

הראשון (שונצינו, 1488, המבוסס על כתבי יד אשכנזיים,<sup>68</sup> לכן נחשב אותו להלן בחישובים), וזאת כדי לעמוד היטב על הרקע לדברי ר' דוסא, שהעיד על ספקות באשכנז בשלושת המקרים. כפי שנראה, הממצאים שונים מאוד מכתבי היד הטברניים המדויקים, וגם מכתבי היד הספרדיים, וממחישים את דברי ר' דוסא. אלה הן תוצאות הבדיקה:

(1) "נגע הוא" (ויקרא יג:כב) – מתוך 89 כתבי יד (מבין 90 שנבדקו, בכתב יד אחד הקטע חסר) ודפוס ראשון, מנוקד בחיריק ברוב כתבי היד: 52 (58%).<sup>69</sup>

רוב זה פחות בולט מהרוב שבכתבי היד הספרדיים (82%) המנקדים בצורה דומה. מאידך גיסא, ב-16 כתבי יד (18%) מנוקד בשורוק.<sup>70</sup>

חילוף זה בין כתבי היד הוליד גם תוצאות אחרות:

(א-ב) ב-6 כתבי יד (7%) יש תיקון משורוק לחיריק (ובכך, ביד שנייה, עולה הרוב המנוקד בחיריק ל-65%); וב-2 כתבי יד (2%) יש תיקון מחיריק לשורוק, בניגוד למסורה.<sup>71</sup>

(ג) וכאן הפתעה גדולה – ב-11 כתבי יד (12%) מנקדים ניקוד כפול, חיריק וגם שורוק!<sup>72</sup>

(ד) ב-3 כתבי יד אין מנקדים את התיבה כלל (3%), כנראה מחמת הספק.<sup>73</sup>

(2) "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) – מתוך 87 כתבי יד (מבין 90 שנבדקו, כתב יד אחד קשה לקריאה ובכתב יד שני הקטע חסר) ודפוס ראשון, מנוקד בשורוק ב-40 כתבי יד (45%).<sup>74</sup>

כאן עדיין אין רוב (של כלל כתבי היד) בניקוד זה. מאידך גיסא, ב-19 כתבי יד (21%) מנוקד בחיריק, וב-3 כתבי יד נוספים (3%) אמנם מנוקד בחיריק, אלא ששם גם גורסים יו"ד בנוסח, במקום וא"ו;<sup>75</sup> בסך הכול 25% מנקדים בחיריק, ובכ"י נוסף מעירים

68 ראה מ' כהן, "לדמותם הקונסוננטית של דפוסי המקרא הראשונים: המהדורה הראשונה של התנ"ך השלם – דפוס סונצינו משנת 1488", אוניברסיטת בר-אילן, ספר השנה, יח-יט (1981), עמ' 47–67.

69 כתבי היד 47; 48; 51; 54; 58; 59; 63; 65; 66; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 75; 76; 77; 81 (אין ניקוד בתיקון סופרים זה; אבל בהערה בגיליון מעירים: "היא נוהגין לקרות; ובחציים נגע היא [=כפנים גורסים ביו"ד ולא בוא"ו]..."; וראה להלן, הערה 76); 82; 83; 85; 86; 87; 88; 90; 92; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 101; 102; 103; 104; 106; 107; 108; 109; 112; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 127; 129; 135; 136.

70 כתבי היד 50; 53; 61; 64; 67; 78; 80; 89; 93; 121; 123 (אולי); 126; 128; 132; 134; 137 (תנ"ך שונצינו, 1488).

71 תיקון משורוק לחיריק: 6 כתבי יד (7%) – 55; 62; 79; 84; 91; 111 (אולי). תיקון מחיריק לשורוק: 2 כתבי יד (2%) – 74; 110.

72 כתבי יד 49; 57; 60; 100; 113; 120; 124; 125; 130; 131; 133.

73 כתבי יד 52; 56; 105.

74 כתב יד אחד קשה לקריאה – 70, ובכתב יד שני הקטע חסר – 59. בשורוק: 40 כתבי יד (45%) – 48; 50; 51; 52; 54; 60; 66; 67; 71; 76; 78; 84; 86; 87; 89; 90; 92; 94; 97; 99; 101; 102; 103; 105; 107; 109; 110; 113; 114; 115; 116; 119; 121; 122; 124; 126; 127; 131; 135; 136.

75 בחיריק: 19 כתבי יד (21%) – 49; 55; 56; 63; 64; 65; 73; 79; 83; 93; 95; 96; 112; 117;

- שנוהגים לקרוא "היא" (ואילו בהמשך מציינים שבכתב יד מדויק גורסים "הוא").<sup>76</sup>  
 כמו במקרה הקודם, גם חילוף זה בין כתבי היד הוליד תוצאות אחרות:  
 (א) ב-9 כתבי יד (10%) יש תיקון מחיריק לשורוק,<sup>77</sup> (ובכך, ביד שנייה, כתבי היד בשורוק עולים לרוב – 55%).  
 (ב) ב-2 כתבי יד (2%) יש תיקון משורוק לחיריק,<sup>78</sup> (ובכך, ביד שנייה, כתבי היד בחיריק עולים מעט, ל-27%).  
 (ג) ושוב, הפתעה גדולה – ב-11 כתבי יד (12%) מנקדים ניקוד כפול, חיריק ושורוק;<sup>79</sup> וגם בכתב יד נוסף (1%) מנקדים ניקוד כפול, אלא ששם גורסים יו"ד במקום וא"ו.<sup>80</sup> בסך הכול, 13% מכתבי היד מנקדים ניקוד כפול.  
 (ד) ב-3 כתבי יד אין מנקדים את התיבה כלל (3%),<sup>81</sup> שוב כנראה מטעם ספק.  
 (3) "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט) – מתוך 88 כתבי יד (מבין 90 שנבדקו, בשני כתבי יד הקטע חסר) ודפוס ראשון, מנוקד בחיריק ברוב כתבי היד: 63 כתבי יד (71%).<sup>82</sup>  
 מאידך גיסא, ב-13 כתבי יד (15%) מנקדים בשורוק; ובכתב יד נוסף גורסים "היא" ביו"ד, ובכל זאת מנקדים בשורוק.<sup>83</sup> כך בסך הכול יש 16% מכתבי היד שמנקדים בשורוק.  
 גם הפעם החילוף בין כתבי היד גרם לתוצאות אחרות:  
 (א) ב-3 כתבי יד (3%) שבהם מנוקד בחיריק, יש שורוק שספק מחוק,<sup>84</sup> (ובכך, ביד שנייה, הרוב של כתבי היד המנוקדים בחיריק עולה ל-75%).

- 118 ; 128 ; 132 ; 133 ; 134 ; בחיריק, וביו"ד: 3 כתבי יד (3%) – 53 ; 72 ; 74 .  
 76 כ"י 81 (תיקון סופרים זה אינו מנוקד). ההערה קטועה (כיוון שחתכו את השוליים השמאליים של העמוד), ואנו מציעים להשלימה כדלהלן: "היא נוהגין לקר>ות<, אב>ל< א?ח? <צ"ל? אס'> זקן וט>וב< תבל הו>א<; ומ> <ע> <כן מ>צא'>? בא>ספ'>? מד>וייק?> וז>קן?> וט>וב?>". (נוסיף, שבכ"י 110 מעירים במס"ק: "סא היא").  
 77 9 כתבי יד (10%) – 62 ; 77 ; 85 ; 88 ; 104 ; 106 ; 111 ; 120 ; 123 .  
 78 כתבי יד 61 ; 100 . כתבי היד מנוקדים בחיריק, ונראה שיש שורוק מחוק.  
 79 כתבי יד 57 ; 58 ; 68 ; 69 (אולי יש גם שורוק) ; 75 ; 80 ; 82 ; 98 ; 108 ; 125 ; 130 .  
 80 כ"י 47 .  
 81 כתבי יד 91 ; 129 ; 137 (תנ"ך שונצינו, 1488).  
 82 שני כתבי יד שבהם חסר הקטע – 84 ; 111 . בחיריק: 63 כתבי יד (71%) – 47 ; 48 ; 49 ; 50 ; 52 ; 54 ; 55 ; 56 ; 57 ; 59 ; 62 ; 63 ; 68 ; 69 ; 71 ; 72 ; 73 ; 74 ; 75 ; 76 ; 77 ; 79 ; 81 (תיקון סופרים זה אינו מנוקד, אבל שם בגיליון: "כל מלח הוא ב"מ דין") ; 82 ; 83 ; 85 ; 87 ; 89 ; 90 ; 91 ; 92 ; 93 ; 94 ; 95 ; 96 ; 98 ; 99 ; 102 ; 103 ; 104 ; 105 ; 106 ; 107 ; 108 ; 109 ; 110 ; 112 ; 113 ; 114 ; 115 ; 118 ; 119 ; 120 ; 121 ; 122 ; 123 ; 124 ; 127 ; 128 ; 131 ; 132 ; 135 ; 137 (תנ"ך שונצינו, 1488).  
 83 בשורוק: 13 כתבי יד (15%) – 51 ; 58 ; 61 ; 66 ; 78 ; 86 ; 97 ; 101 ; 116 ; 117 (במס"ק מציין: "ס'א' מלח עלם היא"; ויד שנייה הוסיפה: "כן ר'י'ן" = ר' יעקב נקדן) ; 125 ; 133 ; 134 ; ובכתב יד נוסף (1%) "היא" ביו"ד ומנוקדת בשורוק – 53 .  
 84 כתבי יד 67 ; 70 ; 136 .



(ב) ב-5 כתבי יד (6%) מנקדים ניקוד כפול, חיריק ושורוק.<sup>85</sup>

אחוזי כתבי היד המנקדים ניקוד כפול במקרה זה הוא קטן מאלה שמצאנו בשני המקרים הראשונים. נראה שזה קשור לפער בהבדלים באחוזים בשני צדי המחלוקת בשלושת המקרים: במקרה השני 45% (שורוק) מול 25% (חיריק); בראשון 58% (חיריק) מול 18% (שורוק); ואילו כאן 71% (חיריק) מול 16% (שורוק). אחוזי המקרים של ניקוד כפול: במקרה השני 13%; בראשון 12% ובשלישי 6%. לשון אחר, ככל שגדל הפער במחלוקת (היינו, שגדל הרוב המכריע של ניקוד מסוים), כן קטן אחוז המקרים של ניקוד כפול (שהתהוו מטעם ספק).

(ג) ב-4 כתבי יד אין מנקדים את התיבה כלל (5%).<sup>86</sup>

השוואת האחוזים של חילופי הניקוד הבסיסיים (חיריק–שורוק, או להפך) בשלושת המקרים בכתבי היד הספרדיים מול כתבי היד האשכנזיים מעלה את התוצאות האלה:

ספרד	אשכנז	
17 – 83	18 – 58	"נגע הוא"
9 – 82	25 – 45	"תבל הוא"
6 – 91	16 – 71	"ברית מלח... הוא"

לשון אחר, בכתבי היד הספרדיים הרוב המוחלט של כתבי היד מנקדים בהתאם למסורה בכל אחד משלושת המקרים, ורק אחוז קטן מנקד בניגוד למסורה (האחוז גדול יותר במקרה הראשון, וקטן בהרבה בשני המקרים האחרונים). ואילו באשכנז בשניים מן המקרים יש רוב לטובת ניקוד המסורה, אבל הוא פחות בולט מזה שבכתבי היד הספרדיים. במקרה האחר, רק עם תיקונים ביד שנייה משתנה הרוב (של כלל כתבי היד) לטובת ניקוד המסורה. מצד שני, בכתבי היד האשכנזיים אחוזי המיעוט בניגוד לניקוד המסורה נשאר עקבי ומשמעותי בשלושת המקרים (לפחות 16%). כפי שראינו, עובדות אלה גרמו לתוצאות נוספות בכתבי היד האשכנזיים, כגון תיקונים מניקוד המיעוט לרוב, והתופעה המפתיעה של ניקוד כפול (ואפילו חוסר ניקוד).

נמצאנו למדים שהמחלוקות בשלושה מקרים אלה משתקף היטב בכתבי היד המקראיים האשכנזיים מימי הביניים, ואף הספקות שבמקרים האלה משתקפים בכתבי יד אלה. ניתן לראות זאת גם באחוזים של כתבי יד אשכנזיים שמתאימים למסורה בכל שלושת המקרים יחד – רק כ-19% (וזאת לעומת כתבי היד הספרדיים המתאימים למסורה בכל שלושת המקרים יחד – כ-63%).

ועוד, ההבדל בין כתבי היד האשכנזיים לבין כתבי היד הספרדיים לגבי ניקוד שלוש התיבות האלה משתקף גם בסך הכול של כתבי היד המתנגדים למסורה, או המביעים ספקות, בלפחות שניים מתוך שלושת המקרים. לעיל ראינו שבין כתבי היד הספרדיים רק 5 מתוך 35 (או ליתר דיוק: מתוך 32, בהתחשב במקומות שאינם קריאים, היינו: [16%]) מתנגדים למסורה ביותר ממקום אחד מבין השלושה. רק כתב יד אחד חולק על המסורה או מציין ספקות בכל שלושת המקרים. ואילו מבין 91 כתבי היד האשכנזיים (כולל דפוס ראשון של התנ"ך; וליתר דיוק 88, בהתחשב במקומות שאינם קריאים או חסרים) מצאנו

85 כתבי יד 64 ; 80 ; 88 ; 129 ; 130.

86 כתבי יד 60 ; 65 ; 100 ; 126.

35 [40%] המתנגדים למסורה ביותר ממקום אחד מבין שלושה; ביניהם יש 9 כתבי יד [10%] שחולקים על המסורה או המצינים ספקות בכל שלושת המקרים. נמצא שכתבי היד האשכנזיים משקפים באחוזים גדולים יותר מכתבי היד הספרדיים ספקות או חילוקים לגבי הניקוד בשלושת המקרים ("נגע הוא"; "תבל הוא"; "ברית מלח עולם הוא"), גם לגבי כל מקרה בנפרד, וגם לגבי שניים או שלושה מקרים ביחד (40% לעומת 15%). מכל מקום, מצאנו רק כתב יד אשכנזי אחד (מבין 90 שנבדקו, וליתר דיוק 88, אם נוריד מקומות שאינם קריאים או שאינם שמורים בכתבי היד) שמשקף ספקות בכל שלושת המקרים (כ"י 130, שנת 1295); שהרי שם "הוא" מנוקד בניקוד כפול בכל שלושת המקרים. ברם, אין שם הערה המאחדת את כל שלושת המקרים – הערה כזו נתווספה רק ביד שנייה ומאוחרת. לשון אחר, התודעה של שלושה ספקות לא התהוותה עד לתקופה מאוחרת יותר – המחצית השנייה של המאה ה-יד, כפי שראינו לעיל.

#### 4. כתבי היד האיטלקיים

לשם ההשלמה, נסכם את הממצאים שנמצאים ב-19 כתבי יד מקראיים איטלקיים שבדקנו.

(1) "נגע הוא" (ויקרא יג:כב; שני כתבי יד קשים לקריאה) – מנוקד בחיריק ברוב כתבי היד: 12 (71%); ומנוקד בשורוק ב-2 כתבי יד (12%). בשני כתבי יד (12%) יש ניקוד כפול. בכתב יד אחד (5%) מנוקד בשורוק, וספק חיריק מחוק, בניגוד למסורה.<sup>87</sup>

(2) "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) – מנוקד בשורוק ברוב המכריע של כתבי היד: 16 (84%); בשני כתבי יד (11%) ניקדו בחיריק – ובאחד מתוכם גרסו "היא" ביו"ד; בכתב יד אחד (5%) לא ניקדו.<sup>88</sup>

(3) "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט; כ"י אחד קשה לקריאה) – מנוקד בחיריק ברוב המכריע של כתבי היד: 15 (83%); ובכתב יד אחד (6%) ניקדו בשורוק. בכתב יד אחד (6%) מנוקד בחיריק, וספק שורוק מחוק, בהתאם למסורה; בכתב יד אחד (6%) ניקדו ניקוד כפול – תופעה שמצאנו בכתבי היד האשכנזיים.<sup>89</sup>

הממצאים מלמדים שקצת פחות ממחציתם של כתבי היד האיטלקיים שנבדקו מנקדים "הוא" בהתאם למסורה בכל שלושת המקרים (כ-47% מכתבי היד). מצד שני, מיעוט

87 2 כתבי יד קשים לקריאה – 141; 152. בחיריק: 12 כתבי יד (71%) – 138; 142; 144 (כנראה); 145 (אולי); 146; 148; 149 (אולי); 151; 153; 154; 155; 156. בשורוק: 2 כתבי יד (12%) – 140; 147; בכתב יד אחד מנוקד בשורוק, וספק חיריק מחוק, בניגוד למסורה (5%) – 150. ניקוד כפול: 2 כתבי יד (12%) – 139; 143.

88 בשורוק: 16 כתבי יד (84%) – 138; 140; 141; 142; 143 (בגיליון); 144 (כנראה); 145; 146; 149; 150 (אולי); 151; 152; 153; 154; 156. בחיריק: 2 כתבי יד (11%) – 139; 147 ("היא"). בכתב יד אחד לא ניקדו (5%) – 155.

89 כתב יד אחד קשה לקריאה – 144. בחיריק: 15 כתבי יד (83%) – 138; 139; 140; 142; 143; 145; 146; 148; 149; 150; 151; 152; 154; 155 (אולי); 156. בכתב יד אחד (6%) מנוקד בחיריק, וספק שורוק מחוק, בהתאם למסורה – 141. בשורוק: כתב יד אחד (6%) – 147; ניקוד כפול: כתב יד אחד (6%) – 153.



קטן מתנגדים למסורה או משקפים ספק באחד מבין שלושת המקרים. מצאנו רק שני כתבי יד איטלקיים, מבין אלה שבדקנו, שהביעו ספק או שחלקו על המסורה בשניים מהמקרים (כתבי היד 139; 141); ורק כתב יד אחד שחלק על המסורה בשלושת המקרים (כ"י 147).<sup>90</sup> לסיכום, לגבי הניקוד בשלושת המקרים של "הוא", כתבי היד האיטלקיים נמצאים באמצע, בין כתבי היד האשכנזיים לכתבי היד הספרדיים, בהתאמתם למסורה. אפשר לראות זאת, למשל, מהאחוזים של כתבי יד המתאימים למסורה בכל שלושת המקרים: כתבי יד ספרדיים – 63%; כתבי יד איטלקיים – 47%; כתבי יד אשכנזיים – 19%.

#### ו. מקור חילופי הניקוד במילה "הוא" בשלושת המקרים בכתבי היד האשכנזיים

מבין ארבעת הטיפוסים השונים של כתבי היד שראינו לעיל, כתבי היד האשכנזיים בולטים באחוזים של המיעוט שמתנגדים למסורה באחד משלושת המקרים של "הוא" (לפחות 16% בכל מקרה ומקרה). בדומה לכך הם בולטים באחוזים של המיעוט שמתנגדים למסורה, או מביעים ספק, בלפחות שני מקרים (כ-40%), ואף לגבי שלושה מקרים (10%). לשם השוואה, ראינו שכתבי היד הטברניים המדויקים התאימו למסורה בכל שלושת המקרים (ורק בכתב יד אחד יש תיקון במקרה אחד בהתאם למסורה), ואילו בכתבי היד הספרדיים המיעוט המתנגד למסורה בכל אחד משלושת המקרים הרבה פחות בולט מזה שבכתבי היד האשכנזיים (במקרה הראשון – דומה; אבל בשני המקרים האחרים, רק 6% או 9%); וכך גם לגבי המיעוט שמתנגדים למסורה, או מביעים ספק, בלפחות שני מקרים (כ-16%), וכן לגבי שלושה מקרים (3%). (מבחינת האחוזים, כתבי היד האיטלקיים נמצאים בין האשכנזיים לספרדיים).

איך נפרש מיעוטים בולטים אלה שבכתבי היד האשכנזיים? האם באופן פתאומי קמו במאות יב–יד נקדנים ושינו את הניקוד במילה "הוא" מחיריק לשורוק, או להפך? ואם כן, איך זה שהתופעה התפשטה בעיקר באשכנז? נראה שאין לפרש את התופעה בדרך זו, אלא להפך, נראה שהתהלכו באשכנז מסורות קדומות חלופיות. לשון אחר, נראה שהנקדנים האשכנזיים לא חידשו שינויים בניקוד אלא שמרו מסורות חלופיות שהגיעו אליהם בדרכים שונות (ולאחר מכן, כפי שראינו לעיל, התהוו תוצאות חדשות כשהמסורות השונות התנגשו זו בזו).

נביא כמה אסמכתות לשחזור המוצע. בכ"י 3, מזרח, מאה י–א, מנוקד במקרה הראשון מבין השלושה "נגע הוא" (ויקרא יג: כב) בשורוק, בניגוד למסורה. ועוד, כתב יד זה מעיד שיש שניקודו בחיריק במקום בשורוק בויקרא יח: כג, הוא המקרה השני; שהרי כך לשונו במסורה הקטנה לשמות כט: כח ("תרומה הוא") – "ה' דמטע' והיה לאהרן (ויקרא כד: ט), תבל (ו) הוא (ויקרא יח: כג), והיתה (שמות כט: כח), ושדה (ויקרא כה: לד), והביא דואת איל המלאים (במדבר ה: טו)".<sup>91</sup>

יודגש שכתב יד מזרחי זה הגיע לאשכנז, שהרי הוא היה בין כתבי היד שנשמרו

90 ויש הטוענים שכתב יד זה הוא אשכנזי.

91 וזאת אף שבמקום אחר, במדבר ה: טו, ציין "ד' דמטע'".

בערפורט (שבגרמניה) ושעברו לספריית ברלין בסוף המאה ה-יט.<sup>92</sup> (ונוסיף, שכתב יד זה כולל תופעות רבות שלאחר מכן נפוצו בכתבי יד אשכנזיים).<sup>93</sup>

גם בכתבי יד קדומים אחרים, שלא הגיעו לאשכנז, נמצאים הדים לניקודים החילופיים. כך בכ"י ש (מאה י לערך) רשום במסורה הקטנה למקרה הראשון: "ל' מטע' בה"; היינו, היו שניקדו בשורוק. ועוד, בכ"י ל (שנת 1008), מנוקד ביד א' במקרה השלישי, "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט) – שורוק, בניגוד למסורה (ויש הערת מסורה קטנה מחוקה; ואחר כך תוקן הניקוד ביד שנייה לחיריק, בהתאם למסורה). כמו כן, הקראי דוד אלפאסי במאה י, אף הוא משקף כאן ניקוד בשורוק, בפרשו (בניגוד לפשט) שהמילה "הוא" הינה זכר, כי היא חוזרת ל"מלח", ולא ל"ברית".<sup>94</sup>

עד כאן לגבי עדויות במאה י-יא. אבל ניתן למצוא גם עדויות קדומות בהרבה. בנוסח השומרוני של התורה (החוזר לתקופת בית שני), שם תמיד גורסים "היא" עבור נקבה<sup>95</sup> ו"הוא" עבור זכר, נמצא שבמקרה הראשון והשלישי, השומרוני גורס זכר במקום נקבה: (1) ויקרא יג:כב ("נגע הוא") – שומרוני: "נגע הוא [=הוא]"; (3) במדבר יח:יט ("ברית מלח עולם הוא") – שומרוני: "הוא [=הוא]".<sup>96</sup> נוסח זה גם מתאשר בהגייתם במקרים האלה: u (=הוא), ולא i (=היא).<sup>97</sup> נוסיף, ששלושת המקרים דנן לא שרדו במגילות מדבר יהודה, ועל כן לא נוכל להביא את עדותם.<sup>98</sup>

92 על ההעברה לספריית ברלין בשנת 1880, ראה דברי רמז"ש במבוא לקטלוג השני של כתבי יד ברלין: M. Steinschneider, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Zweiter Band, Verzeichneiss der Hebraeischen Handschriften, Zweite Abtheilung, Berlin, 1897, p. III.

93 כגון ניקוד טברני מורחב, ראה פנקובר (לעיל, הערה 4), עמ' 71–128, בפרט עמ' 107 הערה 102, בסופה.

94 ראה *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jami' Al-Alfaz* (Agron) of David Ben Abraham Al-Fasi The Karaite, S. L. Skoss (ed.), vol. I, New Haven: Yale University Press, 1936, p. 427: "ברית מלח עולם הוא" אלתד'כיר ראג'ע אלי אל'מלח' לא אלי אל'ברית"; ובתרגומו של אברמסון (לעיל, הערה 6), עמ' 184: לשון זכר מוסב על מלח, לא על ברית.

95 כזכור הבריתא והמסורה קבעו כתיב אחר בתורה.

96 במקרה השני השומרוני מתאים למסורה – "תבל הוא" (לשון זכר).

97 ראה ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך שלישי, ספר ראשון, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשכ"א, עמ' 58 (ויקרא יג:כב); כרך רביעי, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשל"ז, עמ' 77 (טור ב – בכל שלושת המקרים הנוסח הינו "הוא" ונקרא u).

98 כאן המקום לציין, שגם לגבי ארבעת המקרים של "הוא" שהמסורה ציינה שטועים בהם (חיריק במקום שורוק), אנו מוצאים בנוסח השומרוני שלושה מתוך ארבעה חילופים אלה. רק ב"תרומה הוא" מסכים השומרוני למסורה. כאן יש גם עדות ממגילות מדבר יהודה לגבי שניים מהמקרים, בכתב היד 11QpaleoLev<sup>a</sup>: (1) "קדש קדשימ הוא" (האותיות "ימ" וכן "וא" צוינו במהדורה עם נקודה עליהן = קריאה לא ברורה); (2) "כי אחזת עולם היא להמ" (ויקרא כה:לד). במקרה האחרון הכתיב שונה מהמסורה, אבל ההגייה דומה. במקרה הראשון הכתיב דומה למסורה, אבל לא ברור מה הייתה ההגייה, ואפשר שהגו שם בשורוק, בניגוד למסורה. למהדורת 11QpaleoLev<sup>a</sup> ראה: D. N. Freedman – K. A. Mathews, *The Paleo-*



נמצא, שכל שלושת החילופים של ניקוד "הוא" שבכתבי היד האשכנזיים (שלא נזכרו בהערת המסורה ביחס לד' מטעי'; כזכור בשניים מתוך השלושה החילוף הוא בכיוון הפוך, משורוק לחיריק) מתועדים בכתבי יד מהמאה ה-י-יא, ושניים מהם מתועדים בנוסח השומרוני, המשקף עדות מתקופת בית שני. הוא שאמרנו לעיל, שהחילופים בכתבי היד האשכנזיים לא נתחדשו במאות יב-יד, אלא משקפות מסורות חילופיות שהגיעו אליהם בדרכים שונות, וכגון דרך כתבי יד מזרחיים קדומים, דוגמת כ"י 3. מסקנה זו מתאימה ומשלימה תוצאות דומות בתחומים אחרים, כגון בענייני נוסח.<sup>99</sup>

כאן יודגש, שעצם התופעה של חילוף קדום אינו אומר בהכרח משהו לגבי משקלו. היינו, קיומם הקדום של החילופים שלעיל אינו מבטיח את נכונותם. למשל, בדוגמאות שלפנינו, ברור לחלוטין שבמקרה הראשון והשלישי הניקוד ששמרה המסורה ("נגע הוא", "ברית מלח עולם הוא" – שניהם בחיריק) הוא הנכון מבחינה דקדוקית. היינו, מכיוון שבמקרה הראשון הנושא המפורש הוא השאת או הבהרת (פסוק יט), ובמקרה השני הנושא המפורש הוא הברית, ברור שהכינוי מתייחס לנקבה, ולא לזכר.

לסיכום: לפי המסורה ולפי כתבי היד הטברניים המדויקים בשלושת המקרים של "הוא" יש לנקד: "נגע הוא" – בחיריק; "תבל הוא" – בשורוק; "ברית מלח עולם הוא" – בחיריק. אמנם היו חילופים קדומים במקרים אלה, והם גם המשיכו להתקיים בימי הביניים, במיוחד בכתבי יד האשכנזיים. מכל מקום, יש לקבוע את הניקוד בהתאם למסורה ולכתבי היד הטברניים המדויקים.

ז. מנהגים מאוחרים שנוצרו באשכנז בעקבות הספקות בקריאת "הוא" בשלושת המקרים

כאמור, ר' דוסא היווני הוא הראשון שמעיד על מנהג שנוצר בעקבות שלושת המקרים שהיו בהם ספקות בניקוד "הוא". וזה לשונו:

... אבל אלו הג' תיבות שיוצאים ממלת "תבן" ]="תרומה הוא", "ברית... הוא", "נגע הוא" [, לא נודע לנו על הבירור אם יש לקרות "הוא" בו"ו או "היא" ביו"ד. ואני ראיתי בקהילות קדושות של אשכנז, כשקורין בבית הכנסת בשבת הפרשה,

*Hebrew Leviticus Scroll (11 QpaleoLev)*, Winona Lake: American Schools of Oriental Research, 1985; ושם עמ' 43, 44 הוהדרו הקטעים שלעיל, וראה שם, עמ' 45 (רישום חילופי נוסח במקורות שונים לגבי "היא"–"הוא" במקרה השני). כתב היד תוארך לשנת 100 לפני הספירה (שם, עמ' 22–23). נוסף, שכתב היד גורס בויקרא כה:לג "היא אחזתמ", ביו"ד, היינו, בחיריק (ובכתבי היד הטברניים המדויקים: "הוא").

99 ראה לגבי ספרי הנביאים, מ' כהן, "מגבשי כתיב במצחפי מסורה עתיקים ומשמעם לתולדות נוסח המקרא המקובל", עבודת דוקטור, א-ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל"ג, עמ' 89–91 (דוגמה מספר יהושע). לגבי התורה, ראה י"ש פנקובר, "כתב-יד ירושלמי של התורה מן המאה העשירית שהגיהו מישאל בן עוזיאל (כתב-יד ק3)", תרביץ, נח (תשמ"ח), עמ' 49–74, ובמיוחד עמ' 64–66; J. S. Penkower, "A Sheet of Parchment from a 10<sup>th</sup> or 11<sup>th</sup> Century Torah Scroll: Determining its Type among Four Traditions (Oriental, Sefardi, Ashkenazi, Yemenite)", *Textus*, 21 (2002), pp. 235–264; esp. pp. 245–247.

כשיבא לקרות אחד מאלו התיבות, קורא השליח ציבור "תבל היא הוא" (ויקרא יח:כג), "ברית מלח עולם היא הוא" (במדבר יח:יט), וכן "נגע היא הוא" (ויקרא יג:כב), ואינו אומ' או "הוא" או "היא" ביו"ד, אלא שתיהן, בשביל הספק.

כפי שראינו לעיל, הסימן "תב"ן" לקבוצה מוגדרת של שלושה ספקות נתחדש אחרי חיבורו של עין הקורא (מאה יג, מחציתה השנייה), שבו הביע יהב"י ספק רק לגבי המקרה הראשון; ואף אחרי שנת 1343, כשהנקדן של כ"י 66 הביע ספקות רק לגבי שני המקרים הראשונים. עדויות אלה מתחזקות על פי עדותם של תשעים כתבי היד האשכנזיים שבדקנו, כי אין הסימן נזכר בהם, להוציא מיעוט קטן, ושם בדרך כלל ביד שנייה, ובדרך כלל כתוספת לדעתו של בעל עין הקורא. נמצא, שהמנהג החדש שהזכיר ר' דוסא התחדש בעקבות הגיבוש החדש באשכנז של שלושה מקרים של ספקות במילה "הוא" (המשתקפים בסימן "תב"ן אין ניתן לעבדיך"). מנהג זה נתחדש לא לפני המחצית השנייה של המאה ה-יד, ולכל המאוחר בשנת 1439, התאריך של כתב היד של פירושו של ר' דוסא.

המנהג החדש של קריאות כפולות בשלושת המקרים לא התקבל בכל קהילות אשכנז, ובפרט לא התקבל בכל הקהילות של תלמידי ר' שלום מנוישטט. שהרי אנו מוצאים את העדות הבאה ביחס למנהגי מהרי"ל (ר' יעקב מולין), התלמיד המפורסם של ר' שלום מנוישטט, שקבע לא מעט ממנהגי אשכנז:<sup>100</sup>

הלכות יום כפור, [סדר מנחה]: "קורין עריות שבאחרי [=פרשת אחרי מות; ויקרא יח]...; היה קורא מהר"י סגל בפ' 'תבל הוא' (ויקרא יח:כג) מלאפוס"ם.

כלומר, מהרי"ל היה קורא בקריאת התורה במנחה ביום הכיפורים "תבל הוא" (ויקרא יח:יט) במלאפוס, היינו, בשורוק.<sup>101</sup>

עדות זאת באה לומר שמהרי"ל לא קרא בחיריק, וגם לא קרא קריאה כפולה של חיריק ושורוק. לשון אחר, מהרי"ל, אף שהיה תלמידו של ר' שלום מנוישטט, ושהיה בעצמו רב בקהילה מאז שנת 1387 ועד מותו בשנת 1427,<sup>102</sup> לא הסכים לקרוא את המקרה המסופק של "תבל הוא" קריאה כפולה, בחיריק ושורוק. לדעתו אין כאן (ויקרא יח:כג) ספק, ויש לקרוא קריאה אחת, בשורוק (וכמדומה לנו שהוא דייק זאת על פי כתבי יד מקראיים והמסורה). לפי מקרה זה יש מקום להשערה, שגם בשני המקרים האחרים מהרי"ל לא נהג קריאה כפולה.

הסימן החדש ("תב"ן אין ניתן לעבדיך") המשיך להימסר, אבל לא במסורת רצופה. הרי בפעם הבאה שאנו שומעים עליו, כעבור קרוב לשלוש מאות שנה, אנו מוצאים

100 ספר מהרי"ל, מנהגים של רבינו יעקב מולין זצ"ל, מהדורת ש"י שפיצר, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ט, תשנ"א,<sup>2</sup> עמ' שנב.

101 בימי הביניים המונח "מלאפוס" שימש תחילה במובן של חולם; ראה למשל רש"י ישעיה א:לא. וראה המקורות הרשומים במילונו של בן-יהודה, ירושלים-תל אביב: הוצאה לאור בן יהודה, 1948, כרך ו, ערך "מלא-פוס", עמ' 3022א.

102 ראה עליו E. Kupfer, "Moellin, Jacob ben Moses", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter, 1971, 1973<sup>2</sup>, 12: 210–211.



שינויים בפיענוח הסימן וגם שינויים לגבי המנהג. זאת עדותו של ר' יעקב קאפיל זסלבר, בחיבור נחלת יעקב משנת 1686 (בתוספת פיסוק):<sup>103</sup>

קבלה היא מאבותינו<sup>104</sup> בג' מקומות בתורה מצינן קרי וכתוב "היא" ו"הוא", ונקראים בתורה בלשון זכר ונקבה, והא לך סימן: "תב"ן אין נתן לעבדיך". "תב"ן" – ר"ת: "תכל הוא" (בפרשת אחרי מות), "ברית מלח עולם הוא" (בפרשת קרח), "צרעת נושנת הוא" (בפרשת מצורע); אלו שלשה נקראים "היא" ו"הוא", הש"ץ ימתין על הקהל, אם הקהל קורין "הוא" – קורא הש"ץ "היא", ואם הקהל קורא "היא" – יקרא הש"ץ "הוא"; וזהו הסימן "תב"ן", ר"ת: "תכל ברית נושנת, אלו ג' היא לא נתן לעבדיך", ר"ל לא נתן רשות לעבדיך לקרוא בתורה כרצונם, ר"ל [= אלא] כרצון הקהל וכרצון הש"ץ, וע"י כן נקראים "היא" ו"הוא" לשון זכר ולשון נקבה ע"כ

יש לעמוד כאן על מספר חידושים. (א) ראשית כול, במקום "נגע הוא" (ויקרא יג:כב), הנו"ן של תב"ן נתפרשת כאן כמרמזת ל"צרעת נושנת הוא" (ויקרא יג:יא). יש להסיק מכאן שלא הייתה מסורת רצופה לגבי המנהג, והיא השתבשה. שהרי הפירוש החדש לאות נו"ן ("צרעת נושנת הוא") הוא בקרבת מקום לנו"ן המקורית ("נגע הוא"), אבל מוטעית לגמרי! הרי אין שום ספק לגבי ניקודו של "צרעת נושנת הוא" בחיריק (הנושא חוזר ל"שאת" בפסוק הקודם) – ולא נמצא שום ספק כזה בכתבי היד האשכנזיים (ולא עוד, אלא ב-13 כתבי יד אפילו גרסו "היא" ביו"ד).<sup>105</sup> אלא יש כאן ספק מדומה, ולכן גם קריאה כפולה שלא במקומה, אפילו לשיטת כתבי היד האשכנזיים.

(ב) יש כאן מנהג חדש ביחס לקריאה הכפולה. אין בעל הקורא מבצע קריאה כפולה, אלא יש ביצוע משותף של הקהל ושל בעל הקורא: תחילה הקהל קורא קריאה אחת, ואחר כך בעל הקורא קורא קריאה שנייה. אין צריך לומר שזו הצעה משונה מאוד, לחייב את הקהל בקריאה כדי לקיים מצוות קריאת התורה!<sup>106</sup>

(ג) אופי הסימן נתפרש מחדש. אין פירושו שאין אנו יודעים את הקריאה הנכונה, ולכן קוראים קריאה כפולה (כדברי ר' דוסא בשם רבו ר' שלום). אלא כוונת הסימן היא, שלא ניתנה רשות לקרוא בתורה בשלושה מקרים אלה (קריאה אחת) כרצון בעל הקורא, אלא צריך לקרוא קריאה כפולה, אבל לא של בעל הקורא, אלא של הקהל ושל בעל הקורא.

103 י"ק זסלבר, נחלת יעקב, זולצבך, תמ"ו (1686), דף כ ע"ב.

104 שלוש המילים הודפסו באותיות גדולות ובשורה נפרדת.

105 כתבי היד 51; 53; 60; 63; 73; 77; 84; 87; 96; 109; 121; 124; 137 (דפוס שונצינו, 1488). ואפשר שכך הנוסח גם בכ"י 65. ובכ"י 62 אפשר שהיה כך ביד ראשונה (עתה הנוסח הוא בוא"ו). ונוסף, שכבר כ"י 3, המזרחי, גורס "היא".

106 ואין זה דומה למנהגים אחרים שבהם הקהל קורא פסוק שבעל הקורא עומד לקרוא (כגון במגילת אסתר או בפרשת ויחל בתענית). שהרי כאן הקהל ובעל הקורא קוראים דברים שונים, ומצריכים את שתי הקריאות כדי לצאת ידי חובה! שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפב; תשס"ג, עמ' 2, הצביע על שינוי זה בין דברי בעל נחלת יעקב ובין דברי ר' דוסא, וכן הצביע על השינוי הקודם.

ולמה צריכים קריאות כפולות במקרים אלה? לדעת בעל נחלת יעקב קריאות כפולות אלה אינן מטעם ספק. לדעתו יש סיבות על דרך הפשט (לפי הבנתו) ועל דרך הקבלה למה צריכים לקרוא קריאות כפולות כאן.<sup>107</sup> כלומר, לדעת בעל נחלת יעקב שתי הקריאות נכונות!

על פי הסיכום הזה, נדמה שיש לשחזר את התהליך הבא: בעל נחלת יעקב שמע על המסורת של "תב"ן אין נתן לעבדיך", שבשלושה מקומות קוראים "הוא" קריאה כפולה. אלא שהוא חידש לגבי המקרה השלישי, וכן לגבי ביצוע המנהג, ולגבי אופי הסימן. אסמכתא לכך היא שבמקרה אחר, קריאת "יששכר", חידש בעל נחלת יעקב מנהג חדש, מעין קריאה כפולה (ושם היה לו מדרש כאסמכתא, אבל לא מנהג קיים).<sup>108</sup>

כעבור כשלושים שנה יצא לאור קיצור נחלת יעקב, לר' יקותיאל לאזי ב"ר נחום אשכנזי, הענא, 1718. שם הוא חוזר על דברי בעל נחלת יעקב, בשינויים קלים (ושם הרחיב בסוף הפירוש "הפשטי" בעניין קריאת "תבל הוא" בקריאה כפולה), אלא שהשמיט בסוף את הפירושים לפי הקבלה למה ראוי לקרוא את הקריאה הכפולה.<sup>109</sup> כעבור שבע שנים, בשנת 1725, יצא המדקדק ר' שלמה זלמן בן יהודה כ"ץ, הנודע בשם ר' זלמן הענא, כנגד דברי בעל נחלת יעקב בעניין שלושת המקרים של "הוא" בקריאה כפולה. וזה לשונו (בתוספת פיסוק):<sup>110</sup>

כתב בעל נחלת יעקב וז"ל<sup>111</sup>

קבלה היא מאבותינו "תבל הוא" בפ' אחרי מות, "ברית מלח עולם הוא" בפ' קרח, "צרעת נושנת" בפ' מצורע; אלה שלשה נקראים "היא" ו"הוא", הש"ץ ימתין על הקהל, אם הקהל קורין "הוא", קורא הש"ץ "היא", ואם הקהל קורין "היא", קורא הש"ץ "הוא" ע"כ; נשתקע (=נשתכח) הדבר ולא נאמר, גם במסורה לא נמצא מזה דבר שיש לסמוך עליו בזה, ואין זה אלא כחוכא ואטלולא<sup>112</sup> בעלמא, כאלו הש"ץ מבקש להתריס נגד הקהל לבלתי קרוא כאשר הם אומרים; והנכון כי "צרעת נושנת הוא" בחיר"ק, "תבל הוא" בשור"ק, "ברית מלח עולם הוא" בחיר"ק, כמ"ש בעל אור תורה בפ' אחרי מות ובפ' קרח, וכדאי הוא לסמוך עליו בזה.

107 והוא מביאן בהמשך דבריו, דפים כ ע"ב – כא ע"א.

108 ראה פנקובר, יששכר (לעיל, הערה 4), עמ' 117–118.

109 י"ל אשכנזי, קיצור נחלת יעקב, דפים כ ע"א – כא ע"א. יצוין שהוא גם הביא את דברי בעל נחלת יעקב בענין קריאת "יששכר"; ראה פנקובר, יששכר (לעיל, הערה 4), עמ' 117.

110 ש"ז הענא, שערי תפלה, יעסניץ, תפ"ה, דף מג ע"ב. קטע זה בא מיד אחרי דבריו נגד דברי בעל נחלת יעקב בעניין "יששכר"; ראה פנקובר, יששכר (לעיל, הערה 4), עמ' 117. עמד על דברי הענא כאן, שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפב; תשס"ג, עמ' 2–3.

111 ר' זלמן מצטט את לשון בעל נחלת יעקב עם שינויים קלים. יודגש, שר' זלמן משמיט את הסימן "ת"בן", שלא נחשב על ידו כמסורה מהימנה; ראה בהמשך.

112 על פי בבלי עירובין סח ע"א, ושם פירוש רש"י: שחוק וליצנות. וראה הערך "טלולא": M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan, Baltimore and London: Bar Ilan University Press / The John Hopkins University Press, 2002, p. 504a: laughter and jest



ר' זלמן הענא מביא את שלוש הדוגמאות שיש בהן קריאות כפולות, אבל משמיט את הסימן המחודד "תב"ן אין נתן לעבדיך" ואת פירושו, שהביאם בעל נחלת יעקב. הוא גם מציין שאין במסורה הערה על כך (בכך מביע את דעתו במרומו שהסימן שהביא בעל נחלת יעקב אינו חלק מהמסורה).<sup>113</sup>

כמו כן ר' זלמן הענא לא מתייחס בכלל לפירושים שהביא בעל נחלת יעקב כדי להוכיח שראוי לקרוא קריאה כפולה. נראה, שלאור דברי ר' מנחם די לונזאנו באור תורה, על אתר, ר' זלמן הרגיש שהקריאות הכפולות מקורן בספקות (ולא כדברי בעל נחלת יעקב) – לפחות בשניים מהמקרים ("תבל הוא", "ברית מלח עולם הוא"), וניתן להכריע בהם. בראשון העיר לונזאנו: "בשורק, ולא בחירק, וכ"כ המאירי ז"ל"; ובשני העיר לונזאנו: "בכל ס"ס (ספרי ספרד) כתוב הוא בוא"ו ונקוד בחירק, ואין להם בזה ספק כלל, וכ"מ בספרי' אשכנזי".<sup>114</sup>

לשון אחר, בעקבות לונזאנו ניתן להכריע על פי כתבי היד הספרדיים שיש לנקד בשני המקרים בחיריק. ולבסוף: לדעת ר' זלמן המנהג שהזכיר בעל נחלת יעקב (והוא לדעתנו חידושו שלו) – ואינו נפוץ – הוא צחוק וליצנות, שאין מקומו בקריאת התורה. למרות דברי ר' זלמן הענא, מנהג הקריאות הכפולות המשיך בקהילות שונות. כעבור שישים וחמש שנה לאחר שערי תפלה כתב ר' אהרן וירמש, רב במיץ בצרפת, בספרו רב הכרכים מאורי אור, חלק ד, מיץ, תק"ן? (1790), על שניים מהמקרים. נדמה מלשונו שהוא כותב בעקבות ר' זלמן הענא.

וגם המטעין [=הטועים, בקוראם] "תבל הוא היא" (ויקרא יח:כג), וחביריו,<sup>115</sup> שחזי כחוכא [שנראה כצחוק; בעקבות הלשון של בעל שערי תפלה], וחכמים מופלגים מיחו [=ראה בעל שערי תפלה], ושב וא"ת [=ואל תעשה] עדיף.<sup>116</sup> ובקריאת "ברית מלח עולם הוא" (במ' יח 19) נהגין בחי"רק, ומסתברא מאן דקרי במלאפום (=בשורוק) אין גוערין,<sup>117</sup> שהתרגומים נקטו לשון זכר; וגם בהקדמת תקוני הזוהר "אות היא לעולם" – נוקבא, "מלח עולם הוא" – דכורא; וכ"ה (=וכן הוא) בתרגומים (=אונקלוס והמיוחס ליונתן) פ' כי תשא, נוקבא "אות היא". אבל כפ' [צ"ל: בפ'] אחרי (=בפרשת אחרי מות) "תבל הוא" –

113 העדויות שהבאנו לעיל מראות שאכן אין הסימן חלק מהמסורה, ולמעשה מתנגד לאופיה.

114 אחר כך הוא דן בהערת מסורה שבמקראות גדולות, שנראה שאומרת להפך (שכאן בבמדבר יח:יט יש לקרוא בשורוק), ואז הוא מביא הערות הפוכות מכתבי יד אשכנזיים (שכאן יש לקרוא בחיריק) ומעדיף את ההערות האחרונות, אף שמסתייג מהניסוח של החלק הראשון של הערות אלה (וראה לעיל בפנים, ליד הערה 45, ושם בהערה).

115 אין הוא מזכיר מה הן הדוגמאות האחרות, ונראה שהניח שקוראיו הכירו אותן.

116 ר' אהרן וירמש, מאורי אור, ד, מיץ, 1790, דף לד ע"ב. על הציטוט הזה והבא אחריו עמד שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפג והערה 44; תשס"ג, עמ' 3 והערה 13.

117 היינו, מי שקורא "הוא" (במדבר יח:יט) בשורוק, אין צועקים עליו לחזור ולקרוא "הוא" בחיריק.

אונקלס דכורא, וביונתן נוקבא; ולכך מסתברא שנהגו להטעות, ואיננו כמ"ש של (כמו שכתבתי לעיל).<sup>118</sup>

לדעת ר' אהרן בדבריו הראשונים (דף לד ע"ב), במקרה של "תבל הוא" (ויקרא יח:כג) – וגם במקרים נוספים (קרי: "ברית מלח עולם הוא", ועוד אחד) – יש שטועים וקוראים קריאה כפולה (נדמה שמדובר במנהג שהזכירו בעל נחלת יעקב ובעקבותיו ר' זלמן הענא, שהקהל ובעל הקורא שותפים בקריאה הכפולה). לדעת ר' אהרן, בעקבות ר' זלמן הענא, זה נראה כצחוק, וכבר מיחו נגד מנהג זה, וראוי להימנע ממנו.

לאחר מכן (דף לז ע"א), בדבריו על "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט), אין הוא מציין מנהג של קריאה כפולה, אלא מחלוקת בקריאה: נוהגים לקרוא בחיריק, אבל אין מתרעמים על מי שקורא בשורוק. זאת משום שר' אהרן מצא אסמכתות לקריאת "הוא" בשורוק בבמדבר יח:יט: (א) התרגומים, אונקלוס ו[המיוחס ל]יונתן, על אתר. (ב) המקור הקבלי, תיקוני הוזהר; שהרי שם כתוב:<sup>119</sup>

נוקבא – אתמר בה "אות היא לעולם" = שמות לא:טז–יז "השבת... ברית עולם.  
... אות הוא לעולם", דכורא – "ברית מלח עולם הוא", ובגין דא אות תפילין  
נוקבא, אות ברית דכורא...

עתה הוא מציין שמצא מחלוקת בתרגומים לגבי "הוא" בויקרא יח:כג: באונקלוס כינוי זכר, ב[המיוחס ל]יונתן כינוי לנקבה,<sup>120</sup> והוא מסביר שלדעתו מחלוקת זו בתרגומים היא הסיבה שנהגו קריאה כפולה שם בויקרא יח:כג, ואין מקור המנהג רק בטעות בעלמא; וזה שלא כדבריו הקודמים (דף לד ע"ב; אף שאפשר שעדיין לא הסכים למנהג של קריאה כפולה).

מעניין שאין הוא מזכיר את הדוגמה השלישית; זאת כנראה מפני שלא מצא אסמכתא לקריאת "הוא" בשורוק.  
כהשלמה לדבריו נציין שבספר הוזהר כתוב:<sup>121</sup>

תאני רבי אבא, כתיב "נגע הוא", וכתיב "נגע היא", חד דכר וחד נוקבא; אלא כד  
נוקבא אסתאבת בגין חובי תתאי – כתיב "נגע היא", וכד דכר לא אתדכי בגין  
חובי תתאי – כתבי "נגע הוא".

[למד רבי אבא, כתוב "נגע הוא", וכתוב "נגע היא", אחד (בלשון) זכר ואחד  
(בלשון) נקבה; אלא כשהנוקבא נטמאה בעוונת התחתונים – כתוב "נגע היא",  
וכשהזכר לא נטהר מחמת עוונות התחתונים – כתוב "נגע הוא"].

118 שם, דף לז ע"א. אפשר שדבריו ר' אהרן כאן אינם באים לשנות את דעתו לגבי הקריאה הכפולה בויקרא יח:כג (שאין לנהוג כך), אלא רק לציין שכל קריאה בנפרד יש לה על מה לסמוך.

119 תקוני הוזהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים, תשל"ח<sup>2</sup>, הקדמה, ב ע"ב.

120 נוסף, שיש להיות זהירים לגבי קביעת ניקוד התיבה "הוא" בתרגומים הארמיים. למשל, בתרגום אונקלוס יש חילופים בכתבי היד בשלושת המקרים דנן. אפשר למצוא כל מיני אפשרויות, כגון הנוסח העברי מנוקד בדרך אחת והתרגום בדרך שנייה החולקת על הראשונה.

121 ספר הוזהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים, תשל"ח<sup>5</sup>, ח"ג, דף מט ע"א.



היינו, בעל ספר הזוהר מבדיל בין מקרים של "נגע הוא" (בשורוק) לבין מקרים של "נגע היא" (דהיינו, של "הוא" בחיריק; אין הכוונה להבדלים בכתיב, שהרי יש י"א "היא" בתורה, ואין אלה ביניהן). והנה, בנוסח של כתבי היד הטברניים המדויקים (כגון ל) מצאנו ביחס למילה "נגע": "נגע הוא" – ויקרא יג:כב; "נגע צרעת הוא" – ויקרא יג:ג, כ, כה, כז, מט. ברם אין שום מקרה של: "נגע הוא", או "נגע <...> הוא". נראה שבעל ספר הזוהר התכוון להבדיל בין "נגע צרעת הוא" בחיריק לבין "נגע הוא" (ויקרא יג:כב), שהוא קרא בשורוק (ולכך התכוון בציינו: "כתיב 'נגע הוא'"), וכמו שנמצא במספר כתבי יד ספרדיים (17%; 6 מתוך 35) ואשכנזיים (18%; 1+5 ? מתוך 88). לשון אחר, נדמה שבעל הזוהר קרא בהתאם למספר כתבי יד ספרדיים (וכן אשכנזיים) ובניגוד לכתבי היד הטברניים המדויקים: "נגע הוא" (ויקרא יג:כב) בשורוק.

השווה לכך דברי בעלי התוספות, בפירוש דעת זקנים לויקרא יג:ח ("צרעת הוא"):

גבי צרעת כתיב "היא" – לשון נקבה;

אך כשהוא כתוב גבי נגע, "הוא" – לשון זכר.

היינו, גם בעלי התוספות קראו "נגע הוא" (ויקרא יג:כב) בשורוק, בהתאם לכתבי יד אשכנזיים שהיו לפנייהם, ובניגוד למסורה. ושמא דברי בעלי התוספות שימשו כמקור לדברי הזוהר.

העדות האחרונה למנהג של קריאה כפולה בשלושת המקרים של "הוא" היא מסוף המאה ה-יט ומתייחסת לאמצע המאה ה-יט. במאמרו של נויבואר משנת 1882–1883, שם הביא לראשונה את דברי ר' דוסא, העיר העורך את הדברים האלה:<sup>122</sup>

Wij herinneren ons uit ons verblijf in Oud-Beierland, een veertig jaar geleden, toen wijlen de heer Salomon Frank daar als cantor fungeerde, wanneer deze bij het voorlezen der Tora aan het woordje הוא in de hier geciteerde plaatsen kwam, de gemeente hem toeriep הוא היא en hij dan evenzoo voorlas. Bejaarde daar geleefd hebbende of nog levende geloofsgenooten zullen zich dit gebruik aldaar wel nog mede herinneren.

ובתרגום:<sup>123</sup>

אנו זוכרים משהייתנו בבוורייה הישנה [= בדרום גרמניה]<sup>124</sup> לפני כארבעים שנה, כאשר ר' שלמה פראנק ז"ל כיהן כחזן [=וכן כבעל קריאה], בהגיעו בשעת קריאת התורה למילה "הוא" במקומות המצוטטים, הציבור היה צועק אליו: "היא הוא",<sup>125</sup> והחזן היה חוזר אחריהם [=בקריאה כפולה זו]. אנשים זקנים

122 ראה נויבואר (לעיל, הערה 5); העורך היה מ' רוסט.

123 הנני מודה לפרופ' ע' טוב (יליד הולנד), שנענה לבקשתי ותרגם את הקטע (והוספתי כמה הערות בסוגריים).

124 אברמסון (לעיל, הערה 6), עמ' 185, שסיכם בקיצור את דברי העורך, שגה לגבי המקום ("מקום אחד בהולנד"); ובעקבותיו טעה שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפא; תשס"ג, עמ' 2.

125 או: קורא בקול רם: "היא הוא". לגבי סדר המילים שהציבור קרא, נראה לפרש כפי שפרשנו

שגרו שם [=ושעודם בחיים] או בני ברית [=יהודים, גם ממקומות אחרים] שעודם בחיים יזכרו מנהג זה.

אם העורך דייק, נמצא שהקהילה בדרום גרמניה שמרה על שלושת המקומות המקוריים, כולל "נגע הוא"; שהרי העורך ציין שמדובר על המקומות שנזכרו על ידי ר' דוסא. ברם אפשר שלא דייק לגבי המקרה של נו"ן, והתכוון ל"צרעת נושנת הוא", בהתאם לדברי בעל נחלת יעקב. מצד שני, יש כאן חידוש לגבי המנהג (ושונה מהתיאור שהביא ר' דוסא וכן מזה שהביא בעל נחלת יעקב). הציבור לא קרא מילה אחת ובעל הקורא מילה שנייה (כדברי בעל נחלת יעקב), אלא הקהל קרא את שתי המילים ("היא הוא"), ובעל הקורא חזר אחריהם בקריאה כפולה.<sup>126</sup>

עוד יש להסיק מעדות זו, שלא נהגו מנהג זה בסוף המאה ה-יט. שהרי העורך מציין ש(רק) הזקנים שגרו בקהילה בבוריה הישנה, או יהודים (זקנים מקהילות אחרות) שעדיין בחיים, היו זוכרים את המנהג.

המנהגים השונים של קריאה כפולה בשלוש תיבות של "הוא" בתורה (כולל המנהגים המאוחרים שטעו בזיהויו של המקרה הראשון) עברו מן העולם, ואין שומעים עליהם כלל במאה העשרים. זה מתאים להדגשתנו במחקרנו הקודם, שיש לקבוע את נוסח המקרא, ניקודו וטעמיו על פי המסורה וכתבי היד הטברניים המדויקים. שהרי בשלושת המקרים האלה של תיבת "הוא", המסורה וכתבי היד האלה קובעים חד משמעית: "נגע הוא" – בחיריק; "תבל הוא" – בשורוק; "ברית מלח עולם הוא" – בחיריק. נכון שהיו חילופים בתקופה העתיקה במקרים אלה, ואף שרדו בכתבי היד מימי הביניים. מכל מקום אין להתחשב בהם בקריאת התורה, ובוודאי שאין להנציח בקריאת התורה גרסאות שהמסורה קבעה כטעויות.

כהשלמה לנאמר לעיל, נסיים בשאלה שהופנתה אל ר' דוד ן' זמרא, רדב"ז (1479–1573)<sup>127</sup> בעניין חילוף ניקוד הדומה לאלה שנידונו כאן, ותשובתו בנידון. חזקוני (ר' חזקיה ב"ר מנחם) הוזכר בשאלה, לכן יש להניח שהשאלה אינה לפני שנת 1524, שנה שבה הופיע פירושו של חזקוני לראשונה בדפוס (בוונציה). זה לשון רדב"ז:<sup>128</sup>

בפנים ("היא הוא"), ולא כפי שסיכם אברמסון (לעיל, הערה 6), עמ' 185, ובעקבותיו שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפא; תשס"ג, עמ' 2 ("הוא היא"); שהרי סדר המילים בהערת העורך הוא: "היא הוא", ולא נראה להסביר זאת בקריאה משמאל לימין (כבלועזית), אלא מימין לשמאל (כבעברית).

126 שפיגל (לעיל, הערה 7), תשס"א, עמ' קפא, הלך בעקבות סיכומו של אברמסון (לעיל, הערה 6), עמ' 185. אבל לאחר מכן שפיגל פירש (תשס"ג, עמ' 2; בניגוד לסיכומו של אברמסון) שהחזן קרא מילה אחת, הקהל מילה שנייה, ואז החזן חזר על המילה השנייה. ברם אין זה מה שהעיד העורך.

127 ראה עליו: H. J. Zimmels, "David ben Solomon Ibn Abi Zimra", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter, 5:1356–1358.

128 שו"ת הרדב"ז, חלק א, ורשה, תרמ"ב, ד"צ: [ירושלים?] תשל"ב / 1971, סי' שלו, דף נה, טור א-ב.



שאלת ממני אודיעך דעתי על מי [=מה] שכתב החזקוני בפרשת בהר סיני, שצריך לקרות "הוא אחוזתם" (ויקרא כה:לג) בשור"ק ולא בחיר"ק, ואתה קשה עליו [=עליך] לבטל קריאת אבותיך, וקצת חכמים החזירו את ש"צ שקרא "היא אחוזתם" לפי סברת החזקוני [היינו, הכריחו את הש"צ לקרוא בשורוק], ואמרו כיון שהפרשה כלה [=כולה] כתיב בלשון זכר, גם זה צריך [=לקרות] בלשון זכר.

תשובה: לא עשו יפה אותם שהחזירו את ש"צ, כי אין לנו להניח קבלת קריאת אבותינו ורבותינו וכל הספרים הנמצאים בידינו מאלף שנים עד היום – כלם מנוקדים בחיר"ק – מפני סברת החזקוני והכרעת דעתו, שהרי מצינו בכמה מקומות זכר במקום נקבה ונקבה במקום זכר, וטעמו אמרו הראשונים: כל דבר שאין בו רוח חיים זכרו או נקבהו, וכן היא הסכמת המדקדקים, וכן ראיתי בשם ר"ת ז"ל. ותו, מי הגיד להם כי "אחוזת" הוא לשון זכר ולא לשון נקבה? וכ"ת [=וכי תימא] משום דכתיב בתריה "ושדה מגרש עריהם לא ימכר כי אחוזת עולם הוא להם" (ויקרא כה:לד; ושם קוראים "הוא" בחיריק), ודילמא א"שדה מגרש עריהם" קאי;<sup>129</sup> אבל קושטא דמלתא דליכא קפידא בהכי, דהכי אורחיה דקרא בדבר שאין בו רוח חיים...<sup>130</sup> וכן ראיתי במסרה<sup>131</sup> וז"ל: "ומן סוף סדרא דערייתא (יח:כ) עד סוף סיפרא הוא, בר מט"ו [=חזן מן ט"ו]<sup>132</sup> היא [הכוונה: הוא, בוא"ו ובחיריק], וסימניהון: והיא שפחה (יט:כ, =והוא); זימה הוא (כ:יד); והיא תראה (כ:יו; בנוסחנו ביו"ד); גלתה (כ:יח=והוא); נדה (כ:כא); מהלכת [צ"ל: מחללת!] (כא:ט; בנוסחנו ביו"ד); היא בתרומת (כב:יב); עצרת היא (כג:לו); שבת היא (כג:ג; שלא כסדר!); והאבדתי את הנפש ההיא (כג:ל=הוא); נקבה אחוזתם (כה:לג: הוא אחוזתם; היינו, הפסוק הנדון); יובל היא תלתא בעניינא (כה:י, יא, יב), וכו'.

129 וזה אכן פשוטו של מקרא.

130 רדב"ז מוסיף לציין שרש"י נדחק לפרש. לענין "אחוזת עולם הוא", כבר העיר במאה העשירית הקראי דוד אלפאסי, ג'אמע אלאלפאט' (לעיל, הערה 94), א, עמ' 427, בדומה לרדב"ז: "ושדה מגרש עריהם לא ימכר כי אחוזת עולם הוא להם" – 'הוא' ראג'ע אלי 'ושדה', לא אלי 'אחוזת' (= "הוא" מוסב על "שדה", לא על "אחוזת").

131 מקראות גדולות, ונציה, רפ"ה, מסורה סופית, הי 6, בסוף.

132 בפירוט יש רק י"ד דוגמאות (ושתיים אינן שייכות!); חסרה כאן הדוגמה של "תועבה" (יח:כב), שנמצאת בכ"י 48 (ראה לעיל, הערה 52). על רשימה זו, ראה הערותיו של גינצבורג, מסורה (לעיל, הערה 26), כרך ד, ה 89, עמ' 292א:

"הוא" – יש 21 מקרים בקטע האחרון של ספר ויקרא: יח:כג, יט:ז, כ:יז, כא:ז, ח, כב:ז, יא, כג:כו, כח, לב, כד:ט, כה:טז, לד, מא, נד, כז:ח, י, כו, כח, ל, לג.

"הוא" – יש שם 10 מקרים; ועוד 3 עם קידומת: 2 מקרים של "והוא" – יט:כ ("והוא שפחה"), כ:יח ("והוא גלתה"); מקרה אחד של "הוא" – כג:ל ("את הנפש ההוא").

הרשימה מוסיפה עוד שני מקרים של "היא": כ:יז (בנוסחנו: "והיא תראה"), כא:ט ("היא מחללת").

[עתה בא סיכומו של רדב"ז:] וכל הפרשה כתובה בוא"ו, וט"ו מינייהו קרינן היא<sup>133</sup> – וחד מינייהו היא "אחזתם", ע"כ. ודברים פשוטים הם כי אין לנו לעזוב תורת אבותינו וכל הספרים והמסרה מפני דעתו של החזקוני; והנלד"כ (=והנראה לעניות דעתי כתבתי).

נדמה שהרקע לשאלה הוא שלאחר שהופיע פירוש חזקוני לראשונה בדפוס בשנת 1524 בוונציה, יש ששמו לב שהוא קבע את הניקוד למילה "הוא" במקומות שונים בתורה. כך למשל ביחס לשלושת המקרים שלנו, הוא קבע אם הם כינויים לזכר או לנקבה: "נגע הוא" בחיריק ("דקאי א'שאת' או א'בהרת'"; ויקרא יג:כב); "תבל הוא" בשורוק (ויקרא יח:כג), "ברית מלח עולם הוא", בחיריק. כן קבע לגבי שניים מארבעת המקרים שהמסורה ציינה שיש שמטעין בהם: "מנחת קנאת הוא", הראשון בשורוק (במדבר ה:טו), והשני בחיריק (במדבר ה:יח; ראה לשונו לעיל); "אחזת עולם הוא" (ויקרא כה:לד) בשורוק. בכל המקרים האלה קבע למעשה חזקוני, שחי בצרפת במאה ה-יג, בהתאם למסורה בעקבות שיקולים דקדוקיים, על אף שהיו חילופים במקרים אלה בכתבי היד האשכנזיים בזמנו (במיוחד לגבי שלושת המקרים הראשונים). והנה, במקרה נוסף, "הוא אחזתם" (ויקרא כה:לג), שסמוך ממש לאחד המקרים שדנה בו המסורה ("אחזת עולם הוא" ויקרא כה:לד), חזקוני כותב: "'הוא אחזתם' – לשון זכר בשורק, וכן 'כי אחזת עולם הוא להם' (לד)". בעקבות הקביעה במקרה של "הוא אחזתם" (בשורוק) קצת חכמים בימי רדב"ז (שישב בעיקר במצרים) החזירו בעל קורא שקרא "הוא אחזתם" בחיריק, ודרשוהו לקרוא בשורוק, בהתאם לחזקוני. שמא שיקולם היה: בשאר המקרים שחזקוני קבע ניקוד בתיבת "הוא", קביעותיו היו נכונות והתאימו למסורה, ולכן הגיעו למסקנה שגם פה עדותו נכונה.

כנגד מסקנת "קצת חכמים" האלה יצא הרדב"ז בטענות חזקות: (א) אין להניח קבלת קריאת אבותינו ורבותינו – היינו, מסורת הקריאה שנמסרה בעל פה דורי דורות; (ב) אין להניח את כל הספרים (=כתבי היד) הנמצאים בידינו מזה אלף שנים עד היום, ובכולם "הוא" מנוקד בחיריק;<sup>134</sup> (ג) יש לקבוע את הניקוד גם על פי המסורה, והיא אכן מוכיחה כאן שיש לקרוא בחיריק; (ד) סברתו הדקדוקית של חזקוני פגומה כאן, שהרי בפסוק לד ("כי אחזת עולם הוא") אין הכינוי חוזר ל"אחזה" אלא ל"שדה", ולכן אין ללמוד משם מאומה לגבי "אחזה", אם המילה זכר או נקבה.

כל הטענות האלה תקפות עוד היום, וראוי לשים לב למהפכה שהתרחשה עם ההדרת מערכת המסורה (על חלקיה השונים) לראשונה על ידי יעקב בן חיים במקראות גדולות. בשנת 1525 היה עוד יעקב בן חיים יכול לכתוב במבואו למקראות גדולות שהחכמים מזלזלים במסורה; והוא בא להחזיר עטרה ליושנה. ועתה, רק מספר שנים לאחר מכן (ויש לזכור שהמהדורה נדפסה שוב בשנת 1548 וכן בשנת 1568) משתמש חכם בולט,

133 יש לדייק ולומר: ט"ו מינייהו עד סוף סיפרא.

134 אם התכוון לאלף שנים אחורה, קצת הגזים, שהרי לא היו בידיהם כתבי יד מהמאה השישית לספה"נ. אבל אם התכוון לשנת אלף לספה"נ – הרי זה קרוב יותר למציאות, אם כי אין זה ודאי שהיו בידיהם כתבי יד מהמאה ה-יא. ושמא רצה לומר, שכתבי היד המנוקדים שבידיהם הם המשך של מסורת רצופה מזה אלף שנים, מאז מערכת סימני הניקוד.



כמו רדב"ז, גם במסורה (המודפסת במקראות גדולות, מהדורת בן חיים) כדי לקבוע להלכה את הניקוד הנכון בקריאת התורה.<sup>135</sup>

תשובת רדב"ז לא נעלמה מחכמים שבאו אחריו. ר' יעקב אלגאזי הביא אותה (במעט קיצורים) כמאתיים שנה לאחר מכן בספרו (בענייני הלכות ספר תורה) אמת ליעקב, בשנת תקכ"ד (1764).<sup>136</sup>

בעקבותיו, הביא את מסקנתו של רדב"ז (אבל מבלי לצטט את לשון תשובתו ומבלי להזכיר את שמו) ר' חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), בספרו לדוד אמת (=עיבוד של אמת ליעקב) בשנת תקמ"ו (1786).<sup>137</sup>

חיד"א הוסיף שם, שיש לקרוא "ברית מלח עולם הוא" (במדבר יח:יט) בחיריק, והקורא בשורוק צריך להחזירו.<sup>138</sup> דבריו אלה של חיד"א ביחס ל"הוא אחזתם" ול"ברית מלח עולם הוא" אף הודפסו לאחרונה בשנת 1987, בסידור כמנהג הספרדים.<sup>139</sup>

אף שמסקנותיו של חיד"א נכונות, רצוי היה, בדומה לר"י אלגאזי, גם לצטט את דבריו המתודולוגיים הנכונים של רדב"ז: "ודברים פשוטים הם כי אין לנו לעזוב תורת אבותינו וכל הספרים והמסרה". ובניסוח שלנו: יש לקבוע את נוסח המקרא על פי המסורה וכתבי היד הטברניים המדויקים.

135 לדוגמאות נוספות של השפעת מקראות גדולות, מהדורת יעקב בן חיים, על החכמים בני דורו והדורות הסמוכים, ראה י"ש פנקובר, "יעקב בן חיים וצמיחת מהדורת המקראות הגדולות", עבודת דוקטור, א-ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ג, עמ' 40–50.

136 ר"י אלגאזי, אמת ליעקב, קושטאנדינה, תקכ"ד, דף מו ע"א, סעיף ג; ושם ברשימת המסורה שהביא רדב"ז, ציטט אלגאזי בטעות "תלתה" (ויקרא כ:יח), וצ"ל: "גלתה". הספר יצא לאור גם בליוורנו, 1774, ד"צ: ירושלים, תשל"ו.

137 חיד"א, לדוד אמת, ליוורנו, תקמ"ו, סימן ז, סעיף ג, תת-סעיף א. הספר יצא לאור עוד מספר פעמים, כגון ליוורנו, תקנ"ו, ולאחרונה ירושלים: ישיבת אור ודרך – מרכז למורשת ישראל, תשמ"ו.

138 לדוד אמת, שם, תת-סעיף ג.

139 סדר תפלת החדש (=סידור תפילת החודש) כמנהג ק"ק ספרדים, תל אביב: סיני, 1987, עמ' 299, בתוך "דיני קריאת התורה", מתוך הספר לדוד אמת. תודתי לתלמידי מר רוני גל-עוז שהפנה את תשומת לבי למקור זה.

נספח : כתבי יד מקראיים  
רשימת קיצורים ממוספרת  
(לפי איזורים גאוגרפיים ; כל קבוצה מסודרת לפי אל"ף בי"ת)

- כתבי יד מזרחיים (11)  
(בעיקר מאה י, ומעט מאה יא)
1. א. כתר ארם צובה
  2. ב. לונדון, הספרייה הבריטית 64 (Or. 4445)
  3. ברלין 127 ; ספריית המדינה 127 (Or. Fol. 1213) ; (אינו דומה לכתבי היד המדויקים)
  4. ל. סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (אוסף פירקוביץ' הראשון) Evr. I B 19a
  5. לל. סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (אוסף פירקוביץ' השני) Evr. II B 17
  6. לל. סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (אוסף פירקוביץ' השני) Evr. II B 10
  7. לל. סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (אוסף פירקוביץ' השני) Evr. II B 59
  8. לל. סנקט פטרבורג, ספריית המדינה (אוסף פירקוביץ' הראשון) Evr. I A 85
  9. קק. בית הכנסת הקראי, רשימת גוטהייל 18 (JQR 17 [1905]), (ראה י"ש פנקובר [לעיל, הערה 99], עמ' 49–74 ; עם נטיות לבן-נפתלי)
  10. ש. ששון 507 לשעבר, היום כ"י ירושלים 2405704
  11. ששון 1053
- כתבי יד ספרדיים (35)
12. בודליאנה 1
  13. ביהמ"ל L44a
  14. ביהמ"ל L79
  15. ברלין 32
  16. די רוסי 304
  17. די רוסי 782
  18. די רוסי 1113
  19. הברפורד 1
  20. הולקהם 2
  21. הספרייה הבריטית 52
  22. הספרייה הבריטית 53
  23. הספרייה הבריטית 56
- אוקספורד, ספריית בודליאנה 1 (Arch. Seld. A 47) ; 1304
  - ניו יורק, בית המדרש לרבנים, לוצקי 44a ; 1241
  - ניו יורק, בית המדרש לרבנים, לוצקי 79 ; מאה טו
  - ברלין, ספריית המדינה 32 (Or. fol. 585) ; 1347
  - פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 304 (Richler 17 ; 3214) ; 1278
  - פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 782 (Richler 1 ; 2668) ; 1276/77
  - פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 1113 (Richler 38 ; 2025) ; 1256
  - הברפורד (פנסילבניה), ספריית האוניברסיטה Heb. Vol. 1 ; 1266
  - הולקהם, Earl of Leicester D.2 (לשעבר ; היום : אוסלו, אוסף שויאן) ; מאה יג, מחצית השנייה
  - לונדון, הספרייה הבריטית 52 (Or. 2201) ; 1246
  - לונדון, הספרייה הבריטית 53 (Add. 15250) ; מאה יג
  - לונדון, הספרייה הבריטית 56 (Kings 1) ; 1384



24. הספרייה הבריטית 57  
 25. הספרייה הבריטית 60  
 26. הספרייה הבריטית 61  
 27. הספרייה הבריטית 62  
 28. הספרייה הבריטית 172  
 29. וטיקן רוסיאנה 601  
 30. טרינטי 13  
 31. ירושלים  
 32. מדריד 1  
 33. פריס 7  
 34. פריס 15  
 35. פריס 20  
 36. פריס 21  
 37. פריס 22  
 38. פריס 24  
 39. פריס 25  
 40. פריס 26  
 41. קופנהגן 1  
 42. קופנהגן 2  
 43. ששון 16  
 44. ששון 82  
 45. ששון 368  
 46. ששון 508  
 לונדון, הספרייה הבריטית 57 (Harley 1528); 1300 לערך  
 לונדון, הספרייה הבריטית 60 (Add. 15252); 1350 לערך  
 לונדון, הספרייה הבריטית 61 (Add. 15251); 1448  
 לונדון, הספרייה הבריטית 62 (Or. 2626); 1483  
 לונדון, הספרייה הבריטית 172 (Add. 9407); מאה יד  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), רוסיאנה 601; 1275  
 קמברידג', טרינטי קולג' 13 (F 12 32); 1474  
 ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 1401/1<sup>8</sup>; 1341  
 מדריד, ספריית האוניברסיטה 1 (118-Z-42); 1280  
 פריס, הספרייה הלאומית, 7. héb. (כתיבה ספרדית; פרפיניאן,  
 פרובנס); 1299  
 פריס, הספרייה הלאומית, 15. héb.; מאה יד  
 פריס, הספרייה הלאומית, 20. héb.; 1301  
 פריס, הספרייה הלאומית, 21. héb.; מאה יג-יד  
 פריס, הספרייה הלאומית, 22. héb.; מאה יג  
 פריס, הספרייה הלאומית, 24. héb.; מאה יד  
 פריס, הספרייה הלאומית, 25. héb. <1231> 1232  
 פריס, הספרייה הלאומית, 26. héb.; 1272  
 קופנהגן, הספרייה המלכותית 1; 1251  
 קופנהגן, הספרייה המלכותית 2; 1301  
 לטצ'וורת (אנגליה), אוסף ששון 16; 1383  
 לטצ'וורת (אנגליה), אוסף ששון 82 (לשעבר); 1312  
 לטצ'וורת (אנגליה), אוסף ששון 368; 1383–1366  
 לטצ'וורת (אנגליה), אוסף ששון 508; 1308

## כתבי יד אשכנזיים (90) ודפוס אחד

47. אדינבורו  
 48. אודינה 248  
 49. בודליאנה 4–2  
 50. בודליאנה 18  
 51. בודליאנה 19  
 52. בודליאנה 20  
 53. בודליאנה 21  
 54. בודליאנה 22  
 55. בודליאנה 23  
 56. בודליאנה 24  
 57. בודליאנה 25  
 58. בודליאנה 36  
 59. בודליאנה 50  
 60. בודליאנה 2436  
 אדינבורו, ספרייה לאומית 18.7.23; מאה יג-יד  
 אודינה, ספריית הבישוף 248 (ebr. 14) Biblioteca  
 Arcivescovile; מאה יג-יד  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 4–2 (Or. 802–804); 1300 לערך  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 18 (Can. Or. 136); מאה יג  
 בסופה  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 19 (Marshall (Or.) 1); מאה יג  
 בסופה  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 20 (Opp. 14); 1340  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 21 (Opp. Add. 4to, 47); מאה יג  
 בתחילתה  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 22 (Can. Or. 91); 1305  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 23 (Opp. 13); 1302  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 24 (Can. Or. 137); 1300 לערך  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 25 (Laud Or. 324); מאה יג  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 36 (Opp. 15); 1300 לערך  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 50 (Can. Or. 138); 1304  
 אוקספורד, ספריית בודליאנה 2436 (Jesus College 95–97);  
 1296

61. בודליאנה 2437 אוקספורד, ספריית בודליאנה 2437 (Oriol College 73); מאה יג
62. בולוניה 4a ספריית האוניברסיטה 4a (2201); מאה יג-יד
63. ברלין 1 ספריית המדינה 1 (Or. fol. 1-4); מאה יד
64. ברלין 2 ספריית המדינה 2 (Or. fol. 5-7); מאה יד?
65. ברלין 43 ספריית המדינה 43 (Or. Qu. 9); 1233
66. ברלין 125 ספריית המדינה 125 (Or. fol. 1210; Erfurt 1); 1343
67. ברלין 126 ספריית המדינה 126 (Or. fol. 1212; Erfurt 2); מאה יג בסופה?
68. ברלין המילטון 1, 80 ספריית המדינה 1, 80; סוף מאה יג
69. גרוניגן 445 אוניברסיטה מלכותית 445; מאה יג-יד
70. די רוסי 2 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 2 (Richler 3; 2808); מאה יג
71. די רוסי 7 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 7 (Richler 148; 3218); 1475
72. די רוסי 12 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 12; 722 (Richler; 2003-4); 1311; (74
73. די רוסי 16 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 16 (Richler 40; 2005); מאה יג
74. די רוסי 240 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 240 (Richler 76; 3083); 1341
75. די רוסי 265 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 265 (Richler 63; 3289); מאה יג, בסופה
76. די רוסי 440 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 440 (Richler 7; 3286-87); 1300 לערך
77. די רוסי 543 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 543 (Richler; 2943-45); 115; מאה יד
78. די רוסי 549 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 549 (Richler 43; 2019); מאה יג
79. די רוסי 716 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 716 (Richler 180; 3290); מאה יג-יד
80. די רוסי 721 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 721 (Richler 119; 3085); מאה יד, בתחילתה
81. די רוסי 754 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 754 (Richler 104; 2673); מאה יד
82. די רוסי 924 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 924 (Richler 58; 3081); מאה יג, בסופה
83. די רוסי 1159 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 1159 (Richler 69; 2829); 1300 לערך
84. די רוסי 1164 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 1164 (Richler 49; 2680); מאה יג, מחציתה הראשונה
85. די רוסי 1239 פרמה, ספריית הפלטינה, די רוסי 1239 (Richler 61; 3194); מאה יג, בסופה
86. הספרייה הבריטית 55 לונדון, הספרייה הבריטית 55 (Add. 15451); מאה יג
87. הספרייה הבריטית 58 לונדון, הספרייה הבריטית 58 (Or. 4227); מאה יד
88. הספרייה הבריטית 70 לונדון, הספרייה הבריטית 70 (Add. 9401); 1286
89. הספרייה הבריטית 71 לונדון, הספרייה הבריטית 71 (Add. 9400); מאה יג
90. הספרייה הבריטית 72 לונדון, הספרייה הבריטית 72 (Harley 5706); מאה יג



91. הספרייה הבריטית 73  
 92. הספרייה הבריטית 74  
 93. הספרייה הבריטית 75  
 94. הספרייה הבריטית 79  
 95. הספרייה הבריטית 80  
 96. הספרייה הבריטית 81  
 97. הספרייה הבריטית 169  
 98. הספרייה הבריטית 170  
 99. הספרייה הבריטית 179  
 100. וולמדונה 1  
 101. וולמדונה 3  
 102. וולפנבוטל 644  
 103. וולפנבוטל 645  
 104. וטיקן 3  
 105. וטיקן 14  
 106. וטיקן 468  
 107. וטיקן 482  
 108. וטיקן אורבניטי 1  
 109. וטיקן בורגיאנה 17  
 110. וינה 1  
 111. ורוצלוב 1106  
 112. ישיבה אוניברסיטה 3  
 113. לורנציאנה I 30  
 114. לורנציאנה III 3  
 115. לייפציג 1  
 116. מודנה 6  
 117. מוזאון ישראל 180/52  
 118. מינכן 1  
 119. מינכן 2  
 120. מינכן 16  
 121. מרציאנה 1  
 122. מרציאנה 3  
 123. ניו יורק 1  
 124. סנקט פטרבורג D83  
 125. סופר 1  
 126. סינסינטי 3  
 127. פראג 9  
 128. פריס 1-3  
 129. פריס 4  
 130. פריס 5-6  
 131. פריס 19  
 132. פריס 1322  
 133. קסל 3
- לונדון, הספרייה הבריטית 73 (Add. 9403); מאה יב-יג  
 לונדון, הספרייה הבריטית 74 (Add. 15282); מאה יג-יד  
 לונדון, הספרייה הבריטית 75 (Add. 21160); מאה יג-יד  
 לונדון, הספרייה הבריטית 79 (Add. 10455); 1310  
 לונדון, הספרייה הבריטית 80 (Add. 19776); 1395  
 לונדון, הספרייה הבריטית 81 (Add. 9404); מאה יד  
 לונדון, הספרייה הבריטית 169 (Harley 1861); מאה יג-יד  
 לונדון, הספרייה הבריטית 170 (Harley 5709); מאה יג-יד  
 לונדון, הספרייה הבריטית 179 (Or. 2696); מאה יד  
 לונדון, וולמדונה 1 (לשעבר: ששון 282); 1189  
 לונדון, וולמדונה 3; מאה יג-יד  
 וולפנבוטל, ספריית הרצוג אוגוסט 644 (Helmst 3); מאה יד  
 וולפנבוטל, ספריית הרצוג אוגוסט 645 (Helmst 659); מאה יד  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 3; מאה יג  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 14; ebr. 1239  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 468; ebr. 1215  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 482; ebr. 1216  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), אורבניטי 1;  
 מאה יג-יד?  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), בורגיאנה 17;  
 מאה יג-יד  
 וינה, הספרייה הלאומית 13 (Heb. 4); 1344  
 ורוצלוב, ספריית האוניברסיטה 1106; 1238  
 ישיבה אוניברסיטה, כתבי יד רבניים 3 (1247); 1489-1488  
 פירנצה, ספריית מדיצ'יאנה-לורנציאנה I 30; pluteo 1295  
 פירנצה, ספריית מדיצ'יאנה-לורנציאנה III 3; pluteo 1291  
 לייפציג, ספריית האוניברסיטה 1 (B. H. fol. 1); מאה יג לערך  
 מודנה, ספריית אסטנזה 6 (alpha j.1.22); מאה יג-יד  
 ירושלים, מוזאון ישראל 180/52; מאה יג-יד  
 מינכן, ספריית המדינה 1; Cod. hebr. מאה יג-יד  
 מינכן, ספריית המדינה 2; Cod. hebr. מאה יג-יד  
 מינכן, ספריית המדינה 16; Cod. hebr. מאה יב-יג  
 ונציה, ספריית מרציאנה 1 (Or. 211); 1253  
 ונציה, ספריית מרציאנה 3 (Or. 207); 1298  
 ניו יורק, הספרייה הציבורית 1; Spencer 1294  
 סנקט פטרבורג, האקדמיה הרוסית – המכון ללימודים מזרחיים  
 D83; מאה יג-יד  
 לונדון, אוסף ד' סופר 1; 1264  
 סינסינטי, Hebrew Union College 3; מאה יג-יד  
 פראג, סרבלי 9 (לשעבר ברסלאו, ביה"מ לרבנים); 1285  
 פריס, הספרייה הלאומית, 1-3; héb. 1286  
 פריס, הספרייה הלאומית, 4; héb. 1286  
 פריס, הספרייה הלאומית, 5-6; héb. 1295  
 פריס, הספרייה הלאומית, 19; héb. מאה יג  
 פריס, הספרייה הלאומית, 1322; héb. מאה יג  
 קסל, ספריית המדינה 3; fol. Ms. theol. מאה יג-יד

134. רויכלין 1  
 135. רומא הקהילה 7  
 136. ריכרדיאנה 1  
 137. תנ"ך שונצינו
- כתבי יד איטלקיים (19)  
 138. בודליאנה 13  
 139. ביהמ"ל L8  
 140. ברלין 32  
 141. די רוסי 1
142. די רוסי 3  
 143. די רוסי 668  
 144. די רוסי 1261  
 145. די רוסי 1289
146. הספרייה הבריטית 54  
 147. הספרייה הבריטית 68
148. וטיקן 9  
 149. וטיקן 475
150. וטיקן אורבניטי 2  
 151. וטיקן רוסיאנה 554  
 152. טרינטי קולג' 11  
 153. טרינטי קולג' 15
154. מרציאנה 4  
 155. עמנואל קולג'  
 156. פריס 17
- קרסלרוה, ספריית המדינה, רויכלין 1 ; מאה יג-יד  
 רומא, הקהילה היהודית 7 ; מאה יג-יד  
 פירנצה, ספריית ריכרדיאנה 1 ; 1295  
 שונצינו, תנ"ך מודפס (הראשון) ; 1488
- אוקספורד, ספריית בודליאנה 13 (Can. Or. 87) ; מאה יד בסופה  
 ניו יורק, בית המדרש לרבנים, לוצקי 8 ; מאה יד  
 ברלין, ספריית המדינה 32 (Or. qu. 371) ; מאה יד-טו  
 פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 1 (Richler 4 ; 3212-13) ;  
 מאה יג  
 פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 3 (Richler 10 ; 2151-53) ;  
 1304  
 פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 668 (Richler 64 ; 1849) ;  
 1300 לערך  
 פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 1261 (Richler 2 ; 3216) ;  
 1284-1292 לערך  
 פרמא, ספריית הפלטינה, די רוסי 1289 (Richler 6 ; 3217) ;  
 1300 לערך  
 לונדון, הספרייה הבריטית 54 (Harley 5710-11) ; נמכר 1240  
 לונדון, הספרייה הבריטית 68 (Ar. Or. 2) ; 1216 (ספק כתב-יד  
 אשכנזי)  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 9 ebr. ; 1287  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), וטיקן 475 ebr. ; מאה  
 יג-יד  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), אורבניטי 2 ; מאה יא ?  
 רומא, ספריית הוטיקן (האפוסטוליקית), רוסיאנה 554 ; 1286  
 קמברידג', טרינטי קולג' 11 (F 12 70-71) ; 1419 (לפי כ"ד  
 גינצבורג : צרפתי-איטלקי)  
 קמברידג', טרינטי קולג' 15 (F 12 102) ; 1450 לערך (לפי כ"ד  
 גינצבורג : צרפתי-איטלקי)  
 ונציה, ספריית מרציאנה 4 (Or. 209) ; מאה טו  
 קמברידג', עמנואל קולג' I.I.5-7/1 ; (5) 1284  
 פריס, הספרייה הלאומית, 17 héb. ; מאה יד-טו



# ארונות קודש ממאנטובה בישראל

## דוד קאסוטו

זכור לטוב הגביר אסטורה מאייר שעשה רבות  
להעלאת כתי כנסת, ארונות קודש ותשמישי  
קדושה מאיטליה לישראל. בפעולתו זאת הציל  
נכסי תרבות נדירים שאילמלי פועלו היו נכחדים  
לכלי שוב.

### א. הקדמה

מאנטובה הייתה עוד משנת 1328 בשלטונם של בית גונזגה. בתחילה היו אלה המרקזים, ולאחר מכן הדוכסים.<sup>1</sup> בשנת 1630 נבזזה מאנטובה בידי הלנציקנים, שכירי הקיסר הגרמני, ועוד באותה שנה חזרה לידי בית גונזגה.

שלטון בית גונזגה נמשך עד 1707, אז עברה מאנטובה לשליטת האוסטרים ששלטונם נמשך עד 1797. בשנה זו נכבשה בידי הצרפתים, נלקחה שוב על ידי האוסטרים ב-1815 ובשנת 1866 סופחה לאיטליה המאוחדת.

בית גונזגה היה ידוע כבית נאור שטיפח את התרבויות והקיף את עצמו ברופאים, בסופרים, במוסיקאים, באמנים, בדרמטורגים ובאנשי תרבות לסוגיהם. גם יהודים רבים נמנו עם פוקדי חצרם של בני גונזגה. דמויות כמו ליאונה דה סומי (ממשפחת פורטליאונה), הדרמטורג היהודי הראשון; סלומונה דה רוסי, המוסיקאי הידוע; אחותו "מדמה אירופה", הזמרת בעלת קול הקטיפה, וילדיה, עזריה, אשר ואברהם, שליוו אותה בכלי נגינתם; המדריגליסט דוד מֶצִ'ינִיטָה; המלחין אלגרו פורטו, מורים למוסיקה ולמחול. כל אלה הופיעו בחצר דוכסות מאנטובה מן המאה הט"ו ואילך.

קהילה שהייתה יכולה להתהדר בדמויות כאלה, אשר במקרים רבים כתבו מוסיקה ודרמה גם לקהילה היהודית עצמה, חייבת הייתה להעמיד חללי תפילה ראויים לעצמת התרבות שפיעמה בקרבה.

מאנטובה הייתה גם עיר ואם בישראל, שהעמידה יותר ממאה ושלושים רבנים בתוך טווח של 200 שנה – דמויות מופת כמו עזריה מן האדומים, יעקב סרוואל, הרופאים לבית קאזס ששימשו גם ברפואה וגם ברכנות, ר' יוחנן בן יוסף טריווש בעל הקימחא

1 כל הנתונים ההיסטוריים בהקדמה לקוחים מספרו המונומנטלי של שלמה סימונסון, תולדות היהודים בדוכסות מאנטובה, ירושלים: קרית ספר, 1965.

דאבישונא – יִלְאָה העט מלספר בשבחם של גדולי התורה. אך למרות הפריחה התרבותית-כללית והתרבותית-יהודית, גם מיהודי מאנטובה לא נחשכה קובעת התרעלה. בשנת 1478 נרדפו יהודי מאנטובה בהסתתם של כמרים שונאי ישראל. שלמה מלכו עלה בה על המוקד בשנת 1532. בסוף המאה הט"ז הסיתו כמרים פרנציסקנים כנגד היהודים שהפכו לנשוא השנאה שחוללה הקונטרפורמציה; בשנת 1630, כאמור, פשטו שכירי קיסרי בית הבסבורג על העיר ופרעו פרעות ביהודיה. כל בתי הכנסת נכוזו, ורק לאחר הסתלקותם של הלנציקנקים מן העיר התפנו היהודים לבנות מחדש את בתי כנסיותיהם. עד אמצע המאה הי"ז חזרו לתפקד שישה בתי כנסת מתוך שנים עשר בתי הכנסת שהיו בה לפני הביזה של קלגסי הצבא הגרמני. העושר החומרי והתרבותי מחד גיסא, והרדיפות מאידך גיסא, הביאו לתמורות רבות בחיי יהודי מאנטובה, גם מבתי כנסיותיה לא נחשכו התמורות הללו.

### ב. בתי הכנסת במאנטובה

כאמור, בתי כנסת רבים היו במאנטובה. חלקם נהרסו עקב פרעות וחלקם בלא כוונת מכוון. רבים הם ארונות הקודש שנותרו ממנה – רובם מן המאה הי"ח ומיעוטם קדומים יותר; רובם מצויים היום בישראל ומיעוטם נותרו על אדמת איטליה. סימונסון מונה את בתי הכנסת,<sup>2</sup> ואני אתמצת את דבריו הנראים לי חשובים להמשך פיתוח הנושא:

1. בית הכנסת הראשון של ר' אברהם מפורלי, מראשוני הבנקאים היהודיים במאנטובה מסוף המאה הי"ד.
2. בית הכנסת של יהודה בן מנחם נורצי, שנבנה בסביבות 1489.
3. משה בן נתנאל נורצי קיבל אישור לבנות בית כנסת על שם משפחתו בשנת 1513. בית כנסת זה עבר לגולים רבים. הוא נבנה מחדש בשנת 1751 ונקרא בית הכנסת נורצי-טורצו (Torrizzo). לבסוף, הועתק בית הכנסת בראשית המאה העשרים למקומו הנוכחי במאנטובה. זהו בית הכנסת היחיד שעוד נותר במאנטובה. היום הוא נמצא ב-Via Govi מס' 5, ונוהגים בו על פי הנוסח האיטליאני.
4. בית הכנסת פורטה ליאונה – על שמו של רופא החצר של הדוכס פדריקו, אברהם בן בנימין פורטה ליאונה (משער אריה), שקיבל היתר מיוחד מן הדוכס לקיים בית כנסת בביתו.
5. "בית הכנסת הגדולה" של קהילת מאנטובה שנוסד בשנת 1529 כאשר מרק'ז לבית גונזגה התיר להפוך את ביתו של הבנקאי היהודי יצחק מסיניגאליה (תושב לה וולטה) לבית כנסת. בית כנסת זה היה ברחוב Griffone. בשנת 1542 החליטו יהודי מאנטובה, באישור המרק'ז, להרחיב את "בית הכנסת הגדולה".
6. מול בית כנסת זה נבנה בית כנסת נוסף כדי להקטין את הצפיפות ב"בית כנסת



הגדולה" שהיה כבר צפוף באותם ימים, וצר מלהכיל את כל המתפללים שרצו להסתופף בין כתליו. בשני בתי הכנסת האחרונים נתמסדו מקומות של קבע לבני קהילת מאנטובה, עובדה שעוררה ויכוחים ומחלוקות, וגרמה למריבות רבות בבית הכנסת.

7. בשנת 1530 בנה המיעוט האשכנזי בית כנסת משלו. האחים משה ויהודה לוי קיבלו רשות מהאפיפיור קלמנטה הרביעי לבנות לקהילתם בית כנסת. ההיתר אושרר בידי המרקיו פדריקו בשנת 1540, ובחלקו של יצחק פורטו נפל לבנות את בית הכנסת. בנייתו נסתיימה בשנת 1588, והוא נקרא על שם בונהו "בית כנסת פורטו" או "פורטה", כפי שהוא נקרא בדורות האחרונים. בית הכנסת נשרף כליל בשנת 1610 ונבנה מחדש רק בשנת 1645. בסופו של דבר הוא נהרס סופית בשנת 1846.
8. האפיפיור פאולוס הרביעי אישר לחיים לוי מאוסטיליה בשנת 1558 לבנות בית כנסת אשכנזי נוסף, שנקרא בית כנסת אוסטיליה. אולם הקמת בית הכנסת נסתיימה בפועל בשנת 1595, והבנין נהרס בשנת 1846.
9. האפיפיור סיקסטוס החמישי אישר למרדכי בונבנטורה (משולם או סולם) לבנות בית כנסת אשכנזי נוסף בשנת 1588.
10. בשנת 1590 אישר סיקסטוס החמישי למשה קאזס לבנות בית כנסת בביתו – בית כנסת נוסף כמנהג איטליאני, מנהג ה"לועזים".
11. האפיפיור קלמנטה השמיני אישר את הקמת בית הכנסת ביקאריה (Beccaria, שליד בית המטבחים), שהיה בית כנסת אשכנזי.
12. האפיפיור קלמנטה השמיני אישר לשמואל לוי לייסד בית כנסת נוסף.

במאורעות 1630 שהוזכרו לעיל, נהרסו כל בתי הכנסת ונשדדו בידי שכיריו של הקיסר ההבסבורגי. שלוש שנים מאוחר יותר שבו היהודים ושיקמו 5 מתוך 12 בתי הכנסת שהיו להם, וכעבור חמש עשרה שנה, ב-1645, שיקמו עוד בית כנסת אחד.

בתי הכנסת ששוקמו היו שלושה בתי כנסת איטליאניים:

1. בית הכנסת נורצי-טוראצו (לעיל, מספר 3; בית כנסת זה, לאחר שעבר גלגולים רבים, מצוי עדיין במאנטובה, והוא לא יידון כאן).
  2. "בית הכנסת הגדולה" (לעיל, מספר 5).
  3. בית הכנסת קאזס (לעיל, מספר 10).
- ושלושה בתי כנסת אשכנזיים:
1. בית הכנסת פורטו (או פורטה) בשנת 1645 (לעיל, מספר 7).
  2. בית הכנסת אוסטיליה (לעיל, מספר 8).
  3. בית הכנסת ביקאריה (לעיל, מספר 11).

בשנת 1633 הועתק בית הכנסת "הגדולה" ממשכנו העתיק לארמון מגוריה של המרקיוזה פליציטה גונזגה. בבית כנסת זה התקיימה כל הפעילות הציבורית של הקהילה, וכאן התכנסו הוועדים והמוסדות השונים של הקהילה. כך נמשך הדבר עד שנת 1843 –

באותה שנה עבר בית הכנסת הזה שיפוץ יסודי.<sup>3</sup> סגנון האולם הפך מבארוקי לניאו קלאסי. הארון הבארוקי המרשים משנת 1749–1751 הועתק לחדר המבואה של בית הכנסת "הגדולה", ובמקומו הוצב ארון ניאו קלאסי בעל דלתות כסף מקשה, שידובר בו להלן. באולם המבואה שולבו ארונות קודש עתיקים נוספים מבתי כנסת אחרים במאנטובה, שגם בהם נעסוק בהמשך.

### ג. הארונות הנמצאים בישראל

מעתה, לאחר שערכנו סדר מסוים בבתי הכנסת שנתקיימו במאנטובה מתקופת הרנסנס ועד ימינו, נוכל להתמקד בארונות הקודש שלהם, ובעיקר באלו המצויים עמנו כאן בישראל.

ארבעה מן הארונות שייכים לתקופות שונות של בית הכנסת "הגדולה", ואחד בא מבית הכנסת קאזס. שלושה נוספים, שניים קטנים ואחד רב ממדים, היו מוצגים באולם המבואה של בית הכנסת "הגדולה". שני ארונות קודש עתיקים נותרו על אדמת איטליה: האחד של בית הכנסת נורצי-טוראצו (Norsa Torrazzo), והשני מפאר את אולם האיטליאני על שם אנג'לו מרדכי דונאטי אשר בבניין בית הספר ברחוב סאלי מאייר (Sally Mayer) במילאנו.

### ד. תיאור הארונות

#### 1. ארון הקודש הראשון של "בית הכנסת הגדולה"

##### א. תולדות הארון

ארון הקודש של "בית הכנסת הגדולה" (תמונות 1, 2) נבנה סמוך למועד הרחבתו של בית הכנסת, בהשתדלותו ובתרומתו של ר' יצחק סניגאליה, בשנת 1542 (בית כנסת זה מוקם בתחילה בביתו של ר' יצחק סניגאליה שהקצה את ביתו למטרה זאת בשנת 1529). הארון, כפי שאומרת הכתובת החקוקה על אחת הקתדראות הצמודות לארון, נעשה "בב"כ הגדולה פה מאנטובה ניסן ש"ג" (כלומר 1543), שנה לאחר הרחבת בית הכנסת. אין ספק שזהו ארון הקודש הרציני הראשון שנבנה עבור בית הכנסת הגדול האיטליאני במאנטובה.

מושבו האחרון של הארון הזה היה בעיירה סרמידה, המרוחקת כ-70 ק"מ ממאנטובה. הארון נבנה, כאמור, בשנת ש"ג (1543), אלא ש"בית הכנסת הגדולה" הועתק בשנת 1633 למשכנו החדש בארמונה של המרקזה פליציטה לבית גונזגה,<sup>4</sup> כתשעים שנה אחרי בניית הארון, אחר שבית הכנסת היה למשיסה בפרעות 1630. נראה שהארון הזה נראה צנוע מדי למשכנו החדש, כיוון שאנו יודעים שבשנת 1635 נבנה ארון חדש רב רושם ל"בית הכנסת הגדולה".<sup>5</sup>

3 ש"א נכון, ארונות קודש ותשמישי קדושה מאיטליה בישראל, תל אביב: דביר, 1970, עמ' 62.

4 ש' סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 135.

5 U. Nahon, "Batté kenesseth d'Italia in Israele", *Scritti in Memoria di Sally* 5



## ב. תיאור הארון<sup>6</sup>

ארון הקודש<sup>7</sup> ושתי הקתדראות מהווים מכלול ארכיטקטוני אחד הנראה כעין חזית מקדש קלאסי או חזית באסיליקה, כשדלתות הארון משמשות כשער המרכזי והקשתות של שתי הקתדראות, כעין גומחות, משמשות כשערים הצדדיים. לדעתי, אחת הקתדראות הללו נועדה לחזן הכנסת והשנייה לראש הכנסת. שתי הדמויות המרכזיות בקהילה היו החזן והנשיא, או הרב והנשיא. משרבו העימותים בתוך הקהילה הפכו את הקתדראות למקום מושבם של ה"חתנים", חתן תורה וחתן בראשית, שישבו עליהן בשמחת תורה ובשבת בראשית שלאחריה. מנהג הקתדראות רווח, אפוא, באיטליה באופן ברור החל מהמאה הט"ז. האם הובא לאיטליה עם בואם של גולי ספרד? או שמא מקורו של המנהג עוד מקדמת דנא – מארץ ישראל או מהעולם ההלניסטי? על כך יקשה היום להשיב.

הארון עצמו מורכב משלושה חלקים. החלק התחתון מונח על שתי מדרגות. בשתי קצוות המדרגה הראשונה ישנם שני בסיסים רבועים שמהם מתנשאים הפדסטלים והעמודים. בשני הבסיסים ישנה מגירה ששימשה (על פי הניירת שנמצאה בה) כגניזה, על גבי הבסיסים מצויים שני פדסטלים רבועים שביניהם שתי דלתות, ששימשו כנראה לסגירת חלל לאכסון תשמישי קדושה או סידורים.

החלק האמצעי מורכב משני עמודים עגולים שעליהם משתרגים שריגי קוציץ (אקנטוס) המוצבים על גבי הפדסטלים. מאחורי העמודים אומנות הצמודות לגוף הארון, שגם עליהן עיטור של קוציץ. על גבי העמודים והאומנות כותרות קורינתיות; בין העמודים מסגרת הממסגרת את שתי דלתות הארון; על המגרות והדלתות קישוט ממורכז של עלי קוציץ; הדלתות העליונות מחולקות בחיצוניותן לשניים.

החלק השלישי והעליון מכיל אנטבלטורה (כרכוב) הבולטת מעט ממשטח הארון, ומבליטה את העמודים והכותרות. במרכזה, במקום גמלון משולש, מעין עיטור עשוי בפרחי ועלי קוציץ המהווים מסגרת לכתובת "הכון לקראת אלהיך".

גם הקתדראות מתחלקות לשלושה חלקים מקבילים לארון. החלק התחתון, שגובהו תואם בכל את החלק התחתון של הארון, מכיל את המושב ומסעדי היד של היושבים על הקתדראות ואת הגב התחתון של המושב. בפאנלים שמתחת למושב עיטורים רנסנסיים

Mayer, Jerusalem: Jewish Agency Press, 1956, p. 275

6 בתיאור השתמשתי בעבודת דוקטור של נעמי קאסוטו, "עיצוב בתי כנסת ותכולתם בצפון ובמרכז איטליה מתקופת הגטאות ועד לאמנציפציה", ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2000, כרך א, עמ' 135.

7 הארון הזה הוא השלישי בקדמותו באיטליה: הראשון, משנת 1496, הוא ממורידה ומצוי ב-Musee d'Art Juif בפאריס; השני בסקולה קטלנה ברומא, משנת 1523. אולם הארון דנן הוא הראשון המוקף בשתי קתדראות בנות זמנו המהוות שלמות ארכיטקטונית אחת. אימתי נולדה חזית משולשת מעין זו? קשה אמנם לדעת ממתי היא רווחת בכל איטליה; ראוי לציין שבבית הכנסת העתיק של סארדיס מהמאה הרביעית קיימים משני צדי הפתח המרכזי המכוון לירושלים שתי קתדראות שעולים אליהן בשלוש מדרגות, ועליהן גמלון משולש (L. I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven-London: Yale University Press, (1999, pp. 242–249).

טיפוסיים. באחת הקתדראות הקישוט תואם את הפאנל שעליו הוא מצוי, אבל בקתדרא השנייה נראה שהוא מלוקט מחומרים עיטוריים שנותרו לבעל המלאכה ואינו תואם את הפאנל שעליו הודבק.

החלק המרכזי מכיל את החלק העליון של מסעד הגב, שעליו עיטור "סטאטי" של אגרטל ובתוכו צרור פרחים, ואת הקמרון המשמש כמעין אפריון קטן ש"מכסה" את היושב. בתוך הקמרון משולבת קונכייה. קתדראות אלו מזכירות מאוד קתדראות של אצילים איטלקיים מעידן הרנסנס, כמו זאת של ג'וליאנו דה מדיצ'י מפירנצה (תמונה 3).<sup>8</sup> הקמרון והקונכייה מסתיימים בגדמי אומנות וכותרות קורינתיות שתומכות בכרכוב, שהוא החלק העליון. הכרכוב מובלט בצורה מודגשת ממשטח הקמרון, והוא מקביל לכרכוב של הארון.

מעל הקתדראות מצוי מעין גמלון משולש עשוי בעיטורים צמחיים המכיל בתוכו "מגן". ה"מגן" נועד כנראה לשלט משפחתי שבסופו של דבר לא הושלם. בין גדמי האומנות והכותרות הקורינתיות כתובות שעוד נדון בהן להלן.

הקונכייה שגולפה מתחת לאפריון מסמלת באיקונוגרפיה ההלניסטית את הקודש או את הנשגבות – סמלים שנועדו להאדיר את אלו שישבו תחתיהן. אופן עיצובו של הארון מזכיר מאוד סטרוקטורות רנסנסיות כמו הפורטאל של Collegio di Spagna בכולוניה (תמונה 4), שהוא מהרבע האחרון של המאה הט"ו. העיטורים שעל הארון והקתדראות הם באיכויות שונות. נראה שהעיטור שמתחת לקתדרא הימנית (היום) ושמתחת לקתדרא השמאלית (היום)<sup>9</sup> נעשו בצורה מסחרית, והותאמו על ידי המעצב למקומם תוך כדי ביצוע הרהיט. קיים ארון קודש נוסף (תמונה 5) המזכיר במידה מסוימת את ארון הקודש שלנו, שהוא אינו מתוארך אך מוערך על ידי בעליו משנת 1520. הוא מצוי היום ב-Musée Jacquemart André בפאריס, הוא כנראה מאמיליה, אין לו קתדראות ומעט מאוד ידוע על מקורותיו.

### ג. הכתובות

על הקתדראות הצמודות לארון ניתן לקרוא שתי קבוצות של הקדשות שמהן ניתן להסיק מסקנות רבות על הארון המאנטובני משנת 1543. כדי להכניס סדר לעניין, אומר שלדעתי המצב שבו מוצבות הקתדראות היום (וכך היה גם בסרמידה) הפוך ממה שהיה בעת הקמתו במאנטובה. ראיות רבות לכך, אך לעת עתה אתייחס לחשובה שבהן.

כדי שהארון והקתדראות ייראו כמכלול אחד היו הקתדראות אמורות להיות מוצבות בסמיכות רבה לארון. בקתדרא המוצבת היום מימין להיכל קיימת כתובת הזכרון שקובעת את מועד הקמתו של הארון במאנטובה, כאמור: "בב"כ הגדולה פה מאנטובה

8 Frida Schottmüller, *Furniture and Interior Decoration of the Italian Renaissance*, New York: Brentano's, 1921, p. 73

9 בהמשך יוסבר שכנראה נתחלף מקומן של הקתדראות כשהארון הועבר ממאנטובה לסרמידה. בקיר המזרחי בסרמידה היו שני חלונות, וכשהוצב הארון שם לא נותר די מקום לשלושת האלמנטים של הארון, על פי סידורם המקורי, על כן נעשה בארון "ניתוח" כדי לאפשר את הצמדת הקתדראות לארון. רק בהגיעו לירושלים הושבה לארון חזותו המקורית.



ניסן ש"ג". הכתובת מצויה בדופן השמאלית של הקתדרא הימנית וממש מוצמדת לארון, כך שמי שרוצה לראותה חייב להתאמץ ולחדור בין הקתדרא לבין הארון כדי לחזות בה. נראה שהמרחק בין הקתדרא לארון היום גדול ממה שנדרש על ידי כללי הפרופורציות. אם הקתדרא הייתה מוצבת מצדו השני של הארון, כלומר מצפון – ניתן היה לצפות בה ממרחק סביר. משום כך אני סובר שכך אמנם היה. לכן, בהתייחסנו לכתובות שעל הקתדראות, נדון קודם בקתדרא המצויה היום משמאל, ושהייתה מימין לארון. מטבע הדברים, הקתדרא שמימין לארון הייתה זו שנועדה לנושא התפקיד החשוב שבין השניים (תמונה 6).<sup>10</sup>

בחלק העליון כתוב:

לכבוד ה' ותורתו ע"י מעלת הממונים  
כמ"ר אבשלום...  
וכמוהרר.....

מתחת לחלק זה של הכתובת כתוב:

לכבוד מרדכי בן כמוהר"ר יוסף כה"ץ יש"צ  
בחברת מעלת הממונים כמ"ר שולם  
בכמ"ר אברהם פרובנצאלו  
זצלסש הב"ר

בקתדרא השנייה (תמונה 7), שהייתה במקור משמאל לארון, מופיע כנראה המשכה של הכתובת דלעיל:

מרת קונציסה [קרי: קונצ'סה] שרה מבת אשת ר' יצחק מנורצי  
יצ"ו פרנס מפירארה בת ר' שמיא מפיסה זלה"ה

ובדופן הפנימית מופיע התאריך והמקום המוזכרים לעיל.

בין הדמויות המוזכרות על הקתדראות מוכר הממונה כמ"ר שולם בן אברהם פרובנצאלו. אמנם השם המופיע בכתובים הוא משולם בן אברהם פרובנצאלו, אך השם משולם התחלף פעמים רבות בשם שולם, או, על פי הדיקציה באזור, גם בשם סולם. אולי ניתן לראות כאן שריד של השם שולם על פי הדיקציה האשכנזית של השם שלום, שהרי "פרובנצאל" בא כנראה ממשפחה אשכנזית. אותו שולם-משולם היה בנקאי ידוע, והוא זכה בסוף ימיו לכתב זכויות להלוואה בריבית במאנטובה בשנת 1590.<sup>11</sup>

שם ידוע אחר הוא מרדכי בן כמוהרר יוסף כה"ץ (כהן צדק). השם כה"ץ אינו רווח מאוד במאנטובה, אך ידוע לנו שאדם בשם זה קיבל, בשנת 1619, אישור מהדוכס של

10 לצערי, בשלב מן השלבים, כנראה כשהייתה כבר בסרמידה והשמות המאנטובניים שהיו חקוקים על הקתדרא כבר לא היו חשובים לבני הקהילה, הוקצעה הכתובת כדי לשלב בין שתי הכותרות כתובת אחרת: "משיב הרוח" ומתחתיה "ותן טל". כתובות אלו היו אמורות להתחלף בקלות לפי השתנות עונות השנה, וכך נמחקה הכתובת המקורית כמעט לחלוטין, ורק במאמץ רב הצלחתי לפענח כמעט את כולה.

11 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 152–153.

מאנטובה לפרסם פרגמטיקה. אף אם נניח שהיה רק כבן 24 בשנת 1543, כששמו נחרט על גבי הקתדרא, הרי שבשנת 1619 היה אמור להיות זקן מופלג, כבן מאה שנים. סביר, אפוא, שמדובר בזקנו (כידוע נהוג היה באיטליה לתת לנכד את שם הסב עוד בחייו, וכך נשתמרו השמות מדור לדור במשך דורות רבים) של בעל הפרגמטיקה. ר' יצחק מנורצי פרנס מפירארה יכול להיות אותו nobile ferrarese שאביו, אברהם בן יצחק מנורצי, קיבל תואר של Gentiluomo לו ולבניו אחריו מErcole השני דוכס פירארה.<sup>12</sup>

משפחת מפיסא (da Pisa), משפחתה של קונציסה שרה בת ר' שמיא מפיסא, הייתה משפחה חשובה בפירנצה.<sup>13</sup> השם החקוק שנראה כר' שמיא הוא בעצם ר' שמואל. הו' נתקצרה וה-אל, ליגטורה של א' ו-ל נעשו בכל הכיתובים של הארון כ-א שלמה עם מעין ציץ מעל הקוץ השמאלי של ה-א. כך גם ב"אלהיך" שבראש הארון, ובמקומות אחרים. שמואל היה בנקאי יהודי ידוע ובנו, יחיאל נסים, היה רב ידוע, מומחה למחשבת ישראל, לאסטרונומיה ולעוד חכמות מחכמות שונות. הוא הקדיש את ספרו "מנחת קנאות" לר' יוחנן בן יוסף מטריוש (ממאנטובה), הידוע כבעל הקימחא דאבישונה – הפירוש הראשון למחזור לפי נוסח איטליה. קונציסה שרה הייתה כנראה אחותו של ר' יחיאל נסים, והיא נישאה לאותו אציל ר' יצחק נורצי שהוזכר לעיל.

ראשי התיבות המשוונים בתחתית הכתובת "וצלסהבר", נראה לי לפרשם: זכר צדיק לסעודת שור הבר.<sup>14</sup>

כתובת אחרת על הארון היא "הכון לקראת אלהיך", כתובת שאינה קונבנציונלית בארונות קודש, ומעליה מופיעה הכתובת "כתר תורה". בתוך שתי הדלתות מופיע פיוט, מעין פרפרזה לעשרת הדיברות בחרוזים, שנעשה ללא ספק בידי אמן לשון בר סמכא:

עוֹרָה וּשְׁמַע בִּינָה וְדַע	ו	לֹא תִרְצַח אִישׁ כִּי תִנְקֶשׁ
עֲשֹׂר דְּבַר עֲמָנוּ אֶל		אֵין לָךְ אָדָם אֵין לוֹ גּוֹאֵל
אֲנֹכִי אֶל הוֹצֵאתִיךָ	ז	לֹא תִנְאֹף עִם אִשְׁתִּי רַעִי <sup>16</sup>
מִמִּצְרַיִם עִם בָּחַר אֶל		וּבִפְתָּכָם בֶּל תִּגְאֹל
אֶל תַּעַשׂ לָךְ פֶּסֶל גַּם לֹא	ח	לֹא תִגְנוֹב נֶפֶשׁ הוֹן זוּלָת
תִּשְׁתַּחֲוֶה לוֹ כִּי אֵין כָּאֵל		כִּי תִשְׁמַע שׁוֹעֵת שׁוֹאֵל
וּשְׁמוֹ לִשְׁוֹא לֹא תִשָּׂא כִי	י	לֹא תִחַמֵּד בֵּית אִשְׁתִּי רַעִי
לֹא יִנָּקֶה כָּל עוֹשֵׂה אֵל		שׁוֹרוֹ גַּם עֲבָדוֹ אֶל תּוֹאֵל
שִׁבְתָּ קוֹדֶשׁ אוֹת לַחֲדוּשׁ	ט	אֶל תַּעַן שׁוֹא כִי לֹא יִכּוֹן
חֶפֶשׁ אֲסִיר עִם יָדוֹ אֵל <sup>15</sup>		דּוֹכֵר שָׁקֵר נֶגֶד הָאֵל
כִּבְדֵּי הוֹרִים יַעַן תִּשָּׁב		תּוֹרַת חֹסֶד תִּצּוֹר <sup>17</sup> לַעֲד
אֶרֶךְ יָמִים עַל אֲדָמָת אֵל		כִּי בָהּ חֲמִדָת כָּל יִשְׂרָאֵל

Vittore Coloni, *Gli Ebrei nel Sistema del Diritto Comune*, Milano: Giuffrè, 12  
1956, pp. 33–34; סימונסון (לעיל הערה 1), עמ' 24.

U. Cassuto, "La Famiglia da Pisa", *RMI*, 5 (1908), pp. 277–288; 10 (1913–15), 13  
pp. 48–59

כידוע הסעודה המצפה לצדיקים בגן עדן היא של לווייתן ושור הבר. מצאתי בראשי תיבות 14  
"לסעודה של לווייתן" אולם לא מצאתי "לסעודת שור הבר", אך הדבר נראה לי אפשרי.



הפיוט הזה אינו מוכר, אך תקופתו ואופיו ברורים.<sup>18</sup> חלוקת עשרת הדיברות מקורית ושונה מן המקובל אצל יהודי איטליה. הדיבר הראשון הוא "אנכי", כמקובל אצל חז"ל, אך הדיבר השני הוא "לא תעשה לך" כפי שמקובל אצל פילון ואצל יוספוס. אולם אצלם "אנכי" הייתה מעין פתיחה "ולא יהיה לך" הדיבר הראשון, וכאמור "לא תעשה לך" הוא השני.<sup>19</sup>

ההיפוך של שני הדיברות האחרונים קשה (התשיעי הופך עשירי והעשירי הופך תשיעי). ייתכן שטמון בהיפוך הזה רמז לכותב שאין בידי להבינו. בראש הפיוט בית של פתיחה, ובסיומו בית של סגירה. שני בתים אלו מתווספים לעשרת הדיברות.

\* \* \*

נראה בבירור שהארון הראשון של "בית הכנסת הגדולה" במאנטובה הינו חוליית קישור עם ארונות שקדמו לתקופת הרנסנס, ומורכבותו עם שלמותו העיצובית יכולות לרמוז על אופיים של ארונות הקודש שקדמו לעידן הגטאות. עם זאת, המניפולציה הכבדה שבוצעה בקתדראות והעיטור הסטאטי-משהו של גב הקתדרא (האגרטה המגושם וצרור הפרחים חסר התנופה המוקפים בכפות תמרים חסרי מעוף), הכרכוב המובלט במיוחד, וכן הקמרוןות הקטנים מעל המושבים – כל אלה מעוררים את המחשבה שהקתדראות בוצעו בסוף המאה הט"ו ולא לקראת אמצע המאה הט"ז. במילים אחרות, הקתדראות קדמו לתאריך ארון הקודש ולבית הכנסת ולא נועדו לכתחילה לבית כנסת, אלא נלקחו מארמון כלשהו שאדוניו ירדו מנכסיהם.<sup>20</sup> לקתדראות הותאם בהמשך ארון קודש בסגנון רנסנס קדום. גם האופי התמיר של הקתדרא הינו עיצוב שעדיין יש בו מן הטעם הגוטי, אף שפרטיו אופייניים לרנסנס.

- 15 נכון (לעיל, הערה 3) העתיק "יד – אל".
- 16 גם נכון (לעיל, הערה 3), עמ' 51, העתיק "רעי", אבל אחרי היו"ד יש פסיק למעלה. לדעתי זה קיצור של "רעץ", או ייתכן שהפייטן רצה שיקראו "רעץ".
- 17 נכון (לעיל, הערה 3) העתיק "תצווה", אלא שכתוב "תצור", וכנראה זו צורה דקדוקית אחרת לצורה תנצור.
- 18 תודתי נתונה לפרופ' יוסף יהלום שניאות להעיר את הערותיו לפיוט זה, ולפי דעתו הפיוט כתוב במשקל הברות איטלקי (שווא נע בעל ערך של הברה). יש בו שמונה הברות בכל צלע, ושתי צלעות יוצרות בית בחרוזת אֵל; צריך אפוא לחפש את הפייטן בין פייטני איטליה מראשית המאה הט"ז.
- 19 ראוי אולי להדגיש שאצל הנוצרים באיטליה באותה תקופה הדיבר הראשון מתחיל ב"אנכי" ומסתיים ב"שומרי מצוותי", ואילו הדיבר השני הוא "לא תשא", ומשום כך הם מחלקים את ה"לא תחמוד" לשני דיברים שונים (הדבר תואם את ה"פתוחות" וה"סתומות" שבתורה). ראה גם: גד בן עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל היהדות", בתוך: עשרת הדברות בראי הדורות (בעריכת בן-ציון סגל), ירושלים: מאגנס, 1985, עמ' 376–379.
- 20 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 131, עומד על כך שהיה מנהג בקרב יהודי מאנטובה להשאיל פריטי ריהוט לאצילים ולרשויות. סביר להניח שאותם פריטי ריהוט הגיעו לידיהם כחלק מעיסוקם במיקח וממכר של ריהוט משומש. ייתכן מאוד שהקתדראות הללו הובאו מבית אצילים (ראה כיסא לג'וליאנו דה מדיצ'י מראשית המאה הט"ז [שוטמילר (לעיל, הערה 8), עמ' 78]).

שלושת האלמנטים של קיר צפון, אף שיוצרים מכלול אחד, נראים כאלמנטים העומדים כל אחד ברשות עצמו, ואינם מתחברים לרהיט אחד. סיבה נוספת העשויה לרמוז שהקתדראות קדמו לארון היא אופן הכיתוב שעל הקתדראות.

ציינו כבר שהקתדרא שעומדת היום מימין לארון הייתה כנראה משמאלו, ולהיפך. אנו רואים שבקתדרא שהייתה מימין הכתובת אינה פוגעת במתווה הכללית של הקתדרא, והכתובת כלואה בין שתי הכותרות על גדמי האומנות שמעל לקמרון הקטן. הכתובת שנחקקה בקתדרא השנייה דרשה יותר מקום, ואז הוחלט לוותר על שתי האומנות והכותרות, או במילים אחרות: הקתדרא, שהייתה קיימת במתווה מושלם, שונתה כדי להכיל את כל הכתובת. מתכנני הכתובת לא הסתדרו בשטח שהועמד מראש לרשותם בין הכותרות. אילו היו הקתדראות מתוכננות לייעודן מלכתחילה היו הכתובות נכנסות לתוך השטח שנועד להן ללא צורך במניפולציה כלשהיא.

אם השערה זאת נכונה הרי שהארון בוצע על פי המתווה של הקתדראות שהיה קדום יותר, ולכן אנו רואים רהיט שנבנה באמצע המאה ה־17 כשהוא בעל תווים רנסנסיים קדומים, אף שיצירתו מאוחרת. בשנת 1635 נבנה ארון חדש ל"בית הכנסת הגדולה" של מאנטובה, ארון שהתאים יותר לחלל הייחודי שהוקדש לקהילה בתוך ארמונה של המרקיזה פליציטה לבית גונזגה. הארון הישן נלקח אחר כבוד לסרמידה, עיירה קטנה הנמצאת כ-70 ק"מ דרומית למאנטובה.

## 2. ארון הקודש השני של "בית הכנסת הגדולה" (תמונה 8)

### א. תיאור הארון

הארון השני של בית הכנסת במאנטובה מצוי היום בישיבת פוניבז', והוא הגדול ואולי המפואר שבין הארונות האיטלקיים המצויים היום בארץ. הארון מחופה כולו עלה זהב אותנטי, ואף זה מוסיף לזהרו המיוחד.

גם ארון זה מוקף משתי דפנותיו בשתי קתדראות. הפעם הקתדראות והארון מהווים שלמות אחת, ולא שלושה אלמנטים נפרדים כמו בארון הראשון.

גובה הארון כ-7 מטר, ורוחבו על קתדראותיו כ-5 מטר.

המכלול מורכב משלושה חלקים: הארון שגודלו כ-1.20 מטר רוחב ו-2.40 מטר גובה (ועיטוריו יתוארו להלן). הארון מוקף בשער מאדיר המסתיים בקשת, שגובהה הפנימי יותר מ-5 מטר.

השער עשוי כמעין גומחא המקיפה את גוף הארון המלווה בארבעה עמודים מפותלים, שניים מכל צד של הארון. העמודים המפותלים החיצוניים נשענים על פדסטל בצורת פריזמה מלבנית, ואילו העמודים המפותלים הפנימיים נשענים על המסד הבטנוני, שגובהו מהרצפה כ-70 ס"מ, ונושא עליו את גוף הארון.

על העמודים המפותלים כותרות בסגנון קורינתי, ועליהן כרכוב הנושא את הקשת הגדולה שקוטרה כ-2.50 מטר. מהקשת משתפלת מעין כפורת עם גדילים הנתלים ממנה ונראים עשויים מאריג, כביכול (למעשה הם עשויים עץ כמו הארון בכללותו). הקשת מוגבלת בין שתי אומנות הנושאות גמלון קטום ומעוגל. בין גדמי הגמלון קרטוש (cartouche) מוקף בסריגי קוציץ (אקנטוס), ועליו כתובת "לרומם את בית אלהינו".



מעל לקרטוש כרכוב משותף המשלים את הכרכוב הקטום שמשני צדי הקרטוש; מעל הארון ומתחת לקשת כמעין פרח ענק הנושא כתר תורה גדול ממדים. משני צדי השער המאדיר שתי קתדראות הכוללות כל אחת מושב בגובה 40 ס"מ (על החזית שמתחת למושב תבליטים של כלי המשכן), ועל גב המושב שני תבליטים, האחד של המשכן והשני של המקדש. מעל גב המושב של כל קתדרא קונכייה רבת קליפות, ומעליה, תחום בשתי אומנות, קרטוש עם כתובת שהימנית עוסקת בבנייתו של הארון והשמאלית במי שעסק בבנייתו (על כך ידובר להלן). האומנות גובלות בחלק המפותל של עמודי הארון. מעל שתי האומנות שתי כותרות קורינתיות, מקבילות לחלוטין לכותרות של העמודים המפותלים התוחמים את הארון. בין הכותרות כעין ארכיטרב (architrave) מעוטר בקונכייה קטנה המוקפת בתפרחות. מעל הארכיטרב אנטבלטורה שעליה גמלון משולש. מעל הגמלון אגרטל שממנו משתפלות שתי גרלנדות פורחות (בכל קתדרא), המשלימות את הקו העגול של הגמלון של ארון הקודש.

אומברטו נכון, בתארו את ארון הקודש,<sup>21</sup> אמר שהארון על פי עדותו של ויטורה קולורני הינו משנת 1635, ואילו הקתדראות הן משנת 1749–1750. קולורני, באותה מובאה, מדבר על הארון אך סותם ואינו מפרש, ונראה לי שהוא מסתמך על אותם מסמכים ששימשו את סימונסון<sup>22</sup> ועל פיהם הועבר "בית הכנסת הגדולה" לארמונה של המרקיזה פליציטה גונזגה בשנת 1633, וסביר שאז נבנה ארון קודש גדול הראוי לאכסניה היוקרתית החדשה. ייתכן שבידי קולורני היו מסמכים נוספים מהארכיון הבלתי רגיל שהיה ברשותו בתוך הקהילה. על פי אותו מידע נראה שהארון משנת 1635 היה בעיקרון דומה למה שעומד היום לפנינו, אך בסגנון בארוק במקום בסגנון המאפיין את הארון שעומד לנגד עינינו. על פי הפריט הייחודי העומד היום לפנינו נראה שתיבת הארון עצמה (תמונה 9) הינה "סטאטית" הרבה יותר מאשר הקשת המאדירה והקתדראות והתנופה המאפיינת אותן. ייתכן שהארון שייך עדיין לרהיט הקדום, אלא שבלי שום ספק גם הוא טופל ברבות הימים ועוטר על פי המתכון הכללי של מכלול קיר הקודש, כך שיקשה לקבוע אם אכן הארון קדום מן המכלול ואם לאו.

על פי הרשום בקתדרא הימנית, תולעי עץ ("סס") תקפו את הקומפלקס וסדקו אותו ("בֶּדֶק"), והוא נבנה מחדש באמצע המאה הי"ח, כפי שיפורט להלן. אם הארון המצוי כיום בישיבת פוניביז' הוא אכן משנת 1635 – ניתן אולי לייחס את התאריך המוקדם הזה רק לתיבת הארון עצמה ולא לכל המקיף אותה.

בסך הכל ניתן לומר שארון זה מתאפיין בשלמות ארכיטקטונית מרשימה, שבלי ספק משתייכת ברובה לאמצע המאה הי"ח. תיבת הארון יכולה להיות עתיקה יותר, אך המניפולציה שנעשתה בה במהלך השנים מקשה עלינו לתארכה במדויק.

## ב. תיאור הכתובות

נבחן את הכתובות שעל גבות הקתדראות וננסה לנתחן. על הכורסה מימין נכתב כדלקמן (תמונה 10):

21 Nahon (לעיל, הערה 5), עמ' 275 מס' 16.

22 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 414.

מימי קדם הוקם  
 על הארון וגם כסאות  
 ולפי רוב השנים פגע בו סס  
 ועושה בדק והיום נתחדשו  
 גזרותיו ביתר שאת ויתר עז  
 ובאבני נזר מתנוססות סביבותיו  
 הוחל בשנת ג ד ו ל יהיה כ ב ו ד  
 ה ב י ת ה ז ה ונשלם בשנת  
 שירו ליי שיר חדש

הגימטריה של "ג ד ו ל יהיה כ ב ו ד ה ב י ת ה ז ה" היא 1749, ו"שירו ליי שיר חדש" מציין את שנת 1750 (גימטריה של "שיר"). נראה ששתי השורות הראשונות אינן מדברות על "הארון" אלא על "על הארון" ועל "הכסאות", וניתן להבין את שתי השורות הללו שהן עוסקות במסגרת ש"על הארון", מה שאני קראתי המסגרת המאדירה, ובכסאות או הקתדראות שתוחמים את המסגרת משני צדיה. תולעת העץ פגעה ב"על הארון" ובקתדראות. הרהיט ניזוק, ועתה מקימים אותו מחדש.

"נתחדשו גזרותיו" נאמר על פי הפסוק "ויקם מלך חדש על מצרים" (שמות א:ח). המושג "נתחדשו" מוסב על "מלך חדש", במקרה דנן על "על ארון" חדש, ואילו כל מה שסובב את הארון, מה שמעליו והקתדראות שמצדדיו, נתחדשו.

אם כך, ניתן לשאול האם הארון הוא המקורי שנבנה בשנת 1635 או ורסיה מאוחרת יותר. המקורות של פרופ' קולורני אינם לפנינו, ואין לנו אלא לסמוך על דבריו. אלא שתאריך יצירתו של הארון המקורי עדיין אינו נהיר לנו, וייתכן שנעשה אי שם בין 1635 ל-1749. לאחר התבוננות רבה בארון נוכל להבחין שהעיטורים של כלי המשכן על הארון ועל העיטור שבסביבה המקיפה כמעט זהים בתפיסתם האמנותית, אולם חלקי המשכן שעל דפנות הארון מוסתרים על ידי העמודים המפותלים של הקשת המאדירה עד שכמעט אין לראותם, וכך נותרת השאלה בעינה. העמודים שבקשת המאדירה נעשו בוודאות אחרי שהארון היה גמור, אולם העיטורים דומים גם בארון וגם בכל הסביבה המקפת. אולי בחינה הרבה יותר מדוקדקת של דלתות הארון תוכל לפתור חידה זאת שבינתיים לא זכתה למענה כלשהו.

הכתובת על הקתדרא משמאל עוסקת בעיקר באנשים שעסקו בחידוש הארון.  
 על הכורסה נאמר (תמונה 11):

זכרה להם אלוקינו  
 לטובה למע' האפוטרופס'  
 ר' דוד פאנו וכ' אברהם נורצי<sup>23</sup>  
 וכ' משה חיים סלם ולמעלת  
 הממוני' כ' רפאל נאמן טראבוטי<sup>24</sup>

23 אברהם נורצי מופיע במאנטובה כאחד מפקידי הקהילה, ולאחר זמן כאחד ממנהיגיה בשנים שהארון נבנה בהן (ראה סימונסון, לעיל, הערה 1, עמ' 253; 394).

24 רפאל טראבוטי או טראבוטו, בנקאי ידוע, מופיע אצל סימונסון (לעיל, הערה 1, עמ' 175); אמנם כ-30 שנה לפני כן, אך זה עשוי להיות אותו אדם.



כ' עזריאל באסן וכ' אפרים פנצי  
אשר השגיתו על מכלל יופי  
אפריון<sup>25</sup> עין בעין יראו  
בשוב יי ציון

נראה שהן האפוטרופסים<sup>26</sup> והן הממונים נחשבו לנאמני הקהילה, וייתכן שהשקיעו בעבודת המופת הזאת גם מכספם כדי להוציא לפועל את היצירה המאדירה הזאת באמצע המאה הי"ח.

### ג. העיטורים שעל ההיכל וסביבו

ההיכל רווי עיטורים מעיטורים שונים: עמודים מפותלים, כותרות קורינתיות, כרכובים וגמלוניים, עיטורי עלי קוציץ, קונכיות שונות ורבות, קרטושים וכתובות עליהם. אך מעל לכול – הארון כולו, המסד שלו והקתדראות רצופים בכלי המשכן והמקדש. על כל פריט ופריט מצוין שימוש על סרט "המתנופף" לידו, כדלהלן:

על גב הקתדראות יש מצד אחד "משכן העדות", ובשנייה "בית ה'" (המקדש), על בסיסי העמודים מופיעים "אבני החושן", "האבנט", "המעיל", "הכתונת", "המצנפת" ו"ציץ הזהב". מתחת לקתדרא הימנית "עמר מן" ו"צנצנת", ומתחת לשמאלית "מכונה" ו"כיוור וכנו".

על דלתות הארון "שלחן הפנים" ו"מזבח ה'" בחלק העליון, ואילו בחלק התחתון "מנורת משה" ו"מנורת זכריה"; על הכתר המרכזי "ציץ נזר"; נחבא בין הארון והעמוד המפותל "מלקחים והספר"... ובצד השני "מטה אהרן" ו"מטה משה". על גמלון הקתדראות כתוב "בשמים כסאו" מימין, "וכסא כבוד ינחילם" משמאל. על האגרטה שעל הקתדרא הימנית כתוב "אש דת למו", ומשמאל – "בוער באש". על הכרכוב הקושר את הקתדראות ואת גב הארון יש כתובת מתמשכת: "שומע תפילה מרום וקדוש" מימין, "ושוכן מעלה לו דומיה תהלה" משמאל. על האגרטלים שבשני צדי הקשת המאדירה "עליו ה' באש יבוא", ומשמאל "שלהבת יה", על הקרטוש המרכזי העליון: "לרומם את בית אלהינו". מלבד התבליטים על כל משטחי הארון קיימות גם חרוטות בצורת עלי קוציץ אלה מחופים בזהב אדום, לעומת התבליטים שהם בזהב זהוב. משנת תשט"ו הארון שוכן כבוד בישיבת פוניביו' בבני ברק. החלל העצום של אולם הישיבה ראוי בהחלט ליצירה יוצאת דופן זאת. לאחרונה עבר הארון חידוש והזהבה, ונראה שהישיבה עושה כל מאמץ כדי שהארון לא יאבד מזהרו.

### 3. בית כנסת קאזס (תמונה 12)

בשנת 1590 אישרר האפיפיור סיקסטוס החמישי למשה בן שמואל קאזס, רב ורופא, לבנות את בית הכנסת שלו במאנטובה שבו יונהג מנהג הלועזים, כלומר האיטליאניים. בית הכנסת שוכן בביתו, והמשיך לשמש במשך כ-40 שנה עד שנהרס בידי הלנגצקנקים

25 "אפריון" הוא מעטפת המכילה כלי יקר, כלומר – הארון.

26 האפוטרופסים היו מנהלי העיזבונות (סמונסון, לעיל, הערה 1, עמ' 414), הממונים היו פרנסי הקהילה.

הגרמנים. הוא נבנה מחדש באותה שנה (1630) – אחד מהשישה שנבנו מחדש במאנטובה אחרי הפרעות.<sup>27</sup>

איננו יודעים הרבה על שאירע במשך מאה השנים הבאות. בידינו מצוי היום ארון בית הכנסת קאזס שעל פי צורתו, עיצובו ועיטוריו שייכים לעידן הבארוק המאוחר. מבחינות רבות הוא מזכיר מספר ארונות קודש מאמצע המאה הי"ח. כוונתי לגוף הארון (ולא לסביבתו המאדירה) של בית הכנסת נורצי-טוראצו שנמצא היום במאנטובה (היחיד שנותר שם); גוף הארון של בית הכנסת הגדול שנמצא היום בישיבת פוניביז' בבני ברק, וכן החלק הפנימי של הארון שעמד בבית ישעיהו ברח' צ'לנוב בתל אביב. השניים הראשונים הם מהשנים 1749–1751, ואילו השלישי הוא משנת 1795. אולם השלישי נראה בעל עיטור פשוט הרבה יותר – עיטור תעשייתי שנוצל לעיטור ארון הקודש אך היה נמכר כאלמנטים הניתנים לשימוש ברהיטים שונים. לפיכך אני נוטה לומר שהארון הזה, לפחות מההיבט העיטורי, משתייך לסוג של שני הארונות הראשונים. גם מילוי שטח מעוטרת ברשת אלכסונית המופיע במספר מקומות בחזית הארון אופייני לראשית עד אמצע המאה הי"ח; כל אלה מובילים אותי למסקנה שארון זה הוא מאמצע המאה הי"ח.

על בית הכנסת קאזס לא ידוע הרבה, אף שמשפחת קאזס הייתה משפחה מיוחסת מאוד. מתוך 130 הרבנים שמזכיר סימונסון, תשעה היו מבית קאזס, שניים במספרם רק לרבנים מבית נורצי. נראה שבגלל מקצועם הרפואי של רוב רבני בית קאזס הם היו גם מקורבים לשלטון. כשם שהיה בית כנסת שהיה שייך לבית נורצי, כן היה בית כנסת לבית קאזס, ואני מניח שנתקיימה גם תחרות סמויה בין שני בתי התפילה הללו.

באמצע המאה הי"ח היה הנציג החשוב ביותר לבית קאזס אהרן בן יוסף ברוך.<sup>28</sup> הוא נחשב לאחד מחשובי הקהל, והיה בין הרבנים שלימדו בבית המדרש בדרגה הרביעית הגבוהה ביותר.<sup>29</sup> הוא הוסמך לרבנות ולראשות קהילתו בשנת 1751. במשכורתו כרב וכמורה היה שני רק לרבי יעקב סרוואל, מגדולי רבני מאנטובה.<sup>30</sup> כוחו הציבורי אפשר לו – אם אכן הוא היה האיש – להקים, בבית הכנסת של משפחתו, ארון מפואר שהשתווה לארון של בני נורצי, או אולי גם לארון של "בית הכנסת הגדולה".

הארון המצוי בידינו היום גדול במיוחד: 2 מטר רוחב ו-3 מטר גובה. בבית כנסת קאזס, שצילומו הגיע עדינו (תמונה 12), הוא הוצב בתוך גומחה קשורה במזרחו של בית הכנסת. בית כנסת זה היה בסגנון ניאו קלאסי, ונראה שנבנה באמצע או בסוף המאה הי"ט, או אף בראשית המאה הכ'. הארון (תמונה 13), כאמור, מזכיר מאוד את הארונות של בית כנסת נורצי ושל "בית הכנסת הגדולה", ובעיקר בחלק הכלוא בתוך הקשת המאדירה, וכן את הארון הפנימי של בית הכנסת שהיה מוצב בבית ישעיהו ברח' צ'לנוב בתל אביב.<sup>31</sup>

27 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 413.

28 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 542.

29 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 433.

30 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 421.

31 משפסקה הרינה והתפילה בבית ישעיהו הוחלט להחזיר את הארון לירושלים, והוא נמצא היום בשלב של שימור יסודי לפני שיימסר למקום ראוי.



על פי הצילום המטושטש למדי של בית הכנסת הניאו קלאסי (שמזכיר במידה מרובה את השיקום הניאו קלאסי שנעשה ל"בית הכנסת הגדולה" בשנת 1843) נראה שהארון איננו משוקע בתוך הקיר כפי שמציין נכון, שלא זכה לראותו כמו עיניו בבנין במאנטובה כיוון שהבניין נהרס בשנת 1929.<sup>32</sup> אולם א' סאצ'רדוטי מתייחסת לעובדה שהתקרות הונמכו.<sup>33</sup> נראה לי שהנמכת התקרות קדמה להריסת המבנה והייתה חלק מהשיפוץ שנעשה למבנה באמצע המאה ה-19 – הנמכה שדרשה הקטנת "משקלו" של הארון בחלל. סביר אפוא להניח שהארון היה אף הוא מוקף בקשת מאדירה כמו שאר הארונות המונומנטליים המאנטובניים, ובעת שהכניסו אותו לחלל המחודש והמונמך נאלצו לוותר על הקשת המאדירה, שכנראה הכפילה או אף שילשה את גובהו.

הדבר ניתן להוכחה גם אם מתבוננים בדפנותיו של הארון שמסתיימים בדופן עץ לא מעובד, כשרק גרלנדה קטנה אחת משתפלת מחלקה העליון ואילו יתרה נותר בעיבוד גס. ניתן לשער שעמודים מפותלים, קשת גדולה ואפריזון הקיפו גם את הארון המיוחד הזה מצדדיו ומעליו. הקשת עמדה על בסיס עשיר כדוגמת הארון של "בית הכנסת הגדולה" (כך שגובהו עשוי היה להגיע עד לכדי 7–8 מטר, כמו אחיו ב"בית הכנסת הגדולה", ורוחבו ללא קתדראות הגיע בוודאי לכדי 4 מטר). גם בבית כנסת זה הדופן הצדדית אינה מוגמרת מפני שכוסתה על ידי האפראט המאדיר שהסתיר חלק מהדפנות הצדדיות.

נראה אפוא שקהל בית הכנסת קאזס רצה לשמר את הארון העתיק, ובנה עבורו בתוך האסט המודרני קשת גדולה שהכילה את הארון ואת הזכרונות שהיו קשורים בו.

אחרי שבית הכנסת במאנטובה נהרס אוכסן הארון במחסן, ובשנת 1955 הובא ארצה עם יתר הארונות שניצלו במאנטובה ומשמשים היום לתפילת רבים כאן בארץ ישראל. ארון ספציפי זה מוצב בהיכל שלמה בירושלים.

בארון עצמו ארבע דלתות: שתיים עליונות שבהן יש גומחות לחמישה ספרי תורה, אם כי בפועל יש בארון מקום לספרים רבים יותר, ואילו הדלתות התחתונות סוגרות על זוג דלתות פנימיות נוספות, חזקות במיוחד, הסגורות בצורה הרמטית – ואלה כנראה שימשו ככספת לתשמישי הקדושה היקרים של הקהילה.

השם קאזס לא מופיע בארונות הקודש ובבתי הכנסת האחרים המוכרים לנו במאנטובה. סביר שבני קאזס עשו את כל פעילותם בתוך בית הכנסת שלהם, לכן גם לא פיארו בשמותיהם את הארון שליווה אותם במשך מאתיים שנה. זאת לעומת בני משפחת נורצי שדאגו להנציח את עצמם בכל מקום שרק היו יכולים. שתי משפחות ושני מנהגים שונים, ונראה לי שניתן עוד לחקור רבות על שונותם זו מזו של המשפחות המובילות במאנטובה.

#### 4. ארון הקודש שהיה בבית הכנסת בית ישעיהו בתל אביב

ארון קודש מפואר ורב ממדים זה (תמונה 14) דומה בתבניתו לארונות הקודש המאנטובניים האחרים. לכאורה, לא ידוע לנו מאיזה בית כנסת הגיע – כך לפחות כותב

32 Nahon (לעיל, הערה 5), עמ' 273.

33 A. Sacerdoti, A. M. Tedeschi Falco, *Lombardia itinerari ebraici*, Venezia: Marsilio, 1993.

נכון בספרו.<sup>34</sup> ננסה אנו להתחקות ולהבין מאין עשוי היה הארון הזה להגיע. בראשית המאה העשרים נותרו שישה בתי כנסת במאנטובה. היתר נהרסו בשנת 1630 ולא נבנו עוד – פרט לששת בתי הכנסת הללו ששבו ונבנו במצוות הקיסר.<sup>35</sup> כבר ראינו ששלושה מהם היו בתי כנסת איטלקיים ושלושה – אשכנזיים. בארונות הקודש שבשלושת בתי הכנסת האיטלקיים עסקנו לעיל. על שלושת בתי הכנסת האשכנזיים אין לנו אלא ידיעות מעטות.

הקדום שבבתי הכנסת האשכנזיים הציבוריים היה בית כנסת ביקריה (זה שליד בית המטבחים). משום מעמדו הציבורי הוא נקרא "בית הכנסת הגדולה", אף שבפועל (כמו בוונציה) היה הקטן מבין בתי הכנסת.

אחריו נזכר בית הכנסת אוסטיליה, והוא היה בית כנסת משפחתי. לפי המסופר עליו, הוא היה קטן למדי. לעומתם, בית כנסת פורטו היה בית הכנסת החשוב והגדול בין בתי הכנסת האשכנזיים. בית הכנסת הזה לא שוקם מיד אחרי שנהרס ב-1630, ורק כעבור 15 שנה, כשנקרתה לידיהם ההזדמנות, שיקמו אותו – לא בנמהרות אלא בשום שכל.

יצחק פורטו היה היהודי האשכנזי הראשון שקיבל זכות להקים בית כנסת בביתו הפרטי, במצוות המרקז פדריקו בשנת 1540. בגלל ראשוניותו זכה לחשיבות גדולה אצל הציבור האשכנזי במאנטובה. בית הכנסת נקרא כאמור גם בית כנסת פורטה, שמשמעותו באיטלקית "שער".<sup>36</sup> הארון שאנו עוסקים בו היה כנראה שייך לאחד משלושת בתי הכנסת הללו.

לפי מדריך מאנטובה של אני סאצ'רדוטי, שני בתי הכנסת המשפחתיים במתכונתם הראשונית, פורטו ואוסטיליה, נסגרו עוד בשנת 1846, ואילו בית הכנסת האשכנזי הציבורי החזיק מעמד עד שנת 1900. על פי הגימטריה המופיעה על השער המאדיר של הארון ומתחת לאפריזון הארון, בית הכנסת הוא משנת "זה שער ה ש מ י ם", כלומר, תאריך בנייתו הוא שנת 1795. אך העובדה שנלקח דווקא הפסוק הזה ולא פסוק שסך כל אותיותיו מגיע לכדי האלפים – תקנ"ה, אומרת דרשני. נראה לי שהם רצו שבפסוק שממנו נלקחה הגימטריה תופיע המילה "שער" (ולא השער). יש כאן רמז לכך שארון זה עשוי היה להשתייך לבית הכנסת פורטו או פורטה, כלומר "שער", ובדרך זו ייתכן שפתרנו חידה שעד היום הייתה בבחינת נעלם.

גם ארון זה מתייחד במבנה הארון הכלוא בתוך הקשת המאדירה עם ארבע דלתות, כמו הארון של קאזס. שתי דלתות עליונות, שבתוכן לוחות העדות, ושתי דלתות תחתונות ששימשו כגניזה או כ"כספת" לשמירת תשמישי קדושה יקרים. גם לארון זה יש משקוף מעוגל, כמו בקאזס ובנורצי-טוראצו, ובמידת מה ב"בית הכנסת הגדולה". גם לו עמודים מפותלים הנושאים שער רבוע מאדיר ואפריזון ייחודי. קישוטיו סטנדרטיים יותר מאלה שבארונות שהוזכרו לעיל, ותאריכו המאוחר יחסית מסביר גם עובדה זאת.

34 Nahon (לעיל, הערה 5), עמ' 273–274.

35 ראה סאצ'רדוטי (לעיל, הערה 33), עמ' 47.

36 סימונסון (לעיל, הערה 1), עמ' 414.



## 5. "בית הכנסת הגדולה" בגרסתו האחרונה (תמונה 15)

בשנת 1843 עבר "בית הכנסת הגדולה" של מאנטובה שינוי יסודי. הארון הנפלא מאמצע המאה הי"ח הוצא אחר כבוד אל המבואה. באותו אולם איכסנו גם את הארון הגדול, שהיה כנראה מבית כנסת פורטו. שני הארונות הקטנים שעברו לישראל בשנות השישים, וארון קטן נוסף שעתה שוכן כבוד בבית הכנסת שבבית הספר היהודי ברחוב סאלי מאייר, בבית המדרש על שם אנג'לו מרדכי דונאטי, שנוהגים בו על פי נוסח ספרד. אולם "בית הכנסת הגדולה" עוצב מחדש בסגנון ניאו קלאסי, והוקם בו ארון קודש ניאו קלאסי אף הוא (תמונה 16), שרוחבו 4 מטר וגובהו היה 7.5 מטר (בתוך אולם שגובהו הגיע עד לכדי אחד עשר וחצי מטר – כנראה הגובה המקורי של האולם). האולם הוקף כולו באומנות עם כותרות קורינתיות, וארכיטרב הקיף את האולם סביב כשהוא נושא בשני קירות האורך חלונות בצורת סהרון. בצד מערב נשא הארכיטרב את פתח עזרת הנשים, ואילו בצד ההיכל נשא שני דמויי סהרון שבתוכם כיתוב מן המקורות, ובמרכז נפסק הארכיטרב ואפשר לקשת מאדירה להתנשא עד התקרה. הקשת הכילה בתוכה את ארון הקודש הניאו קלאסי, שבמרכזו היו דלתות עשויות שריגי קוציץ מכסף מקשה ועליהם מעוצבים שני לוחות הברית, קלאסיים אף הם, שהזכירו מאוד את הלוחות שהיו בתוך הארון מן המאה הי"ח.

דלתות כסף מעין אלו לא ראיתי באף ארון בן התקופה. אף שהן שייכות לתקופה ניאו קלאסית, הן נחשבות לפאר היצירה העיצובית. היום הן מכסות היכל במוזאון שליד בית הכנסת האיטלקי בירושלים, ומשמשות מפעם לפעם ככיסוי לארון, כאשר נוסף מניין למניין הרגיל המתקיים בבית כנסת של קונליאנו המשוחזר. בית הכנסת הזה נהרס לפני מלחמת העולם השנייה והדלתות הוסרו ממקומן, ובסופו של דבר עשו את דרכן לסוחר עתיקות שנאות למכור אותן בחזרה לקהילה היהודית. הקהילה העבירה אותן לירושלים – ובה הן שוכנות כבוד מסוף שנות החמישים של המאה העשרים.

## 6. שני ארונות קודש מבתי כנסת לא מזוהים ממאנטובה

שני הארונות היו מאוכסנים במחסן במאנטובה, טרם בואם לארץ ישראל. האחד נמצא היום בבית הכנסת של מרכז הקניות הגדול בשכונת מלחה בירושלים, והוא כנראה מסוף המאה ה-י"ז (תמונה 17). בארון שני בסיסים הנושאים עמודים מקושטים בחריצים ואסטרגל, כשעליהם כותרות בסגנון מעורב הנושאים כרכוב פשוט. בין העמודים שתי דלתות עם עיטור קוציץ ניאו קלאסי. בין שני הבסיסים דלתות תחתונות פשוטות לשמירת חפצים או לגניזה. על הכרכוב בין הכותרות כתובת עתיקה: "דע לפני מי אתה עומד".

הארון השני מוצג היום במוזאון יהדות איטליה (תמונה 18). מבחינת חלוקתו הוא דומה לקודמו, אבל הוא מאוחר ממנו במידת מה. על דלתותיו הפנימיות מצוין תאריך 1842. ארון זה מעוטר עיטור עשיר. העמודים והכותרות, שהיו עשויים סטוקו (stucco) וצבועים בצבע דמוי שיש, וכן מערכת הקירוי העליונה, לא הגיעו עדינו. נותרו רק הדלתות העליונות והתחתונות, והכתובת "כי נר מצווה ותורה אור".

שני הארונות הללו עשויים להיות שייכים האחד לבית הכנסת אוסטיליה והשני לבית הכנסת ביקריה.

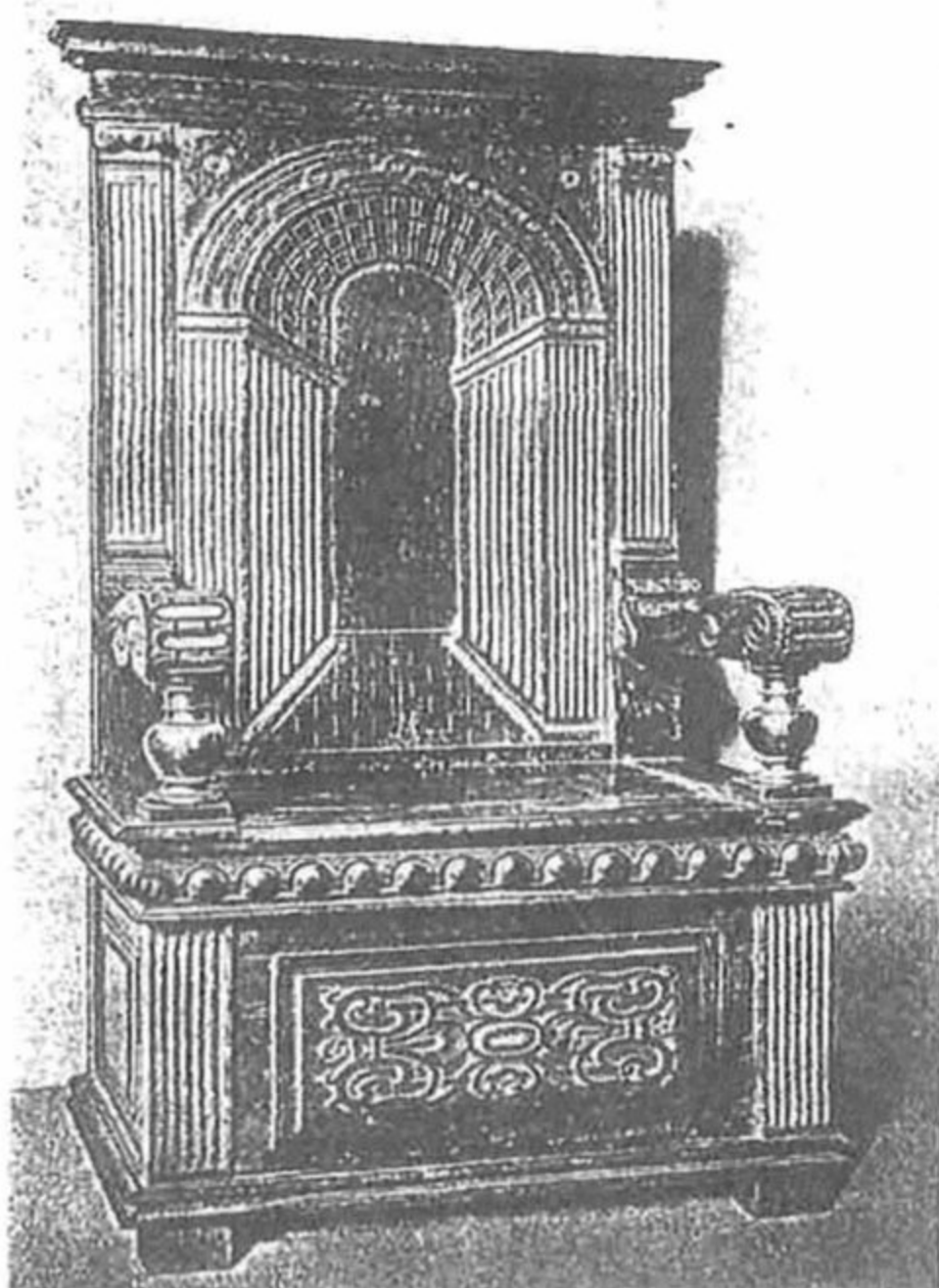


תמונה 1 : ארון קודש ראשון ממאנטובה (סרמידה), עם הקתדראות (1543)



תמונה 2 : פנים ארון הקודש הראשון ממאנטובה

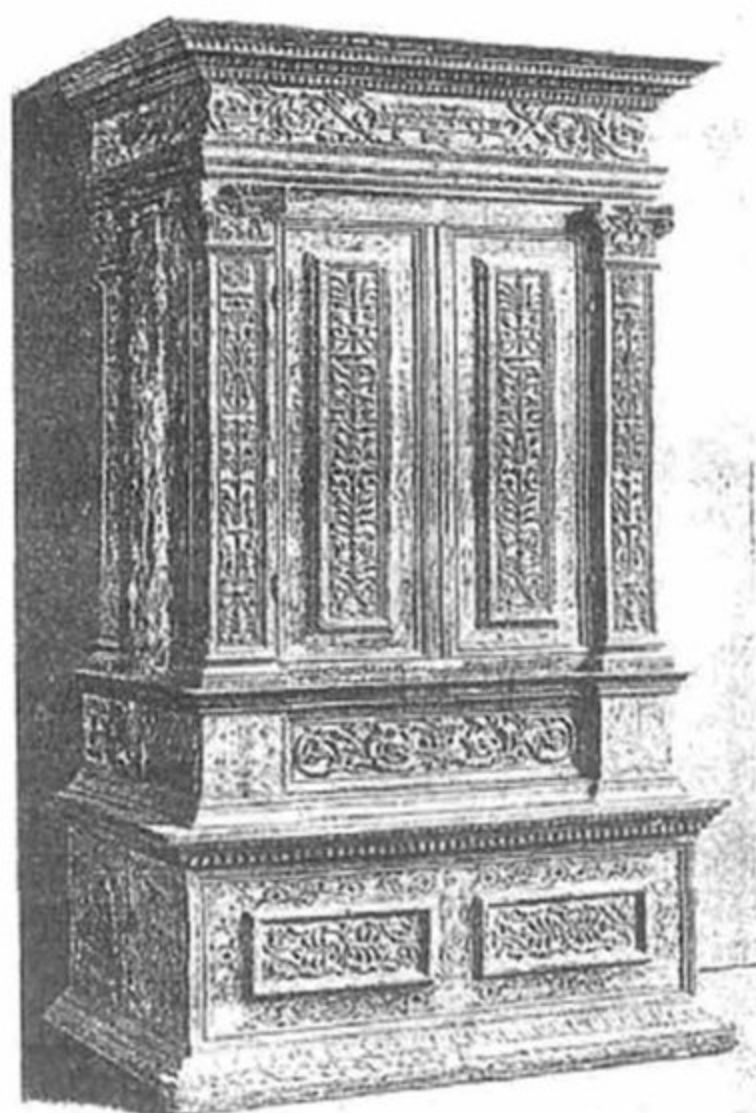




תמונה 3 : קתדרה של ג'וליאנו דה-מדיצ'י מפירנצה מתקופת הרנסנס



תמונה 4 : השער הרנסנסי של Collegio di Spagna, בולוניה



תמונה 5: ארון קודש מחבל אמיליה, 1520 ?



תמונה 7: הקתדרה שמשמאל לארון שנועדה לשני בחשיבותו בבית הכנסת



תמונה 6: הקתדרה שמימין לארון שנועדה לנושא התפקיד החשוב בבית הכנסת





תמונה 8 : ארון הקודש השני ממאנטובה, מן המאה הי"ז (מצוי היום בשיבת פוניביז')



תמונה 9: תיבת הארון עצמו במכלול הקודש בישיבת פוניבז', מאה י"ז





תמונה 11 : הכתובת על הכורסה שמשמאל להיכל המצויה היום בישיבת פוניבז'



תמונה 10 : הכתובת על הכורסה שמימין להיכל המצויה היום בישיבת פוניבז'



תמונה 12 : בית הכנסת קאזיס שנהרס בראשית המאה העשרים



תמונה 13 : ארון הקודש של בית הכנסת קאזיס במאנטובה



תמונה 14 : ארון קודש ממאנטובה  
שהיה בבית הכנסת "בית ישעיהו" בתל אביב  
(מצוי היום בבית כנסת של הרב בצרי בהר נוף)







תמונה 17 : ארון הקודש ממאנטובה, מסוף המאה הי"ז  
(מצוי היום בקניון מלחה בירושלים)



תמונה 18 : ארון קודש ממאנטובה משנת 1842  
(מצוי היום במוזאון איטליה על שם ש"א נכון)



## "אשר בחר בנו" – על משמעותן הטקסטית של ברכות הקריאה

עדיאל קדרי

### א. פתיחה

קליפורד גירץ כותב בספרו "פרשנות של תרבויות" כי בכל ריטואל דתי ישנו מיזוג של אתוס והשקפת עולם. במונח "אתוס" גירץ כולל את ההיבטים המוסריים והאסתטיים של התרבות, ואילו תחת "השקפת העולם" נכללים ההיבטים הקוגניטיביים של התרבות, תפיסת המציאות של החברה והדרך שבה היא מסבירה את האופן שבו העולם מסודר.<sup>1</sup> במאמר זה אבקש להצביע על המיזוג בין אתוס להשקפת עולם כפי שהוא בא לידי ביטוי בטקס הקריאה מן התורה. לטקס זה היבטים רבים ושונים הדורשים דיון כשלעצמם.<sup>2</sup> מאמר זה יתמקד בהיבט אחד: בברכות הנאמרות לפני ואחרי הקריאה.<sup>3</sup>

\* מאמר זה נכתב בעת שהותי ב-Center for Advanced Judaic Studies שבאוניברסיטת פנסילבניה, בשנת הלימודים 2001–2002. תודתי לפרופ' דוד רוזמן ולצוות המרכז אשר העמידו לרשותי את מיטב התנאים הדרושים למחקר וסייעו בכל דבר ועניין. אני מבקש להודות גם למורי, פרופ' יעקב בלידשטיין, ולפרופ' אדל ברלין אשר קראו את טיוטת המאמר והעירו את הערותיהם החשובות.

1 ק' גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים: כתר, 1990, עמ' 91, 123–124. גירץ כותב: "הפולחן – הווה אומר ההתנהגות המקודשת – הוא המסגרת שבה מתחוללת באופן כלשהו ההשתכנעות באמיתותן של השקפות הדת ובנכונותם של ציווייה. כאן, במסגרת כלשהי של צורה טקסטית – ואפילו אינה יותר מדקלום של מיתוס, דרישה באוראקל או עיטור של קבר – נפגשים הלכי הרוח והמוטיוואציות המושרים על ידי הסמלים המקודשים, מחד גיסא, והשקפות העולם הכלליות שם מבטאים, מאידך גיסא, ומחזקים אלה את אלו אהדדי... כל טקס דתי, ואפילו אם כלפי חוץ הוא נראה אוטומאטי או קונוונציונאלי... כרוך אפוא במיזוג זה של השקפת עולם ואתוס" (שם, עמ' 111).

2 משמעות טקסטית ניתן למצוא באופן שבו מוציאים ומחזירים את התורה מן הארון ואליו, בהולכת ספר התורה, בהגבהה, במספר הקרואים וסדרם, ועוד. ההיבטים השונים של טקס קריאת התורה זוקקים דיון נפרד. ראה לעת עתה ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג, חלק א, עמ' עח–פא; שם, עמ' קכח–קלא; שם, חלק ב, עמ' קעא–קעד; שם, עמ' ריט–רכב; שם, חלק ג, עמ' צה–קב; שם, עמ' קכב–קכד; שם, חלק ד, עמ' רל–רלא; י' תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 171–185; R. Langer, "From Study of Scripture to a Reenactment of Sinai: The Emergence of the Synagogue

ננסה ללמוד מתוך ברכות אלה מהי המשמעות המיוחדת לטקס הקריאה. זאת נעשה באמצעות בחינת נוסחים שונים של ברכות הנאמרות בסמוך לקריאה או ללימוד של טקסטים שונים: מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, ואף ברכות הנאמרות בסמוך ללימוד פרקי תורה שבעל פה. ברכות מסוג זה יכוננו על ידנו בשם "ברכות הקריאה".

## ב. ברכות הקריאה בהקשרן הטקסי

כבר במקורות קדומים אנו מוצאים שימוש באמירות ובמחוות גופניות התוחמות את הקריאה ומשוות לה אופי טקסי. כך בתיאור הקריאה בספר נחמיה:

ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדם כל העם ויברך עזרא את האלהים הגדול ויענו כל העם אמן ואמן במעל ידיהם ויקדו וישתחוו לה' אפים ארצה.<sup>4</sup>

הקטיוס מאבדרה, הסופר היווני אשר הגיע למצרים בשנת 323 לפנה"ס, מזכיר נוסחה הנאמרת אצל היהודים לאחר הקריאה:

זה הוא (הכהן הגדול), כך נאמר לנו, אשר בעצרותיהם וביתר אספותיהם מכריז על מה שמצווה, והיהודים כל כך צייתנים בעניינים כאלה, כך שמיד הם נופלים על הארץ ומשתחוים לכהן הגדול כאשר הוא מסביר להם את המצוות. ובסיום (הוראת) החוקים ישנה אפילו תוספת: אלה הדברים אשר שמע משה מהאל, ואשר מוכרזים בפני היהודים.<sup>5</sup>

Torah Service", *Worship*, 72 (1998), pp. 43–67; על היבטים טקסיים של הקריאה המקבילים לקריאת צו מלכותי ראה S. Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in The Acta Martyrum", *JQR*, XXXV (1944–1945), pp. 6–8 וראה ויינפלד הסובר כי מקורה של הקריאה בתורה בציבור הינו בטקסי ברית שבהם הוקראו חוקי האל ומצוותיו (מ' ויינפלד, הערך "קריאת התורה", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ו, כרך ז, עמ' 265–267); על קריאת שמע כקריאת צו מלכותי ראה דיונו של י' קנוהל, "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים", תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 11–31.

3 לדיון בהיבטים נוספים של הקריאה הליטורגית ראה ע' קדרי, "דברים שיש להם שיעור – על קריאות ליטורגיות כטקסי לימוד", לימוד ודעת במחשבת ישראל (בעריכת ח' קרייסל), בדפוס; לבחינה של היבטים היסטוריים-חברתיים של היחס שבין קריאה ליטורגית ללימוד ראה ע' קדרי, "בין תלמידי חכמים לציבור הרחב בבית הכנסת בתקופת הגאונים – לתולדות התהוות מנהגי הקריאה והלימוד הסמוכים לתפילות", סידרא, יט (תשס"ד), עמ' 137–160.

4 נחמיה ח:ה–ו.

5 תרגמתי מתוך: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974, p. 28; הדמיון לנוסחה הנאמרת בזמן הגבהת ספר התורה מעורר השתאות, שכן אמירת הפסוק "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד:מד) בזמן ההגבהה נזכרת לראשונה במסכת סופרים, מאות רבות של שנים לאחר הקטיוס. אפשר להעלות על הדעת כי מדובר במסורת קדומה מאוד שלא מצאה את ביטוייה בספרות התנאים והאמוראים, אולם אין בידינו להוכיח השערה זו.



אמירות ומחוות אלה, כמו גם ברכות התורה, מגדירות את הקריאה כמעמד טקסי המופרש מחיי היום יום.<sup>6</sup> להלן נראה כי תוכנן של הברכות מבטא את השקפת מחבריהן לגבי משמעותה של פעולת הקריאה.

הממד הרעיוני בולט בברכה הנאמרת לאחר הקריאה בתורה: "בא"י אמ"ה אשר נתן לנו תורת אמת חיי עולם נטע בתוכנו".<sup>7</sup> פלוסר ואחרים עסקו בברכה זו ובמקבילותיה<sup>8</sup> ועמדו על המסר שהיא מבטאת: התורה מזכה את שומריה ולומדיה בחיי עולם.<sup>9</sup> על פי המונחים שגירץ מציע זוהי השקפת העולם היהודית, זהו האופן שבו העולם מסודר: התורה מעניקה חיים. בבואם לקרוא בתורה היהודים מציגים את תפיסתם לגבי משמעות

6 כמה חוקרים העלו את הטענה כי מלכתחילה נשאה הקריאה בתורה אופי דידקטי, ורק בשלב מאוחר יותר הפכה לטקס. ראה על כך י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב: דביר, תשמ"ח, עמ' 140, 145; ע' פליישר, "קריאה חד שנתית ותלת שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 29; לנגר (לעיל, הערה 2); טענה התפתחותית זו זוקקת דיון מחודש, שכן ישנם מקורות חשובים אשר לא נדונו במחקרים הנ"ל. אין באפשרותי לפרוש את היריעה במסגרת זו. אסתפק בהערה מתודולוגית עקרונית: בבסיסה של הטענה הנ"ל עומדת ההבחנה הקטגורית בין "לימודי-דידקטי" לבין "טקסי-ליטורגי". אולם מניין לנו כי הבחנה זו מוצדקת? האם לא ייתכן מעמד שהוא גם לימודי וגם טקסי? דומני כי ניתן ללמוד לענייננו מן הנעשה בתחום חקר הטקסים (Ritual Studies). חוקרים שונים בתחום זה נדרשו לשאלת ההבחנה בין פעילות ריטואלית לפעילות שאינה ריטואלית. יותר ויותר מתברר כי ניתן להציע מאפיינים של פעילות ריטואלית, אך קשה להציע הגדרה מבחינה לביקורת על הגדרות שהוצעו בנושא ראה J. Goody, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *British Journal of Sociology*, 12 (1961), pp. 142–164. בל מציעה, לכן, גישה גמישה להתייחסות לנושא: "It will focus on a variety of common activities that are 'ritualized' to greater or lesser degrees. Instead of ritual as a separate category or an essentially different type of activity, the examples described here illustrate general processes of ritualization as flexible and strategic ways of acting" (C. Bell, *Ritual – Perspectives and Dimensions*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 138). ראה גם R.L. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia: University of South Carolina Press, 1990, pp. 13–14.

7 סדור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים, תשמ"ה, עמ' שנט.

8 בקדושה דסידרא: "ברוך הוא אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת, חיי עולם נטע בתוכנו". הברכה "בא"י אמ"ה הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים" מובאת במסכת סופרים כברכה הנאמרת לפני קריאה של יחיד (סופרים יג:ו, מהד' היגר, עמ' 243).

9 D. Flusser, "Sanctus und Gloria", *Abraham unser Vater, Festschrift für Otto Michel* (Herausgegeben von O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt), Leiden / Köln: E. J. Brill, 1963, pp. 140–144; ד' פלוסר, "חיי עולם נטע בתוכנו", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 147–153; מ"ע פרידמן, "חיי עולם נטע בתוכנו" – לשעבר; "נטע תורתו בלבנו" – לעתיד לבוא, תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 265–268.

פעולת הקריאה.<sup>10</sup> האתוס הנגזר מהשקפה זו מתבטא במחויבות ללימוד התורה ולשמירת מצוותיה.

אחד המוטיבים החוזרים בנוסחים שונים של ברכת התורה הוא רעיון הבחירה.<sup>11</sup> כך אנו מוצאים בברכה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" הנאמרת לפני הקריאה בתורה,<sup>12</sup> וכך גם בברכת "אהבה רבה" ובחלק השני של קדושה דסידרא: "ברוך הוא אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת", המהווים אף הם נוסחים של ברכות תורה.<sup>13</sup> הבחירה שייכת אף היא לקטגוריה של "השקפת עולם" לפי מונחי גירץ. חברות ממיינות את המציאות על פי דיכטומיות מושגיות שונות. בעולמה של היהדות ניגודים כגון בשר וחלב, קודש וחול, ישראל והעמים משמשים לצורך מיון המציאות.<sup>14</sup> גם "מתן תורה" הנזכר בברכת התורה הינו מרכיב של "השקפת העולם" היהודית. מושג זה מבטא מצד אחד את ההשקפה על אודות מקורה האלוהי של התורה, ומצד שני את נתינתה של התורה לישראל.<sup>15</sup> אין מדובר בציון עובדה היסטורית גרידא,

10 כך נתפסת השקפה זו גם על ידי ישראליים אשר פונה אל היהודים: "דרשו בכתובים אשר תחשבו שיש לכן חיי עולמים בהם והמה מעידים עלי" (יוחנן ה: 39).

11 על רעיון הבחירה במקרא ובספרות חז"ל ראה: י' היינמן, "בחירת עם ישראל במקרא", סיני, טז (תש"ה), עמ' יז–ל; הנ"ל, הערך "בחירה", אנציקלופדיה מקראית (לעיל, הערה 2), כרך א, עמ' 48–46; מ' בובר, דרכו של מקרא, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד, עמ' 88–99; א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ו, עמ' 466 ואילך; ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 80–88, 106–111, 375–381; ד' רוקח, בחירת ישראל בפולמוס הפגאני נוצרי בקיסרות הרומית, תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 215–221; ב' אופנהיימר, "רעיון בחירת ישראל במקרא", רעיון הבחירה בישראל ובעמים (בעריכת ש' אלמוג ומ' הד), ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשנ"א, עמ' 17–40; י' בלידשטיין, "לשלטון בחרתנו? המימד המדיני של רעיון בחירת ישראל בספרות חז"ל", רעיון הבחירה בישראל ובעמים (הנ"ל), עמ' 99–120; מ' הירשמן, "תורה לכל באי העולם" – זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999; הנ"ל, "חביבים ישראל: תפיסות חלוקות בבתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל", עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי (בעריכת ד' בויארין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר וי"מ תא-שמע), ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 79–86.

12 ברכה זו מופיעה בתלמוד הבבלי, ונאמר עליה שם כי היא ה"מעולה שבברכות" (בבלי ברכות יא ע"ב).

13 על ברכת אהבה רבה כברכת תורה ראה ירושלמי ברכות א, ח, ג ע"ג; בבלי ברכות יא ע"ב; על "ברוך אלהינו..." כברכת תורה ראה סדור רב סעדיה גאון, עמ' שנח; וראה י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד, עמ' 167; י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב: דביר, תשל"ב, עמ' 62. על אמירת קטע זה בסמוך ללימוד ראה סידור רב סעדיה גאון, עמ' שנח.

14 ראה נ' רובין, ראשית החיים – טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 15; על ההבדלה כטקס של קטגוריזציה ראה L. A. Hoffman, *Beyond the Text – A Holistic Approach to Liturgy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987, pp. 20–45.

15 המתח שבין שני היבטים אלה בא לידי ביטוי, בין היתר, במדרש על עלייתו של משה למרום



אלא במרכיב מרכזי בתמונת המציאות המהווה בסיס לאורח החיים היהודי. הזכרת מתן התורה לישראל בהקשר של קריאה מן התורה מובנת כמעט מאליה. בבואנו לעסוק בתורה אנו מודים לאל שנתנה לנו.<sup>16</sup> אולם מדוע נזכרת בהקשר זה גם בחירת ישראל?<sup>17</sup> מהי הפונקציה שממלאת הזכרת הבחירה בתוך המסגרת הטקסטית של הקריאה מכתבי הקודש?

כבר ממבט ראשון ניכר שברכה זו מגדירה ותוחמת את המסגרת החברתית של המעמד. היא מגדירה מיהם ה"אנחנו" השותפים למעמד: היא מזהה את ה"אנחנו" כעם ישראל, אשר נבחר מבין העמים וקיבל את התורה. בשורות שלהלן אעמוד על משמעותה של הזכרת בחירת ישראל בהקשר של קריאת התורה, וזאת על ידי בחינת נוסחים של ברכות קריאה שונות.

### ג. מוטיב הבחירה בנוסחי ברכות הקריאה

לפני קריאת ההפטרה נאמרת הברכה: "בא"י אמ"ה אשר בחר בנביאים טובים ורצה

בבבלי שבת פח ע"ב – פט ע"א. וראה על כך דיונו של: J.P. Schultz, "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law", *JQR*, LXI (1970–1971), pp. 282–307.

16 דברי הרמב"ן מבטאים זאת היטב: "שנצטוונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתיתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו, שבהן ננחל חיי עולם הבא" (הוספות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, עשין טו).

17 חוקרים שונים שעסקו בברכות התורה סברו כי לאמיתו של דבר אין לפנינו אלא רעיון אחד. בחירת ישראל זהה עם מתן תורה. בר אילן כותב: "מצירופן של שתי מטבעות ברכה שונות ניתן ללמוד על ההיגיון הפנימי המאחד אותן, כלומר, נראה כי המתפללים הבינו שמשמעות בחירת ישראל היא נתינת התורה, ונתינת התורה היא בחירת ישראל. על כן דומה, כי הו"ו שב'ונתן לנו את תורתו' אינה ו"ו מוסיפה אלא ו"ו מפרשת: כלומר, ה' בחר בנו מכל העמים, כיצד? בכך שנתן לנו את תורתו" (מ' בר אילן, "רעיון הבחירה בתפילה היהודית", רעיון הבחירה בישראל ובעמים [לעיל, הערה 11], עמ' 130); דברים דומים כותב ד' רוקח, "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה" (לעיל, הערה 11), עמ' 72. אולם הזיהוי בין שני רעיונות יסוד אלה אינו עושה עמם חסד, שכן הוא מצמצם את עושר המשמעויות הטמון בהם ומעמידם על רעיון אחד. לא אוכל להקדיש במסגרת זו דיון רחב במשמעויות השונות של רעיון הבחירה. אציין רק כי הזיהוי בין בחירת ישראל למתן תורה אינו הכרחי. נראה יותר שנתנת התורה לישראל היא אחד הביטויים, אמנם ביטוי חשוב ביותר, של רעיון הבחירה. ישנם כתובים המבססים את הבחירה על הברית עם האבות שקדמה למעמד הר סיני. כך, למשל, פונה משה לקב"ה לאחר חטא העגל: "זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אליהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם" (שמות לב: יג). בעולם של חז"ל קיימת ההשקפה כי בחירת ישראל עלתה במחשבה עוד בששת ימי בראשית. ראה א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ו, עמ' 468. יתרה מזאת, כפי שנראה בשורות הבאות, בברכות אחרות הנאמרות בסמוך לקריאה או ללימוד נזכרת בחירה בדמויות שונות: בנביאים, בדוד, בחכמים. בחירות אלה לא ניתן לזהות עם מתן התורה לישראל על הר סיני. ממילא עולה השאלה האם מוצדק זיהוי זה לגבי הבחירה בישראל.

בדבריהם הנאמרים באמת".<sup>18</sup> כאן הבחירה היא בנביאים, ולא בכל עם ישראל, ובחירה זו קשורה בכך שהקב"ה "רצה בדבריהם". כך גם בברכה הרבנית על אמירת מזמורי תהילים אשר מובאת על ידי הקראי יעקב אלקירקיסאני: "בא"י אמ"ה אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קודשו".<sup>19</sup> ברכה זו קושרת בין הבחירה בדוד לבין רציית שיריו. בכך שונה המשמעות הרעיונית של בחירת דוד כאן מן המשמעות המקובלת של בחירתו ובחירת זרעו למלכות. הפונקציה הטקסטית של ברכות אלה הינה של הכרזה, המבטאת תקווה ובקשה, שהדברים הנאמרים בפי קהל הקוראים-המתפללים, פרקי הנביא או מזמורי התהילים, יתקבלו על ידי האל ברצון.<sup>20</sup> ברכות אלה קושרות בין בחירתם של אנשים מסוימים לבין השאלה האם דבריהם רצויים לפני האל. נראה שזוהי גם משמעותה של הברכה שפתחה, ככל הנראה, מעמדי לימוד, כבר בתקופה קדומה: "ברוך שבחר

18 הברכה מופיעה לראשונה במסכת סופרים, יג:ז, מהד' היגר עמ' 244–245. על קדמותן של ברכות ההפטרה ראה היינימן (לעיל, הערה 13), עמ' 144; ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 413; לדיון בתולדותיהם של נוסחי ברכות שונות על קריאה מכתבי הקודש ראה עתה צ' גרונר, ברכות שנשתקעו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ד, עמ' קסא–קצבר.

19 כתאב אלאנואר ואלמראקב, מהד' ל' נימוי, כרך א (ניו יורק, 1939), עמ' 15–16; כרך ג (ניו יורק, 1941), עמ' 608. מובא אצל נ' וידר, "ברכה המצוטטת על ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני", סיני, צח (תשמ"ו), עמ' לט, ובספרו התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ח, עמ' 242. קירקיסאני מאשים את הרבניים בחוסר עקביות. מצד אחד הם שוללים את טענת הקראים שספר תהילים נועד לשמש כספר התפילות של ישראל, ומצד שני הם פותחים את תפילתם בברכה "אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קודשו". ברכה זו איננה בנוסחים הידועים בימינו, אולם ב"ברוך שאמר" הנאמרת לפני פסוקי דזמרא מופיע הצירוף: "בשירי דוד עבדך נהללך", ובברכת "ישתבח" החותמת את פסוקי דזמרא מופיע "הבוחר בשירי זמרה". ואמנם וידר מביא את דבריו של קראי הטוען טענה דומה לזו של קירקיסאני ומסתמך על ברכת "ברוך שאמר": "נשוב אל תפלות הנביאים הכתובות בתורה ובנביאים ובכתובים אחרי התפללם בחרוזות ריהוטין שנים רבות ואומרים כי השירות והזמירות היו אבותינו מתפללים על המזבח, והיום אין לנו להתפלל שירות עד זמן העתיד לבוא, וכן הם אומ' בשירי דוד עבדך נהללך" (וידר שם, עמ' 242, הערה 4). על הוויכוח בין הקראים לרבניים בשאלת מקומו של ספר תהילים בסדר התפילה ראה א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים – מרס"ג עד ראב"ע, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ב.

20 ניתן לפרש כי השורש "רצה" מתייחס לעבר, לזמן שבו נאמרו הדברים לראשונה מפי הנביאים או מפי דוד, ולא לאמירתם מפי באי בית הכנסת. לפי פרשנות זו מגמתה העיקרית של הברכה הינה ההכרה בסמכותם הדתית של טקסטים אלה, אשר זכו ל"הסכמתו" של האל. אולם עצם הצורך ב"הסכמה" בעייתי, שכן דברי הנביאים מוצגים ונתפסים כדבר האל ולא כאמירה אנושית הזקוקה לאישורו (וראה להלן דיוננו בברכת "הבוחר בתורה"). וראה להלן הערה 35 על ההכרה באנושיותם של מחברי ספרי המקרא. הכרה זו אינה סותרת את ההנחה כי הנביאים מוסרים את דבר ה' המתגלה אליהם. בכל מקרה, פרשנות זו אינה סותרת את ההצעה המועלית בגוף המאמר, שכן רציית הדברים בעבר יכולה לשמש כבסיס לתקווה כי אותם דברים יירצו גם כעת.



בחכמים ובדבריהם".<sup>21</sup> האל בחר בחכמים, הוא רוצה בדבריהם, ומכאן שהפעילות הלימודית הנפתחת בברכה זו תהיה רצויה לפניו. ביטוי מפורש של התקווה כי הדברים הנאמרים יתקבלו על ידי האל אנו מוצאים ביחס לתפילה: בברכת "רצה ה' אלהינו בעמך ובתפלתם",<sup>22</sup> הנאמרת לקראת סיום תפילת העמידה, ובפסוק "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך"<sup>23</sup> הנאמר בסופה.<sup>24</sup> השימוש בשורש "רצה" משקף זיקה רעיונית לעולם הפולחן המקדשי.<sup>25</sup> התפילה, כמו גם קריאת הפסוקים, מהווה סוג של "עבודה"<sup>26</sup> אשר

21 ויקרא רבה לד, י, מהד' מרגליות, עמ' תשצד. לניסוחים אלטרנטיביים של ברכה זו ראה וידר (לעיל, הערה 19), עמ' 337–338. וידר מצביע על כך שזוהי ברכת פתיחה לדרשה שהייתה נהוגה בתקופת האמוראים. בין הנוסחים שוידר מביא – תחילת פרק "קנין תורה": "שנו חכמים בלשון המשנה, ברוך שבחר בהם ובמשנתם" (אבות ו:א). גם כאן נראה שמדובר בפתיחה של דרשה, וכן באדר"נ: "באותה שעה פתח ר' עקיבא ואמר ברוך אלהים אלהי ישראל שבחר בדברי תורה ובדברי חכמים..." (אדר"נ נו"א פ"ג, מהד' שכטר, עמ' 17). וראה מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים: האוניברסיטה העברית ויד יצחק בן צבי, תשנ"ח, עמ' 209–210 והפניותיו שם; בר אילן (לעיל, הערה 17), עמ' 143–144.

22 סידור רב סעדיה גאון, עמ' יט. לדיון בנוסחים השונים של הברכה ראה ע' פליישר, "לנוסח ברכת העבודה", סיני, ס (תשכ"ז), עמ' רסט–רעה. פליישר עומד, בין היתר, על כך שהשורש "רצה" הופיע גם בטופס הברכה בנוסח הארץ ישראלי, בהסתמך על בחינת ברכות עבודה מפויטות מן הגניזה; וראה א' ארליך, "לחקר נוסחה הקדום של תפילת שמונה עשרה – ברכת העבודה", מקומראן עד קהיר – מחקרים בתולדות התפילה (בעריכת י' תבורי), ירושלים: אורחות, תשנ"ט, עמ' יז–לח. מקובל להניח כי הנוסח "רצה ה' אלהינו בעמך ובתפלתם" הינו בבלי. ארליך (שם, עמ' לז), מפקפק בכך.

23 תהילים יט:טו.

24 ניתן, אמנם, להציע הבחנה בין תפילה המופנית כלפי האל, אשר המתפללים מקווים כי תתקבל, לבין קריאת התורה ולימודה המופנים כלפי הציבור. אולם כפי שרמזתי לעיל בהערה 6 אינני סבור כי יש סתירה בין העובדה שהפסוקים הנקראים מכוונים לאוזני הציבור לבין התפיסה כי הקריאה מתבצעת לפני ה' ומהווה אופן של "עבודה". עצם אמירת הברכות לפני ואחרי הקריאה מצביעה על משמעותה הריטואלית של פעולת הקריאה. השימוש במונח זהה למונח שנזקקים לו ביחס לתפילה (השרש "רצה") ובמיקום דומה (בסמוך לפעולת הקריאה או התפילה) מצביע על הקרבה במשמעות המיוחסת לשתי פעולות אלה.

25 השורש "רצה" החוזר בברכות הקריאה משמש במקומות רבים במקרא בהקשר של עבודת הקרבנות, כגון: "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם. ואיש כי יקריב זבח שלמים... בבקר או בצאן תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו" (ויקרא כב:כ–כא); "...עולותיכם וזבחיכם לרצון על מזבחי" (ישעיה נו:ז); למונח "רצון" כאן משמעות של קבלת העבודה על ידי האל. פלוסר עומד על כך שמונח זה נושא גם משמעות של הטיית חסד מאת האל. ראה D. Flusser, "Sanctus und Gloria" (לעיל, הערה 9), עמ' 129–131, 149–151; וראה על משמעותו של השרש "רצה" בהקשר הפולחני J. Milgrom, *Leviticus 1–16, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1991, pp. 149–150; L. Köhler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*, revised by W. Baumgartner and J.J. Stamm (trans. M.E.J. Richardson), Leiden, Boston, Köln: E. J. Brill, 2001, vol. II, pp. 1280–1283.

מבצעה מקווים כי תהיה רצויה לפני האל.

ברכות הקריאה שבהן עסקנו עד כה מורכבות משתי צלעות. האחת מציינת את הבחירה באדם או בקבוצה, והשנייה את רציית הדברים הנאמרים. אולם יש נוסחי ברכה שבהם הבחנה זו נעלמת וישנה זהות מלאה בין בחירה לרצייה. כך בברכת תורה מפויטת בנוסח פרס: "בא"י הבוחר באברהם ורצה ביצחק והנחיל תורה לשבטי ישורון על ידי משה רבנו בא"י נותן התורה".<sup>27</sup> בברכה זו מופיעים שני הפעלים, "בחר" ו"רצה", אולם משמעותם זהה. ישנם גם נוסחי ברכה שבהם נעלמת לחלוטין אחת מן הצלעות, זו המציינת את הבחירה או זו המציינת את הרצייה. בברכת "רצה" נזכרת הרצייה בלבד, ואילו בברכות הבאות נזכרת הבחירה בלבד: בברכה על קריאה מן הכתובים: "בא"י אמ"ה אשר בחר בכתבי הקודש",<sup>28</sup> ובברכה "בא"י אמ"ה אשר בחר בדברי חכמים".<sup>29</sup> כך גם בברכת "הבוחר בתורה", אשר לה תוקדשנה השורות הבאות: במשנה במסכת יומא מתוארת קריאת התורה על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים, ולאחריה מובא סדר הברכות על קריאה זו.

...ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון, ועל המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמן, ועל ירושלים בפני עצמה, ועל הכהנים בפני עצמן, ועל שאר התפלה.<sup>30</sup>

בתוספתא נאמר כי ברכת הכהן הגדול היתה "כדרך שמברכין על התורה בבית הכנסת",<sup>31</sup> אולם לא נזכר נוסח הברכה. בירושלמי מובאת ברייתא המפרטת מעט יותר את תוכני הברכות שנזכרו במשנה:

על התורה – הבוחר בתורה. על העבודה – שאותך נירא ונעבוד. על ההודיה – הטוב לך להודות. על מחילת העון – מוחל עונות עמו ישראל ברחמים. על המקדש – הבוחר במקדש, ואמר רב אידי "השוכן בציון". על ישראל – הבוחר

26 ראה ספרי דברים מא, מהד' פינקלשטיין, עמ' 87–88.

27 E.N. Adler, "The Persian Jews: Their Books and Their Ritual", *JQR*, (o.s) X 619 (1898), p. 619; מובא אצל היינמן (לעיל, הערה 13), עמ' 107. ראה נוסח דומה ב"שריד מסידור קדמון" שפרסם מ' זולאי, "לחקר הסידור והמנהגים", ספר אסף (בעריכת מ"ד קאסוטו, י' קלוזנר וי' גוטמן), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ג, עמ' 312.

28 מחזור רומא, כתב יד פרמה 1898 [965]; כ"י ששון 477. מובא אצל וידר, התגבשות [לעיל, הערה 19], עמ' 336–337; ד' גולדשמידט, "מנהג בני רומא", מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים: מאגנס, תשל"ט, עמ' 155 הערה 8. ברכה זו מופיעה גם בכת"י מן הגניזה, מובא אצל וידר שם, הערה 79; ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 187, הערה 141.

29 מחזור רומא, מובא אצל וידר, שם, עמ' 337. וידר כותב כי ברכה זו נמצאת כבר בירושלמי נדרים ה, ד, לט ע"ב לפי גרסת הרא"ש בגיטין, פרק השולח, סי' י. בנוסח שלנו מופיע: "ברוך שבחר בתורה ובחכמים".

30 משנה יומא ז:א.

31 תוספתא כפורים ג:יח, מהד' ליברמן, ניו יורק: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשכ"ב, עמ' 247; בבלי יומא ע ע"א; שם סוטה מא ע"א.



בישראל. על הכהנים – הבוחר בכהנים. על שאר התפילה – ותחינה ובקשה שעמך ישראל צריכין להיושע לפניך ברוך אתה ה' שומע תפילה.<sup>32</sup>

הצירוף "הבוחר בתורה" איננו יכול להיות מוסבר כבחירה מבין אפשרויות שונות, שהרי לא היו לקב"ה כמה תורות שמתוכן נדרש לבחור. הבחירה כאן זהה לרצייה, כפי שראינו בברכות האחרות, ומשמעות אמירת ברכת "הבוחר בתורה" בהקשר הספציפי של הקריאה בתורה הינה ביטוי לתפיסה או לתקווה כי קריאה זו רצויה לפני ה'. נוסח מלא יותר של ברכה המזכיר את הבחירה בתורה נשתמר במדרש. נוסח זה שומר על ההבחנה בין בחירה לרצייה, אולם בכיוון ההפוך מזה שמצאנו ביתר הברכות: כאן הבחירה היא בתורה והרצייה היא בעושיה:

ילמדנו רבי' מי שעלה לקרות בתורה מותר לו לקרות עד שלא יברך או לא, כך שנו רבו' מברך תחלה ואח"כ קורא. ומשה בשעה שזכה לקבל את התורה מיד הב"ה בדרך תחלה בתורה ואח"כ קרא. וא"ר אלעזר אי זו ברכה בדרך משה בתורה, בא"י אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה.<sup>33</sup>

אפשרות ההיפוך במושאי הבחירה והרצייה מלמדת על קרבת המשמעות שבין שני מונחים אלה.

כל הנוסחים שסקרנו שומרים על משמעות בסיסית זוהי: ישנה זיקה הדוקה המגיעה, לעתים, עד כדי זהות בין בחירה לרצייה. האל בוחר או רוצה בדברים הנאמרים או הנלמדים במעמד שבו נאמרות ברכות אלה.

מה ניתן להסיק מעיוננו עד כה לגבי ברכת "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו"?

ניתן להסביר כי לפי ברכה זו בחירת ישראל מתבטאת במתן התורה. נתינת התורה לישראל היא אחד הביטויים, או הביטוי המובהק ביותר, לכך שנבחרו בידי הקב"ה.<sup>34</sup> אולם לאור ברכות הקריאה האחרות שסקרנו עד כה סביר להניח כי גם בברכת התורה מוטיב הבחירה נזכר לא כרעיון תאולוגי כללי, אלא יש לו קשר למעמד הקריאה או הלימוד שאליו הוא סמוך. מטרת אֶזְכוּרוֹ של מוטיב הבחירה ביתר ברכות הקריאה הינה הבעת ההנחה או התקווה כי פעולת הקריאה תתקבל ברצון, ונראה שמשמעותו כאן דומה. אמנם בברכה זו הפועל "רצה" אינו מופיע, אולם כפי שראינו לעיל הבחירה והרצייה מזדהות ואף מתחלפות בנוסחי ברכה שונים. אלא שישנו הבדל משמעותי בין

32 ירושלמי יומא ז, א, מד ע"ב; שם סוטה ז, ו, כב ע"א.

33 פסיקתא דרב כהנא, פרשת וזאת הברכה, מהד' מנדלבוים, נספחים, עמ' 438. פיסקא זו איננה שייכת לפסיקתא המקורית, אלא לקוחה ממדרש ילמדנו. ראה הערת מנדלבוים שם, עמ' 437. הפיסקא מובאת בילקוט המכירי לתהילים קיא:יד, מהד' בובר, עמ' 187, בשם התנחומא, אך בתנחומא שלפנינו איננה. כמו כן היא מובאת בדברים רבה וילנא, וזאת הברכה יא, ו, בלא הפתיחה "ילמדנו רבנו". נוסח דומה מופיע במחזור ויטרי: "בא"ה אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת ורצה וקדשה והנחילה לעושיה. בא"ה נותן התורה" (מחזור ויטרי, עמ' 336). כאן הן הבחירה והן הרצייה מכוונות כלפי התורה.

34 ראה לעיל, הערה 17.

ברכת "אשר בחר בנו" לבין יתר הברכות ביחס למושא הבחירה. בברכות האחרות הבחירה היא בטקסט ("הבוחר בתורה", "הבוחר בדברי חכמים"), או במי שמזוהה כמחברו ("אשר בחר בנביאים טובים", "אשר בחר בדוד עבדו", "הבוחר בחכמים").<sup>35</sup> לעומת זאת בברכת "אשר בחר בנו" הבחירה היא בעם ישראל כולו. כפי שראינו, הזכרת הבחירה בסמוך למעמד הקריאה או הלימוד מבטאת את ההנחה שכיוון שהאל בחר באדם מסוים, הרי שקריאת דבריו תתקבל ברצון. אולם את הזכרת בחירת ישראל לא ניתן להסביר כך, שהרי לא ישראל חיברו את התורה, אלא קיבלוה בהר סיני.

נראה שההבדל בין ברכת "אשר בחר בנו" ליתר הברכות שבהן עסקנו קשור בקושי לשבץ את "בעליה" של התורה במסגרת תבנית ברכות הקריאה שעליה הצבענו. בעוד שלגבי דברי הנביאים או מזמורי התהילים ניתן להצביע בקלות על בעל הטקסט ולציין "נבחר" (בין אם מוצדק ייחוסם של כל מזמורי התהילים לדוד ובין אם לאו), הרי כשמדובר על התורה העניין מסובך יותר. אם מתייחסים לתורה כ"תורת ה'",<sup>36</sup> לא ניתן לומר שהקב"ה בוחר את עצמו!

אפשרות אחת להתמודד עם הבעיה היא לזהות את משה כנותן התורה. זיהוי של התורה כ"תורת משה" אנו מוצאים במקומות שונים במקרא<sup>37</sup> ובדברי חכמים.<sup>38</sup> ואמנם

35 בספרות חז"ל אנו מוצאים ייחוס של ספרי המקרא למחברים אנושיים, מבלי שייחוס זה ייתפס כסותר את ההנחה שאלה הם דברי האל, אשר נמסרו למחברים אלה על ידי רוח הקודש ששרתה עליהם: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב, יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה, שמואל כתב ספרו ושופטים ורות, דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים" (בבלי בבא בתרא יד ע"ב). אולם ראה דיוננו להלן, על מקורות המבטאים חשש מתפיסת התורה כיצירה אנושית.

36 המונח "תורת ה'" מופיע במקרא במקומות רבים: שמות יג:ט; מלכים ב י:לא; ישעיה ה:כד; שם ל:ט; ירמיה ח:ח; עמוס ב:ד; תהילים א:ב; שם יט:ח; שם קיט:א; עזרא ז:י; נחמיה ט:ג; דברי הימים א טז:מ; שם כב:יב; דברי הימים ב יב:א; שם יז:ט; שם לא:ג; שם שם:ד; שם לד:יד; שם לה:כו; ביהושע כד:כו מופיע הביטוי "תורת אלהים".

37 "תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב" (דברים לג:ד). וכן ביהושע ח:לא; שם שם:לב; שם כג:ו; מלכים א ב:ג; מלכים ב יד:ו; מלאכי ג:כב; דניאל ט:יא; שם שם:יג; עזרא ג:ב; שם ז:ו; נחמיה ח:א; דברי הימים ב כג:יח; שם ל:טז.

כמו כן ישנו שימוש במונח "ספר משה" ביחס לתורה. בספרי המקרא המאוחרים: עזרא ו:יח; נחמיה יג:א; דברי הימים ב כה:ד; שם לה:יב; בספרות חז"ל אנו מוצאים את הקביעה כי "משה כתב ספרו" (בבלי בבא בתרא יד ע"ב). במגילות קומראן: DJD III, עמ' 90; DJD X, עמ' 58; בספרות החיצונית: טוביה ו:יג; שם ז:יב; שם שם:יג; עזרא החיצוני א:י; שם ה:מח; שם ז:ו; שם שם:ט; בברית החדשה: מרקוס יב:כו. ראה א' הורביץ, "על קו הגבול שבין חקר הלשון לחקר המקרא – לתולדות צמיחתו של המונח 'ספר משה'", תהלה למשה – מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג (בעריכת א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומ' כוגן), וינונה לייק, אינדיאנה: איזנבראונס, תשנ"ז, עמ' 37\*–43; מ' קיסטר, "כדת משה ויהודאי" – תולדותיה של גוססה משפטית דתית", עטרה לחיים (לעיל, הערה 11), עמ' 202–208. קיסטר שם, עמ' 205 והערה 32, מפנה למקורות המזהים בין הכותב לבין הספר, ומכנים את הספר בשם כותבו: "יש להם משה והנביאים, אליהם ישמעו" (לוקס טז:כט); "ויחל משה ומכל הנביאים" (לוקס כד:כז); "משה מדורות עולם בכל עיר יש לו המכריזים אותו בהיקראו בבתי הכנסיות בכל שבת" (מעשי השליחים טו:כא). ושם יש במקור זה זכר להזכרתו של משה בעת



מצאנו נוסחי ברכה שבהם נזכרת הבחירה במשה, או העובדה שהתורה ניתנה לו על ידו, כגון בברכה שלפני הקריאה בנביא: "הבוחר בתורה ובמשה עבדו".<sup>39</sup> לצד המקורות המזהים את התורה עם משה, ישנם מקורות המבטאים חשש כי זיהוי זה יפגום בתפיסת התורה כדבר האל.<sup>40</sup> כך, למשל, אנו מוצאים כי כאשר הפסוק מציג את דברי משה לבני ישראל "ואומר אליכם",<sup>41</sup> הספרי מוסיף: "אמר להם משה לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש".<sup>42</sup> אפשר, אם כן, שהחשש מפני פגיעה בתפיסת התורה כדבר האל גרם

#### הקריאה מספרו?

38 בווידיאו הכהן הגדול ביום הכיפורים כפי שהוא מופיע במקורות התנאיים נאמר "אנא השם כפר נא לעונות ולפשעים... ככתוב בתורת משה עבדך 'כי ביום הזה יכפר עליכם'" (משנה יומא ג:ח; תוספתא יומא ב:א). כמו כן אנו מוצאים את הצירוף: "דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו" (בבלי יומא ע"א ו"ב ומקבילות), או "דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי קבלה למדנו" (בבלי ראש השנה ז ע"א). כמו כן ישנו שימוש במונח "תורת משה" בסיפורים אחדים המתארים דו שיח עם גויים: בבלי מגילה ט ע"א; סנהדרין צ"א (ומקבילה בירושלמי סנהדרין י, ב, כח ע"ד); בבלי שם קו ע"א. על שיוכה של התורה למשה בכתבי פילון ראה Y. Amir, "Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo", *Mikra – Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M. J. Mulder), Assen: Van Gorcum, 1988, pp.433–440.

39 וכן בנוסח זה של ברכת התורה: "הבוחר בצדיקים ונתן תורה לעמו על ידי משה רבינו". סיומת זו מופיעה בברכת תורה שלתוכה שולב הפיוט "אשר בגלל אבות בנים גידל" ונאמרה בשמחת תורה. פיוט זה עוסק בין היתר במות משה, אשר נזכר בקריאת התורה של יום זה. ראה א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד, עמ' 166; משה נזכר גם בברכה "אשר בחר בחכמים ותלמידיהם ונתן להם תורה מהר סיני על ידי משה רבינו" (וידר [לעיל, הערה 19], עמ' 335); וכן בנוסח "ובא לציון" בנוסח התפילה של הרמב"ם "ברוך אלהינו ברוך אדונינו ברוך בוראינו שבראנו לכבודו שהבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת על ידי משה רבינו" (גולדשמידט [לעיל, הערה 28], עמ' 205); במחזור ויטרי מובא נוסח זה לאחר תרגום ההפטר בהגים: "וקודם שיתחיל המפטיר ברכות אחרונות או' המתרגם: על דא יתברך וישתבח שמיא כולא דאתרעי בנבייא צדיקיא ויהב לנא אורייתא על ידי משה רבנא לשבוחי ולברוכי בריך שמיא דקודשא ואמרו אמין" (מחזור ויטרי, מהד' הורוויץ, עמ' 159. נוסח זה מובא גם שם, עמ' 172). וראה L.J. Liebreich, "The Benedictory Formula in the Targum to the Song of Songs", *HUCA*, XVIII (1944), pp. 177–197; היינימן (לעיל, הערה 13), עמ' 160–161, מביא, בין היתר, את הנוסחים האלה כדוגמאות של דברי פתיחה הנאמרים לפני התחלת גוף הדרשה: "ברוך שמיא דה' דיהב לן אורייתא על ידוהי דמשה ספרא רבא" (תרגום שה"ש א:ב); "ברוך ה' אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבינו" (ספרי דברים שה, מהד' פינקלשטיין, עמ' 324); "ברוך שמיא דקב"ה דיהב לנא אורייתא ומצווא על ידי משה רבנא לאלפא עמיה בית ישראל" (שאלתות, מהד' דיהרפורט 2 א).

40 על בעיה זו ראה M. Weinfeld, "God versus Moses in the Temple Scroll", *RQ*, 15 (1991), pp. 175–180.

41 דברים א:ט.

42 ספרי דברים ט, מהד' פינקלשטיין, עמ' 16; שם יט, עמ' 31; שם כה, עמ' 35; וכן שם ה, עמ' 13. התמודדות עם בעיה זו אנו מוצאים גם בתרגומים ובמגילת המקדש, המשנה את הפסוקים

למנסחי ברכת "אשר בחר בנו" שלא להציג את התורה כ"תורת משה".<sup>43</sup> אפשרות שנייה להתמודד עם שאלת מושא הבחירה בברכת התורה היא להתעלם לחלוטין משאלת הבעלות על הטקסט, ולציין את הבחירה בתורה עצמה. כך אנו מוצאים בברכת "הבוחר בתורה".

האפשרות השלישית, אשר היא זו שנבחרה בברכת "אשר בחר בנו", הינה לזהות את התורה כ"תורת ישראל", ולציין, לכן, את הבחירה בישראל, ויחד עם זאת להדגיש כי זוהי תורת ה' והוא שנתנה לנו. הזכרת מקורה האלהי של התורה מייתרת את הצורך להזכיר כי קריאתה רצויה לפני האל. במקום שמזכירים כי הקב"ה נתן את התורה, אין צורך לומר כי הוא "בוחר" בה. אפשרות זו פחות "אלגנטית" ומסורבלת יותר מן האחרות, אולם נראה כי טמון בה יתרון מבחינת הרעיון הדתי-חברתי שהיא מייצגת. לבחינת רעיון זה תוקדשנה השורות שלהלן.

#### ד. המשמעות הדתית-חברתית של רעיון הבחירה

כידוע, אחד ממאפייניה המובהקים של הקריאה בתורה בבית הכנסת הרבני הוא כי באופן עקרוני כל אדם מישראל רשאי לעלות ולקרוא בתורה.<sup>44</sup> נגישות רחבה זו איננה

המצטטים את דבר האל בגוף שלישי כך שיופיעו בגוף ראשון. ראה על כך ויינפלד (לעיל, הערה 2). ניתן להוסיף על כך את דברי המכילתא: "בשלשה דברים נתן נפשו משה עליהם ונקראו על שמו. נתן נפשו על התורה ונקראת על שמו שנ' זכרו תורת משה עבדי (מלאכי ג:כב). והלא תורת אלהים היא שנ' תורת ה' תמימה משיבת נפש (תהלים יט:ח), הא מה ת"ל תורת משה עבדי לפי שנתן נפשו עליה נקראת על שמו" (מכילתא דר"י, בשלח, מסכתא דשירה, פרשה א, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 117; מכילתא דרשב"י פרק טו פס' א, מהד' אפשטיין – מלמד, עמ' 71). התמודדות עם ייחוס התורה למשה אנו מוצאים גם בדברי ר' יהושע בן לוי: "בשעה שירד משה מלפני הקב"ה בא שטן ואמר לפניו: רבונו של עולם תורה היכן היא? אמר לו: לך אצל בן עמרם. הלך אצל משה, אמר לו: תורה שנתן לך הקב"ה היכן היא? אמר לו וכי מה אני שנתן לי הקב"ה תורה? א"ל הקב"ה למשה: משה בדאי אתה, אמר לפניו רבונו של עולם חמודה גנוזה יש לך שאתה משתעשע בה בכל יום אני אחזיק טובה לעצמי? אמר לו הקב"ה למשה: הואיל ומיעטת עצמך תקרא על שמך שנאמר 'זכרו תורת משה עבדי'" (בבלי שבת פט ע"א).

יש שהצגת משה כנותן התורה גוררת אחריה סרבול לשוני, אשר אפשר שהוא מעיד על התלבטות לגבי ייחוסה של התורה למשה או על תוספות אשר נועדו לתקן את הנוסח המקורי. כך במשפט הנאמר בשעת הגבהת ספר התורה (בנוסח אשכנז): "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה". חלקו הראשון של המשפט הינו ציטוט של הפסוק מדברים ד:מד, ואילו חלקו השני של המשפט: "על פי ה' ביד משה", הינו ציטוט של הפסוק בבמדבר ט:כג. במסכת סופרים יד:ח (מהד' היגער, עמ' 262), מופיע רק החלק הראשון. נראה שהוספת החלק השני נועדה להבהיר ולסייג את החלק הראשון: משה אמנם נתן את התורה לבני ישראל, אך זה היה על פי ה' אשר הוא שנתנה למשה. ראה א' טויטו, "פשט ואפולוגטיקה בפירוש הרשב"ם לסיפורי משה שבתורה", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 235 הערה 48; ד' שפרבר (לעיל, הערה 2), חלק ג, עמ' צה-קב.

ראה ח' ו' ש' ספראי, "הכל עולין למניין שבעה", תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 395–401.



מובנת מאליה כלל ועיקר. במקורות הקדומים שבהם אנו מוצאים טקסי קריאה בתורה הקורא הוא תמיד כהן<sup>45</sup> או מנהיג הציבור. במעמד "הקהל" בחג הסוכות שבמוצאי שנת השמיטה המלך הוא הקורא בתורה,<sup>46</sup> בתיאור הקריאה בתורה שבספר נחמיה עזרא הכהן היה הקורא,<sup>47</sup> ובקריאה שלאחר עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים הקורא הוא הכהן הגדול עצמו.<sup>48</sup> תמונה דומה אנו מוצאים בדברי פילון על הקריאה בתורה בשבתות:

הוא [משה] דרש מהם להתאסף בימי השבת הללו במקום אחד, וכשהם ישובים בצוותא, בהדרת קודש ובסדר מופתי, להאזין לקריאת התורה, כדי שאיש לא יהיה נבער מדעתה. ואכן מתכנסים הם תמיד ומסיבים יחדיו כשהרבים שרויים בדממה, פרט למקומות שבהם נהוג לענות אמן אחרי הדברים הנקראים. וכוהן מן הנוכחים או אחד הזקנים קורא לפניהם את החוקים הקדושים ומפרש אותם אחד אחד, עד שעות אחר הצהריים המאוחרות לערך.<sup>49</sup>

במקורות אלה אין עדות לשיתוף הציבור בקריאה.<sup>50</sup> לעומת זאת, במקורות התנאיים

45 על המקרא כ"מקדש" ראה N. Wieder, "'Sanctuary' as a Metaphor for Scripture", *JJS*, VIII (1957), pp. 165–175.

46 דברים לא: י–ג; משנה סוטה ז:ח. מן הפסוקים עצמם לא ברור האם חובת הקריאה מוטלת על המלך או על הכהנים. לפי יוספוס הקורא הוא הכהן הגדול (קדמוניות ד' 209). קריאה בתורה על ידי המנהיג אנו מוצאים גם במקורות אלה: קריאה על ידי משה – שמות כד:ג–ח; על ידי יהושע – יהושע ח:לד–לה; על ידי יאשיהו – מלכים ב כג:א–ג.

47 נחמיה ח.

48 משנה יומא ז:א; סוטה ז:ז. פליישר כותב כי "דבר זה רומז לזיקה קבועה של הכהנים שבפני הבית אל הקריאה בתורה" (ע' פליישר, "תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 208 הערה 112).

49 פילון, היפותטיקה, 7.12 – 7.13, מהד' ס' דניאל-נטף, ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ו, עמ' 163. הכהן הגדול הוא הקורא בתורה בציבור גם על פי הקטיוס מאבדרה. לדבריו ראה M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974, p. 28.

50 ראה אלבוגן (לעיל, הערה 13), עמ' 127; פליישר (לעיל, הערה 28), עמ' 412. קריאה של אנשים שאינם כהנים נזכרת אצל פילון בתיאור תפילתם של האיסיים: "את החוקים האלה יורו בכל זמן ועדן, וביחוד בשבתות. כי יום השבת קדוש הוא בעיניהם, ובו ישבתו מכל מלאכה אחרת ויאספו למקומות הקדושים הנקראים בשם 'בתי כנסיות'. שם ישבו שורות שורות, לפי גילם, זקנים לפני צעירים, ויקשיבו קשב רב, מתוך דרך ארץ, כיאות. אחד מהם יוציא את הספרים (הקדושים) ויקרא בהם, ואיש אחר, מבעלי התורה, יעמוד על ידו ויבאר את הענינים הסתומים" (על שכל אדם ישר הוא בן חורין, פרק 12, 81–82, כתבי היסטוריה, מתורגמים בידי מ' שטיין, תל אביב, תרצ"ז, עמ' 156). לגבי השאלה האם יש בממצאים מקומראן עדות לקריאה פומבית שבועית בתורה הדעות חלוקות. לדעת השוללים ראה M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran", *Mikra – Text* (לעיל, הערה 38), עמ' 344; Sh. Talmon, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel", *The World of Qumran from Within, Collected Studies*, Jerusalem: Magnes, 1989,

המתייחסים לקריאת התורה בבית הכנסת, הקריאה בתורה היא נחלת הציבור כולו. היא שונה מן הקריאה המתוארת במקורות שהבאנו עד כה בשני מובנים עיקריים: א. באופן עקרוני כל אדם מישראל יכול לקרוא ולא רק הכהן או המנהיג. ב. לא מדובר על קורא יחיד אלא על ריבוי קוראים.

במשנת מגילה<sup>51</sup> ובתוספתא מגילה<sup>52</sup> שבהן מרוכזות הלכות הקריאה בתורה, לא נזכרת כלל קריאת כהן בתורה, ובמשנת גיטין נאמר כי "כהן קורא ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום".<sup>53</sup> הכהנים זוכים בכבוד לקרוא ראשונים, אך לא בבלעדיות.<sup>54</sup> ההנמקה "מפני דרכי שלום" מבטאת את התפיסה כי קריאתם של הכהנים אינה שונה מבחינה מהותית מזו של אלה שאינם כהנים.<sup>55</sup>

L.H. Schiffman, "The Early History of Public Reading of the Torah", *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue* (ed. S. D. Goodblatt, "Judean Nationalism"; Fine), London: Routledge, 1999, pp. 45–46 in the Light of the Dead Sea Scrolls", *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls* (ed. D. Goodblatt, A. Pinnick & D. R. Schwartz), Leiden, Boston, Köln: E. J. Brill, 2001, pp. 3–27

51 משנה מגילה ג:ד – ד:י.

52 תוספתא מגילה, ג, מהד' ליברמן, עמ' 353–364.

53 משנה גיטין ה:ח.

54 ישנה גם עמדה תנאית המעניקה לקדימת הכהן משמעות עקרונית יותר: "דחנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו – לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון" (בבלי הוריות יב ע"ב). סוגיית הבבלי מחילה עקרון זה על קדימת הכהן בקריאת התורה ודנה ביחס שבין הנמקת המשנה "מפני דרכי שלום" להנמקת תנא דבי רבי ישמעאל (בבלי גיטין נט ע"ב). לענייננו גם הלימוד מהמילה "וקדשתו" אינו משנה את התמונה הכוללת. הוא מציג עקרון כללי של מתן זכות קדימה לכהן, אולם אין בכך כדי להצביע על ייחוד בקריאתו של הכהן לעומת קריאתם של אחרים.

55 ראה ש' ספראי, "בית הכנסת", בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ג, עמ' 155. ספראי כותב על החידוש שבעבודת ה' של בית הכנסת מול העבודה בבית המקדש: "בניגוד לבית המקדש, אשר הונהג בעיקרו בידי הכהונה הגדולה, הרי בית הכנסת הונהג בידי הציבור והעדה כולה. בתיאורי עבודת האלוהים במשכן או במקדש, אין לעם כמעט כל מעמד. העבודה כולה נעשית בידי הכהנים, אשר רק להם הותרה הגישה למזבח, וכמעט כל העבודה במקדש אינה כשרה אלא בכהנים. בעיקרו בא העם למיקדש כדי להביא את קורבנותיו אשר נעשו בידי הכהנים... לעומת מציאות זו של המקדש, עבודת האלוהים בבית הכנסת אינה תלויה כלל בכהנים אלא בציבור עצמו. הכהנים, אם נמצאים בבית הכנסת, הם מהווים חלק מן העדה בכללה ואין להם כל מעמד מיוחד" (שם, עמ' 146). וראה הנ"ל, "בית המקדש ובית הכנסת", בתי כנסת עתיקים (בעריכת א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט), ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ח, עמ' 32; דברים ברוח דומה על היחס שבין העבודה במקדש לתפילה בבית הכנסת כתב היינימן (לעיל, הערה 13), עמ' 17–22; וכן L. I. Levine, "The Second Temple Synagogue: The Formative Years", *The Synagogue in Late Antiquity* (ed. L. I. Levine), Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987, p. 7; על המשמעות החברתית של המעבר מקריאת כהנים לקריאה כלל ישראלית עמד גם מ' בר אילן, "הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית



נראה, אם כן, כי הזכרת בחירת ישראל בברכת התורה קשורה ל"דמוקרטיזציה" של הקריאה.<sup>56</sup> אין מדובר רק בזכותו ובחובתו של כל אדם מישראל ללמוד את התורה ולקיים את מצוותיה. כאן אנו נתונים במישור הטקסי. כפי שציינו לעיל, השימוש המרובה בשרש "רצה" בברכות הסמוכות לקריאה מלמד כי הקריאה בתורה נתפסת כסוג של "עבודה", אשר מבצעה מקווים כי תהיה לרצון לפני האל. השתתפותם של יהודים רגילים ב"עבודה" זו, אשר איננה מובנת מאליה כלל ועיקר,<sup>57</sup> מוצדקת ע"י הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים" המציינת כי הקב"ה בחר בישראל ונתן להם את תורתו, ולכן יש להם הרשות והזכות לקרוא אותה. בדיונו על היחס בין "השקפת עולם" ל"אתוס" כותב גירץ:

אמונה דתית וטקס דתי מתעמתים ומאשרים זה את זה אהדדי: האתוס נעשה מתקבל על הדעת מבחינה אינטלקטואלית היות שהשקפת העולם מאירה אותו כייצוג של אורח החיים המתבקש ממצב העניינים הממשי שהיא מתארת, והשקפת העולם נעשית קבילה מבחינה אמוציונאלית, בהיותה מוצגת כתמונה של מצב עניינים ממשי, שאורח חיים זה הוא ביטוי אותנטי שלו. הוכחתה של

שני", עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ב, עמ' 76–83; בשנים האחרונות יש מגמה בקרב חוקרי תולדות בית הכנסת להצביע על הזיקה, בעיקר הארכיטקטונית, בין בית הכנסת לבין בית המקדש. ראה, למשל, J.R. Branham, "Vicarious Sacrality: Temple Space in Ancient Synagogues", *Ancient Synagogues* (eds. D. Urman and P.V.M. Flesher), Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995, vol. 2, pp. 319–354; S. Fine, "From Meeting House to Sacred Realm – Holiness and the Ancient Synagogue", *Sacred Realm – The Emergence of the Synagogue in the Ancient World* (ed. S. Fine), New York & Oxford, 1996, pp. 21–47. אולם אין במחקרים אלה כדי לשלול את הקביעה כי משקלם של הכהנים בבית הכנסת נמוך לאין ערוך ממשקלם במקדש.

56 עדות קדומה יחסית לדמוקרטיזציה זו אנו מוצאים בתאור קריאת התורה של המעמדות. לקריאת המעמדות ישנה זיקה הדוקה לעבודת הקרבנות, והיא מתבצעת על ידי ישראלים. ראה משנה תענית ד:ב; תוספתא תעניות ג:ב–ג, מהד' ליברמן, עמ' 336–337. על המעמדות ראה י' רוזנטאל, "על תפלות אנשי המעמדות", מחקרים ומקורות, ירושלים: ראובן מס, תשכ"ז, עמ' 613–621; ח' וא' אשל, "מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לבירור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד", חקרי ארץ – עיונים בתולדות ארץ ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס (בעריכת ז' ספראי, א' פרידמן וי' שוורץ), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ז, עמ' 223–234; י' תבורי, "עבודת ה' של אנשי המעמד", בתוך מקומראן עד קהיר (לעיל, הערה 22), עמ' קמה–קסט.

57 על חזרה למודל של קריאה בתורה על ידי כהן בליטורגיה העננית ראה: J. Mann, "Anan's Liturgy and His Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law", *Karaite Studies* (ed. Philip Birnbaum), New York, Hermon Press, 1971, p. 299; A. Nemoy, "Studies in History of the Early Karaite Liturgy", *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (edited by Ch. Berlin), New York: Ktav Pub. House, 1971, pp. 306–307.

זיקה משמעותית בין הערכים היקרים לעם לבין סדר ההווה הכללי שבתוכו העם מוצא את מקומו היא אלמנט מהותי של כל הדתות.<sup>58</sup>

במקרה שלפנינו ההשקפה כי הקב"ה בחר את עם ישראל ונתן לו את התורה מאשרת את הפרקטיקה הריטואלית – קריאה בתורה על ידי ישראלים, ולא רק על ידי כהנים, ובו בזמן מתחזקת ומתאשרת ההשקפה באמצעות הביטוי הטקסי. חשוב לציין כי משמעות שיוכה של התורה לכלל ישראל אינה מתמצה בהצדקת פרט מפרטי הלכות הקריאה, אלא מהווה מאבני היסוד של השקפת העולם הרבנית, אשר פרט זה מהווה ביטוי טקסי שלה. לפי השקפת עולם זו לימוד התורה וקיומה מעניקים חיי עולם. יש, אם כן, חשיבות מרובה לכך שהתורה תהיה נגישה לכל אדם מישראל, כדי שיוכל לזכות בחיי עולם. האתוס הכרוך בהשקפת עולם זו הינו אתוס של מחויבות רחבה של כל שדרות הציבור לשמירת התורה ולימודה, ושל נגישות של התורה לכלל הציבור. אתוס רחב זה בא לידי ביטוי במישור הטקסי על ידי קריאתם הפומבית של ישראלים.

#### ה. סיכום

במאמר זה ביקשתי לעמוד על משמעותן של ברכות הקריאה הנאמרות בסמוך לקריאת פסוקים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים. הזכרתו החוזרת ונשנית של מוטיב הבחירה בנוסחים שונים של ברכות אלה, הוסברה בהקשרה הטקסי. לפי ההסבר המוצע אין מוטיב הבחירה מופיע בברכות אלה כרעיון תאולוגי מופשט, אלא כהצהרה שעניינה הצדקת פעולת הקריאה, והבעת תקווה כי פעולה זו תהיה רצויה לפני האל. היגיון זה מסביר מדוע מחבר הטקסט, מי שמזוהה כבעליו (או אף הטקסט עצמו), הוא זה המוצג כנבחר בכל אחת מברכות הקריאה. הבחירות בנביאים, בדוד ובחכמים אינן נגזרות, לפי הסבר זה, מן הבחירה הכללית בעם ישראל, אלא להפך: הזכרת בחירת עם ישראל בברכת "אשר בחר בנו מכל העמים" הינה וריאציה על הזכרת בחירתם של מחברי הטקסטים בברכות הקריאה האחרות.

ברכה זו שונה מחברותיה בכך שכמושאי הבחירה מוצגים קוראי הטקסט ולא מחבריו. הברכה מגדירה מי הם ה"אנחנו" הנוטלים חלק בפעולת הקריאה. להגדרת גבולות ישנה באופן טבעי משמעות אינקלוסיבית ומשמעות אקסקלוסיבית, שכן היא מכלילה אנשים מסוימים בתוך מסגרת הקבוצה ומותירה אחרים מחוץ לה. מוטיב הבחירה נושא אמנם משמעות אקסקלוסיבית – נתינת התורה לישראל ולא לעמים,<sup>59</sup> אולם נראה כי בהקשר הטקסי שבו נאמרת ברכת התורה הדגש הוא דווקא על המשמעות האינקלוסיבית – הכללת כל ישראל במעגל הקוראים.<sup>60</sup> לפי המודל של גירץ, שבו פתחנו מאמר זה,

58 גירץ (לעיל, הערה 1), עמ' 123–124.

59 ראה ספרי דברים שמה, מהד' פינקלשטין, עמ' 402.

60 ראה ספרי דברים מח, מהד' פינקלשטין, עמ' 112. על כך שההיבט האקסקלוסיבי אינו מרכזי בברכת "אשר בחר בנו" ניתן ללמוד מהשוואה לברכות קריאה אחרות. לא נראה שהבחירה בנביאים, בדוד ובחכמים נועדה לשלול את הבחירה בדמויות אחרות. (השווה פלוסר [לעיל, הערה 9], עמ' 148–149.) על הליטורגיה כמגדירה את המסגרת החברתית ראה דיונו של



הברכות הנאמרות לפני ואחרי הקריאה הפומבית בתורה מבטאות מיזוג של השקפת העולם הרבנית (התורה מביאה חיים, הקב"ה בחר בעם ישראל ונתן לו את תורתו), ושל האתוס האינקלוסיבי, המאפשר נגישות רחבה לתורה. כל אחד מישראל "נבחר", כל יהודי קיבל את התורה. הוא רשאי לקרוא בה, וקריאתו, כך מקווים הקוראים, תתקבל ברצון על ידי האל.

L. Hoffman, "Censoring in and Censoring Out: A Function of Liturgical Language", *Ancient Synagogues: The State of Research* (ed. J. Gutmann), Chico, Calif.: Scholars Press, 1981, pp.19–37; על הפער בין האידאל האינקלוסיבי לבין המציאות הדתית-חברתית ועל התקווה למימושו לעתיד לבוא ראה ע' קדרי, "תלמוד תורה, מיסטיקה ואסכטולוגיה – על בית המדרש של הקב"ה במדרש המאוחר", תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 181–195.





## שבע הספירות וכוונות התפילה

יוסף ריבלין

### א. תורת הספירות – רקע

המונח "קבלה" במשמעות תורת הנסתר נטבע לראשונה בגירונה, מעט לאחר הרמב"ן,<sup>1</sup> והוא נזכר רבות ב"רעיא מהימנא" ובתיקוני זוהר.<sup>2</sup> עשר הספירות נזכרות לראשונה בספר יצירה שנתחבר, ככל הנראה, לפני המאה השביעית לספירה, אך שם הכוונה למספרים קדומים.<sup>3</sup> השימוש במונח "ספירות" במשמעות המקובלת כיום כמידות או כדרגות מופיע גם הוא רק בחלקים המאוחרים של הזוהר. אמנם שמות המידות עצמן נזכרים כבר בכתבי המקובלים הראשונים.<sup>4</sup> עשר המידות ידועות בשמותיהן: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות. לכל המידות, ובמיוחד לראשונה ולאחרונה, יש גם שמות נוספים. בשמות הנזכרים המידות הללו מציינות תארים של שבת. עשר המידות נחלקות לחלוקות-משנה, ויש מספר חלופות לחלוקות אלה. קיים כמובן קשר מהותי והדוק בין המידות ששייכות לקבוצת-משנה אחת, אך הפרשנות השכיחה מדברת על דרך של השתלשלות לאורך כל המידות, ממידת כתר, שהיא הרצון העליון, ועד למלכות. יש מתארים את ההשתלשלות הזו בדרך של קו רציף ויורד, יש שמדגישים את החלוקה של

- 1 ראה מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים: ההסתדרות הציונית – הילל בן חיים, ספרית אלינר, תשנ"א, עמ' 74. כבר בתלמוד נזכרים המונחים: "סתרי תורה" (בבלי פסחים קיט ע"א; חגיגה יג ע"א, וראה רש"י, שם, וראה: ישעיה ג:ג, ובמפרשים); "רזי תורה" (משנה אבות ו:א; ירושלמי עבודה זרה ב, ז, מא ע"ד), וכן "מעשה בראשית" (משנה תענית ד:ב) ו"מעשה מרכבה" (תוספתא חגיגה ב:א; בבלי סוכה כח ע"א ובמקומות רבים נוספים). במדרשים מאוחרים נזכרים "בעלי הסוד" (מדרש תהילים יט:י; פרקי דרבי אליעזר, מהדורת היגר, פרק לז), והרמב"ן רומז לכינוי "יודעי ח"ן" (רמב"ן בפירושו לויקרא כ:יב).
- 2 תיקוני זוהר, תיקון כא, דף מו ע"א; תיקוני זוהר מזוהר חדש, דף קנד ע"ב. "מארי חכמתא עלאה מארי קבלה מארי רזי תורה", זוהר, רעיא מהימנא, כרך ג, דף סז ע"ב.
- 3 ראה עכשיו: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים: שוקן, תשס"א, עמ' 12–15.
- 4 על התפתחות תפיסת מבנה הספירות מראשית הקבלה, ראה: י' דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 305–306. ליסודות תורת הספירות ראה: חלמיש (לעיל, הערה 1), עמ' 97 ואילך.

ימין, אמצע ושמאל ויש שמתארים זאת במקבצי שלשות, ללא המידה האחרונה.<sup>5</sup> ההתפתחות המשמעותית לענייננו היא החלוקה בין שלוש הספירות העליונות לשבע התחתונות. כבר ר' מנחם בן ר' בנימין ריקנטי, מגדולי מקובלי איטליה בסוף המאה הי"ג, עורך הבחנה בין השלוש לשבע.<sup>6</sup> שבע הספירות התחתונות נסמכות לפסוק "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה".<sup>7</sup> הספירה הראשונה אפוא היא "גדולה", אך מקובלת יותר בשמה "חסד". גדולה או חסד מציינות את השפע ללא מצרים וגבולות. מנגד באה ספירת ה"גבורה" שמסמלת את הדקדוק וההקפדה, ולכן נקראת בשם "דין". למעשה היא באה לצמצם את השפע הנזכר. הספירה השלישית ממוזגת בין השתיים והיא נקראת "תפארת". הקבלה רבה קיימת בין שתי המידות הבאות, "נצח" ו"הוד", לבין שתי המידות "חסד" ו"גבורה". לאחר מכן באה מידת "יסוד". קיימת הקבלה בין מידת "יסוד" למידת "תפארת", באופיין הממוזג. יתירה מזאת, מידת יסוד מקבלת שפע מכל המידות שמעליה ומעבירתו לזו שאחריה. לכן היא מקבילה בפסוק הנזכר למילה "כל".

חלוקה משנית זו הולוכה, כפי הנראה, למערכת של הדמיה והקבלה. כך למשל הוצמדו שבע המידות לשבעת ימי בראשית,<sup>8</sup> ומכאן נובע ששש המידות הראשונות מותאמות למשמעות הבריאה שבכל יום. האור שנברא ביום הראשון מסמל את השפע ללא גבול שכלול במידת החסד.<sup>9</sup> ההבדלה שמצויה ביסוד הבריאה של היום השני היא המסמלת את הגבורה והדין.<sup>10</sup> משמעותית מאוד לעניין זה היא העובדה שביום השני לא נאמר "כי טוב". ביום השלישי נראו הניצנים בארץ כי נתמזגו הקצוות, ולכן נאמר בו פעמיים "כי טוב".<sup>11</sup> המאורות שנבראו ביום הרביעי והאור הגנוז לעתיד לבוא הם ממידת הנצח, שהוא בימין. בהמשך להבדלת המים שביום השני, נבראו ביום החמישי חיות המים וכולן בצד שמאל, צד הדין. בכך מתאפיינת מידת הוד, שהיא מסטרא דשמאלא. ביום זה נבראו בעלי החיים הראשונים שיכולים לשבח ולהודות לה', וגם הם מאופיינים בהוד.<sup>12</sup> בריאת מאורות השמים ביום הרביעי, ובריאת עוף הארץ ביום

5 יש שתרמו את מידת דעת כדי להציע סימטריות. כתר ומלכות אינן מן המניין, ולאחריהן שלוש שלשות סימטריות: חכמה בינה דעת; חסד גבורה תפארת; נצח הוד יסוד.

6 ראה: מנחת יהודה, מהר"י פתיה, ירושלים: הוצאת המהדיר, תשט"ז דף לד ע"ב, וראה: אנציקלופדיה עברית, כרך כט, ירושלים: החברה להוצאת אנציקלופדיות, תשט"ז, ערך "קבלה", עמ' 107.

7 דברי הימים א כט:יא.

8 ראה: ג' שלום, פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א, עמ' 191, וראה שם (עמ' 222–223) על הקשר בעניין זה בין הדברים שנכתבו בספר חנוך הסלאבי (חובר כנראה במצרים או בארץ-ישראל, בידי מחבר יהודי במאה הראשונה לספירה), וספר הבהיר. וראה: י' וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ל, עמ' 158–159.

9 "רזא דימינא דאקרי חסד... בדא קב"ה ברא עלמא, כד אתעטף קב"ה בעטופא דזיהרא", זוהר, ח"ב, דף מג ע"ב.

10 "אתברי בשני... מסטרא דשמאלא", זוהר, ח"ב, דף קמט ע"ב.

11 "בגין דיומא דא אחיד לתרין סטרין", זוהר, ח"א, דף יט ע"ב, וראה שם, דף א ע"א.

12 "הוד ביה הודו לה'", זוהר, ח"ג, דף רכג ע"ב.



החמישי, מבליטים את הימין והשמאל, כמאמר הזוהר: "סטא קב"ה ימיניה וברא ית שמיא, וסטא שמאלא וברא ית ארעא".<sup>13</sup> בריאת האדם ביום השישי היא בריאת הכול: "כל עובדין דבראשית תמן אתברי יסודא ועקרא לכל..."<sup>14</sup> שבת היא המלכות, היא הכלה והיא השכינה.<sup>15</sup>

הקבלה קיימת גם בין המידות והשמות הקדושים. אין בספרות הקבלה מערכת אחת ויחידה לעניין זה. המשותף בדרך כלל לכל המערכות הוא ההבחנה בין שמות של רחמים וחסד, שהם מימין, ושמות של דין, שהם משמאל. אחת מהמערכות הללו, שהיא חשובה לענייננו, עורכת הקבלה בין שם יהו"ה לחסד ובין שם אדנ"י לדין, ובין הצירוף של שני השמות הללו למידת תפארת, שהיא השלמות.<sup>16</sup> מידת יסוד אף היא מאחדת בין שני שמות הקודש: "מסטרא דצדיק ביה כלילן תרין שמהן אמן דאינון יאהדונה"י".<sup>17</sup> הקבלה נוספת קיימת בין המידות והאבות. כאן קיימת נטייה ברורה להקבלה אחת בלבד. על פיה שבע המידות הנזכרות מקבילות בהתאמה לאברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרן, יוסף ודוד.<sup>18</sup> תפיסת שבע הספירות התחתונות השפיעה על מנהגי תפילה שונים. על כמה מהם נעמוד במאמר זה.

## ב. אושפיזין

ההקבלה בין המידות והאבות באה לידי ביטוי, בין השאר, בשבעת ימי חג הסוכות. מנהג האושפיזין נזכר לראשונה בזוהר.<sup>19</sup> "בשעתא דישראל מברכין ומזמנין להאי סכת שלום אושפיזא קדישא ואמרי הפורס סכת שלום כדין קדושתא עלאה נחתא ופריסת גדפהא עליהו דישראל ומכסיא לון כאמא על בנין". כמו כן מסופר בזוהר על אופן ההזמנה: "כי הא דרב המנונא סבא כד הוה עייל לסוכה הוה חדי וקאים על פתחא דסוכה מלגאו ואמר נזמן לאושפיזין, מסדר פתורא וקאים על רגלוהי ומברך ואומר בסכות תשבו שבעת ימים, תיבו אושפיזין עלאין תיבו, תיבו אושפיזי מהימנותא תיבו, ארים (ס"א אסחי) ידוי וחדוי ואמר זכאה חולקנא זכאה חולקהון דישראל".<sup>20</sup> בעניין זיהוי האושפיזין נאמר בזוהר

13 ח"ב, דף לו ע"א.

14 זוהר, ח"א, דף מז ע"א.

15 תיקוני זוהר, תיקון ט, דף כד ע"ב; זוהר, ח"ג, דף רעב ע"ב.

16 זוהר, ח"ג, דף רכג ע"א; תיקוני זוהר מזוהר חדש, דף קנ ע"ב.

17 תיקוני זוהר, הקדמה, דף ה ע"א.

18 "והחסד דא אברהם", זוהר, ח"א, דף מז ע"ב; "גבורה אקרי פחד יצחק", שם, ח"ג, דף שב ע"א; "יעקב דא תפארת", שם, ח"א, דף קנז ע"ב; "נצח חולקא דמשה"; "הוד חולקא דאהרן", שם, ח"ב, דף רעז ע"ב; "צדיק יסוד עלמין, דרגא דיוסף הצדיק", שם, ח"ג, דף רלו ע"א; "כל יומוי דדוד הוה משתדל לסלקא דרגיה (המלכות) לאתעטרא לעילא", שם, ח"א, דף פז ע"א. על ההקבלות שנזכרו ועל אחרות ראה: י' הס, אל סף הפנימיות, ירושלים: תחית ישראל, תשנ"ז, עמ' 85–141.

19 זוהר, ח"א, מח ע"א.

20 שם, ח"ג, קג ע"ב.

שמדובר באברהם, חמישה צדיקים ודוד, אך לא נתפרש שמם של חמשת הצדיקים.<sup>21</sup> אמנם, בהמשך הפרשה כאשר מדובר על הזכות הגדולה של מי שמכניס עניים לביתו בשבעת ימי החג ומאכילם ומשקם, נאמר: "ולא לימא איניש אכול ואשבע וארווי בקדמיתא ומה דישתאר אתן למסכני אלא רישא דכלא דאושפיון הוא ואי חדי לאושפיון ורוי לון קודשא בריך הוא חדי עמיה ואברהם קרי עליה... ויצחק קארי עליה... יעקב אמר... דוד מלכא אמר..."<sup>22</sup> יצחק ויעקב נוספים כאן על אברהם ודוד שנתפרשו למעלה, אך עדיין חסרה זהותם של שלושה אושפיון נוספים, ויש להביאם לכאן מסוגיות אחרות.

אבות האומה נקשרים גם לארבעת המינים. כפי שאומר הזוהר: "ד"א ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר דא אברהם, כפת תמרים דא יצחק, וענף עץ עבות דא יעקב, וערבי נחל אלין אינון תרין דרגין דאמרן..."<sup>23</sup> על בסיס הדברים הללו קבעו מקובלים את הקשר המשולש בין הספירות, האבות והמינים הנאגדים. כך למשל קובע ר' מנחם ציוני (אשכנז, המאה ה"ט"ו): "וענף עץ עבות, הג' בדים רומזים לשלשה ספירות... וערבי נחל כנגד הנצחיים", ובהמשך שם: "ג' הדסים רמז לג' אבות, חס"ד, פח"ד, תפאר"ת, וב' ערבות ללימודי השם וה' נתן לי לשון לימודים, והם נצ"ח והו"ד, האתרוג רמז לעטר"ה".<sup>24</sup> בעניין זה רואים אנו לראשונה את הקשר שבין המידות נצח והוד ובין חג הסוכות. גם בשער הכוונות לר' חיים ויטאל נקשרים ימי החג למידות: "וביו"ט ה' של חג הסוכות... לכן נכנסים בו החסד העליון שכולם, שהוא החסד שבחסד שבה... כי ביום ב' וג' וד' וה' דחג הסוכות, נכנסים ד' מקיפים, של גבורה ות"ת ונצח והוד... וביום ו', נכנס כללות החסדים המקיפים ביסוד שבה, וביום הז' הנקרא הו"ר, נכנס כללות החסדים המקיפים במלכות שבה".<sup>25</sup> רק עתה, משהתוודענו אל הקשר שבין שבעת ימי החג ושבע המידות, אפשר להצביע בבירור על זהות שבעת האושפיון. כלומר, אפשר לשער שהקביעה המקובלת בעניין זהות כל שבעת האושפיון בימי הסוכות נשתרשה בהשפעת המידות שנקשרו לארבעת המינים.<sup>26</sup> בספר חמדת ימים<sup>27</sup> מופיע כבר הקשר הזה במפורש. בתחילה הוא מדבר על חשיבות הזמנת עניים ועל ההשלכה לעניין האושפיון העליונים, כפי שמובא בדברי הזוהר. לאחר מכן הוא מביא מדברי ר' חיים ויטאל בשער הכוונות, והוא מסדר תפילה לעניין זה: "על כן אסדר לפניך תפלה א' הכולל' כל הכוונה

21 שם.

22 שם, קד ע"א.

23 זוהר, ח"א, רכ ע"ב.

24 ספר ציוני, ירושלים: [חש"ה], תשכ"ד, פרשת אמור, בא"ד חג הסוכות, נו ע"ב – נו ע"א.

25 שער הכוונות, תל אביב: הוצאת כתבי רבינו האר"י ז"ל, תשכ"ב, עמ' שב.

26 י' תשבי (משנת הזוהר, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב, עמ' תקנז–תקסו) מציע לראות בדברי הזוהר, ח"ג, דף קג ע"ב, "זכרתי לך חסד – זה עננו של אהרן", בסיס לזיהוי כל שבעת האושפיון שמקבילים לשבע הספירות. אך קיים קושי בהתאמת מידת החסד לאהרן, ראה שם, עמ' תקנח בהערות.

27 לא נודע שם מחברו, קושטא, תצ"ה, דפו"צ ירושלים, תש"ל, פרק ו, תוכחת מוסר, דף לב ע"ב ואילך. על יחסם של גדולי ישראל לספר זה ראה עתה מ' צוריאלי, חמדת הימים, א, ירושלים: יריד הספרים, תשס"ג, מבוא, עמ' 1–21.