לעשות מה שעשה בעבר:

אילו היו שנים כסדרן היית יכול להזמין אספה קטנה של מכירי מכבר: את ר' בנימין, את מר לחובר, את מר שטיינמן, את מר פיקמאן, ועוד ועוד, שהמה יעשו איזו תעמולה בשביל ענין זה, אבל גלוי וידוע לא רק למי שאמר והיה עולם, כי אם גם לי בשר ודם, עני, רמה ותולעה, שהם לא יעשו דבר בשביל הגשמתו של הרעיון האמור, ואם גם יתחילו יקלקלו יותר מאשר יתקנו בין משנאה-קנאה בין מעצלות וריפיון ידיים. כי על כן להתחיל את הענין על ידי קוראים פשוטים אשר לפנים ליבם פעם בקרבם בקראם את 'הרהורי', 'מכתבי אחד הצעירים' ו'כוונות וייחודים' שלי וכדומה.⁹⁸

הוא גם מציע לו לפנות אל מנחם פוזננסקי, אותו פגש בתל אביב, שאולי יסייע בידו. בין פוזננסקי וצייטלין התנהלה חליפת מכתבים ארוכה בעניין הדפסת איגרות ברנר, ובכך תלה צייטלין המיסטיקן את תקוותו, באומרו:

ובשביל מסירותו הגדולה והנאמנה לכל מה ששייך לברנר, לבי אומר, שאדם כזה אשר יכול הוא להקדיש כל כך זכרו של מי שאיננו עוד אתנו, יכול הוא להרגיש ובתום לב גם את הטרגדיה של האדם החי אשר המה ורעש ורגו וקצף ושחק ובכה כל ימי חייו ויצר ופעל איזה דבר והכל רק לרוח.⁹⁹

אך אין ברנר וצייטלין שווים בארץ ישראל. צייטלין לא נענה בחיוב על ידי פוזננסקי, שעמד במרחק רב ממנו ומרוחו. אם הצליח הוזה לקבץ כמה אנשים לטובת המטרה אין אנו יודעים. מחוסר יישומה של התוכנית רואים אנו כי נכשל במאמציו ונגנזה גם תוכנית אחרונה זו.

גניזה וטמיון

נראה כי צייטלין השתמש בחלקים מיומנו ושילבם בספריו המאוחרים. דבר זה עולה למשל מפרסום המאמר 'על הכמוס והנעלם', שהוזכרנו מקודם, שהיה בראשיתו חלק מהיומן. ואכן קטעים רבים מספריו הנבואיים-משיחיים משנות העשרים והשלושים מתאימים לסגנון הכתיבה היומני. בכותרות המשנה של חיבוריו המשיחיים (דברים שנשמטו מהמהדורות המאוחרות שראו אור לאחר מותו) רואים אנו שוב ושוב את אותו מבע אישי. כך למשל הכתיר את ספרו

98 שם. הכוונה לחיבוריו המוקדמים של צייטלין: הרהורים, הדור, שנה א, גיליונות 10, 16, 21 (ט' באדר; כ"ט בניסן; ה' בסיון; תרס"א); מכתבי אחד הצעירים, הדור, שנה א, גיליונות 32, 33, 36, 37, 48 (כ"ז בסיון; א' דר"ח אלול, תרס"א; ה' בתשרי; ב' בטבת, תרס"ב); כונות וייחודים (מעין שירים בפרוזה), לוח אחיאסף, י (תרס"ג), עמ' 129-144.

99 איגרת צייטלין אל יעקב יוסף הו, 5 בדצמבר 1938, מכון גנוזים, ארכיון צייטלין (237), 20890/1. במכון גנוזים, ארכיון הלל צייטלין (237), נשתמרו איגרות רבות בין פוזננסקי לציטלין, אך אין סיפור הוצאת כתבי צייטלין עולה בהן. האיגרות מכילות חילופי זכרונות הנוגעים לברנר ובקשות שונות להמציא מכתבים לקראת עריכת 'איגרות ברנר' לרפוס.

ספר החזיונות': על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנחות

רממה וקול', שנרפס בשנת תרצ"ו, בכותר המשנה: 'הגיונות, תוכחות, גלויי-נשמה וכסופי-משיח'; וחלק מאותם כתבים מכילים תפילות אישיות ותיאורי חוויות. עם זאת אין בידינו להוכיח פרט זה אלא רק להעלות את ההשערה. היום המלא אבר וייתכן כי צייטלין טמנו בקרקע ביתו בגטו ורשה, כשם שעשה בכתבים אחרים, ונעלמו עקבותיהם לאחר שנות השואה.¹⁰⁰ כשבא בנו של הלל צייטלין, המשורר אהרן צייטלין, לקבץ את כתבי אביו בכמה כרכים ולהציאם לאור, לאחר שנות השואה, עמדו לפניו רק הכתבים המודפסים. באחד הכרכים הדפיס מחדש את ראשיתו של היום כפי שהופיע ב'התקופה', ואף קרא לדרך על שם היום: 'על גבול שני עולמות',¹⁰¹ אך מתוך מניעים שונים נקט הוא בעריכה אגרסיבית והשמיט ושינה בטקסט רבות.¹⁰² הרושם שמקבל הקורא שאינו בקיא בנפתולי הפרשייה וניסיונות הדפסת היום, ומכיר את הטקסט רק דרך מהדורת הבן, הוא שיומן אישי של איש רוח לפנינו. צביונו המיוחד של הטקסט כיומן מיסטי או כספר חזיונות מתגלה עתה ברמז בין חרכי המכתבים המועטים ששרדו מתקופה זו. כלל פועלו המאוחר של צייטלין לא זכה לסקירה מקיפה במחקר ורמזות אלו הן עדות חשובה להבנת המפנה בחייו ולהבנת האווירה המשיחית בה חי, ומתוכה מצא את הכוח לכתוב, עד לימיו האחרונים בגטו ורשה. קריאתו של צייטלין שיבחינו במפנה שעבר עליו, יחדלו לראות בו תלמיד של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי וישובו ויתבוננו בספריו הנבואיים-משיחיים, עדיין מצפה שתגשם.

100 מאיר, 'התהוותו וגלגוליו' (לעיל הערה 37), עמ' 151-152.

101 ראו לעיל הערה 17.

102 על דרכו של אהרן צייטלין בעריכה ומגמותיו, ראו מ' בוסאק, מאזנים, יא (תש"ך-תשכ"א), עמ' 292; מ' פייקאז, חסידות ברסלב, ירושלים תשנ"ו, עמ' 56-57; מאיר, "החסידות שלעתיד לבוא" (לעיל הערה 12), עמ' 42. בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המכון לכתבי יד, ארכיון אהרן צייטלין, 401490, תיק xvii, נשמרו הגהותיו של אהרן צייטלין לכתבי אביו לקראת הדפסתם בהוצאת "יבנה". מעיון בתיק זה נראה כי שיטת העבודה של אהרן צייטלין הייתה כך: צילום מאמרי אביו כפי שהודפסו במקורם; מחיקת מילים והוספה על גבי הצילום, ובמידה וראה צורך בכך: השמטת קטעים שלמים על ידי הדבקת נייר לבן על גבי הקטע הנבחר.

ברוך וינטרוב

פולמוס (?) הראב"י והראב"ד בדיני נידה
 הערה למאמרו של שלם יהלום, "פרשנות התלמוד של ר' אברהם בן יצחק
 אב בית דין", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 29-55

א. במסגרת סקירתו המקיפה והמחכימה של המחבר את ספרותו הפרשנית של ר' אברהם בן יצחק (להלן: הראב"י) הובא פרק העוסק בפולמוס שבין הראב"ד לראב"י בענייני כתמים. המחבר מניח, כי הראב"י טיהר אישה שמצאה כתם, מכיוון שפירש את האיסורים המוזכרים בתלמוד כעוסקים בדיני טהרות. הראב"ד חתנו טימא את מוצאת הכתם, ומלבד ההסתמכות על סוגיות הש"ס, נשען הוא גם על מנהג הנשים. על הישענות זו מעיר המחבר:

יש כאן דוגמה למשך הזמן המועט הנדרש ליצירת מנהג בימי הביניים. ספק הלכתי של הראב"י הופך אצל חתנו לוודאות ולמנהג מקובל.¹

בהערה 150 שם מוסיף המחבר, כי אפשר לטעון שטענת המנהג של הראב"ד היא פיקציה היסטורית משפטית שנועדה לתת אסמכתא לדבריו. נראה לי, שקודם שמעלים טענה המטילה ספק בכוחו של המנהג בימי הביניים,² וודאי קודם שמעלים טענה המטילה ספק באמינות עדותו של הראב"ד, יש לבחון היטב היטב את דברי הראשונים.

בחינת דברי הראב"י כפי שהם מובאים בראב"ד וברמב"ן מוכיחה כי העלאת ההצעה שכתמים אינם מטמאים בזמן הזה כלל לא הייתה להלכה, אלא הצעה פרשנית בשיטת הרי"ף והגאונים. נעיין בדברים במקורם:

ושוב מצינו בכתמים שכתב הרב אב בית דין הגדול ז"ל, עיינתי בכל מילי דרבוותא ולא אשכחתי בהן דינא דכתמים אי נהיגי האידנא אי לא, ואף על גב דאשכחן דמטמא את בועלה בפרק קמא דנידה, דילמא לטהרות היא.³

הראב"י מעיר כי לא מצא הלכות כתמים בחיבורי ההלכות השונים (ואכן, כתמים אינם מוזכרים לא בשאלות, לא בבה"ג ולא ברי"ף); הוא מציע כפירוש לשיטתם, שלדעתם אין הלכות כתמים אלא לעניין טהרה בלבד. הראב"י עצמו לא התיר כתמים, והיה מודע למנהג הפשוט לאסור את רואת הכתם.⁴

1 עמ' 52.

2 לחזוקו וקדמותו של המנהג בקהילות פרוכנס ראה הקדמתו של המאירי למגן אבות.

3 חידושי הרמב"ן לנדה, מהר"מ' הרשלה, ירושלים תשל"ו, יט ע"ב, ד"ה לשמואל.

4 בספר האשכול, מהדורת הרב אויערבך, האלברשטאדט תרכ"ח, מובאות גם הלכות נידה. בעמוד 70, בריש ההלכות נכתב: "הגאון ר' יצחק ז"ל [=הרי"ף, ב"ז] קיצר מאד בדיני נדה... גם מדיני כתמים לא הביא הרב,

מסתבר, כי יש מי שרצה לפרש את דברי הראב"י כהוראה הלכתית, נגד המנהג הפשוט, וכנגד דעות אלו יצא קצפם של הראב"ד והרמב"ן. על כן, הראב"ד בבעלי הנפש אינו מזכיר את חותנו הראב"י כבעל השיטה, ואף מרשה לעצמו התקפה חריפה עליה – "והבל הוא בידם".⁵ גם המאירי אינו מביא שיטה זו כשיטת הראב"י, שאותו הוא מכנה על פי רוב "גרולי קדמונו" או "גרולי זקנו", אלא סתם בשם "יש אומרים".⁶

כאמור, הראב"י עצמו היה מודע היטב לכך שהמנהג בקהילתו היה לאסור רואת כתם על בעלה, וכך אף פסק להלכה. מחלוקתו עם הראב"ד והרמב"ן, אם כן, לא הייתה להלכה, כי אם על עצם היכולת להעלות פרשנות ברי"ף, שמסקנותיה יהיו שכתמים אינם אוסרים. על כן אין שום צורך לטעון כי הראב"ד הסתמך על מנהג בן דור אחד או שהמציא אותו. מכיוון שכך, אין גם שום צורך להעלות הסברים ודוגמאות ל"ערפל שהקיף הלכות אלו", או ל"אי הבהירות הרבה ששררה בקהילות היהודיות בימי הביניים ביחס לנושאים המרכזיים בהלכות נידה".⁷

ב. ההבחנה בין דיני האיסור לדיני הטומאה והטהרה מוצגת בדברי המחבר כעומדת ביסוד מחלוקתם של הראב"י והראב"ד (אשר לטענתנו, אינה מחלוקת להלכה, כי אם בפירוש דברי הרי"ף) בדברים אלה:

השאלה אלו מדיני הנידה התלמודיים מכוונים לאיסור אשה על בעלה, ואלו לדיני טומאה וטהרה, עמדה במוקד של מחלוקת נוספת בין הראב"י והראב"ד. בספר האשכול מביא הראב"י תשובת גאונים הטוענת שבימינו, שאין משמעות לטומאה, מותר לשבת על המשכב והמושב הטמא של הנידה.⁸

המחבר מוסיף ומצטט את תשובת הגאונים המובאת באשכול:

ומאז אין ישראל מוזהרין שימנעו מלהטמא במשכב נדה ובמושבה ובכל הטומאות,

ועיינת בכל מילי דרבואתא ולא אשכח בהן. ואפשר דסבירא להו דלא נהגו האידנא, ואף על גב דאשכחן דמטמאה בועלה, דלמא לטהרות דוקא". אין ברצוני להיכנס כאן לפולמוס הארוך לגבי מקורותיה של מהדורה זו, אשר מקובל כעת על החוקרים לראותה כמזויפת (סיכום הפולמוס עד עתה במאמרו של ש"ז הבלין, "עוד על האשכול מהדורת הרב אורבך", ישורון, יג [תשס"ג], עמ' תשא-תשי). מכל מקום, גם אם אכן מדובר בזיוף, ברור כי המזייף הבין שהראב"י לא נתכוון אלא לפרש את דעת הרי"ף. יתירה מכך, בהלכות נידה במהדורת אויערבך מופיעים דיני כתמים באריכות במספר סימנים (מא-מד). לו הייתה דעת הראב"י שאין לאסור אישה בשל כתמים בזמן הזה, האם היה המזייף מוסיף הלכות כתמים, ובכך מוכיח את הזיוף מתוכו?!

5 ספר בעלי הנפש לראב"ד, מהדורת בוקוולד, בני ברק תשנ"ב, שער הכתמים, עמוד עא.

6 בית הבחירה על מסכת נידה, מהדורת ר' אברהם סופר, ניו יורק תש"ט, עמוד 243, נח: ד"ה ממה, ובהערה ו שם. הרא"ה סופר עצמו חשב כי המאירי לא נקב בשמו של הראב"י מתוך כבוד, שהרי כתב עליו "ורברים משוכשים הם".

7 נעיר, כי מחלוקת הרמב"ם ורוב חכמי ישראל בשאלה כיצד למנות את ימי הנידה והזיבה לא משקפת כלל ערפל לגבי הנוהג המעשי. למחלוקת זו לא הייתה נפקא מינה כבר מעת שרבי זירא קיבע את חומרת נשות ישראל – לשבת שבעה נקיים על כל טיפה – להלכה.

8 עמ' 52.

9 אעיר לגבי נקודה נוספת. מדברי המחבר בהערה 152 משמע, כי הוא הבין שהאיסור שחידש הראב"ד לשכב

ומי שחפץ לכו ליגע בכל טומאה אין עליו איסור, אלא שחייב לטהר את עצמו בעתות שהוא חייב להכנס למקדש.

לעניות דעתי, התשובה מלמדת הפך דברי המחבר. מן הקטע המצוטט ברור, כי אין כלל איסור ליטמא, לא בזמן הזה וגם לא בזמן הבית, שהרי הוא ממשיך ואומר כי החיוב הוא ליטהר קודם הכניסה למקדש. המילה "מאז" משמעה מעולם, ובאה כניגוד לשאלת השואל, אשר רצה לטעון כי איסור משכבה ומושבה של נידה נבע מן הטומאה, ועל כן אינו שייך בזמן הזה. לאחר שהגאון משיב כי היטמאות מעולם לא הייתה אסורה, הוא מסיים כי יש להימנע ממשכב ומושב הנידה מסיבה אחרת:

ועכשיו שיש חשש מפני עמי הארץ שלא ישמעו בדבר ויפרצו בו ויבואו לידי עברה, יש מן הדין שינהגו בו איסור ויעשו סייג לתורה ויחמירו בה... וכל החכמים נהגו בבתייהם שתהא נדה רחוקה ופורשין ממנה ולסייג גדול נעשה כזה, ומי שפורץ בו ראוי שישכנו נחש של חכמים... ואמונה הוא שיגדרו גדרות ולא יריוחו לפרוץ כי פרצה קוראה לגנב. ומי שהוא ראוי להיות בין אנשי לבב כן יעשה, כי בבקשכם הלכה למשה מסיני הגדנו לכם דבר על בוריו.

כלומר, הסייג המובא באשכול אינו זכר לאיסורי טומאה (כפי שטוען המחבר בהערה 152), שהלא היטמאות לא נאסרה מעולם. הסייג הינו סייג מאיסורי נידה, ובדיוק כפי שהבינו הראב"ד.⁹

על המיטה אף שלא בפני הנידה, הוא תולדה של תפיסת האיסור במנותק מן הטומאה. ולעניות דעתי נראה, שדווקא אם נבין כי האיסור קשור לטומאה, אז נאסור את המושב גם שלא בפני הנידה, שכן הטומאה אינה תלויה בהימצאותה של הנידה. דווקא אם נבין שהאיסור נובע מחשש ביאה, סביר יותר יהיה לצמצם אותו רק למצב שבו הנידה נמצאת על מיטתה. מסתבר, כי הראב"ד לומד את האיסור אף כשהאישה אינה על מיטתה דווקא מההשוואה אותה עושה רב האי גאון לטומאה, אלא שהוא מבין שזהו משל בלבד, מכיוון שסיבת האיסור האמיתית היא 'הרגל דבר'.

שלם יהלום

תגובה להערה של ברוך וינטרוב

בדברי הביקורת שלו על מאמרי מודה הרב וינטרוב שר' אברהם בן יצחק אב בית דין (ראב"י) טען במפורש שכתם מטמא אישה ומונע ממנה גישה לטהרות, אולם אין הוא אוסרה עם זאת על בעלה. במציאות של ימי הביניים משמעות הדברים למעשה היא שכתם הוא נטול משמעות לחלוטין. השגתו של וינטרוב בנויה על הטענה שלפיה הראב"י לא התכוון הלכה למעשה למה שכתב במפורש בדיון הלכתי. מפאת כבוד המבקר אפעל אף אני לאור כלל זה ואניח שווינטרוב לא התכוון ממש למה שאמר בהשגתו.

כפי שציין וינטרוב, ספרי ההלכה המרכזיים שהיו בידי חכמי המאה השתים-עשרה לא כללו הלכות כתמים, והראב"י שהלך בעקבותיו של ר' יצחק אלפסי (רי"ף) הסיק מכך מסקנה מתבקשת שאיסור כזה אינו קיים בהלכה היהודית לאחר החורבן. התעלמות הרי"ף מסיטואציה שכיחה בחיי היום יום אינה מובנת אם לא נקבל את ההנחה הזאת.

לגופו של עניין אני סבור שעצם ההנחה שאפשר שאדם יעלה טיעון או רעיון בעלמא בלא השלכות מעשיות לקוח מעולם הישיבות שבו טמונים שורשיו של וינטרוב. הדבר קשור כנראה במלחמתו של עולם הישיבות נגד מגמות החילון וההשכלה, שהביאה להתנתקותו של עולם זה החל במאה התשע-עשרה מחיי היום יום בקהילה. ראשי ישיבות הרגישו ששיעוריהם נאמרים להלכה ולא למעשה. החלת דפוס חשיבה זה על הבנת דרכו של חכם מהמאה השתים-עשרה היא אנכרוניסטית ונטולת אחיזה בקרקע המציאות. הן בקהילה האקדמית והן בעולם המסורתי מניחים כמובן מאליו שחכמי ימי הביניים עומדים מאחורי דבריהם.

כראיה לשיטתו הסתמך וינטרוב על ספר האשכול במהדורת אויערבך. וינטרוב מודע לדופי שהוטל ביצירה זו. אולם הוא מניח שלו התכוון הראב"י להיתרו לא היה אויערבך משכתב הלכות כתמים בספר הלכה שייחס אליו. נפלא מבינתי כיצד הנחות עבודה של זייפן מהמאה התשע-עשרה מהוות ראיה למציאות היסטורית במאה השתים-עשרה.

כפי שצינתי במאמרי הראב"ד ובעקבותיו הרמב"ן קיבלו במלוא הרצינות את דברי הראב"י, ויצאו נגד שיטתו. כנגד ראיה זו מעלה וינטרוב את הטיעון האפולוגטי, ולפיו תפיסתי השגויה הייתה ידועה כבר במאה השתים-עשרה, וכדי לשרשה כבר אז כתבו הראב"ד והרמב"ן את דבריהם. להגנתי אומר אך זאת, שאם פירשתי את הראב"י כפי שפירשו והבינו את דבריו בזמנו ומקומו, ככל הנראה גם אני אינני רחוק מהאמת בהבנת דבריו.

גם העלמת שמו של הראב"י בדברי מבקריו איננה ראיה לכך שהדברים אינם מיוחסים לו. כמקובל בימי הביניים נהגו המשיגים, מפני כבוד הרובר, להעלים את שמו, ואפשר להביא

לכך ראיות רבות. סביר משום כך להניח שהראב"ד יעלים את שמו של חותנו מפסיקה המוגדרת בפיו הבל.

ביחס לביקורת על תשובות הגאונים הדנה במשכב ומושב הנידה אעיר שלפי ההלכה היהודית טומאה איננה אסורה אם האדם איננו עולה להר הבית. אם למרות זאת אומר הגאון שיש למנוע היטמאות בנידה כחריג, הרי זה בגלל הפן הנוסף של האיסור הנוגע לחיי אישות והנובע מטומאה זו. הראב"ד יצא כנגד פסיקה זו וטען שהאיסור הוא מפני הרגל עבירה בלבד, ואינו קשור כלל לטומאה וטהרה. אם נפרש את דברי הגאונים אחרת, לא תובן הביקורת של הראב"ד נגדם.

חותמו של הקב"ה אמת ושלומי אמוני ישראל הדבקים בהלכות כתמים ובנורמות אחרות הקשורות לאיסורי הנידה נסמכים על גדולי העולם, הראב"ד והרמב"ן. את קיומן של דעות אחרות של חכמים מהמאה השתים-עשרה אין צורך להעלים בטיעונים מופרכים.

פנחס רוט

הסימן החסר בספר תרומת הדשן

הערה למאמרו של יחזקאל פראם, "על סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן", עלי ספר, כ (תשס"ט), עמ' 81-96

בגיליון הקודם של 'עלי ספר' התפרסם מחקר של יחזקאל פראם על סדר התשובות בספר תרומת הדשן.¹ יש לקוות שמאמרו התמציתי והחשוב יעודד חוקרים אחרים לגשת למלאכת ההדרת ספר תרומת הדשן על פי כתבי יד.²

כנספח למאמר, פראם ההדיר תשובה שנמצאת בכתב יד של תרומת הדשן אך חסרה במהדורה המודפסת.³ התשובה הופיעה על פי כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab 1532 (להלן: נ). אולם, הרף המכיל את התשובה החדשה קרוע בכתב היד, ולכן נוסח התשובה שפורסם לוקה בחסר.

קיימים שני כתבי יד נוספים של ספר תרומת הדשן בסדר דומה, המכילים גם הם את התשובה הזו.⁴ כתב יד אחד שמור בספרייה הלאומית בירושלים, ומספרו 8°2241 (להלן: י).⁵

- 1 אני מודה לפרופ' פראם אשר עודד אותי לפרסם תגובה למאמרו.
- 2 המהדורה המוערת של הספר (ספר תרומת הדשן, מהד' שמואל אביטן, ירושלים תשנ"א) לא נערכה על פי כתבי יד של תרומת הדשן, אולם יש בה מספר תשובות חדשות של ר' ישראל איסרליין מתוך כתבי יד. על אלה ניתן להוסיף – ראו שלמה שפיצר, "תשובה מרבינו ישראל איסרליין בעל 'תרומת הדשן' בענין הוצאת שם רע וקבלת עדות קרובים", מוריה, ה, יא-יב (תשל"ה), עמ' י-יב; הנ"ל, "תשובת רבינו ישראל איסרליין בדיני תערובות", מוריה, ו, א (תשל"ה), עמ' ד; ישראל מ' פלס, "תשובה חדשה של בעל תרומת הדשן על מבוי שננטלו קורותיו ולחיויו", אור עולם: קובץ... לכבודו של רבינו הגדול... מנחם מענדל שניאורסאהן, כפר חב"ד תשנ"ה, א, עמ' 43-46.
- 3 פראם, עמ' 86. התשובה היותה חלק מספר תרומת הדשן כפי שהוא עמד לפני תלמיד המחבר, ר' יוסף בן משה. כך כתב בספרו לקט יושר, אורח חיים, מהד' יעקב פריימן, ברלין תרס"ג, עמ' 19 (כ"י מינכן 405, דף 41ב): "קיימי' לן כירושלמי גבי ריקיקה, הרוקק אל יתפלל עד שישאח ד' אמות. וה"ה נמי המתפלל אל ירוק עד שישאח כדי הילוך ד' אמות, משו' דאמרינן בשבועות אין מוכירין (ה)שם (שמים) על הרקיקה, ועיין בא"ח בס' צ"א. כתב בספרו". המילים בסוגריים מרובעים נוספו בידי המחבר בשולי העמוד.
- 4 על כתבי היד של תרומת הדשן למדתי ממורי פרופ' שמחה עמנואל. עד לאחרונה, תיאוריהם של כתבי היד השמורים בספרייה הלאומית בירושלים לא נכללו בקטלוג הממוחשב של המכון לתצלומי כתבי יד, ובכך נמנע ממרבית החוקרים מידע על עצם קיומם של כתבי יד אלו. כיום, התיאורים נמצאים ברשת יחד עם שאר כתבי היד העבריים ברחבי העולם.
- 5 לפי הרישום בקטלוג הממוחשב של הספרייה הלאומית, אחד מרפי הגייר שעליהם הועתק הספר מכיל סימן מים המתוארך לשנים 1503-1508. שמחה אסף רשם תיאור קצר של כתב היד על הכריכה. אני מודה לגב' יעל אוקון, המנהלת בפועל של המחלקה לכתבי יד בספרייה הלאומית, על הרשות לפרסם את התשובה מתוך כתב היד.

גם בכתב יד זה הרף קרוע. כתב יד נוסף נמצא בידיים פרטיות (להלן: פ). בכל כתבי היד, התשובה מופיעה בסוף הספר ממש, בסימן שנג.⁶
אני מפרסם להלן נוסח שלם של התשובה – נוסח המיוסד על כתב יד ירושלים, עם השלמות על פי כתבי היד האחרים:

שאלה: היה מתפלל או קורא שמע או מבֹרַךְ איזה ברכה ורקק' צריך ליזהר שלא יזכור שם שמים (לבטלה)⁸ אחר הרקיקה [אפי' אם יפסיק בג' או ד'] תיבות בין הרקיק' ובין הזכרת השם.

תשובה: [נראה⁹ אם נדמה נרון דידן] לההיא דפ"ב דשבועות¹⁰ דקאמר תלמודא ברוקק שנו שאין [מזכירין שם שמים על] הרקיקה ולא נחלק משום דהתם מכוין הוא שכל הלחישה עם [האזכרה תהא] על הרקיקה דסובר שבשביל הרקיקה עם הלחש יתרפא אבל בנרון [ודאינן] מכוין¹¹ ברקיקתו למירי אומר¹² דאין קפידא אם לא נחלק הכי¹³ נר' דיש ראייה [דלא] מהני אם מפסיק בג' או ד' תיבות דרש"י פ' התם פ"ב דשבועות¹⁴ [רוקק] ואח"כ לוחש ואומר הפסוק¹⁵ כל המחלה וכו' כי אני ה' רופאיך אלמ' אע"ג דאפסיק בכמה תיבות באותו הפסוק קודם שיזכור השם לא [מהני]. ותו דבהנך¹⁶ תיבות דתפילה או דברכה נמי אסור לאומרו כדלקמן. [אמנם] בהפסק' בשתיקה וכדי¹⁷ הילוך ד' אמות סגי כדמייתי אשי¹⁸ מן הירושלמי פ' מי שמתר¹⁹ המתפלל אל ירוק וכן²⁰

6 בניגוד לכתב היד שהכיר יעקב פריימן, שבו התשובה הופיעה בסימן כו – ראו פראם, עמ' 81, הערה 2.

7 בכתב יד נ: ורקק.

8 אשגרה של הסופר בכתב יד י.

9 על פי כתב יד נ. בכתב יד פ: ירא'.

10 תלמוד בבלי, שבועות טו ע"ב.

11 בכתב יד נ, פ: מתכוין.

12 צ"ל: אימר. כ"ה בכתב יד נ, פ.

13 ליתא בכתב יד נ, פ.

14 רש"י שבועות טו ע"ב, ד"ה אין לו חלק וד"ה ברוקק שנו.

15 שמות טו, כו.

16 כתב יד נ, פ: דהנך.

17 כתב יד נ, פ: כרי.

18 הלכות אשרי, מסכת ברכות פרק ג, סימן לט.

19 תלמוד ירושלמי, ברכות פ"ג (ו ע"ד). השימוש במקור זה מן התלמוד הירושלמי בהקשר של רקיקה בבית הכנסת מופיע לראשונה בתוספות רבנו יהודה שירליאון על מסכת ברכות, מהדורת ניסן זק"ש, ירושלים תשכ"ט, עמ' רצו-רצח. וזה המקור לתוספת שבהגהות אשרי (המוזכרות מיד בסמוך בדברי תרומת הדשן), כפי שמצוין בסופה של ההגהה: "תוס'". תוספות ר' יהודה שירליאון למסכת ברכות נדפסו תחילה תחת השם "תוספות רבי יהודה החסיד", ולכך רומזת התוספת בדפוסים המאוחרים של הרא"ש: [ר"י חסיד]. על תוספות ר' יהודה שירליאון ועל מידת שימושם בתלמוד הירושלמי, ראו א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, עמ' 326.

20 ליתא בכתב יד נ, פ.

הרוקק אל יתפלל אא"כ ימתין כודי הילוך] ד' אמות כדמפרש שם בהג'.²¹ הנר' לע"ד כת'.²²

רבים מחכמי אשכנז פסקו שאסור לרקוק בתפילה, על סמך הפסקה בתלמוד הירושלמי שהביא ר' ישראל איסרליין.²³ אבל בדיונים שלהם הם לא קשרו בין הלכה זו לבין משמעותה המאגית של היריקה. אחד מקווי האופי המיוחדים של ר' ישראל הוא המקום הנרחב שהקדיש למנהג העממי והמאגי.²⁴ האם השתרשותן של אמונות כאלו בסגולות המאגיות של הרוק²⁵ – או לחילופין, בתחושת הגועל שהוא מעלה²⁶ – הם שהביאו את בעל תרומת הרשן לדון בסוגיה מזווית חדשה?

- 21 הגהות אשרי שם. על הגהות אלה, פרי עטו של סבו של מהרא"י, ראו יעקב ש' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה, עמ' 183–190.
- 22 החתימה "הגראה לעניות דעתי (כתבתי)", אשר מופיעה מידי פעם בספר הנדפס, נמצאת באופן קבוע בחתימות כל התשובות בכתבי היד.
- 23 ראו תוספות ר' יהודה שירליאן (לעיל, הערה 19); ראבי"ה מגילה סימן תקצג (מהדורת אביגדור אפטוביצר, ירושלים תרפ"ט, ח"ב, עמ' 327); ספר חסידים, מהר' ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז, סימן רנב, עמ' רכ; ספר חסידים, מהר' יהודה ויסטנצקי, פרנקפורט תרנ"א, סימן תיט, עמ' 124; והמקורות הרבים שהוזכרו בידי אליעזר שמשון רוזנטל, "פירורים וניסיונות ללקסיקון התלמודי", לשוננו, כט (תשכ"ה), עמ' 167–182.
- 24 ראו ירידיה דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 190–213, ובייחוד עמ' 196; דוד תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, מהדורה שלישית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 60.
- 25 W. Crooke, "Saliva", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, XI, ראו: Edinburgh 1920, pp. 100–104; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Routledge Classics edition, London 2002, pp. 141–159; Julius Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, trans. and ed. Fred Rosner, New York 1978, pp. 85–86.
- 26 ראו William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge MA 1997, p. 96. לפי המקובל במחקר היום, הרפואה בגרמניה לא הכירה במושג של הדבקה (contagion) עד המאה ה-16. ראו Annemarie Kinzelbach, "Infection, Contagion, and Public Health in Late Medieval and Early Modern German Imperial Towns", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 61 (2006), pp. 369–389. על תפיסות לגבי הדבקה בקרב יהודים בימי הביניים, ראו גם אפרים שהם-שטיינר, חריגים בעל כרחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ח, עמ' 94; Susan L. Einbinder, *No Place of Rest: Jewish Literature, Expulsion, and the Memory of Medieval France*, Philadelphia 2009, pp. 127–131.

שלמה זאב פיק, גילה פריבור, דב שוורץ

סקירת ספרים

תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, הוצאת עם עובד, תל אביב תשס"ז, 472 עמ'.

ספרה של תמר רוס הוא תרגום של T. Ross, *Expanding the Palace of Torah*, Hanover & London 2004. בספר זה התאמצה רוס להתוות דרך חדשה שתהלוך את מעמד האישה הדתית בעולם מודרני. לשם כך היא סוקרת תאוריות פמיניסטיות שונות בהתפתחותן ההיסטורית והמבנית. מצד אחד הסתייגה רוס מיעילות הנסיונות ליצור סטנדרטים חדשים במסגרת הרבנית וההלכתית הקיימת, ומצד שני דחתה את הדרכים המערערות את סמכות ההלכה. רוס הסתייעה בפילוסופיה של המשפט, של ההלכה ושל ההרמנויטיקה כדי לפתוח פתח לגישה חדשה למעמדה של האישה. רוס ביקשה לטעון, כי "ניתן לסגל גיוון ושינוי אפילו בתוך מסגרת דתית סמכותית, ובלבד שמתלווה אליהם מחויבות חזקה לציבור נאמני ההלכה ולמסורת הפרשנות שלו כפי שהיא מתממשת בפועל" (עמ' 291). מבחינות רבות אפשר לשייך ספר זה לגל החדש של ספרי מטא-הלכה, המבקשים לעמוד על המתודולוגיה של ההלכה באמצעות הגישה הפנומנולוגית. חיבורים אלה מרכזים שורה של פסיקות הלכה בדורות שונים (המיחשוב אפשר מהלך כזה והעשיר אותו), רואים בהן קווי אפיון דומים או זהים ומנסים להציג גישות מובחנות.

הערת ביקורת מתבקשת בהקשר לסביבתו של הספר: דמותה של תמר רוס הייתה יכולה לצמוח בסביבה ציונית-דתית בלבד. בספרה זה הגדירה רוס את עצמה כאורתודוקסית אך התעלמה כמעט לחלוטין מהסביבה הציונית-הדתית שאפשרה לה את התפתחותה האינטלקטואלית והזהותית: היא כתבה עבודת גמר חלוצית (על הגותו של הראי"ה קוק) ודוקטורט במחשבת ישראל, לימדה במחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן ובמדרשות לנשים. מוסדות אלה הם ציוניים-דתיים במובהק. ואכן רוס היא מודל קוטבי של האישה החדשה בציונות הדתית, המביעה חוסר נחת ממעמדה ושואפת לסדרים חדשים.

אולם מאבקה של רוס צריך להתפרש גם כחוליה ברצף ההתמודדויות של האישה הציונית-הדתית במהלך השנים. ההתמודדות צמחה מהפועל המזרחי בכלל ומהפועלת הציונית הדתית בפרט. ההתארגנות הרשמית הראשונה של אירגון הפועלות הדתיות של 'הפועל המזרחי' בהנהגתה של טובה סנהדראי ובפעילותן הנמרצת של מרים אליאש, רחל ברקמן ואחרות התרחשה בשנת תרצ"ה (1935). על הממד המהפכני שהעניקו נשות 'הפועל המזרחי' למאבק לקידום האישה בציבור הדתי-הלאומי תעיד פרשה זו: כזכור, בכנסת הראשונה התאחדו

המפלגות הדתיות לחזית מאוחדת. התנאי שהעמידה 'אגודת ישראל' היה, שאישה לא תהיה חברת כנסת. תנאי זה התקבל. נשות 'הפועל המזרחי' התמרדו והקימו את סיעת 'הפועל' הדתית' בהנהגתה של טובה סנהדראי. אף שסיעה זו לא עברה את אחוז החסימה שוב אי אפשר היה להתעלם מסוגיית מעמדה של האישה בציבור הציוני-הדתית. רק בכנסת הרביעית (3.11.1959) נבחרה טובה סנהדראי כחברת כנסת ראשונה מטעם המפד"ל. על אף הסתייגות של רבנים בציבור הדתי-הלאומי הפכה סנהדראי כארבע שנים לאחר מכן לסגן יו"ר הכנסת. אלה הן דוגמאות ספורות בלבד למאבקה של האישה הדתית-הלאומית לשינוי דמותה של האישה לאור העולם המודרני.

אמנם רוס התמקדה במקומן של נשים בהלכה ובטקסים הדתיים. אולם ההתמודדות של האישה הציונית-הדתית נדרשה גם לסוגיות כאלה. דוגמה לכך היא הקמת המדרשות לנשים בארץ ישראל, ובכך עסקה תמר אלאור בספרה "בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית", שיצא לאור בתשנ"ט. רוס עצמה כתבה על כך את המאמר "המרד הקדוש של האישה הדתית-לאומית כגשר בין הלכה ודמוקרטיה", בתוך א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג, רמת גן תשס"ג, עמ' 447-456, אבל בספרה הציונות הדתית זניחה. ספרה של רוס הוא חיבור חלוצי בנוף החיבורים הנכתבים בארץ בשדה האורתודוקסיה והפמיניזם, ובכך חשיבותו.

ד"ש

עלי עשור, דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, בעריכת דניאל י' לסקר וחגי בן-שמאי, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט, 316, 27 עמ'.

דברי כנס מטבעם מכילים דיונים בתחומים מגוונים, ומאפייני המאמרים שבהם אינם אחידים: המרחיבים והמקצרים, האנליטיים והטקסטואליים וכן הלאה. החיבור שלפנינו מכיל מחקרים עשירים, שהמכנה המשותף שבהם הוא זיקתם לחברה הדוברת ערבית-יהודית. להלן אעיר הערות למאמרים אחרים.

נחם אילן הביא טקסט שעניינו תקציר של ספר חובות הלכות במאמרו "ראשית חכמה" – שרידי חיבור צופי בערבית-יהודית בהשראת 'חובות הלכות'. חיבור זה, אף שזמן חיבורו עלום הוא, מכיל חומר חשוב לחקר תורת המוסר. תפיסת התשובה שבו, למשל, מעוררת עניין. כפי שציין אילן, החיבור משלב דרוש והגות. סגנונו ההטפתי חושף את התפיסה הסגפנית של התשובה.

יוסף טובי דן במאמרו "הגוף והנפש בשירה העברית בספרד" בשאלת היחס בין הגוף לנפש בשירים שונים. טובי נדרש לחותמה של ההגות על השירה, סוגיה השנויה במחלוקת החוקרים. טובי לא הביע עמדה, אך מדיוניו ניכר שהוא אכן סבור שהשירה משיקה להגות ומשקפת אותה. עם זאת הדיון היה מועשר לו היה נדרש לסוגיות פרטיות יותר, כגון הגדרתם של הנפש ושל השכל. טובי דן בקצרה בשירתו של רס"ג. והרי רס"ג הגדיר בכתביו השונים את הנפש כעצם חומרי מזוכך. שאלה מעניינת היא, האם השירה מוסיפה נתונים והבהרות

המפלגות הדתיות לחזית מאוחדת. התנאי שהעמידה 'אגודת ישראל' היה, שאישה לא תהיה חברת כנסת. תנאי זה התקבל. נשות 'הפועל המזרחי' התמרדו והקימו את סיעת 'הפועל' הדתית' בהנהגתה של טובה סנהדראי. אף שסיעה זו לא עברה את אחוז החסימה שוב אי אפשר היה להתעלם מסוגיית מעמדה של האישה בציבור הציוני-הדתית. רק בכנסת הרביעית (3.11.1959) נבחרה טובה סנהדראי כחברת כנסת ראשונה מטעם המפד"ל. על אף הסתייגות של רבנים בציבור הדתי-הלאומי הפכה סנהדראי כארבע שנים לאחר מכן לסגן יו"ר הכנסת. אלה הן דוגמאות ספורות בלבד למאבקה של האישה הדתית-הלאומית לשינוי דמותה של האישה לאור העולם המודרני.

אמנם רוס התמקדה במקומן של נשים בהלכה ובטקסים הדתיים. אולם ההתמודדות של האישה הציונית-הדתית נדרשה גם לסוגיות כאלה. דוגמה לכך היא הקמת המדרשות לנשים בארץ ישראל, ובכך עסקה תמר אלדור בספרה "בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית", שיצא לאור בתשנ"ט. רוס עצמה כתבה על כך את המאמר "המרד הקדוש של האישה הדתית-לאומית כגשר בין הלכה ודמוקרטיה", בתוך א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג, רמת גן תשס"ג, עמ' 447-456, אבל בספרה הציונות הדתית זניחה. ספרה של רוס הוא חיבור חלוצי בנוף החיבורים הנכתבים בארץ בשדה האורתודוקסיה והפמיניזם, ובכך חשיבותו.

ד"ש

עלי עשור, דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, בעריכת דניאל י' לסקר וחגי בן-שמאי, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט, 316, 27 עמ'.

דברי כנס מטבעם מכילים דיונים בתחומים מגוונים, ומאפייני המאמרים שבהם אינם אחידים: המרחיבים והמקצרים, האנליטיים והטקסטואליים וכן הלאה. החיבור שלפנינו מכיל מחקרים עשירים, שהמכנה המשותף שבהם הוא זיקתם לחברה הדוברת ערבית-יהודית. להלן אעיר הערות למאמרים אחרים.

נחם אילן הביא טקסט שעניינו תקציר של ספר חובות הלכות במאמרו "ראשית חכמה" – שרידי חיבור צופי בערבית-יהודית בהשראת 'חובות הלכות'. חיבור זה, אף שזמן חיבורו עלום הוא, מכיל חומר חשוב לחקר תורת המוסר. תפיסת התשובה שבו, למשל, מעוררת עניין. כפי שציין אילן, החיבור משלב דרוש והגות. סגנונו ההטפתי חושף את התפיסה הסגפנית של התשובה.

יוסף טובי דן במאמרו "הגוף והנפש בשירה העברית בספרד" בשאלת היחס בין הגוף לנפש בשירים שונים. טובי נדרש לחותמה של ההגות על השירה, סוגיה השנויה במחלוקת החוקרים. טובי לא הביע עמדה, אך מדיוניו ניכר שהוא אכן סבור שהשירה משיקה להגות ומשקפת אותה. עם זאת הדיון היה מועשר לו היה נדרש לסוגיות פרטיות יותר, כגון הגדרתם של הנפש ושל השכל. טובי דן בקצרה בשירתו של רס"ג. והרי רס"ג הגדיר בכתביו השונים את הנפש כעצם חומרי מזוכך. שאלה מעניינת היא, האם השירה מוסיפה נתונים והבהרות

בעניין זה. היחס בין נפש לגוף במשנתו של רס"ג נגזר מתפיסת הנפש כעצם חומרי. מאמרה של עמירה ערן, "השפעת סולם העונג של אלגזאלי על תפיסת העונג הרוחני של הרמב"ם", מבוסס על מאמרה של A. Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures", *JSQ*, 8 (2001), pp. 137-166. מאמר זה הוא חלק משיח שהחל בטענתי, שמוטיבים שונים בהקרמה לפרק חלק מצויים בחיבור של אבן סינא. ואכן ערן מצליחה להראות שהרמב"ם לא הושפע ישירות מאבן סינא; דיונו של אלגזאלי, המושפע מאבן סינא, הוא ככל הנראה מקורו של הרמב"ם. ערן עמדה בתחילת המאמר בקצרה על מקומו של הוויכוח על ההנאה שבהישארות הנפש בוויכוחים על כתבי הרמב"ם, וראוי לציין כי העמדות היו דיאלקטיות יותר כפי שניכר בוויכוח על תחיית המתים. ערן ציינה לעמדתו של ר' ששת (עמ' 175 הערה 10), וראה על כך רב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ו (מהדורה שנייה מורחבת), עמ' 142-143. אלה הן דוגמאות אחדות ממגוון הנושאים הנידונים בספר זה, הנאה בצורתו ובתוכנו. ד"ש

מוטי ענברי, **פונדמנטליזם יהודי וחר הבית**, ספריית אשכולות, מכון אשכול, האוניברסיטה העברית, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ח, 231, [3] עמ'. חיבור זה שופך אור על תמורות שהתרחשו בעיקר במחנה הציוני הדתי בעשרים השנים האחרונות. כציר דיון בחר ענברי את סוגיית הר הבית, ודינו נשען במידה רבה על היבטים אנתרופולוגיים, סוציולוגיים ותאולוגיים. החיבור ממפה את התנועות שהציבו לעצמן כמטרה את החרדת הר הבית לתודעה. מטבע הדברים הדיון המשיחי ממלא מקום חשוב במיפוי כזה. מאחר שחלק מרכזי של החיבור עוסק כאמור בציונות הדתית, ראוי לציין כי בעשרים השנים האחרונות חווה המחנה הציוני הדתי שבירת מסגרות (פמיניזם, קריסת הקוריקולום הישיבתי המסורתי, מעורבות ביצירה אמנותית בתחומים שונים, נוער הגבעות, חדירה לעשייה התקשורתית, שינוי היחס למדינה וכדומה). ההתייחסות להר הבית היא אחת מההתממשויות של שבירת המסגרות, ועל רקע זה יש לשפוט אותה. זוהי תופעה סוציולוגית ואנתרופולוגית מרתקת המעמידה בפרופורציות את המאבק על הר הבית. ענברי עסק בעיקר בניתוח טקסטים. הראיונות תופסים מקום חשוב פחות בספרו. בתור שכזה הוא מציג מגוון עשיר של רעיונות ותפיסות. ברצוני להעיר על תהליכים תודעתיים שהתרחשו בציונות הדתית, שמאירים את התופעות שמתאר ענברי בספרו. המחבר מרבה להידרש לרב קוק ולבנו, הרב צבי יהודה קוק. ראוי לציין כי מדובר בחוג מיסטי, הכולל שורה של תלמידי חכמים החווים התנסויות ספיריטואליות אהרדי. למשל, הנזיר (הרב דוד כהן), שאף הוא חזה חזיונות ביחס למקום המקדש, היה כוהן ואף למד בצעירותו ביישיבת ה'חפץ חיים', שהעלה מחדש את לימוד קודשים לתודעה הרבנית. נריה גוטל בספרו 'מכותבי הראי"ה' אף הרחיב את ידיעותינו על ממדי החוג. ענברי עוסק בהגדרתו ב'תנועת קצה' ובקיצוניות, ואכן הדעות שהוא מתמורדר איתן מתאפיינות בגישות טוטליות נחרצות. ומתעוררת השאלה, מה מידת התמיכה בתנועות אלה

בעניין זה. היחס בין נפש לגוף במשנתו של רס"ג נגזר מתפיסת הנפש כעצם חומרי. מאמרה של עמירה ערן, "השפעת סולם העונג של אלגזאלי על תפיסת העונג הרוחני של הרמב"ם", מבוסס על מאמרה של A. Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures", *JSQ*, 8 (2001), pp. 137-166. מאמר זה הוא חלק משיח שהחל בטענתי, שמוטיבים שונים בהקרמה לפרק חלק מצויים בחיבור של אבן סינא. ואכן ערן מצליחה להראות שהרמב"ם לא הושפע ישירות מאבן סינא; דיונו של אלגזאלי, המושפע מאבן סינא, הוא ככל הנראה מקורו של הרמב"ם. ערן עמדה בתחילת המאמר בקצרה על מקומו של הוויכוח על ההנאה שבהישארות הנפש בוויכוחים על כתבי הרמב"ם, וראוי לציין כי העמדות היו דיאלקטיות יותר כפי שניכר בוויכוח על תחיית המתים. ערן ציינה לעמדתו של ר' ששת (עמ' 175 הערה 10), וראה על כך רב שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ו (מהדורה שנייה מורחבת), עמ' 142-143. אלה הן דוגמאות אחדות ממגוון הנושאים הנידונים בספר זה, הנאה בצורתו ובתוכנו. ד"ש

מוטי ענברי, **פונדמנטליזם יהודי וחר הבית**, ספריית אשכולות, מכון אשכול, האוניברסיטה העברית, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ח, 231, [3] עמ'. חיבור זה שופך אור על תמורות שהתרחשו בעיקר במחנה הציוני הדתי בעשרים השנים האחרונות. כציר דיון בחר ענברי את סוגיית הר הבית, ודינו נשען במידה רבה על היבטים אנתרופולוגיים, סוציולוגיים ותאולוגיים. החיבור ממפה את התנועות שהציבו לעצמן כמטרה את החרדת הר הבית לתודעה. מטבע הדברים הדיון המשיחי ממלא מקום חשוב במיפוי כזה. מאחר שחלק מרכזי של החיבור עוסק כאמור בציונות הדתית, ראוי לציין כי בעשרים השנים האחרונות חווה המחנה הציוני הדתי שבירת מסגרות (פמיניזם, קריסת הקוריקולום הישיבתי המסורתי, מעורבות ביצירה אמנותית בתחומים שונים, נוער הגבעות, חדירה לעשייה התקשורתית, שינוי היחס למדינה וכדומה). ההתייחסות להר הבית היא אחת מההתממשויות של שבירת המסגרות, ועל רקע זה יש לשפוט אותה. זוהי תופעה סוציולוגית ואנתרופולוגית מרתקת המעמידה בפרופורציות את המאבק על הר הבית. ענברי עסק בעיקר בניתוח טקסטים. הראיונות תופסים מקום חשוב פחות בספרו. בתור שכזה הוא מציג מגוון עשיר של רעיונות ותפיסות. ברצוני להעיר על תהליכים תודעתיים שהתרחשו בציונות הדתית, שמאירים את התופעות שמתאר ענברי בספרו. המחבר מרבה להידרש לרב קוק ולבנו, הרב צבי יהודה קוק. ראוי לציין כי מדובר בחוג מיסטי, הכולל שורה של תלמידי חכמים החווים התנסויות ספיריטואליות אהרדי. למשל, הנזיר (הרב דוד כהן), שאף הוא חזה חזיונות ביחס למקום המקדש, היה כוהן ואף למד בצעירותו ביישיבת ה'חפץ חיים', שהעלה מחדש את לימוד קודשים לתודעה הרבנית. נריה גוטל בספרו 'מכותבי הראי"ה' אף הרחיב את ידיעותינו על ממדי החוג. ענברי עוסק בהגדרתו ב'תנועת קצה' ובקיצוניות, ואכן הדעות שהוא מתמורדר איתן מתאפיינות בגישות טוטליות נחרצות. ומתעוררת השאלה, מה מידת התמיכה בתנועות אלה

בציונות הדתית? אנשי 'המזרחי' בפרט והציונות הדתית בכלל הם בורגנים, אנשי ערים. בתור שכאלה התמיכה שהם מעניקים במשך השנים היא תמיכה פסיבית. יוצאי דופן מעטים היו, כדוגמת אנשי מניין הלל שברמת גן, שנמנו עם המקורות החשובים להתהוות 'גוש אמונים'. עובדה זו מחייבת זהירות, שכן תופעות מסוימות מוגדרות אצלנו כ'תנועת קצה' בעוד שהן משקפות תמיכה פסיבית בציונות הבורגני, והן ניוונות ממנה. לא לחינם פרופ' הלל וייס, למשל, התופס מקום חשוב בדיוני הספר, הוא תושב אלקנה, מן המקומות הבורגניים ביותר בהתיישבות שמעבר לקו הירוק. אולם התופעה רחבה, ותלמידי הישיבות התיכוניות, הבאים ברובם מהבתים הבורגניים של הציונות הדתית, משקפים זאת היטב.

ענברי עומד על תופעת הדרגתיות בהתנהגותה של מועצת הרבנות הראשית. ואכן תגובות הרבנות הראשית משקפות את ההסכנות המאפיינת אותה במשך עשרות רבות של שנים, למעשה מאז ירד הראי"ה קוק מהזירה, ואת הבעייתיות שבעצם פעילותה. על רקע זה יש לראות גם את עמדתה בסוגיה הנדונה.

הדרגמים התאולוגיים שחושף ענברי הם ברובם ציוניים-דתיים או בעלי זיקה לתאולוגיה ציונית-דתית: אקטיביזם ויוזמה אנושית בתמיכת הנוכחות האלוהית; 'סילוק' שלוש השבועות; שיתוף פעולה עם עובדי עברה להשגת מטרות משיחיות; כל אלה בראשית המאה ה-20 הם 'המצאות' ציוניות-דתיות. כשם שתנועת 'גוש אמונים' ביקשה לחדש את המהפכה הציונית-הדתית של ראשית המאה ה-20 כך חלק מתנועות הר הבית פעלו ממניעים דומים. יוצא הדופן מעיד על הכלל: תנועת נאמני הר הבית משקפת מתיחות שהייתה קיימת מאז ומתמיד בין הימין הרביזיוניסטי לציונות הדתית. ואכן האיריליה שבין מנחם בגין ו'גוש אמונים' הייתה קצרה מאוד.

נצביע על שני ביטויים נוספים של התודעה הציונית-דתית המשפיעים על התגובות ועל הפעילות המתוארות בספרו של ענברי. ביטוי אחד הוא היחס לציונות החילונית. בתודעה הציונית-דתית קיומה של מדינת ישראל הוא מבחינה מסוימת סיום תפקידה של הציונות. מכאן ואילך צריכה הציונות החילונית לשבת על מדוכת ההצדקה על עצם קיומה. בתודעה הציונית-דתית הסתלקה הציונות מזירת העשייה, וכעת היא עצמה צריכה להגשים שורת מטרות שרק היא מסוגלת להגשימן. ביניהן בניין בית המקדש השלישי וחידוש עבודת הקרבנות. כך מובהרת גישתו של הרב ישראל אריאל וגישות אחרות המתוארות בספר.

ביטוי אחר הוא היחס הדיאלקטי לשבתאות. הציונות הדתית הקדישה בעבר מאמץ רב כדי להבריל בינה לבין התנועה המשיחית ה'סוטה'. הרי ההאשמות שהוטחו בציונות הדתית מצד האורתודוקסיה הלא ציונית קירבו את התנועה לשבתאות. ומצד אחר השבתאות אכן משקפת יוזמה אנושית של גאולה. ברקע זה יש להבין את התייחסותו של יהודה עציון, דרך משל, לתנועה השבתאית.

ספרו של ענברי מאיר צדדים רבים ביהדות זמננו, ועל אף שפה ושם משתרבת נימה של דעה אישית מדובר בחיבור המוסיף מידע חשוב והמציג ניתוחים מעמיקים של תהליכים המתרחשים כאן ועכשיו.

ד"ש

משה בנוביץ, **תלמוד האיגוד, מאימתי קורין את שמע, ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר**, ירושלים, האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו, [13], xxxix, 658, [8] עמ'.

שמואל יוסף וולר, **תלמוד האיגוד, כלל גדול, שבת פרק שביעי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר**, ירושלים, האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ז, יח, xxxiv, 267, עמ'. אביעד אברהם סטולמן, **תלמוד האיגוד, המוצא תפילין, עירובין פרק עשירי מן התלמוד הבבלי, עם פרשנות על דרך המחקר**, האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ח, כו, xliii, 459, עמ'.

מה בין לימוד ישיבתי של סוגיה בתלמוד הבבלי לבין לימוד אקדמי של אותה סוגיה? שאלה זו מעסיקה את חכמי המחקר ותלמידי החכמים המנסים לחדד את ההבדל שביניהם. כל צד מצדיק את דרכו בטיעונים שונים, ובמיוחד נידונה השאלה מי יותר אוטנטי ומי מייצג את האמת ההיסטורית ו/או האמת המשפטית? בתקופה האחרונה אנשי אקדמיה כתבו מאמרים וספרים להצדיק דרכם בניתוח סוגיות הבבלי.¹ אמנם רוב הדוגמאות שהחוקרים עוסקים בהן הן נקודתיות וחסרה תחושה של רצף בלימוד הסוגיות בדרך המחקר. כעת, במסגרת תלמוד האיגוד בעריכת פרופ' שמא יהודה פרידמן, יצאו לאור פרקים שלמים משלוש מסכתות בתלמוד הבבלי הפורשים לפני הלימוד פירוש על פי דרך המחקר. באופן כללי, נראה שכל כך שיפר את הצגת הסוגיות, את הטיפול בבעיות הכרוכות בסוגיה, בכלים הנצרכים להבנת הסוגיה ובהשוואה לפרשנות קלסית מן הראשונים והאחרונים.

מבחינת צורה חיצונית, שלושת הספרים דומים ונוחים לשימוש בזכות חלוקתם לסוגיות: בפרק הראשון של ברכות יש 42 סוגיות; בפרק שביעי של שבת יש 19 סוגיות בתוספת נספח הדין בסוגיה אחת של הירושלמי הקשורה לסוגיית חילוקי מלאכות של שבת; פרק עשירי של מסכת עירובין – פרק המשלים למעשה את הלכות שבת ממסכת שבת – מחולק לארבעים סוגיות. בתחילת הספר יש שער, תוכן עניינים והקדמת העורך, שמא יהודה פרידמן. בכל סוגיה מובא צילום של דפוס וילנה, תרשים של הסוגיה לפי שלביה, דברי רש"י על הסוגיה ומסורת התלמוד.² בשלושת הכרכים יש מפתחות מפורטים של מקורות, מפתח כללי, מפתח תנאים אמוראים וגאונים,³ מפתח לשונות שנידונו, וכן רשימת סוגיות שנידונו שלא במקומן.

1 נעיר שיש הבדלים בין שם הספר המופיע על העטיפה, והשם בשער הפנימי: "תלמוד האיגוד, מאימתי קורין את שמע, משה בנוביץ" בכריכה, ולעומת זאת בעמוד השער: "תלמוד האיגוד, מאימתי קורין את שמע, פרק ראשון ממסכת ברכות"; "תלמוד האיגוד, כלל גדול, שמואל יוסף וולר"; על הכריכה לעומת הדף הראשון: "תלמוד האיגוד, כלל גדול, פרק שביעי ממסכת שבת"; "תלמוד האיגוד, המוצא תפילין, אביעד אברהם סטולמן"; לעומת: "תלמוד האיגוד, המוצא תפילין, פרק עשירי ממסכת עירובין".

2 לניסיון להשוות בין שתי שיטות לימוד התלמוד – שיטת הישיבה לעומת השיטה האקדמית – ראה מ' כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", ה"ל (עורך), כחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 113-142, וראה עוד תוספת מקורות בספרו של פרופ' דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, ירושלים תשס"ז, עמ' 13-15, הערה 7, ולאחרונה ספרו החדש של דניאל שפרבר, נתיבות פסיקה: כלים וגישות לפוסק ההלכה, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשס"ח, עמ' 9-52.

3 בכרך של פרק ראשון של ברכות מסורת התלמוד קודמת לרש"י, דבר שאולי מאפיין את השקפת המפרש. יתר-על-כן, יש דיבורים שלמים שחסרים בתחילת הסוגיה ופורסמו ע"י ר"ד מצגר, "השמטה מפירוש רש"י למסכת ברכות", מוריה, ט, ג-ד (תשמ'), עמ' ז-י.

4 במפתח לפרק שביעי של שבת אין התייחסות לגאונים.

לנוחות הקורא האנגלי מצורפים לכל כרך תקצירים מורחבים: לפרק ראשון של מסכת ברכות יש תקצירים לכל סוגיה באנגלית, בסך הכל 39 עמודים המסכמים את מהלך כל סוגיה והמסקנות של המפרש. לפרק עשירי של מסכת עירובין יש בסך הכל 43 עמודים באנגלית ולפרק שביעי של מסכת שבת יש בסך הכל 34 עמודי אנגלית. תקצירים אלו פותחים אשנב לקורא בחו"ל שעדיין אינו מתמצא בעברית אבל יש לו עניין בלימוד התלמוד על דרך המחקר.

עד כאן תיארתי את הצד השווה שבין שלושת הכרכים, אולם במהותם הפירושים בשלושת הכרכים שונים זה מזה ויש הבדלי גישה ביניהם. בכרך הראשון, הדן בפרק ראשון של מסכת ברכות, חסר מבוא המתאר את עקרונות הפרק הראשון, כגון מצוות קריאת שמע וברכותיה וברכות בכלל, וכן שיטות המחקר שהמפרש נקט. אין הסבר למהות הגופנים השונים בתרשים הסוגיה או הסבר למה המפרש רשם שינויים שונים מדפוס וילנה. כל סוגיה מתחילה בתקציר הסוגיה לפי הבנת המפרש, משה בנויץ, ומוסיף מיד פרק הדן במבנה הסוגיה ומהלכה על פי התרשים. בסוף המפרש פורס לפני הלומד "עיוני פירוש" בהם הוא דן בבעיות ונקודות מסוימות שעולות מן הסוגיה, ולפעמים יש נימוק למה הועדף נוסח זה או אחר.

פרשנות מחקרית של התלמוד מושתתת על כמה יסודות – הראשון הוא בירור הטקסט על פי כתבי יד או עדות לנוסחאות אחרות הנמצאות בגאונים או בראשונים. צריך לברר את הנוסחאות באמות מידה של היגיון, עדות של מקבילות, ניתוח פילולוגי ועוד כלי עזר, כדי לבחור נוסח אחד שנראה יותר מקורי, ובהיעדר אפשרות כזו יש להתמודד עם הנוסחאות הקיימות, לבררן ולפרשן. ניקח כדוגמה את פרשנות בנויץ לסוגיה השמינית, ד ע"א-ע"ב:

וחכמים אומרים עד חצות. חכמים כמאן סבירא להו? אי כרבי אליעזר סבירא להו – לימרו כרבי אליעזר! (עמוד ב) ואי כרבן גמליאל סבירא להו – לימרו כרבן גמליאל! לעולם כרבן גמליאל סבירא להו, והא דקא אמרי עד חצות – כדי להרחיק את האדם מן העבירה. כדתניא: חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה; אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל פתו ומברך; וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה, ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה? איבעית אימא: משום דאיכא אונס שינה; ואיבעית אימא: לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות, קא משמע לן דחובה.

לפי בנויץ, בתחילת הסוגיה אין כל שאלה של הגמרא "חכמים כמאן סבירא להו?", ועורך הסוגיה "רצה לאשר מראש את עמדת רבן גמליאל במשנה, אשר לפיה חכמים מסכימים בו עקרונית, והאלטרנטיבה סופקה רק כקונבנציה סגנונית, לשם סימטריה". לפי זה, לא הייתה אפשרות אמיתית שחכמים סבורים כרבי אליעזר. למה? בנויץ מציע: "ולמעשה אי-אפשר לטעון שמדובר בפיתוח של עמדת רבי אליעזר, שהרי אם ניתן עקרונית לקרוא שמע רק עד

סוף האשמורה הראשונה, הרי שחכמים מכשילים את הרבים בנוקטם שעה המאוחרת מסוף זמן קריאת שמע ה'עקרונית' (עמ' 130). בנוביץ חוזר על דבריו אלו בעמוד הבא (עמ' 131). בנוביץ בעצמו מפנה לדברי רש"י כאן, וכן להלן ברף ט ע"א. הרי לפי פירושו של רש"י אליבא דבבלי ובמיוחד לפי הסוגיה להלן ברף ט, אכן יש מקום להסביר את דברי חכמים כווריאציה של דברי רבי אליעזר והם מסכימים שפירושו של "ובשכבך" הוא בשעה שבני אדם הולכים לישון, ונחלקו חכמים ור"א עד מתי הולכים לישון – עד שליש הלילה או עד חצות, וכן הוא ברש"י בברכות (ט ע"א): "מי פליגי רבנן עליך, דהא דאמרי עד חצות, דוקא קאמרי, דלא משמע להו ובשכבך – כל זמן שכיבה, אלא: כל זמן שדרך בני אדם להתעסק לילך ולשכב, ומיהו בהא פליגי אדרבי אליעזר, דאלו רבי אליעזר סבירא ליה זמן עסק שכיבה אינו אלא עד האשמורה הראשונה, ולרבנן עד חצות..."

לפי הסברו של רש"י להלן, כבר ברף ד הגמרא הסתפקה בשאלה זאת. אין כאן "קונבנציה סגנונית" אלא שאלה עקרונית לפי הבנת הבבלי אליבא דרש"י. בנוביץ טוען: "למעשה נראה שרוב בני אדם הלכו לישון לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא סמוך לאחר השקיעה, כדי לחסוך בהוצאות הכרוכות בהבערת אש ומחוסר בריה, שהרי לא היה להם מה לעשות בקור ובחושך" (עמ' 131-132). הדברים תמוהים – האם בצפון צרפת, מקומו של רש"י, היה קר פחות או חשוך פחות כך שלפי רש"י אנשים היה ערים עד חצות הלילה? אולי הקביעות של סוף זמן שהולכים לישון היא לפי עשירים שנשארים ערים עד שליש הלילה או עד חצות. דוגמאות לכך מצאנו, למשל, בליל הסדר שקנה מידה של חירות מוגדר לפי עשירים ולא לפי עניים. בקביעת "ובשכבך" לוקחים בחשבון את כל חלקי האוכלוסייה, אפילו מיעוט עשיר. הרי בדיני קריאת שמע עצמם יש תקדים לזה: בקריאת שמע של שחרית המוגדרת על ידי הקימה, הקובע של סוף הזמן הוא המיעוט של בני מלכים ובכך מתירים לקרוא את קריאת שמע של שחרית עד רבע היום (להלן במשנה דף ט ע"ב): "רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות".

בנוביץ דן באריכות ב"איום": "וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" ודברי הגמרא הדנה בסיבת תוספת זו. הוא מנתח באופן פולמוסי את הדברים על פי דרכו. אם יש פולמוס, צריך כמובן להבין את הדברים ממבט היסטורי מקומי וכך עושה המפרש. אלא תמוה בעיני שבנוביץ אינו מעיר שהיו נוסחאות שבהן כל הקטע האחרון של הסוגיה בבבלי ("מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה, ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה? איבעית אימא: משום דאיכא אונס שינה; ואיבעית אימא: לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות, קא משמע לן דחובה") לא קיים כלל. כך משתמע מדברי תלמידי רבנו יונה על הרי"ף מסכת ברכות פרק מאימתי (דף ב סוף עמוד א), ששאלו את קושיית הבבלי, והציעו תירוץ אחר:

וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. יש לתמוה למה אמרו בזה חייב מיתה יותר משאר מקומות שאסרו חכמים כמה דברים וי"ל מפני שבזה אפילו חכמים מודים דמן

5 ראה גם בספרו של יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 181; 183-184 (מעריך בזמנו ושלא בזמנו – דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה).

הדין זמנה כל הלילה אלא שעשו סייג כרי להרחיק האדם מן העבירה ואולי יאמר בלבו כיון שאין זה אלא סייג בעלמא לא [דף ב עמוד ב] אחוש לדבר כי עדיין יש לי פנאי כל הלילה משום הכי הוצרכו ככאן להזהיר יותר ולהודיע שהעובר על דבריהם אפילו בדבר שמותר מן הדין כיון שגדרו הם והוא פורץ גדר ישכנו נחש.

אם היה לפנייהם הנוסח שלנו, אין מקום לשאלתם ותירוצם השונה, וכבר עמד על זה המעדני יום טוב לדברי הרא"ש, פ"א, סי' ד, אות ע.

מלבד הערות אלו, תחושתה היא שחסרים הטעם, החום ורוח של הלימוד של התלמוד. הפרשנות בספר היא טכנית, היסטורית, ונראית לי קצת קרה, ובהרכבה דברים מרחיקה לכת. לרוב יש התעלמות מדברי הראשונים בסוגיה זו וכן ביתר הסוגיות. מה הולם יותר בסוגיה זו מקושיה על הרמב"ם שפסק שתפילת ערבית היא רשות ובכל זאת פסק כ"איבעית אימא" הראשון (הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ו ה"ז):

אע"פ שתפלת ערבית רשות לא יבא אדם ממלאכתו ויאמר אוכל מעט ואישן קמעא ואחר כך אתפלל שמא תאנוס אותו שינה ונמצא ישן כל הלילה אלא מתפלל ערבית ואח"כ אוכל ושותה או ישן...

הרמב"ם, שכתב דין זה בהלכות תפילה והתעלם לגמרי מקריאת שמע, למד שגם הלישנא קמא התייחס לתפילה (וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ב, ס"א, פ"ד, אות א, ד"ה ודברי הכ"מ), ואע"פ שערבית הוא רשות, התקנה חלה. לכאורה, לפי זה מהות המחלוקת בין שתי הלשונות היא אם התקנה חלה על ערבית כשהיא רשות או שייכת רק אם ערבית היא חובה.⁶ אלא קשים מאוד דברי הרמב"ם – שהרי אם ערבית רשות, למה לתקן תקנה עבור תפילת רשות שלא חייבים להתפלל כלל וכלל? קשה לומר שכל הדין של הברייתא לפי הלישנא קמא הוא לפי האוקימתא שערבית רשות אלא שקיבלו על עצמם להתפלל ערבית, אבל לו לא קיבלו על עצמם, לא חל דין הברייתא עליהם. עוד נאמר לפי זה: לפי הלישנא בתרא שקיבלו על עצמם, אין דין הברייתא חל עליהם, ובוזה הם חולקים – אתמהא! יתר-על-כן, בדברי הרמב"ם האלו, אין שום רמז שהתקנה חלה מפני שכבר קיבלו עליהם.⁷ נוסף שאולי זאת הסיבה שהמחבר בשו"ע או"ח, סי' רלה, התעלם מדברי הרמב"ם האלו.

הכרך השני בסדרה זו עוסק בפרק שביעי של מסכת שבת, פרק המציג, בין היתר, את ל"ט המלאכות. תוספת חשובה בכרך זה היא מבוא מאת העורך, שמואל יוסף וולד, הדין בשיטת הצגת הדברים וכן במושגים כגון "אבות מלאכה", "שוגג", "חילוקי מלאכות", "חילוק שבתות", וכן "מלאכת מחשבת" [עם דיון ב"מתעסק", ו"פסיק רישיה"].

כדי להתרשם מן הפירוש, עברתי על הסוגיה האחת עשרה שעוסקת במלאכות שדנה בתחילת המשנה בדף עג ע"א עד תחילת דף עד ע"א [עמ' 147-164]. אחרי צילום של דפוס

6 לפי זה, הרמב"ם חולק על תלמידיו ר' יונה הנ"ל שפירשו את התקנה על קריאת שמע.

7 עיין עוד בדברי בני בנימין (רמב"ם מהד' ר"ש פרנקל, ספר הליקוטין, עמ' לג-לד) שהקשה על הרמב"ם בלי לתרץ אותו לפי הסוגיה, וצ"ע; יש עוד לדון בדברי הרמב"ם, ואכמ"ל.

וילנה, וולד הציג את טקסט הסוגיה מחולק לקטעים [עמ' 151-152], ונוסח הטקסט אינו כמו צילום הדפוס שקדם לו אלא הוא אקלקטי על פי כתבי היד, אולם בדרך כלל חסר דיון כלשהו במניעים להעדפת נוסח זה או אחר. במדור זה, וולד חילק את הטקסט לפי רבדים באמצעות גופנים שונים: דברי סתם התלמוד באים באותיות רגילות, ודברי תנאים ואמוראים מובלטים – דברי התנאים באותיות רגילות ודברי האמוראים באותיות נטיות,⁸ דבר שהוסבר במבוא. בעמ' 153-154 וולד העתיק את כל דברי רש"י באותיות רגילות ללא שום תוספת, הגהה, או אפילו תרגום הלעזים בפירושו. כנראה בא הדבר כדי לסייע למתקשים בקריאת כתב רש"י ולמעשה אינו מוסיף דבר על רש"י הנדפס, ולכן לא צויין במבוא. בעמ' 154 נמצא מדור "מסורת התלמוד", שבו הפניות לכל המקבילות בספרות חז"ל "העשויות לעזור בשחזור תולדות נוסח הבבלי ובהבנתו" (כפי הסברו של וולד במבוא, עמ' יא). וולד מוסיף ואומר [שם]: "ההפניות שבמדור הזה אינן מצטמצמות רק למקבילות מדויקות שבתוך הבבלי עצמו... [אלא] הורחבה כאן כדי לכלול גם מקבילות מספרות ארץ ישראל... וכן מקבילות קרובות ורחוקות בבבלי עצמו העשויות להעיד עדות ישירה או עקיפה בנוגע לתולדות סוגיות הבבלי ולפירושו". אי-לכך, קצת תמוה שלקטע [6] "אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים – חייב שתים, אחת משום קוצר ואחת משום נוטע" חסרה הפנייה למקבילה מדויקת של דברים אלו בבבלי מועד קטן ב ע"ב.

נוסיף שוולד דן גם בעצם טקסט המשנה (במיוחד במשנה ראשונה של פרק זה), דבר שכמעט לא מצוי בכרך הראשון. בדיון בסוגיה, יש מבוא המעיר שאין כאן יחידה ספרותית בעלת רצף משא ומתן, אלא הערות על כל פסקה של המשנה ויש דיון על הברייתות המקבילות בספרות חז"ל. בסוגיה של המלאכות יש דיון קצר מאוד על הקטע הראשון "הזורע והחורש, מכדי מיכרב כרבי [חורשים] ברישא, ליתני חורש והדר ליתני זורע! תנא בארץ ישראל קאי, דורעי ברישא והדר כרבי". וולד העיר לנכון, שבירושלמי הסדר הוא "חורש והזורע" כסדר הטבעי, ומסורת ארץ ישראל זו אולי הייתה מקור לדברי הרמב"ם שלא פסק כסוגיית הבבלי, אבל כאן היה מקום להרחיב את הדיון בפירוש מחקרי והיסטורי (אפילו בנספח), איך התהווה שינוי זה. כמו כן, זה לא השינוי היחיד במשניות שבבבלי לעומת הירושלמי, והיה מקום לציין תופעה דומה לבבלי קידושין כט ע"א.

וולד הביא את דברי ר"י פליקס בעניין שיטה "רשלנית" של הזנחת חרישה לפני הזריעה, וכן לחרישה תקנית לפני וגם אחרי הזריעה, אבל זה לא מסביר תופעה מעניינת: בבבלי טוענים שבארץ ישראל יש חרישה שנייה אחרי זריעה, ומשתמע מן הירושלמי שלא שמעו על כך. האם זה משקף יחס מזלזל של הבבליים? יש עוד נקודה, שאמנם אינה היסטורית, אך בהחלט הלכתית: לפי הירושלמי, משתמע שכל הכנת קרקע לקבל את הזרע מוגדרת כחרישה, בתנאי שעדיין לא נזרעה הקרקע. ברגע שיש זרע בקרקע, כל דבר שנעשה בקרקע, מוגדר באופן אוטומטי כנעשה לטובת הזרע, וממילא מוגדר כזריעה. לפי הבנת הבבלי דבר זה אינו ברור כל כך, ואפילו כשיש זרע בקרקע, יש לחייב מטעם חרישה היות שבפועל יש עבודה בקרקע או מפני הדמיון למלאכת חרישה, אף על פי שהכל נעשה לטובת הזרע שהוא כבר בתוך הקרקע.

8 למעשה בנוביץ עשה אותו דבר בפרק על ברכות, אבל לא מסר הסבר כלשהו לעניין זה.

כאן היה מקום להפנות לסוגיה המקבילה (שהערנו עליה לעיל) במועד קטן (ב ע"ב), שם הופיעה מחלוקת בין רבה לבין רב יוסף: "אתמר, המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת, משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר: משום חורש, רב יוסף אמר: משום זורע. אמר רבה: כוונתי רידי מסתברא, מה דרכו של חורש – לרפויי ארעא ולרכך הקרקע, האי נמי מרפויי ארעא. אמר רב יוסף: כוונתי רידי מסתברא, מה דרכו של זורע – לצמוחי פירא, הכא נמי מצמח פירא". לכאורה, לפנינו אותה מחלוקת כמו הבבלי והירושלמי במסכת שבת.⁹

הערות אלו מדגימות את החיסרון שבספר זה. אינני מתכוון למראה מקום יחיד למועד קטן, אלא שבמסגרת הדיון היה אפשר לזהות מחלוקת בבלי וירושלמי כמחלוקת אמוראים קדומים בבבלי. אמנם הפירוש עצמו הוא פירוש היסטורי, העוקב אחרי תולדות כל סוגיה, אבל המפרש טען ש"עיקר מגמתנו כאן הוא לעמוד על כוונתן ועל משמעותן של כל הדעות וכל השיטות השונות שהושקעו בסוגיות הבבלי" ואכן עשה כך ברוב המקומות. אולם, כמדומני, אפשר היה לעשות עוד יותר ולגשר בין ההיסטוריה הספרותית של הסוגיה לבין גרדי ההלכה שעולים מן הסוגיות וכמו שהדגמנו כאן.

השלישי בסדרה חדשה זו עוסק בפרק עשירי של מסכת עירובין, וכמדומני שהוא המעולה בין הכרכים האלה. מלבד מבוא חשוב הוסיף המהדיר, אביעד אברהם סטולמן, ביבליוגרפיה הכוללת רשימת כה"י ודפוסים ורשימת תמונות, דבר שלא היה בכרכים הקודמים.

במבוא מנמק המהדיר את בחירתו בכ"י אוקספורד כנוסח הפנים, וכן העיר על מדור חילופי הנוסחאות. יש דיון על ענפי מסירת הנוסח ותיאור כתבי היד והיחס ביניהם ובין הדפוסים השונים. כמי שעוסק בפירוש רש"י לתלמוד, שמחתי מאוד שסטולמן השתמש בכתבי יד בהצגת פירושו של רש"י, ושכ"י פאריס משמש כפנים. כל הדברים האלו הם חידוש בהשוואה לכרכים הקודמים של סידרה זו. בנוסף לכך דן סטולמן במבוא במהות פירושו ובמיוחד עוסק בהגדרת פירוש מדעי ובמה הוא שונה מפירושיהם של המפרשים הקלסיים לתלמוד, הן מרבתינו הראשונים הן מרבתינו האחרונים. שמחתי שסוף סוף יש התייחסות לנושא זה, שהרי סדרה זאת באה להציג פרשנות אקדמית של התלמוד הבבלי ובכרכים הראשונים חסרה הגדרה

9 ידועה הביקורת של פרופ' שאול ליברמן על התרגום הירושלמי של יעקב ניוזר: S. Lieberman, "A Tragedy or a Comedy", *Journal of the American Oriental Society*, 104, 2 (1984), pp. 315-319. מזמן לזמן שומעים קולות הרצים ללמוד זכות על תרגום זה, ודווקא בסוגיות אלו ניתן להוכיח את דברי ליברמן בנוגע לתרגום זה. במבוא לתרגום למסכת שבת: *The Talmud of the Land of Israel: A Complete Outline of the Second, Third, and Fourth Divisions. I, The Division of Appointed Times, Vol. A. Berakhot*, trans. J. Neusner (Atlanta, Ge.: Scholars Press, c. 1996), המחבר/מתרגם התפאר שהוא תרגם על פי דפוס ראשון וכתב יד לידן של הירושלמי ו"כמו שכבר העיר לנכון פרופ' ליברמן במאמרו הג'ל, עמ' 315]. הנה בדפוסים רגילים "תיקנו" את המשנה להיות תואמת את המשנה שלנו בבבלי שכתוב בה "הזורע והחורש", אף על פי שבדפוס ראשון וכן בכה"י הסדר הוא "חורש וזורע". מלבד זה, הסדר הפנימי של הירושלמי בפרשנות המשנה הוא להביא הברייתא הדנה בחורש ואחר כך את הברייתא הדנה בזורע כסדר האמיתי של המשנה שכירושלמי (היפוך הסדר שבבבלי). ברור אם כן, שהמתרגם לא ברק שום דפוס ראשון או כ"י, ורק תרגם את הדפוס הרגיל הנמצא בכל בית מדרש. נוסף שיש עוד טעות מצערת בתרגום המשנה. במקום לתרגם הזורע "he who sows" המתרגם כתב: "he who sews" שפירושו "התופר", שהוא כמובן מלאכה אחרת.

ברורה לסוג הלימוד והשוואה בינו לבין לימוד ישיבתי קלסי. סטולמן גם הרגיש את הסוגיה כיחידה ספרותית והציג תרשים המציע את לשון הסוגיה לפי המבנה הספרותי שלה. כמו עמיתיו בכרכים הקודמים, הוא גם חילק את הטקסט לפי רבדים באמצעות גופנים שונים וגם אצלו מופיע מדור מורחב של מסורת הש"ס. עיינתי בסוגיה השלושים ושתיים בעניין מחזירין רטיה בשבת (עמ' 316-323). אחרי הצילום של דפוס וילנה יש תרשים של הסוגיה על פי כ"י אוקספורד וחלוקה לרבדים. מיד יש מדור של חילופי הנוסחאות הדין בשינויים החשובים. כמו כן יש מדור מסורת התלמוד ודברי רש"י על פי כתבי יד ואכן יש שינויים לעומת הדפוס. בפירוש הסוגיה הציג סטולמן תקציר ומבוא לסוגיה. אחר כך יש פירוש על פי הקטעים של התרשים הנ"ל. סטולמן לא התעלם מדברי הראשונים ומהנוסחאות שלהם. הוא התייחס לדבריהם במגוון נושאים הקשורים לסוגיה, כולל טעם האיסור להחזיר רטיה בשבת על פי ראשונים וחוקרים (עמ' 319, הע' 1), פסקו של הרמב"ם (עמ' 320, הע' 5), התייחסות לשיטת רש"י (שם, הע' 6-7), ודיון בדברי ר"א ש"ווי"ף (עמ' 323, הע' 17). לפי זה, יש סינתזה של לימוד התלמוד הבבלי לפי שיטת המחקר וכן דיון בדברי הראשונים והאחרונים הקשורים לסוגיה. נראה שמבין שלושת הכרכים שיצאו לאור, כרך זה הוא המוצלח ביותר, בזה שהמפרש הציג והסביר את נוסחאות הסוגיה, הציג פרשנות על פי המחקר, אבל גם לא התעלם מדברי המפרשים הקלסיים של התלמוד והתייחס לדבריהם באופן שיטתי והשתמש בהם כדי להרחיב את היריעה על הסוגיה. בסוגיה זאת יש לי הערה קטנה לדברי רב חסדא: "לא שנו אלא שפירשה על גבי כלי, אבל פירשה על דברי קרקע אסור". בעמ' 322 סטולמן סיכם והסביר את מגמתו של רב חסדא אבל לא הציע טעם לחילוק זה. בסוגיה אחרת במסכת שבת (לח ע"ב) לעניין מחזירין תבשיל לכירה בשבת, כתוב: "א"ר זריקא א"ר אבא א"ר תרדי לא שנו (שמותר להחזיר) אלא שעודן בידו אבל הניחן על גבי קרקע אסור... בעי ר' ירמיה... הניחן על גבי מטה מהו... תיקור". האם יש קשר בין שתי הסוגיות? האם הנחה על הקרקע מבטלת את המצב הקודם, אבל בידו או בכלי ממשיך המצב הקודם? ראה גליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל למסכת שבת שם, המקשר בין שתי הסוגיות. לסיכום, לפנינו סדרה חדשה של פרשנות התלמוד שהולכת ומשתפרת. תקוותי היא שיתר הכרכים יעמידו את הכרך השלישי כדגם לקשר בין לימוד ישיבתי לבין לימוד אקדמי.

שז"פ

Bobichon, Philippe, *Bibliothèque nationale de France, Hébreu 669 à 703 : manuscrits de théologie*, [Paris]: Bibliothèque nationale de France, Institut de recherche et d'histoire des textes; Turnhout : Brepols, c2008. *Manuscrits en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques de France. Catalogues* ; v. 1, 331 pp.

Dukan, Michèle, *Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle : fragments bibliques en hébreu provenant de guenizot*, [Paris] : Institut de recherche et d'histoire des textes, Turnhout: Brepols, c2008. *Manuscrits en caractères hébreux conservés dans les bibliothèques de France. Catalogues* , v. 2, 362 pp.

שני הקטלוגים המוצגים כאן הם פרי פרויקט מדעי שנערך בשיתוף פעולה על ידי המוסד למחקר ותולדות הטקסטים בפריס (Institut de Recherche et d'Historire des Textes) ושל הספרייה הלאומית של צרפת. מנהלי הפרויקט הם פיליפ בובישון, חוקר ב-CNRS, שהוא גם מחברו של הכרך הראשון בסדרה ולורן הרישה, אוצר כתבי היד העבריים בספרייה הלאומית של צרפת. האחרית המדעית היא קולט סיראט ושותפים נוספים הם לאה שלם, מומחית פליאוגרפיה ויוחנן רוטשילד, יועץ עריכה. הקטלוג הקיים של כתבי היד המצויים בספרייה הלאומית בפריס נדפס לפני כמעט 150 שנה.¹⁰ מטרת הפרויקט היא ליצור קטלוגים חדשים לכתבי יד עבריים בספריות צרפת, קטלוגים אשר יציגו את כתבי היד לפני הקוראים בצורה חיה, בהקשר רחב וממשי ויקרבו את הקורא לתולדות כתבי היד, לאנשים השותפים בהפקת כתבי היד ושימורם. הקטלוגים יחברו על ידי צוות מומחים בתחומים שונים במדעי היהדות, בעלי מומחיות בקודיקולוגיה ופליאוגרפיה עברית. לכל אחד מן הקטלוגים יש מחבר אחראי יחיד.

הכרך הראשון כולל תיאורים של 34 כתבי יד עבריים המצויים בספרייה הלאומית של צרפת, Hébreu 669-703, כולם בנושא תאולוגיה, מחברו של הכרך הוא פיליפ בובישון והתיאורים מתבססים על תיאוריו של יהודה אריה וידה. הכרך השני כולל תיאור של שלוש מאות קטעי גניזה עבריים מן המקרא שמצויים בספריית כי"ח בפריס, מחברת הכרך היא מישל דוקן. בהמשך הסדרה מתוכננים כרכים נוספים כאשר כל כרך יכלול את תיאורם של 15-50 כתבי יד שונים, הכול בהתאם למבנה היחידות הקודיקולוגיות ומבנה הטקסטים.

התיאורים בקטלוגים הם מפורטים וארוכים ביותר ונפרשים על פני מספר עמודים, הרבה יותר ממה שהכרנו עד היום בקטלוגים של כתבי יד ובשונה מקטלוג כתבי היד של אוסף הוותיקן שגם הוא יצא לאור בשנת 2008 ושייסקר להלן. תיאורו של כל כתב יד מורכב מחמישה חלקים (התיאור שלהלן מתייחס לכרך הראשון בסדרה ולכרכים הנוספים שיהיו, הכרך השני שעוסק בפרגמנטים שונה, בגלל אופי החומר). בחלק הראשון מופיע תיאור קצר וכללי של כתב היד הכולל בדרך כלל: כותר, מחבר, מעתיק, תאריך, מקום ותיאור פיזי קצר.

החלק השני כולל תיאור חומרי של כתב היד כגון התייחסות לחומר שעליו נכתב כה"י, שיטות השרטוט והניקוב, שחזור מדויק של הקונטרסים, תיאור מדויק של ממדי כתב היד כולל תצלום של מספר שורות מתוך כתב היד וסוג הכתיבה. במידה שלכתב היד יש קולופון הוא מועתק במלואו ומתורגם גם לצרפתית. החלק השלישי מתייחס לתיאור תוכנו הטקסטואלי של כתב היד כולל כותרות בעברית ובצרפתית, מבנה הטקסטים, חלוקה לפרקים, חלקים על פי העניין ודיבור המתחיל וסוף דיבור של כל יחידה. לעתים מובאות גם השוואות לכתבי יד נוספים ומהדורות נדפסות ולסיום מצוינת ביבליוגרפיה רלוונטית הנוגעת לטקסט, כגון מהדורה ראשונה של כתב היד או מהדורה מדעית אם יש כזו. החלק הרביעי מתאר את תולדות כתב היד, כולל הערות ותוספות שנכנסו לכתב היד במהלך השנים, רשימות בעלים, עדויות שכתב היד נמכר או נקנה, רשימות גניאולוגיות, חתימות צנזורה, חותמות של ספריות והערות הנוגעות לכריכתו של כתב היד. החלק החמישי והאחרון כולל את הערות המקטלג, במידה שלא נמצא להן מקום באחד החלקים הקודמים.

לכל תיאור נלווה צילום מהודר וצבעוני של מפתח שלם של כתב היד.

קטלוגים אלו מציגים בפנינו דור חדש של קטלוגים של כתבי יד, בקטלוגים אלו בא לידי ביטוי הידע הרב המצטבר שנרכש בחמישים השנה האחרונות בתחום של פליאוגרפיה וקודיקולוגיה עברית. חבל שהקטלוגים נכתבו בשפה הצרפתית בלבד, דבר המונע מחוקרים ומתעניינים אשר אינם יודעים את השפה גישה לחומר חשוב זה. הנגישות לכתבי היד כיום גדולה מאי-פעם וחשוב לספק לקוראים ולחוקרים את המידע המרבי והעדכני על כתבי היד.¹¹ מי יתן ורבים ילכו בעקבותיהם בארץ ובעולם.

ג"פ

Hebrew Manuscripts in the Vatican Library : Catalogue, compiled by the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem; edited by Benjamin Richler; palaeographical and codicological descriptions, Malachi Beit-Arié in collaboration with Nurit Pasternak. Città del Vaticano : Biblioteca apostolica vaticana, 2008. Studi e testi (Biblioteca Apostolica Vaticana; 438), xxvii, 678, 66 pp. [16] pp. of plates.

אוסף כתבי היד של הוותיקן הוא אחד האוספים החשובים של כתבי יד עבריים, לאו דווקא בכמותו אלא באיכותו. האוסף מכיל למעלה משמונה מאות כתבי יד עבריים שמחולקים למספר אוספים. רוב כתבי היד מצויים באוסף היסוד של ספריית הוותיקן, המכונה "אוסף הוותיקן" ובו 617 כתבי יד, שאר כתבי היד מצויים באוספים אחרים המהווים גם הם חלק מספריית

11 על הקטלוגים החדשים ראו מאמרה של קולט סיראט:

C. Sirat, "New Catalogues for Medieval Hebrew Manuscripts?", *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture; Presented to Albert van der Heide on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Edited by Martin F.J. Baasten & Reinier Munk, Dordrecht: Springer, 2007, pp. 21-30

החלק השני כולל תיאור חומרי של כתב היד כגון התייחסות לחומר שעליו נכתב כה"י, שיטות השרטוט והניקוב, שחזור מדויק של הקונטרסים, תיאור מדויק של ממדי כתב היד כולל תצלום של מספר שורות מתוך כתב היד וסוג הכתיבה. במידה שלכתב היד יש קולופון הוא מועתק במלואו ומתורגם גם לצרפתית. החלק השלישי מתייחס לתיאור תוכנו הטקסטואלי של כתב היד כולל כותרות בעברית ובצרפתית, מבנה הטקסטים, חלוקה לפרקים, חלקים על פי העניין ודיבור המתחיל וסוף דיבור של כל יחידה. לעתים מובאות גם השוואות לכתבי יד נוספים ומהדורות נדפסות ולסיום מצוינת ביבליוגרפיה רלוונטית הנוגעת לטקסט, כגון מהדורה ראשונה של כתב היד או מהדורה מדעית אם יש כזו. החלק הרביעי מתאר את תולדות כתב היד, כולל הערות ותוספות שנכנסו לכתב היד במהלך השנים, רשימות בעלים, עדויות שכתב היד נמכר או נקנה, רשימות גניאולוגיות, חתימות צנזורה, חותמות של ספריות והערות הנוגעות לכריכתו של כתב היד. החלק החמישי והאחרון כולל את הערות המקטלג, במידה שלא נמצא להן מקום באחד החלקים הקודמים.

לכל תיאור נלווה צילום מהודר וצבעוני של מפתח שלם של כתב היד.

קטלוגים אלו מציגים בפנינו דור חדש של קטלוגים של כתבי יד, בקטלוגים אלו בא לידי ביטוי הידע הרב המצטבר שנרכש בחמישים השנה האחרונות בתחום של פליאוגרפיה וקודיקולוגיה עברית. חבל שהקטלוגים נכתבו בשפה הצרפתית בלבד, דבר המונע מחוקרים ומתעניינים אשר אינם יודעים את השפה גישה לחומר חשוב זה. הנגישות לכתבי היד כיום גדולה מאי-פעם וחשוב לספק לקוראים ולחוקרים את המידע המרבי והעדכני על כתבי היד.¹¹ מי יתן ורבים ילכו בעקבותיהם בארץ ובעולם.

ג"פ

Hebrew Manuscripts in the Vatican Library : Catalogue, compiled by the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem; edited by Benjamin Richler; palaeographical and codicological descriptions, Malachi Beit-Arié in collaboration with Nurit Pasternak. Città del Vaticano : Biblioteca apostolica vaticana, 2008. Studi e testi (Biblioteca Apostolica Vaticana; 438), xxvii, 678, 66 pp. [16] pp. of plates.

אוסף כתבי היד של הוותיקן הוא אחד האוספים החשובים של כתבי יד עבריים, לאו דווקא בכמותו אלא באיכותו. האוסף מכיל למעלה משמונה מאות כתבי יד עבריים שמחולקים למספר אוספים. רוב כתבי היד מצויים באוסף היסוד של ספריית הוותיקן, המכונה "אוסף הוותיקן" ובו 617 כתבי יד, שאר כתבי היד מצויים באוספים אחרים המהווים גם הם חלק מספריית

11 על הקטלוגים החדשים ראו מאמרה של קולט סיראט:

C. Sirat, "New Catalogues for Medieval Hebrew Manuscripts?", *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture; Presented to Albert van der Heide on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Edited by Martin F.J. Baasten & Reinier Munk, Dordrecht: Springer, 2007, pp. 21-30

הוויטיקן. כתבי היד באוסף הוויטיקן מייצגים מגוון נושאים רחב במדעי היהדות. רוב כתבי היד נכתבו בתקופה שמימי הביניים ועד הרנסאנס. בין כתבי היד החשובים המצויים באוסף הוויטיקן אפשר למנות את כתב היד של הספרא, שהוא כנראה כתב היד העברי הקדום ביותר בצורת קודקס ששרד. כתב היד נכתב בסוף המאה התשיעית או תחילתה של המאה העשירית (כ"י Vat. ebr. 66). כמו כן, כתבי יד קדומים נוספים הם עותק נוסף של הספרא שנכתב בשנת 1072/3 (כ"י Vat. ebr. 32), מדרש רבה מהמאה ה-11 (כ"י Vat. ebr. 60). כתב יד חשוב נוסף הוא כתב היד שידוע בכינויו "תרגום ניאופיטי" (כ"י Neof. 1) כתב יד של תרגום ארמי ירושלמי לתורה מתחילת המאה ה-16 שנכתב באיטליה והוא העותק היחיד הקיים של תרגום זה שזוהה בטעות בקטלוגים קדומים כתרגום אונקלוס.

בקטלוג הנוכחי מובא תיאורם של 813 כתבי יד, ולמעשה מדובר במספר גדול יותר של יחידות קודיקולוגיות, מכיוון שחלק מכתבי היד כולל מספר יחידות שונות שנכרכו יחד בעותק אחד.

במשך השנים נכתבו מספר קטלוגים שמתארים את כתבי היד השונים בספרייה (סקירה שלהם אפשר למצוא בהקדמת העורך, ובהקדמה ההיסטורית), הכוללים חלקים שונים של האוסף ברמות פירוט שונות. חלק מן הקטלוגים נכתב בלטינית, ורק קטלוג תמציתי מאוד נכתב בעברית, כך שהמידע לא היה זמין להרבה מן החוקרים היום ומכאן חשיבותו של הקטלוג הנוכחי לחוקר המודרני. הקטלוג מאגד בתוכו את הידע הרב שנרכש במקצועות הביבליוגרפיה, הפלאוגרפיה והקודיקולוגיה העברית עד היום, ידע שהתפתח מאוד במחצית השנייה של המאה העשרים עם הקמתם של המכון לפלאוגרפיה עברית והמכון לתצלומי כתבי יד עבריים. תיאור כתבי היד בקטלוג נכתב על בסיס הקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד, על ידי עובדי המכון אשר בדקו שוב את התיאורים ועדכנו אותם, עבודה זו נעשתה על ידי בדיקת תצלומי כתבי היד שמצויים במכון. את התיאור הפיזי של כתבי היד כולל נתונים קודיקולוגיים ופלאוגרפיים השלימו פרופ' מלאכי בית אריה וגב' נורית פסטרנק אשר שהו בספריית הוויטיקן חודש שלם במשך חמש שנים כדי לברוק את כתבי היד עצמם.

הקטלוג מכיל תיאורים תמציתיים וממצים של כל כתבי היד, כאשר כל תיאור מכיל את המרכיבים הבאים: סימן מדרך, תיאור פיזי הכולל מספר דפים, חומר, גודל (כולל גודל הכרך וגודל שטח הכתיבה), מבנה הקונטרסים, מקום, תאריך, סימני מים וסוג הכתיבה. תיאור התוכן כולל כותרים בעברית ותרגום באותיות לטיניות, שמות מחברים, מידע ביבליוגרפי חשוב כגון מהדורה ראשונה של הטקסט, רשימת שירים ופיוטים. אם כתב היד מורכב ממספר טקסטים, כל טקסט מתואר בנפרד וכמו כן נרשמות בנפרד היחידות הקודיקולוגיות השונות אם כתב היד מורכב ממספר יחידות שנכרכו יחדיו. לאחר תיאור תוכנו של כתב היד נרשמו קולופונים ורישומי בעלים ותיאור קצר של איורים ועיטורים שבכתב היד, במידה והם קיימים.

לקטלוג נוספו שני מבואות קצרים. בנימין ריצ'לר, מנהלו לשעבר של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים ועורכו של הקטלוג הקדים על אודות האוסף ומבנה הקטלוג ו-Delio Vania Proverbio כתב הקדמה היסטורית שדנה באופן מפורט ביותר בתולדותיו של אוסף כתבי היד העבריים בספריית הוויטיקן. כמו כן נוספו גם מספר מפתחות חשובים אשר יכולים להוות עזר

רב לחוקר והם: מפתח שמות, מפתח נושאים, מקומות, שפות, כתבי יד מאוירים, מספרי קניקוט, כתבי יד המוזכרים בקטלוג. שני מפתחות שנוספו בעברית כוללים מפתח כותרים ומפתח פיוטים ושירים.

אין ספק שחשיבותו של קטלוג זה רבה מאוד לחוקרים, בהיותו כתוב בשפה זמינה ובערכו ובריכוז הידע הרב שנוסף מאז נכתבו הקטלוגים הקודמים. ייתכן שהיה מקום להרחיב את התיאורים התמציתיים ולהתייחס באופן מעמיק יותר לתיאור החומרי ולתוכן הטקסטואלי של כתבי היד, דבר הבולט במיוחד בהשוואה לקטלוגים החדשים של כתבי היד העבריים בספריות צרפת (שנסקרו לעיל) אולם אין בכך כדי להפחית מחשיבותו וערכו של הקטלוג הנוכחי. נגישותו של הקטלוג גדלה בסוף שנת 2009, בעת שהוא הפך לזמין בטקסט מלא דרך אתר האינטרנט של הספרייה הלאומית של מדינת ישראל.

ג"פ

Marc B. Shapiro, *Studies in Maimonides and his Interpreters*, Scranton and London: University of Scranton Press, 2008, IV, [I], 172, [I], 33 p.

ספר זה עוסק בפרשנות דברי הרמב"ם בספריו ובתשובותיו, ובמיוחד בספרו הגדול, המשנה תורה, ובהבדלי הגישה בין פרשנות מסורתית ישיבתית לבין גישה אקדמית ביקורתית לדברי הנשר הגדול. בין היתר מרחיב המחבר מרק (מלך) שפירא את הדיבור על טעויות של הרמב"ם ואיך פורשו על ידי מפרשים שונים לעומת הפירוש על פי הגישה האקדמית. שאלות עתיקות בדברי הרמב"ם זוכות לפרשנות מודרנית כשהמחבר עוסק בנושאים מתודיים. כמו כן יש פרק העוסק ביחס בין כתבי הרמב"ם ובין כתבי קבלה ובמיוחד ספר הזוהר. יש פרק ארוך הן בהתייחסות הרמב"ם להלכות שנראות מבוססות על אמונות תפלות. החלק האנגלי מסתיים בביבליוגרפיה ומפתח לדברי הרמב"ם שנתפרשו בספר.

בסוף הספר יש חלק עברי (33 עמודים) שבו מכתבים העוסקים ברמב"ם ובפרשנות הרמב"ם שנכתבו במאתיים השנים האחרונות. הראשון הוא מכתב ארוך של ר' נחמן יצחק פישמן לשד"ל. אמנם רוב המכתב התפרסם כבר בספרו 'הרואה', ח"ב (1839), עמ' 32-56, אך יש הצדקה לפרסם מכתב זה מכ"י ניו יורק מפני ההשמטות שהיו בספרו. יש מכתבים אחדים של הרב יוסף קפאח וצ"ל בפרשנות הרמב"ם. בסוף יש כמה מכתבים של הרב י"י ווינברג העוסקים בפרשנות הרמב"ם.

הספר מבוסס על מחקר מקיף ובכל זאת יש טיעונים שאינם נראים משכנעים. כך למשל מסר המחבר רשימה ארוכה של טעויות בפסוקי תנ"ך מכל כתבי הרמב"ם (31 עמודים בתוספת הערות) כדי להוכיח שהרמב"ם ציטט מזיכרון ולכן טעה בהעתקת הפסוקים או בהבנתם. המחבר גייס את כל המי ומי, החל ברמב"ם בעצמו וכו' רבי אברהם, וכלה במפרשים וחוקרים מהתקופה האחרונה שעמדו על תופעה זאת. אני מתפלל קצת על כל המאמץ הזה ולאן זה מוביל – המבקרים הגדולים של הרמב"ם בזמנו כגון הראב"ד ורמ"ך לא עמדו על נקודה זאת

רב לחוקר והם: מפתח שמות, מפתח נושאים, מקומות, שפות, כתבי יד מאוירים, מספרי קניקוט, כתבי יד המוזכרים בקטלוג. שני מפתחות שנוספו בעברית כוללים מפתח כותרים ומפתח פיוטים ושירים.

אין ספק שחשיבותו של קטלוג זה רבה מאוד לחוקרים, בהיותו כתוב בשפה זמינה ובערכו ובריכוז הידע הרב שנוסף מאז נכתבו הקטלוגים הקודמים. ייתכן שהיה מקום להרחיב את התיאורים התמציתיים ולהתייחס באופן מעמיק יותר לתיאור החומרי ולתוכן הטקסטואלי של כתבי היד, דבר הבולט במיוחד בהשוואה לקטלוגים החדשים של כתבי היד העבריים בספריות צרפת (שנסקרו לעיל) אולם אין בכך כדי להפחית מחשיבותו וערכו של הקטלוג הנוכחי. נגישותו של הקטלוג גדלה בסוף שנת 2009, בעת שהוא הפך לזמין בטקסט מלא דרך אתר האינטרנט של הספרייה הלאומית של מדינת ישראל.

ג"פ

Marc B. Shapiro, *Studies in Maimonides and his Interpreters*, Scranton and London: University of Scranton Press, 2008, IV, [I], 172, [I], 33 p.

ספר זה עוסק בפרשנות דברי הרמב"ם בספריו ובתשובותיו, ובמיוחד בספרו הגדול, המשנה תורה, ובהבדלי הגישה בין פרשנות מסורתית ישיבתית לבין גישה אקדמית ביקורתית לדברי הנשר הגדול. בין היתר מרחיב המחבר מרק (מלך) שפירא את הדיבור על טעויות של הרמב"ם ואיך פורשו על ידי מפרשים שונים לעומת הפירוש על פי הגישה האקדמית. שאלות עתיקות בדברי הרמב"ם זוכות לפרשנות מודרנית כשהמחבר עוסק בנושאים מתודיים. כמו כן יש פרק העוסק ביחס בין כתבי הרמב"ם ובין כתבי קבלה ובמיוחד ספר הזוהר. יש פרק ארוך הדין בהתייחסות הרמב"ם להלכות שנראות מבוססות על אמונות תפלות. החלק האנגלי מסתיים בביבליוגרפיה ומפתח לדברי הרמב"ם שנתפרשו בספר.

בסוף הספר יש חלק עברי (33 עמודים) שבו מכתבים העוסקים ברמב"ם ובפרשנות הרמב"ם שנכתבו במאתיים השנים האחרונות. הראשון הוא מכתב ארוך של ר' נחמן יצחק פישמן לשד"ל. אמנם רוב המכתב התפרסם כבר בספרו 'הרואה', ח"ב (1839), עמ' 32-56, אך יש הצדקה לפרסם מכתב זה מכ"י ניו יורק מפני ההשמטות שהיו בספרו. יש מכתבים אחדים של הרב יוסף קפאח וצ"ל בפרשנות הרמב"ם. בסוף יש כמה מכתבים של הרב י"י ווינברג העוסקים בפרשנות הרמב"ם.

הספר מבוסס על מחקר מקיף ובכל זאת יש טיעונים שאינם נראים משכנעים. כך למשל מסר המחבר רשימה ארוכה של טעויות בפסוקי תנ"ך מכל כתבי הרמב"ם (31 עמודים בתוספת הערות) כדי להוכיח שהרמב"ם ציטט מזיכרון ולכן טעה בהעתקת הפסוקים או בהבנתם. המחבר גייס את כל המי ומי, החל ברמב"ם בעצמו ובנו רבי אברהם, וכלה במפרשים וחוקרים מהתקופה האחרונה שעמדו על תופעה זאת. אני מתפלל קצת על כל המאמץ הזה ולאן זה מוביל – המבקרים הגדולים של הרמב"ם בזמנו כגון הראב"ד ורמ"ך לא עמדו על נקודה זאת

וזה לא הפריע להם, שהרי כל זה אינו עיקר אלא טפל לעצם העבודה וחידושו של הרמב"ם ובמיוחד בסידור ההלכה שעשה. שפירא בעצמו הביא מדברי אבן כספי ור' יאיר בכרך שעמדו על אייחשיבות נקודה זאת (עמ' 52).

נראה ששפירא פיתח תלות מופרזת במפעלו של הרב קאפח, שפרשנותו למשנה תורה היא כשיטה מקובצת בעלת העדפה לנוסחאות תימניות גם אם הוכח שכתבי יד אחרים עדיפים על פניהן. אמנם הרב קאפח תרם תרומה עצומה בתרגומו לפירוש המשניות של הרמב"ם ועוד מכתביו, אבל אין להפריז בחדשנות הפרשנות שלו למשנה תורה. עם זאת שפירא מודע לבעיות בפרשנותו של הרב קאפח לדברי הרמב"ם (עמ' 76-77) שהרי שיטתו של הרב קאפח היא שכל דבר שאינו תואם את הבנתו בדברי הרמב"ם הוא מזויף ואינו מן הרמב"ם (כגון האיגרת לחכמי לונלי עם תשובותיו של הרמב"ם להשגותיהם או האיגרת על האסטרולוגיה).

מלבד אזכור אחד, הייתי מצפה מן המחבר לעשות שימוש רחב יותר במגוון המחקרים של פרופ' דוד הנשקה שעוסק בבעיות של חזרות ברמב"ם, וכן בפרשנות דברי הנשר הגדול. בקשר לפרק שלו על לשונות הרמב"ם, היה מקום לדון בהשפעת הערבית וניכיה על לשונו של הרמב"ם במשנה תורה.

בכלל נראה שהמחבר נתקל בעמדות מרחיקות לכת כגון זו של החיד"א ביחס לדברי הרמב"ם (עמ' 7 ואילך), או לדברי מלומדים שטוענים שהרמב"ם השתמש בוורר ואלו עוררו אותו להגיב. על עצם הטיעון בדבר הצורך במחקר מדעי לשם הבנת הרמב"ם, יש מקום לחלק בין אמת היסטורית לבין אמת משפטית. שפירא כהיסטוריון מעוניין באמת ההיסטורית, מה אמר הרמב"ם, למה התכוון בדבריו, האם החזיק ברעיוניו עד סוף ימיו. איש ההלכה, על פי רוב, מעוניין באמת המשפטית, כלומר איך הפוסק מבין את הכתוב בספרי ההלכה ככתבו ואיך לפרשו לפי הבנת הקורא. בכל מסמך משפטי יש מחלוקת, בדומה למה שהמחבר עצמו מבין בחוקת ארצות הברית: האם לפרש את דברי החוק כמו אלו שכתבו אותו על פי המסגרת ההיסטורית, החברתית, הכלכלית והפוליטית של סוף המאה ה-18, או לפרש על פי המציאות המודרנית של המאה ה-20 או המאה ה-21 בנסיבות פוליטיות, חברתיות וכלכליות שונות. המחבר בעצמו הפנה (בעמ' 55, הע' 232, בלי לצטט אותו) להערת העורך (אליהו סולוביצ'יק) למאמרו של פרופ' ש"ז הבלין, "היחס לשאלות נוסח" בספרי חז"ל", בתוך: י' קטן וא' סולוביצ'יק, עורכים, ספר בית הועד לעריכת כתבי רבותינו, ירושלים תשס"ג, עמ' 27, הע' 28: "מבחינה פרשנית אפשר לומר שרבי חיים קידש את אשר היה לפניו והרחיק את עצמו מכל דיון בשאלות עובדתיות היסטוריות, ובמקומו עסק בחקר התבונה הטהורה של תורתנו הקדושה. ... העובדה שלפני המגיד משנה היה נוסח מסויים ברמב"ם (הנוסח הנפוץ) דיה היא כדי לקבוע שהנוסח הזה תורה הוא, ויש להתייגע על פירושו". למעשה, נראה שזו עצם המחלוקת בין הרב יעקב יחיאל וויינברג לבין הרב יוסף דב סולוביצ'יק, נכדו של ר' חיים, המוזכרת בעמודים 30-31 בחלק העברי. נראה שהרב וויינברג היה מושפע מאוד מעולם המחקר והציג גישה מחקרית לנושאים מסוימים, כולל פרשנות הרמב"ם.

נושא זה עתיק יומין, וכמדומני שאמנם שפירא תורם נדבך נוסף לבניין רב הקומות של פרשנות הרמב"ם, אבל עדיין לא נאמרה המילה האחרונה בנושא זה.

שז"פ

Colette Sirat, *Writing as Handwork : A History of Handwriting in Mediterranean and Western Culture*, edited by Lenn Schramm ; with an appendix by W. C. Watt. Turnhout: Brepols, 2006. Bibliologia ; v. 24, 575 pp.

פרופ' קולט סיראט היא אחת החוקרות החשובות ביותר בתחום הפלאוגרפיה והקודיקולוגיה העברית. סיראט עוסקת בתחום זה כבר כמה עשורים, היא נמנית עם מניחי היסוד של מקצועות אלו והעמידה תלמידים רבים הממשיכים את עבודתה. בספרה זה היא חורגת מגבולות הספר העברי ומטרתה לסכם את הידוע לנו על הכתיבה והכותבים מהעידן הראשון שבו יש לנו ידיעות על אודות הכתיבה, סוף האלף הרביעי לפני הספירה, ועד ימינו.

הספר כולל מחקר רב היקף המתחלק לחמישה חלקים. בחלק הראשון, בתי ספר ומעתיקים, מתוארים בתי הספר ללימוד הכתיבה בתרבויות שונות ובתקופות השונות במהלך ההיסטוריה, מעמד הסופרים ואמנות הקליגרפיה. החלק השני, העיצוב של כתבי יד, עוסק בהיבטים החומריים של מלאכת הספר, עיצוב כתבי היד, צורתם, חומרי הכתיבה השונים, ממדי הספר ושיטות שרטוט שונות. החלק השלישי, כתבי יד, עוסק בסגנונות הכתיבה השונים הקיימים וסוגי הכתיבה שהתפתחו במהלך ההיסטוריה של הכתיבה. החלק הרביעי עוסק בפן נוסף של מלאכת הכתיבה, בצד הפיסי שלה, צורת הכתיבה, כלי הכתיבה, כיצד הועתקו כתבי היד. החלק החמישי והאחרון של הספר מתייחס להיבטים נוספים של הכתיבה, בעיקר היבטים אישיים. האם אפשר לזהות את היד שכתבה? מה אפשר ללמוד על אודות אישיות הכותב ממבט על כתב ידו? קולופונים, ואוטוגרפים.

סיראט מציגה בפנינו כמות מדהימה של נתונים המשתרעת על פני תקופה של כ-5000 שנים שמקורם במרחבים גיאוגרפיים ותרבותיים רחבי היקף. כל אלו מלווים באיורים ובצילומים רבים מאירי עיניים. הדיון נסוב על סוגי הכתב השונים החל מכתבים לא־אלפבתיים כגון כתב היתדות והכתב המצרי ודרך הכתבים האלפבתיים, הכתב הערבי, העברי, היווני והלטיני, נושאים שבדרך כלל נידונים כל אחד בנפרד. במחקר זה משכילה סיראט לתת מבט מרוכז שיעשיר כל אחד מן החוקרים בתחומו, במבט רחב היקף וייחודי. אף על פי שהכתב והספר העבריים אינם עומדים במרכז המחקר, יש בספר התייחסות רבה ודוגמאות רבות הלקוחות מעולמו של הספר העברי. זהו ספר חשוב והכרחי לכל מי שרוצה להבין טוב יותר את עולמם של כתבי היד ואת דרך היווצרותם.

ג"פ

ENGLISH ABSTRACTS

Acronyms in Rabbinic Texts: A Forgotten Episode in Modern Scholarship

Chanan Gafni

The question of whether the sages succeeded in transmitting oral traditions accurately, and what role, if any, they played in shaping these traditions, which are of broad interest to scholars generally, held a special fascination for nineteenth-century scholars. Their heated discussions on the future path of the Halakhah were often inseparable from their examination of its past.

A widely accepted theory, first proposed in the eighteenth century in relation to a *sugya* in *b. Berakhot*, but further developed in nineteenth-century scholarship, attributed the use of acronyms, among other devices, to the *tannaim* and the *amoraim* in their efforts to transmit their teachings. Not only did nineteenth-century scholars identify this phenomenon but, as in many other cases, they also attempted to determine its formation and its potential implications for their day. Some viewed the use of acronyms against the background of the prohibition against recording the Oral Law, placing acronyms among a series of sophisticated mnemonic devices used to preserve the oral tradition. Others emphasized their less positive aspects, highlighting the many corruptions thus caused in the transmission of the Oral Law, and the difficulty later authorities experienced in deciphering their predecessors' intentions. Both viewpoints find backing in the broad spectrum of talmudic literature and appear in varied contexts.

Modern scholarship, with its growing knowledge of ancient manuscripts, has overturned this broad theory and offers alternative explanations also for the passage in *Berakhot*. Nevertheless, even if this theory was mistaken, we cannot overlook the seminal role of nineteenth-century scholars in the development of critical approaches to rabbinic texts.

**Arabic Writings in Hebrew Manuscripts:
Suhrawardī, Ibn Sinā, and Ibn al-Ṭayyib**

Y. Tzvi Langermann

Many writings in Arabic by non-Jewish authors were transcribed into the Hebrew alphabet. This phenomenon is very instructive with regard to the interests of the Jewish reading public. In not a few cases, the transcription preserves a text, a portion of a text, or a version of a text that is not extant in any other format; thus, the transcriptions are of great importance for the history of literature in general. Moritz Steinschneider blazed the trail in this field of research. In this study we add additional information concerning transcriptions from the writings in science and philosophy of three important medieval thinkers: Suhrawardī, the “father” of the Ishrāqī school of philosophy; Abū ‘Alī Ibn Sinā, who re-set the agenda of philosophy; and Abū-l-Faraj Ibn al-Ṭayyib, an early Christian philosopher and physician.

**The Influence of R. Abraham ibn Daud’s *The Exalted Faith* on
R. Joseph Albo’s *Book of Principles***

Dror Ehrlich

This paper aims to show that R. Abraham ibn Daud’s *The Exalted Faith* had a direct influence on R. Joseph Albo’s *Book of Principles*. There are two known historical facts that place *The Exalted Faith* in Albo’s cultural environment, namely: 1) the appearance of two Hebrew translations of this work in late fourteenth-century Christian Spain; and 2) its influence on the religious philosophy of R. Hasdai Crescas, Albo’s teacher.

The main argument of this study is that not only is it probable that Albo was familiar with Ibn Daud’s thought (due to the aforementioned historical circumstances), but that there is also clear textual evidence of affinity between their treatises. This affinity finds its expression both in similarities between parallel paragraphs, and in the identical use of a number of terms that seem to be unique in medieval Jewish philosophy.

The Responsa of Rabbi Meir of Rothenburg (Lvov Edition)

Simcha Emanuel

This article deals with a collection of Responsa of Rabbi Meir of Rothenburg that was published in a fragmented and incomplete manner.

The first part of the article deals with the textual problems of this edition. Part of this collection was published in Lemberg (Lvov) in 1860 by R.N.N Rabinowitz. Another part of the same collection was published by M.A. Bloch in Berlin in 1891, from a parallel manuscript. The collection contains 557 sections, but the manuscript used by Rabinowitz was defective, with 135 sections missing. Rabinowitz totally disregarded another 50 sections, omitted them from his edition, which therefore contains only two-thirds of the original collection.

A part of the manuscript used by Rabinowitz recently reached the HUC library in Cincinnati. However, it is defective in its beginning, its middle, and its ending. Other parts of the same manuscript can probably be found at the Vernadsky National Library of Ukraine in Kiev.

The second part of the article presents a revised edition of six Responsa that were published, partially and defectively, by Rabinowitz and Bloch.

**The Jews of the Eastern Mediterranean as Suppliers of Books:
Colophons Found in Thirteenth – Fifteenth-century
Hebrew Manuscripts**

Michael Rigler

This article discusses the production of books (manuscripts) during the Middle Ages on the islands of the eastern basin of the Mediterranean.

Information about the copying of books in this area is based on the colophons of the copyists. From these we learn that Hebrew books were produced not only in the large centers of Jewish population, but even in places where the Jewish population was very small.

The fact that manuscripts originated from these places is an indication of

Abstracts

the love of books, especially books of philosophy, that were copied by professional copyists as well as by members of the Jewish public who knew how to read and write.

This survey covers the years 1324–1538, the dates of the surviving manuscripts from the islands close to the shores of Greece and Turkey. Although there are over forty populated islands in this area, the manuscripts derive from only seven of them, indicating the existence there of a Jewish community.

The findings documented here are from twenty-nine titles dealing with different aspects of Jewish culture. Some of the manuscripts were copied by Jews who were born in the area (Byzantine script), and some by Jews who migrated there (Sephardic and Italian script).

The locations of the communities, as seen from the place-names, indicate that Jewish communities existed throughout the years on these islands. The colophons thus make an important contribution to the history of the Jewish people in this area during the Middle Ages. In addition, we learn the names of the local copyists and distributors of Jewish books.

The Sermons of R. Ephraim ben Gershon: Sources and Character

Dov Schwartz

R. Ephraim ben Gershon was a mid-fifteenth-century Byzantine philosopher and preacher. The article shows that R. Ephraim copied extensively, word by word, from various books, including philosophical and kabbalistic works, some of which are not even mentioned by their titles. His sermons thus reflect the library of a Byzantine thinker before the Expulsion from Spain.

**Two Versions of the 1697 Frankfort Edition of the *Shu't ha-Bach*:
A Product of Prurient Content?**

Dan Rabinowitz

This article explores the history of the two title pages used in the first edition of R. Yoel Sirkes's responsa. In particular, the article examines the theory that one version of the title page was removed due to concerns regarding putatively prurient content. By tracing the history of the title page and other title pages using similar imagery, however, the article questions the thesis that the title pages were altered as a result of such concerns.

**Some Bibliographical Remarks on Undated Ladino Texts Printed in
Jerusalem (1901-1914)**

Ester Lapon-Kandelshein

Throughout the years, bibliographers have documented Ladino texts printed in Eretz-Israel. Different standards, different methods of documentation and different research needs have made bibliographical lists inaccurate or lacking in details. This article describes thirty-two undated Ladino texts, printed between 1901 and 1914. Also presented are seven printed texts announced by the printers, but which were never mentioned by any of the bibliographers.

The attempts to date these materials are based on bibliographic parameters appearing on the title pages, on printers' announcements and on lists of books for sale printed inside the books. Such parameters include: imprint, publisher's name, translator's name, language of origin, books' prices, title pages of other editions, place and date of the first edition as it was printed in the Jerusalem editions, printers' announcements about the next book to appear, business affiliations, etc. These bibliographic details, including even a change in price, can provide a profile for a printed book belonging to a certain period. In addition, there are repeated patterns in imprints that connect books to specific printers in specific periods. Sometimes, when the printer's name was missing, it was possible to connect the book and its printer through the book profile. The lists of books for sale and the printers' announcements helped to map the order in which the books were published.

**The Book of Visions:
Hillel Zeitlin's Mystical Diary in Light of Unpublished Correspondence**

Jonatan Meir

The first part of Hillel Zeitlin's (1871-1942) mystical diary appeared in print in Warsaw in 1919. Zeitlin continued to write the diary until the European Holocaust, and the manuscript is presumed lost.

In this paper, I will attempt to reconstruct the content of the lost part of the diary on the basis of the manuscript correspondence between Zeitlin and other authors. I will also discuss Zeitlin's unsuccessful attempts to have his diary published. In this discussion, mystical aspects of Zeitlin's work will be revealed.