

“הגדה של פסח ותולדותיה” לד’ גולדשמידט

הגדה של פסח, מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות בצירוף הנוסח
הבדוק ותצלום ההגדה העתיקה ביותר מן הגניזה הקאהירית עם דפידוגמה
מתוך הגדות כתובות ומודפסות יקרות המציאות. מאת דניאל גולד-
שמידט; מוסד ביאליק, ירושלים תש”ד. יא + 144 עמ’ + XL לוחות.

זו היא הפעם השלישית שד. גולדשמידט מזכה אותנו בחיבור המוקדש להגדה של פסח. חיבוריו
הקודמים כבר הפכו ספרי יסוד בנושא זה; משיצא הספר השלישי, קנה לו המחבר חוקה, וכל
הניגוש לנושא מכאן ולהבא בעל-כרחו ייזקק למחקריו. בשעה שהספרים הקודמים היו בעיקרם
פירושים להגדה, הרי הפרק הראשון והחשוב ביותר בספר שלפנינו הוא מחקר מקיף בתולדות ההגדה
ונוסחה ובעריכת חלקיה השונים. הפרק השני הוא העתק של נוסח הגדה עתיק מן הגניזה; השלישי
דן בהרחבת הנוסח היסודי בימי הביניים. כתוספת לספר בא נוסח ההגדה המצוי בדינו ומספר רב
של תצלומים, המכילים את כל הנוסח של הגדה הגניזה הנ”ל ועשרות דפים מהגדות ביניים.
רובן מצוירות. הפרקים על עריכת ההגדה הן עבודת מחקר חשיבותה מרובה. אף את פרסום
נוסח ההגדה מן הגניזה (אם גם אין זה אלא אחד מתוך נוסחי גניזה שונים, ברם היחיד שנשתמר
כמעט בשלמותו) לא רק בתעתיק, כי אם גם בתצלומים יקבלו אנשי המדע בברכה. לעומת זאת
מיועדים, כנראה, הנוסח הרגיל שבסוף הספר וכן הלוחות האמנותיים בעיקר לקהל רחב של
משכילים וחובבי מסורת. יש כאן אפוא מידה של תערובת מין בשאינו מינו; כי סתם קורא אינו
זקוק לפאקסימילי שלם של נוסח הגניזה, ואילו החוקר אינו צריך את ההומר האמנותי ואת הנוסח
השגור. דומה שלא צורף נוסח זה לספר מלכתחילה, שכן לא באו בו ציוני המקומות, שבהם
נידונו חלקי ההגדה השונים בעיקרו של החיבור, בצורה שיטתית; יש והציון ניתן רק לפי פרק
וסעיף ויש שהוא כולל אף את מספר העמודים (מעמ’ 125 ואילך; נפלו גם טעויות בציון העמודים,
כגון לגבי “זכר למקדש כהלל”, ששם צוין עמ’ 58 וצ”ל 60; וכן תמוהה קצת הבאת הציון “על שתי
פסקאות אלה עי’ פרק א סעיף 5”, המתייחס ל”מעשה בר’ אליעזר” ול”אמר ר’ אלעזר בן עזריה”
בין שתי הפסקאות הנידונות). כמו כן מכבידה השיטה, שלפיה נזכרו חילופי הגרסאות מקצתם
בפרקים הראשונים ומקצתם בנוסח ההגדה שבסוף הספר, כגון לגבי ברכת הגאולה, שלא הוזכרה
הגרסה החשובה “גואל ישראל” במקומה בהגדה; והוא הדין לגבי נוסחאות “זכר למקדש כהלל”,
שלא ימצא הקורא את כולם, אם לא יעיין גם בעמ’ 61 גם בעמ’ 127. אף לא חסרות שגיאות דפוס,
אף על פי שאינן מרובות, כגון בעמ’ 28, שורה 7 מלמטה “להלעיב”; בעמ’ 53, שורה 8 מלמטה
“הרבמ”ם”; בעמ’ 89 בחילופי הגרסאות: “זרע נס (צ”ל: נם) עשי עוגות”; ובעמ’ 90 בשורות
האחרונות נמצאת חזרה על משפט שלם. והכל אף על טעויות מעטות אלה בספר המצטיין בצורתו
הטיפוגראפית הנאה ובהקפדתו על הופעה חיצונית משוכללת. ושמה יש לזקוף את הליקויים האלה —
שאמנם אינם חמורים — על חשבון העובדה, שהספר הובא לדפוס בשעה שהמחבר שהה בהו”ל,
כפי שהוא מציין בפתיחה; ומשום כך אף לא היה סיפק בידו להשלים את עבודתו ולהוסיף בה

"הגדה של פסח"

דיון על מחקרים חדשים, שהופיעו מאז שהוכן כתב היד. וקשה קצת להבין, משום מה היה צורך להביא את החיבור לדפוס בחיפזון כזה שפגם, ולו אך במקצת, בשלמותו, אחרי שכתב-היד היה מוכן וחיכה להדפסתו חמש שנים. ולמר"ל פתרוניים.

לפנינו ספר נאה מכל הבחינות, שהמעין בו יפיק ממנו תועלת והנאה כאחת. על אף היקפו המצומצם, הרי הוא מועט המחזיק את המרובה. נידונים בו לא רק הבעיות הנוגעות בהגדה של פסח במישרין אלא הרבה נושאים מכל תחומי הליטורגיה היהודית. יש והמחבר מסכם במשפט או בהערה קצרה תוצאותיהם של מחקרים ממצים כגון בעמ' 32 בהערה 11 ובעמ' 94 בשורות הראשונות של הקטע על "אתה גאלת"; ולפעמים יש אולי משום הפרזה בנטייתו זו לקצר, עד שהדברים לא יובנו כל צרכם אלא לקורא הבקי בבעיה ובספרות המקצועית.

בדברינו כאן נתרכזו בתוכנו העיקרי של החיבור, במסקנותיו ובחידושי לגבי תולדות הנוסח ועריכתו. ואכן מצויים בו הרבה חידושים וביניהם חשובים. בשעה שכתב גולדשמידט את ספרו זה עמד לרשותו חומר חדש מכתב-יד, שבחלקו נתפרסם ב"הגדה שלמה" למ. מ. כשר; וכן היה עליו להגיב — ואכן הגיב באופן נמרץ וקולע — על מחקרים חדשים, כגון השערותיו של ל. פינקלשטיין על חיבורו וניסוחו של פסקאות שונות של ההגדה. אף את מסקנותיו הוא בחיבוריו הקודמים בדק שוב אנב העיון המחודש בחומר כולו. כך, לדוגמה, הביא המחבר בהגדה שלו, שפורסמה בשנת תש"ח (עמ' 7—8), את דעת אפסוביצר, שהברכות על הפרפראות, הנמצאות בנוסח הגניזה (בספר שלפנינו בעמ' 76 ואילך), הן עתיקות מאד ונתחברו עוד בזמן המשנה, בלי נקיטת עמדה מצידי; ואילו הפעם הוא דוחה דעה זו למעשה (עמ' 76 בהערות). לעומת זאת נמנע הוא בספרו החדש מעמדה ברורה לגבי השאלה, אם אמנם קדמה בימי המשנה הסעודה לאמירת ההגדה, אחרי שהכריע בספר הקודם בבעיה הנידונה ללא כל היסוס ומתוך נימוקים משכנעים (תש"ח, עמ' 8—9 ובהערות); למה אם כן כעת זהירות יתירה זו? יש כמובן אף מקום לחלוק על פרטים בודדים. כך, למשל, קובע גולדשמידט (עמ' 13), שבכמה נוסחאות הוחלף סדר השאלות ב"מה נשתנה", ו"במקום להתחיל בטיבול לפי מהלך הסעודה התחילו בחמץ ומצה", ואין דבריו נראים; כי, כפי שהוא מסביר בעצמו, אין שאלת הטיבול מוסבת אלא על הטיבול השני לשם קיום מצות אכילת מרור, ואין שום אסמכתא להנחה שאכן הקדימו את אכילת מרור לאכילת (פסח ו)מצה. בתשובה לפירושו של פינקלשטיין לביטוי "שהוציא עצמו מן הכלל" (עמ' 25, הערה 11) היה מקום לצטט, כאסמכתא נוספת, את דברי שמואל (ברכות מט ב) "לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל" לגבי הלשונות "ברכו" ו"נברך" בברכת הוימן. קשה להגדיר את המחלוקת בנוסח ברכת השיר כמחלוקת "בבלי" (עמ' 65), כשאחד משני בעלי הפלוגתא הוא ר' יוחנן. וכן יש לתמוה על דברי גולדשמידט, שהפיוט "אתה גאלת" "נתחבר בלי ספק בימי הגאונים הראשונים והוא מן הפיוטים העתיקים ביותר" (עמ' 94) בהסתמכו על צונץ; והרי אין עוד לראות את הכרונולוגיה של צונץ כמוסמכת ונוטים כעת לדעה, ש"הפיוטים העתיקים ביותר" קדמו במאות שנים לתקופת הגאונים הראשונים. אשר לקביעתו של המחבר לגבי הפסוק "ברוך המקום ב"ה שנתן תורה לעמו ישראל", ש"אין צריך לומר שהוסיפו את המשפט הזה בתקופה מאוחרת" (עמ' 22), סבורני, שהדבר צריך ראייה, כי משפט זה, שהוא עצמו ואחרים כדוגמתו רגילים כנוסחאות פתיחה של ה"דרשה בציבור", חזקה עליו שהוא קדום למדי¹.

לגבי נוסח החתימה של ברכת הגאולה קבע רבא בבבלי (פסחים ק"ז ב), שבקריאת שמע ובלייל

1. השווה, L. J. Liebreich, *The Benedictory Formula etc.*, HUCA XVIII (1943—4), p. 177 f. ובמאמרי *Prayers of Beth Midrash Origin*, JSS V (1960), pp. 264 ff.

קצרות ובקורות

הסדר יש לגרוס "גאל ישראל" ואילו בתפילה "גואל ישראל". על כך מעיר גולדשמידט (עמ' 58), ש"חתימת הברכה היתה בלי ספק 'גואל ישראל', כפי שמקובל בשאר ברכות וכפי כללי הלשון, ושינו אותה על פי דברי רבא בתלמוד... מצד העניין קשה להבין דברי רבא... וטעמו שבתפילה מתפללים על העתיד ובהגדה מספרים על העבר, והרי גם בהגדה מתפללים על העתיד בנוסח 'כן ה' אלהינו וכו'". ושם בהערה 28: "אין צריך לומר שנוסח הברכה 'ברוך את ה' גאל ישראל' אינו אלא שיבוש לשון, אבל מנע רבא עצמו מלהוסיף מלת 'אשר'". אם אמנם ירדתי לסוף דעתו של המחבר, הרי הוא סבור שנוסחת רבא היא שינוי שרירותי לגבי הנוסחה שהיתה מקובלת עד אז, שלא היתה אלא "גואל ישראל". ואם אמנם כך הוא, כיצד נסביר לעצמנו שרבא העז להנהיג שינוי כזה המנוגד למסורת שהיתה בידו? ולא עוד אלא שבהר דווקא בנוסחה שאינה אלא "שיבוש לשון" ואינה דומה למה "שמקובל בשאר ברכות"! אשר לנימוקו, איני רואה כל קושי בהבנתו: כי אף על פי שהוסיף ר' עקיבא דברי בקשה לברכת הגאולה שבסדר, הרי עיקר תוכנה וטעמה לא זו ממקומם והיא נשארה ברכת סיום "להגדה", כלומר לסיפור יציאת מצרים: וברור אפוא שאינה אלא ברכה על העבר, שהרי נתקנה לשם הבעת הודיה ושבה על יציאת מצרים, שהיא גופה של ה"סדר". ודומה, שלא רבא בלבד התלבט בשאלה, כיצד להבחין בין שתי ה"גאולות", זו שהיא הודיה על העבר וזו שהיא תפילה על העתיד, במיוחד לגבי תפילות שחרית וערבית, שבהן הן באות סמוכות זו לזו: שהרי אף במנהג א"י יצרו נוסחה אלטרנאטיבית לגאולה של קריאת שמע: "(מלך) צור ישראל וגואל". עיקר הקושי נעוץ בכך, שאין אנו מוצאים בברכת חתימה לא לשון עבר ולא משפט זיקה: ואם ברוב המקרים אין צורך להקפיד, ואפשר לפרש "נותן התורה" במשמעות של "אשר נתן (את) התורה", הרי במקרה הנידון אין להסתפק בכך, מפני ששתי גאולות הן, שעניינן שונה. לפיכך נראה שלגבי ברכה זו היו קיימות מסורות שונות, שניסו לפתור בעיה זו כל אחת בדרכים משלה: ואחת מהן היתה החתימה "גאל ישראל", אמנם חתימה זו היא יוצאת דופן לגבי כל שאר החתימות, אך לא היה מכך מנוס לדעתם של אלה, שראו צורך להבליט את ההבדל בין גאולה שבעבר לגאולה שבעתיד. משום כך גם לא נמנעו מ"שיבוש לשון" שבהשמטת מילת "אשר" מפני שרצו בכל אופן לשמור במידת האפשר על הדימיון ההיצוני לפחות לניסוחן של שאר ברכות החתימה, שאין בהן משפט זיקה. לא רבא המציא אפוא נוסחה זו באופן שרירותי, אלא הכריע לטובת אחד הנוסחים שהיו מקובלים בידו. בא"י הכריעו לטובת מסורת אחרת: "צור ישראל וגואל", שנמנעת בכל אופן מניסוח צורם את האוזן, ואף על פי כן מאפשרת להבחין בין גאולת קריאת שמע לגאולה שבתפילה, אם גם אין ביכולתה להביע באופן חדיש-שמעי את ההבדל בין גאולה שבעבר לגאולה שבעתיד. ואילו לגבי הגאולה שב"סדר" אולי באמת לא ראו בעלי דעה זו צורך להנהיג נוסחה אחרת במקום "גואל ישראל", אחרי שהוסיף בה ר' עקיבא את בקשת העתיד. אך אין ודאות גמורה, שגרסת המשנה עצמה היתה "גואל ישראל", כפי שטוען גולדשמידט בהגדה שלו משנת תש"ח (עמ' 49 בהערה) — ואילו בספר החדש אין הוא חוזר על נקודה זו — כי גרסה זו נשתמרה רק בכתב-יד אחד (כ"י בודפשט) ובנוסח ההגדה של תימן ואינה נמצאת אפילו בכל נוסחי הגניזה (עיין בנוסח המובאה בעמ' 83, שורה 9).

עיקרו של הספר, חידושו וחשיבותו הם בניתוח הקפדני של טכסט ההגדה על כל נוסחיו, המבוצע במיטב כליה של הביקורת המדעית, כפי שהיא נהוגה בהשוואת מקורות בספרות הקלאסית ובכיצא בה. בהרבה מקומות בספר מנסה המחבר לשחזר את "הנוסח המקורי" ולעמוד על ההוספות והשינויים שחלו בו. כך הוא אומר, למשל, על "לפיכך" שלפני קריאת ההלל, ש"כבר בזמן קדום לא היה הנוסח נקי מתוספות" (עמ' 54). נימוקו לקביעה זו הוא, כנראה, שמהשוואת כל הנוסחים השונים

הגדה של פסח

אנו למדים, אילו מלים וביטויים הם תוספות, לפי שאינם משותפים לכולם וגם אינם דרושים לשלמות הנוסח: ולא עוד אלא שנוסח זה, הנקי מתוספות, נשמר במקום אחד, הוא סדר רב סעדיה, בדומה לכך כותב גולדשמידט על ברכת "יהללך": "הנוסח העתיק (או המקורי) של ברכה זו... זה לשונו" (עמ' 65). כאן הלך המחבר בעקבותיו של נ. וידר, הקובע במאמרו ב"JJS IV (1953), עמ' 69 ואילך, שהנוסח "הבסיסית" או "המקורית" של "יהללך" נשתמרה בקטעים מן הגניזה, שאחד מהם הוא מפרסם שם לראשונה. הוא רואה בנוסח זה את המקורי משום קיצורו המופלג ומשום שהוא ה"גרעין" של כל שאר הנוסחים, שאפשר לשחזר אותו מתוכם, כשמנכים את כל התוספות. וכן סבור גולדשמידט, שנוסח "נשמת" המקורי לא הכיל אלא שלוש שורות, מפני ש"נשמת" מוצעת בגמרא כאלטרנטיבה ל"יהללך", ועל כן "נראה שהללו ברכות השות בעניינן ובשיעורן, וממילא צריכה 'נשמת' להיות ברכה פשוטה וקצרה כמו 'יהללך'" (עמ' 67). במילואים (עמ' 107) הוא אף מציע חלוקה של "נשמת", כפי שהיא בידינו, ללא פחות משבעה קטעים, שכל אחד מהם שימש לפי דעתו פעם ברכה בפני עצמה. גם ביסודו של שחזור זה מונחת ההנחה, שכל קטע שהיה יכול להיות לפי טיבו ברכה שלמה יש לשער, שאמנם היה מלכתחילה ברכה עצמאית, לפי שהברכות הקדומות היו פשוטות וקצרות.

במקרים אחרים משמש העדרו של קטע מסוים מן הנוסחים הקדומים טעם להכרעה, שאין הוא חלק מן הנוסח המקורי, כגון לגבי הפסוק "אפילו כולנו חכמים", שעליה כותב גולדשמידט: "פסקה זו חסרה בסידור רס"ג ובכמה מקטעי הגניזה, ומכאן ראייה, נוסף על הטעם מצד העניין, שאין היא מגוף הטופס אלא תוספת מאוחרת היא" (עמ' 17). ברם המחבר עצמו מציין במקומות שונים, שאין לראות בהימצאו של קטע מסוים בכל הנוסחים או ברובם ערובה לקדמותו, וכן להיפך אין לראות בהעדרו ממקור מסוים הוכחה מכרעת לכך, שהוא תוספת מאוחרת. כך הוא כותב לגבי "דיינו", ש"במשנה ובתוספתא ובתלמודים ובמדרשים אין לו זכר" (עמ' 48), ואף על פי כן "ברור שהשיר נתחבר בימי הבית" (עמ' 50). מאידך מזכיר גולדשמידט שורה שלמה של תפילות (עמ' 32), הערה 13), שאף על פי שהן מופיעות ב"ספרי התפילה של כל המנהגים" אין נוסחם הנוסח המקורי, ועל כן עלינו להסיק "שהשיבוש קדם לקביעת נוסח התפילה במקורות שלנו".

ברוב המקרים משמש יסוד לשחזור הנוסח הקדום ניתוח קפדני של הטכסט שלפנינו עצמו העשוי לגלות סתירות פנימיות, חוסר רציפות או חוסר התאמה בין חוליותיו. בדרך זו מוכיח המחבר, למשל, באופן משכנע, שהנוסח של "דיינו" אינו אלא עיבוד של נוסח קצר מקורי (מחוסר המטבע "אילו... ולא... דיינו"), שנשתמר בהגדות שלנו בסיומו של ה"ל" (עמ' 50–51), מפני שהפסוקים "אלו קרע לנו את היס ולא העבירנו בתוכו בחרבה" ו"אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" מתנגדים בכלל לשכל הפשוט ו"אף משפטים אחרים אינם מצטרפים כהלכה זה לזה"; מה שאין כן בנוסח הקצר, שבו פסוקים אלה מובנים כל צרכם ו"עניינו פשוט וסגנונו חלק". כמו כן מצביע גולדשמידט על ליקויים בנוסח ברכת הגאולה שלנו, שבה נוסח ר' עקיבא היה צריך להיות המשך ממש לברכה שלפניו, בערך בלשון זו: "כן יגאלנו שנית ויחדש בית מקדשנו וכו'", ואילו בנוסח שלפנינו מצטרפת ההשלמה למשפט "והגיענו ללילה הזה וכו'", שאינו מעניין הגאולה "ולכן ודאי אינו מן הנוסח המקורי"; וכן יש שם עוד משפטים אחרים שאינם מתחברים יפה אל שלפניהם (עמ' 57).

שיטה זו של ביקורת הטכסט שימשה אף בידיהם של חוקרים אחרים, שעסקו בתפילת ישראל ובתולדות נוסחיה; וביניהם יש כאלה שהשתמשו בה בצורה מופרזת והרבו בהשערות. ואילו גולדשמידט שכלל את השיטה ומשתמש בה בזהירות ותוך בדיקה קפדנית וניתוח מדויק של כל

קצרות ובקורות

הנתונים. רוב מסקנותיו סבירות מאד ודרכי הבירור משכנעות. ואף על פי כן דומה שיש מקום עדיין להרהר ביעילותה של עצם שיטה זאת בשטח חקר התפילות. בין הנחותיה שצוינו לעיל יש כאלה, שאין לסמוך עליהן בכל מקרה. כפי שכבר הזכרנו, אין אף לבו של גולדשמידט שלם עם ההנחה, שיש להסיק מסקנות לגבי שאלת קדמותו של נוסח מהעדרו ממקורות מסוימים. אין ספק שיש נוסחים שהם קדומים, אף על פי שלא נשתמרו בכל המנהגים. כך מעיד, למשל, הירושלמי על הלשון "רענו פרנסנו וכו'" שבברכת המזון, ש"טופס ברכות כך הן" (שבת פ"ט טו ע"ב), ואף על פי כן חסרה היא מסדר רב סעדיה, הנחשב בדרך כלל אחד המקורות המהימנים המשקף דיוקא נוסחים קדומים. יתר על כן: נוסח "ומאהבתך וכו'" שבתפילת ליל שבת לא נמסר לנו אלא בסדר רב עמרם, בסדר רב סעדיה ובמחזור רומא, אף על פי שהוא מימי התנאים (תוספתא ברכות פ"ג, יא). כן אין אנו פטורים ממחשבה נוספת, אם אמנם קיצורו של טכסט מסוים הוא הוכחה לקדמותו ואם בכל המקרים טכסטים ארוכים יותר אינם אלא "עיבודים" התלויים במקור הקצר. אין הקיצור בהכרח אות מתכונותיה הסגנוניות של התפילה בכלל ושל התפילה הקדומה בפרט; אדרבא, כפל לשון וחזרות הן "טבעיות" בשטח זה, ביחוד בתפילות שבח חגיגות הכתובות בסגנון הימנוני, כגון תפילת "נשמת".

אשר לדרך השוואת הוואריאנטים שבנוסחים השונים המשחזרת את הנוסח המקורי על-ידי "ניכוי" התוספות — בתנאי שה"שארית" תהווה טכסט רצוף וחלק — אין להטיל ספק בכך, שזו היא השיטה הבדוקה לביקורת מקורות ספרותיים, שהגיעו לידינו בנוסחים שונים, לשם חשיפת הנוסח הראשוני. במה דברים אמורים? כשיש לנו בטחה גמורה, שאמנם היה קיים פעם נוסח מקורי אחד ויחיד, שכל שאר הנוסחים שבידינו אינם אלא תולדותיו. אך כאשר המדובר הוא במקורות ליטורגיים, אין הנחה זו שרירה בכל המקרים, שהרי ייתכן שתפילות מסוימות נוצרו-מלכתחילה בנוסחים רבים ושונים אלו מאלו. דבר זה יוצא בבירור מדברי גולדשמידט, בדבריו, למשל, על "ברכת השייר": "מן הסתם היתה חתימת הברכה קבועה (מלך מהולל בתושבחות או כיצא בזה)² ונוסח הברכה עצמה לא נקבע בזמן הקדום אלא כל מתפלל היה אומרה כפי דעתו. במשך הזמן היו נוהגים לכל הפחות שני נוסחאות... אחד שמתחיל 'יהללך' והשני 'נשמת כל חי' (עמ' 64—65). וכן מצביע המחבר על תופעה זו של הימצאם זה בצד זה של מנהגים ונוסחים שונים בדיונו על ברכת אכילת מצה ומרור שבקטעי הגניזה הסוטה מן המקובל בידינו (עמ' 60): "לא ברור אם מותר לראות בקטעים כאלה עדות למנהג שהיה מקובל בעם, או הם נולדו ממנהגי יחידים ואין להם יסוד בפסקי החכמים. מכל מקום יש בהם משום שינוי גוונים, ואף יש בהם לימוד כלשהו לתולדותיו של הסדר". תפילות וברכות נולדו מתוך מנהגים שונים של העם, בין של רבים בין של מעטים, ולא על-ידי פסקי החכמים. הללו רק ניסו, לאחר המעשה, להביא לידי אחדות ולקבוע נורמה, בהכריעם לטובת אחד הנוסחים המקובלים בעם; ולא תמיד עלה בידם לעקור מן השורש את הנוסחים השונים והרב-גווניים שהתהוו במשך הזמן. לגבי חקר תולדות התפילה אין השיבות של אותם הנוסחים, שסולקו בסופו של דבר מסידורי התפילה. נופלת משל אלה שנתקבלו. אין אפוא להוציא מן הכלל את האפשרות שתפילות מסוימות נוצרו מתחילה בנוסחים אלטרנא-

2. גם לגבי החתימה אין להניח "מן הסתם" שהיה נוסחה קבועה, שהרי הרבה חתימות, כגון "בונה ירושלים", מופיעות במקורות בנוסחים שונים ומשונים; ואף לחתימה הגידונה שימשה, כנראה, כתחליף "בא"ה אל ההודיות" (עייני, לדוגמה ברכות נט ב ואצל גולדשמידט, עמ' 68 וכן בדברי ג. אלון, תרביץ יד, עמ' 72), ושמא אף חתימות אחרות.

"הגדה של פסח"

טיביים, שונים זה מזה. מעתה אין לסמוך על שיטת השוואת המקורות בלבד לשם גילוי הנוסח הראשון אלא באותם המקרים, שבהם יש לנו בטחה שהיה קיים נוסח מקורי אחד. שכל הוואריאנטים אינם אלא עיבודים והרחבות שלו. יש עדיין מקום לבירור עקרוני של השאלה, אילו סוגי תפילה נתחברו מלכתחילה בנוסח מילולי קבוע ואחיד, ולגבי אילו צריך לצפות לכך, שרווחו נוסחים שונים בלתי-תלויים זה בזה. וכל עוד אין בידינו הנחיות ברורות בעניין זה, יש צורך בהירות יתירה בנסיגנות שחזור של המקורות הקדומים, כשאינם נשענים על ניתוח פנימי של הטקסט המקובל ועל הוכחות מניה וביה, שאמנם יש בטכסט זה משום צירוף נוסחים שונים ומשום עיבוד. נכיר טובה לד. גולדשמידט על חיבורו הממצה והמעמיק, הבדק בדיקה יסודית את כל החומר שבידינו ומעריך אותו הערכה מדעית-שיטתית. מבחינת השליטה המלאה בחומר וניתוחו הקפדני הרי חיבור זה הוא ספר יסוד וספר למופת. ואם הניח גולדשמידט עוד מקום להרהורים ולדיונים נוספים, אין זה אלא בתחום שאלות עקרוניות מסוימות, הנוגעות בדרכי התהוותן ועריכתן של התפילות בכלל.